

Marija Petrović

KAKO SHVATAMO ABORTUS

APSTRAKT: Jedan od načina da sistematizujemo teorije koje se bave problemom abortusa je da ih podelimo na one koji abortus definišu kao prekid trudnoće i one koji abortus definišu kao prekid života fetusa. Kada bira abortus, žena pravi dva različita izbora: prvo, ona odlučuje da prekine trudnoću, odnosno da ukloni fetus iz svog tela; i drugo, ona bira da prekine život fetusa. Trenutno, prva odluka (odluka o autonomiji) nužno sa sobom nosi i drugu (reproduktivna odluka). Upotreba veštačkih materica omogućila bi donošenje ovih odluka zasebno. To nas tera da razmotrimo način na koji se abortus shvata u etičkoj teoriji i da li je takvo shvatanje adekvatno, s obzirom na to šta abortus kao praksa podrazumeva. U svakodnevnom životu, kada razmatraju da li da abortiraju, žene ne razmatraju samo da li žele da budu u drugom stanju već i da li žele da budu majke.

KLJUČNE REČI: abortus, fetus, ektogeneza, veštačke materice, etička teorija

1. Okvir etičke rasprave o abortusu

Debata oko moralnog statusa abortusa može se jednostavno predstaviti kao sukob, s jedne strane, prava žene na telesnu autonomiju, odnosno prava žene da samostalno odlučuje o svom telu i, s druge strane, prava fetusa na život ili prava fetusa na vrednu budućnost. Možda je dobro da odmah napomenem da ću tokom ovog izlaganja pojam fetus koristiti kako bih označila plod u bilo kojoj fazi fetalnog razvoja. To nije medicinski ispravno, ali kako razlike između zigota, embriona i fetusa nisu relevantne za moju argumentaciju, zbog jednostavnosti ću koristiti jedan izraz.¹

Tipična argumentacija protivnika abortusa je da smatraju da je fetus nevino ljudsko biće, te da je moralno nedopustivo ubiti ga. Ovo se može se predstaviti sledećim praktičkim silogizmom:²

1 Tokom prve dve nedelje, mereći od trenutka implantacije u matericu, plod se naziva zigot odnosno blastocista. Od treće do osme nedelje naziva se embrion. Tek posle toga plod postaje fetus.

2 U nešto drugačijem obliku, ovakav praktički silogizam se može naći i u tekstovima Pitera Singera, Meri En Voren i Džudit Džarvis Tomson. Videti: Singer 2003:105; Voren, 2012:51, Tomson 2012:28.

Pogrešno je ubiti nevino ljudsko biće.
 Fetus je nevino ljudsko biće.
 Dakle, pogrešno je ubiti fetus.

Argumente koje nalazimo u savremenoj filozofskoj literaturi o ovoj temi možemo da sistematizujemo na dva načina: **I** - prema tome kako se odnose prema premisama i zaključku datog silogizma i **II** - prema tome kako definišu sam abortus.

I - Argumenti koji problematizuju premise ovog silogizma bave se moralnim statusom fetusa - pitanjem da li fetus ima pravo na život, da li je fetus osoba u moralnom smislu, odnosno da li je fetus vrsta bića koju bi bilo pogrešno ubiti ili koju bi bilo poželjno sačuvati (Tooley 1972; Gordijn 2006). Najveći deo rasprave o abortusu posvećen je upravo razmatranjima kada počinje pravo na život. Ne može se sporiti da je fetus živ, jer se razvija i ima svoj metabolizam, niti da je ljudsko biće, u smislu da pripada vrsti *homo sapiens*. Prema nekim teoretičarima, međutim, puka pripadnost određenoj vrsti nije dovoljan uslov za sticanje moralnih prava (Voren 2012; Tooley, 1972). Koja je uopšte razlika između osobe i ljudskog bića? U svakodnevnom govoru često koristimo ove reči sinonimno, bez pravljenja neke naročite razlike. U bioetičkoj teoriji, „osoba” je moralni pojam i označava nekog ko ima pravo na život, odnosno pravo da ne bude ubijen (Tooley 1972:41). Ljudsko biće je naprosto pripadnik vrste *homo sapiens*. Utvrditi da li je neko ili nešto pripadnik vrste *homo sapiens* relativno je lako. Postoje tačno određeni biološki uslovi koji moraju biti ispunjeni, karakterističan sastav krvi, DNK, određena tkiva i tako dalje. Odrediti da li neko jeste osoba je, kako je već rečeno, malo teže. Svaki embrion, fetus, svako dete začeto od strane majke i oca koji su pripadnici vrste *homo sapiens* biće ljudsko biće. Međutim, da li to što je fetus ljudski znači da ima pravo na život? Tuli kaže da ne, jer nisu sva ljudska bića osobe (Tooley 1972:42). Iako fetus jeste ljudsko biće, on, prema Tuliju, nije osoba u moralnom smislu. Na ovaj način treba shvatiti upotrebu reči „osoba” u ovim argumentima. Fetus jeste ljudsko biće, ali iz toga ne sledi nužno njegov moralni status.

