ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 2, junij 1997 · ISSN 1408-2969

PREVODI IN ŠTUDIJE

Snježana Prijić-Samaržija

Uvod v razpravo o splavu

Pedagoška fakulteta Univerze na Reki

Citiranje: Snježana Prijić-Samaržija, »Uvod v razpravo o splavu«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 2 (1997): 124–136.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Snježana Prijić-Samaržija
Pedagoška fakulteta Univerze na Reki

UVOD V RAZPRAVO O SPLAVU

J. J. Thomson zagovarja liberalno stališče ali tako imenovano stališče "za izbiro", po katerem je splav v določenih okoliščinah moralno dopusten. Avtorica meni, da - celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi pravicami - je splav lahko moralno dopusten v okoliščinah, ko ženska ni odgovorna za spočetje, in je temelj pravice ženske do avtonomije, to je pravice do prioritetnega odločanja o lastnem telesu. V prispevku bomo podrobneje pretehtali stanje razprave o dveh glavnih vprašanjih, tj. o statusu fetusa in o pravicah ženske, umestili stališče J. J. Thomson v prostor globalne razprave o splavu in na koncu na kratko prikazali temeljne smeri kritike stališč J. J. Thomson.
Ključne besede: splav, pravice žensk, status fetusa, morala, odgovornost.

Na problem moralne dopustnosti splava se navezujeta dve ključni vprašanji:

a) status fetusa, to je vprašanje, ali je fetus oseba z vsemi pravicami, ki jih imajo odrasle osebe,

b) pravice ženske oziroma vprašanje konflikta med pravicami nosečnice in med pravicami fetusa.

Članek "V zagovor splava" J. J. Thomson[1] je zagotovo eden od najpogosteje navajanih prispevkov v polemiki o splavu. Kljub temu da je izzval različne reakcije, od odkrite podpore do nasprotovanja, ni sporno, da je v zadnjih dveh desetletjih razplamtevanja polemike o splavu ena izmed neizogibnih referenc. J. J. Thomson zagovarja liberalno stališče ali tako imenovano stališče "za izbiro", po katerem je splav v določenih okoliščinah moralno dopusten. Še več, avtorica meni, da celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi ustreznimi pravicami (s tem seveda tudi s pravico do življenja), je splav lahko moralno dopusten v okoliščinah, ko ženska ni odgovorna za spočetje, in je temelj pravice ženske do avtonomije, to je pravice do prioritetnega odločanja o lastnem telesu.

V Uvodu bomo podrobneje pretehtali stanje razprave o dveh navedenih glavnih

[1] V pričujoči številki "Analize".

vprašanjih. Potem bomo umestili stališče J. J. Thomson v prostor globalne razprave o splavu. Na koncu bomo na kratko prikazali temeljne smeri kritike stališč J. J. Thomson. Pri tem pa se ne bomo odločali za kritična stališča, ampak bo naš cilj pokazati na prispevek, ki ga lahko člankom J. J. Thomson pripišemo pri odpiranju novih problemov in razširitvi razprave o splavu.

Status fetusa

Splav pomeni prekinitev življenja fetusa[2] po spočetju, toda pred rojstvom, in je lahko spontan ali pa namerno izzvan. Ker spontani splav ni moralno sporen, bomo z izrazom "splav" označevali izključno namerno spodbujene primere prekinitve življenja fetusa.

Odgovor na vprašanje, ali je fetus oseba, predpostavlja, prvič, ugotavljanje meril ali lastnosti, ki tvorijo osebo, in drugič, ugotavljanje, če in kdaj fetus pridobi te lastnosti.

To vprašanje je ključno za moralno razsojanje o splavu, kajti če sprejmemo tezo, da je fetus oseba od trenutka spočetja, se lahko splav obravnava kot uboj in posledično kot moralno nedopusten. Natančneje, če je fetus oseba od trenutka spočetja, potem ima od tega trenutka naprej vse pravice, ki jih imajo osebe, in tako tudi temeljno pravico do življenja. Splav ali namerna prekinitev življenja fetusa potemtakem pomeni kršitev pravice do življenja polnopravne nedolžne osebe oziroma uboj v konvencionalnem pomenu te besede. Ker je uboj nedolžne osebe moralno nedopusten, za fetus pa se predpostavlja, da je ravno to (namreč nedolžna oseba), bi bil splav moralno nedopusten. Nasprotno, če ugotovimo, da fetus ni oseba od spočetja, temveč postane to v nekem kasnejšem trenutku (ali še več, če postane vprašanje osebnosti smiselno šele po rojstvu otroka), potem splava ali prekinitve življenja fetusa, pred tem ko pridobi lastnosti osebe, ne bi mogli obravnavati kot uboj, torej niti kot moralno nedopustno dejanje.

