

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2016

TANJA MADJAR

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

DIPLOMSKO DELO

**DISKURZI O ABORTUSU V SLOVENIJI OD 1975 DO DANES:
ETIČNOST POSEGANJA V ŽIVLJENJE ZARODKA TER DRUŽBENI
VIDIKI NADZORA ŽENSK IN REPRODUKCIJE**

Študijski program:

FILOZOFIJA
SOCIOLOGIJA

Mentor:izr. prof. dr. Igor Pribac

Mentorica: red. prof. dr. Milica Antić Gaber

LJUBLJANA, 2016

TANJA MADJAR

DISKURZI O ABORTUSU V SLOVENIJI OD 1975 DO DANES: ETIČNOST POSEGANJA V ŽIVLJENJE ZARODKA TER DRUŽBENI VIDIKI NADZORA ŽENSK IN REPRODUKCIJE

POVZETEK

Diplomsko delo tematizira abortus v Sloveniji v obdobju 1975 do danes. Prvi del naloge obravnava etičnost poseganja v življenje zarodka, z vidika njegovega statusa, najpomembnejših moralnih pogojev in okoliščin odločanja. Argumentacijo v prid moralni dopustnosti abortus razvijam prek vprašanj, kdaj in zakaj je odvzem življenja napačen, ali je človekovo življenje dragoceno, kaj pomeni svetost življenja. Moralno vrednost zarodka odkrivam na osnovi njegovih bioloških lastnosti, koncepta osebe in potencialnosti. Le tako je mogoče spoznati, ali je abortus enakovreden umoru. V nadaljevanju so izpostavljeni razlogi za sprejemljivost abortusa, ki izvirajo iz samega dejanja, okoliščin in odnosov med akterji. Gre za pregled vseh možnih pogojev odločanja, od tradicionalnih, liberalnih do konsekvencialističnih. Torej, kolikšna je stopnja odgovornosti ženske in moškega za namerno oz. nenamerno nastalo nosečnost, kaj pomeni za legitimnost abortusa, če namesto namena pri presoji upoštevamo posledice, katera moralna načela potrjujejo pravico ženske do izbire abortusa oz. pravico moškega do soodločanja o reproduktivnih zadevah, ali se zdravnik upravičeno sklicuje na pravico do ugovora vesti itd. Razpravo zaključujem s pregledom temeljnih ugotovitev. Filozofski del o etičnosti abortusa služi kot vsebinska podlaga nadaljnjemu sociološkemu raziskovanju o omenjeni problematiki. Prikazan je proces liberalizacije abortusa v nekdanji Jugoslaviji in današnja zakonska ureditev pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Temeljno je vprašanje nadzora žensk in reprodukcije s strani različnih družbenih sfer: medicine, cerkve in politike v preteklih letih. V začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja so se znotraj politične in nepolitične javnosti, pojavile burne razprave o problemu padanja rodnosti in naraščanju abortusov ter o vprašanju njune povezanosti. Zaradi tega analiziram takratno prebivalstveno politiko in ugotavljam upravičenost zahtev o ponovni omejitvi pravice do abortusa in posledice le-tega. Kot reakcija na stanje družbe in demografske razmere, sta nastali dve nasprotujoči civilni združenji: gibanje za življenje in gibanje za izbiro, s tradicionalnim oz. feminističnim pogledom na žensko, reprodukcijo in abortus. Obe združenji sta pomembno vplivali na mnenje javnosti zato me zanima, kakšen odnos je imela slovenska postsocialistična družba do pojmov pravica, osebna svoboda in življenje. Primerjam mnenje javnosti glede na posamezni vidik abortusa, ali se je do danes kakorkoli spremenilo. Delo zaključujem s temeljnimi ugotovitvami.

Ključne besede: umetna prekinitev nosečnosti, zarodek, vrednost življenja, svetost življenja, biološki razvoj, koncept osebe, potencialnost, konsekvencializem, utilitarizem, moralna odgovornost, avtonomnost odločanja, pravica ženske do izbire, reproduktivne pravice očeta, ugovor vesti zdravnika, liberalizacija zakonodaje, reproduktivna svoboda, reguliranje rojstev, katoliška cerkev, medicina, prebivalstvena politika, gibanje za življenje, gibanje za izbiro, materinstvo, feminizem, konservatizem, javno mnenje

DISCOURSES ON ABORTION IN SLOVENIA FROM 1975 TO TODAY'S PERIOD: ETHICS OF TAKING EMBRYO'S LIFE AND SOCIAL ASPECTS OF CONTROL OVER WOMEN AND REPRODUCTION

ABSTRACT

This thesis deals with abortion in Slovenia from 1975 to today. It covers ethics of taking fetus's life on the basis of his moral status and most important moral conditions and circumstances of decision-making. I develop arguments in favor of the moral admissibility of abortion through the questions when and why the deprivation of life is wrong, or human life is valuable, what is the sanctity of life etc. I am discovering the moral value of the embryo on the basis of his biological properties, the concept of personality and potentiality. Only in this way it's possible to know whether abortion is equivalent to murder. The following discussion are exposed to the reasons for the acceptance of abortion, which arise from the offense, the circumstances and the relations between the actors. This is a review of conditions making, traditional, liberal to consequentialist. So, what is a level of responsibility of woman and man for intentional or unintended pregnancy which occurs. What it means for legitimacy of abortion, as opposed to the purpose of assessment considering the consequences, what moral principles confirm a woman's right to choose abortion or the man's right to participate in the reproductive matters, whether the doctor is entitled to conscientious objection etc. I conclude discussion with an overview of the main findings. Arts, part of the ethics of abortion serves as the substantive basis for further sociological study on the above issues. Below is the process of liberalization of abortion in former Yugoslavia and today's regulation of the right to freely decide on the birth of a child. Underlying the question of control of women and reproduction by different social spheres: medicine, church and politics in recent years. In the early nineties of the last century, at the intra-political public, appeared a vigorous debate about the problem of the falling birth rate and rise of abortion and the issue of their integration. For this reason, I analyze population policy and observe the eligibility requirements on the re-restriction of the right to abortion and its consequences. As a reaction to the social and demographic situation, they led to two opposing civil associations: »pro-life« movement and »pro-choice« movement with the corresponding traditional and feminist view of women, reproduction and abortion. Both associations have significant impact on public opinion so, I was wondering what kind of relationship had a post-socialist Slovenian society to concepts of justice, personal freedom and life. I am comparing public opinion in relation to each aspect of the abortion and exploring its changes in a given time period. The work concludes with the basic findings.