Argumenti koji problematizuju sam zaključak silogizma postavljaju pitanje da li pravo žene na telesnu autonomiju, pravo žene da upravlja sopstvenim telom opravdava abortus čak i ako fetus ima pravo na život. Argumenti ove grupe osporavaju pretpostavku da je abortus neopravdano ubistvo, preispitujući iz čega se tačno sastoji pravo na život.³

Dve teorije koje će nam ilustrovati ovu podelu su one koju nam daju Meri En Voren i Džudit Džarvis Tomson.

3 Postoji i treća grupa argumenata, koja bi napala prvu premisu silogizma odnosno pretpostavku da je ubiti osobu pogrešno. Na ovo pažnju skreće Piter Singer u poglavlju „Oduzimanje života: embrio i fetus” svoje knjige *Praktična etika*. (Singer 2003)

Meri En Voren pripada grupi teoretičara koji smatraju da fetus nije osoba od trenutka začeća, već da to postaje činom rođenja. Ona, dakle, tvrdi da ljudsko biće, biće koje pripada vrsti *homo sapiens*, može ali i ne mora biti osoba, tako da se ta dva ne mogu koristiti sinonimno (Voren 2012:52). Voren nam daje pet kriterijuma prema kojima možemo da utvrdimo da li je neko biće osoba ili nije. Prvo, osoba mora imati svest o događajima i objektima, kako onim spoljašnjim, tako i unutrašnjim, s posebnim naglaskom na svesti o bolu. Biće koje ne može da oseti bol, ne može da bude osoba. Drugo, osobe imaju sposobnost rasuđivanja. To se, pre svega, ogleda u njihovoj sposobnosti da rešavaju probleme. Treće, osobe delaju prema sopstvenim motivima, odnosno njihovi postupci nisu u potpunosti determinisani genetikom ili direktnim uticajem okoline. Bića koja su samo potencijalne osobe nemaju ovaj nivo samokontrole. Četvrto, osobe mogu da komuniciraju međusobno na različite načine o bezbroj tema. Način komunikacije ljudskih bića koje nisu osobe veoma je ograničen, ako ga uopšte ima. Peto, osoba ima samosvest (Voren 2012:53). Nije potrebno da biće poseduje svaku od ovih osobina kako bismo ga smatrali osobom, dovoljno je da zadovoljava prva tri uslova. S druge strane, ukoliko neko biće ne zadovoljava ni jedan od pet navedenih kriterijuma, sasvim se sigurno može tvrditi da takvo biće nije osoba. Kako fetus ne zadovoljava ni jedan od ovih uslova, mora se zaključiti da on ne može imati ista moralna prava kao i odrasla jedinka (koja jeste osoba), odnosno da fetus nema pravo na život (Voren 2012:53-54).