Glede na postavljeni okvir lahko razlikujemo dve prevladujoči stališči: konzervativno, po katerem je fetus oseba od trenutka spočetja, splav pa uboj, ter liberalno stališče, po katerem fetus vsaj v začetku nosečnosti ni oseba (nekateri trdijo, da to ni niti v celotni nosečnosti, pa tudi takoj po rojstvu ne), splav pa ni uboj. Razen teh dveh stališč zasledimo v literaturi še tretje stališče, po katerem je fetus potencialna oseba, splav pa, kljub temu da ni uboj, pomeni resen moralni problem. Četrtič, lahko trdimo, da je navzlic pomembnosti vprašanja nemogoče določiti merila za osebnost, zato je tudi sama razprava o statusu fetusa igra brez rešitve. Konč-

[2] V razpravah o splavu se govori o fetusu, čeprav to ni popolnoma pravilno z medicinskega stališča. Fetus namreč označuje stopnjo razvoja po zigoti (stopnja od spočetja do implantacije na maternično steno, ki se zgodi teden dni kasneje) in embriju (od implantacije do osmega tedna razvoja) pa do trenutka rojstva. Navkljub terminološki nepreciznosti bomo zaradi enostavnosti uporabljali pojem fetus, kot ga običajno uporabljajo v literaturi o splavu.

no naletimo tudi na spodbijanje smiselnosti in relevantnosti razprave o statusu fetusa pri vprašanju splava oziroma na stališče, da ga je treba zamenjati z vprašanjem vrednosti življenja na splošno. Seveda je o vsakem od navedenih predlogov možna podrobna kritična razprava. Omejili se bomo na krajši prikaz navedenih stališč.

1. Najpomembnejši zagovornik konzervativnega stališča je katoliška cerkev. Skupina avtorjev, pomembnih zagovornikov katoliškega nauka, si prizadeva teoretično utemeljiti prepoved splava tako, da trdi, da je nujen in zadosten pogoj za osebnost lastnost "biti pripadnik vrste *homo sapiensa*" oziroma "biti spočet od predstavnika te vrste". J. Noonan[3], na primer, zastopa tako stališče s trditvijo, da je pogoj osebnosti tako imenovana *genetska človečnost* oziroma da je oseba vsak, ki so ga spočeli človeški starši. Potemtakem je fetus oseba od trenutka spočetja zato, ker so ga spočeli človeški starši, to je zato, ker se s spočetjem pridobi genetsko človečnost. P. Ramsey[4] trdi podobno, da je fetus oseba od trenutka spočetja s pojasnilom, da se tedaj prvič oblikuje specifični in neponovljivi genetski kod novega bitja. Papež Janez Pavel II.[5] je z uradno izjavo stališča Cerkve do splava zastopal isto stališče[6]:

   > "Od trenutka oploditve jajčeca se začne življenje, ki ni ne očetovo ne materino, temveč življenje novega človeškega bitja, ki se razvija samo zase. Nikoli ne bo postalo človeško, če ni bilo že tedaj. Tej očitnosti vseh časov ... sodobna genetika ponuja dragocene dokaze. Ugotovila je, da obstaja tu že od prvega trenutka ustaljen program tistega, kar bo bitje: človek, prav ta človek - individuum z vsemi znanimi značilnostimi, ki so jasno določene. (...), in kako bi torej človeški individuum ne mogel biti sočasno človeška oseba ?"[7]

   Če je fetus oseba od trenutka spočetja, to pomeni, da ima od trenutka spočetja pravico do življenja in do vseh ostalih pravic, ki izhajajo iz statusa osebe. Torej se splav šteje za premišljen uboj in kot tak za absolutno moralno nedopusten (ne glede na okoliščine).

2. Znotraj liberalne opcije obstaja določena raznovrstnost pri utemeljevanju moralne dopustnosti splava na določanju statusa fetusa. Posledica tega pa je tudi nekakšna

[3]T. J. Noonan, "An Almost Absolute Value in History", v J. T. Noonan (ur.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1970.

[4]P. Ramsey, "The Morality of Abortion", v R. Baird in S. E. Rosenbaum (ur.), *The Ethics Of Abortion*, Buffalo, Prometeus Books 1989.

[5]Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

[6]R. Dworkin kaže na to, da takšno utemeljevanje obsodbe splava ni značilno za celotno zgodovino katoliške misli o splavu. Nasprotno, on trdi, da Cerkev obsodbo splava tradicionalno ni utemeljevala na stališču, da je fetus oseba s pravico do življenja, temveč na stališču, da je življenje božji dar in da je človeško življenje svetinja. Trdi tudi, da večina katolikov podpira tradicionalno utemeljitev obsodbe splava, ne pa navedeno uradno stališče. Glej R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf 1993.

[7]Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

raznovrstnost v toleranci. Zaradi enostavnosti in preglednosti jih je mogoče razvrstiti v dve skupini.

Prvi menijo, da fetus ni oseba od trenutka spočetja, ampak da postane oseba v nekem trenutku nosečnosti ali pa v trenutku rojstva. Natančneje, menijo, da je mogoče natančno razmejiti stadije razvoja fetusa, ki ločujejo pred-osebo od osebe.[8] V literaturi naletimo na niz predlogov o tem, kje potegniti črto: (a) *oživitev fetusa* ali trenutek, ko mati prvič začuti, da se je fetus premaknil; (b) *sposobnost fetusa, da preživi izven materinega telesa*, ali trenutek, po katerem je fetus sposoben preživeti tudi izven materinega telesa; (c) *merilo izkustva* ali trenutek, v katerem začne fetus reagirati na okolje v smislu odzivanja na dražljaje, pridobivanja izkušenj, aktiviranja pomnenja in podobno; (č) *rojstvo* ali trenutek, ko fetus ni več nedoločeno "ono" in postane opazen kot vsaka oseba. Zagovorniki takšnih opcij menijo, da splav zagotovo ni premišljen uboj pred določenim trenutkom, to je, da lahko moralni dvomi označujejo splav po določenem trenutku v razvoju fetusa, ne pa tudi prej.

