

ALICJA PRZYŁUSKA-FISZER

Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie

## ZASADNO ARGUMENTU POTENCJALNO CI W SPORZE O PRZERYWANIE CI Y

Jeden z najpoważniejszych argumentów etycznych, wysuwanych przeciwko przerywaniu ciąży głosi, że aborcja jest niedopuszczalna moralnie, ponieważ pozbawia ją potencjalnie istot ludzką. Zastosowany tu sposób rozumowania, zwany argumentem potencjalnie ci, przedstawić można w następujący sposób:

przesłanka (1): pozbawienie ciąży potencjalnej istoty ludzkiej jest zawsze moralnie złe;

przesłanka (2): płód jest potencjalnie istotą ludzką;

wniosek: pozbawianie ciąży płodu jest zawsze moralnie złe.

Argument potencjalnie ci można potraktować jako złagodzoną wersję tradycyjnego, formalnego argumentu wysuwanego przeciwko przerywaniu ciąży. Wprowadzenie pojęcia „potencjalnie ci” pozwala na uniknięcie problemów, związanych z uzasadnieniem drugiej przesłanki tego rozumowania, głoszącej, że płód jest człowiekiem od momentu poczęcia. W przedstawionym powyżej sformułowaniu druga przesłanka jest mocniejsza, niż w tradycyjnym argumentacie, natomiast pierwsza jest znacznie bardziej narażona na krytykę. Płód jest bez wątpienia potencjalnie istotą ludzką i potencjalnie osobą bez względu na to, jakie własności lub cechy mamy, jeśli posługujemy się pojęciem człowieka i co jest istotne dla uzyskania statusu moralnego osoby. Dla niektórych filozofów jest to wystarczający argument do uznania, że zapłodnionej komórce jajowej przysługuje status moralny osoby. Uzasadnienie opiera się właśnie na tym, że „wszystkie brakuje mu tylko warunku bycia osobą, która w przyszłości spełnione, nawet jeśli nie są spełnione w tym momencie”<sup>1</sup>.

Wiskie w tym względzie, w klasycznym, formalnym argumentacie, wzbudza natomiast przesłanka (1). Zgodnie z jednym z możliwych kryteriów statusu moralnego, **potencjalnie** posiadanie zestawu pewnych cech lub własności (które są istotne dla bycia osobą), może być traktowane jako wystarczający warunek do uzyskania statusu moralnego osoby i posiadania praw moralnych. Przyjęcie tego stanowiska wymaga jednak przedyskutowania wielu istotnych problemów, jak np. tego, czy pozbawienie ciąży potencjalnej istoty ludzkiej jest *prima facie* złe, dokładnie w takim samym stopniu jak zabicie kandydata do ogólnego człowieka.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest spór o prawomocność, zakres obowiązującego i sposób interpretowania zasady potencjalnie ci w kontekście dyskusji o prze-

<sup>1</sup> M. A. Warren: *Do Potential People have Moral Rights?* "Canadian Journal of Philosophy" vol. VII, 2, June 1977, s. 96.

rywaniu ci y. Wyró njmy na wst pie dwie ró ne interpretacje tego argumentu, a mianowicie sformułowanie zasady potencjalno ci w j zyku praw i w j zyku moralnej słuszo ci czynów. Pierwsza z nich kładzie nacisk na to, e prawo do ycia przysługuje nie tylko osobom, lecz tak e potencjalnym osobom. Druga głosi, e potencjalne człowiecze stwo zarodka wystarcza do podj cia uzasadnionej moralnie decyzji o traktowaniu go jako pełnoprawnego członka naszej wspólnoty moralnej.

## I. Zasada potencjalno ci a prawo do ycia

W pierwszej z wymienionych powy ej interpretacji zasada potencjalno ci głosi, e pozbawienie ycia potencjalnej istoty ludzkiej jest moralnie złe, poniewa potencjalno bycia osob stanowią wystarczaj ce uzasadnienie dla przyznania danej istocie praw moralnych, a w szczególno ci prawa do ycia. Stanowisko to oparte jest na dwóch przesłankach. Po pierwsze: na zało eniu, e wszystkim ludziom przysługuje pewna własno (nawet, je li nie jeste my w stanie jej precyzyjnie okre li ), która obdarza ka dy posiadaj cy j organizm prawem do ycia. Po drugie: na uznaniu, e na mocy zasady potencjalno ci ka dy organizm, potencjalnie posiadaj cy t wła nie własno (co oznacza, e uzyska t cech w normalnym biegu zdarze ), ma prawo do ycia<sup>2</sup>.

Zdaniem Tooley'a argument głosz cy, e jaka istota nab dzie w trakcie dalszego swego rozwoju pewne wła ciwo ci, które same w sobie stanowi uzasadnion podstaw dla przyznania jej prawa do ycia, nie dowodzi wcale, e pozbawienie ycia takiej istoty przed ujawnieniem si tych cech jest istotnie czynem moralnie złym. Chc c zbada zasadno zasady potencjalno ci — Tooley stawia pytanie: czy jest taka własno J, która nadaje organizmowi prawo do ycia tylko dlatego, e znajduje si on w pewnej przyczynowej relacji do drugiej własno ci K, takiej, e ka dy posiadaj cy te własno ci *ipso facto* ma prawo do ycia?<sup>3</sup>.