Jedna od najozbiljnijih kritika izloženog argumenta je da se njime opravdava ne samo abortus, već i infanticid. Vorenova se sa ovom kritikom suočava naknadno, u *Postskriptumu o čedomorstvu* (Voren 2012). Iz kog razloga ona smatra da nije moralno opravdano ubiti novorođenče, ako novorođenčad nisu osobe? Ona nemaju pravo na život koje osobe imaju, ali ih je pogrešno ubiti jer, iako ih njihovi biološki roditelji ne žele, žele ih druge osobe koje bi mogle da ih usvoje (Voren 2012:58). Vodeći se stavom da je pogrešno uništiti nešto što drugi žele, čak iako ga ti ne želiš, ona zaključuje da je pogrešno ubiti novorođenče. Iako deluje da bi ovakva linija argumentacije mogla da se primeni i na fetus, pogotovo fetus u podmakloj trudnoći, Vorenova smatra da ključnu razliku čini to što se fetus nalazi u utrobi majke. Nikakvo pravo koje (može da) ima fetus, niti želje i potrebe drugih ljudi ne mogu da prevagnu u odnosu na pravo žene da upravlja sopstvenim telom. Ukoliko bi, međutim, odstranjivanje fetusa iz materice bilo moguće tako da fetus preživi, ne bi bilo dozvoljeno ubiti ga, isto kao što nije dozvoljeno ubistvo novorođenčeta. „Svakako, ukoliko i kad bi abortus u poznoj fazi trudnoće mogao biti bezbedno izvršen a da dete ne bude ubijeno, ona [trudna žena] ne bi imala nikakvo apsolutno pravo da insistira da bude ubijeno (na primer, ukoliko drugi žele da ga usvoje ili da plate za njegovo izdržavanje), iz istog razloga iz kog nema pravo da insistira da dete sposobno za život bude ubijeno” (Voren 2012:60).

Njena odbrana abortusa i odbacivanje infanticida kao dozvoljenog uzima čin rođenja kao jedan praktičan način razgraničenja. Iako novorođenče teorijski, prema pet

navedenih kriterijuma, nije osoba, isto kao što to nije ni fetus, praktično mu se daju prava koja imaju druge osobe, kako njegovo ubistvo ne bi moglo biti opravdano. Time se rođenje uzima kao trenutak u kom ljudska bića dobijaju prava koja pripadaju osobama, uključujući i pravo na život. Vorenova zaključuje da ženino pravo na telesnu autonomiju ima primat u odnosu na fetusovo pravo da bude u materici, s obzirom na to da su njena prava narušena trudnoćom. Ipak, ukoliko bi postojala mogućnost da, jednom kada je odvojen od tela žene, fetus preživi (smeštanjem u, na primer, veštačku matericu), ona ne bi imala nikakve ingerencije u pogledu toga šta se sa fetusom dešava, jer njena prava više nisu ugrožena.

Druga teorija koja će biti izložena je ona koju nam nudi Džudit Džarvis Tomson. U svom tekstu *Odbrana abortusa* Tomson (Tomson 2012) razmatra da li je, čak i ako pretpostavimo da ljudski fetus jeste osoba, abortus uvek, u svakoj situaciji, moralno nedopustiv. Da bi na ovo odgovorila, ona se služi, sada već poznatim, misaonim eksperimentom sa violinistom.

Tomson traži od nas da zamislimo sledeći scenario: Jednog jutra budite se u bolničkom krevetu, a pored vas je violinista koji je u komi. Violinista ima smrtonosnu bubrežnu bolest i vi ste jedina osoba sa odgovarajućim tipom krvi, te samo vi možete da mu pomognete. Zbog toga vas je Udruženje ljubitelja muzike kidnapovalo i sada je violinistin krvni sistem priključen u vaš, tako da vaši bubrezi mogu da ekstrahuju otrove iz njegove krvi. Ukoliko ga sada isključite, on će umreti, ali ukoliko provedete devet meseci pored njega, on će se oporaviti i moći će bezbedno da se isključi iz vas. Šta je moralno ispravno učiniti u ovakvoj situaciji? Naravno da bi bilo lepo s vaše strane da pomognete violinisti, ali da li ste na bilo koji način obavezni da to učinite? Šta ako bi proces lečenja trajao duže od devet meseci, ako bi trajao devet godina ili do kraja vašeg života? Violinista je osoba, a sve osobe imaju pravo na život. Vi imate pravo da odlučujete šta će se dešavati sa vašim telom, ali pravo na život je bazičnije od tog prava. Da li to znači da je jedini ispravan postupak da ostanete prikačeni za violinistu do kraja života? (Tomson 2012:26-27)

