

TARTU ÜLIKOOL  
FILOSOOFIATEADUSKOND  
FILOSOOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

**Abordidebatt - argument psühholoogilise  
persoonikäsitluse kasuks**

Bakalaureusetöö

Hell Vitsut

Juhendaja Kadri Simm

Tartu 2015

## SISUKORD

1. Sissejuhatus.....	3
2. Kes on persoon?.....	5
2.1. Bioloogilise persoonikäsitus John Finnise järgi.....	7
2.2. Psühholoogilise persoonikäsitus Michael Tooley järgi.....	11
3. Don Marquis'i tulevik-nagu-meil teooria.....	16
3.1. Norcrossi tulevik-nagu-meil teooria kriitika.....	18
4. Thomsoni viiuldaja analoogia.....	22
5. Abort ja kuldreegel.....	28
5.1. George Sheri kuldreegli kriitika.....	30
5.1.1. Harry Gensleri kantiaanlik argument abordi vastu.....	32
6. Abordi moraalne õigustamine toetudes psühholoogilisele persoonile.....	35
Kokkuvõte.....	39
Kirjandus.....	41
Abstract.....	42

## 1. Sissejuhatus

Bakalaureusetöö eesmärgiks on tutvustada filosoofilist aspekti abordidebatis, abordiga seostuvaid moraalseid probleeme ning võimalikke vastuseid. Põhiliseks ülesandeks on vastata küsimusele, millal on moraalselt lubatud teha aborti. Sellega seoses tuleb ka põhjendada, milline moraalne staatus on sündimata lapsel ning milline on see võrreldes täiskasvanud inimese ja emaga. Sündimata lapse moraalne staatus omistab tema suhtes ka teatud õigusi ja kohustusi, mille rikkumine peab olema piisavalt põhjendatud.

Abordi moraaalsus või ebamoraalsus on teema, mis tekitab sageli tugevaid emotsioone. Ühe vaate eest seisavad elupooldajad (*pro-life*), kes püüavad iga hinna eest sündimata laste tapmist peatada, ning teise eest valikupooldajad (*pro-choice*), kes näevad abordi keelamises naiste inimõiguste rikkumist. Tegu on moraalse probleemiga, mis ikka ja jälle muutub aktuaalseks nii läänes kui mujal. Maailmas leidub piirkondi, kus abort on karistatav surmanuhtlusega. Samuti on riike, kus seda nähakse enesestmõistetava inimõigusena. Kuigi tegemist võib olla levinud praktikaga, on see siiski kohati tabuteema, millest osalejad ei taha avalikult rääkida. Säärane hoiak on mõistetav, sest kuigi paljud inimesed ei pühenda aega abordi filosoofilisele mõtestamisele, on suuremale osale arusaadav, et selle käigus surmataks keegi või miski tahtlikult. Tegu ei ole ka niisama tapmisega, vaid inimese või kellegi, kes kunagi võiks inimeseks saada, kaotamisega. Seega on tüüpiline, et isegi ühiskondades, kus aborti seaduslikult tõlgendatakse naise inimõigusena, eksisteerib paralleelselt arvamus, et seda peaks siiski varjama ning vältima. Nii nähakse raseduses midagi iseenesest väärtuslikku ja kohati püha, mis peaks olema rõõmustav, mitte kurvastav. Töös püüan just seda tundlikku teemat mõlemast vaatekohast esitada ning näidata, kuidas elu- ja valikupooldajad võivad näha sama moraalset probleemi kardinaalselt erinevalt.

Uurimus koosneb viiest osast. Esimeses lahkan küsimust, millega paljude jaoks abordidebatt tavaliselt lõppeb. Selleks on persooni küsimus: kuidas mõistetakse persooniks olemist ning kas see hõlmab ka loodet. Toon välja John Finnise järgi

bioloogilise persooni definitsiooni ja Michael Tooley põhjal psühholoogilise persooni definitsiooni. Mõlemale esitan kas teiste autorite või enda kriitika. Teemaks on ka potentsiaalse persooni mõiste ning tema moraalse staatuse küsimus. Teine osa põhineb Don Marquis'i tulevik-nagu-meil vaatel. Tema esitatud käsitlus on huvitav, sest jätab otsustusest välja persooni ja potentsiaalse persooni mõiste ning püüab leida moraalselt otsustavat baasi mujalt. Kolmandaks käsitlen Judith Jarvis Thomsoni abordianaloogiaid, nende seas eelkõige tema kuulsa viiuldaja näidet. Thomsoni panus abordidebatti on omamoodi tähtis, sest ta käsitleb loodet täisväärtusliku inimesena, kuid jõuab siiski otsuseni, et abort on moraalselt lubatav. Seoses Thomsoniga käsitlen ka võimalikke piiranguid, milleks rasedus naist kohustada võib. Töö neljandas osas, viiendas peatükis tutvustan Richard Mervyn Hare ja Harry Genslari abil kuldreeglil põhinevat arutelu lahendust. Käsitlen ka võimalikke puudusi ja probleeme, mida kuldreegel ei lahenda. Kuuendas peatükis esitan enda lähenemise abordi moraalsele lubatavusele ning toetun selles psühholoogilisele persooni mõistele, tulevik-nagu-meil vaatele ja kuldreeglile, et õigustada aborti teatud olukordades. Eesmärgiks on näidata, kuidas loote moraalne staatus sõltub otseselt persooni staatusest ning ema otsusest rasedus lõpuni kanda või mitte. Minu töö on seega kaks eesmärki: (1) tutvustada abordi filosoofilist debatti ning (2) pakkuda sellele ise võimalikku lahendust tuginedes psühholoogilise persooni mõistele.

## 2. Kes on persoon?

Põhjus, miks abort muutub moraalseks küsimuseks, tuleb eeldatavalt *prima facie* printsiibist, et teist inimest tappa on vää. Nii eksisteerib juba norm või arvamus, mis ütleb, et kõigil inimestel on *prima facie* õigus elule, moraalne standard, mis väheste eranditega peaks olema universaalne. Teise inimese tapmine on üldiselt ebamoraalne ning iga juhtum, kus inimeselt plaanitakse elu võtta, peab olema kaalukalt ja igakülgsest argumenteeritud. Nii eksisteerib juba eeldus, mis teeb inimesed moraalselt objektideks. Edasi tuleb küsida, millega on see moraalsus otseselt seotud ehk teisiti arutledes, mis on inimeses sellist, mis kohustab tema elu niivõrd hindama?

Käsitledes aborti, on raske leida õiget sõna, mis võtaks sobivalt kokku, mida tähendab olla inimene. „Persoon“, „isik“, „indiviid“, „inimene“ – need peaksid iseenesest esindama inimeseks olemist, kuid tihti võivad nimetatud sõnad muutuda abordist kõneldes probleemseteks ja arusaamatuteks. Kasutan põhiliselt sõna *persoon* ning mõtlen selle all järgmist: omadus, mis muudab kellegi elu elamisväärseks ja omaette väärtuseks ning omistab talle teatud õigusi ja kohustusi. Persooni staatus on seega miski, mis muudab kellegi moraalseks objektiks ning annab talle elementaarse *prima facie* õiguse elule. Nimetada kedagi persooniks tähendab, et tema elu on moraalselt tähenduslik ja väärtuslik ning selle võtmine peab olema kaalukate argumentidega põhjendatud. Abordi seisukohast on vaja jõuda järeldusele, kas loode on persoon.

Laiemalt jagan persooni definitsioonid bioloogilisteks ja psühholoogilisteks. Tutvustan, kuidas erinevad autorid vaateid esitavad ning käsitlen nende sobivust ja piiratust abordi seisukohast. Tihti on probleemiks see, et abordivastased lähtuvad liiga tugevalt bioloogilisest inimeseks olemise definitsioonist ja valikuvabaduse pooldajad liiga psühholoogilisest. Kummalgi definitsioonil on puudusi.

Näiteks toovad mõned abordivastaseid esile raseduse staadiumeid, millal on juba olemas süda, silmad, käed või jalad. Kuid see, mitu varvast või sõrme on lootel välja

arenenud, ei saa olla tema persooni staatuse kriteeriumiks. Rõhudes liigselt välistele tunnustele, peaks ütlema, et inimene, kes kohutava õnnetuse tagajärjel õieti inimest ei meenutagi, pole enam persoon. Mõnikord muudetakse persooni mõiste ka liiga liigikeskseks, jättes välja võimaluse, et kellelegi peale inimeste võiks seda omistada. Inimliigikesksus viib probleemini, et juhul kui leitaks kunagi mõni eluvorm, kes tajub ja tunnetab maailma samamoodi nagu meie, omades sarnaseid emotsioone, tunnetusi, empaatiat ja intelligentsust, ei saaks ta siiski persooniks ega persooni õigusi. Jättes välja kõik elu tunnetamise ja nautimise võimed, jättes alles vaid bioloogilise inimesekäsitluse, võiks võrdväärseks pidada ka püsivalt vegetatiivses seisundis inimest ja täiesti tervet inimest. Just nende põhjuste tõttu kasutan meelsamini sõna „persoon“, mitte „inimene“ kirjeldamaks staatust, mis teeb elu väärtuslikuks. „Inimene“ kõlab liiga liigikeskselt ja bioloogiliselt.

Valikupooldajad õigustavad tüüpiliselt oma positsiooni teistsuguse persooni definitsiooniga. Võtan psühholoogilise persooni mõiste kokku Feinbergi määratlusega, mida ta ise nimetab tervemõistuslikuks persoonikäsitluseks: inimesed on teadvusel, nad omavad selget arusaama oma identiteedist, neil on individuaalsed plaanid, unistused, eesmärgid. Nad on ratsionaalsed, võimelised kogema hulgaliselt emotsioone, füüsilist valu ja stressi. Nad tunnetavad selgelt maailma ja ennast selles. Just nende omaduste tõttu on inimestel elu suhtes plaane, huvi oma heaolu ja elukäigu osas. Säärased huvid ja eelistused puuduvad ebaratsionaalsetel ja teadvusetutel olenditel. Pole midagi juhuslikku või suvalist nende vaimsete võimete ja õiguste omistamise vahel. Inimeste moraalsed õigused tulenevad just psühholoogilistest võimetest. (Marquis 1898: 187)

Niisiis võtab psühholoogiline persoonikäsitus moraalsuse baasiks inimeste rikkalikud vaimsed võimed, nende elutunnetuse ja mõistmise suuruse. Vaimsed võimed, mida vaade kirjeldab, arenevad alles inimese elu jooksul ning seega on arvestatav aeg pärast sündimist, mil lapsele ei saa omistada persooni staatust. Kui otsustada, et psühholoogilise persooni kriteeriumiks sobib vaid ratsionaalsus või soov elada, siis kaotaks (peale vastsündinute) persooni õigused kindlasti mõned naiivsed täiskasvanud, vaimuhaiged ja suitsiidsete soovidega inimesed. See vaade ei ole põhjendatud ega vastuvõetav paljudele, kuna enamik valikupooldajaid ei taha siiski olla lapsetapu poolt.

Omaette kategooria moodustab „potentsiaalse persooni“ mõiste. Küsimuseks on, mis moraalsed õigused ja kohutused on suhtes eluga, mis pole veel persooni staatusega, kuid suure tõenäosusega saab selleks lähitulevikus. Levinumaks vastuargumendiks võib pidada tõsiasja, et pole võimalik hinnata kedagi või midagi õiguste järgi, mida ta kunagi omab, kuid mida tal hetkel ei ole. Nii näiteks ei saa lasta juhilubadeta inimest autorooli, kuigi tõenäoliselt läheb ta lähiaastatel autokooli ja õpib sõitmise ära. Tõsiasjaks on seegi, et kõik, kes sääraсте küsimuste üle arutlevad, on ka ise kunagi olnud potentsiaalsed persoonid. Kuna nende arengut potentsiaalsest persoonist täieliku persoonini ei takistatud, saavad nad mõtiskleda keeruliste küsimuste üle, anda moraalseid hinnanguid ning omada rikkaliku elukogemust. Oletatavalt on nad ise õnnelikud, et võivad elada. Seega oleks selle kogemuse teistelt röövimine moraalselt küsitav tegu.

Ma nõustun definitsiooniga, mille seisukohast on *prima facie* õigus elule seotud vaid psühholoogilise persooniga. Tähendab, ainult psühholoogilistel persoonidel on õigus, et neid ei tapeta ning teistel on kohustus neid mitte tappa. Samas soovin näidata, kuidas antud õigusi ja kohustusi saab ka looteas omistada, samal ajal tunnistamata potentsiaalse persooni moraalselt olulisust. Enne väite täpsemat selgitamist on vajalik lähemalt tutvustada mõlemat persooni definitsiooni.