Tooley ilustruje krytyk zasady potencjalno ci na wymy lonym przez siebie przykładzie z kotem. Załó my — pisze — e istnieje substancja chemiczna przemieniaj ca koty w istoty posiadaj ce zdolno ci psychiczne dorosłego człowieka. Zgodnie z zasad potencjalno ci byłoby moralnie nie do usprawiedliwienia nie przyznanie im prawa do ycia, jakie przyznajemy ludziom. Autor s dzi jednak, e nie ma nic złego w powstrzymaniu si od wstrzykni cia kotu tej specjalnej substancji chemicznej i zabiciu go. Mo liwo przekształcenia si kota w osob nie czyni bardziej złym zabicie go, ni jest to oceniane obecnie. Je li nie ma nic złego w powstrzymaniu si od rozpocz cia takiego procesu przyczynowego, który prowadzi do przekształcenia si kota w osob , to nie ma tak e nic złego w przerwaniu go. Dopóki nie rozwin si własno ci, które daj podstaw do przyznania danej istocie prawa do ycia, nie ma nic złego w podaniu neutralizuj cej substancji chemicznej i przerwaniu procesu transformacji. Je li wolno nam—twierdzi Tooley — zabi kota po wstrzykni ciu mu owej chemicznej substancji, to podobnie nie ma

<sup>2</sup> Zob: M. Tooley: *Abortion and Infanticide*. W: R. M. Baird, S. E. Rosenbaum (eds. ): *The Ethics of Abortion*. New York 1989, s. 54.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 56.

nic złego w pozbawieniu ycia członka gatunku Homo Sapiens, któremu brak owych własno ci. Potencjalno w obu przypadkach jest taka sama. Jedyna ró nica polega na tym, e płód ludzki posiada t potencjalno od pocztku rozwoju organizmu, a kot od czasu wstrzykni cia mu owej substancji. Ta ró nica nie jest jednak dla Tooley'a moralnie znacząca.

DokonanaprzezTooley'apróbapodwa enia zasady potencjalno ci nie jest udana z dwóch powodów. Po pierwsze — mo liwo przekształcenia si kota w osob nie wynika z naturalnego procesu zdarze . Je eli nie wstrzykniemy kotu owej magicznej substancji, to nigdy nie przekształci si on w istot posiadaj c własno ci, które upowa niaj do przyznania mu prawa do ycia. Tym samym nie został spełniony pierwszy z wymienionych przez Tooley'a warunków, jaki winna spełni własno J.

Po drugie—na gruncie zasady potencjalno ci zabicie kota po wstrzykni ciu mu owej substancji byłoby czynem moralnie złym, poniewa rozpoc ł si proces, który w sposób naturalny doprowadzi do przekształcenia si kota w osob (w odró nieniu od poprzedniego przykładu). Uwa am, e jest istotna logiczna ró nica pomi dzy tymi dwoma przykładami i daje ona podstaw do wyró nienia „stopni potencjalno ci”. Argumentacja Tooley'a okazał si zatem niewystarczaj ca do podwa enia logicznych podstaw zasady potencjalno ci.

Z interpretacji argumentu potencjalno ci w kategoriach praw moralnych wynika, e potencjalna osoba ma takie same prawa moralne jak dojrzała istota ludzka. Ib przekonanie wła nie jest najcz cież kwestionowane w tym sporze. Najwa niejsze argumenty s nast puj ce.

Po pierwsze, waga oraz znaczenie rozwa anej tu interpretacji argumentu potencjalno ci s ci le zwi zane z zaakceptowaniem pewnego, łatwego do podwa enia, teoretycznego schematu rozwa a etycznych na temat przerywania ci y. Chodzi mianowicie o wyrażone przez wielu etyków przekonanie, e do udzielenia odpowiedzi na pytanie o moraln dopuszczalno przerywania ci y wystarczy sformułowanie kryterium poj cia „osoby” oraz ustalenie, jaka jest relacja pomi dzy klas istot nale cych do gatunku Homo Sapiens a klas osób. Argument potencjalno ci nale y w tym kontek cie rozumie jako zaakceptowanie takiego kryterium osoby, zgodnie z którym *Wszystkie i tylko te istoty, które albo aktualnie albo potencjalnie (tzn. w naturalnym biegu zdarze ) b d miały c (tzn. zbiór własno ci koniecznych do bycia osob ) s teraz moralnymi osobami i powinny by chronione przez regu ł moraln nie zabijaj*<sup>4</sup>. Kryterium to pozwala na zakwestionowanie linii podziału mi dzy deskryptywnym a normatywnym poj ciem człowieka i uznaje za słuszne kryterium genetyczne.

Po drugie, zdaniem niektórych filozofów argument potencjalno ci oparty jest na bł dzie logicznym, poniewa zaledwie potencjalne posiadanie pewnych cech, uprawniaj cych do przyznania statusu moralnego i prawa do ycia, nie wystarcza do przyznania danej istocie aktualnych praw moralnych. „Ogólnie rzecz bior c—pisze na przykład Singer — potencjalny X nie ma wszystkich praw X. Ksi Karol jest potencjalnie królem Anglii, ale nie ma obecnie praw króla”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. J. Feinberg: *Abortion*. W: T. Regan (ed. ): *Matters of Life and Death*. New York 1980, s. 193.

<sup>5</sup> P. Singer: *Practical Ethics*. Cambridge University Press 1979, s. 120.

Po trzecie, nale y postawi pytanie: na jakiej podstawie i dlaczego powinni my przyzna potencjalnej osobie jakiegokolwiek (potencjalne czy aktualne) prawa moralne? Odpowied na to pytanie wymaga rozwa enia bardziej ogólnej filozoficznej kwestii dotycz cej tego, komu wła ciwie przysługuj prawa moralne. Niektóre rozstrzygni cia teoretyczne tego problemu stanowi mog jednocze nie powa ne argumenty etyczne przeciwko zasadzie potencjalno ci w omawianej obecnie interpretacji, szczególnie je li pozwol zakwestionowa podstawy zało enia przyjmowanego przez zwolenników argumentu potencjalno ci, e ycie potencjalnej osoby z definicji wymaga wi kszej ochrony ni ycie jakiegokolwiek innej istoty nie nale cej do gatunku Homo Sapiens. W literaturze etycznej mo na znale wiele ró nych koncepcji uzasadniaj cych przyznanie ka demu człowiekowi prawa do ycia. Niektórzy podkre laj zwi zek pomi dzy prawem do ycia a wiadomym pragnieniem kontynuowania istnienia, inni podkre laj konieczno zachowania szacunku dla istot wiadomych, racjonalnych, zdolnych do autonomicznego dzia łania i realizowania swoich planów. Ten sposób rozumowania nie daje zatem wystarczaj cych argumentów na rzecz przyznania takiego samego stopnia ochrony zaledwie potencjalnym co aktualnym osobom oraz uznania ich praw moralnych, w tym prawa do ycia.