Tomson tvrdi da je moralno opravdano odvojiti se od violiniste iako će to rezultirati njegovom smrću, pozivajući se na sam koncept prava na život. Violinista svakako ima pravo na život, ali pravo na život ne uključuje pravo da se bilo šta dobije kako bi se život održao ili pravo da se nastavi sa korišćenjem onoga što je za život potrebno (Thomson 1973:148), već pravo da se ne bude ubijen od strane bilo koga (Tomson 2012:33). Stoga, violinista nema pravo na korišćenje vaših bubrega, ukoliko mu vi to pravo niste dali. Vaše isključivanje ne povređuje violinistino pravo na život, već mu uskraćuje nešto na šta on i ovako nema prava – upotrebu vašeg tela. „Ukoliko mu dozvolite da ih koristi [vaše bubrege], to je ljubazno s vaše strane, ali nije nešto što mu dugujete” (Tomson 2012:33). Na isti način, abortus je moralno dopustiv jer trudna žena abortusom ne narušava fetusovo pravo na život, već mu uskraćuje upotrebu svog tela na šta on, isto kao ni violinista, nema pravo.

Dakle, čak i ako se pođe od toga da je fetus osoba i da ima pravo na život, to ne znači da je abortus moralno nedopustiv. Tomson, međutim, ovim tekstom ne tvrdi da je abortus uvek dopustiv niti da je dopušteno na bilo koji način obezbediti smrt fetusa.. „...Iako se zalažem za to da abortus bude dozvoljen u nekim slučajevima, ne zalažem se za pravo na ubijanje nerođenog deteta. Lako je pobrkati ove dve stvari, pošto do određenog momenta u životu fetusa, on ne može da preživi van majčinog tela; stoga izmeštanje iz njenog tela garantuje njegovu smrt. Ali navedene stvari su bitno različite....Ukoliko bi se ispostavilo da je moguće odvojiti dete, a da ono pri tom ostane živo, slažem se da želja da dete umre nije nešto što bilo ko sme da odobri.” (Tomson 2012:41-42). To što ne postoji moralna obaveza da se violinista održi u životu, ne znači da je dozvoljeno ubiti ga, ukoliko nekim slučajem preživi odvajanje. Na isti način, abortusom se ne može zahtevati smrt fetusa.

II - Drugi način da sistematizujemo teorije koje se bave pitanjem abortusa je da ih podelimo na one koji abortus definišu kao prekid trudnoće i na one koji abortus definišu kao prekid života fetusa. Ovakvu distinkciju pravi i Džon Finis svom tekstu *Abortus i etika zdravstvene zaštite*. Prema razlogu zašto se abortus vrši, odnosno prema nameri koja stoji iza akcije, on razlikuje *direktne* i *indirektne* abortuse (Finis 2012.:68.-70). Direktni abortus je abortus koji se izvodi sa ciljem da se život fetusa okonča. Indirektni abortus je abortus čiji je cilj prekid trudnoće, a koji „kao svoj predviđeni, ali nenameravani rezultat” ima prekid života fetusa (Finis 2012:69). Prema Finisu, direktni abortus je uvek moralno nedopustiv, dok je indirektni abortus dopušten samo u situacijama kada ne postoji mogućnost da se sačuvaju i život trudne žene i život fetusa, a izvesno je da će oboje umreti ako se abortus ne izvrši (Finis, 2012:71).

Obe izložene teorije abortus shvataju kao prekid trudnoće. Voren abortus definiše kao „svojevoljno okončavanje trudnoće” ili davanje dozvole drugom licu da to učini (Voren 2012:43). Tomson ne iznosi svoju definiciju abortusa eksplicitno, ali se iz njene argumentacije jasno može zaključiti da ga i ona shvata na ovaj način. Iako polaze od različitih polaznih pretpostavki, prikazane teorije brane pravo na abortus na osnovu prava žene na telesnu autonomiju. Uzimajući u obzir distinkciju koju Finis pravi između direktnih i indirektnih abortusa, ovo bi (ako prihvatimo argumente izloženih tekstova) mogla da bude samo odbrana indirektnog abortusa. Uostalom, obe autorke i eksplicitno tvrde da zahtev za smrću fetusa nije nešto što se može opravdati.