Key words: voluntary interruption of pregnancy, fetus, value of life, sanctity of life, biological development, the concept of the person, potentiality, consequentism, utilitarianism, moral responsibility, autonomy of decision-making, women's right to choose abortion, father's reproductive rights, physician's conscientious objection, liberalization of legislation, reproductive freedom, regulating births, catholic church, medicine, population politic, pro-choice movement, pro-life movement, maternity, feminism, conservatism, public opinion

KAZALO

POVZETEK	iii
ABSTRACT	iv
KAZALO TABEL	vii
KAZALO GRAFIKONOV	vii
1 UVOD	1
1.1 TEMA IN CILJI	1
1.2 METODOLOGIJA	2
2 ABORTUS KOT (BIO)ETIČNI PROBLEM	3
2.1.1 Opredelitev, nastanek in predmet bioetike.....	3
3 ABORTUS: UMOR ZARODKA?	7
3.1 MORALNOST POSEGANJA V ŽIVLJENJE ZARODKA.....	7
3.1.1 Človekovo življenje med vrednostjo in svetostjo ter izjeme od moralne prepovedi ubijanja.....	7
3.2 MORALNA VREDNOST ZARODKA	10
3.2.1 Vrednost zarodka kot <i>človeškega bitja</i>	10
3.2.1.1 Moralne implikacija bioloških lastnosti: genom in pripadnost človeški vrsti.....	11
3.2.1.2 Moralna dilema o začetku obstoja človeka	13
3.2.2 Vrednost zarodka kot <i>človeške osebe</i>	20
3.2.2.1 Koncept osebe: lastnosti, trajnost in prepoznavnost ter (ne)enakost moralnega statusa	22
3.2.2.2 Spoštovanje oseb in napačnost ubijanja v tradicionalni in moderni etični perspektivi	26
3.2.3 Vrednost zarodka kot <i>potencialne človeške osebe</i>	26
3.2.3.1 Narava potencialnosti: vrsta, obseg in (ne)uresničljivost.....	26
3.2.3.2 Kritično ovrednotenje argumenta iz potencialnosti	30
4 KATERI MORALNI POGOJI IN OKOLIŠČINE POTRJUJEJO PRAVILNOST ODLOČITVE ZA ABORTUS?	31
4.1 TRADICIONALNI POGOJI: NAČELO NAMENA IN MORALNA ODGOVORNOST	31
4.1.1 Pozitivna in negativna odgovornost.....	32
4.1.1.1 Odgovornost ženske in moškega za namerno in nenamerno nastalo nosečnost	33
4.2 KONSEKVENCIALISTIČNI POGOJI: KORIST KOT NAJBOLJŠA POSLEDICA.....	34
4.2.1 Zakaj upoštevati <i>posledice</i> in ne <i>namen</i> ?.....	34
4.2.1.2 Prednosti in slabosti utilitarističnega pristopa k abortusu.....	38
4.3 LIBERALNI POGOJI: SVOBODA IN AVTONOMNOST ODLOČANJA.....	39
4.3.1 Pravica ženske do izbire abortusa	39
4.3.1.1 Načelo avtonomnosti in samoodločanja o lastnem telesu	40
4.3.1.2 Načelo prisvajanja lastnine, samoobrambe in zasebnosti	42
4.3.2 Moški in njegove reproduktivne pravice	43
4.3.3 Zdravnikova pravica do ugovora vesti.....	45
4.3.3.1 Nesoglasje med zdravnikovimi profesionalnimi dolžnostmi in etičnimi načeli	46
4.3.3.2 Ugovor zdravnikove vesti v prihodnosti	50
5 RAZVOJ POLITIKE ODNOSA DO ABORTUSA V JUGOSLAVIJI	50

5.1	OPREDELITEV POJMA »ABORTUS«	50
5.2	OBDOBJE KRIMINALIZACIJE ABORTUSA	51
5.2.1	Uzakonitev medicinske indikacije za abortus in kazenska odgovornost za ženske in zdravnika 51	
5.3	OBDOBJE LIBERALIZACIJE ABORTUSA	54
5.3.1	Ilegalni abortus in odprava kazenske odgovornosti za ženske	54
5.3.1.1	Pomen preventive pred abortusom	56
5.3.2	Odprava medicinskega pogoja pri socialni indikaciji.....	57
5.3.2.1	Program načrtovanja družine.....	57
5.3.3	Uzakonitev pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok.....	59
6	DRUŽBA, PREBIVALSTVO, REGULIRANJE ROJSTEV IN PRAVICA ŽENSK DO ABORTUSA V PRETEKLIH LETIH	63
6.1	MEDICINSKA KONTROLA ABORTUSOV IN BIOLOŠKE REPRODUKCIJE	63
6.1.1	(Ne)dostopnost kontracepcije, abortus in prisilno rojevanje otrok.....	63
6.1.2	Od paternalizma zdravnikov do avtonomne izbire žensk.....	65
6.2	KATOLIŠKA PREPOVED ABORTUSOV IN URAVNAVANJA ROJSTEV	66
6.2.1	Abortus in kontracepcija v doktrini katoliške cerkve	66
6.2.2	Stigma ženske in cerkvene sankcije	67
6.3	PREBIVALSTVENA POLITIKA V (POST)SOCIALISTIČNI DRUŽBI.....	68
6.3.1	Ženske, reproduktivni nadzor in nacionalna ogroženost	68
6.3.2	Ukrepi jugoslovanske prebivalstvene politike.....	70
6.3.3	Javne razprave o problemu padanja rodnosti in povečanju stopnje abortusov v času tranzicije.....	72
7	NASTANEK DRUŽBENIH SKUPIN KOT REAKCIJA NA DEMOGRAFSKE RAZMERE IN ABORTUS	84
7.1	GIBANJE ZA ŽIVLJENJE (»pro-life«)	85
7.1.1	Začetki in delovanje gibanja.....	85
7.1.2	Poslanstvo gibanja.....	87
7.2	GIBANJE ZA IZBIRO (»pro-choice«).....	88
7.2.1	Žensko vprašanje in »drugi val« feminizma	88
7.2.1.1	Stališče feministk o prepovedi pavice do abortusa.....	89
7.2.2	Aktivizem družbenih skupin za ohranitev 55. člena ustave	90
7.2.3	Protest feministk proti pobudi o plačljivosti abortusa leta 2006	93
8	ABORTUS IN REPRODUKCIJA KOT SREDSTVO IDEOLOŠKEGA NADZORA ŽENSKE: TRADICIONALNI POGLED IN FEMINISTIČNA KRITIKA.....	95
8.1	ŽENSKE IN VPRAŠANJE NADZORA NAD LASTNIM TELESOM.....	95
8.1.1	Spolna razlika in materinstvo kot <i>naravna</i> vloga ženske	95
8.1.2	Redomestifikacija kot poskus reproduktivne kontrole žensk	97
8.1.3	Feministična kritika ideologije materinstva	99
9	JAVNO MNENJE O ABORTUSU.....	101
9.1	PRIMERJAVA SPLOŠNEGA MNENJA JAVNOSTI O ABORTUSU OD 1975 DO DANES....	101
10	SKLEP	103
11	LITERATURA IN VIRI.....	106