Po czwarte, nawet je li zgodzimy si co do tego, e potencjalnej osobie mo na przyzna prawo do ycia (cho teza ta wzbudza bardzo wiele powa nych w tpliwo ci), to i tak wcale nie oznacza to uznania za słuszne, e naruszenie potencjalnych praw potencjalnej istoty ludzkiej jest tak samo złe, jak złamanie praw rzeczywicie istniej cej istoty. Ci ar dyskusji przesuwaj si wówczas z kwestii filozoficznych — komu przysługuj prawa moralne? — na kwestie etyczne: czyje prawo jest w sytuacji konfliktu mocniejsze? Dlatego te podkre la si cz sto, e zwolennicy argumentu potencjalno ci powinni wzi pod uwag problem relacji pomi dzy aktualnymi prawami aktualnie istniej cych osób a potencjalnymi prawami potencjalnych istot ludzkich. Wielu etyków s dzi, e w sytuacji konfliktu praw lub konfliktu interesów matki i płodu, prawa aktualnie istniej cej osoby powinny mie zdecydowan przewag . Dla feministek nie ulega na przykład w tpliwo ci, e stanowisko, które wysuwa na plan pierwszy prawa moralne zarodka, za pomija milczeniem prawa kobiety, jest—z moralnego punktu widzenia—nie do przyj cia. Potencjalne prawa potencjalnej osoby nie mog mie takiej samej wagi moralnej, jak prawa aktualnie istniej cej istoty ludzkiej. Utylitarzy ci z kolei podkre laj , e zdefiniowanie płodu jako potencjalnej istoty ludzkiej nie oznacza, e przysługuj ce mu prawo do ycia jest mocniejsze, ni prawo do ycia jakiej innej istoty zdolnej do odczuwania bólu.

Przedstawione powy ej argumenty daj podstaw do wycigni cia wniosku, e zasada potencjalno ci w omawianej obecnie wersji nie mo e stanowi wystarczaj ce go uzasadnienia moralnego dla bezwzł dnego zakazu przerywania ci y. Potencjalno bycia osob nie wystarcza do przyznania danej istocie praw moralnych, cho mo e by traktowana jako powa ny argument na rzecz uzasadnienia naszych obowi zków moralnych wobec potencjalnych istot ludzkich, obowi zków, które nie wynikaj jednak z przysługuj cych przyszłym ludziom praw. Poj cie prawa moralnego jest rodzajem opisu, w wybranym j zyku praw, uzasadnionych roszcze

danej osoby oraz wskazuje na moralne zobowi zania innych osób w tym wzgl dzie. Nie oznacza to jednak, e wszystkie nasze zobowi zania moralne wynikaj z praw przysluguj cych innym. Kolejno wynikania jest inna. Najpierw okre la si , jakie roszczenia mo na uzna za zasadne i jakie s moralne zobowi zania wobec innych ludzi, a dopiero pó niej mo na przypisywa osobom „prawa moralne”. Analiza sporu o przerywanie ci y wiadczy jednak o tym, e wielu autorów ogranicza rozwa ania etyczne do drugiego z wymienionych powy ej poziomów, uzasadniaj c powinno ci moralne poprzez odwoływanie si do praw moralnych.

## . Koncepcja Hare'a i złota reguła

Dobr ilustracj drugiej, z wymienionych powy ej, interpretacji zasady potencjalno ci s pogl dy R. M. Hare'a<sup>6</sup>. Rozwa aj c problem przerywania ci y, Hare odwołuje si do klasycznej zasady Złotej Reguły. Mo na j sformułowa w sposób nast puj cy: „Powinni my post powa wobec innych tak, jak chcieliby my, aby inni postowali wobec nas”. My l , e najlepszym polskim odpowiednikiem tej zasady jest reguła moralna „Nie czy drugiemu, co tobie niemiłe”. Aby jednak reguła ta mogła by zastosowana do oceny przerywania ci y, Hare proponuje dokonanie w niej dwóch zmian: po pierwsze—zmian czasu z przyszłego na przeszły, po drugie — przekształcenie formy hipotetycznej na aktualn . Zmiany te mo na zilustrowa w nast puj cy sposób:

1. Powinni my post powa wobec innych tak, jak chcieliby my, aby inni postowali wobec nas (zmiana czasu z przyszłego na przeszły);
2. Powinni my post powa wobec innych tak, jak jeste my radzi, e inni postowali wobec nas (zmiana z formy hipotetycznej na aktualn ).

Zastosowanie tak przekształconej Złotej Reguły do kwestii przerywania ci y wydaje si Hare'owi niezwykle proste. Je li jestem zadowolony z faktu, e przyszedłem na wiat i e istnieje , to znacz y, e jestem rad, e moja matka nie przerwała ci y. Zatem na mocy Złotej Reguły powinienem uzna , e jestem zobowi zany do podobnego post powania wobec innych. Złota Reguła pozwala wi c, zdaniem Hare'a, wyprowadzi wniosek, e przerywanie ci y jest post powaniem moralnie złym, co nie oznacza oczywi cie, e nie mo e by w niektórych przypadkach moralnie usprawiedliwione.