Iako možda nije moguće napraviti konačan spisak razloga zbog kojih se žene odlučuju na abortus, istraživanje koje je Lesli Kenold sprovedla u Australiji (Cannold 2006) pokazuje da žene od abortusa ne očekuju samo prekid trudnoće, već upravo i prekid života fetusa. Kada bira abortus, makar u nekom broju slučajeva, žena zapravo pravi dva različita izbora: prvo, ona odlučuje da prekine trudnoću, odnosno da ukloni fetus iz svog tela; i drugo, ona bira da prekine život fetusa. Trenutno, odluka žene da ukloni fetus iz svog tela (*odluka o autonomiji*) nužno sa sobom povlači i odluku o prekidu života fetusa (*reproduktivna odluka*) (Randall & Randall, 2008:2). Stoga su i

argumenti koje nam izložene teorije pružaju takvi da odluku o autonomiji shvataju kao neodvojivu od reproduktivne odluke. Nova medicinska dostignuća, pre svega razvoj veštačkih materica, ukazuje na to da će, u ne tako dalekoj budućnosti, ove odluke moći da se donose odvojeno.

2. Ektogeneza

Upotreba veštačkih materica omogućila bi nam parcijalnu ektogenezu. Ektogeneza podrazumeva razvoj organizma izvan prirodnog mesta na kom se inače razvija, razvoj u veštačkom okruženju, kakav bi bio razvoj ljudskog fetusa u veštačkoj materici, umesto u materici žene. Ona može da bude potpuna i parcijalna. Potpuna ektogeneza podrazumeva da se fetus razvija izvan tela žene od začeća do pune zrelosti. Vantelesno oplođena jajna ćelija se smešta u veštačku matericu i tu ostaje sve do rođenja, dok fetus ne bude sposoban za samostalni život. Parcijalna ektogeneza podrazumeva da fetus jedan deo fetalnog razvoja provede van tela žene. Kod parcijalne ektogeneze, početni deo gestacije se odvija u telu žene, da bi se onda fetus prebacio u veštačku matericu, gde ostaje do kraja fetalnog razvoja.

Popularna kultura, brojne knjige i filmovi koji ovo tematizuju, nisu bili previše blagonakloni prema ovakvom načinu reprodukcije. Slika mračne budućnosti i robotizovanih farmi beba je ono što većina ljudi zamišlja. Iako ovo deluje kao scenario previše udaljen da bi se uopšte razmatrao danas, veštačke materice nisu ni toliko daleke ni toliko drugačije od tehnologija koje se u neonatalnoj medicini već koriste. One se mogu zamisliti kao visoko napredni inkubatori, slični onima koji se uveliko koriste u porodilištima širom sveta. „...Mi imamo primitivne veštačke materice i parcijalnu ektogenezu kamenog doba već sada – i one su prihvaćene od strane svih” kaže Kejzor (Kaczor 2011:121). U nekoj meri, parcijalna ektogeneza je deo naše realnost. Granice održivosti prevremeno rođenih beba pomeraju se kako inkubatori postaju sve napredniji. Danas je ta granica već u 23. nedelji gestacije (Ringer 2012:156). Još veći napredak ostvaren je u istraživanjima koja uključuju životinjske fetuse. Zašto bi repliciranje uslova koji postoje u materici žene bila nerešiva misterija, kada je misterija začeća sa velikim uspehom rešena, s pravom pita Singer (Singer & Wells 2006:10).