KAZALO TABEL

Tabela 1: Splošna stopnja rodnosti in dovoljenih abortusov	77
Tabela 2: Starostno specifična stopnja dovoljenih abortusov (na 1000 žensk v starostni skupini)	82
Tabela 3: Splošno mnenje javnosti o abortusu	102

KAZALO GRAFIKONOV

Grafikon 1: Grafični prikaz števila živorojenih in dovoljenih abortusov	78
Grafikon 2: Grafični prikaz starostno specifične stopnje dovoljenih abortusov (na 1000 žensk v starostni skupini)	82

1 UVOD

1.1 TEMA IN CILJI

Pričujoče diplomsko delo obravnava tematiko abortusa v Sloveniji. Tema je kompleksna, a hkrati zanimiva in aktualna zato sem se odločila, da jo podrobneje raziščem.

Etičnosti poseganja v življenje zarodka je mogoče ugotavljati na različne načine; prek statusa zarodka, najpomembnejših moralnih pogojev in okoliščin odločanja itd. Argumentacijo v prid moralni dopustnosti abortusa razvijam prek vprašanj, zakaj in kdaj je ubijanje napačno, ali je človekovo življenje dragoceno, kaj pomeni svetost življenja. Moralno vrednost zarodka odkrivam na osnovi biološke identitete zarodka, koncepta osebe in potencialnosti. Kdaj se začne človekovo življenje, kaj je zarodek in kakšne lastnosti mora imeti, da bi mu pripadla pravica do življenja in kdaj jih pridobi? Iščem zanesljiv moralni razlog, ki bi lahko potrdil, da zarodek ne more vrednotiti življenja na enak način kot odrasel posameznik. Le tako je mogoče spoznati, ali je abortus enakovreden umoru ali ne. V razpravo bodo zajeta odkritja biologije o fizioloških lastnostih zarodka, na katere se bodo poleg moralni sodb navezovala še religiozne sodbe. V nadaljevanju so izpostavljeni razlogi za sprejemljivost abortusa, ki izvirajo iz samega dejanja, okoliščin in odnosov med akterji. Gre za pregled vseh možnih pogojev odločanja, od tradicionalnih, liberalnih do konsekvencialističnih. Torej, kolikšna je stopnja odgovornosti staršev za namerno oz. nenamerno nastalo nosečnost in kaj pomeni za legitimnost abortusa, če namesto namena pri presoji upoštevamo posledice oz. koristi. V zadnjem poglavju ugotavljam upravičenost avtonomnih odločitev posameznikov v specifičnih okoliščinah: ženske, da izbere abortus, moškega, ki soodloča o reproduktivni zadevi ter zdravnika, ki zavrača abortus tako, da se sklicuje na pravico do ugovora vesti. Filozofsko razpravo zaključujem s pregledom temeljnih ugotovitev.

Razprava o etičnosti odvzema življenja zarodku bo v nadaljevanju služila za vsebinsko podlago sociološkemu raziskovanju abortusa kot sredstvu nadzora žensk

in biološke reprodukcije v družbi. Kako etična načela vplivajo na družbeno percepcijo abortusa v družbi in katera so najbolj dominantna? Pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, je pomembna pridobitev za ženske zato je prikazan razvoj politike odnosa do abortusa v Sloveniji v obdobju 1975 do danes ter današnja zakonska ureditev pravice s pogoji in omejitvami pri njenem uresničevanju. Reguliranje rojstev in kontrola abortusov je mogoča s strani različnih družbenih sfer: medicine, cerkve in politike. Tako, kot si je medicinska stroka v preteklih letih prizadevala ohraniti paternalističen odnos nad biološko reprodukcijo žensk in je doktrina katoliške cerkve razlikovala med dovoljenimi in nedovoljenimi sredstvi uravnavanja rojstev, si je tudi oblast z restriktivnimi populacijskimi zakoni podrejala ženske. V času tranzicije družbenega sistema, je bila znotraj prebivalstvene politike, pravica do abortusa pojmovana kot temeljni razlog za padanje rodnosti zato raziskujem njuno medsebojno povezanost in s tem upravičenost zahtev o ponovni omejitvi ali prepovedi abortusa. Kakšne bi bile posledice? Kot reakcija na stanje v družbi in demografske razmere, sta nastali dve nasprotujoči skupini, gibanje za življenje in gibanje za izbiro, s tradicionalnim oz. feminističnim pogledom na žensko, reprodukcijo in abortus. Na tem mestu izpostavljam prispevek organiziranega delovanja žensk za ohranitev legalizacije abortusa. V zadnjem poglavju ugotavljam moč dveh nasprotujočih tokov znotraj javnega mnenja: »pro-choice« in »pro-life«. Ali drugače, kakšen odnos ima slovenska družba do pojmov *pravica*, *reprodukcija*, *življenje* ter v kolikšni meri so se pojavile spremembe v mnenju javnosti od sredine sedemdesetih let prejšnjega stoletja pa do danes.

1.2 METODOLOGIJA

Problematika abortusa bo v diplomski nalogi obravnavana teoretično. Dosedanja spoznanja o etičnosti abortusa in družbenih vidikih nadzora žensk in biološke reprodukcije bodo prikazana sistematično. Uporabljena bo metoda analize vsebin iz različnih monografskih in serijskih publikacij, t.j. slovenskih ali tujih avtorjev in avtoric, dokumentov ter internetnih virov. Obseg referenčne literature bo primerno

širok in reprezentativen. Teoretična razprava, o povezanosti med padanjem rodnosti z uzakonjeno pravico do abortusa, bo dodatno podkrepljena s statističnimi podatki, povzetimi iz arhiva *Nacionalnega inštituta za javno zdravje*. Število živorojenih in število abortusov bo prikazano v tabeli in grafu, v časovnem obdobju od 1975 do danes. Kot referenca bo služil tudi internetni vir *Rodnost v Sloveniji od 18. do 20. st.* Mnenje slovenske javnosti o abortusu, bo v privzetem časovnem obdobju, pridobljeno iz *Arhiva družboslovnih podatkov*. Statistični podatki bodo prikazani v tabeli ter bodo natančno in nazorno dopolnjevali vsebinsko interpretacijo.