## **2.1. Bioloogilise persoonikäsitlus John Finnise järgi**

Finnis pooldab konservatiivset vaadet, mille puhul persoon eksisteerib viljastumishetkest alates. Nii on viljastatud munarakk, loode ja täiskasvanud inimene moraalselt staatusest persoonid ja võrdsed. Abort on *prima facie* põhjal moraalselt võrdne süütu täiskasvanud inimese tapmisega, seega peaks see olema keelatud. Finnis esitab bioloogilise seisukoha, et inimene algab viljastumishetkest. Ta jätab kõrvale kõik oletatavad ja võimalikud persoonid – jumalad, inglid, tulnukad, loomad – ning ütleb, et enamasti mõeldakse persooni all selgelt elavaid individuaalseid inimesi. Loode on elav individuaalse DNA-ga inimliigi alla kuuluv olevus. Kõik, kes esitavad väite, et üks elav

individuaalne inimene ei kuulu persooni staatuse alla, peavad näitama, miks nad seda arvavad. (Finnis 1994: 547-548)

Finnise jaoks pole märkimisväärne, et loode ei oma ratsionaalsust, eneseteadlikkust või eelistusi. Persooniks teeb teda ainuüksi võime sääraseid omadusi tulevikus saada. Individuaalne elav inimene on juba viljastumisest saadik arenemisvõimeline, mis peaks panema teisi teda persoonina tunnustama. Nii on Finnise seisukoht, et muutuste ja arengute jooksul säilib sama indiviid ning seega peaks persooni staatust tunnustama juba indiviidi viljastumishetkest. Kuna tegu on isikuliselt ja bioloogiliselt kogu aeg sama isikuga, siis tundub tema jaoks selle indiviidi ajaline poolitamine persooniks ja mittepersooniks põhjendamatu. Bioloogilisest vaatekohast on niisugune eraldamine tähtsusetu. Finnis ei tee vahet persoonil ja potentsiaalsel persoonil. Persooni staatuse annab ta kõigile inimliigi alla kuuluvatele indiviididele. (Finnis 1994: 548-549)

Inimene on seega sama viljastumishetkest kuni surmani. Täiskasvanu on identne imikuga, kes ta sündides oli, ning imik identne munarakuga, kes ta oli üheksa kuud tagasi. Tuleb mainida, et Finnis ja bioloogilise persooni vaate pooldajad ei pea silmas füüsilist identsust. Selgelt ei ole loode ja täiskasvanud inimene füüsiliselt identsed ja muutumatud. 70aastase mehe kehas pole ilmselt ühtegi rakku, mis tal võis olla lapsena, sest rakud surevad ja uuenevad. Identsust pole ka vaimsel tasandil, kuna inimeste iseloomujooned, vaimne suutlikkus ja tunded muutuvad aja jooksul. Identsus, millele siin rõhutakse, on bioloogiline tähelepanek, et viljastatud munarakk, loode, laps, täiskasvanu ja ka Alzheimerit põdev vanainimene on erinevatel aegadel olnud ühe ja sama elu kandjad. Kuna anname elule kindla väärtuse ja õigused juba sündinuna, tundub ebaõiglane neid enne sündimist keelata. Õigus, millest siin räägitakse, on elementaarne *prima facie* õigus elule. Kriitika, et kõigil inimestel pole ilmselgelt samu õigusi nende vanuse tõttu (näiteks hääletamisõigus), võib bioloogiline vaade tagasi lükata väitega, et nende rõhk pole vaimsetel võimetest vanuse põhjal, vaid individuaalsel elul, mis ei sõltu vanusest. Säärane käsitlus annab õiguse elule, mida ei mõjutaks majanduslik olukord, loote arengutase, tema mittesotsiaalsus, sõltuvus ema kehast või mõni muu põhjus, millega tihti aborti õigustatakse. Bioloogilisel persoonil on eelneva põhjal moraalne staatus ning ta omab teatud õigusi, millest olulisim on õigus elule.



Mary Anne Warren ja Norman Ford esitavad sellisele persoonikäsitlusele empiirilisi vastuväiteid. Võib ka kaitsta seisukohta, et varajane viljastatud munarakk ei ole identne lootega, mis sellest areneb. Kaks nädalat pärast viljastumist võib spontaanselt juhtuda, et munarakk poolitub sel moel, et sünnivad kaksikud või kolmikud. Nii võib eristada loote-eelset aega, mil ei saa veel kindel olla, milline individuaalne inimene edasi areneb. See eristus, olgu ta nii varajane kui tahes, on siiski moraalsuse seisukohast oluline. Kuna sel perioodil võib teha aborti ning ka rasedusvastased tabletid ja spiraal võivad mõnikord takistada juba viljastunud munarakul edasiarenemist ning selle hävitada. Kui võtaksime vastu seisukoha, et viljastunud munarakk on moraalselt võrdväärne inimene või persoon, siis peaksime olema säärase rasedusvastaste vahendite vastu, sest nende kasutamine võib põhjustada tahtmatut tapmist. Finnis püüab seda probleemi vältida väitega, et bioloogiliselt saab leida vaid indiviide. Kui munarakk pooldub kaheks, kolmeks või isegi seitsmeks, on lihtsalt rohkem indiviide. (Finnis 1994: 549-550; Warren 1998: 130)

Nii on kaks poolt, kus ühed eristavad teatud indiviidieelset perioodi ja teised mitte. Finnis ei tee siin bioloogiliselt suurt eristust, kuid Warren ja Ford rõhutavad, et kui puudub kindel indiviid, siis ei saa veel kellelegi moraalselt persooni staatust omistada. Tekib konflikt, kus bioloogilise persooni pooldajad ei taha panna olulist moraalselt tähtsust munarakule ja seemnerakule eraldi, kuna see võib viia rasedusest hoidumise ebamoraalsuseni. Nende rõhk on pigem individuaalsel inimesel, kuigi viljastunud munarakk seda tingimata esindama ei pea.

Võib nõustuda, et varajane munarakk ei ole täiesti identne sellest areneva inimesega, kuid pärast kahte nädalat ja loote staatuses, peaks juba eksisteerima kindla indiviidi inimese alguses vormis. Nüüd võib edasi arutleda, kas sellel inimesel on õigus elule ja teiste persoonidega võrdsele moraalsele staatusele. Warren arvab, et see ei ole enesestmõistetav. Esimese trimestri loode on nimelt niivõrd erinev juba sündinud lapsest, et talle samade õiguste omistamine vajab täpsemat seletust. Esimese trimestri lõpus on selgelt näha loote sarnasusi vastsündinuga, kuid vaimsel ja neurofüsioloogilisel tasemel ei esine tal mingisugust tegevust. Lootel puudub seega märkimisväärselt kaua aega võime mõtlemiseks, eneseteadlikkuseks ja muudeks vaimseteks tegevusteks.

Lootel on küll bioloogiline elu, kuid tal pole täiskasvanutele omaseid elukogemusi. Saab küll hinnata tema elu, kuid ta ise pole võimeline seda tegema. Seega võib küsida, kas tema elu on samaväärne täiskasvanu omaga. Warren usub, et abort võib muutuda moraalselt küsitavaks teise trimestri lõpus, kus lootel on arenenud vaimseteks kogemusteks vajalikud neurofüsioloogilised ajuosad. (Warren 1998: 130-131)

Warren käsitleb ka potentsiaalsuse küsimust: kas loote potentsiaalsus areneda persooniks annaks talle erilise moraalse staatuse. Kõige ilmselgem vastuväide oleks, et kasutame mingeid omadusi hindamaks millegi väärtust ning mitte võimet neid omadusi saada. Nii ei anta hääletamisõigust alla 18aastastele, kuigi neil on suur tõenäosus tulevikus täisealiseks saada. Bioloogilise vaate pooldajad rõhuvad küll *prima facie* õigus elule, mitte hääletamisele või muudele säärastele õigustele, mis tulevad inimestele alles elukogemusega. Samal ajal jääb arusaamatuks, miks õigus elule ise ei võiks olla üks säärastest õigustest, mis omistatakse kellelegi mingil kindlal eluetapil. Potentsiaalsuse järgi hindamine tekitab ohtu langeda reduktsioonidesse ning viia näiteks väiteni, et ka viljastamata munarakk võiks antud õigusi saada. Viljakal munarakul on vaid siis võimalus inimeseks areneda, kui ta läheduses leidub seemnerakk ning siit võib minna äärmusesse, mille puhul rasedusvastaste vahendite kasutamine või tsölibaadis elamine võib osutada moraalselt vastuvõetamatuks. Kui me selliseid asju moraalselt lubamatuks pidada ei taha, siis peame tõdema, et kõigil potentsiaalsetel inimestel pole õigust elule. (Warren 1998: 131-132)

Võttes kokku bioloogilise persooni definitsiooni, peab ütlema, et see hõlmab viljastunud munarakku ja loodet. Andes seega persooni staatuse juba uuele individuaalsele inimesele, muudab bioloogilise persooni definitsiooni vastuvõtmine abordi enamikes olukordades moraalselt lubamatuks.

## 2.2. Psühholoogilise persoonikäsitus Michael Tooley järgi

Tooley arutleb persooni mõiste erinevate kasutuste üle. Ta tõdeb, et mõnikord räägitakse persoonidest puhtbioloogilises mõttes, pidades sellega silmas *Homo sapiens*'i. Teistel kordadel võidakse persooni all mõelda jumalaid, tulnukaid või arutada võimaluse üle, et isegi mõned loomaliigid võiksid olla persoonid. Esimese persooni puhul mõeldakse puhtalt inimliigi tunnuste omamist. See vaade on sisuliselt ka Finnise oma. Teise puhul mõeldakse pigem indiviide, kes vaimse tegevuse ja elu järgi sarnanevad tavalisele täiskasvanud inimesele, sisuliselt Feinbergi definitsioonile vastav persoon. Tooley tahab selgitada, kuidas meie väärtus ja ka moraalsus on eelkõige seotud persooni teise käsitlemisega, mitte esimesega. Tema sooviks on näidata, kuidas kellegi tapmise lubamatus on otse ja ainult seotud psühholoogilise persooni staatusega. Ta esitab järgmise näite:

Inimene võib sattuda kahe halva saatuse ohvriks. Esimesel juhul ta tapetakse ning teisel kaotaks ta terve ülemise ajuosa õnnetuse tõttu. Ülemine ajupoolkera hõlmab endas neuropsühholoogilist baasi kõrgemaks vaimseks tegutsemiseks ning ka eneseteadlikkuseks, seega tähendaks ülemise ajupoolkera hävimine seda, et kaoks vaimse elu kogemise võime. Ülemine ajupoolkera hõlmab endas ka isiku spetsiifilisi mälestusi, uskumusi, suhtumist, isikuomadusi, mis teevad inimesest indiviidi, kes ta on. Nii ei hävi mitte ainult vaimsete tegevuste oskus, vaid ka persooni identiteet. Kui oletame, et alumine ajupool, ajutüvi, pole kahjustatud, siis on tegu ikka veel inimliigi alla kuuluva elusolendiga. Alumine ajupool kontrollib eluspüsümise protsesse, näiteks hingamist. (Tooley 1998: 117)

Võib ette kujutada ka „ümberprogrammeerimist“ (*reprogramming*). See tähendab oletatavat olukorda, kus tapmise asemel tehakse inimesele hoopis info muutmine, mille käigus mälestused, unistused, hoiakud, iseloomujooned jne hävitatakse ning asendatakse täiesti erinevate pseudomäletuste, -uskumuste ja muude omadustega, mis kuuluvad individuaalse persooni juurde. Ümberprogrammeerimise lõpus elaks ikka veel inimliiki kuuluv olend, kes oleks nüüd ka psühholoogiliselt normaalne täiskasvanu. (Tooley 1998: 117-118)

Need kolm saatust tunduvad võrdselt halbadena. Vaadeldes neid persooni seisukohast, tähendaks surm ja ülemise ajupoole kaotus mõlemad tema hävimist. Samamoodi pole lohutuseks stsenaarium, kus ülemise ajupoole kaotanud inimesele antakse ümberprogrammeerimise teel uus isiksus. Persoon hävib igal kolmel juhul, nii surma, ülemise ajuosa kaotuse kui ka ümberprogrammeerimise puhul. Just psühholoogilised omadused on need, mis muudavad inimese elu hinnaliseks. Kui räägime inimelu väärtusest, on Tooley`le selge, et kõneldakse nimelt inimese psühholoogilistest omadusest ja nende väärtuslikkusest, mitte ainult bioloogilisest elust.

