

Jednakost osoba i moralni status fetusa

Goran Lojkić*

goran.lojkić@gmail.com; goran@ifzg.hr
https://orcid.org/0000-0001-8859-4146

<https://doi.org/10.31192/np.21.3.3>

UDK: 159.923-053.13

17.02-053.13

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 26. srpnja 2023.

Prihvaćeno: 11. listopada 2023.

U ovom radu iznosimo semantički argument protiv psiholoških kriterija moralnoga statusa i pokazujemo da pro-choice argumenti iz osobnosti, koji pretpostavljaju takve kriterije, ne mogu uspješno braniti tvrdnju da ljudski fetusi nemaju pravo na život. Razlučujemo dva različita relevantna pojma osobnosti – psihološki i moralni – i argumentiramo da zbog temeljne razlike u njihovoj semantičkoj strukturi ta dva pojma logički ne mogu biti koekstenzivni. Psihološki je pojam osobnosti fuzzy pojam – takav da nije za svaki predmet jednoznačno određeno je li pojam primjenjiv na nj. Moralni pojam osobnosti, s druge strane, implicirajući jednakost osnovnih moralnih prava, pretpostavlja postojanje oštne granice između onih entiteta na koje se pojam odnosi i onih na koje se ne odnosi. Drugim riječima, psihološki je pojam opsegovno neodređen, a moralni je opsegovno dobro definiran. Stoga psihološki i moralni pojam osobnosti trivijalno nisu ekvivalentni, tj. skup osoba u psihološkom smislu i skup osoba u moralnom smislu trivijalno nisu istovjetni. No to upravo znači da se pozivanjem na psihička svojstva koja definiraju osobnost u psihološkom smislu ne može specificirati skup nositelja moralnih prava koja definiraju osobnost u moralnom smislu. Odnosno, osobnost u psihološkom smislu ne može biti kriterijem punoga moralnog statusa. Analiza moralnoga pojma osobnosti pokazuje da bilo koji primjeren kriterij punoga moralnog statusa mora biti opsegovno dobro definiran – posebno, mora biti dobro definiran za razred biološki ljudskih bića. Taj je rezultat ujedno argument u prilog ključne premise tzv. argumenta iz kontinuiteta. Konačno, argumentiramo da semantički odnos između biološkoga pojma ljudskoga bića i moralnoga pojma osobnosti načelno može biti takvim kakvim ga pretpostavlja pro-life argument iz ljudskosti.

Ključne riječi: fetus, jednakost, moralni status, osobnost.

* Dr. sc. Goran LOJKIĆ, Institut za filozofiju, Ul. grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb.

Uvod

Jedan od razloga zašto je pitanje moralnoga statusa fetusā i moralne dopustivosti pobačaja toliko tvrdokorno etičko pitanje jest taj što se fetus čini, barem na prvi pogled, u moralno relevantnom smislu ujedno i vrlo sličnim i vrlo različitim od bića prema kojima je obično usmjereno naše moralno djelovanje.¹ Neki od najčešćih argumenata u raspravi o moralnoj dopustivosti pobačaja oslanjaju se na isticanje, ovisno već o strani u raspravi, upravo tih sličnosti ili razlika između fetusā i paradigmatičkih nositelja punoga moralnog statusa. Primjerice, oni koji smatraju da je pobačaj moralno nedopustiv tipično argumentiraju da fetus ima pravo na život jer je fetus ljudsko biće, a sva ljudska bića imaju pravo na život. Nazovimo taj argument »argumentom iz ljudskosti«. Slično, oni koji smatraju da pobačaj jest moralno dopustiv često će tvrditi da fetus nema pravo na život jer fetus nije osoba, a samo osobe imaju pravo na život. Taj argument nazovimo »argumentom iz osobnosti«. Standardan je problem tih dvaju argumenata pokazati da svojstva na koja se pozivaju doista jesu na odgovarajući način moralno relevantna, tj. da postoji argumentom zahtijevana veza između naizgled prirodnih svojstava – biološkoga svojstva »biti ljudsko biće« ili psihološkoga svojstva »biti osoba« – s jedne strane i *moralnoga* svojstva poput »imati pravo na život« s druge.²

Središnja tvrdnja koju ćemo braniti u radu jest da posjedovanje psihičkih svojstava koja konstituiraju osobnost ne može biti kriterij punoga moralnog statusa. Izravna je posljedica te tvrdnje da se argumentom iz osobnosti, barem u njegovoj plauzibilnoj interpretaciji, ne može opravdati konkluzija da fetusu nemaju pravo na život. Učinit ćemo to na sljedeći način. Najprije ćemo u prvom odsječku pobliže analizirati *pro-choice* argument iz osobnosti i, slijedeći poznatu kritiku njegova *pro-life* parnjaka, kao glavni njegov nedostatak navesti nerazlikovanje psihološkoga i moralnoga pojma osobe. Zatim ćemo u drugom odsječku usporediti ta dva pojma i argumentirati da zbog važne razlike

¹ Radi jednostavnosti, u tekstu se »fetus« odnosi na biološki ljudski organizam u cijelom razdoblju od začeća do rođenja.

² Usp. Don MARQUIS, *An Argument that Abortion is Wrong*, u: Hugh LAFOLLETTE (ur.), *Ethics in Practice. An Anthology*, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, 141-150, 142-143. Prema Marquisu, veza biološkoga i moralnoga u takvu se obliku *pro-life* argumenta izgleda jednostavno pretpostavlja, a prikladna veza psihološkoga i moralnoga u *pro-choice* argumentu u najboljem je slučaju ovisna o neuspješnom kontraktarianističkom opravdanju. Marquis dijagnosticira svojevrsnu pat-poziciju između ta dva standardna tipa argumenata u raspravi o pobačaju. Naime, oba se »suočavaju s problemima koji su zrcalna slika jedan drugoga« (*isto*, 143): navedenim problemom moralne relevantnosti ključnih termina te problemom njihova neodgovarajućega opsega, preširokoga u argumentu iz ljudskosti, preuskoga u argumentu iz osobnosti. Međutim, potonji se Marquisov prigovor u slučaju *pro-life* argumenta ne čini uvjerljivim i možda ovisi o višeznačnosti termina »ljudsko« (*human*) jer jedini razlog koji iznosi za svoj prigovor preširokoga opsega jest to da su »kulture ljudskih stanica tumora [...] biološki ljudske [*human*], ali one nemaju pravo na život« (*isto*, 142). Sve citate iz bibliografskih jedinica na engleskom jeziku preveo je autor rada.

u njihovoj semantičkoj strukturi psihološki i moralni pojam osobe načelno ne mogu biti opsegovno istovjetni. Slijedi iz toga da nije istina da je nešto osoba u moralnom smislu ako i samo ako je osoba u psihološkom smislu, što znači da se pozivanjem na psihološku osobnost ne može specificirati skup osoba u moralnom smislu, tj. skup nositeljā punih moralnih prava. Bit će to dovoljno za odbaciti psihološki kriterij punoga moralnog statusa. U trećem ćemo odsječku primijeniti taj rezultat kako bismo odbacili jedan standardan prigovor tzv. argumentu iz kontinuiteta. U četvrtom odsječku odgovorit ćemo na pokušaj da se za argument iz ljudskosti konstruira prigovor analogan onomu argumentu iz osobnosti, odnosno tvrdit ćemo da, za razliku od psihološkoga pojma osobe, semantički odnos između biološkoga pojma ljudskoga bića i moralnoga pojma osobe barem načelno može biti takvim kakvim ga zahtijeva argument iz ljudskosti. Iako u tekstu argument iz ljudskosti ne ćemo izravno braniti, taj će odgovor, u konjunkciji sa središnjim rezultatom iz drugoga odsječka, pružiti nekonkluzivnu semantičku potporu argumentu iz ljudskosti i time poziciji prema kojoj fetusi imaju pravo na život.

1. Argument iz ljudskosti i argument iz osobnosti

Dobar dio napisanoga u raspravi o moralnom statusu fetusā i moralnoj dopustivosti pobačaja mogli bismo grubo razvrstati kao inačice dvaju temeljnih argumenata, koje smo u uvodu prikladno nazvali »argumentom iz ljudskosti« i »argumentom iz osobnosti«. U ovom ćemo odsječku ukratko izložiti osnovnu strukturu tih dvaju argumenata i nakon kritike njihovih jednostavnih formulacija predložiti preciznije formulacije s mogućim popravcima. Time ćemo postaviti konceptualnu scenu za središnji argument u idućem odsječku.

Argument iz ljudskosti standardan je argument one strane u raspravi o pobačaju koja niječe da je, barem u normalnim okolnostima, pobačaj moralno dopustiv. Iako, u obliku u kojem ćemo ga izložiti, sam po sebi *ne* povlači da je pobačaj moralno nedopustiv, argument, ako je uspješan, suprotnu poziciju čini manje plauzibilnom utoliko što pokazuje da njezina obrana zahtijeva argument da je namjerno usmrćivanje fetusa moralno dopustivo *unatoč* tomu što fetus ima pravo na život. Prikazana u obliku jednostavnoga silogizma, osnovna je struktura argumenta iz ljudskosti sljedeća:

- (L1) Sva ljudska bića imaju pravo na život.
- (L2) Fetus je ljudsko biće.
- (L3) Dakle, fetus ima pravo na život.³

³ Česte su formulacije argumenta iz ljudskosti kojima se izravno pokušava argumentirati protiv moralne dopustivosti pobačaja. Primjerice, u varijaciji argumenta iz ljudskosti koju napadaju: Mary Anne WARREN, On the Moral and Legal Status of Abortion, u: LaFollette (ur.), *Ethics in Practice...*, 132-140, 135 i Peter SINGER, *Praktična etika*, Zagreb, KruZak, 2003, 104 – ne tvrdi

Standardni argumenti imaju standardne prigovore. U slučaju argumenta iz ljudskosti prigovor je da argument, izložen u tom obliku, ili nije logički valjan ili počiva na premisi spornoj barem koliko i zaglavak. Naime, ukoliko su L1 i L2 plauzibilno istinite tvrdnje kakvima se *prima facie* čine, izraz »ljudsko biće« u njima nema *isto* značenje te stoga L3 ne slijedi iz njih.