Druga skupina liberalnih avtorjev meni, da fetusa ne moremo imeti za osebo skozi celotno nosečnost, da se status osebe ne doseže niti z rojstvom, temveč z življenjem v skupnosti in z razvojem določenih sposobnosti. Z drugimi besedami, branijo stališče o odločilni razliki med genetsko in *moralno človečnostjo*. Mary Anne Warren[9], na primer, trdi, da kljub temu, da je fetus v genetskem smislu pripadnik vrste *homo sapiens* (ali genetsko neponovljiva kombinacija), ne zadošča za običajni pojem osebe, za tisto, kar običajno razumemo pod pojmom osebnost, ki pogojuje imetje človekovih pravic. Navaja pet meril, ki pogojujejo moralno človečnost: zavest, sposobnost sklepanja ali racionalnost, samoiniciativna dejavnost, sposobnost komuniciranja in samozavedanje. Izpolnjevanje teh meril je pogoj za pripadnost moralni skupnosti, kar pomeni pogoj pridobitve neodtujljive pravice do življenja, svobode in uresničitve sreče. J. Feinberg[10] med pretresanjem tako imenovanih zdravorazumskih meril za osebnost navaja podobne pogoje (zavest, samozavedanje, racionalnost, načrtovanje bodočega delovanja in delovanje v skladu s temi načrti, sposobnost občutenja bolečine in ugodja). M. Tooley[11] povezuje pojem osebe z lastnostmi, za katere trdi, da predstavljajo dobro osnovo ter razlog za pripisovanje in zaščito pravice do življenja ter drugih pripadajočih pravic: željo po življenju, ideje o sebi kot bitju, ki ga oblikuje njegova osebna izkušnja, zavest, emocionalnost, sposobnost za medčloveške odnose, ideje osebne

[8] Na primer, Vrhovno sodišče ZDA je ravno ob sprejemanju odločitve v razvpitem primeru Roe proti Wade, na temelju katerega je tudi uzakonjen splav v ZDA, predpostavilo, da obstaja takšna točka med nosečnostjo, ki loči pred-osebo od osebe.

[9] M. A. Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57 (1/1973).

[10] J. Feinberg, "Abortion", Tom Reagan (ur.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House 1980.

[11] M. Tooley, "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, (2/1971).

identitete. Ker pa fetus ne zadovoljuje niti enega od navedenih avtorjev, sklepajo, da ga ne moremo šteti za osebo z ustreznimi pravicami. Posledica tega je, da splava ne moremo enačiti s premišljenim ubojem, in kot tak ni niti moralno problematičen, tako kot je uboj osebe.

Opažamo, da zagovorniki liberalne opcije ne trdijo, da s stališča, da fetus ni oseba (v določenem obdobju ali med celotno nosečnostjo), avtomatsko sledi, da je splav enako moralno neproblematičen v vseh okoliščinah. Takšen sklep bi bil v večini primerov groba poenostavitev ali celo vulgarizacija liberalnega stališča. Večina avtorjev liberalne provenience uporablja navedena stališča o statusu fetusa kot izhodišče za določitev pogojev ali okoliščin, v katerih se splav lahko dovoli (posilstvo, incest ali druge oblike nezaželjene nosečnosti, deformacije fetusa, ogroženost fizičnega in/ali psihičnega zdravja ženske, socialni in ekonomski razlogi itd.).

3. Če se ne moremo zediniti v tem, katere lastnosti tvorijo osebo, če in kdaj fetus postane oseba, in torej niti o tem, kdaj si pridobi pravice osebe, je tisto, kar se zdi gotovo, to, da je fetus od trenutka spočetja potencialna oseba, ker je biološko programiran za pridobitev lastnosti, kot so zavest, samozavedanje, racionalnost, emocionalnost itd. Z drugimi besedami, če ne preprečimo njegovega razvoja, bo fetus sčasoma razvil te sposobnosti in postal oseba z vsemi pravicami. In zato, ker ima potencialne lastnosti osebe, sklepajo, da ima fetus tudi potencialne pravice. Torej je možna ta tretja trditev, da splav ni uboj v običajnem pomenu, vendar pa imajo potencialne lastnosti fetusa za posledico zahtevo do življenja, kar pa daje odločitvi o splavu moralno težo (večjo od tiste, v kateri fetus ne bi bil nosilec potencialnih pravic). Takšno stališče o statusu fetusa je, na primer, za R. Harea osnova za zmerno liberalno stališče o splavu.[12]