Kui keegi teaks ette, et ta kaotab ülemise ajupoole, siis ilmselt poleks tal ka enam suurt huvi selle vastu, mis tema bioloogilisest elust edasi saaks. Kui ei eksisteeri teda kui persooni, kaob bioloogilise keha väärtuslikkus ning kui see tagantjärele surmataks, siis ei oleks kaotus võrreldav ülemise ajupoole kaotusega. Bioloogiline keha võib seega olla elukandja, kuid elu enda väärtus tuleb psühholoogilise persooni olemasolust. Nii võib kindlalt öelda, et bioloogiline persoon ei ole väärtuslikum kui psühholoogiline persoon, kuna kellegi õigused ja kohustused tema suhtes on seotud põhiliselt psühholoogilise poolega. (Tooley 1998: 118-119)

Tooley uurib edasi, kas võime millekski, näiteks ratsionaalsuseks või eneseteadlikkuseks on piisav, et omistada kellelegi persooni staatust. Võib kujutada ette sündimata last, kellel on juba toimunud vajalik ajuareng, mis annab talle suutlikkuse olla persoon, kuid ta pole seda veel kasutanud. Et lahendada potentsiaalsuse probleemi, on vaja küsida, kas persoon algab suutlikkusest omada psühholoogilist vaimset elu või reaalselt selle omamisest. (Tooley 1998: 120-121)

Tooley esitab näite potentsiaalsetest inimkassidest. Ta oletab, et millalgi tulevikus avastatakse imeravim, mille süstimine kassipoja ajju, muudaks aju inimese omaks. Nii saaks kassipoeg psühholoogilistelt võimetelt sarnaseks täiskasvanud inimesega, omades samu mõtteid, tundeid ja vaimset tegevust. Pärast imeravimi süstimist on siiski ka aeg, millal see pole veel mõjuma hakanud. Ta eeldab, et säärase imeliste kassipoegade valututapmine poleks moraalselt väärt, enne kui imeravimi toime pole avaldunud. Kuna me ei laiendaks persooni õigusi edasi potentsiaalsetele inimkassidele, vaid ainult

tõelistele inimkassidele, pole potentsiaalsuse olemasolu ka märkimisväärne. (Tooley 1999: 27, 31-32)

Tooley arvestab persoonina kedagi, kel reaalselt on eneseteadvus ja ratsionaalsed mõtted. Ta on seisukohal, et puhtalt võime millekski ei tähenda veel selle asja omamist. Nii ei piisa persooni staatuse saamiseks ainult suutlikkusest tunnetada ennast ja maailma, vaid seda peab ka reaalselt tegema. Warren oli see-eest seisukohal, et piisavalt arenenud närvisüsteem ja aju muudavad loote tapmise probleemseks teise trimestri lõpus, kuna viimane omab juba vaimse tegevuse võimet. Seetõttu võib psühholoogilise persoonikäsitluse sees leida erimeelsusi persooni staatuse alguse osas.

Tooley eristab passiivset ja aktiivset potentsiaalsust. Ta nimetab näiteks munarakku ning selle juures asetsevat seemnerakku passiivselt potentsiaalseks persooniks, kuna see vajab veel välist sekkumist. Juba viljastunud munarakku peab ta aga aktiivseks potentsiaalsuseks. Aktiivne potentsiaalsus on seega aktiivselt potentsiaalse persooni staatusega ning siin võib küsida, kas selle hävitamine on moraalselt oluline. Säärase eristuse toob ta sisse, kuna paljud abordivastased arvestavad potentsiaalsust just viljastumishetkest. Kuid kas antud vestluses on sellisel passiivsel ja aktiivsel potentsiaalsuse eristamisel üldse moraalsel asjakohasust? Sest põhimõtteliselt võib pidada ka kõrvuti asetsevat munarakku ja seemnerakku aktiivseks potentsiaalsuseks. Kas nende füüsiline ühendamine muudaks vestlust märgatavalt? (Tooley 1998: 122)

Kahe järgneva väite järgi see nii pole. Esiteks omaks mõlemad näited juba potentsiaalselt sama individuaalset DNA-d ja potentsiaalsust samaks indiviidi loomiseks. Kumbki olukord ei ole tegelikult täielikult aktiivselt potentsiaalne, see tähendab ei ole selline potentsiaalsus, mis ennast realiseeriks, kui temasse ei sekkutaks. Mõlemad olukorrad vajavad välist sekkumist, nimelt vajab ka viljastunud munarakk siiski sobivat keskkonda, et reaalselt potentsiaalne persoon saaks areneda. Seega ei ole kahe potentsiaalsuse eristamisel suurt vahet. Teiseks võib kujutleda ette täielikult aktiivset potentsiaalsust, olukorda, kus munarakk ja seemnerakk on kõrvuti tehnilikus emakas. On teada, et need ühinevad ning tehnilik emakas pakub viljastunud munarakule sobivat keskkonda. Üheksa kuu möödudes sünniks terve laps. Mis oleks moraalne

staatus, kui hävitada sellist täielikult aktiivset potentsiaalset persooni, isegi kui teda esindaks alles munarakk ja seemnerakk? Kas oleks moraalselt väär lülitada tehismakas välja ning takistada protsessi? Tundub, et see ei oleks moraalselt väär. Nii nagu poleks ka vale tappa potentsiaalseid inimkasse või teisi potentsiaalseid persoone. (Tooley 1998: 122-123)

Tooley tõdeb persooni mõiste problemaatilisust. Kuigi enamik nõustub, et persooniks olemine on moraalselt oluline, on raske leida konsensust, milline persooni omadus annaks minimaalse kriteeriumi persooni staatuseks. Psühholoogilise persooni kirjeldus hõlmab tervet nimekirja vaimseid, psühholoogilisi tunnuseid, kuid nende minimaalne nõue pole selge. Sellega seoses arutleb Tooley, kas võiks eksiteerida persooni staatuseskaala või -astmestik.

Tooley toob näite piiratud persooni omadustest. Ta kujutab ette indiviidi, kes mäletab vaid minutit oma eelnevast elust ning suudab oma tulevikku vaid minuti kaugusele ette planeerida ja kujutada. Säärasel juhul oleks sellel mõju antud indiviidi enese elu väärtusele. Tema võime elu kogeda ja mõistust kasutada oleks piiratud ja seega oleks selle väärtus tema enda jaoks piiratud. Nii ei oleks kõigil persoonidel sama moraalne staatus. (Tooley 1998: 121-122)

Tooley satub Warreniga samasse probleemi, sest muutes persooni kirjelduse liiga psühholoogiliseks, jätab see ilmselgelt välja vastsündinud. Kuna ta ei arva ka, et võime mingiks tegevuseks ei ole sama, mis selle reaalne omamine, saab järeldada, et vastsündinuid võib tappa. Astmelise persooni skaala põhjal võib hakata lapsi sinna lisama alles teatud eluaastatest ning samas võib väita, et Alzheimeriga vanainimesed langeksid madalamatele astmetele, kuna nende elunautimisevõime on tunduvalt kehvem kui tervetel.

Tooley teeb järelduse persooni staatuse ja potentsiaalsuse kohta. Viljastunud munarakk, loode ja vastsündinu võivad olla bioloogiliselt inimesed ja potentsiaalsed persoonid, kuid see ei anna neile erilist moraalset staatust. Tooley psühholoogiline persooni mõiste on keskmis hindamaks kellegi moraalset staatust. Tema persoonikäsitluse järgi on oluline, et omataks mingitki mõtlemisvõimet, kuid pole tõestatud, et enne sündimist ja

ka selle järel oleks märkimisväärset mõtetegevust. Seega pole terved vastsündinud moraalselt staatusest erinevad lastest, kes on sündinud ülemise ajupoolkerata. Moraalne staatus pole seotud ka inimliiki kuulumisega või seotud millegi indiviidivälisega. Moraalne staatus on otseses seoses indiviidi psühholoogiliste võimetega maailma ja ennast tunnetada. See teeb indiviidi elu ta enda jaoks väärtuslikuks.

Tooley lähenemine muudaks abordi ja ka lapsetapu teatud olukordades kindlasti õigustatavaks. Imikul ilmselt on juba teatud eelistused, midagi ta kindlasti ihaldab ja soovib, olgu see siis söök või teise inimese lähedus. Nende vähete ja piiratud psühholoogiliste tunnuste tõttu asetseks ta siiski väga madalal oletataval persooniskaalal. Tema surmamine oleks ehk võrdne looma magamapanekuga. Loote koht oletataval skaalal ilmselt puuduks. Kuna lootel pole huvisid ja moraalselt staatust, tekib küsimus, kas teda võib kahjustada, nii et sündides saab temast tõsiste terviseprobleemidega inimene?

Võib ette kujutada sadistlikku naist, kes on raseduse tõttu kibestunud ning tarvitab tahtlikult narkootikume ja alkoholi, et laps sünniks võimalikult nõrga ja haigena ning ema saaks tema eest toetusrahasid. Kui laps lõpuks tõsiste terviseprobleemidega sünnibki, võib ema vabandada, et tema ei põhjustanud neid kannatusi mitte persoonile, vaid mingile rakukogumile, millel puudub igasugune moraalne staatus. Just psühholoogilise persooni kirjelduse abil võib ta ennast välja vabandada. Ma usun, et keegi ei tahaks sellise ema tegevust moraalselt õigustada, kuna tema tegude pärast keegi otseselt kannatab. Kannatajaks on siin laps, kes on juba persoon või kes liigub oletataval persooniskaalal aina kõrgemale. Seega võis ema kahjustada loodet, kuid reaalne kahju on tehtud psühholoogilisele persoonile, kes kahjustatud lootest edasi areneb. Võib argumenteerida, et teades ette oma lapse tõsiseid terviseprobleeme, mis tema eluväärtust tohutult vähendaksid, oleks olnud isegi moraalne loode abortida, enne kui temast saaks psühholoogiline persoon. Kirjeldatud oletatavas stsenaariumis võtan ma sisuliselt vastu vaate, mis tunnistab moraalselt olulisena vaid psühholoogilisi persoane, kuid tundub, et mingi moraalne staatus on ka lootel. Millest see moraalne staatus tuleneb, arutlen edasi, toetudes Don Marquis'i tulevik-nagu-meil vaatele.

### 3. Don Marquis'i tulevik-nagu-meil teooria

Marquis on teadlik persooni mõiste problemaatilisusest ning püüab mujalt leida abordiküsimusele moraalselt lahendust. Mõlema vaate puudusi arvestades taandab Marquis abordi põhiprobleemi küsimusele, millal on moraalselt õigustatud teist inimest tappa. Ta eeldab, et ainuüksi küsimuse esitamine viitab sellele, et valdavalt on tapmine äärmiselt ebamoraalne ja juhul, kui me selle lubamisest üldse räägime, eeldame, et tegu on äärmuslike ja haruldaste olukordadega, kus üldreegel „teist inimest ei tohi tappa“ ei kehti.

Ta alustab uurimist küsimusest *Miks on väär mind tappa?* Kõige ilmselgem vastus oleks, et sellest oleks suur kahju mulle, kuna enda elu on olulisim asi, millest ilma jääda. Bioloogilise elu kadumise puhul kaotatakse ka tegutsemis-, kogemis-, tunnetamis- ja nautimisvõime, mida oleks saanud tulevikus kogeda, kui elu oleks alles. Tulevikukogemused ja -tunnetused on väärtuslikud isikule endale. Isegi kui neid hetkel ei hinnata, saavad need tulevikus väärtuslikuks. Võttes kellelki elu, röövitakse temalt edasised elukogemused. (Marquis 1989: 189-191)

See seletab, miks oleks inimese tapmine *prima facie* väär. Surm võtab inimeselt elukogemuse ja tuleviku, keelab talle igasuguse edaspidise tegevuse ja seetõttu peetakse seda moraalselt vääraks. Definiitsiooni tugevus seisneb suutlikkuses selgitada, miks sündimata ja sündinud laste tapmine on halb - nende tulevik kaotatakse. Valikupooldajad see-eest ei suuda tuua kindlat seletust, miks võiks tappa loodet, aga mitte sündinud last. Nii ei pea enam küsima, kas loode on persoon, mittepersoon või potentsiaalne persoon. Seda vaadet kutsub Marquis tulevik-nagu-meil teooriaks (*a future-like-ours theory*). (Marquis 1989: 192)

Käsitlev teooria ei vaja persooni mõistet, kuna ta struktuur sarnaneb põhjendusega, miks on moraalselt väär loomadele kannatusi põhjustada:



- a) Mulle on *prima facie* väär põhjustada kannatusi (on *prima facie* väär võtta minult minu tulevikukogemused).
- b) Kannatuste põhjustamine on moraalselt väär, kuna valu/kannatamine on ebameeldiv („tuleviku kaotamine“ on moraalselt väär, sest võtab mingi väärtuse ära).
- c) Kui kannatamine on iseenesest väär, siis on vale põhjustada ka loomadele kannatusi (kui „tuleviku kaotamine“ on väär, siis ei tohi seda võtta olevustelt, kellel on tulevik-nagu-meil). (Marquis 1989: 192-193)

Nii oleks inimese ja loote tapmine samadel põhjustel *prima facie* väär. Erandid, mis lubaksid aborti, peavad olema piisavalt põhjendatud, et kaaluda üles ühe täiskasvanu tapmist. Olulisust ei mängi tulevik-nagu-meil juures antud isiku tuleviku tegelik väärtus, kui palju ta teha suudaks või tahaks, vaid tuleviku olemasolu väärtus üldiselt.