Prema tom prigovoru, u kontekstu rasprave o pobačaju izraz »ljudsko biće« pojavljuje se u barem dva različita značenja. Nazovimo ih »biološkim značenjem« i »moralnim značenjem«: nešto je ljudsko biće u biološkom smislu ako i samo ako je jedinka biološke vrste *homo sapiens*; nešto je ljudsko biće u moralnom smislu ako i samo ako je jedinka biološke vrste *homo sapiens* i *ujedno* nositelj punih moralnih prava – ili, ovisno već o tome kojoj je tko formulaciji skloniji, pripadnik moralne zajednice, osoba u moralnom smislu, ili već nešto slično. Neovisno o formulaciji, osnovna je misao jasna. Za razliku od biološkoga pojma ljudskoga bića, kojega kriteriji primjene uključuju tek posjedovanje određenih prirodnih svojstava kojima se definira pripadnost ljudskoj biološkoj vrsti, moralni pojam sadrži vrijednosne i normativne konotacije, implicirajući, kako se to obično kaže, pun moralni status njime obuhvaćenih bića.

Čitamo li »ljudsko biće« u biološkom značenju, L2 je biologijski iskaz koji nije predmet nekoga posebnog spora, no L1 je, tvrdeći da *sve* što zadovoljava biološke uvjete pripadnosti ljudskoj vrsti ima pravo na život, problematično barem koliko i L3. Čitamo li pak »ljudsko biće« u moralnom značenju, L1 je široko prihvaćeno moralno načelo, u predloženoj eksplikaciji moralnoga značenja »ljudskoga bića« trivijalno analitički istinito, no L2 je upravo ono što se argumentom iz ljudskosti pokušava dokazati. Dakle, ukoliko ponuđeni zaključak jest formalno valjan, tj. ako »ljudsko biće« u obje njegove premise ima isto značenje, barem jedna premisa traži dodatno opravdanje. Prividna uvjerljivost argumenta iz ljudskosti rezultat je pomaka značenja izraza »ljudsko biće« s moralnoga u L1 na biološko u L2.⁴

Želi li se braniti argument iz ljudskosti, očit odgovor na prigovor bio bi pokušati nekako pokazati da ona moralna prava ili moralni status kojima se već definira moralni pojam ljudskoga bića doista pripadaju svim pripadnicima

se da fetus ima pravo na život zato što je fetus ljudsko biće nego da je pogriješno usmrtiti fetus zato što je fetus nedužno ljudsko biće. Međutim, kako postoje argumenti da je pobačaj moralno dopustiv čak i ako fetusu imaju pravo na život, korisno je razdvojiti pitanje moralnoga statusa fetusā od pitanja moralne dopustivosti pobačaja. Argumenti koji se odnose na potonje pitanje nadilaze usku svrhu ovoga rada.

⁴ U osnovi se radi o poznatoj analizi argumenta iz ljudskosti (usp. Warren, *On the Moral...*, 135), s manjim kozmetičkim odstupanjima utoliko što Warren ne govori o biološkom nego o genetičkom (*genetic*) značenju, a moralno značenje »ljudskoga bića« opisuje prvenstveno u terminima članstva u moralnoj zajednici. U prvoj objavljenoj inačici članka, Warren čak ne pretpostavlja da ljudsko biće u moralnom smislu mora ujedno biti i biološki ljudsko biće [usp. Mary Ann WARREN, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, *The Monist*, 57 (1973) 1, 43-61, 53]. Formulacija argumenta koji Warren kritizira nešto je drukčija od naše (usp. bilj. 3), ali njezina je analiza jednako primjenjiva na našu formulaciju.

biološke ljudske vrste. Značilo bi to da su biološki i moralni pojam ljudskoga bića koekstenzivni i da je stoga L1 istinito čak i u biološkom čitanju. Formalno prikazana, jednoznačna i valjana inačica argumenta iz ljudskosti izgledala bi tada otprilike ovako:

- (L1_m) Sva ljudska bića u moralnom smislu imaju pravo na život.
- (L_{bm}) Sva ljudska bića u biološkom smislu ljudska su bića u moralnom smislu.
- (L2_b) Fetus je ljudsko biće u biološkom smislu.
- (L3) Dakle, fetus ima pravo na život.⁵

Naravno, dok L1_m i L2_b nisu sporne, koliko bi takav argument bio uvjerljiv ovisi o tome koje bismo razloge imali za opravdanje povezivanja bioloških i moralnih svojstava u L_{bm}. U svakom slučaju, to očekivano jest uobičajena strategija u obrani argumenta iz ljudskosti.⁶

Alternativan pristup bio bi izravno, tj. ne pozivajući se na L_{bm}, dokazivati da fetus ima moralna prava koja definiraju pojam ljudskoga bića u moralnom smislu te da je stoga L2 istinito u moralnom čitanju *neovisno* o tome je li L_{bm} istinito ili ne. Spominjemo to kao načelnu mogućnost, no ne čini se da postoji neki jednostavan način na koji bi se to moglo uvjerljivo izvesti.⁷

Pogledajmo sada suparnički argument iz osobnosti. Iako pojedini filozofi koji uočavaju problem pomaka značenja u argumentu iz ljudskosti ujedno bra-

⁵ Strože gledano, opisani odgovor na prigovor argumentu iz ljudskosti ne bi morao biti da puna moralna prava pripadaju *svim* biološki ljudskim bićima. Odnosno, modificirani argument iz ljudskosti mogao bi se na različite načine logički oslabiti, primjerice kakvom dodatnom kvalifikacijom izrazâ »fetus« i »ljudsko biće u biološkom smislu«. Netko tko bi držao da npr. anecefalična ljudska bića ili pak ljudska bića nakon moždane smrti nemaju pravo na život mogao bi stoga također braniti neku slabiju inačicu argumenta. Za uspješan slabiji argument iz ljudskosti dovoljno bi bilo pokazati da bismo odgovarajući moralni status trebali pripisati klasi biološki ljudskih bića dovoljno širokoj da uključi »normalne« primjerke fetusa, no pritom nije nužno da ta klasa uključuje baš sve pripadnike biološke ljudske vrste. Drugim riječima, različitim diskretno izdvojivim podskupovima biološki ljudskih bića moguće je uskratiti status nositelja punih moralnih prava čuvajući osnovnu misao argumenta. Slično, ako bi tko držao da fetusi imaju pravo na život, ali, iz ovoga ili onoga razloga, ne i pun moralni status, »ljudsko biće u moralnom smislu« moglo bi se zamijeniti kakvom slabijom formulacijom kojom bi se impliciralo posjedovanje prava na život, ali ne i punoga moralnog statusa.

⁶ Primjerice, Patrick LEE, Robert P. GEORGE, The Wrong of Abortion, u: Andrew I. COHEN, Christopher Heath WELLMAN (ur.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 13-26, argumentiraju da fetus ima pravo na život jer ljudska bića općenito imaju moralni status na temelju onoga što ili kakva vrsta stvari ona jesu – dakle, biološki ljudski organizam – a ne na temelju kakva akcidentalna svojstva poput samosvijesti.

⁷ Možda bi tko argumentirao da bismo moralnu zajednicu trebali uzeti dovoljno široko da, uz moralne djelatnike, uključuje i fetuse (čime bi fetusi bili ljudska bića i u moralnom smislu), otprilike kao što Warren, *On the Moral...*, 137, smatra da imamo dobre razloge za proširenje moralne zajednice tako da obuhvaća sva rođena biološki ljudska bića (no ne i fetuse). Međutim, teško je vidjeti uvjerljiv način na koji bi se takvo što moglo argumentirati, a da nije ujedno riječ o obrani nečega poput L_{bm}.

ne neku inačicu argumenta iz osobnosti,⁸ lako je pokazati da za nj vrijedi nešto slično rečenom o argumentu iz ljudskosti: prividna uvjerljivost argumenta ovisi o višeznačnosti izraza »osoba«. Razlikovanje dvaju različitih značenja »osobe«, kako ćemo vidjeti, ima dalekosežne posljedice za razumijevanje problema moralnoga statusa fetusā.

Argument iz osobnosti standardan je argument one strane u raspravi o pobačaju koja, osim možda za kasnija razvojna razdoblja fetusa, brani moralnu dopustivost pobačaja. Mada sam po sebi ne povlači da je pobačaj moralno dopustiv, uspješnost argumenta iz osobnosti suprotnu bi poziciju učinila manje plauzibilnom utoliko što bi njezina obrana tada zahtijevala argument da je pobačaj moralno nedopustiv unatoč tomu što fetusi nemaju pravo na život. Osnovna struktura mu je sljedeća:

- (O1) Samo osobe imaju pravo na život.
- (O2) Fetus nije osoba.
- (O3) Dakle, fetus nema pravo na život.

Međutim, u ovom se obliku i argument iz osobnosti susreće s problemom analognim onomu opisanom u slučaju argumenta iz ljudskosti: ako bismo O1 i O2 htjeli shvatiti kao plauzibilno istinite tvrdnje, značenje riječi »osoba« u O1 ne može biti isto kao u O2 te stoga O3 formalno ne slijedi iz premisa.