Dla zilustrowania własnego stanowiska etycznego Hare wykorzystuje zmodyfikowany przykład Tooley'a. Załó my — pisze — e cudowny rodek zmienia nie tylko umysł, ale i ciało kota i załó my dalej, e ja sam jestem efektem zastosowania takiego rodka wobec kociego embrionu. Nie zmienia to faktu, e je li jestem zadowolony, i nie przerwano ci y i pozwolono mi przyj na wiat, to jestem tak e zadowolony, e nie pozbawiono ycia kociego embrionu, który za pomoc rodka chemicznego zamienił si we mnie. Na mocy Złotej Reguły mog zatem wnioskowa , e nie powinienem zabija kociego embrionu, któremu zaaplikowano cudowny rodek i który przemienia si w istot podobn do mnie<sup>7</sup>. Fakt, e Tooley dowodzi

<sup>6</sup> Zob. R. M. Hare: *Abortion and the Golden Rule*. "Philosophy and Public Affairs" 1975, vol. 4, nr 3.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 210.

słuszno ci odmiennego poglądu w tej kwestii wiadczy, zdaniem Hare'a, o tym, jak bardzo nasze intuicje są nieadekwatne jako przewodnik do rozwiązania kwestii moralnych. Intuicje są wynikiem wychowania, a nie wychowaliśmy się w świecie, w którym koty zmieniają się w myśle istoty, a ludzie bywają porywani i zmuszani do odgrywania roli sztucznej nerki, aby pomóc w utrzymaniu przy życiu chorych skrzydków (przykład J. Thomson).

Argument potencjalnie może być, zdaniem Hare'a, wykorzystany nie tylko do uzasadnienia tezy, że przerywanie ciąży jest *prima facie* złe, lecz także do wykazania, że mamy moralny obowiązek prokreacji. Zasada potencjalnie ci odnosi się bowiem nie tylko do poczętych osób, lecz dotyczy także wszystkich potencjalnych istot ludzkich, które mogą pojawić się w świecie. Oznacza to, że w sytuacji konfliktu powinniśmy brać pod uwagę nie tylko potencjalno płodu, ale także i potencjalnie innych przyszłych istot ludzkich. Rozumowanie Hare'a przebiega w sposób następujący. Jeżeli jestem zadowolony z tego, że istnieje, to nie mogę ograniczyć tego zadowolenia jedynie do faktu, że nie przerywano ciąży. Oznacza to, że jestem zadowolony także z tego, że moi rodzice współżyli ze sobą bez stosowania środków antykoncepcyjnych. Na mocy Złotej Reguły wolno nam zatem nie tylko uznać, że przerywanie ciąży jest moralnie złe, ale także uzasadnić moralny obowiązek prokreacji.

Czy oznacza to, że obowiązkiem moralnym każdego człowieka powinno być posiadanie jak największej ilości dzieci? Hare odrzuca zarzut głoszący, że przyjmowana przez niego koncepcja potencjalnie ciąży pociąga za sobą konieczność uznania obowiązku moralnego nieograniczonej prokreacji. Sądzi, że powinniśmy w tym przypadku odwołać się do zasady użyteczności, która da nam uzasadnione moralne podstawy do ograniczania populacji i usprawiedliwi politykę populacyjną. Złota Reguła nakazuje nam, co prawda, brać pod uwagę potencjalne osoby, ale dobro tych osób może zostać przeważone przez szkodę, jaką można na tym samym uczynić innym aktualnym lub potencjalnym osobom.

Stanowisko to w konsekwencji prowadzi do przybliżenia moralnych problemów antykoncepcji i przerywania ciąży. Hare nie dostrzega także konieczności zmian w sposobie interpretowania interesów płodu w zależności od fazy jego rozwoju, co doprowadza do paradoksalnej, moim zdaniem, koncepcji wymienialności dzieci. Hare chciał poddać w wątpliwość przyjmowane przez wielu filozofów założenie, że nie można skrzywdzić potencjalnej osoby nie dopuszczając do jej pojawienia się na świecie. Uznał, co prawda, że nie można skrzywdzić kogoś, kogo nie ma, jednak skłonny był przyjąć, że z pozytywnej oceny skutków jakiegoś działania („X jest zadowolony z własnego istnienia”) wynika, że mamy prawo oceniać negatywnie zaniechanie takiego działania („jeżeli jest dobrze, że X istnieje, to byłoby szkoda dla niego nie istnieć i zostać pozbawionym możliwości radości z życia”). Hare sądzi zatem, że jeżeli ma sens wartościowanie działań, które zostały podjęte, to musimy mieć sens wartościowanie hipotetycznego powstrzymywania się od podjęcia tych działań. Ten skomplikowany sposób dowodzenia powinno ci wobec przyszłych, niepojętych nawet istot ludzkich nie wytrzymuje, jak się zdaje, próby krytyki i wymaga bliższego przeanalizowania podstaw naszych ewentualnych powinności moralnych wobec nieistniejących osób.

Widac wyrażenie, e dokonana przez Hare'a interpretacja argumentu potencjalno ci prowadzi do zgola odmiennych wniosków, na temat mo liwo ci moralnego usprawiedliwienia przerywania ci y ni te, które do tej pory zwykli byli my wyprowadza z akceptacji tej zasady. Zasada potencjalno ci została przez niego rozszerzona w taki sposób, e pozwala uzasadni słuszo czynów, których zabraniała w swojej poprzedniej interpretacji. Racja na rzecz usprawiedliwienia moralnego unicestwienia potencjalnej istoty ludzkiej (płodu) jest, zdaniem Hare'a, potencjalno innej, niepocz tej lub ju istniejącej istoty ludzkiej.