Paul Bassen argumenteerib, et loode ei saa olla aborti ohver, kuna tal puudub ümbritsevast teadlikkus. Ta võrdleb loodet taimega, mis on küll elus, kuid mis ei saa piiratud teadvuse tõttu ohvriks langeda, kui keegi ta elu lõpetab. Põhjus, miks loode ja taimed ei saa ohvrid olla, seisneb nende hetkeolemises, mitte tulevikuvaadetes/potentsiaalis. Ohvriks olemine vajab vaimset tegevust, mis lootel puudub. Vastuväitena saab tuua ajutiselt teadvusetu inimese. Kui keegi võtaks ajutiselt teadvusetult inimeselt elu, siis oleks kindlasti tegemist ohvriga, isegi kui kannatanul teadvus hetkel puudub. (Marquis 1989: 199-200)

Marquis lisab, et tema vaade ei peaks kaitsevahendite tarvitamist ebamoraalseks, sest elu pole veel alanud ja elu maksimaliseerimise kohustust ei ole kellelgi. Eesmärgiks oli näidata aborti ebamoraalsust, kuna selline tapmine on võrreldav täiskasvanud inimese tapmisega. (Marquis 1989: 201)

Tulevik-nagu-meil tähendab minu jaoks teisisõnu tuleviku-nagu-persoonil. Et sellist tulevikku elada, peab enne saama persooniks. Just seetõttu tahab Marquis väita, et loote ja täiskasvanu tapmine on enamikel juhtudel samaväärne, kuna loote ja täiskasvanu

tulevik – elu kogemine – on võrdlemisi samad. Marquis'i järgi on kõik, kes võivad olla meile sarnase tulevikuga, juba sisuliselt persooni staatusega.

Võib kindlalt öelda, et tulevik, mida siin hinnatakse ning mille saabumist oodatakse, on psühholoogilise persooni tulevik. Loode, kellel avastatakse ühekuuselt väärareng, mis paratamatult kaheksandal raseduskuul lõppeks surmaga, poleks tulevikuga, mille hoidmises näeksime väärtust. Oleks mõistetav ja isegi soovitatav, et ema teeks võimalikult vara aborti, et vältida tüsistusi ning hoida ennast suuremast kurvastusest. Kuigi kirjeldatud olukorraski rõõvitaks tegelikult tulevik, täpsemalt öeldes seitse kuud loote tulevikku, ei oleks see moraalselt märkimisväärne. Nii ei hinnata tulevikku-nagu-lootel, vaid selgelt tulevikku-nagu-psühholoogilisel-persoonil. Siit võib järeldada, et tuleviku hindamine toimub puhtalt psühholoogilise persooni vaatekohast, pidades silmas kindlat isikut, kes seda kunagi kogema hakkab. Tulevase persoonita poleks ka loote tulevikul väärtust, nii nagu pole väärtust loote elul, mis lõppeb kaheksandal raseduskuul. Kuid ka looted, kellel oleks tulevik psühholoogilise persoonina, ei omaks veel reaalselt tulevikku-nagu-persoonil nii kaua kuni nad ise pole persoonideks saanud.

Uurimuse viiendas peatükis näitan, miks tulevik-nagu-persoonil eristuse väljatoomine on omamoodi tähtis, kuid hetkel käsitlen veel Marquis'i teooria kriitikat.

### **3.1. Norcrossi tulevik-nagu-meil teooria kriitika**

Alastair Norcross tahab näidata, et Marquis ei suuda enda teooriaga põhjendada, miks rasestumisvastaste vahendite kasutamine pole ebamoraalne, kuid abort on. Marquis'i arutlusest võib järeldada, et nii abort kui ka rasedusvastased vahendid on võrdväärset kellegi tapmisega.

Don Marquis argumenteerib selle poolt, et suurema osa abortide puhul tehakse midagi moraalselt võrdväärset tavalise inimese tapmisega, kuna selle käigus jäetakse keegi ilma kõige tähtsamast – elust. Marquis järeldab, et abort on *prima facie* moraalselt väär. Ta puudutab rasedusvastaste vahendite väidet ning ütleb, et see on väär vaid siis, kui

kellelki röövitakse inimeselaadne tulevik rasedusvastaste vahendite abil. Marquis hindab moraalselt nelja „kandidaati“ tulevik-nagu-meil vaatele: (1) mingit seemnerakku, (2) mingit munarakku, (3) mingit seemnerakku ja munarakku ning (4) viljastunud munarakku. Ainult (4) paistab tema jaoks olevat moraalselt oluline käsitlemaks tulevik-nagu-meil lähenemist. Ta jätab kolm esimest kõrvale ja selgitab, et rasedusvastaste vahendite ajal on tuhandeid seemnerakke, üks munarakk ja tohutu hulk võimalikke kombinatsioone, kuid puudub reaalne kombinatsioon. Sellises olukorras ei ole kaotust, kuna reaalselt viljastunud munarakku ja seega tulevik-nagu-meil kandidaati pole. (Marquis 1989: 201)

Seega ei pea Marquis seda tõeliseks tuleviku kaotuseks, kuna potentsiaalseid subjekte on tohutult palju ning reaalselt subjekti veel ei eksisteerigi. Samas on viljastunud munarakk juba kindel subjekt, kes omab teatud olukordades inimestega sarnast tulevikku. Järelikult ei ole rasedusvastaste vahendite kasutamine moraalselt väär. Marquis väidab, et vaid viljastunud munarakul on võime kogeda elu, mida tunneb enamik persoone. Paljud erinevad võimalused ja kombinatsioonid, mis viljastumisele eelnevad, ei ole selles mõttes võimelised nõudma õigust tulevikule-nagu-meil, kuna nad pole veel kindlaks identifitseeritavaks kandidaadiks saanud.

Norcross esitab sellele vastu kaks stsenaariumit. (i) Londonis juhtub seoses elektrijaamadega katastroof, mis põhjustab peaaegu kõigi inimeste surma kahekümne miili raadiuses Whitehallist. Peaminister Butcher saab seejärel teada, et vähesed on õnnetusest eluga pääsenud. Ta käsib armeel ellujääjad kokku koguda, nende nimed üles kirjutada ning seejärel nad tappa. (ii) Teisel juhul jääks kirjeldus peaaegu samaks, kuid armee tegevuse asemel laseks Butcher hoopis vesinikpommi Londoni peale ning tapaks kõik ellujääjad nende identiteete jäädvustamata. Norcross tahab näidata, et mõlema variandi puhul on Butcher teinud midagi moraalselt väär, sõltumata sellest, kas tema poolt tapetuid on võimalik identifitseerida. Tapeti mingid inividid ja see loeb. Abort kujutaks siis (i) olukorda ja (ii) rasedusvastaseid vahendeid. (Norcross 1990: 269)

Kriitikud võivad öelda, et (ii) pole võrreldav rasedusvastaste vahendite kasutamisega, kuna ei ole üldse selge, kas nendest hoidumine peaks ilmtingimata rasedust põhjustama.

Nüüd võiks muuta (ii) näite järgmiseks: Butcherile öeldakse, et on väike, kuid tõenäoline võimalus, et leidub ellujääjaid. See ei teeks tema tegu siiski moraalselt lubatavaks. Siis peaks ka väitma, et kaitsevahendid on moraalselt lubatavad ainult juhul, kui nad tegelikult ei hoiä ära rasedust, sest rasedustumist poleks niisama toimunudki. Kui soovitakse tõestada rasedusvastaste vahendite lubatavust, siis peaks need olema moraalselt lubatavad ka juhul, kui need tõepoolest hoiavad rasedust ära. (Norcross 1990: 269-270)

Marquis ütleb, et me ei kaota ühtegi kindlalt identifitseeritavat subjekti. Kui ta arutleb miljonite võimalike kombinatsioonide üle, mis võivad rasedumise käigus tekkida, ei räägi ta reaalsest kombinatsioonist ja pole ka kindel, et viljastumine üldse toimuma peaks. Tema argumenteerimise järgi peaks see selgelt eristama kaitsevahendite kasutamist abordist ja tapmisest. Pole aga täiesti selge, kas tulevik-nagu-meil vaade saab sellist eristust teha.

Norcross esitab uue oletatava olukorra: kaht vangi – Smithi ja Jonesi – ootab ees surmanuhtlus totalitaarse valitsuse käe läbi. Riigi president Shrub tunneb kriitikute survet ja kardab maine pärast ning otsustab seetõttu ühe elu säästa. Ta ei taha ise otsust teha ning paneb vangid eraldi kambritesse, mõlemas on tuulutussava, mille kaudu võidakse sinna lasta surmavat gaasi. Lõpliku otsuse teeb aga arvuti, mis valib täiesti juhuslikult kolmekohalise numbri. See, kas number on paaris või paaritu, otsustab, kumb meestest peab surema. Riigi asepresident Fowl ei nõustu presidendi lahendusega ning lülitab arvuti kinni minut enne otsustusaega ning mõlemad mehed surevad. (Norcross 1990: 270)

Peaks olema arusaadav, et Fowl on teinud midagi halba, sest ühe asemel suri kaks. Pole selge, kumb neist oleks saanud arvuti töötamise puhul elada ja tulevikku jätkata, jäädes nii mitteidentifitseeritavateks subjektideks. Võib ka edasi vaielda, et arvuti väljalülitamise moraalne väärtus ei muutuks, juhul kui surevate inimeste arv oleks olnud palju suurem, aga päästetuid siiski vaid üks. Isegi kui vaid üks täiesti identifitseerimata isik miljonist oleks saanud elada, võrdunuks masina kinnivajutamine kellegi tapmisega.

Norcross tahab näidata, et sama kehtib rasedusvastaste vahendite puhul. Kuigi võimalikke kombinatsioone on lõputult, hoitakse siiski üks võimalik variant ära. Kui keelatakse kas või ühele nendest kombinatsioonidest elu, on see võrdväärne tapmisega. Sõltumata sellest, et me ei tea veel ise, millise kindla kombinatsiooniga on tegemist.

Võib kritiseerida, et võrdlused ei ole samad. Kahe vangi näite puhul omavad mõlemad tulevik-nagu-meil võimalust, nad on inimesed ja käsitluseks sobivad subjektid. Kuid rasedumise puhul on osalejateks seemne- ja munaraku kombinatsioonid, need ei saa olla subjektid omaette, kuna nad ei ole reaalsed „asjad“ iseenesest. Erinevad kombinatsioonid ei saa kujutada „asju“, sest tegelikult pole reaalsel kombinatsiooni. Ja kuna rasedusvastaseid vahendeid kasutades pole tegelikku kombinatsiooni, vaid ainult oletatavad võimalused, ei saa rääkida ka ära võetud tulevikust. (Norcross 1990: 271)

Norcross tahab näidata, et asjade ja mitteasjade eristamine ei ole moraalselt tähenduslik. Miks mitte tõmmata moraalse vahetegemise piiri tajumisvõimelise asja ja eeltajumisvõimelise asja vahele? Või siis sündinud lapse ja loote vahele? Kas üks piir tundub suvalisem kui teine? Marquis'i tulevik-nagu-meil vaate järgi ei tohiks siin olla eristamist. Võib esitada väite, et printsip, mis teeb abordi ja rasedusvastaste vahendite kasutamise ebamoraalseks, on sama. Nimelt hoitakse mõlemal puhul ära tähendusliku tuleviku tekkimist. Tulevik-nagu-meil teooria ei tee nende piiride vahel moraalselt eristust. Marquis'i tulevik-nagu-meil vaade ei tee seega vahet abordil ja kaitsevahendite kasutamisel. Äärmusesse minnes peaks see olema ka tsölibaadivastane. (Norcross 1990: 272-273)

Seega satub tulevik-nagu-meil olukorda, kus isikud võivad saada ka isikud, kes veel reaalselt ei eksisteeri. Erinevalt Marquis't ei satu ma olukorda, kus kaitsevahendid ja tsölibaat võivad moraalselt küsitavateks muutuda, kuna tulevik, mida ma uurimistöös hindan, on tulevik-nagu-persoonil. Tulevik-nagu-persoonil saab olla vaid psühholoogilistel persoonidel. Sellist tulevikku pole näiteks loodetel, kes paratamatult surevad kaheksandal kuul, ning seda pole loodetel, kes enne sündimist abortitakse. Nii algab isiku reaalne ja tegelik hindamine alates tema psühholoogiliseks saamisest. See ei muuda kaitsevahendeid ja tsölibaati ebamoraalseks.

#### 4. Thomsoni viiuldaja analoogia

Judith Jarvis Thomson on valikuvabaduse pooldaja ja aborti moraalne õigustaja. Essee *A Defense of Abortion* esitab ta kolm analoogiat, mille eesmärk on näidata aborti lubatavust, vaatamata loote isiksusele. Tuntuim on Thomsoni kuulsas viiuldaja näide, mis vastab rasestumisele vägistamise tagajärjel ning mille argumenteerimiskäiku plaanin ma kõige rohkem uurida. Teine näide kiiresti kasvavast lapsest väikeses majas vastab emale eluohtlikule rasedusele ning kolmas, mööblil kasvavatest inimtaimedest, kaitsevahendite altvedamisele. Viiuldaja näide käsitleb niisiis mittetahtlikku rasestumist, kuid vaadeldes Thomsoni argumente tervikuna, soovib ta jõuda järelduseni, et määravaks peaks olema naise õigus oma keha üle otsustada.