Izraz »osoba«, baš kao i »ljudsko biće«, u ovom kontekstu ima barem dva, ponekad možda nedovoljno razlučena značenja. Nazovimo ih »psihološkim« i »moralnim značenjem 'osobe'«: biti osoba u psihološkom smislu znači posjedovati određeni skup duševnih svojstava i sposobnosti, otprilike onih koje bismo razumjeli kao konstitutivne za racionalnost i slobodno djelovanje; biti osoba u moralnom smislu znači biti nositelj punih moralnih prava ili punopravan pripadnik moralne zajednice. Psihološki je pojam osobe deskriptivan: pitamo li je li x osoba u psihološkom smislu, pitamo posjeduje li ta-i-ta prirodna svojstva. Moralni je pojam normativan: pitamo li je li x osoba u moralnom smislu, pitamo koje su naše moralne obveze ili, drugim riječima, kako prema x -u trebamo djelovati.

Shvatimo li »osobu« kao moralnu kategoriju, O1 se čini analitički istinitim; s »osobom« u psihološkom smislu, O1 je, tvrdeći da *nijedno* biće bez prikladne duševne infrastrukture nema pravo na život, sporno barem koliko i O3. Obrnuto, koliko god slab kriterij osobnosti izabrali, u psihološkom će čitanju O2 malo tko osporavati;⁹ razumijemo li pak »osoba« ovdje u moralnom smislu, O2 je upravo ono što zagovornik argumenta iz osobnosti pokušava dokazati. Nema-mo li primjedbi na O1 i O2, argument nije valjan. Njegova prividna uvjerljivost

⁸ Npr. već spomenuti Warren, *On the Moral ...* i Singer, *Praktična etika...*

⁹ Psihološki kriteriji koji se iznose uz argument iz osobnosti obično su dovoljno jaki da isključe sve fetuse. Naravno, uz slabije psihološke uvjete osobnosti, O2 bismo možda morali prikladno oslabiti u tvrdnju koja se ne bi odnosila na starije fetuse.

rezultat je pomaka značenja izraza »osoba« s moralnog u O1 na psihološko u O2.

Koja su rješenja na raspolaganju nekomu tko bi htio braniti argument iz osobnosti? I ovdje su moguća dva različita pristupa. Prvi je pokušati dodatno pokazati da su *samo* ona bića koja su osobe u psihološkom smislu ujedno osobe u moralnom smislu. Opseg moralnoga pojma osobe tako bi bio podskup opsega psihološkoga pojma osobe te bi O1 bilo istinito čak i u psihološkom čitanju. Formalno prikazana, jednoznačna i valjana inačica argumenta iz osobnosti u tom bi slučaju izgledala otprilike ovako:

- (O1_m) Samo osobe u moralnom smislu imaju pravo na život.
- (O_{pm}) Samo osobe u psihološkom smislu osobe su u moralnom smislu.
- (O2_p) Fetus nije osoba u psihološkom smislu.
- (O3) Dakle, fetus nema pravo na život.

Kako O1_m i O2_p nisu sporne, koliko je argument uvjerljiv ovisi o tome koliko su jaki razlozi za povezivanje psiholoških i moralnih svojstava u O_{pm}. Iako bi na prvi pogled taj pristup mogao izgledati obećavajućim, u idućem ćemo odsječku pokazati da on ne može uroditi plodom.

Drugi bi pristup bio argumentirati da fetusu ne pripadaju moralna prava koja definiraju moralni pojam osobe *neovisno* o tome što nije u psihološkom smislu osoba, odnosno da je O2 istinito i u moralnom značenju neovisno o tome je li O_{pm} istinito ili ne. Primjer bi toga pristupa bila tvrdnja da fetus nije osoba u moralnom smislu jer ne posjeduje kakvu važnu ne-psihološku značajku poput sposobnosti preživljavanja izvan majčina tijela ili socijalnu uočljivost. U ovom ćemo se radu usmjeriti samo na prvi pristup, no čini se bjelodanim da ne-psihološki uvjeti poput navedenih djeluju proizvoljno, moralno nerelevantno ili prestrogo da bismo ih smatrali kriterijima za moralni status osobe.¹⁰

Pokušajmo sažeti rečeno. Jednostavno ukazati na činjenicu da je fetus biološki ljudsko biće ili da nije psihološki osoba samo po sebi još nije dovoljno za odgovoriti ima li fetus pravo na život. Analiza argumenta iz ljudskosti i argumenta iz osobnosti pokazuje da za rješenje problema moralnoga statusa fetusa pitanje nije tek je li fetus ljudsko biće već je li ljudsko biće *u moralnom smislu*; ne tek je li fetus osoba već je li osoba *u moralnom smislu*. Kako fetus biološki jest ljudsko biće, pitanje je li ljudsko biće u moralnom smislu i samo se svodi na

¹⁰ To je stajalište zarana široko prihvaćeno i na *pro-life* i na *pro-choice* strani barikade. John T. NOONAN, Jr., An Almost Absolute Value in History, u: James E. WHITE (ur.), *Contemporary Moral Problems*, Belmont, CA, Thomson Wadsworth, ©2005, 98-104, 99-101, nijećući moralnu dopustivost pobačaja, analizira i odbacuje neke od češće nudaenih ne-psiholoških i izvanjskih kriterija: sposobnost preživljavanja (*viability*), osjećaaje odraslih i socijalnu uočljivost (*social visibility*). Iznosi ih, doduše, kao predložene kriterije ljudskosti, a ne osobnosti, no iz konteksta je jasno da ljudskost pritom razumije u smislu onoga što smo opisali kao moralni pojam ljudskoga bića. Singer, braneći moralnu dopustivost pobačaja, također odbacuje kao neprikladne različite ne-psihološke kriterije za dodjelu ili nijekanje moralnih prava: rođenje, sposobnost preživljavanja izvan majčina tijela i pomicanje fetusa (*Praktična etika...*, 105-107).

pitanje je li osoba u moralnom smislu: nešto je ljudsko biće u moralnom smislu ako i samo ako je ljudsko biće u biološkom i ujedno osoba u moralnom smislu. No je li fetus osoba u moralnom smislu ovisi na kraju o tome kojoj bismo vrsti ili vrstama stvari trebali pripisati moralna prava koja definiraju osobnost u moralnom smislu. *Prima facie*, i bića koja su biološki ljudska bića i bića koja su psihološki osobe izgledaju kao plauzibilni kandidati za dodjelu moralnoga statusa osobe. Ograničimo li skup nositelja moralnoga statusa osobe samo na osobe u psihološkom smislu, fetusi nisu osobe u moralnom smislu te stoga nemaju pravo na život. Proširimo li skup nositelja moralnoga statusa osobe tako da uključimo sva ljudska bića u biološkom smislu, fetusi jesu osobe u moralnom smislu i time imaju pravo na život.

U sljedećem ćemo odsječku napasti argument iz osobnosti. Najprije ćemo pokazati da, uz plauzibilnu dodatnu pretpostavku, argument ovisi o tvrdnji da su psihološki i moralni pojam osobe opsegovno istovjetni. Zatim ćemo argumentirati da zbog različite semantičke strukture tih dvaju pojmova oni *načelno* ne mogu biti koekstenzivni. Značit će to ujedno da psihološka osobnost ne može biti kriterij moralnoga statusa i da predloženi argument iz osobnosti valja odbaciti.

2. Psihološki i moralni pojam osobe

Argument iz osobnosti, u obliku koji smo predložili u prošlom odsječku, pretpostavlja da je opseg moralnoga pojma osobe podskup opsega psihološkoga pojma osobe. Želi li zagovornik moralne dopustivosti pobačaja obraniti tu inačicu argumenta iz osobnosti morao bi, dakle, nekako pokazati da osobnost u moralnom smislu implicira osobnost u psihološkom smislu. S druge strane, argument dopušta mogućnost da nisu sve osobe u psihološkom smislu ujedno i osobe u moralnom. Međutim, ne čini se izglednim da bi netko tko bi branio argument iz osobnosti tvrdio da je skup nositelja punoga moralnog statusa *pravi* podskup skupa osoba u psihološkom smislu. U središtu argumenta iz osobnosti nalazi se ideja da je psihološka osobnost – dakle, svojstva poput samosvjesnosti, racionalnosti i sl. – utemeljujuća za moralni status i za očekivati je, iako argument ne ovisi o tome, da bi branitelj argumenta iz osobnosti prihvatio ne samo tvrdnju O_{pm} nego i njezin obrat: svako biće koje je osoba u psihološkom smislu bilo bi također nositeljem moralnih prava te bi stoga naša dva pojma osobe bili koekstenzivni. Osobe u moralnom smislu upravo su oni entiteti koji su osobe u psihološkom smislu. Drugim riječima, u plauzibilnoj interpretaciji argumenta iz osobnosti umjesto O_{pm} imamo jaču tvrdnju:

($O_{pm=}$) Osobe u psihološkom smislu jesu sve i samo osobe u moralnom smislu.

Tvrđnja $O_{pm=}$ izražava ono što bismo mogli nazvati »psihološkim kriterijem moralnoga statusa«: nešto je osoba u moralnom smislu ako i samo ako je osoba u psihološkom smislu. Smatrate li da fetusi nemaju pravo na život, nešto poput $O_{pm=}$ vjerojatno dobro opisuje vaše moralne intuicije.