### III. Krytyka argumentu potencjalno ci

Uważam, e stosowane przez Hare'a poj cie potencjalno ci oraz poj cie potencjalnej istoty ludzkiej budzą uzasadnione logiczne i filozoficzne w wątpliwość. Kto jest potencjalną istotą ludzką? Dziewięćciomiesięczny płód? Trzymiesięczny? Zagnieżdżona w macicy zapłodniona komórka jajowa? Dwudniowy zarodek? Komórka jajowa i plemnik? Istoty, które mogą przyjąć kształt za rok? Nasze przyszłe dzieci? Przyszłe pokolenia? Wszyscy przyszli ludzie, którzy pojawią się kiedyś na świecie? Nie ulega w wątpliwość, e poj cie potencjalno ci jest poj ciem wieloznacznym i może być rozumiane w różny sposób<sup>8</sup>.

Pierwsza kwestia jest zupełnie podstawowa i dotyczy koniecznie ci rozróżnienia pomiędzy dwoma całkowicie różnymi znaczeniami poj cia potencjalno ci, a mianowicie potencjalno ci przyszłych ludzi, którzy by mogliby pojawić się kiedyś na świecie, a potencjalno ci zarodka. W pierwszym z tych znaczeń poj cie potencjalnych osób, potencjalnych pokoleń itp. może na zastąpić terminem przyszli członkowie gatunku ludzkiego, przyszli ludzie, przyszłe pokolenia. Potencjalno w tym wypadku oznacza jedynie teoretyczną możliwość zaistnienia zupełnie niezidentyfikowanych osobników w nieokreślonej przyszłości. W drugim znaczeniu potencjalno oznacza teoretyczną i zarazem praktyczną możliwość przekształcenia się danego zarodka w dojrzałego człowieka, tkwić w nim samym możliwość dalszego rozwoju. Dlatego te potencjalno zarodka i potencjalno przyszłych niepocz tych jeszcze istot ludzkich jest czymś całkiem odmiennym i stosowanie tego samego poj cia potencjalno ci wobec płodów i wobec przyszłych członków przyszłych pokoleń jest błędem logicznym. Oznacza to, e nawet przy założeniu słuszości argumentu potencjalno ci nie daje on podstaw do uzasadnienia takich samych zobowiązań moralnych wobec wszystkich przyszłych możliwości istot ludzkich, nie mówić już w ogóle o ich ewentualnych prawach. Przypisywanie przyszłym, niepocz tym jeszcze istotom ludzkim jakichkolwiek praw moralnych, włącznie z tym prawem do pojawienia się na świecie, jest poj ciowym absurdem, mi dzy innymi z tego powodu, e nie może naruszać ani złamać praw istot, których nie ma<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Proponujemy, jako uzupełnienie niniejszych wywodów, tekst Ewy Klimowicz publikowany w „Dziale recenzji” pt. *Kiedy powstaje człowiek?* (przypis redakcji).

<sup>9</sup> Też tu uzasadniłam w: *Etyczne podstawy kontroli genetycznej*. „Etyka” 1988/23, s. 111-131.

Druga kwestia dotyczy różnicy między potencjalnie ci zarodkiem a potencjalnie ci komórką jajową lub plemnikiem. Jeśli przez pojęcie potencjalnie ci rozumiemy zdolność do przekształcenia się w osobę bez względu na to, czy ta zdolność zostanie zrealizowana czy też nie, to można dowodzić, że komórka jajowa tak jak jest potencjalnie istotą ludzką, ponieważ ma nie tylko teoretyczne, lecz także i praktyczne możliwości przekształcenia się w osobę, pod warunkiem, że zostanie zapłodniona. Plemniki i jajeczka odznaczają się jednak pewną przypadkowością, której nie ma płód. Jaki plemnik może zapłodnić daną komórkę jajową, by mogło nastąpić powstanie zarodka, a może nie. Możliwość dalszego rozwoju jest więc uzależniona od procesu zapłodnienia. „Tak więc — pisze K. Wilkes — gdy w przypadku zapłodnionego jajeczka mamy do czynienia z pojedynczym i niewtpliwym kandydatem na osobę, którą ta właściwie rzecz może się stać, z kandydatem, o którym możemy wyraźnie mówić i któremu możemy przypisać uchwytne tożsamość, to inaczej jest w przypadku komórek poprzedzających zapłodnienie. Nie wiemy bowiem, o jakim jednostkowym przedmiocie chcielibyśmy mówić”<sup>10</sup>. Potencjalnie plemniki i jajeczka są zatem jakościowo inne od potencjalnie ci zarodków i mogą zostać lepiej określone za pomocą pojęcia prawdopodobieństwa. Jeśli już jednak chcemy pozostać przy terminie potencjalnie ci, to powinniśmy zauważyć, że mamy tu do czynienia z dwustopniową potencjalnie ci. Gamety mają potencjalną zdolność przekształcenia się w pewien określony byt — pierwszy poziom potencjalnie ci, a on z kolei ma potencjalną zdolność przekształcenia się w osobę — drugi stopień potencjalnie ci. Tę różnicę można także wyrazić poprzez nawiązanie do Arystotelesowskiego pojęcia potencji i odróżnienia między potencjalnie ci bierną i aktywną<sup>12</sup>.

Warto też zwrócić uwagę na to, że jeśli argument potencjalnie ci ma mieć w ogóle jakiegokolwiek praktyczne znaczenie w rozumowaniu etycznym, to musi brać pod uwagę jako ciową różnicę między tymi dwoma stopniami potencjalnie ci. W przeciwnym razie pojęcie potencjalnie ci traci zupełnie związek z rzeczywistością, a obowiązkowe moralne wobec potencjalnych osób rozmywają się w całkowite niedookreślonym i łatwym do podważenia, z jakiegokolwiek bądź powodu, obowiązku prokreacji.