2 ABORTUS KOT (BIO)ETIČNI PROBLEM

V današnjem času je zaradi hitrega razvoja znanosti mogoče manipulirati s človekom v vseh življenjskih obdobjih. Začelo se je z različnimi metodami umetne prekinitve nosečnosti (kirurško, z zdravili, t.j. medikamentozno ali kombinirano), nadaljevalo se je z intenzivnimi laboratorijskimi poskusi, kar je pripeljalo do uvedbe postopkov umetne oploditve (Borko in drugi, 2006: 269—272). Zdaj je uveljavljeno pridobivanje zarodnih (matičnih) celic, nekateri pa obljublajo tudi terapevtsko in reproduktivno kloniranje, perinatalno diagnostiko, gensko terapijo (Cvelbar, 2004: 437—438). Sorazmerno se s poseganjem v človekovo življenje povečujejo moralne dileme in vedno bolj postajajo aktualne v družbenem prostoru. Ker je abortus ena od dilem, ki se dotikajo vprašanja življenja in smrti, tega pa obravnava bioetika, se mi zdi pomembno nekoliko podrobneje predstaviti omenjeno znanstveno disciplino.

2.1.1 Opredelitev, nastanek in predmet bioetike

Na vprašanje »kaj je bioetika in kako je nastala«, ni mogoče odgovoriti enoznačno. Zgodovinsko lahko začetke bioetike povezujemo z nastankom prvega literarnega dela s tega področja, že leta 1954 (*Morals and Medicine Josepha Fletcherja*),¹ ali pa z nastankom same besede *bioetika*. Leta 1970 je izraz formuliral ameriški onkolog

¹ Nedavno so našli še en članek s tega področja, nemškega teologa Fritza Jahra, iz leta 1927 (*Bio-Ethik. Eine Umschau über ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*) zato obstaja upravičen dvom, da je to

*Van Rensselaer Potter*² in je etimološko zloženka med: *bio* (gr. *bios*) pomeni življenje, *etika* (gr. *ethikos* iz *ethos*) pa navado, običaj (Veliki slovar tujk, 2006: 122—123, 309). Označuje filozofsko disciplino oz. znanstveno vedo, ki obravnava stvari in pojave z vidika dobrega in slabega (etika) na področju medicine. Bioetika s pomočjo vrednot in etičnih načel sistematično proučuje in ureja človekov odnos do življenja in zdravja. Definijski prostor bioetike je dokaj širok, saj velja - kolikor je različnih pogledov na svet, toliko je lahko definicij bioetike. A ni toliko pomembno, katera od opredelitev je prava, gre bolj za odkrivanje različnih vidikov bioetike. Vse od časa odkar je nastala jo pojmujejo »...kot *novo vedo*, ki poskuša povezati vede o življenju z etiko, kot *posodobljeno medicinsko etiko*« (Globokar, [http://www.solazazivljenje.si/clanki/bioetika - etika_zivljenja.html](http://www.solazazivljenje.si/clanki/bioetika_-_etika_zivljenja.html), 20. 2. 2016) oz. *zdravniško etiko* ali *biomedicinsko etiko*. Vzrok za težave pri njenem opredeljevanju, uporabi in izvora nastanka je v tem, ker si isto tematsko področje lasti več znanstvenih disciplin. Ni jasno, kaj bioetika je in kam spada; bolj k humanistiki ali bolj naravoslovju.

Čeprav je bioetika v primerjavi z že uveljavljenimi znanstvenimi disciplinami dokaj nova veda, jo lahko razumemo kot nadaljevanje starejše *medicinske etike*, saj je nastala zaradi potrebe po etičnem vrednotenju dosežkov (bio)medicinske znanosti. V 60.-tih letih prejšnjega stoletja je najbolj bliskovito napredovala genetika (odkritje genskega koda) in povzročila številne nove etične dileme. Z njimi se je tradicionalna etika sicer poskušala spopasti, a dokaj neuspešno. Bodisi se s konkretnimi situacijami ni pravilno soočila, ni bila dovolj vztrajna, ali kot pravi B. Ošljaj niti ni imela ustreznega pojmovnega in argumentativnega orodja (Ošljaj, 2005: 160). Tako je bil bioetični diskurz prvotno zaznamovan z obravnavo medicinskih (pravno-političnih) primerov, dokaj odmevnih v javnosti³ in zato je tudi bioetika sprva vzpostavila močnejšo vez z naravoslovjem in ne humanistiko (filozofijo, kot bi morda pričakovali). A bioetika je postopno začela presegati svoje deontološke

prvo knjižno delo s tega področja, gl. prispevek na simpoziju, Jurić, H., Početak i prapočetak bioetike, v: Omladič, L., (ur.), Bioetika II., filozofski simpozij

² Velja za »očeta bioetike«. Na temo bioetike je napisal dva članka (1970) in knjigo *Bioethics: Bridge of the future* (1971). Tega leta začneta v ZDA delovati tudi dva inštituta za bioetiko: *Kennedy Institute* na Georgetown University (Washington) in *Hastings Center* (New York).

okvire in se uveljavljati na samostojni poti. V 90-tih letih prejšnjega stoletja se je uveljavilo prepričanje, da bioetika ni le posodobljena medicinska etika ali bio medicinska etika, ampak, če uporabimo Globokarjev opis, »poziv k novi drži sodobnega človeka ... do življenja nasploh« (Globokar, http://www.solazazivljenje.si/clanki/bioetika_-_etika_zivljenja.html, 20. 2. 2016). Torej »etika življenja« ali »preživetja« oz. »most do prihodnosti«, z globalno ekološkim značajem in dejavnostjo usmerjeno v prihodnost, s ciljem zagotoviti preživetje človeku in ostalim bivajočim stvarjem. To pa je že tista vseobsegajoča ideja bioetike, katero je imel v mislih Potter, ko jo je definiral.