4. Kot posebno stališče v razpravi o statusu fetusa lahko izločimo stališče, po katerem je pojem osebe nejasen do te mere, da onemogoča odgovor na vprašanje, ali je fetus oseba ali ne. Jane English[13], na primer, ne oporeka stališču, da bi bila rešitev statusa fetusa pomembna za polemiko o splavu, ampak temu, da je nemogoče odgovoriti na vprašanje zaradi nedoločenosti samega pojma osebe. Navaja zelo zapleten skupek značilnosti, ki tvorijo osebo: biološke značilnosti (človeški starši, genetski program, glava, roke, noge, sposobnost dihanja, gibanja itd.); psihološke značilnosti (sposobnost opazovanja, emocionalnost, pojem sebstva in osebnih interesov in želj, sposobost uporabe jezika in simbolnega sistema, sposobnost za humor, bes, dvom in drugo); racionalne značilnosti (razmišljanje, sklepanje, sposobnost posploševanja, učenja na temelju preteklih izkustev in drugo); družbene značilnosti (sposobnost skupinskega dela, prepoznavanje in vrednotenje interesov

[12] R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule", *Essays on Bioethics*, Oxford, Claredon Press 1993.

[13] J. English, "Abortion and The Concept of a Person", *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (2/1975).

drugih ljudi, sposobnost simpatije, ljubezni in drugo); pravne značilnosti (subjekt zakona in zaščita z zakoni, ime, državljanstvo, sposobnost pridobivanja lastnine in drugo). Jasno je, da fetus ne zadovoljuje večine od navedenih značilnosti. Nekatere od teh značilnosti lahko, med drugim, izostanejo celo pri odraslih osebah, ne da bi to bil razlog za zanikovanje njihovega statusa osebe. J. English sklepa, da je sam pojem osebe nejasen zato, ker ni natančno določeno, katere lastnosti tvorijo nujne in zadostne pogoje osebnosti. Razprava o vprašanju, ali je fetus oseba kljub prebujenim intuicijam in razviti argumentaciji, potemtakem ne more biti osnova za moralno odločanje o splavu.

5. Posebno stališče glede vprašanja o osebnosti fetusa izraža R. Dworkin.[14] On poskuša dokazati, da stališča o splavu, kljub odkritemu sklicevanju na status fetusa, v resnici ne govorijo o tem, temveč o intrinzični vrednosti človeškega življenja. Torej skuša na splošno zmanjšati pomen same razprave o statusu fetusa, tako da pokaže, da resnični spopad intuicij in stališč poteka onkraj tega vprašanja. Na primer, tako imenovana religijska stališča in njim nasprotna feministična stališča o splavu, kot tudi intuicije povprečnega človeka, so usmerjene prav na vprašanje vrednosti življenja, ne pa na pravice fetusa. R. Dworkin pravi, da nekatera stališča religijskih glasnikov in tudi večine vernikov ne obravnavajo splava kot umor, temveč kot kršitev intrinzične vrednosti življenja. To dokazuje, na primer, s sklicevanjem na rezultate raziskovanja v ZDA, ki kažejo, da število splavov, ki jih opravijo katoličanke (uradno stališče Rimskokatoliške cerkve je eno od najstrožjih), ni nič manjše od števila splavov drugih žensk. Takšno obnašanje bi predstavljalo resen prekršek, če bi ženske res verjele, da je fetus oseba z vsemi pravicami, vendar je sprejemljivo, če predpostavimo stališče o konfliktu intrinzičnih vrednosti življenja fetusa in ženske. Ker pa poleg tega Cerkev prepoveduje tudi kontracepcijo (kar ne temelji na pravicah osebe), lahko sklepamo, da slonijo obsodbe splava in kontracepcije na ločenih merilih. Takšni nedoslednosti bi se lahko izognili samo z domnevo, da Cerkev svoji obsodbi kontracepcije in splava dejansko utemeljuje na spoštovanju vrednosti življenja. Podoben je tudi primer s feminističnimi stališči. R. Dworkin trdi, da njihovo stališče o splavu ni določeno z domnevo, da fetus ni oseba in da nima nobenih pravic. Navaja rezultate raziskave znanih feministk C. MacKinnon, R. West in drugih, ki kažejo, da ženske doživljajo nosečnost kot ustvarjalno dejanje, fetus pa doživljajo kot nekaj, kar je v njih, vendar tudi njihovo, kar je njihovo bolj kot od kogarkoli drugega, čutijo ogromno odgovornost zanj in pojmujejo splav kot velik moralni problem. Takšno stališče bi bilo neutemeljeno, če bi predpostavljale, da je fetus samo nezaželjeno tkivo brez vsakršnih pravic, a popolnoma logično, če predpostavljajo, da je življenje fetusa intrinzična vrednost.

Po tem kratkem prikazu lahko na kratko rečemo, da razpravi o statusu fetusa ni

[14]R. Dworkin, "The Morality of Abortion", *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf 1993.

videti skorajšnje rešitve. Vsa navedena stališča o osebnosti fetusa so podvržena različnim pripombam in spodbijanjem. Dokler pa polemika traja, je treba upoštevati, da vsako zavzemanje stališča o vprašanju statusa fetusa še vedno nujno nosi označbo domneve.