Thomson toob järgmise kujutletava olukorra: sa ärkad ühel hommikul voodis kõrvuti koos teadvuseta viiuldajaga. Kuulsal teadvuseta viiuldajal on surmav neeruhaigus. Tema austajad – *Society of Music Lovers* – on kindlaks teinud, et vaid sina saad tema elu päästa ning nad on su röövinud. Teie kehad on haiglas ühendatud, nii et sinu neerud puhastavad nüüd nii viiuldaja kui sinu verd mürgist. Haigladirektor vabandab su ees. Haigla poleks lasknud sellel juhtuda, kui oleks teadnud, et see pole vabatahtlik, aga enam ei saa nad midagi teha, sest kui teie vereringed on juba ühendatud, tähendaks nende katkestamine viiuldaja surma. Direktor lohutab sind, sest see kestab vaid üheksa kuud. Täpselt nii kaua läheb aega, et viiuldaja neerud paraneksid ning te mõlemad saaksite haiglast tervete ja vabadena lahkuda. (Thomson 1971: 48-49)

Thomson esitab küsimuse, kas peaks olema kohustus päästa viiuldaja elu. Ta ise soovib tõestada, et selline kohustus puudub ning pole moraalselt väär ennast viiuldajast lahti aheldada ja minema kõndida. Tema analoogia eirab edukalt isiksuse küsimust, mis asetseb abordidebati keskmes ning mis on enamasti otsustajaks, kas abort on õigustatud või mitte. Pole kahtlustki, et viiuldaja on isik – inimene igas samas mõttes nagu isik, kelle külge ta on aheldatud. Mis siis nüüd edasi? Kuidas me jõuame siit väiteni, et

abort on moraalselt lubamatu? Abordivastased keskenduvad peamiselt persooni küsimusele ning ei aruta edasi. Just seda Thomsoni analoogia teebki.

Võttes tõeks eelduse, et loode on persoon, võiksime argumenteerida alljärgnevalt. Igal persoonil on õigus elule. Loode on persoon ja seega on lootel õigus elule. Naisel on oma keha üle õigus, kuid eluõigus kaalub selle üle. Elu on midagi fundamentaalsemat ja ontoloogiliselt esimest, seega tundub mõistetav, et see peaks olema olulisem kui õigus talitada enda keha meelepäraselt. Seega pole õigust loodet tappa ja aborti ei tohiks sooritada.

Viiuldajaanaloogia puhul oli tegu olukorraga, kuhu inimene vägisi pandi. Ta rööviti vastu tema tahtmist ning pandi olukorda, milles ta ei tahtnud viibida. Võib arutleda eluõiguse võimsuse üle ning öelda, et vägistamise tagajärjel tulnud persoonil pole niivõrd suurt õigust elule kui teistel, kuid inimeste õigus elada ei tohiks sõltuda sellest, kuidas nad elule said. Elupooldajad toetavad tihti seda mõtet ning usuvad, et vägistamine pole piisav põhjus persooni tapmiseks. Inimese õigus elada ei muutu ka siis, kui selleks vajatakse abi kellegi keha kasutamise näol. Seega ei tohiks viiuldajarki tappa. Võib veel ka öelda, et säärane asi kehtiks ka siis, kui rasedus kestaks üheksa aastat või isegi naise ülejäänud elu. Thomson käsitleb seda probleemi edasi teises ja kolmandas analoogias. (Thomson 1971: 49)

Teises analoogias näitab Thomson, kui oluline roll on naise autonoomial oma keha üle aborti teemal. Kuigi paljud abordivastased lubavad protseduuri, juhul kui ema elu on ohus, siis ekstreemse poole esindajate seas on ka neid, kes ei luba. Abordivastaste argumenteerimine on siis midagi säärast: ema ja laps on mõlemad persoonid, omavad õigust elule ning laps ei ole antud olukorras süüdi. Abort oleks otse süütu inimese tapmine, aga mittesekkumine ei tapaks ema otseselt, vaid tal lastaks kõigest surra. Kui ema sooritab oma elu päästmiseks aborti, siis ei saa öelda, et tegu oli ainult tapmisega, vaid ka enesekaitsega. Mõlemal on õigus elule ja mõlemad pole olukorras süüdi, selles mõttes on nad võrdsed. Kui ema iseendal aborti sooritaks, oleks see mõistetav, kuna ei saa arvata, et ta enda surma rahulikult ootaks. Kuigi kõrvalseisjad võivad tunda, et nad ei saa sekkuda, võib sekkuda ema ise. Sama võib öelda viiuldaja kohta: kui viiuldaja

külge aheldamine tapaks lõpuks terve inimese, aga laseks viiuldajal elada, siis ei saaks väita, et oma elu eest võitlev inimene sooritaks mõrva, kui ta ennast masinatest eemaldaks. (Thomson 1971: 50-52)

Kuna tegu on kirurgilise sekkumisega, ei saa naine iseseisvalt ohutult aborti teha. Ta vajab selleks arste. Arstid, kolmandad isikud ja kõrvalseisjad ei ole oma elu kaitsjad ja võivad seega keelduda protseduuri läbiviimisest. Ema tegu oleks enesekaitse, aga kõrvaliste tegu liigituks tapmiseks. (Thomson 1971: 52)

Thomson toob teise analoogia: sa oled majas kinni kiiresti kasvava lapsega. Laps kasvab ruttu, sul pole väljapääsu ja sa taipad, et üsna pea oled vastu seina surutud ja suremas. Lõpuks maja puruneks ja laps pääseks eluga. Sa küsid kõrvalseisjalt abi, aga nad keelduvad, sest ei suuda sinu ja lapse vahel valida. Kuid sina ise võid midagi teha oma elu päästmiseks: sa võid enesekaitseks tappa lapse. Oluline on ka arvestada, et maja, milles asutakse, kuulub naisele. Tal on seega õigus eemaldada majast (kehast) talle eluohtlik persoon. Just selle maja omaniku staatuselt ehk siis oma keha üle otsustamise kohas, püüab Thomson õigustada, miks ka kolmandad isikud võivad asjasse sekkuda. Ühtlasi õigustab ta seda, miks kõrvalseisjatelgi oleks moraalselt õigustatav aborti läbi viia. (Thomson 1971: 52-53)

Thomson tahab jõuda järelduseni, et õigus oma keha autonoomiale kaalub sellises olukorras üle kellegi eluõiguse. Toon ka ise ühe näite sellise olukorra kohta. Oletan, et leidub inimene, kes on suremas ja vajab hädasti tervet südant. Kuna puudub doonor, läheb haige ise tänavale sobivaid doonoreid otsima. Ta peatab võõra ja selgitab, et nende elud on võrdse väärtusega, kumbki neist pole antud olukorras süüdi ning mõlemad vajavad tervet töötavat südant, aga neid on kahe peale vaid üks. Seejärel teeb ta näiteks ettepaneku südame peale münti visata. Oletatavalt ei arvaks keegi, et neil on kohustus visata münti enda terve südame üle, sest keegi teine seda vajab. Ollakse nõus, et mõlemal on õigus elule, aga see ei tähenda, et kellelgi on õigus teise organitele. Tulles tagasi Thomsoni näite juurde, võib minu näitele ette heita, et südameid on küll üks, aga viiuldaja vereringe puhastamine ei tapa kedagi ja seega peab see olema kohustuslik. Ometi mulle ei tundu, et ühte neist olukordadest saaks lubada, aga teist



mitte. Kohustus päästa viiuldaja elu tuleb eeldusest, et õigus elule on olulisem kui õigus oma keha autonoomiale. Sel juhul võiks ju õigustatult väita, et mündi viskamine südame üle oleks õiglane, kuna kahe elu väärtus on sama.

Mõte, et üks inimene võib omada õigust teise organitele, tundub õigustamatuna. Kellelgi pole õigust võtta teise persooni töötavat südant. Täpselt nagu kellelgi pole õigust kasutada teise vereringet enda ravimiseks. Kõrvalseisjatel on õigus sekkuda olukorda, kus püütakse rikkuda kellegi õigust oma keha üle ning kasutada seda vastu tahtmist.

Nüüd jääb veel üle arutleda aborditeemal juhul, kui ema elu pole ohus ja rasestumine polnud sunniviisiline. Kui naine astus vahekorda vabatahtlikult ja võttis teadlikult riski, et rasestuda on võimalik ka kaitsevahendeid kasutades. Lisaks saab veel küsida, kas sellises „vabatahtlikus raseduses“ võiks teha aborti sel puhul, kui ema elu on ohus, sest isegi kui see nii on, oli naine see, kes tõi süütu lapse maailma. Sellises olukorras ei loeks vahest isegi enesekaitse argument. Kui sa ise „lapse sisse lasid“, kas see ei peaks kaasa tooma kohustust lasta tal oma keha kasutada? (Thomson 1971: 59)

Eelneva selgituseks toob Thomson inimseemnete näite. Inimseemned levivad õhus nagu õietolm ning kui nad tuppä vaiba või mööbli peale satuvad, hakkab inimtaim kasvama. Inimesed kindlustavad oma aknaid tihedate võrkudega, et akna avamisel ei pääseks ükski inimseeme tuppä. Mõnikord juhtub, et tuba kaitsev võrk on praak ja inimseeme pääseb tuppä ning hakkab vaibal/mööblil kasvama. Kas inimtaimel on nüüd õigus kasutada sinu tuba kasvamisalana? Peaks vastama jaatavalt, sest see olid ju sina, kes avas akna teadmisega, et inimseeme võib sisse pääseda. Sa oleks võinud elada oma elu ka aknaid avamata või mööblita toas. Kuid see ei ole hea vastus, sest sama loogika järgi võiks iga naine, kes vägistamisest rasestuda ei taha, lasta endale teha hüsterektoomia või majast mitte kunagi (ilma ihukaitsjateta) väljuda. (Thomson 1971: 59)

Edasi oleks huvitav arutada, kas on märkimisväärselt oluline, et rasedusvastased vahendid vedasid alt või neid üldse ei kasutatud. Thomson on seisukohal, et rasedusvastaste vahendite ebaõnnestumise puhul ei tohiks sundida naist rasedust lõpuni viima, kuna tegu oli õnnetusega. Ma ei usu, et see lubatavus laieneks neilegi, kes

rasestusid, kasutamata kaitsevahendeid. Thomson käsitleb loodet siiski persoonina ning kaitsmata vahekorda võiks seega tõlgendada kui otsest surmavat tegevust teise inimese suhtes. Võrdlen siin kaitsmata vahekorda purjus peaga sõitmisega, sest mõlemal juhul ei soovita kellelegi halba põhjustada. Ometi võib teekond nii lõppeda.

Purjus inimene istub rooli taha, sõidab süütule inimese otsa ja haavab teda surmavalt. Ilmselt ei plaaninud ta kedagi alla ajada, aga tema hooletus tekitas seda. Purjus inimest peaks ilmselgelt ootama mõni karistus. Ja oletame nüüd, et elame maailmas, kus avariiohvri tervenemine on otseselt seotud kurjategija vanglas olemise ajaga. On kindlalt teada, et ohvri tervenemiseks on autojuhil vaja üheksa kuud vanglas istuda. Vanglas kinniolemine, piiratus sümboliseeriks siin rasedust, joores peaga autoga sõitmine aga kaitsevahenditeta vahekorda. Usun, et kui näide selliseks pöörata, oleks paljud nõus, et roolijoodik peab olema kinnipidamisasutuses täpselt nii kaua, kuni haige seda vajab, sest tema ise oli ometigi avariis süüdi. Thomsoni kehalise autonoomia õigusi piiraks see vaid niivõrd, kui palju naine on raseduses süüdi. Juhilubadega kaine inimene võib ka kogemata põhjustada avariit, kuid sellises olukorras oleks tegu tõepoolest õnnetusega, mida ei võinud ette näha. Seega, kui kaitsevahendid vedasid alt, poleks karistus mõeldav. Kui ta neid ei kasutanudki, siis sunniks see teda rasedust lõpuni kandma. Näide roolijoodikust on oluline, kuna aitab mõista, et õigust keha autonoomiale võib teatud olukordades piirata.

Mina olen seisukohal, et loode on kõigest potentsiaalne persoon. Seetõttu võin kasutada Thomsoni argumente keha autonoomia üle ka olukordades, kus rasestuti kaitsevahendeid kasutamata. Kuna pean vastuvõetavaks kõigest psühholoogilise persoonikäsitlust, muudab see Thomsoni abiga abordi õigustamise lihtsaks. Lisaks loote moraalsele tähtsusetusele on naisel veel õigus oma keha üle ning abort paistab kaotavat moraalse tähenduslikkuse. Mainisin varem olukorda, kus ema tahtlikult sandistab loodet ning sünnitab haige lapse. On vaja põhjendada, miks ma hindasin selle teo ebamoraalseks.