Međutim, tvrdimo, lako je konkluzivno pokazati da $O_{pm=}$ nije istinito. Razlog tomu je to što psihološki i moralni pojam osobe semantički funkcioniraju na vrlo različit način. Odnos tih pojmova s njihovim ekstenzijama strukturalno je različit: psihološki pojam opsegovno je neodređen, dok je moralni pojam osobe opsegovno dobro definiran pojam. Odnosno, u malo formalnijem žargonu, u slučaju moralnoga pojma osobe – ali *ne* i u slučaju psihološkoga pojma osobe! – za svaki x vrijedi da x jest osoba ili x nije osoba, i ne oboje. Već zbog te razlike psihološki i moralni pojam osobe trivijalno nisu opsegovno istovjetni.

Pogledajmo najprije psihološki pojam. Značenje psihološkoga pojma osobe kao bića s tim-i-tim psihičkim značajkama dopušta djelomično i postupno zadovoljavanje definicijskih kriterija osobnosti, uz neodređeno široko prijelazno područje između onih entiteta – u slučaju koji nas ovdje zanima, očito, ljudskih bića – za koje bismo bez kvalifikacija kazali da jesu osobe i onih za koje bismo kazali da to nisu. Naravno, koja bi točno psihička svojstva, dispozicije ili sposobnosti, i u kojoj mjeri, konstituirala osobnost, može se u različitim detaljima razlikovati u različitim autorima. No koji god plauzibilan skup svojstava izabrali kao kriterij osobnosti, jasno je da ćemo u slučaju ljudskih bića neke slučajeve – primjerice, ljude s teškim mentalnim oštećenjima, malu djecu, a možda čak i fetuse u kasnijim razvojnim razdobljima – biti skloni opisati kao »ne baš u punom smislu osobe«, ili »osobe u nekom širokom značenju«, ili »na određeni način osobe«, ili »u neku ruku osobe, u neku ne«, ili već nekako slično.¹¹ Zapravo, kako se pri odabiru psiholoških kriterija osobnosti mahom ima pred očima model racionalnoga moralnog djelatnika, lako bi moglo biti da je, kada je riječ o ljudskim bićima, međupodručje onih za koje ne bismo mogli dosljedno kazati da potpuno zadovoljavaju predložene kriterije puno šire nego što sugeriramo prethodnom rečenicom.

Uzmimo za primjer svojstvo samosvjesnosti, koje se često navodi kao jedan od središnjih kriterija osobnosti.¹² U ovom kontekstu, reći za biće da je samosvjesno znači jednostavno kazati da je ono svjesno sebe sama kao zasebnoga entiteta, istoga u različitim vremenskim trenucima.¹³ Po svemu što možemo

¹¹ Warren, *On the Moral...*, 136, uz prethodnu napomenu da nije riječ o potpunoj analizi pojma osobnosti i da je teško dati njihovu precizniju definiciju, navodi »približan popis najosnovnijih kriterija osobnosti« (*isto*, 135): osjećajnost (*sentience*), emocionalnost, razum, sposobnost komuniciranja, samosvijest i moralno djelovanje (*moral agency*). Piše dalje da entitet, da bismo ga smatrali osobom, ne mora zadovoljavati svih šest kriterija i da, štoviše, možda nijedan od njih nije nužno zadovoljiti da bi se bilo osobom. Ali, kako je već stvar s kompleksnim pojmovima, što je više tih kriterija u danom slučaju zadovoljeno, sigurniji smo u primjenjivost pojma na taj slučaj. Što ih je manje zadovoljeno, primjena je manje plauzibilna.

¹² Usp. bilj. 11.

¹³ Usp. Singer, *Praktična etika...*, 68.

reći, i koliko god slabašne simptome zahtijevali za pripisivanje samosvijesti, fetusi nisu samosvjesni. Međutim, nisu ovdje u igri tek dva stanja, biti samosvjesnim i ne biti samosvjesnim, s jasnim uvjetima pod kojima ćemo entitetu u pitanju pripisati jedno ili drugo i oštrom granicom koja razdvaja bića koja jesu samosvjesna od bića koja to nisu. Umjesto toga, imamo tu širok spektar ponašanja koja bismo mogli smatrati u većoj ili manjoj mjeri samosvjesnim – ili, ako hoćemo, izrazom samosvijesti – a biološki razvoj ljudskih bića normalno je praćen ovladavanjem sve složenijim obrascima samosvjesnoga ponašanja. Prepoznati se u zrcalu, fotografiji, karikaturi ili aluziji – sve su ovo znakovi samosvjesnosti, no dispozicije za njih ne dobivamo u paketu nekim događajem kojim od ne-samosvjesnih postajemo samosvjesna bića. Radije, postupno ih usvajamo – postajemo »samosvjesniji«. No pritom ne postoje nekakvi jasno određeni ni »minimalni« ni »potpuni« psihološki ili bihevioralni uvjeti za pripisivanje samosvjesnosti i pitanje je li ljudsko biće samosvjesno ili nije nema za svaki dani slučaj jednoznačan točan odgovor.¹⁴ Prijelaz od ne-samosvjesnoga fetusa do paradigmatički samosvjesnoga odraslog ljudskog bića kontinuiran je, bez jasne izdvojene točke prijelaza u kojoj biološki ljudsko biće poprima svojstvo bivanja samosvjesnim.

Trebalo bi sada biti jasno što imamo na umu kada kažemo da je psihološki pojam osobe opsegovno neodređen, tj. da nije opsegovno dobro definiran. Pitanje je li x psihološki osoba nema za svaki x jednoznačan točan odgovor. Mrvica drukčije kazano, nije tako da za svaki x vrijedi da x ili jest psihološki osoba ili nije psihološki osoba. Odnosno, malo formalnije: nije tako da je za svaki x » x je osoba u psihološkom smislu« ili istinito ili neistinito. Manje formalno, ograničimo li vrijednost varijabla samo na biološki ljudska bića, nema precizne granice između skupa ljudskih bića koja jesu psihološki osobe i skupa ljudskih bića koja to nisu.

S druge strane, za razliku od opsegovno neodređenoga psihološkog pojma, značenje moralnoga pojma osobe pretpostavlja načelnu mogućnost povlačenja oštre granice između skupa osoba i skupa ne-osoba. Naime, kazati da je tko osoba u moralnom smislu znači kazati da ima pun moralni status ili da je punopravan pripadnik moralne zajednice.¹⁵ No povlači to da svaka osoba

¹⁴ To očito ne vrijedi samo za ljudska bića. Pišući o ubijanju ne-ljudskih osoba, Singer kaže da je »teško utvrditi kada je drugo biće samosvjesno« (*Praktična etika...*, 90). No treba imati na umu da tu nije najveći problem epistemički, kako Singer sugerira, već logički (ili gramatički). Nije stvar tek u tome da ne raspoložemo s dovoljno podataka da bismo u problematičnim slučajevima (nekim životinja, na primjer, ili male djece) odredili radi li se o samosvjesnom biću ili ne. Problem je, radije, to što je pojam samosvjesnosti *fuzzy* pojam, odnosno to što za takve slučajeve, čak i ako bi nam *sve* relevantne psihologijske činjenice bile poznate, nije jednoznačno određeno treba li ih smatrati samosvjesnima ili ne. Odnosno, malo drukčije rečeno, problem je što za takve slučajeve nemamo nedvosmislena pravila ili praksu upotrebe izrazā poput »samosvjesno«.

¹⁵ »Pretpostavka da sve osobe imaju puna i jednaka osnovna moralna prava mogla bi biti dio samoga pojma osobe« (Warren, *On the Moral...*, 136). Međutim, to ne znači tek da je »pojam

u moralnom smislu ima *jednak* moralni status ili *jednaka* osnovna moralna prava, a iz toga slijedi da postoji jasna granica između entiteta koji jesu osobe i imaju međusobno jednak moralni status te entiteta koji to nisu. Ovdje ne može biti sivoga međupodručja između ne-osoba i osoba. Može se biti tek djelomično i na određen način osoba u psihološkom smislu, ali ne može se biti tek djelomično i na određen način osoba u moralnom smislu: ne možemo koherentno tvrditi da tko *u ne baš punom smislu* ima *pun* moralni status ili da *u nekom širokom značenju* jest *punopravan* pripadnik moralne zajednice. Drugim riječima, psihološki pojam osobe dopušta nam govoriti o kontinuiranom prijelazu od ne-osoba do osoba u punom smislu, ali moralni pojam osobe ne dopušta analogno kontinuiran porast moralnoga statusa od ne-osoba do osoba. Umjesto kontinuiranoga prijelaza, imamo tu oštar rez. Tko nema u punom smislu puna i jednaka moralna prava, puna i jednaka prava jednostavno nema. Slijedi to iz samoga pojma jednakosti. No tko nema puna i jednaka moralna prava, *per definitionem* nije osoba u moralnom smislu.¹⁶

Sažimajući, možemo reći ovako: ako puna i jednaka moralna prava imaju sve osobe u moralnom smislu i samo osobe u moralnom smislu, onda za svaki x vrijedi da x jest osoba u moralnom smislu ili x nije osoba u moralnom smislu, i ne oboje. Govoreći manje formalno, značenje moralnoga pojma osobe – odnosno, etička pretpostavka ili imperativ jednakosti pravā sadržan u moralnom pojmu osobe – povlači da svako biološki ljudsko biće ili jest osoba u moralnom smislu ili nije osoba u moralnom smislu. To je smisao tvrdnje da je moralni pojam osobe, za razliku od psihološkoga pojma osobe, opsegovno dobro definiran pojam.