Dla oceny zasadności argumentu potencjalnie ci w sporze o przerywanie ciąży najważniejszą kwestią jest ustalenie, czy Złoty Reguł, na który powołuje się Hare, można istotnie traktować jako etyczne uzasadnienie naszych obowiązków moralnych wobec potencjalnych osób. W jednej ze swoich pierwszych wersji Złota Reguła głosiła: „A więc wszystko, cobyście chcieli, aby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie; taki bowiem jest zakon i prorocy”<sup>13</sup>. Uważamy, że Złota Reguła nie może być rozszerzona w ten sposób, aby regulowała normy postępowania wobec poten-

<sup>10</sup> K. V. Wilkes: *Od zarodka do osoby ludzkiej*. „Etyka” 1988/23, s. 93.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Zob. Arystoteles: *Metafizyka*. Warszawa 1984, s. 125. Pojęcie potencjalnie ci w sporze o aborcję w ten sposób interpretuje M. Lockwood: *Warnock versus Powell (and Harradine): When Does Potentiality Count?* „Bioethics” vol. 2, nr 3, July 1988.

<sup>13</sup> *Ewangelia* według św. Mateusza, 7: 12; *Biblia*. Warszawa 1979, s. 1034



cyjnych osób (ze względu na nie same, nie mówi tu bowiem o sytuacjach, w których reguły postępowania wobec potencjalnych osób zostały przyjęte przez wzgląd na interes osób istniejących aktualnie). Nie może tak być stanowi wystarczającą uzasadnioną podstawą do uogólniania w postaci reguł moralnych takiego postępowania, które przyniosło w przeszłości skutki dla nas korzystne. Zmiana czasu i trybu, którą zrobił Hare, zmienia w sposób zasadniczy sposób rozumienia tej zasady.

Zauważmy, po pierwsze, że Złota Reguła ma zastosowanie do równoprawnych podmiotów moralnych. Zastosowanie jej do wyznaczania naszych powinności moralnych wobec nieistniejących, przyszłych istot ludzkich, jest naruszeniem pewnej konwencji i doprowadza ten sposób myślenia do absurdu. Uważamy, że ustalanie naszych powinności moralnych wobec przyszłych istot ludzkich poprzez odwołanie się do Złotej Reguły musi z konieczności prowadzić do problemów wynikających z tzw. paradoksu przyszłych jednostek (istnienie jest zawsze lepsze od nieistnienia) i jest narażone na te same zastrzeżenia. Dowodzi tego sam Hare twierdząc, że te osoby, które nie są zadowolone z własnego życia i nie odczuwają radości istnienia, także mają moralny obowiązek prokreacji, bowiem zgodnie ze Złotą Regułą, gdyby były zadowolone z istnienia, to nie chciałyby, aby ktoś pozbawił je życia. Zwróćmy uwagę na to, że Złota Reguła w tym przykładzie zmienia swoje brzmienie i powraca do swojej klasycznej wersji. Zadowolenie bądź nie z faktu istnienia przestaje odgrywać jakkolwiek rolę, a podstawą uogólnienia staje się konieczność przestrzegania takich samych zasad postępowania wobec innych, jakich wymagamy od innych w stosunku do siebie. Ten sposób rozumowania nie może jednak dotyczyć istot, których nie ma, i którym z tego właśnie powodu nie można, bez popadania w pojęciowy absurd, przypisywać pragnień, praw i obowiązków moralnych, ani też wymaga od nich szanowania i realizowania naszych praw.

Po drugie, Hare zakłada, że do podważenia czyjegoś stanowiska w dyskusji etycznej wystarczy okazać, że jego zwolennik nie byłby skłonny do zaakceptowania takiego samego sposobu postępowania wobec samego siebie—a zatem reguła leżąca u podstaw tego działania nie może być zasadą moralną. Zasada uogólnialności nakazuje nam bowiem przyjmować takie same zasady etyczne w identycznych jakościowo lub względnie podobnych przypadkach<sup>14</sup>. Zasada ta jest jednak, jak wiadomo, zasadą formalną i Hare nie ma już żadnego innego sposobu argumentacji, jeżeli przeciwnik uzna, że byłby gotów zaakceptować podobną regułę, np. usprawiedliwiać aborcję, także w stosunku do samego siebie<sup>15</sup>. Wynikająca z zasad racjonalnego myślenia etycznego konieczność uogólniania nie przesądza treści czynu i dlatego te nie powinna być jedyną podstawą oceny moralnej. Myślę, że to właśnie konsekwencje zasady uogólnialności skłoniły Hare'a do manipulacji ze sformułowaniem Złotej Reguły, bo dokonane przez niego zmiany czasu i trybu dałyby mu liwo odwołania się do następujących argumenty: skoro cieszysz się życiem, to znaczy, że musisz uznać przerywanie ciąży za moralnie złe. Taka argumentacja jest jednak, jak sądzę, chybiona.

<sup>14</sup> R. M. Hare: *Abortion...*, op. cit., s. 209.

<sup>15</sup> Zob. M. Warnock: *Ethics since 1900*. Oxford University Press 1978, s. 83.

Po trzecie, podstaw Złotej Reguły jest konieczność równego traktowania interesów wszystkich osób, w tym także swoich własnych. Zalecanie odpowiedniego sposobu postępowania w oparciu o własne uczucie zadowolenia jest naruszeniem idei bezstronności i nie bierze w ogóle pod uwagę, czy istnieje konflikt interesów różnych osób. Poczucie zadowolenia z konsekwencji, jakie przynosiło nam zachowanie innych ludzi, nie musi się pokrywać z moralną akceptacją reguł, jakimi kierowano się wobec nas w przeszłości. Zadowolenie może mieć swoje źródło w fizycznej radości z istnienia, nieodczuwania bólu lub odczuwania przyjemności. Możemy być zadowoleni ze skutków, wynikających dla naszego istnienia z postępowania innych osób, które inni — patrząc z odmienną perspektywy — oceniliby jako niesprawiedliwe, egoistyczne, a nawet złe.