Seoses keha autonoomia probleemiga küsin midagi uut: kui ma võtaksin vastu kohustuse viiuldajat aidata, kas see piiraks minu autonoomiat ka mingil teisel viisil?

Oletan, et üheksa kuud voodis olla muutub lõpuks igavaks ning seega otsustan ma sel ajal erinevaid narkootikume proovida. Seda tehes kasutan teadlikult süstlaid, mille küljest võib saada mõne haiguse. Tagajärjena juhtub, et nakatan ennast ja vere kaudu ka viiuldajat haigustega, nagu HIV, C- ja B- hepatiit. Kas mul oli õigus seda teha? Vahest oleks pidanud kirjutama alla lepingule, et kui ma juba viiuldajat aitan, siis on mul ka kohustus enda tervist hoida? Võib ka väita, et minu abiga ellu jääda oleks viiuldaja jaoks hindamatu ning kaaluks üles tõsised haigused, mis ma talle oma hooletusest annaksin. Samas võiksin viiuldaja aitamise asemel kandideerida ka surrogaatemaks, võttes kohustuse sünnitada laps ning sama hooletult käituda. Ma annaksin kellelegi elu ning võime elada kaaluks ometigi üles terviseprobleemid, mis laps kaasa saaks. Usun, et sellises olukorras on mõistlik keelata viiuldaja nakatamist samadel põhjustel, miks roolijoodiku autonoomiat enda keha üle võib piirata. Samamoodi nagu õigus sõita autoga ei anna õigust sõita joobes, ei ole viiuldaja aitajal ka õigust haigusi levitada. Siin on kindlad isikud, kelle huve silmas pidades piiratakse teiste tegevust. Siiski tekib küsimus, miks peaks surrogaatema piirama, kui loode pole veel isik?

Tahan tõestada, et moraalselt on väär nakatada viiuldajat mõne vere kaudu leviva haigusega. Samamoodi on väär surrogaatemal, kui ta on andnud lubaduse rasedus lõpuni kanda, nakatada loodet mõne tõsise haigusega. Loote isiku staatuse puudumine ei mängi siin olulist rolli. Tahan ka põhjendada, miks loote kahjustamine ja sandistamine ei pruugi alati olla ebamoraalne. Tulen nende küsimuste juurde tagasi viienda peatüki lõpus, milles tutvustan ma kuldreeglil põhinevat lahendust abordidebatile.

## 5. Abort ja kuldreegel

Richard Mervyn Hare pakub välja kuldreeglit kui võimalikku abordiküsimuse lahendust. Hare'i kriitika erinevate abordikäsitluste vastu lähtub sellest, et need põhinevad õpitud intuitsioonidel ning neil puudub üldine teooria, millest lähtuda või millele tervikuna tugineda. Tuues hüpoteetilisi ulmestsenariumeid teadvuseta viiuldajatest (Thomson) või inimpotentsiaaliga kassipoegadest (Tooley), toetutakse vaid hetke intuiitvsele reaktsioonile, millel puudub iseenesest moraalne lähtekoht või alus, mingi üldine printsiip või idee, mis neid toetaks. On vaja luua sobiv teooria, mille baasil hinnata abordiga seonduvaid küsimusi ja olukordi. (Hare 1975: 201-202)

Hare käsitleb kahte küsimust, millele vastamisega on püütud lahendada aborti probleemset. Esiteks püütakse jõuda selguseni ema ja loote õigustes. Nimetatud küsimus on huvitav, kuna keegi pole seni veenvat lähenemist pakkunud. On raske leida mõnda õigust, mida ei ohustaks mõni teise õigus. Thomsoni viiuldajanäide toetub omandiõigusele. Tema näide kutsub esile vastuolulise reaktsiooni, sest keegi talitab sinu keha – sinu omandiga – omavoliliselt. Samuti võib vaadata abielulepingut, millesse kuulub ka omandiõigus teineteise üle, ning väita, et kui mehel on soov järglast saada, ei tohi naisel olla aborti osas täielikku vabadust. Peab olema sobiv teooria, mis hõlmab, mida on õige või väär teha ja mida peaks tegema. Hare kritiseerib, et säärast kokkuvõtlikku teooriat ei ole valikupooldajad veel loonud. Nii peab ta Thomsoni kolme eri näidet aborti õigustamiseks ebapiisavaks. (Hare 1975: 202-203)

Teiseks probleemiks on persooni küsimus. On kindel moraalne printsiip, et süütu inimese tapmine on lubamatu, seega loodetakse persooni defineerimisega lõpetada abordidebatt. Kuid on juba varem näha olnud, et see mõiste tekitab paratamatult segadust ja vaieldavusi. Isegi kui saadaks mingi deskriptiivne kirjeldus bioloogilisest või psühholoogilisest persoonist, on äärealad segased ja võimaldavad vaidlustamist. Hare ei arva, et loote lähedasem uurimine, tema omaduste või välimuse kirjeldamine

võiks vaidluse midagi uut tuua, sest sisuliselt on loote kohta juba kõik vajalik teada. (Hare 1975: 204-206)

Tähelepanu ei peaks olema niivõrd persooni definitsiooni lahkamisel, kuivõrd sellel, kuidas kohtleme olendit, kellel on mingid omadused, kes on sellises olukorras ja kellel on meie jaoks ettenähtav tulevik. Hare ei rõhu loote omadustele, vaid kahjule, mis saaks osaks temast arenevale persoonile, kui loode normaalselt areneks. Nii küsib ta hoopis, kas on midagi lootes või persoonis, kelleks ta võib muutuda, mis paneks teisi ütleva, et tema tapmine on ebamoraalne. (Hare 1975: 206)

Hare võtab moraalsete teooria aluseks tuttava kuldreegli: tee teistele seda, mida sa tahad, et sulle tehtaks. Ta muudab seda: me peaksime tegema teistele seda, mille üle me oleme õnnelikud, et meile tehti. Siin on oluline muutus – rõhk pole tulevikul, vaid minevikul. Nii ei käitu me selle põhjal, mida me tahaks, et meile tehtaks, vaid selle põhjal, mis meile tehti. Teiseks muutub hüpoteetiline tulevik reaalseks minevikuks. Tõsiasi on see, et meid ei abordineeritud ning seega peaksime teistele tegema seda, mille üle oleme rõõmsad, et meile tehti. Usutavasti on suurem osa inimestest rõõmsad, et keegi ei lõpetanud nende ema rasedust ning seega ei tohiks nad, *ceteris paribus* (kõik mu võrdne), lõpetada rasedust, mis lõppeks persooniga, kel oleks elu nagu neil. Tähelepanu on ka *ceteris paribus* ja „nagu meil“ väitel. Kuldreegli universaalsus nõuab, et teeksime samu moraalsete otsusteid suhteliselt sarnaste olukordade puhul. Seega, kuigi algne kuldreegli tõlgendus tähendaks, et ei tohiks abortida elu, millel oleks sama tulevik nagu sünnitajal, tähendab see laiemas mõttes, et ei tohi abortida ühtegi loodet, kes kasvaks kellekski, kes on õnnelik, et ta on elus. (Hare 1975: 207-209)

Hare käsitleb Tooley imekassipoegade näidet. Ta oletab, et ravim, mis kassipoega süstitakse, on veelgi ulmelisem ning annab kassile ka inimese välimuse. Nüüd võib avastada, et just tema oli sellise katse tulemuseks, seega ei tohiks ta nüüd öelda, et teisi sääraseid inimeseks muutuvaid kassipoegi võiks tappa, sest ta on rõõmus, et teda ei tapetud. Kuna Tooley võib enesekindlalt väita, et muundatud kassipoegi võib tappa, näitab see, kui väär on toetuda moraalsete otsuste tegemisel puhtale intuitsioonile ja näidetele, mis juba vormimisel eeldavad vaid ühte vastust. Sama kehtib Thomsoni

viuldaja analoogia puhul. Mõlemal puudub adekvaatne teooria ja mõlema näite järeldused võib kuldreegli abil ümber lükata. (Hare 1975: 207, 209-210)

Ma saaksin Hare kuldreegli abiga põhjendada, miks ei tohiks viuldaja abistaja teda erinevate verekaudu levivate haigustega nakatada. Kuid tunnistades vaid psühholoogilist persooni, ei saaks ma seletada, miks on ebamoraalne sadistlikul emal loodet kahjustada ja surrogaatemal loodet haigustega nakatada. Kui ma tahaksin, et kuldreegel ka nende kahe puhul kehtiks, peaksin ma lahti ütleva persooni psühholoogilisest definitsioonist või muutma kuldreeglit endale sobivaks. Just viimast plaanin ma teha, kuid enne käsitlen veel kuldreegli puudusi.

## 5.1. George Sheri kuldreegli kriitika

George Sher esitab vastuargumendi Hare'i kuldreeglile. Hare põhjendab, et abordidebatis ei tohiks tugineda moraalsetele intuitsioonidele. Samuti ei tohiks toetuda osapoolte õigustele ega persooni definitsioonile. Selle asemel peaks usaldama mingit üldist fundamentaalset moraalset printsiipi. Hare järgib ühte kuldreegli muudetud varianti, millele abil püüab tõestada mõnede abortide moraalset lubamatust. Tema seisukoha kokkuvõte on seega järgmine: kui oleme õnnelikud, et keegi ei hävitanud rasedust, mis meil sündida lasi, siis me ei tohiks, *ceteris paribus*, hävitada rasedust, mis laseks sündida inimesel, kel oleks elu nagu meil. Sher tahab näidata, et kuldreeglile või mõnele muule säärasele printsiibile tuginemine pole abordidebatis rahuldav.

Sher oletab, et leidub universaalne fundamentaalne moraalne reegel R, mille järgi peab kohtlema T-tüüpi olevusi mingil viisil. Selle universaalse reegli võib vaidlustada kahel moel. Esiteks võib näidata, et asjad, mida tehakse T-ga, ei ohusta R-i. Teiseks võib selgitada, et T-tüüpi olevused ei kuulu R-i kehtestatud üldreegli alla. Hare ütleb abordi kohta, et seda ei tohiks teha, kuna selle plaanijad on õnnelikud, et neid ei aborditud. Kohe võib aga küsida, kas looted on seda tüüpi olevused, kelle suhtes peaks võtma hoiaku, et neile ei tohiks teha nii, nagu ollakse õnnelikud, et meile ei tehtud. Peaks

tõestama, et looted kuuluvad olevuste alla, kelle suhtes peaks kuldreegel kehtima. (Sher 1977: 185-186)

Hare käsitleb ka seda küsimust, kui ta esitab Tooley potentsiaalsuse printsiibile vastuargumendi. Hare muutis Tooley lugu veel ulmelisemaks ning oletas, et ravim muudab terve kassi inimeseks. Seejärel tõdes ta, et nii laieneks kuldreegel ka kassile ja muudele potentsiaalsetele isenditele, kes saaks täisealisena inimeseks. Seega on Hare seisukohal, et kui on väärt tappa mõnda täiskasvanut, sest tal on kindlad omadused, siis on väärt tappa ka loodet, kellel tõenäoliselt need omadused tuleksid, kui teda ei tapetaks. (Sher 1977: 186-187)

Sher näeb Hare'i argumenteerimises puudusi. Esiteks ei ole antud näide niivõrd potentsiaalsuse printsiibi tõestamine kuldreegli abil, kuivõrd Tooley argumendile vastuargumendi esitamine. Isegi kui Tooley näide muutuks kehtetuks, poleks veel tõestatud, et potentsiaalsuse printsiip peaks olema kehtiv. Teiseks pole selge, kas Hare siiski esitas Tooley näitele sobiva vastuargumendi. Mingi printsiibi kaitseks ei saa argumenteerida, kasutades tõestuseks sama printsiipi, mida püütakse kaitsta ja tõestada. Niisiis võib küsida, mis on ravimiga süstitud kassipojal sellist, mis teeks tema ellujätmise oluliseks. Selleks on ilmselgelt tema potentsiaalsus saada isendiks. Seetõttu saab öelda, et teised isendid ei tohiks potentsiaalset isendi tappa kuldreegli põhjal, sest nad ise poleks tahtnud, et keegi neid potentsiaalses olekus tapaks. Kass on seega potentsiaalne isend. Hare eeldab selles näites juba printsiipi, mida ta tahaks kaitsta. Ta eeldab potentsiaalsuse printsiibi kehtivust ja teeb seega potentsiaalse isendi võrdseks reaalse isendiga. Kolmandaks Hare'i kuldreegel toetub potentsiaalsuse printsiibile, püüdes seda samal ajal tõestada. Kuldreegel juba oletab, et isend ja loode on potentsiaalsuse printsiibi järgi samaväärsed ning püüab sellest suhtest järeldada nende võrdväärsust ehk potentsiaalsuse printsiipi ennast. Kuid argumenteerimise käigus pole siiski tõestatud, et loode peaks olema võrdne täisealise isendiga seoses kuldreegliga. (Sher 1977: 187-188)

Kuldreegel võib kehtida selgelt isendide puhul, kuid ei tõesta ära, miks see peaks kehtima ka loodete ja potentsiaalsete isendide puhul. Kuigi potentsiaalsed isendid

võivad sobida kuldreegli kasutamisloogikasse, võivad nad just potentsiaalsuse tõttu osutada eranditeks ning selle kaitse alt välja jääda. (Sher 1977: 188)

Minu enda lahendus abordidebatile peab vastama samale küsimusele. Tõin töö kolmandas peatükis näite sadistlikust emast, kes enda loodet teadlikult ja meelega kahjustab. Hindasin selle teo moraalselt ebaõiglaseks. Sher'i kriitika järgi pean nüüd seletama, mis õigustab mul hinnata ema, kes minu enda arusaamade järgi kahjustab vaid loodet, mitte persooni. Miks peaksin panema loote kategooriasse, mis muidu kaitseks vaid persoone. Loode kui kõigest potentsiaalne persoon võib vabalt ilma jääda õigusest, mida me juba sündinud inimestele omistame. Ning selle põhjal oleks mul täiesti õigustamatu süüdistada sadistliku ema ja panna tema õlgadele kohustusi, mida muidu peaks olema vaid teiste persoonide suhtes.