Kljub temu, da je *interdisciplinarnost* njena najpomembnejša lastnost, poleg *človeškosti* (center obravnave je človek, njegovo življenje, zdravje in okolje), *razumnosti* (uravnava človekovo delovanje v luči moralnih vrednot, človekovo spoštovanje in dostojanstvo) in *univerzalnosti* (splošno veljavna načela, ne glede na družbo in kulturo, versko pripadnost ali osebno prepričanje) (Lucas-Lucas, 2005: 5). Hkrati je to tudi njena velika pomanjkljivost, ki se kaže v razdvojeni, neenotni podobi in ji preprečuje, da bi postala avtonomna znanstvena veda. Namreč, pravi B. Ošljaj (2005: 160), ne poseduje specifičnega predmeta proučevanja ali njej imanentne metodologije.

Tematsko področje bioetike, ki ni le stičišče etike in (bio)medicine ampak tudi prava in ekonomije, se deli na *splošno* in *uporabno*. Prva obravnava obče etične principe in vrednote oz. »v *širšem* smislu tista moralna in politična vprašanja, ki se pojavljajo, če kot etični subjekt postavimo živo bitje kot tako« (Omladič, <http://www.kvarkadabra.net/2008/09/filozofska-bioetika/>, 21. 2. 2016). Druga pa splošno veljavna etična načela prenese v prakso in jih »...v *ožjem* smislu obravnava kot problematiko... vprašanj povezanih s posebnimi okoliščinami, ki...so se odprle zaradi sodobnih tehnologij v biologiji... medicini in spremenjenih odnosov do okolja« (prav tam). Glavni praktični problemi bioetike segajo prek klasičnih (bio)medicinskih problemov na okoljsko problematiko (ekologija) in področje

³ Najprej v ZDA (znan primer Roe vs. Wade, l. 1973), kasneje drugod po svetu.

prehrane (gensko spremenjena prehrana). Na kratko predstavljam zgolj tisto tematiko, ki je povezana s človeško reprodukcijo, t.j. s »...*spolnim razmnoževanjem* (seksualnost pri človeku, naravno razmnoževanje, umetno oplojevanje, naravno urejanje rodnosti in kontracepcija, sterilizacija); z *genetiko pri človeku* (človeški genom, biotehnologija in genska terapija, kloniranje in zarodne celice); *embriologijo* (človeški zarodek, splav, prenatalna diagnostika, posegi na človeških zarodkih); *življenjem v terminalni fazi* (bolečina in evtanazija, umetno vzdrževanje življenja, paliativna nega, možganska smrt, presaditve organov)« (Lucas-Lucas, 2005: 6). Da bi bilo doseganje konsenza pri reševanju bioetičnih vprašanj hitro, lahko in učinkovito, je pomembno izpostaviti t.im. »metodo principizma«, ki sta jo uvedla J. F. Childress in T. L. Beauchamp. Štiri temeljna etična načela, *spoštovanje avtonomije, delati dobro, ne škodovati, pravičnost*, naj bi vsakemu posamezniku pomagala reševati konfliktne etične situacije in bioetiko kot vedo povzdignila k univerzalnosti (Globokar, http://www.solazazivljenje.si/clanki/bioetika_-_etika_zivljenja.html, 20. 2. 2016). Kljub subjektivizmu, je prispevek njune metode v praktičnosti in uporabnosti.

Ne samo, da je poskus opredeljevanja in razumevanja bioetike težaven, genealogija njenega nastanka kompleksna in področje obsežno, bioetika zajema tudi različne etične pristope. Z naslovnim vprašanjem diplomske naloge sta tesno povezana dva, ki se razlikujeta po odnosu do človeka in vprašanju poseganja v njegovo življenje. To sta *bioetika svetosti in nedotakljivosti življenja* in *bioetika kvalitete življenja*. Prva je utemeljena na tradicionalni etični doktrini, religiozni ali sekularni; druga, novejša se je oblikovala kot kritika starejše etične misli in ponuja drugačne, bolj radikalne rešitve etičnih dilem.

3 ABORTUS: UMOR ZARODKA?

3.1 MORALNOST POSEGANJA V ŽIVLJENJE ZARODKA

Ljudje pogosto trdijo, da je abortus umor. Če ni sprejemljivo odvzeti življenje človeku in je zarodek človeško bitje/oseba, potem tudi zarodku ni sprejemljivo odvzeti življenja, so prepričani. O tem, da je vsako ubijanje ljudi moralno nesprejemljivo dejanje, med različnimi etičnimi pristopi obstaja enotno prepričanje; razhajanja so le v razlagi, zakaj je tako oz. (vsaj) včasih ni. Tudi vsaka »civilizirana« družba obsoja tovrstna dejanja in jih ustrezno sankcionira. Zoper namerni odvzem človeškega življenja so zagrožene najstrožje kazni. Kljub temu pojmovanje, da je odvzeti življenje zarodku moralno enako nesprejemljivo kot odvzeti življenje odraslemu človeku, sprejmemo nekoliko težje. Zaradi tega bom v pričujočem poglavju dokazovala, da abortus ni mogoče uvrstiti v isto etično kategorijo kot umor, ker med zarodkom na stopnji zigote in med človeškim bitjem na višji stopnji biološkega razvoja (novorojencem, otrokom oz. odraslim) z delnim ali popolnim moralnim statusom, obstaja moralno pomembna ločnica.

3.1.1 Človekovo življenje med vrednostjo in svetostjo ter izjeme od moralne prepovedi ubijanja

Negativni etični odnos do ubijanja ljudi izvira iz pojmovanja, da je človekovo življenje neprecenljiva *vrednota*, njegova temeljna dobrina, od katere so odvisne vse ostale dobrine, potrebe, pravice ter vse njegove dejavnosti.