Załóżmy, że moje istnienie zawdzięcza temu, że moja matka nie zdecydowała się na przerwanie ciąży, pomimo dokonanego na niej brutalnego gwałtu. Idąc tropem rozumowania Hare'a, jeżeli jestem zadowolony z faktu, że istnieje, to powinienem być także zadowolony, że w przeszłości dokonano gwałtu na mojej matce. Korzystając ze Złotej Reguły, być może powinienem zalecać ten sposób postępowania innym potencjalnym gwałciicielom. Jeżeli za to zawdzięcza swoje istnienie temu, że jego matka postawiona w obozie koncentracyjnym pod przymusem wyboru pomiędzy dziećmi, po wiążąc córka dla ratowania życia syna („Wybór Zofii”), to czy radość z istnienia ocalałego dziecka może być wystarczającym powodem do uzasadnienia słuszności takiego postępowania? Czy istotnie wolno nam powiedzieć, że kobieta powinna w takiej sytuacji ratować życie syna? Jeżeli jestem zadowolona, że udało mi się przeżyć katastrof samochodową dzięki manewrowi kierowcy, który naraził na poważną klęskę grup dzieci idących drogą, aby uniknąć czołowego zderzenia z innym samochodem, to czy radość z istnienia musi być tożsama z moralną akceptacją takiego postępowania? Jeżeli osoba psychicznie chora jest szczęśliwa i zadowolona z własnej egzystencji, czy daje to wystarczający uzasadniony powód dla uznania, że powinniśmy tworzyć więcej osób chorych umysłowo? Wystarczy chyba przykładów, aby dostrzec, że radość z istnienia to za mało, aby moralnie zaakceptować wszystkie czyny popełnione przez innych ludzi w przeszłości, dzięki którym nadal mogą egzystować na świecie.

Złota reguła odnosi się do naszych obecnych pragnień i stosowanej przez nas miary oceny swojego zachowania i postępowania innych ludzi. Zadowolenie z istnienia nie może w adekwatny sposób potwierdzać tezy o moralnym obowiązku prokreacji. Podsumowując, należałoby powiedzieć, że w filozofii moralnej często przyjmuje się, że niektóre nasze zobowiązania moralne wynikają ze zdarzeń, które miały miejsce w przeszłości. Nie oznacza to jednak powszechnej akceptacji dla tezy, że przeszłość zawsze powinna o czymś decydować. Takie podstawowa idea Złotej Reguły nie jest zakotwiczona w przeszłości, nie oznacza konieczności powielania zachowań innych ludzi wobec nas, ale wybiega w przyszłość i dotyczy postępowania, które chcielibyśmy (po namyśleniu i wiadomie) zaakceptować jako słuszne.

Hare zakłada, że uznajemy zasadę potencjalnie mamy prawo sędzi, i nie tylko przerywanie ciąży, ale także antykoncepcja oraz decyzja o nieposiadaniu dzieci jest *prima facie* niemoralna. W praktyce stanowisko Hare'a jest dużo mniej radykalne i właściwie nie różni się w swoich konsekwencjach od teoretycznie prze-

ciwstawnej pozycji — potencjalni ludzie nie mają praw, ale mamy uzasadnione powody, aby unika przerywania ci y i decydować się na wychowywanie dzieci. Pojawia się bardzo istotne pytanie: po co w ogóle ustanawia moralny obowiązek prokreacji, skoro można go tak łatwo podważyć? Argumenty Hare'a wskazują na przykładzie wiata, jako na jeden z możliwych do wykorzystania w tym przypadku argumentów moralnych, wiadczy o tym, że w praktyce nie ma żadnych problemów z moralnym uzasadnieniem konieczności naruszania tego obowiązku. Myślenie, że właśnie z powodu swoich praktycznych konsekwencji stanowisko Hare'a można potraktować jako teoretyczny wybieg, pozwalający na moralne usprawiedliwienie przerywania ci y i jednocześnie uniknięcia problemów z argumentem potencjalności<sup>16</sup>. Z podanych już wyżej powodów uważam, że decyzje dotyczące nie posiadania dzieci nie wymagają żadnych moralnych uzasadnień — stosowanie środków antykoncepcyjnych lub zachowanie czystości jest zachowaniem moralnie naturalnym, a nie — jak chce Hare — *prima facie* złym. Złota Reguła nie wystarcza także, jak już była o tym mowa, do uznania słuszności argumentu potencjalności w sporze o aborcję. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego właśnie ciwie argument potencjalności tak wielu osobom wydaje się moralnie istotny?

W dyskusji na temat zasady potencjalności można na takę spotkać uilitytarystyczną wersję tego argumentu, która odwołuje się do bezosobowej interpretacji zasady użyteczności: każda osoba, która zabija potencjalnie istotę ludzką, pozbawia świat przyszłej, racjonalnej i wiadomej sobie istoty i tym samym zmniejsza globalną ilość szczęścia we wszechświecie. Bezosobowa interpretacja zasady użyteczności wzbudza jednak poważne wątpliwości o charakterze moralnym. Wydaje się bowiem, że pozbawienie rozważań etycznych charakteru osobowego i odwoływanie się do globalnej ilości szczęścia we wszechświecie, może doprowadzić do odróżnienia moralnie koncepcji wymieniających osoby, które wyciągają w sprzeczności z podstawowymi wartościami etyki: ochronie niepowtarzalnej wartości każdej osoby. Tworzenie szczęścia dla ludzi jest, jak zauważa Warren, moralnie słuszne, ale tworzenie ludzi dla szczęścia jest neutralne moralnie<sup>17</sup>. Maksymalizowanie ilości szczęścia bez przykładania wagi do sposobu jego rozdzielania, jest podstawową wadą tej koncepcji uilitytaryzmu. Moralność powinna dotyczyć szczęścia jednostek, a nie skupiać uwagę na ilości abstrakcyjnego szczęścia w ogóle. Poza tym, ta interpretacja argumentu potencjalności prowadzi, paradoksalnie, do usprawiedliwienia wszystkich zabiegów przerywania ci y, o ile kobieta kiedyś miała inne dziecko w późniejszym czasie. Powraca tu rozważana przez Hare'a koncepcja dziecka „na wymianę”, a przerywanie ci y można określić jako „opóźniecie” w dostarczeniu wiata racjonalnej i wiadomej sobie istoty. Koncepcja ta rodzi także inne teoretyczne i praktyczne problemy, jak np. do jakiego momentu rozwoju płodu ta „wymiana” jest moralnie usprawiedliwiona? Czy dobro przyszłych dzieci może usprawiedliwić cierpienie zadawane odczuwającej istocie ludzkiej? W jaki sposób powinniśmy mierzyć jako szczęśliwego człowieka?