Spopad pravic

Kljub temu da razprava o statusu fetusa ni rešena v nikogaršnjo korist, udeleženci nadaljujejo polemike z razvijanjem argumentacije na domnevah, da fetus je oseba oziroma da fetus ni oseba. Pod navedenimi omejitvami se nadaljnji tok razprave v glavnem reducira na vprašanje spopada pravic ženske in fetusa, deli pa se na dve smeri: (i) na razpravo, na katerih pravicah temelji pravica ženske do splava, če fetus ni oseba; (ii) na razpravo, ali obstajajo, in katere so te pravice in okoliščine, na katerih je mogoče utemeljiti splav, če fetus je oseba.

Po eni strani bodo tisti, ki trdijo, da fetus ni oseba z ustreznimi pravicami, menili, da v večini primerov pravice ženske premagajo zahteve, ki se navezujejo na fetus. Na primer, zakonodajna telesa velikega dela tako imenovanega razvitega sveta izhajajo iz predpostavke, da osebnost fetusa ni dokazana ter opravičujejo splav na temelju neke pravice ženske. Kandidati za pravice, na katerih lahko temelji upravičenje splava, so naslednji: pravica do zasebnosti, pravica do posedovanja lastnega telesa, pravica do avtonomije in prioritetnega odločanja o lastnem telesu, pravica do samoobrambe in podobno. Če se predpostavlja, da fetus ni oseba in da nima nobenih pravic ali interesov, potem resnično ni težko upravičiti splava.

Po drugi strani pa dobiva razprava popolnoma drugačno obliko, če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi pravicami. Nosilci takšnega stališča so, kot smo že poudarili, v glavnem zagovorniki religijskega nauka. Ker je fetus oseba s pravico do življenja od samega začetka, je splav nedopusten do mere, do katere je nedopusten nameren uboj nedolžne osebe. Z drugimi besedami, menijo, da ne obstajajo niti pravice niti okoliščine (“nobena okoliščina, noben smoter, noben zakon”), ki bi lahko ublažile “moralni nered”, ki ga izzive splav.[15]

Predpostavko o tem, da je fetus oseba od trenutka spočetja, sprejemajo tudi nekateri zagovorniki liberalne opcije. Njihov namen je bil pokazati, da vprašanja splava, celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi ustreznimi pravicami, ne bo mogoče enostavno odpraviti z obsodbo ali prepovedjo. Z drugimi besedami, vprašanje dopustnosti splava je odvisno od rešitve spopada pravic matere in pravic fetusa kot enakopravnih oseb ter od okoliščin spočetja in nosečnosti. Prav na tem mestu pa se v razpravo vključuje J. J. Thomson s pričujočim člankom. Ona torej (molče) polemizira ravno s tistimi, ki so naklonjeni religijskemu stališču o splavu. Trdi, da obstajajo pravice žensk in okoliščine, na temelju katerih je mogoče mo-

[15] Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

ralno upravičiti splav celo ob predpostavki, da je fetus oseba z vsemi pripadajočimi pravicami.

Zagovor splava J. J. Thompson[16]

J. J. Thomson upravičuje splav (izrecno predpostavljajoč, da je fetus oseba), sklicujoč se na pravico ženske do avtonomije do telesa in na okoliščine, v katerih ženska ni odgovorna za nosečnost. Pri tem izrecno predpostavlja, da je fetus oseba. Pri dokazovanju se opira na posebno konstruirane primere situacij, ki bi morali vzbuditi intuicije, uporabne, po načelu analogije, tudi za primere splava. Zagotovo je najbolj znan miselni eksperiment "violinista".

Zamislite si, da ste se nekega jutra prebudili v bolnici, s cevkami povezani s telesom neznanega človeka. Zdravnik vam pojasnjuje, da gre za znamenitega violinista, ki boleha za usodno boleznijo ledvic in bo umrl, če ne bo uporabljal vaših ledvic. Združenje ljubiteljev glasbe je ugrabilo prav vas, ker imate edini ustrezno krvno skupino. Gre za to, da si bo on popolnoma opomogel, če ostanete naslednjih devet mesecev priključeni na violinista, vi pa ne boste imeli nobenih zdravstvenih posledic. Če pa priključke odklopite, bo violinist umrl.

Opazimo torej, da je življenje violinista, popolnoma nedolžne osebe, s pravicami do življenja, odvisno od ugrabljene osebe, to je od uporabe njenega telesa, o katerem ima izključno pravico odločanja, ter da zahteva pomoč violinistu od osebe precejšnje žrtvovanje. J. J. Thomson trdi, da bi bilo lepo in ljubeznivo ostati povezan(a) z violinistom in tako rešiti njegovo življenje, toda tega se ne sme zahtevati, niti se ne sme odklop violinista šteti za moralno zgrešeno dejanje. Z drugimi besedami, navzlic temu, da ima violinist nesporno pravico do življenja, pa nima pravice uporabiti tuje telo za to, da bi preživel, če oseba ni odgovorna za situacijo, v kateri je njegovo življenje odvisno od njenega. Analogno J. J. Thomson ugotavlja, da pravica ženske, da odloča o svojem telesu, naredi splav dopusten oziroma izključuje moralno obsodbo splava v vseh situacijah nezaželjene nosečnosti, v katerih se ženska ni odločila prostovoljno zanositi, to je "ponuditi" svoje telo fetusu.