Ma suudan siiski Sher'i kriitikale vastata. Loodet ja teistel potentsiaalsetel persoonide õigused sõltuvad ema otsusest nad sünnitada või mitte. Sadistliku ema puhul oli kindel plaan sünnitada haige laps ning seejärel tema pealt toetusrahasid saada. Teadlikult ja tahtlikult tehes kahju lootele ning seejärel ta sünnitada tähendaks, et kahju ei tehta enam kõigest lootele, vaid ka persoonile. Loode ei saa siin õigusi põhjendamatult, ega jää neist ka suvaliselt ilma. Nii võib vastata, et kuldreegel kehtib persoonide ja kindlate tuleviku persoonide suhtes. Järgmise peatüki lõpus esitan enda variandi kuldreeglist.

### **5.1.1. Harry Gensleri kantiaanlik argument abordi vastu**

Gansler tahab toetada kuldreeglit ning rõhub abordi argumentide järjepidevusele. Ta nõuab argumentide universaliseeritavust ja preskriptiivsust ning neid sisaldavat kuldreegli variatsiooni. Nii esitab ta oma tõestused, kus kolmas järelduks kahest esimesest:

1) Kui sa oled järjepidev ja arvad, et oleks õigustatud, kui keegi teeks tegu A isik X-ile, siis pead sa ka arvama, et kui keegi teeb tegu A sinule, oleks see õigustatav. (universaliseeritavuse printsiip).



2) Kui sa oled järjepidev ja arvad, et oleks õigustatud, kui keegi teeks sulle A-d, siis sa nõustud, et sinuga sarnases olukorras ka A tehakse. (perskriptiivsuse printsiip).

3) Kui sa oled järjepidev ja arvad, et oleks õigustatud teha tegu A isik X-ile, siis sa nõustud mõttega, et ka sulle tehtaks A sarnases olukorras. (kuldreegel). (Gensler 1986: 89-90)

Autor oletab, et inimesed ei sooviks, et neid näiteks röövitaks, pimestataks või tapetaks. Selle eelduse tõttu peab ütlema, et nad ei tohiks mõnda teist inimest röövida, pimestada või tappa. Ta on teadlik probleemidest, millesse see lähenemine võib sattuda ning toob näite, kuidas kuldreeglit rakendada. Sisuliselt tähendab see oleviku reaktsiooni mõnele hüpoteetilisele stsenaariumile. Näiteks võib olla stsenaarium: kas oleks lubatav röövida isikut X, kui ta magab? Õige oleks nüüd endalt küsida, kas ma oleksin nõus, kui mind magamise ajal röövitakse. Väär oleks küsida: kui mind röövitakse magades, kas ma oleksin siis unes nõus selle teoga. Siin sihitakse selgelt aborti käsitleva küsimuseni, mille puhul pole selge, miks peaks kohtlema soovide ja teadvuseta loodet kui võrdväärset isikut kuldreeglis. (Gensler 1986: 91)

Kuidas suhtuda loote pimestamisesse ja tapmisesse? Ema võib rase olles tarvitada ravimit, mis loote pimestab. Samas võib ema võtta ka ravimit, mis loote tapab. See tegu oleks võrdne abordiga. Võidakse argumenteerida, et me poleks nõus, kui loode pimestataks, sest seejärel sündides oleks tema elu väärtus palju madalam. Kuid loodet tappes ei jõua ta elu kogemiseni ega selle väärtustamiseni. Seega oleks lubamatu loodet pimestada, aga tappa oleks lubatud. Kas saab jääda järjepidevaks, väites neid kahte asja korraga? Ilmselgelt poleks keegi nõus, et neid oleks lootena pimestatud ning nad peaksid nüüd pimedana kannatama. Tahtes siiski säilitada abordi lubamist, peab tunnistama, et nad nõustuksid iseenda abortimisega. (Gensler 1986: 92-93)

Autor võtab seega kokku kolm väidet, mida soovitakse tunnistada. Esiteks on moraalselt väär pimestada täiskasvanut, last, imikut või loodet. Teiseks on väär tappa täiskasvanut, last või imikut. Kolmandaks on õigustatud tappa loodet. (Gensler 1986: 94)

Isikud peaksid enda pimestamist igal ajal moraalselt lubamatuks, samas õigustada enda surmalist enne sündi. Nii pimestamise kui surmamise mõju oleks igal tasandil sama,

seega miks nõustuda enda tapmisega enne sündimist? Inimesed lähevad tagasi väiteni, et lootena ei saaks enda elu soovida, kuid see on vale lähenemine. Satutakse taaskord ohtu, et küsitakse valet küsimust, millel pole kuldreegliga pistmist. (Gensler 1986: 95)

Nii on probleemiks, kas ma pean lubatavaks tappa isikut X, kui ta on loode. Õige on uurida edasi, kas ma ise oleksin nõus, kui keegi oleks mind looteas tapnud. Väär oleks küsida, kas ma oleksin lootena nõustunud enda tapmisega. Järjepidevuse mõttes peaks inimene keelduma nii enda pimestamisest kui tapmisest looteas, kui nad esitavad kuldreegli abil õige küsimuse. Gensler tahab näidata, et suures enamuses on abort moraalselt lubamatu. (Gensler 1986: 95)

Ilmselt ei annaks keegi täiskasvanutest nõusolekut, et teda oleks lootena pimestatud või muul moel sandistanud. Hare'i ja Gensleri kuldreegi järgi vaadatakse tagasi oma minevikku ning antakse hinnang selle järgi, mida hetkel ollakse nõus endale põhjustama. Nii võib ka 30aastaselt inimeselt küsida, kas ta oleks tahtnud, et ta viieteistaastaselt ellu oleks jäetud, ja 15aastaselt küsida, kas ta oleks tahtnud, et ta oleks enne sündimist ellu jäetud. Säärase tagasi vaatamise puhul võib aga kergesti jääda mulje, nagu oleks juba lootena olnud täpselt sama inimene, kes hetkel ollakse. Kujutatakse ennast ette samade soovide ja ideega nagu hetkel, kuigi reaalsuses neid looteas ei eksisteerinud. Võib märkida, et võib-olla polnud ka 15aastane poiss soovidelt ja ideedelt sama, mis ta on 30aastaselt. Siiski on tähtis eristada, et kui 15aastaselt on siiski mingid soovid ja ideed, pole neid lootel. Isegi väide, et loode tahaks elada, oleks vaid kujutletav soov, mida teised talle omistavad, mitte ta enda oma. Mida ma siin sisuliselt kordan on sama, mis kolmandas peatükis. 15- ja 30aastaselt on tulevik-nagu-persoonil, lootel on see tulevik vaid ema otsusel ta sünnitada. Kui ema otsustab loote abortida, ei ole tema tulevikul suuremat tähenduslikkust, kui lootel, kes paratamatult enne sündimist sureks.

Kuna ma tunnistan ainult psühholoogilise persooni moraalsel olulisust, siis muudan kuldreegli endale sobivaks. Tee teistele seda, mida sa tahad, et sulle tehtaks, muutub järgmiseks: tee lootele, kellel lastakse psühholoogiliseks persooniks saada, seda, mida sa tahad, et sulle tehtaks.

## 6. Abordi moraalne õigustamine toetudes psühholoogilisele persoonile

Olen tegelenud antud töös erinevate aborti puudutavate argumentide kaardistamisega. Olen ka lühidalt näidanud, millised vaated ja argumendid ma omaks võtan ning näitan nüüd nendele toetudes, et abort on moraalselt lubatav.

Esiteks tuginen ma tugevalt psühholoogilise persooni mõistele, omistades vaid sellele persooni staatusele *prima facie* õiguse elule. Võib öelda, et minu abordi õigustatus põhinebki peamiselt väitel, et ainukesed olevused, kellel on kindel õigus elule, on psühholoogilised persoonid. Edasi näitan, kuidas tulevik-nagu-meil ja kuldreegel just nimelt psühholoogilise persooni tunnistamise abil tähenduslikuks muutuvad.

Võttes appi Don Marquies'i tulevik-nagu-meil teooria demonstreerin, et tulevik ja elu, mida me hindame on kindlalt vaid säärase persooni elu. Näiteks ei oleks mingit moraalsust, kui naine otsustaks abortida loote, kes enne sündimist paratamatult sureks, kuna me ei hinda tuleviku-nagu-lootel, vaid tuleviku-nagu-psühholoogilisel-persoonil. Teisest küljest on ka selgelt näha, et mingi moraalne staatus peaks olema ka lootel. Näide sadistlikust emast, kes oma loodet teadlikult ja tahtlikult kahjustab, püüab näidata, et vaade lootest kui pelgalt rakukogumist ei ole täitsa õige. Nimelt kannataks sadistliku ema teo läbi laps, kes sünniks tõsiste terviseprobleemidega. Oluline on märkida, et kannatajaks on tõepoolest vaid persoon, kelleks loode areneb ning mitte loode iseenesest, sest ema oleks võinud ka haige loote abortida ning ilma persoonita, poleks loos kannatajat (kui just ema välja jätta). Just siin peitubki loote staatuse moraalne staatus sõltub otse sellest, kas tal lastakse psühholoogiliseks persooniks areneda või mitte. Teisiti öeldes sõltub see ema otsusest teha aborti või mitte. Loode, kes ei ole veel persoon võib nii olla tähenduslik tulevik-nagu-persoonil vaates, kui on võetud vastu otsus teda sünnitada. Tegu on olulise eristusega minu jaoks, kuna psühholoogilise persoonikäsitluse järgi ei anna ma potentsiaalsetele persoonidele

*prima facie* õigust elule, samas võin tulevik-nagu-persoonil teooria abil näidata, kuidas neid siiski hinnata saab.

Thomsoni analoogiad aitavad põhjendada, miks on rasedal naisel õigus otsustada oma kehaga toimuva üle ning aborti teha. Thomson käsitleb oma analoogiates loodet täisväärtusliku persoonina. Mina lootele säärast staatust ei anna ning toetudes psühholoogilise persoonikäsitlusele ning keha autonoomiale, saab põhjendada abordi lubatavaust. Thomsoni peatükis on ka teine oluline küsimus, mis käsitleb keha autonoomia õigusi raseduse ajal, mis plaanitakse lõpuni viia. Kuna siin on tehtud kindel otsus lasta lootel psühholoogiliseks persooniks areneda, muudab see loote moraalset staatust oluliselt. Loode on siin juba keegi, kellel tõenäoliselt on tulevik-nagu-persoonil ning sellises olukorras võib tema suhtes tõepoolest omistada persoonile omaseid õiguseid, kuid tuleb ka meeles pidada, et enne tema persooniks saamist, võib neid ka iga hetk ära võtta. Nii nagu võiks ka Tooley imekassipoegi tappa kõigest tund enne ravimi mõju avaldumist. Kuna me võime sellises olukorras omistada osi persooni õiguseid loodetele, seletab miks oleks ühtemoodi väär abistajana nakatada viiuldajat ja surrogaatema loodet tõsistesse haigustesse, isegi kui üks neist (sündimata laps) pole veel täisväärtuslik persoon. Teen eristuse surrogaatema ja „tavalise“ ema vahel, kuna eeldan, et surrogaatema on juba teadlikult võtnud vastu otsuse laps sünnitada. Seega kui jätta kõrvale äärmuslikud olukorrad, kus laps on tõsise väärarenguga või rasedus seab surrogaadi enda elu ohtu, on siin teadlikult võetud vastu otsus lasta lootel persooniks saada ning kohutused selle tuleviku persooni vastu, mis muidu oleksid vaid teise persooni vastu.