Vratimo se sada na psihološki kriterij moralnoga statusa. Da bi $O_{pm=}$ bilo istinito, skup osoba u psihološkom smislu mora biti istovjetan skupu osoba u moralnom smislu. Drugim riječima, » x je osoba u psihološkom smislu ako i samo ako je x osoba u moralnom smislu« mora biti istinito za svaki x . No slijedi iz dosada rečenog da to *ne* vrijedi za svaki x . Naime, kako je » x je osoba u mo-

osobe djelomično moralan« (*isto*), kako autorica odmah niže nastavlja, već da, baš kao i u slučaju »ljudskoga bića«, imamo posla s dva pojma, jednim deskriptivnim i jednim s jakim normativnim implikacijama. U protivnom, teško bi bilo pomiriti jednakost moralnih prava s autoričinom karakterizacijom načina na koji funkcionira pojam osobe kako je opisano gore u bilj. 11. Kako ćemo vidjeti, etička pozicija prema kojoj svaka osoba ima puna i jednaka moralna prava, ali je načelno neodređeno je li dani entitet osoba ili ne jednostavno je nekoherentna.

¹⁶ Elegantniji način za iznijeti tu misao uključuje nešto skupovno-teorijske frazeologije. Neka je S skup biološki ljudskih bića, $a \in S$ neka je neki nositelj punih moralnih prava, a $C(a) \subseteq S$ skup svih $x \in S$ koji imaju jednaka moralna prava kao a . Trivijalno, na skupu S relacija »imati jednaka moralna prava« ujedno je refleksivna, simetrična i prijelazna – dakle, ona je relacija ekvivalencije i time relacija klasifikacije na skupu S . $C(a)$ je time klasa ekvivalencije s obzirom na relaciju »imati jednaka moralna prava« određena elementom a . Po pretpostavci, a ima puna moralna prava i stoga je $C(a)$ skup ljudskih bića koja imaju puna i međusobno jednaka moralna prava, tj. skup ljudskih bića koja su ujedno osobe u moralnom smislu. Međutim, može se sada pokazati da za svaki $x \in S$ vrijedi da pripada jednoj i samo jednoj klasi ekvivalencije, iz čega izravno slijedi da za svaki $x \in S$ vrijedi da je ili osoba ili ne-osoba u moralnom smislu.

ralnom smislu« za svaki x ili istinito ili neistinito, u slučaju kada je neodređeno je li x psihološki osoba » x je osoba u psihološkom smislu ako i samo ako je x osoba u moralnom smislu« nije istinito – istinitosna vrijednost dvopogodbe i sama je tada ili neodređena ili jednostavno neistina.¹⁷ Dakle, $O_{pm=}$ nije istinito: nije tako da su osobe u moralnom smislu sve i samo osobe u psihološkom smislu. Razred osoba u psihološkom smislu i razred osoba u moralnom smislu trivijalno ne mogu biti istovjetni. Psihološka osobnost, prema tome, ne može biti kriterijem punoga moralnog statusa.

Ostatak odsječka izravna je primjena gornjega rezultata na problem moralnoga statusa fetusā. Analiza moralnoga pojma osobe pokazala je da, posve općenito, želi li tko tvrditi da je skup ljudskih bića u moralnom smislu pravi podskup skupa biološki ljudskih bića – drugim riječima, da nisu sva biološki ljudska bića ujedno osobe u moralnom smislu – morao bi ponuditi nekakav kriterij koji bi iz razreda biološki ljudskih bića izdvajao, kao njegov pravi podskup, dobro definiran razred ljudskih bića u moralnom smislu. Primijenimo li to na problem moralnoga statusa fetusā, pitanje ima li fetus pravo na život svodi se na pitanje gdje u kontinuiranu razvoju od ljudske zigote do odrasla čovjeka, ili u kontinuiranu razvoju od biološke jedinke bez ikakvih psihičkih značajki do punokrvne osobe u psihičkom smislu, povući oštru granicu između osoba i ne-osoba u moralnom smislu. To je, kako smo vidjeli, jednostavno posljedica zahtjeva za jednakošću moralnih prava osoba.

Bilo koje svojstvo koje se predloži kao kriterij moralnoga statusa trebalo bi zadovoljiti tri uvjeta da bi moglo opravdati povlačenje moralno-statusne granice na način koji bi isključio fetuse iz skupa nositelja punih moralnih prava. Dva su uvjeta očita: prvo, posjedovanje ili neposjedovanje predloženoga svojstva moralo bi biti dovoljno plauzibilan razlog za pripisivanje različitoga moralnog statusa; drugo, prema tome posjeduju li ga ili ne, fetusi bi se morali razlikovati od biološki ljudskih bića kojima bi se jamčio moralni status osobe. Treći uvjet slijedi iz naše analize moralnoga pojma osobnosti: svojstvo u pitanju moralo bi biti opsegovno dobro definirano za razred biološki ljudskih bića. Postoji li svojstvo koje zadovoljava navedene uvjete, skup biološki ljudskih bića možemo jasnom granicom plauzibilno razdvojiti na, s jedne strane, skup ljudskih bića koja nisu osobe u moralnom smislu i, s druge, skup ljudskih bića koja jesu osobe u moralnom smislu, a koji pritom ne sadržava fetuse. No, vidjeli smo, iz naše analize psihološkoga pojma osobnosti slijedi da, kako god stvar stajala s prva dva uvjeta, svojstvo »biti psihološki osoba« za skup biološki ljudskih bića nije

¹⁷ Intuitivno bi to trebalo biti prilično očito, no uzmemo li »neodređenost« kao treću istinitosnu vrijednost, moguće je dati i formalnije opravdanje pozivanjem na semantiku trovrijednosnih logika (poput npr. Łukasiewiczzeve ili Kleeneove). Hoćemo li u slučaju u kojem je neodređeno je li x osoba u psihološkom smislu vrijednost naše dvopogodbe smatrati neodređenom ili neistinitom ovisit će o semantici odabrane trovrijednosne logike, no ni u jednoj plauzibilnoj semantici bikondicionalna rečenica kojoj je jedna strana neodređene istinitosne vrijednosti, a druga strana bilo istinita bilo neistinita nije istinita.

opsegovno dobro definirano i već samim time ne može biti kriterijem razlikovanja osoba i ne-osoba u moralnom smislu. Argumentom iz osobnosti, dakle, ne može se pokazati da fetusu nemaju pravo na život.

3. Ljudska bića, osobe i argument iz kontinuiteta

U prethodnom smo odsječku tvrdili da moralni pojam osobe pretpostavlja postojanje oštre opsegovne granice između skupa ljudskih bića koja imaju puna moralna prava i skupa ljudskih bića koja puna moralna prava nemaju. U ovom ćemo se kratko osvrnuti na važnost toga rezultata za tzv. argument iz kontinuiteta i odgovoriti na jedan uobičajen prigovor tomu argumentu.

Argument iz kontinuiteta, kako mu se ustalio naziv u raspravi o moralnom statusu fetusā i moralnoj dopustivosti pobačaja, standardan je *pro-life* argument. Prema njemu, zbog postupnosti ljudskoga biološkog i psihičkog razvoja, nemoguće je identificirati neki određeni granični trenutak nakon oplodnje koji bi razdvajao dva u moralno relevantnom smislu različita razvojna razdoblja i stoga bi ljudsko biće posjedovalo puna moralna prava od samoga trenutka začeća. Gdje god unutar razvojnoga kontinuuma pokušali povući granicu između osoba i ne-osoba u moralnom smislu, i s jedne i s druge strane u normalnom slučaju naći ćemo entitete koji se, prema svemu što možemo reći, međusobno ne razlikuju na način koji bi mogao opravdati pripisivanje različitoga moralnog statusa. Bez osnove za moralnu diskriminaciju, moralni status mora biti isti: imamo li u jednom slučaju osobu, imamo i u drugom. Moralno relevantnu razliku nalazimo tek pri oplodnji, nastankom entiteta o čijem se moralnom statusu pitamo, i stoga jedino trenutkom začeća može prolaziti nearbitrarna moralno-statusna granica koja razdvaja skup ljudskih bića koja jesu osobe u moralnom smislu i – doduše, praznoga – skupa ljudskih bića koja to nisu. Prema tomu, ljudsko biće od svojega začeća ima pun moralni status – ili, drugim riječima, svako biološki ljudsko biće ujedno je ljudsko biće u moralnom smislu.¹⁸ Argument iz kontinuiteta oslanja se, dakle, s jedne strane na pretpostavku o postojanju nearbitrarne moralno-statusne granice koja dijeli skup osoba od skupa ne-osoba u moralnom smislu, a s druge na pretpostavku da je biološki i psihološki razvoj od oplodnenoga jajašca do odrasloga ljudskog bića postupan, bez jasno izdvojivih događaja prijelaza između različitih razvojnih razdoblja na način na koji bi opravdavao pripisivanje različitoga moralnog statusa.

¹⁸ Snježana PRIJIC-SAMARŽIJA, Bioethical Issues and Sorites Paradox, *Synthesis philosophica*, 23 (2008) 2, 203-213, 204, iznosi tri moguća tumačenja argumenta iz kontinuiteta. Oblik u kojem smo ga izložili odgovara najslabijoj interpretaciji, kojom se dopušta postojanje ključnih prenatalnih razvojnih promjena, ali se niječe da je moguće izolirati neki jedinstveni trenutak nakon oplodnje kojim bi prolazila moralno-statusna granica.