Na splošno obstajata dve vrsti stvari s pravo vrednostjo: »tiste katerih vrednost je, če jih je več, še večja, in tiste, katerih vrednost s količino sicer ne narašča, a so dragocene na drugačen način« (Kocjan, 2001: 36—37). Etika kvalitete življenja, uvršča človeško življenje v skupino stvari z *instrumentalno* ali pogojno vrednostjo. Življenje v tem primeru cenimo odvisno od potreb, želja ali koristi, ki nam jih prinaša. Po tradicionalnem pojmovanju, pa človekovo življenje spada med kategorijo stvari, ki so dragocene, neprecenljive same po sebi oz. imajo *intrinzično*

vrednost. Imenujemo jih tudi *svete* in *nedotakljive*. V subjektivnem smislu gre za občutenje življenja kot nekakšnega »čudeža«, ki se izmika osebni racionalni presoji. Prepričanje v posebno vrednosti človeka, zajeto v *načelu svetosti življenja*, se je v miselnosti ljudi in družbi močno utrdilo kot nezmotljiva resnica; predvsem po zaslugi tisočletne krščanske tradicije. Svetost tako v postmoderni kot tradicionalni, religiozni etični misli zajema: »... *spoštovanje* tistega, kar je sveto, *prepoved*, da bi se tistega, kar je sveto, dotaknili (zlasti s silo oziroma nasilno) ter *krivdo*, če to prepoved vendarle kršimo« (Hribar, 1991: 214). Kar v vsebinskem smislu občutimo kot sveto, v formalnem smislu deluje kot normativna prepoved, da se v to ne sme posegati. Svetost najpogosteje razumemo kot religiozni koncept oz. ga umeščamo v religiozni diskurz. Kljub temu, »... danes tvori del splošne sekularne etike in kot del te... je najvplivnejši« (Singer, 2008: 88) ter najbolj znan argument v boju zoper pravico ženske do izbire, pa tudi drugih praks, ki se dotikajo poseganja v človekovo življenje, npr. pravici do evtanazije. Nanj se sklicuje večina nasprotnikov abortusa, ki izhajajo iz krščanske ali druge verske tradicije, niso pa nujno versko opredeljeni.

Krščanska etika svetost človeškega življenja utemeljuje z verovanjem, da je življenje *božji dar*, ki ga je človek prejel od Stvarnika. Človek sam ne more odločati o življenju in smrti, saj je Bog »...gospodar življenja od njegovega začetka in njegovega konca...« (Katekizem katoliške cerkve, 2006: 157). Človeka je ustvaril po svoji podobi in mu podelil dostojanstvo osebe, ga obdaril z razumom in čutom odgovornosti. V naravi ima poseben položaj in nalogo, da spoštuje vrednost in dostojanstvo vseh živih bitij. Svetost človeka je povezana tudi z vero v njegovo *nesmrtnost*. Krščansko izročilo pravi, da je Bog poslal svojega sina Jezusa, da bi z lastnim življenjem odrešil ljudi in jih popeljal v večno življenje. Vendar po smrti odrešenje ne čaka vseh ljudi, samo tiste, ki so živeli skladno z božjimi zapovedmi. Po tradicionalni etični doktrini ubijanje ljudi ni le zločin zoper dobrotno življenje oz. njegovo dragocenost, ampak tudi velik greh, ker se z njim uniči božji dar svetosti življenja in onemogoči izpolnitev obljube o nesmrtnosti človekove duše.

Ali iz načela svetosti življenja izhaja, da moramo varovati *vsako* človeško življenje? Peta verska zapoved ljudi nagovarja: »Ne ubijaj!« Razumemo jo kot *absolutno* načelo po katerem je vsako ubijanje človeških bitij napačno. Vendar so se etično religiozna načela skozi zgodovino spreminjala. Absolutno načelo svetosti življenja in prepovedi ubijanja je postalo *specifično*. Namreč, v preteklosti je Cerkev iskala rešitev na vprašanje, kako upravičiti ubijanje sovražnikov v vojni, samoobrambi in v primeru smrtne kazni ter hkrati v drugih situacijah ohraniti prepoved. V drugi Mojzesovi knjigi je zapisano »...nedolžnega in pravičnega ne ubijaj,...« (Sveto pismo stare in nove zaveze, 2000: 82). Prepoved ubijanja se je začela nanašati na človeka, ki si s svojimi dejanji še ni zapravljal nedolžnosti, ni ogrožal življenja drugih ali še ni nikogar ubil. V to kategorijo zagotovo spada nerojeni otrok, zato si »... nihče in v nobenih okoliščinah (...) ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje...« (Katekizem katoliške cerkve, Kompendij, 2006: 157). Danes katoliška moralno religiozna tradicija med prepovedane prakse ne šteje samo *direkten splav*, kot cilj ali sredstvo in sodelovanje pri njem, *neposreden* ali *nameren uboj*, ampak tudi *direktno evtanazijo* in *samomor* (prav tam, 158). S področja človeške reprodukcije sem prišteva še kontracepcijo zaradi abortivnega učinka in umetno oploditev. Poseganje v življenje človeka dopušča le, če je dejanje povezano »... z enako ali višjo dobrino, ... ko si stojita nasproti dve življenji in ko je mogoče rešiti samo eno, ali če so ogrožene višje vrednote, kot je svoboda in vera« (Štuhec, 1992: 12). Takšnemu skrajnemu odnosu do prepovedi poseganja v človekovo življenje, nasprotujejo tudi mnogi (zmerni) tradicionalisti. Čeprav načeloma zagovarjajo svetost življenja, so moralno dopustnost poseganja v življenje zarodka razširili v situacijo »... *posilstva* ter *zdravstvenih razlogov* ženske (ogroženost življenja matere zaradi nosečnosti, poroda) ali nerojenega otroka (prizadetost)« (Katekizem katoliške cerkve, Kompendij, 2006: 158—159).

Zaradi obstoječih izjem od moralne prepovedi ubijanja, upravičeno podvomimo v svetost človeškega življenja kot tehtnega argumenta proti moralni upravičenosti abortusa. Ni mogoče istočasno zavračati abortus, ker je življenje dragoceno in ga obenem dopuščati v določenih situacijah. Če je življenje zarodka res brezmejno

dragoceno, v primeru posilstva, potem mora biti sveto in dragoceno v enaki meri tudi v drugih situacijah (*življenjski ogroženosti, telesni deformaciji ploda,...*). Svetost zarodkovega življenja je težko argumentirano dokazati, saj se sama intrinzična vrednost zarodka ne spreminja medtem, ko so okoliščine, pogoji in dejavniki raznolike. Tradicionalna etika in Cerkev kot institucija se seveda spopadata s tem problemom. Načelo svetosti življenja torej ne more biti zadosten moralni razlog v prid tezi, da je abortus umor.

3.2 MORALNA VREDNOST ZARODKA

V pričujočem poglavju opuščam konceptualne pojme *svetosti* in *dragocenosti življenja* v zvezi z moralnostjo ubijanja zarodka in preverjam, katere njegove *lastnosti, dejanske* ali *potencialne*, bi bile v etičnem smislu pomembne, da bi vplivale na odločitev, ali abortus je ali ni umor.