Loote moraalne staatus pole siiski täiesti võrdne persooni omaga. Kuigi tema suhtes võidakse omistada teatud persooni õiguseid, ei ole tal siiski elementaarset *prima facie* õigust elule, mis tuleks alles psühholoogilise persooni staatusega. Nii tekiks justkui paradoksaalne olukord, kus loodet ei tohiks pimestada ega sandistada, samas võiks ema iga hetk võtta vastu otsuse teda tappa.

Viimaks jõuan kuldreeglini, mille abil ma terve oma argumendi kokku võtan. Hare ja Gensler käsitlevad loodet põhimõtteliselt võrde partnerina oma kuldreegli suhtes. Kuid

nagu ma varem näitasin, ei käsitle mina loodet alati võrdse partnerina persoonide vahelises suhtes. Loo te moraalne staatus sõltub otse tõsiasjast, kas tal lastakse psühholoogiliseks persooniks saada või mitte. Ma esitan enda aborti käsitleva kuldreegli: te teistele olevustele, kellel lastakse psühholoogiliseks persooniks saada seda, mida sa tahad, et sulle tehtaks.

See seletab universaalse printsiibi abil, miks on moraalselt väär sandistada ja halvata loodet, kellel lastakse persooniks saada, kuid samas oleks tema tapmine moraalselt lubatav. Nii jään ma siiski seisukohale, et sandistamine ja pimestamine on moraalselt väärad just siis, kui otsustatakse laps alles jätta. Kust tuleb moraalne potentsiaalne persooni vastu? Karmilt öeldes on loode persooni õigustega siis, kui tema sündimist tahetakse, ning moraalselt ebaoluline, kui teda ei soovita. Toetun siin tulevik-nagu-meil vaatele ja kuldreeglile, samas tunnistan vaid psühholoogilist persooni mõistet. Nii omistan ma persooni õigused vaid neile potentsiaalsetele persoonidele, kellel lastakse edasi areneda täielikeks persoonideks. .

Käsitlen ka kahte probleemi, millele ma oma käsitlusega vastata ei saa. Esiteks jääb siiski segaseks piir persooni ja mittepersooni vahel. Teiseks tõsiasi, et peale kuuendat rasedust kuud võib laps ka väljaspool ema keha elus püsida. Seega võib küsida, kas peale kuuendat kuud võib ka veel loodet teadlikult kahjustada või aborti teha.

Piir persooni ja mittepersooni vahel on tõepoolest hägune. Warren pakkus, et piisavalt arenenud närvisüsteem teeb loote surmamise peale esimest trimestrit juba probleemseks, samas oli Tooley arvamusele, et piiriks peaks olema reaalne vaimne tegevus. On suur erinevus, kas lubada aborti kuni esimesel trimestril või lubada teoreetiliselt lapsetappu paari eluaastani. Mul puudub sobiv käsitlus, mis ütleks täpselt, millal keegi on juba psühholoogiliseks persooniks saanud. Ma ei taha nõustuda lapsetapuga, sest lapse sündimisel peaks juba olema otsustatud, kas teda on soovitud või mitte. Eeldan ka, et suur enamus naised ei oleks üheksa kuud rasedad ning sünnitaks vaid selleks, et sooritada lõpuks lapsetapp. Ideaalis oleks hea, kui kohe peale ootamatut rasestumist oleks teada, kas soovitakse sünnitada või aborti teha. Reaalsuses ei ole see

tihti nii must-valge otsus ning paljud naised võivad oma rasedumisest ka tunduvalt hiljem teada saada.

Kuna ma tunnistan, et mul ei ole piisavat ja põhjendatud seletust, millal algab psühholoogiline persoon, otsustan ma äärmustest hoiduda. Minu eesmärgiks pole ka täpselt seletada, millal psühholoogiline persoon algab, kuna selle põhjendamine paratamatult ebapiisavaks jääb. Nii tunnistan, et ei ole kindel, millal algab psühholoogiline persoon, kuid usun, et kindlasti ei eksisteeri persooni veel esimesel trimestril. Sel perioodil pole lootel psühholoogilisi kogemusi ega psühholoogiliste kogemuste kogemisvõimet. Võib seega öelda, et tunnistan kohati Warreni psühholoogilise persoonikäsitluse ning toetan otsust, et aborti võib peale esimest trimestrit teha vaid äärmuslikes olukordades, kus ema elu on ohus, laps on väärarenguga või rasedus on vägistamise või intsesti tulemus.

Warreni käsitluse abil saab vastata ka teisele probleemile. Raseduse kuuendaks kuuks peaks nimelt enamus juhtudel olema juba kindlalt otsustatud, et laps jäetakse alles. Selle otsuse vastuvõtmine tähendab ka, et loote igasugune tahtlik kahjustamine peaks olema keelatud.

## Kokkuvõte

Bakalaureusetöö eesmärk oli (1) tutvustada abordidebatti ning (2) pakkuda sellele lahendus tuginedes psühholoogilise persooni mõistele. Töö jagunes viieks osaks. Esimeses osas käsitlesin abordidebati ehk kõige olulisemat küsimust: kas loode on persoon. Persooni staatust vaatlesin kui midagi, mis omistab kellegi suhtes elementaarse *prima facie* õiguse elule. Persoon on seega moraalne objekt ja tema suhtes on teistel persoonidel teatud kohustused. Tutvustasin bioloogilist ja psühholoogilist persoonikäsitlust, pooldades neist viimast. Järeldasin, et kellegi moraalne staatus on otseselt seotud psühholoogiliste omaduste ja võimetega.

Töö teises osas ehk kolmandas peatükis käsitlesin Don Marquis'i tulevik-nagu-meil teooriat. See on teooria, mis jätab kõrvale persooni ja potentsiaalne persooni ning keskendus tuleviku omamisele kui piisavalt suurele väärtusele, mis teeks loote tapmise ebamoraalseks. Tegin peatükis eristuse psühholoogilise persooni tuleviku ja loote tuleviku vahel ning näitasin, kuidas tuleviku väärtus on otseselt seotud psühholoogilise persooniga. Ilma sellise persoonita poleks ka tulevikul moraalselt olulisust. Järeldasin, et tulevik-nagu-psühholoogilisel-persoonil on seega moraalselt oluline. Potentsiaalse persooni moraalsus sõltub seega tõsiasjast, kui suure tõenäosusega on tal tulevik-nagu-psühholoogilisel persoonil. Teisiti öeldes, kas ema plaanib teda sünnitada või mitte.

Neljas peatükk keskendus anatoomia küsimusele. Käsitlesin Thomsoni viiuldaja näidet, mis jõudis järelduseni, et isegi kui loode oleks persoon, siis oleks emal õigus teha aborti. Thomson tugines tugevalt omandi õigusele. Samas ei puudutanud tema kolm näidet – viiuldajast, kiiresti kasvavast lapsest ja inimtaimedest – olukorda, kus naine vabatahtlikult enda hooletusest rasestub. Tõingi just selle kohta enda näite ning järeldasin, et sellises olukorras oleks abort ebaõiglane lapse kui teise persooni suhtes. Selle eristusega kaitsesin seisukohta, et loodet, kellel on tulevik-nagu-psühholoogilisel-persoonil, ei tohiks tahtlikult ja teadlikult kahjustada. Nii on seatud ette teatud piirid

anatoomia õigustele. Samas tunnistan, et enne psühholoogiliseks persooniks saamist võib ema igal hetkel ka aborti teha, kuna ma ei käsitle varajast loodet persoonina.

Viies peatükk, mis tutvustab kuldreeglit, näitab, kuidas saab kasutada üldkehtivat printsiipi, et argumenteerida abordi vastu või selle kasuks. Vastu argumenteerivad Hare ja Gelsler seiukohaga, et keegi poleks täiskasvanuna nõus, et neid oleks aborditud ning seega ei tohiks nad ise abortida. Mina argumenteerisin kuldreegliga abordi kasuks, tuues esile taaskord psühholoogilise persooni mõiste. Nii muudan ma üldtuntud kuldreegli endale meelepärasemaks: tee teistele olenditele, kellel lastakse psühholoogiliseks persooniks saada, seda, mida sa tahad, et sulle tehakse.

Kuuendas peatükis võtsin kokku enda argumendid psühholoogilise persoonikäsitluse ning abordi moraalse lubatuse poolt. Tuginesin psühholoogilisele persooni definitsioonile, sellest sõltuvale tulevik-nagu-meil vaatele ja kuldreeglile. Näitasin, kuidas tuleviku väärtustamine ja kuldreegel kehtivad vaid persoonide ja teiste olevuduste suhtes, kellel lastakse psühholoogilisteks persoonideks saada. Käsitledes vaid psühholoogilist persooni kui kedagi, kelle tulevikul on väärtus ning kes saab olla kindlalt võrdväärne osaline kuldreeglis, jõudsin otsusele, et abort on moraalselt lubatav.

Kokkuvõtteks järeldasin, et kindel *prima facie* õigus elule on vaid psühholoogilistel persoonidel. Psühholoogilise persooni hindamine tähendab aga, et ka potentsiaalsed persoonid võivad saada osasid õiguseid, sõltuvalt, kas neil lastakse sündida või mitte. Antud otsustuse peaks tegema ema, kelle otsus võib teda kohustada loodet kui persooni kohtlema. Nii kohtleme me loodet vaid niivõrd moraalse objektina kui võrd tal on tuleviku nagu psühholoogilisel persoonil ning pidades silmas võimaliku tuleviku persooni heaolu.



## **Kirjandus**

Finnis, John 1994. Abortion and Health Care Ethics. - Principles of Health Care Ethics II. 547–557.

Gensler, Harry 1986. A Kantian Argument against Abortion. - Philosophical Studies. 83-98

Hare, Richard Mervyn 1975. Abortion and the Golden Rule. - Philosophy and Public Affairs, Vol. 4, No. 3. 201-222.

Marquis, Don 1989. Why Abortion is Immoral. -The Journal of Philosophy vol. 86, No. 4. 183-202.

Norcross, Alastair 1990. Killing, Abortion, and Contraception: A Reply to Marquis. - The Journal of Philosophy, Vol. 87, No. 5. 268-277.

Sher, George 1977. Hare, Abortion, and the Golden Rule. - Philosophy and Public Affairs, Vol. 6, No.2. 185-190.

Thomson, Judith Jarvis 1971. A Defense of Abortion. - Philosophy & Public Affairs vol 1, No 1. Princeton University Press. 44-66.

Tooley, Michael 1998. Personhood. - A Companion to bioethics. 117-126.

Tooley, Michael 1999. Abortion and Infanticide. - Bioethics: An Anthology. 21-25.

Warren, Mary Anne 1973. On the Moral and Legal Status of Abortion. – The Monist vol 57, No 4. 43-61.

## **Abstract**

„Abortion debate – an argument for psychological personhood“

The purpose of the present thesis is to argue for the psychological definition of a person and show that abortion is morally acceptable. It proposes an answer to why sometimes fetuses are granted rights like persons and sometimes not, relying on the psychological traits of personhood.

It starts by analysing the word „person“ and categorising it by a biological and a psychological definition. A person is someone who is a moral object, with certain rights, the most important being a right to life. There is also the question of what moral importance to potential persons possess. That being someone, who is not yet a person, but in the near future will become one. In the abortion debate it is important to ask, what is the moral status of a fetus. Is it a person or a potential person and does it matter considering the rights of the mother. While only supporting the psychological definition of personhood, it also acknowledges that some fetuses are also treated like moral objects, because people take into consideration the person which it will turn into, when not aborted.

The third and fifth chapter of the thesis shows how a modified version of Don Marquis a-future-like-our theory and the golden rule can be used to give some rights to a fetus whose mother has decided to give birth to it. These include the right to not be intentionally blinded, crippled or harmed in any other way. The fetus however does not have a right to life before it becomes a psychological person. The paper gives an explanation on how a fetus can have a right not to be harmed and at the same time not have a right to life.

The fourth chapter talks about bodily autonomy. Arguing that in some cases a person's right to do what they want with their body can be restricted. Like in cases that can directly harm another person. A woman's right to do with her body as she wishes, can be

restricted if she has decided to give birth to a child. In a case like that a fetus can be partly treated like a person, taking into regard the future psychological person it will turn into. The rights are only partially, because the fetus is not yet a person and before becoming a person, the mother can decide any time to abort it.

The paper concludes that only psychological persons have a moral status which gives them a right to life. Some fetuses can have partial rights, depending if they are allowed to become persons. And the decision if they are to develop from a fetus into a person, come from the mothers decision to have an abortion or not. So a potential persons rights depend on the psychological personhood and the mothers decision to abort or not.

## **Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina Hell Vitsut

(sünnikuupäev: 17.04.1991)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Abordidebatt - argument psühholoogilise persoonikäsitluse kasuks“, mille juhendaja on Kadri Simm
  - 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
  - 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus 04.05.2015