Mnogi autori koji brane moralnu dopustivost pobačaja složili bi se da bi povlačenje nekakve oštre granice nakon začeća poslije koje ljudsko biće valja smatrati osobom bilo posve proizvoljno.¹⁹ Naravno, ne znači to da bi se ujedno složili da iz toga slijedi da ljudsko biće jest osoba od svojega začeća – odnosno, da bismo granicu trebali pomaknuti na sam početak razvoja – već, naprotiv, tvrdili bi da granice tu jednostavno *nema*: prijelaz od ne-osobe do osobe kontinuiran je. Riječ je o uobičajenom prigovoru argumentu iz kontinuiteta koji se može čuti iz *pro-choice* tabora: protivnici pobačaja neopravdano zaključuju da je fetus osoba upravo zato što krivo pretpostavljaju da nekakve jasne granice između osoba i ne-osoba mora biti. No, jednako tako, nekakvu neproizvoljnu granicu nakon koje ćemo što nazvati stablom hrasta, na primjer, ne možemo povući u nekoj određenoj točki između žira i izrasloga stabla u razvojnom kontinuumu rasta hrasta – pa ipak ne ćemo ujedno misliti da bismo ovu granicu trebali povući na samom početku razvoja i žir smatrati drvetom. Slično vrijedi i u slučaju ljudskih bića. Oplođeno jajašce nije ništa više osoba nego li je žir stablo: kao što kontinuirani razvoj od žira do drveta hrasta ne znači da se žir ima smatrati stablom tako ni kontinuirani razvoj od fetusa do osobe ne znači da fetus treba smatrati osobom. Prijelaz je od ne-stabla do stabla kontinuiran, a takav je i prijelaz od ne-osobe do osobe.²⁰

Međutim, prisjetimo li se rečenoga u prošlom odsječku, čini se bjelodanim da taj prigovor počiva na neprepoznavanju razlike između psihološkoga i moralnoga pojma osobe. Odnosno, prigovor i analogija sasvim su na mjestu – govorimo li o osobama u *psihološkom* smislu.²¹ Definicijski psihološki kriteriji osobnosti, koji god točno oni bili, baš kao i kriteriji da bismo što smatrali stablom, uključuju, naime, određena prirodna svojstva koja entitet može posjedovati u većoj ili manjoj mjeri i time u većoj ili manjoj mjeri zadovoljavati kriterije da bismo ga smatrali osobom ili stablom. Oplođena jajna stanica ili tek proklijali žir ove kriterije ne zadovoljavaju; novorođenče ili mladica hrasta zadovoljavaju ih u najboljem slučaju tek u kakvu rudimentarnom smislu; odrastao čovjek ili izrasli hrast zadovoljavaju ih potpuno. Prve članove niza ne ćemo zvati osobom ili stablom, posljednji članovi niza njihovi su paradigmatički primjerci. Između njih prostire se široko i opsegovno neodređeno područje onih bića koja postav-

¹⁹ Primjerice, Judith Jarvis THOMSON, A Defense of Abortion, *Philosophy & Public Affairs*, 1 (1971) 1, 47-66, 47 i Margaret Olivia LITTLE, The Moral Permissibility of Abortion, u: Cohen, Wellman (ur.), *Contemporary Debates...*, 27-39, 28. Warren, *On the Moral...*, to posebno ne naglašava, ali jednako slijedi iz njezine analize pojma osobe (usp. bilj. 11).

²⁰ Usporedba s hrastom je iz: Thomson, *A Defense of Abortion...*, 48.

²¹ Zapravo, ni u tom slučaju analogija s hrastom nije potpuna: za razliku od zigote, žir nije zaseban organizam i stoga nije isti biološki entitet kao i hrast koji je iz njega izrastao [usp. John FINNIS, The Rights and Wrongs of Abortion. A Reply to Judith Thomson, *Philosophy & Public Affairs*, 2 (1973) 2, 117-145, 144-145]. No Finnisova je kritika donekle promašena jer Thomson ne uspoređuje osobnost s pukim bivanjem hrastom nego s bivanjem *stablom* hrasta pa je lako popraviti njezinu analogiju: tek *proklijali* žir jest organizam te-i-te biološke vrste hrasta, ali nije samim tim ujedno i stablo hrasta, a prijelaz je između njih kontinuiran.

ljene kriterije zadovoljavaju tek djelomično, »na određeni način« ili nategnuto, a za to hoćemo li i pod kojim uvjetima na njih primijeniti izraze »osoba« ili »stablo« nema jednoznačnih uputa i moglo bi ovisiti, opet neodređeno, o tome koliko smo liberalna semantičkoga ili ontologijskoga ukusa. To je jednostavno način na koji razvojni pojmovi poput psihološkoga pojma osobe ili pojma stabla funkcioniraju – a funkcioniraju sasvim lijepo i bez povlačenja nekakve jasne granice između bića koja definicijske kriterije zadovoljavaju i onih koja ih ne zadovoljavaju. Dakle, nije se problem složiti: kao što prokljali žir nije stablo hrasta, tako ni fetus nije psihološki osoba – nema li neproizvoljne granice između osoba i ne-osoba u psihološkom smislu, ne znači to da su biološki ljudska bića od već od svojega začeca osobe. Možemo kazati i ovako: nema li granice *nakon* začeca, ne znači da granica jest začeca – granice tu jednostavno nema. Međutim, znamo sad, kakva god bila veza među njima, moralni pojam osobe nije isto što i psihološki pojam osobe.

Biti osoba u moralnom smislu znači imati pun moralni status ili puna i jednaka moralna prava. No »imati puna i jednaka moralna prava« nije prirodno svojstvo koje biće može posjedovati u većoj ili manjoj mjeri, već izraz moralne obveze da se prema njemu odnosi na određen način – primjerice, zakonskom zaštitom njegova života. No tada ne može biti nekakva kontinuirana prijelaza od ne-osobe do osobe u moralnom smislu. Ako bi imalo smisla kazati da je za dano biće načelno neodređeno ima li *puna* i *jednaka* moralna prava, ili da ih ima tek u nekom širokom smislu – recimo, da je načelno neodređeno bismo li trebali ili ne zakonski sankcionirati oduzimanje njegova života, ili da bismo to trebali tek u nekom širokom smislu – onda ono puna i jednaka prava jednostavno ne bi imalo. Dakle, biće ili jest ili nije osoba u moralnom smislu. Ponavljanje je to već rečenoga i, zapravo, prilično trivijalnoga imamo li na umu razliku između psihološkoga i moralnoga pojma osobe. Postojanje jasne moralno-statusne granice o kojoj ovisi argument iz kontinuiteta nije, vidjeli smo u prethodnom odsječku, *ad hoc* pretpostavka, već zahtjev koji slijedi iz samoga moralnog pojma osobe. Utoliko se argument iz prethodnoga odsječka može shvatiti kao obrana ključne pretpostavke argumenta iz kontinuiteta.

4. *Tu quoque i problem granice*

U drugom smo odsječku pokazali zašto je neuspješan pokušaj da osobama u *moralnom* smislu – dakle, nositeljima punih i jednakih moralnih prava – smatramo sva i samo ona bića koja su osobe u *psihološkom* smislu. Jednakost punih moralnih prava povlači postojanje jasne granice između skupa osoba i skupa ne-osoba u moralnom smislu, no svojstvo »biti psihološki osoba« nije opsegovno dobro definirano i stoga ne može biti kriterijem razlikovanja osoba i ne-osoba u moralnom smislu. U završnom odsječku preostalo nam je ponešto

reći o argumentu iz ljudskosti. Može li se za taj argument konstruirati prigovor sličan onomu koji smo uputili argumentu iz osobnosti?

Ključna je premisa argumenta iz ljudskosti, kako smo ga izložili u prvom odsječku, L_{bm} : svako ljudsko biće u biološkom smislu ljudsko je biće u moralnom smislu. Ta je premisa istinita ako i samo ako je »ako je x ljudsko biće u biološkom smislu, x je ljudsko biće u moralnom smislu« istinito za svaki x .²² No, mogli bismo sada pitati, postoji li x za koji je neodređeno je li ili nije biološki ljudsko biće – drugim riječima, ako biološki pojam ljudskoga bića nije opsegovno dobro definiran – ne će li za taj x istinitosna vrijednost pogodbe iz prethodne rečenice također biti neodređena? U tom slučaju ni L_{bm} – iz istoga razloga kao $O_{pm=}$ – logički ne bi moglo biti istinitim.²³

Na prvi bi se pogled moglo činiti očitim da je biološki pojam ljudskoga bića, baš kao i moralni pojam osobe i za razliku od psihološkoga pojma osobe, opsegovno dobro definiran pojam: za svaki x vrijedi da x jest biološki ljudsko biće ili x nije biološki ljudsko biće, i ne oboje. Ako jest tako, kazati da je svako biološki ljudsko biće ujedno ljudsko biće u moralnom smislu ne pati od neodređenosti koja muči tvrdnju da su psihološki i moralni pojam osobe opsegovno istovjetni. Prema tomu, relacija između prirodnih i moralnih svojstava u L_{bm} , za razliku od $O_{pm=}$, bila bi barem načelno moguća.

Međutim, moglo bi se ovdje prigovoriti, tvrdnja da je biološki pojam ljudskoga bića opsegovno dobro definiran pojam pretpostavlja da postoji granični trenutak u kojem novo ljudsko biće dolazi u postojanje – naime, trenutak oplodnje ljudske jajne stanice. To je također bila implicitna pretpostavka u našem opisu argumenta iz kontinuiteta u trećem odsječku: uzeli smo zdravo za gotovo da o začecu možemo govoriti kao o neproizvoljnoj granici između dva u moralno značajnom smislu različita stanja. No ta se pretpostavka lako može napasti.

S jedne strane, jasno je u kojem smislu o začecu doista možemo govoriti kao o granici: dok su ljudske spolne stanice koje sudjeluju u začecu genetski i

²² Uočimo da je, kako » x je ljudsko biće u moralnom smislu« povlači » x je ljudsko biće u biološkom smislu«, »ako je x ljudsko biće u biološkom smislu, x je ljudsko biće u moralnom smislu« ekvivalentno s » x je ljudsko biće u biološkom smislu ako i samo ako je x ljudsko biće u moralnom smislu«.