Podobno je tudi z drugimi primeri. Kot se ne more zahtevati od H. Fonde, da reši življenje osebe, niti tedaj ne, ko gre za trivialno dejanje, ki ne zahteva nikakršnih žrtev (polaganje roke na čelo), na temelju pravice do avtonomije, ki jo ima, pa tudi zato, ker ni odgovoren za nastalo stanje, tako se tudi ženski na temelju iste pravice ne sme vsiljevati moralna obveza reševanja življenja, za katerega ni odgovorna. Prav tako, če nihče od opazovalcev surovega uboja K. Genovese, piše J. J. Thomson, ni poklican na odgovornost, ker je ni poskusil rešiti (niti telefonirati policiji), se tudi ženskam (v določenih okoliščinah neodgovornosti) ne more prepovedati opravljanje splava. Kot ne obstaja pisan ali nepisan zakon, ki od ljudi

[16] V pričujoči številki "Analize".

zahteva, da pomagajo drugim ali žrtvujejo lastno življenje zaradi reševanja tujega življenja (da niso niti Minimalno Dobri Samaritanci), tako ne bi smela obstajati obveza, zaradi katere bi morala biti ženska celo Dobra Samaritanka do nezaželjenih nerojenih otrok, sklepa J. J. Thomson.[17]

Z delom "V zagovor splava" je J. J. Thomson nedvomno pomembno prispevala k razpravi o splavu. Pri tem ne gre samo za (liberalno) stališče, ki ga zagovarja, ali za specifičnost pristopa, to je učinkovitost argumentacije, temveč predvsem za to, da je njen članek sprožil vrsto vprašanj, povezanih z moralno upravičenostjo splava, ki do tedaj ali niso bila zastavljena ali pa niso bila v tolikšni meri razvidna. Zato bomo na kratko prikazali nekatere temeljne smeri kritike članka J. J. Thomson, ki so, razen zaradi samega cilja polemike - vprašanje moralne dopustnosti splava - zanimive tudi zato, ker spodbujajo nadaljnjo razpravo o splavu in jo uvrščajo v širši kontekst etičnih vprašanj. Omejili se bomo na naslednje tri probleme: (i) problem utemeljitve moralnih presoj in stališč zgolj na intuicijah; (ii) problem relevantnosti vprašanja (ne)odgovornosti ženske za presojanje o moralni dopustnosti splava; (iii) problem moralno relevantne razlike med ubojem in med nereševanjem življenja. Velja opomniti, da s tem ni izčrpan prikaz kritičnih pogledov na članek J. J. Thomson, kot tudi ne pregled moralnih problemov, ki jih je načel njen članek. Naš namen je namreč izčrpan s predstavitvijo najzanimivejše točke argumentacije J. J. Thomson in s kratkim prikazom tistih smeri kritike, ki so relevantne za splošen potek razprave o splavu. Pri tem se ne bomo odločali pozitivno ali negativno glede na njihovo uspešnost in možne odgovore.

1. Ena skupina kritikov, ki jih je spodbudil članek J. J. Thomson, je zastavila načelno vprašanje, ali se lahko moralno stališče o splavu gradi izključno na spretnosti konstruiranja primerov za vzbujanje intuicij. Z drugimi besedami, trdijo, da vsaka resna moralna razprava o splavu predpostavlja sprejemanje, razdelavo in zagovor določene etične teorije.[18] Zaradi tega spodbijajo teorijski pomen in moč njenih miselnih eksperimentov, s katerimi poskuša pridobiti za svoje stališče intuicije bralcev. Očitajo ji popoln izostanek etične teorije, tj. nestabilnost in relativnost moralnih presoj, ki temeljijo na mobiliziranju intuicij, ter nezmožnost načelne etične razprave. Končen doseg njenega pristopa, pripominjajo nosilci tega tipa kritike, je stališče moralnega odobravanja ali neodobravanja posameznih prime-

[17] Podobno, zvezo med stopnjo odgovornosti in moralno dopustnostjo splava zagovarja tudi J. Feinberg in natančno razčlenjuje stopnje odgovornosti ženske za nezaželjeno situacijo nosečnosti in ustrezno moralno dopustnost opravljanja splava. V situaciji, ko je nosečnost posledica posilstva ali napake pri kontracepciji, odgovornosti ni ali pa je zelo majhna. Raven odgovornosti se povečuje v situacijah, v katerih je nosečnost posledica napačne ali neprimerne uporabe kontracepcijskega sredstva, zanemarjanja posledic, ki jih izzove strast, ravnodušnosti, še posebej pa, če gre za namerno odločitev ženske in moškega. Cilj takih razlikovanj je izločiti situacije, v katerih bi bilo splav mogoče dopustiti. Skratka, J. Feinberg meni, da je splav dopusten v situacijah, v katerih ženska ni odgovorna, nadaljevanje nosečnosti pa bi lahko povzročilo življenjske nevarnosti. Glej J. Feinberg, "Abortion", v Tom Reagan (ur.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House 1980.