3.2.1 Vrednost zarodka kot človeškega bitja

Tradicionalna etična doktrina moralno vrednost zarodka in prepoved njegovega ubijanja utemeljuje z dejstvom, da gre za življenje bitja, ki je *človeško*.

Preden presodimo, v kolikšni meri so biološke lastnosti zigote legitimen razlog za vrednotenje življenja, je nujen razmislek o terminologiji osnovnih pojmov. Kaj pojem *človek* in njegove izpeljanke (*človeško bitje/življenje*) sploh predstavljajo? Izraz *človek/človeško bitje* lahko pomeni isto kot pripadnik vrste *homo sapiens* (gentski zapis človeka) ali pa označuje *bitje z zdravorazumskimi lastnostmi* (samozavedanje, razum, komunikacija,...). Vendar se kot sinonim za *človeka* uporablja tudi pojem *oseba*. Iz te definicije človeka, izhaja problematično in zavajajoče stališče, ki pravi, da so vsa človeška bitja hkrati osebe s pravico do življenja. Vir težave se skriva v pojmu *človek* in njegov večpomenski naravi. *Človek* ima dva pomena, ki se sicer »... prekrivata, a se ne ujemata« (Singer, 2008: 90). Da bi se v nadaljevanju obravnave izognili nejasnostim, je smiselno razlikovati

genetsko in *duševno* človečnost ter osebo razumeti zgolj v duševnem smislu.⁴ Prednost ločene obravnave omenjenih entitet je, da ob njunem navajanju avtomatično ne izhaja pravica zarodka do življenja, hkrati pa je ustvarjeno izhodišče za dokaz, da abortus nujno ni umor.

3.2.1.1 Moralne implikacija bioloških lastnosti: genom in pripadnost človeški vrsti

Da je bitje *človeško* pomeni, da poseduje človeški *genom* (genetski zapis), ki ima 46 kromosomov (23 materinih, 23 očetovih), kar je mogoče potrditi s preprosto genetsko analizo. M. Cvelbar izpostavlja dve bistveni značilnosti, ki ju genom podeljuje človeku: *individualno človekovo identiteto* (pripadnost človeški vrsti ter enkratnost, nedeljivost bitja) in *usmerjenost* (notranji načrt ali zakon po katerem se bitje razvija) (Cvelbar, 2004: 440—441). Genom vsake zigote, določen s spočetjem, je genetsko specifičen in se razlikuje od materinega ali očetovega genoma, zato gre nedvomno za *biološko drugačen organizem*. Pojmovanje, da prav genom določa bistvo človeka, je v filozofiji nauk im. *genski esencializem*. Po eni strani v dejstvu, da enocelična zigota poseduje individualen človeški genom ni nič posebnega, če vemo, da bo imela vsaka celica kompleksnega večceličnega organizma, ki bo nastal nekoliko kasneje, v sebi 23 kromosomov. Če bi prepoved uničenja veljala za določen tip celic, potem bi isti kriterij odvzema življenja moral veljati tudi za celice zarodka. Tovrstno sklepanje bi v praksi vodilo do absurdnih situacij, kar je nesprejemljivo. Npr. *striženje las, umivanje telesa, bi moralo postati nemoralno dejanje, saj se pri tem uniči veliko celic*. Po drugi strani pa človeškemu genomu nekateri znanstveniki pripisujejo dosti večji pomen, kot zgolj to, da opredeljuje našo biološko identiteto (morfološko in funkcionalno enovitost, celost). Prepričanje, da naj bi določal *vsó* našo psihofizično identiteto, poleg fizičnih lastnosti tudi čustvene, vedenjske lastnosti ter kognitivne sposobnosti im. *genetski determinizem*, je v mnogih pogledih sporno. Pri človeku je genetsko določenih mnogo lastnosti (*barva*

⁴ Sama se pridružujem tistim avtorjem, ki z izrazom »človek« označujejo pripadnika človeške vrste, s pojmom »oseba« pa bitje, ki ima poleg nespornih bioloških lastnosti tudi določene mentalne sposobnosti.

las, oči, telesna višina, nagnjenost k dednim boleznim, ...), toda »...prirodoslovci že dolgo vedo, da se genom, ki ga organizem podeduje, odziva na okolje tako med nosečnostjo kot tudi po rojstvu« (Gillbert Scott in drugi, 2013: 229). *Dokaz so enojajčni dvojčki, ki so kljub enakemu genomu in istem življenjskem okolju, drugačni posamezniki. Če je enocelična zigota zaradi genoma človeško bitje, ali ni iz istega razloga tudi človeška oseba?* Konservativno opredeljeni bioetiki bi odgovorili pritrdilno. »Pri človeku ni mogoče oddvojiti biološkega od človeškega...biološko življenje zarodka je že življenje človeka in osebe« (Lucas-Lucas, 2005: 115—121). Gre za tradicionalno etično pojmovanje bistva človeka, kjer sta telesna in duhovna komponenta človeka povezani, združeni v eno. Tako ni mogoče, da bi človeški organizem obenem ne bil oseba. Prepričanje, ki zagovarja enačenje genetskega zapisa z bistvom posameznika, je dvomljivo. Biti posameznik, pomeni več kot le biti nosilec človeške DNK. Pomeni imeti razumno naravo, značaj, vzorce vedenja, voljo itd. Znanost je dokazala, da je genom nujna komponenta človekove psihofizične identitete, vendar ne zadostna. Posreduje navodila, kakšen človek se mora razviti iz zigote (genotip), a vprašanje je, katera od teh lastnosti se bo pri človeku dejansko izrazila (fenotip). V tem pogledu genom ne more biti odločilni dejavnik pri etičnem vrednotenju človeškega življenja.

Ali je *pripadnost človeški vrsti* res dovolj dober razlog za prepoved ubijanja zarodka? Človeku na podlagi genetsko določene vrste, pripada posebno visoko mesto v naravi/svetu. Njegov moralni status je privilegiran, zato ga je treba med vsemi živimi bitji najbolj spoštovati in varovati. Ta ideja o večvrednosti človeške vrste se je močno utrdila v predstavah ljudi po zaslugi etike svetosti življenja. Na nek način nam ta privilegiranost godi, vendarle smo ljudje najbolj razvita biološka vrsta. A predsodek na osnovi vrste moramo zavrnilo, zaradi odkrite in moralno nesprejemljive diskriminacije im. *specieizem*.⁵ Čeprav v biološko dejstvo, da zarodek pripada človeški vrsti, ni mogoče dvomiti, pa je *vrstnost* ena od mnogih biološki lastnosti, ki ni značilna samo za človeka ampak za vsa živa bitja. Zakaj se nam potem zdi, da smo ljudje, naši potomci vredni več kot živali in njihovi zarodki?