U filozofskoj literaturi, parcijalna ektogeneza je razmatrana kao potencijalno rešenje problema abortusa, rešenje za koje se smatra da bi moglo da zadovolji obe strane rasprave, i one koji smatraju da je abortus moralno nedopustiv i one koji argumentuju u korist prava na abortus.⁴ Abortirani fetusi bi se smeštali u veštačke materice u kojima bi se razvijali bez ikakvih poteškoća. Time bi bilo moguće obezbediti da

4 Za više o raspravi o tome da li ektogeneza može da bude rešenje problema abortusa videti: Singer & Wells 2006, Kaczor 2011.

ni jedna žena ne mora da iznese trudnoću do kraja, ukoliko to ne želi, a da u isto vreme fetus ne mora da izgubi život. Tako ne bi bilo ugroženo ni pravo žene na telesnu autonomiju, niti pravo fetusa na život. Naravno, ovo rešenje bi bilo prihvatljivo jedino ukoliko bismo smatrali da je abortus uvek samo prekid trudnoće.

Ako bi veštačke materice bile dostupne, cenovno pristupačne i ukoliko sama procedura ne bi bila invazivnija nego što je to danas abortus, da li bi postojala moralna obaveza da se svaki abortirani fetus premesti u veštačku matericu do kraja gestacije ili bi žene koje se odluče na abortus imale pravo da traže ne samo prekid trudnoće već i prekid života fetusa? Razmatranje ove mogućnosti nas prisiljava da ispitamo šta tačno zahtev za abortusom podrazumeva, odnosno kako definišemo sam abortus. S obzirom na to da su veštačke materice i dalje stvar budućnosti, danas nije moguće izvršiti abortus, a da on ne rezultira smrću fetusa. Međutim, čak i kada bi postojala mogućnost da abortus rezultira živim fetusom, da li bismo rekli da je to abortus ili neka vrsta prevremenog porođaja? Da li bismo abortus koji ne rezultira smrću fetusa mogli da označimo kao uspešan?

3. Kako se abortus shvata u svakodnevnom životu

Kako je već rečeno, zahtev za abortusom nije uvek samo zahtev za prekidom trudnoće. Svakako da postoje i slučajevi indirektnih abortusa, kada namera koja stoji iza izvođenja abortusa jeste sam prekid trudnoće, a smrt fetusa dolazi kao neželjena posledica, ali ovo nije ni jedini ni najčešći slučaj. Već pomenuti tekst *Žene, ektogeneza i etička teorija* Lesli Kenold (Cannold, 2006) nam pokazuje da se u svakodnevnom životu abortus ne posmatra samo kao prekid trudnoće.

Do ovakvog zaključka Kenold je došla ispitujući da li bi žene zaista prihvatile ektogenezu kao rešenje problema abortusa. U istraživanju koje je objavljeno 1995. godine, intervjuisano je 45 žena iz Australije. Kenold napominje da uzorak nije reprezentativan, tako da se na osnovu rezultata ovog istraživanja ne može zaključiti ništa o tome kako žene u Australiji ili žene generalno shvataju abortus (Cannold 2006:50), ali mogu da bude dobra polazna osnova za razmatranje toga šta sve zahtev za abortusom podrazumeva.

Ispitanice su podeljene u dve grupe, prema tome kakvi su im početni stavovi o abortusu, da li ga smatraju moralno opravdanim ili ne. Od njih se tražilo da odgovore na dva scenarija: 1) Ako ste zatrudnele i ne možete da zadržite dete, da li biste abortirale ili dali dete na usvajanje? i 2) Ako ste u drugom mesecu trudnoće i niste u mogućnosti da odgajate dete, da li biste abortirale, dale dete na usvajanje ili pristale na uklanjanje fetusa iz vašeg tela i njegovo smeštanje u veštačku matericu? Očekivano, stavovi ispitanica o ektogenezi kao rešenju problema abortusa, bili su potpuno različiti od onih koji se u etičkim teorijama nude. Ispitanice i jedne i druge grupe odbacile su ektogenezu kao prihvatljivu opciju.