[18] Opombo lahko, na primer, najdemo pri R. M. Hareu in P. Singerju. R. M. Hare, *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press 1993; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press 1979.

rov ter niz pat ali nerešljivih situacij, v katerih se nasprotnemu stališču ne more ničesar očitati.

Kritika intuicijskega pristopa se kajpada ni začela s člankom J. J. Thomson, niti z razpravo o splavu. Toda njen članek in reakcije nanj načelno izkazujejo, da je globalna razprava v etiki uporabna tudi pri vprašanju splava, hkrati pa tudi, da lahko razprava o splavu prispeva h koncipiranju globalnih etičnih stališč.

2. Drugo vprašanje, ki ga je v nasprotju s prvim v glavnem načel članek J. J. Thomson, je vprašanje pomembnosti (ne)odgovornosti ženske pri moralni oceni dopustnosti splava. Množica kritičnih pogledov se osredinja prav na prizadevanje, da se oslabi ali spodbije stališče, po katerem ima odgovornost ključno vlogo v oceni moralne dopustnosti splava.

   Prvi tip ugovorov relativizira pomen vprašanja odgovornosti za razpravo o moralni dopustnosti splava. Trdijo namreč, da je vprašanje odgovornosti ženske za nezaželjeno nosečnost relevantno samo ob predpostavki deontične teorije pravic in dolžnosti.[19] Natančneje, sklep Thomsonove, da je splav dopusten, v kolikor ženska ni odgovorna za nezaželjeno nosečnost, je možen samo v okvirih deontične teorije, a skrajno problematičen v okvirih utilitaristične etične teorije. Namreč, odgovornost osebe za situacijo, v kateri je življenje violinista odvisno od nje, je ob utilitarističnih predpostavkah popolnoma irelevantna. Če postopek ocenjujemo s stališča posledic, to je maksimalizacije dobrega, ki ga izzove, bi utilitaristi lahko zahtevali, da oseba ostane ob violinistu ali prepoved splava, ker se s tem preprečuje večja škoda. Glede na to stališče – ki je v nasprotju s stališčem J. J. Thomson - se šteje izklop aparatur ali splav za napačno dejanje, ker so posledice (smrt osebe) hujše od (devetmesečnega) žrtvovanja, ki ga mora oseba prenesti in ki so manjše od žrtvovanja lastnega življenja. Pri tem je vprašanje, ali je ugrabljena oseba ali ženska odgovorna ali ne, popolnoma irelevantno za moralno oceno. Znotraj deontične teorije pa se, nasprotno, ocenjuje sam postopek glede na naravo dejanja, neodvisno od njegovih nadaljnjih posledic, ne pa posledice, ki jih izzove. Samo znotraj takšnega okvira lahko odgovornost ugrabljene osebe ali ženske upoštevamo pri moralni presoji. J. J. Thomson, trdijo kritiki pri predstavljanju svojega stališča, potihoma predpostavlja takšen sistem pravic in dolžnosti, na temelju katerih so naši postopki upravičeni ali neupravičeni ne glede na posledice. Razprava o (ne)odgovornosti ženske torej zahteva, ali jasno navajanje teoretičnih predpostavk, ki omejujejo doseg veljave sklepov, ali pa obsežno razpravo med splošnimi etičnimi pozicijami.

   Drugi tip ugovora se nanaša na določanje pogojev, ki storijo, da je ženska odgovorna za nezaželjeno nosečnost. V nasprotju z J. J. Thomson, ki meni, da ima vsaka oblika nezaželjene nosečnosti za posledico tudi neodgovornost, ker ženska ni

[19] P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press 1979.

pristala na to, da ponudi svoje telo fetusu, kritiki menijo, da o umanjkanju odgovornosti lahko govorimo le v primerih posilstva. S tem mislijo, da je treba doseg sklepov J. J. Thomson omejiti na primere posilstva. Primeri nosečnosti, ki jih izzove oporečnost kontracepcijskega sredstva (da ne omenjamo nezaželjene nosečnosti, ki je rezultat nemarnosti, strasti in podobnega), predpostavljajo odgovornost ženske, ker je tveganje nosečnosti znano. Svobodno vstopanje v spolni odnos lahko štejemo za tiho sprejemanje odgovornosti, trdijo kritiki J. J. Thomson, ker izpolnjuje tri nujne pogoje, ki imajo za posledico odgovornost: vzročnost (spolni odnos je vzrok spočetja), voljnost, predvidljivost (možne nosečnosti).[20]

Tretji tip ugovorov je usmerjen na popolno spodbijanje pomena vprašanja odgovornosti v razpravah o splavu, v katerih se predpostavlja, da je fetus oseba.[21] Gre za sklicevanje na konvencionalno razlikovanje med pozitivnimi dolžnostmi (pomoč, podpora, reševanje življenj itd.) in negativnimi dolžnostmi (vzdržnost od ubijanja ali poškodovanja itd.). Konvencionalno stališče je, da veljajo negativne dolžnosti za vse, neodvisno od odgovornosti, medtem ko so pozitivne dolžnosti odvisne od stopnje odgovornosti osebe. Z drugimi besedami, ne glede na odgovornost smo se dolžni vzdržati ubijanja in poškodovanja, medtem ko sta pomoč, podpora in podobno odvisni od tega, v kolikšni meri smo odgovorni za situacijo, v kateri je taka pomoč nekomu potrebna. Ker je fetus oseba s pravico do življenja, splav podleže (negativni) obveznosti "ne ubijaj", ki je vprašanje odgovornosti ženske za stanje, v katerem se nahaja, ne prizadeva. Z drugimi besedami, izostanek odgovornosti ne razrešuje ženske dolžnosti, da se vzdrži ubijanja.