²³ Stvar je nešto složenija nego se naizgled možda čini i odgovor ovisi o tome koju bismo pozadinsku logiku odabrali. Uz prikladnu trovrijednosnu logiku (npr. Łukasiewiczovu), ako je za x neodređeno je li biološki ljudsko biće, ali x pritom jest osoba u moralnom smislu, spomenuta je pogodba *istinita*. Odnosno, L_{bm} može biti istinitom tvrdnjom čak i ako je, za dani x , » x je ljudsko biće u biološkom smislu« neodređene istinitosne vrijednosti. Drugim riječima, čak i ako bi biološki pojam ljudskoga bića doista bio opsegovno neodređen, to ne bi imalo pogubne posljedice po argument iz ljudskosti kakve opsegovna neodređenost psihološkoga pojma osobe ima po argument iz osobnosti (usp. bilj. 17). Primijetimo, međutim, da bi nas opsegovna neodređenost biološkoga pojma ljudskoga bića vodila posve analognu problemu onomu argumentu iz osobnosti ako bismo, umjesto L_{bm} , tvrdili da je, za svaki x , x biološki ljudsko biće ako i samo ako je x osoba u moralnom smislu. Iako je riječ o snažnom odgovoru na prigovor *tu quoque* argumentu iz ljudskosti, zbog njegove ga tehničke naravi iznosimo samo u podrubnici.

funkcionalno dijelovi roditeljskih organizama, njihovim spojem nastaje novo genetski i funkcionalno zasebno i potpuno biološki ljudsko biće.²⁴ Međutim – i na ovome počiva prigovor – oplodnja ljudskoga jajašca nije *trenutan* događaj. Nema točno određenoga trenutka t za koji možemo reći da je trenutak začeća. Radije, začeće je proces koji se odvija u nekom vremenskom rasponu, a da pritom nemamo jedinstvene vremenske točke t_1 i t_2 koje možemo smatrati neproizvoljno određenim točkama početka i završetka procesa oplodnje. Ako jest granica, začeće nije granična crta, već krajina. Prijelaz od ne-postojanja do postojanja pojedinoga ljudskog bića kontinuiran je, ništa manje nego li je to njegov prijelaz od ne-osobe do osobe u psihološkom smislu. Gdje god crtu povukli, ona je proizvoljna – svejedno radi li se o ontološkoj ili moralno-statusnoj granici. Znači to pak da ni razred biološki ljudskih bića, barem bez nekakve naknadne proizvoljne specifikacije, nije dobro definiran skup: nije u svakom slučaju jednoznačno određeno je li riječ o biološki ljudskom biću ili ne. Drugim riječima, svojstvo »biti biološki ljudsko biće« nije opsegovno dobro definirano – baš kao što to nije »biti psihološki osoba«. No ako jest tako, nije li argument iz ljudskosti u nevolji sličnoj onoj u kojoj se nalazi argument iz osobnosti?

Opisani bi se prigovor mogao shvatiti kao argument u prilog opravdanosti povlačenja arbitrarne moralno-statusne granice, tj. kao napad na pozadinsku pretpostavku da dva entiteta ne mogu imati različit moralni status ne razlikuju li se na moralno relevantan način. Nemamo li na raspolaganju nikakvu neproizvoljnu granicu između moralno relevantno različitih stanja, ako je svaka granica koju uopće možemo povući proizvoljna, rješenje problema moralnoga statusa fetusā povlačenjem više-manje arbitrarne pragmatične granice gubi dobar dio svoje početne neprivačnosti. Alternativno, prigovor bi se mogao shvatiti kao argument za napuštanje zahtjeva za oštrom moralno-statusnom granicom između osoba i ne-osoba u moralnom smislu, odnosno argument da je sam moralni pojam osobe nekoherentan.

U odgovoru na prigovor mogli bismo, naravno, pokušati osporiti njegove metafizičke pretpostavke. Na nj se, međutim, može jednostavno odgovoriti i bez upuštanja u metafizička razmatranja, odnosno čak i ako bismo se složili s tvrdnjom da nastanak biološki ljudskoga bića nije trenutni događaj i da stoga »biološki ljudsko biće« nije, strogo gledano, opsegovno dobro definiran izraz. Naime, izneseni prigovor jednostavno nije primjeren: metafizičko oružje takva kalibra ne poteže se tijekom etičke prepirke. Neka začeće nije trenutni događaj, u redu – kao što u tom slučaju, iz sličnih razloga, to ne bi bili ni rođenje ni smrt, primjericice, ili takoreći bilo što drugo što nam može pasti na pamet. Neka »biološki ljudsko biće« nije, strogo gledano, opsegovno dobro definiran izraz – upravo kao što, ustrajemo li dovoljno pedantno na specifikaciji njihova značenja, možda nijedan izraz nije. No ipak, to nije nešto što se u ovom kontekstu čini relevantnim.

²⁴ Usp. npr. Lee, George, *The Wrong of Abortion...*, 13-14.

Problem moralnoga statusa fetusā i problem moralne dopustivosti pobačaja etički su problemi i tu nas ne treba odviše brinuti gramatika naših izraza izvan diskursa etičke teorije. U normalnim moralnim situacijama pitanje je li dani entitet – npr. spoj spolnih stanica uhvaćen usred procesa oplodnje – biološki ljudsko biće i je li ga moralno dopustivo uništiti jednostavno se ne pojavljuje. Ako bi oplodnja trajala neko moralno značajno razdoblje, dovoljno da pitanje je li tu uopće riječ o ljudskom organizmu uđe u praktična moralna razmatranja, onda nam opsegovno neodređen biološki pojam ljudskoga bića možda zaista ne bi bio od puno više pomoći od opsegovno neodređena psihološkoga pojma osobe. Možda bi, doduše, i u tim okolnostima teorijska štedljivost sugerirala smještanje moralno-statusne granice u istu točku kojom bi prolazila, sad transparentno proizvoljna, ontološka granica nakon koje ćemo entitet u pitanju držati biološki ljudskim bićem, no također su lako zamislive okolnosti u kojima bismo imali dobro opravdanje za razdvajanje moralno-statusnih koordinata od ontologijskih. Jednako tako, ako bismo imali na raspolaganju događaj unutar ljudskoga prenatalnog razvoja koji bi, trajajući otprilike koliko i događaj začeca, ujedno bio više-manje jasna granica između u moralno relevantnom smislu različitih razvojnih razdoblja, taj bi se događaj s jednakim pravom kao i začece mogao smatrati neproizvoljnim »trenutkom« koji bi plauzibilno kandidirao za polaganje granice između osoba i ne-osoba u moralnom smislu. No ne čini se da je išta od toga *de facto* slučaj. Kakva god bila očitavanja na našim finijim instrumentima, u diskursu etičke teorije začece sasvim fino vrši funkciju »trenutka« – za razliku od bilo kojega alternativnog plauzibilnog prijedloga koji bi *pro-choice* strana mogla iznijeti. Sve u svemu, reći da, za razliku od osoba u psihološkom smislu, biološki ljudska bića tvore dobro definiran skup za sve je praktične svrhe barem dobra aproksimacija. To će ovdje morati dostajati kao odgovor na opisani prigovor.

Završimo odsječak ipak jednom metafizičkom sugestijom. S jedne strane, vidjeli smo, kriterijem osobnosti u moralnom smislu načelno ne može biti posjedovanje psihičkih svojstava koja definiraju osobnost u psihološkom smislu. No intuitivno se svojstva poput racionalnosti i slobodnoga djelovanja čine neuklonjivo i utemeljujuće povezenima s pojmovima moralnih prava i moralnoga statusa. Na *temelju* čega bi, uostalom, tko bio osoba u moralnom smislu, tj. imao pun moralni status, ako ne temeljem toga što je racionalno i slobodno biće? S druge strane, ako smo u pravu i biološki je pojam ljudskoga bića opsegovno dobro definiran, ne postoji logička ili semantička prepreka uzeti biološko svojstvo bivanja ljudskim bićem kao kriterij osobnosti u moralnom smislu. No pitanje je onda na koji bi način i u kojem smislu biološko svojstvo pripadnosti određenoj vrsti uopće bilo relevantno za moralni status? Zašto bi prirodno svojstvo pripadnosti jednoj biološkoj vrsti jamčilo drukčiji moralni status od prirodnoga svojstva pripadnosti nekoj drugoj vrsti?

Tradicionalan je odgovor da racionalnost i sposobnost slobodnoga djelovanja s moralnim statusom nisu povezani tek kao puka *psihička* svojstva – svojstva koja biološki ljudska bića, primjerice, načelno mogu posjedovati u većoj ili manjoj mjeri, koja pojedina ljudska bića ne posjeduju uopće i, štoviše, koja pojedina ljudska bića fizički ne bi niti mogla posjedovati, recimo ako bi im teška oštećenja mozga onemogućila razvoj čak i rudimentarnih kognitivnih sposobnosti. Pun moralni status svojim nositeljima pripada doista temeljem toga što su racionalna i slobodna bića, ali *ne* u smislu da ona bilo aktualno bilo fizički potencijalno imaju sposobnosti racionalnoga mišljenja i slobodnoga djelovanja, nego u smislu da su *po svojoj naravi* racionalna i slobodna bića. Drugim riječima, nešto je osoba u moralnom smislu ako i samo ako posjeduje racionalnu *narav*. Odnosno, nazovemo li bića s racionalnom naravi »osobama u metafizičkom smislu«, nešto je osoba u moralnom smislu ako i samo ako je osoba u metafizičkom smislu. No *sva* ljudska bića, prema tradicionalnom pogledu, dijele racionalnu narav. Fetus, mala djeca i ljudi s teškom mentalnom retardacijom *imaju* racionalnu narav – i utoliko *jesu* racionalna i slobodna bića – neovisno o tome nalaze li se u razvojnem razdoblju u kojima se njihova narav još ne manifestira kao aktualne duševne značajke i sposobnosti i neovisno o tome ako kakvo oštećenje ili poremećaj onemogućuje da se te duševne značajke i sposobnosti ikada razviju. Svim ljudskim bićima stoga doista pripada pun moralni status.