Žene iz prve grupe, koje su za prava na abortus, veruju da je trudna žena odgovorna da nosi i odgaja fetus i, kasnije, dete. Ako to nije u stanju, onda treba da prekine trudnoću i time spreči njegov dalji razvoj i „posledično stvaranje deteta prema kom ima velike i neizbežne odgovornosti” (Cannold 2006:52). Ispitanice iz ove grupe izrazili su zabrinutost zbog činjenice da žene imaju dužnost da štite svoj fetus od fizičkog, emocionalnog ili socijalnog povređivanja - i unutar i izvan materice. One, međutim, smatraju da ako žena nije u stanju da preuzme odgovornosti da bude dobra majka, onda je moralno prihvatljivo (a u nekim slučajevima i moralno pohvalno) da prekine trudnoću i prekine život fetusa. Ova odgovornost potiče od stava da će se fetus, čak i ako se razvija u veštačkoj materici, jednog dana roditi i biti njeno dete, te će se žena osećati dužnom da ga podiže i biti moralno odgovorna njega. Drugim rečima, ova grupa veruje da ako žena odluči da ne prekine život fetusa, onda je ona odgovorna za njegovu dobrobit (Cannold 2006:51-52).

Ako je obaveza „dobre majke” da podiže svoju decu (Cannold 2006:56), onda je, za žene koje ne žele ili ne mogu da prihvate tu odgovornost, jedini način da se ove odgovornosti oslobode da spreče da dete uopšte postoji. Na osnovu ovih verovanja, ispitanice nisu smatrale da bi upotreba veštačkih materica bila rešenje problema abortusa, ili čak prihvatljiva zamena za nekoga ko traži abortus, jer to dovodi do postojanja deteta prema kome se žena, kao majka, oseća odgovornom. Kao rezultat toga, žene iz prve grupe odbacuju upotrebu veštačkih materica, već se opredeljuju za abortus, jer bi kao genetske majke bile suočene sa situacijama koje zahtevaju obavezu brige o fetusu, odnosno detetu, koju nisu prihvatile (Cannold 2006:54).

Za žene u drugoj grupi, koje se protive pravu na abortus, očuvanje života fetusa nije jedini razlog zbog kog smatraju abortus moralno nedopustivim. Umesto toga, slično prvoj grupi, one tvrde da je „dobra majka” ona koja prihvata odgovornost i brigu o svom fetusu/detetu (Cannold 2006:56). Međutim, kako ova grupa smatra da je abortus moralno nedopustiv, jedina prihvatljiva opcija za njih je da majka nosi i odgaja dete (Cannold 2006:55). Shodno tome, ispitanice iz druge grupe odbacuju upotrebu veštačkih materica, uprkos činjenici da bi time bilo omogućeno da se sačuva život fetusa nakon prekida trudnoće. Pošto ova grupa smatra da dobre majke uvek nose i odgajaju sopstvenu decu, one veruju da je upotreba veštačkih materica u suštini izbegavanje njihovih majčinskih obaveza. Štaviše, ova grupa navodi da prekid trudnoće - čak i onda kada ne dovodi do smrti fetusa usled upotrebe veštačke materice - predstavlja nebrigu majke na isti način kao i direktni abortus, te je stoga neprihvatljiv.

Žene iz obe grupe istraživanja odbacuju upotrebu veštačkih materica kao način očuvanja života fetusa nakon prekida trudnoće, ali svaka iz različitih razloga. Veštačke materice su neprihvatljivo rešenje problema abortusa za žene iz prve grupe, jer bi im time bila nametnuta odgovornost majčinstva. Za njih ovo nije rešenje, jer od abortusa očekuju upravo da im obezbedi smrt fetusa. Žene koje se protive pravu na abortus

takođe odbacuju veštačke materice jer se time omogućava ženama da zanemare odgovornost koju imaju prema svojoj deci.

Kenold smatra da moralni okvir koji dominira formalnim etičkim teorijama mora da se promeniti zbog, kako kaže „nerelevantnosti moralne teorije spram moralnih potreba žena” (Cannold 2006:57). Ona navodi da su stvarni moralni stavovi žena o abortusu i dileme s kojima se one suočavaju nepoznati etičkoj teoriji. Ako bi se ovi stavovi uzeli u obzir, onda bi rasprava o abortusu te stavove mogla preciznije da odražava. (Cannold 2006:57)