Ne da bi se poglabljali v uspešnost teh kritik in možnih odgovorov s pozicije, katero zagovarja J. J. Thomson, velja še enkrat opozoriti, da je ona neposredno zaslužna za izredno zanimivo razpravo o odgovornosti v kontekstu razprave o splavu.

3. Tretja skupina kritikov skuša ovreči zagovor splava J. J. Thomson, sklicujoč se na moralno relevantno razliko med ubojem in nereševanjem življenja (ali puščanjem osebe, da umre). Kritikom je skupno to, da dokazujejo, da je splav moralno nedopusto dejanje uboja, tako, da poskušajo odstraniti možnost, ki jo je nakazala J. J. Thomson, da se ga klasificira kot moralno dopustno nereševanje življenja.[22] Po eni strani tako zavračajo analogijo Thomsonove med primerom violinista (in dru-

[20] Glej J. T. Wilcox, "Nature as Demonic in Thomson's Defence of Abortion", v R. M. Baird in S. E. Rosenbaum (ur.), *The Ethics of Abortion: Pro-Life vs. Pro-Choice*, Buffalo, NY, Prometheus 1993; L. S. Carrier, "Abortion and the Right to Life", *Social Theory and Practice*, (3/1975); J. A. Boss, *The Birth Lottery: Prenatal Diagnosis and Selective Abortion*, Chicago, Loyola University Press 1993; M. A. Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57 (1/1973) in drugi.

[21] J Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London Penguin Books 1977.

[22] Treba je poudariti, da je J. J. Thomson pomemben del svojega sodelovanja v polemiki o splavu (vendar tudi ne le o splavu) posvetila ravno ugotavljanju meril za moralno relevantno razlikovanje med ubojem in nereševanjem življenja. Glej J. J. Thomson, *Rights, Restitution and Risk*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1986; J. J. Thomson, *The Realm of Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1990.

gih) in primerom splava z argumentacijo, da prvi ustreza (v določenih okoliščinah) moralno dopustnemu primeru posrednega uboja (ali nereševanja življenja), medtem ko je splav moralno nedopusten primer neposrednega uboja.[23] Trdijo, da se intuicije o moralni dopustnosti, povezane s primerom violinista, ne morejo uporabiti v primeru splava, ker v prvem primeru ne obstaja *namera* odvzemanja življenja osebi (čeprav obstaja spoznanje, da bo odklop usmrtil violinista), medtem ko pri splavu ta namera obstaja. Po drugi strani poskušajo pokazati, da je splav moralno nedopustno dejanje uboja, tako, da trdijo, da je splav *neposredno in dejavno vmešavanje*, medtem ko je nereševanje življenja prepuščanje naravnemu teku dogajanja.[24]

Razprava o razliki uboj-nereševanje življenja je relevantna tudi za zavzemanje stališč v zvezi z drugimi problemi tako imenovane praktične ali uporabne etike (na primer evtanazije, vprašanje lakote, vojne in podobno). Glede na to je pomembno pripomniti, da problem splava ni ločen problem in da morajo biti stališča in rešitve v polemiki o splavu v korelaciji z ustreznimi stališči in rešitvami, ki se navezujejo na bližnje probleme uporabne etike.

Na koncu tega prikaza lahko le dodamo, da upamo, da je bolj jasno, v kolikšni meri je članek "V zagovor splava" avtorice J. J. Thomson, kljub temu da ga je avtorica napisala v 70. letih (v toku razplamtevanja polemike o splavu), vsebinski in inspirativen segment globalne razprave in neizogibna referenca za vse, ki jih ta tematika zanima.[25]

prevedla Smiljana Gartner

An Introduction to the Discussion about Abortion

J. J. Thomson defends a liberal position, the "pro choice" view that an abortion is in certain circumstances morally permissible. The author argues that even if we assume that a fetus is a person with all the rights an abortion is morally permissible in circumstances when a woman is not responsible for a conception. This is the basis for women's rights to autonomy, that is the right to the priority in decisions about her own body. In this paper we shall take into consideration discussions about two main

[23] J. Finnis, "The Rights and Wrongs of Abortion", v R. M. Dworkin (ur.), *The Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press 1977.

[24] Tako stališče branijo zagovorniki religijskega nauka. Glej T. J. Noonan, "An Almost Absolute Value in History", v J. Noonan (ur.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1970.

[25] Ta članek je del projekta "Splav - za in proti", ki ga je podprla Central European University, Research Support Scheme 74/1996.

questions, ie. about a status of a fetus and about women's rights, consider the position of J. J. Thomson in the global discussion about abortion and at the end we will shortly present the basic lines taken by the critics of J. J. Thomson.
Key words: abortion, women's rights, status of a fetus, morality, responsibility.