<sup>16</sup> Por. M. A. Warren: op. cit.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 282.

<sup>18</sup> Jest to argument P. Singera: *Practical Ethics*, op. cit, s. 121.

Dowodzenie słuszności argumentu potencjalnie w przedstawiony powyżej sposób nie jest zatem przekonujące. Warto jednak zaznaczyć, że krytyka omawianej powyżej interpretacji zasady potencjalnie nie jest równonaczną z całkowitym odrzuceniem bezosobowej wersji zasady użyteczności. Uważam, że może ona zostać wykorzystana w rozumowaniu moralnym, jeżeli odróżnimy wyrażenie obowiązku moralnego wynikające z akceptacji zasady nie-szkodzenia od tych, które płyną z uznania za słuszne działania zmierzających do maksymalizowania dobra. I tak nie tylko zapobieganie cierpieniu konkretnych istot, ale także zapobieganie np. uszkodzeniu i okaleczeniu na świecie, może być uznawane za nasz obowiązek moralny. I choć takie stanowisko może rodzić problem związany z asymetrią naszych moralnych (negatywnych i pozytywnych) powinności, to uważam, że może na dowodzić, że w przypadku przyszłych istot ludzkich moralny obowiązek niepowodowania cierpienia jest bardziej wiążący niż obowiązek związany z kształceniem sumy szczęścia.

#### IV. Wnioski

Waga i znaczenie argumentu potencjalnie może się zmieniać w zależności od akceptowanej przez nas teorii etycznej. Podstawowym zadaniem moralnie powinno być, moim zdaniem, ochrona interesów istot ludzkich zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia. Przyjęcie tego stanowiska daje uzasadnione moralne podstawy do odrzucenia argumentu potencjalnie, bowiem istnieje znaczna moralnie różnica pomiędzy istotami potencjalnie zdolnymi do odczuwania bólu a tymi, które odbierają go aktualnie. Jeżeli przez przyjęcie krzywdy będziemy rozumieć naruszenie interesów takich istot, to musimy uznać, że nie tylko nie możemy na skrzywdzić istot, których nie ma i być może nigdy nie będzie (przyszłe pokolenia), ale także tych, które nie mają swoich interesów. Pojęcie krzywdy jest bowiem pojęciem odnoszącym się do skutków naszych działań, a nie do intencji. Zdaniem Hare'a wolno nam powiedzieć, że nasi rodzice zrobiliby źle, gdyby nie powołali nas do istnienia. Przyjęcie przez mnie założenia pozwalającego mi wnioskować, że taka ocena jest błędna: nikt nie mógł zrobić nam krzywdy nie powodując nas do istnienia, ponieważ nie byłoby wtedy nikogo, komu możemy na tym zrobić krzywdę.

Najbardziej wiarygodne, moim zdaniem, sformułowanie zasady potencjalnie głosi, że pozbawienie życia potencjalnej istoty ludzkiej jest moralnie złe, ponieważ pozbawia ją wszelkiej przyszłości, uniemożliwia prowadzenie racjonalnego i wiądnącego życia. Byłby to więc argument nawiązujący do koncepcji interesów. Jego siła zależy jednak od tego, czy przyszłym oraz potencjalnym ludziom możemy przypisywać interesy. Sądząc, wbrew opinii Hare'a, że interesy mogą mieć jedynie osoby istniejące aktualnie, zdolne do odbierania i odczuwania bólu ze świata zewnętrznego. Sformułowanie „to leży w interesie przyszłych osób” ma charakter przenośni i oznacza tylko tyle, że jeżeli przyszli ludzie pojawią się na świecie, to będą mogli żądać od nas poszanowania dla przysługujących im praw. Jednak nie możemy mówić o interesach nieistniejących i niezidentyfikowanych osobników, choć mamy podstawy, aby twierdzić, że jeżeli staną się oni osobami, to powinniśmy zadbać o spełnienie ich interesów.

Podstawowy argument, jaki możemy być przedstawiony na rzecz tego stanowiska, jest następujący. Postawienie przyznania podmiotom moralnym praw moralnych jest

konieczno ochrony indywidualnych interesów odczuwaj cych istot. Poj cie interesu jest tu interpretowane w kategoriach subiektywnych, osobowych i dlatego ma charakter indywidualny. Ani gamety, ani zapłodniona komórka jajowa nie mog zatem, zarówno z powodów formalnych jak i empirycznych, posiada interesów. Warunkiem posiadania interesów jest pojawienie si wiadomo ci i mo liwo ci odczuwania, a to oznacza — innymi słowy — e empirycznym warunkiem posiadania interesów jest pojawienie si aktywno ci mózgowej. Stanowisko to pozwala na odrzucenie argumentu potencjalno ci, który swoj sił oddziaływania czerpie, moim zdaniem, z intuicyjnego przyjmowania tezy o konieczno ci ochrony ycia ludzkiego bez u wiadomienia sobie powodów, dla których takie post powanie jest uznawane za moralnie słuszne.