Tradicionalan esencijalistički pogled, dakle, u isti mah prihvaća da svojstva poput racionalnosti i sposobnosti slobodnoga djelovanja utemeljuju moralni status *i* nudi objašnjenje na koji način pripadnost biološkoj ljudskoj vrsti jest moralno relevantno. No također, važno je ovdje primijetiti, kako skup osoba u metafizičkom smislu jest opsegovno dobro definiran – naime, posjeduje li se racionalna narav ili ne nije stvar stupnja – tradicionalni pogled uspijeva u pojmu naravi očuvati racionalnost i slobodno djelovanje kao kriterij moralnoga statusa i *ujedno* zadovoljiti zahtjev za jednakošću moralnih prava. U tom bi smislu zahtjev moralne jednakosti mogao biti izrazom naših dubokih esencijalističkih intuicija i možda ne može preživjeti uklonjen iz pozadinske esencijalističke metafizike.

Zaključak

Glavni nam je cilj u ovom radu bio argumentirati protiv tvrdnje da je posjedovanje psihičkih svojstava koja konstituiraju osobnost kriterij punoga moralnog statusa. Odnosno, malo posebnije, pokazati da se argumentima koji pretpostavljaju takav kriterij ne može uspješno zanijekati da fetus ima pravo na život. Razlučili smo dva relevantna pojma osobe – psihološki i moralni – i pokazali da zbog fundamentalne semantičke razlike među njima, ta dva pojma

logički ne mogu biti opsegovno istovjetni. Psihološki je pojam osobe *fuzzy* pojam – takav, naime, da nije za svaki predmet (posebno, za svako ljudsko biće) jednoznačno određeno je li pojam primjenjiv na nj. Moralni pojam osobe, s druge strane, zbog zahtjeva jednakosti moralnih prava sadržanoga u njem, pretpostavlja oštru granicu između onih predmeta (posebno, ljudskih bića) na koje se pojam odnosi i onih na koje se ne odnosi. Drugim riječima, psihološki je pojam osobe opsegovno neodređen, moralni je opsegovno dobro definiran. Stoga psihološki i moralni pojam osobe trivijalno nisu ekvipolentni, tj. skup osoba u psihološkom smislu i skup osoba u moralnom smislu trivijalno nisu istovjetni. No to upravo znači da se pozivanjem na psihička svojstva koja definiraju osobnost u psihološkom smislu ne može specificirati skup nositelja moralnih prava koja definiraju osobnost u moralnom smislu. Odnosno, osobnost u psihološkom smislu ne može biti kriterijem punoga moralnog statusa. Analiza moralnoga pojma osobe pokazuje da prihvatljiv kriterij punoga moralnog statusa mora biti opsegovno dobro definiran – posebno, mora biti dobro definiran za klasu biološki ljudskih bića.

Taj je rezultat, primijetili smo, ujedno argument u prilog ključne premise argumenta iz kontinuiteta. Također, pokušali smo pokazati da semantički odnos između biološkoga pojma ljudskoga bića i moralnoga pojma osobe načelno može biti takvim kakvim ga pretpostavlja argument iz ljudskosti. Uz odbacivanje argumenta iz osobnosti, pruža to, vjerujemo, snažnu potporu poziciji prema kojoj fetusu imaju pravo na život. No argument nije konkluzivan i svakako sam po sebi nije dovoljan za opravdati tvrdnju da je pobačaj moralno nedopustiv.

Koji su odgovori na naš argument dostupni nekomu tko bi htio braniti moralnu dopustivost pobačaja? Moguća su barem četiri različita pristupa. Prvi bi bio pokušati pronaći plauzibilan alternativan kriterij moralnoga statusa osobe, psihološki ili kakav drukčiji, koji bi zadovoljavao uvjet opsegovne određenosti i ujedno jamčio da fetusu pravo na život nemaju. Drugi bi pristup bio odbaciti naš argument iz prethodnoga odsječka i ustrajati na tome da opsegovna neodređenost psihološkoga pojma osobe i biološkoga pojma ljudskoga bića sugeriraju da neproizvoljna granica između osoba i ne-osoba u moralnom smislu uopće ne postoji te stoga predložiti kakvu pragmatičnu arbitrarnu granicu koja bi isključila fetuse iz skupa nositelja punih moralnih prava. Treći bi pristup bio jednostavno odustati od dokazivanja da fetusu nisu osobe u moralnom smislu i pokušati pokazati da, čak i ako dopustimo da imaju pun moralni status i time pravo na život, zbog svojih posebnih značajki – npr. ovisnosti o korištenju tuđega tijela za preživljavanje – prava fetusā ne mogu prevagnuti nad pravima trudnice.²⁵

²⁵ Najpoznatiji primjer toga pristupa obitelj je argumenata iz: Thomson, *A Defense of Abortion...* Detaljna se kritika njezinih argumenata može naći u: Finnis, *The Rights and Wrongs of Abortion...* Warren ih također odbacuje (*On the Moral...*, 133-134).

Četvrti pristup bio bi najradikalniji. Smatramo li da imamo dobre neovisne razloge za vjerovati da fetusi nemaju puna moralna prava, argument koji bi nas tjerao to tvrditi možemo shvatiti kao svojevrsan *reductio ad absurdum* koji pokazuje da nešto nije u redu s pozadinskom teorijom na koju se argument naslanja. Stoga, ako smo uvjereni argumentom da nas moralni pojam osobe obvezuje na povlačenje stroge moralno-statusne granice između osoba i ne-osoba u moralnom smislu, no da se pritom ta granica ne može plauzibilno povući tako da klasa nositeljā punih moralnih prava ne uključuje fetuse, tada bismo – držimo li to neprihvatljivim rezultatom – rješenje mogli vidjeti u napuštanju samoga moralnog pojma osobe. U tom bismo slučaju možda bili skloni kazati, primjerice, da za procjenu moralnoga statusa fetusā, umjesto ustrajavanja na tradicionalnim klasifikacijskim shemama, valja potražiti kakav alternativan teorijski okvir koji će nam omogućiti primjerenije vrjednovati kontinuirano-razvojni karakter ljudskoga života.²⁶ Dakako, napustiti moralni pojam osobe znači odustati od zahtjeva za moralnom jednakošću osoba.

²⁶ U radu koji je na tragu toga pristupa Margaret Olivia Little piše da je naša naslijeđena etička teorija, izgrađena na kategorijama osobe i prava te time pretpostavljajući metafiziku »diskretnih događaja i stabilnih stanja« kao »temeljnih objašnjavalačkih klasifikacija«, u neskladu s »intuicijama tolikih mnogih« da »rastući ljudski život ima status i vrijednost koji se produbljuju kako njegov razvoj napreduje« i stoga ne pruža prikladna sredstva za primjereno etičko vrjednovanje njegova kontinuiranoga razvoja (*The Moral Permissibility of Abortion...*, 28). Posljedica nasilnoga povlačenja moralno-statusne granice unutar kontinuuma stoga će biti ili takvo proširenje moralnih prava koje bi fetusima protuintuitivno pripisalo pun status osobe ili pak ignoriranje svake vrijednosti ili poštovanja koje mnogi ljudi osjećaju prema ranomu ljudskom životu. Srodne se teme, proširene razmatranjima moralnoga statusa ne-ljudskih životinja, mogu naći npr. u: Jeff McMAHAN, Challenges to Human Equality, *The Journal of Ethics*, 12 (2008) 1, 81-104 i David DEGRAZIA, Moral Status As a Matter of Degree?, *The Southern Journal of Philosophy*, 46 (2008) 2, 181-198.

Goran Lojkić*

Equality of Persons and the Moral Status of Fetuses

Summary

In this paper, we present a semantic argument against the psychological criteria of full moral status and show that pro-choice arguments from personhood, which assume such criteria, cannot successfully defend the claim that human fetuses don't have the right to life. We distinguish two different relevant concepts of personhood – the psychological and the moral one – and argue that due to a fundamental difference in their semantic structure the two logically cannot be coextensional. The psychological concept of personhood is a fuzzy concept – such that it is not unequivocally determined for each object whether the concept is applicable to it. The moral concept of personhood, on the other hand, implying equality of basic moral rights, presupposes an existence of a sharp boundary between those entities to which the concept applies and those to which it does not. In other words, the psychological concept is extensionally indeterminate, and the moral concept is extensionally well-defined. Therefore, the psychological and moral concepts of personhood are trivially not equivalent, i.e., the set of persons in the psychological sense and the set of persons in the moral sense are trivially non-identical. But this precisely means that by referring to psychological properties that define personhood in a psychological sense, one cannot specify a set of bearers of moral rights that define personhood in a moral sense. That is, personhood in the psychological sense cannot be a criterion of full moral status. The analysis of the moral concept of personhood shows that any appropriate criterion of full moral status must be extensionally well-defined – in particular, it must be well-defined for the class of biologically human beings. This result is also an argument in support of the key premise of the so-called continuity argument. Finally, we argue that the semantic relationship between the biological concept of a human being and the moral concept of personhood can in principle be as assumed by the pro-life argument from humanity.

Key words: equality, fetus, moral status, personhood.

(*na engl. prev.* Goran Lojkić)

* Goran Lojkić, PhD, Institute of Philosophy Zagreb; Address: Ul. grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: goran.lojkić@gmail.com; goran@ifzg.hr.