Ovo istraživanje pokazuje da postoji veliki jaz između toga kako se u etičkoj teoriji shvata abortus i šta on jeste za žene koje se na taj korak odlučuju. U svakodnevnom životu, pitanje moralne ispravnosti abortusa nije samo pitanje o moralnom statusu fetusa i pravu na telesnu autonomiju, već je neraskidivo povezano sa osećajem odgovornosti prema (budućem) detetu i pitanjem o reprodukciji. Kada razmatraju da li da abortiraju ili ne, u najvećem broju slučajeva, žene ne razmatraju samo da li žele/mogu da budu u drugom stanju već i da li žele da budu majke. Zbog toga, odluku o abortusu ne možemo da posmatramo samo kao odluku o prekidu trudnoće. Abortus nije apstraktan pojam, on je praksa i zato njegova definicija koja se koristi u teorijskim diskusijama mora da bude u skladu sa onim što ta praksa podrazumeva.

Marija Petrović

Doktorand filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu

Literatura

- Cannold, Leslie (2006). „Women, ectogenesis, and ethical theory”, in Scott Gelfand and. Jonh R. Shook (ed.), *Ectogenesis: Artificial Womb Technology and the Future of Human Reproduction* (Amstredam - New York: Rodopi):46-58.
- Finis, Džon (2012). „Abortus i etika zdravstvene zaštite”, u Vojin Rakić et al. (prir.), *Bioetika*, (Beograd: Službeni glasnik; Institut za filozofiju i društvenu teoriju): 63-78.
- Gordijn, Bert (2006). *Medical Utopias: Ethical Reflections About Emerging Medical Technologies* (Leuven: Peeters Publishers)
- Kaczor, Christopher (2011). *The ethics of abortion: women's rights, human life, and the question of justice* (New York: Routledge).
- Randall, Vernellia and Tshaka Randall (2008). „Built in Obsolescence: The Coming End to the Abortion Debate”, *Journal of Health & Biomedical Law* 4: 291-310.
- Ringer, Steven A. (2012). „Care of the Extremely Low Birth Weight Infant”, in John P. Cloherty, et al. (ed.), *Manual of neonatal care (7th ed.)* (Philadelphia: Wolters Kluwer Health/Lippincott Williams & Wilkins):154-165.
- Singer, Peter (2003). *Praktična etika* (Zagreb: KruZak).
- Singer, Peter and Deane Wells (2006). „Ectogenesis”, in Scott Gelfand and. Jonh R. Shook (ed.), *Ectogenesis: Artificial Womb Technology and the Future of Human Reproduction* (Amstredam - New York: Rodopi): 9-26.

Thomson, Judith Jarvis (1973). „Rights and Deaths”, *Philosophy & Public Affairs* 2 (2): 146-159.

Tomson, Džudit Džarvis (2012). „Obrana abortusa”, u Vojin Rakić et al. (prir.), *Bioetika*, (Beograd: Službeni glasnik; Institut za filozofiju i društvenu teoriju): 25-42

Tooley, Michael (1972). „Abortion and Infanticide”, *Philosophy and Public Affairs* 2: 37-65.

Voren, Meri En (2012). „O moralnom i pravnom statusu abortusa”, u Vojin Rakić et al. (prir.), *Bioetika*, (Beograd: Službeni glasnik; Institut za filozofiju i društvenu teoriju): 43-61.

Marija Petrović

How We Understand Abortion

(Summary)

One way to classify theories that deal with abortion is to divide them into those that define abortion as the termination of pregnancy and those that define abortion as the termination of the life of the fetus. When deciding whether to have an abortion, at least in some cases, a woman actually makes two different choices: first, she chooses to terminate her pregnancy, that is, to remove the fetus from her body; and second, she chooses to end the life of the fetus. Currently, the first decision (the *autonomy decision*) is inseparable from the second one (the *reproductive decision*). The use of artificial wombs would enable these decisions to be made separately. This forces us to examine how ethical theories define abortion and whether such definition is adequate, given what abortion as a procedure is. Cannold's research shows that there is a big gap between what ethical theories say about abortion and what abortion really is for women who make that decision. In everyday life, when deciding whether to have an abortion, women not only decide whether they want to be pregnant, but also whether they want to be mothers. Therefore, we cannot define abortion as merely a termination of pregnancy.

KEYWORDS: abortion, fetus, ectogenesis, artificial womb, ethical theory