⁵ Podobno nesprejemljivi so predsodki na osnovi rase, vere, spola.

Če bi bila pripadnost vrsti tako moralno pomembna, potem bi moralo biti uničenje vsakega zarodka, človeškega in živalskega, enako moralno zgrešeno dejanje. Gre za *vrstni egalitarizem*, stališče po katerem imajo vsa živa bitja enako moralno vrednost.⁶ *Razbitje jajca v katerem se razvija piščančji zarodek in abortus človeškega zarodka bi morali enako strogo obsoditi.* Ne samo, da je takšno etično vrednotenje življenja težko racionalno zagovarjati, od tod izhajajočo zahtevo po prepovedi ubijanja, je v praksi tudi težko uresničevati. *Kadar nas ogrožajo škodljivci (muhe, komarji, miši, podgane), se težko vzdržimo ubijanja in tega moralno ne obsojamo.*

Razprava o tem, kakšne so moralne implikacije bioloških značilnosti zarodka, je pokazala, da genom sicer je nujni pogoj pri določanju bistva človeka, a še zdaleč nezadosten zato ne more imeti odločilne vloge pri presoji o napačnosti odvzema življenja. Tudi *vrstnost*, kot ena od genetsko določenih lastnosti, ni omejena zgolj na človeška bitja zato ne more biti vezana na sintagmo svetosti, dostojanstva in pravic. Omenjene kategorije se navezujejo na *osebe* in ne na bitja, ki pripadajo zgolj vrsti *homo sapiens*. Tezo, da je odvzeti življenje zarodku, moralno napačno dejanje, ker je nov, programiran organizem, ki pripada vrsti *homo sapiens*, je mogoče zavrniti.

3.2.1.2 Moralna dilema o začetku obstoja človeka

Če je bilo prikazano, v kolikšni meri je za prepoved poseganja v življenje zarodka pomembno, da je človeško bitje, potem je treba nujno preveriti, ali je moralno pomembno tudi, »kdaj le-ta nastane«. Zato lahko moralno dilemo abortusa razumemo kot dilemo o tem, *kdaj se začne človekovo življenje*. Stališča o začetku človekovega življenja so med filozofi, teologi in znanstveniki različna, tudi kulture po svetu imajo svojevrsten pogled. Soglasja ni niti med religijami, niti znotraj neke religije.⁷ Za nauk o svetosti življenja ni pomembno na kateri stopnji razvoja se človek nahaja in kakšno obliko zavzema, saj je njegovo življenje zmeraj sveto in nedotakljivo. Prepoved ubijanja je izpeljana iz ideje *nespremenljive človeške narave*.

⁶ V religioznem diskurzu gre za *svetost celote bivajočega*.

Kot ima odrasel človek pravico do življenja, jo ima tudi zarodek. Nekaj bioloških stopenj razvoja kot predlogov o začetku človekovega življenja, ponuja sodobna znanost.

Oploditev (spočetje)

Čeprav je bil trenutek nastanka človeka dolgo zavit v skrivnost,⁸ je biomedicina je prispevala nova spoznanja o tem razmeroma kratkem a zapletenem procesu *oploditve* ali *fertilizacije*. Ob združitvi ženske in moške spolne celice nastane nova celica im. *zigota* (gr. »zvezana skupaj«).⁹ Ko je proces zaključen, se začne postopen razvoj organizma, od faze zarodka ploda, dojenčka, otroka, mladostnika vse do odraslega človeka. Na to znanstveno (gensko) razlago, oploditve kot začetka človekovega življenja, se opira etično religiozni pogled na človeka in trdi, da je vsako poseganje v življenje neposredno od tega trenutka naprej umor. A teza o *spočetju*,¹⁰ kot začetku človekovega življenja, je problematična že v sami terminologiji. Proces oploditve traja približno en dan zato ni mogoče govoriti o *trenutku* nastanka človeka. Bolj smiselno bi bilo reči, da je življenje *sklenjen proces* in ne, da se *začne*. To potrjuje tudi biološki obstoj spolnih celic pred spočetjem.

Jajčeca živijo v telesu deklice, še preden se ta rodi (Warren, 2001, citirano po Kuhse in Singer, 2001: 129—130). Celice nastajajo samo iz živih celic. Če spolna celica ne bi bila živa, ne bi bila oplojena. Da se življenje prenaša iz ene celice na drugo, je stališče o neprekinjenem in postopnem razvoju človeka, v bioetiki drugače poznano kot *argument o kontinuiteti*.¹¹ Katera je tista odločilna točka, ki razmeji kontinuiteto človeškega življenja in določa, da je npr. v tem trenutku še moralno sprejemljivo opraviti abortus, nekoliko kasneje pa več ne? L. Omladič navaja pravi, da problem lahko ponazorimo s paradoksom kupa (»sorites« paradoksi). *Kup peska sestavlja*

⁷ Za muslimane začne človek obstajati po 120 dneh nosečnosti, za kristjane že ob spočetju.

⁸ Predvsem po mnenju nekaterih teologov, bi moral misterij nastanka človeka, ostati nerazkrit.

⁹ Razvoj zarodka medicinska terminologija deli na fazo zigote (od oploditve do diferenciacije celic, vsaj dva tedna po oploditvi), fazo zarodka (od zigote do osmega tedna nosečnosti, fazo plodu (od osmega tedna nosečnosti do rojstva).

¹⁰ Izraz spočetje se v strokovni literaturi nanaša predvsem na združitev spolnih celic pri človeku medtem, ko je pojem oploditev bolj širši, označuje združitev gamet vseh živalskih vrst, ne samo človeških.

¹¹ Stališče je formuliral zdravnik Charles Everett Koop, vodilni otroški kirurg v času Reaganove vlade (ZDA) velik nasprotnik abortusa.

10,000 zrn. Če odvezamemo eno zrno, je to še kup? Nato odvezamemo drugo zrno, tretje, četrto itd. Postopek ponavljamo, dokler ne ostane le eno zrno. Je eno zrno še vedno kup peska? Kdaj, z odvzemanjem zrn, kup izgine? (Omladič, <http://www.kvarkadabra.net/2008/09/filozofska-bioetika/>, 3. 4. 2016). Sprememba, ki povzroči preobrazbo kupa v ne-kup oz. brezpravnega življenja v življenje s popolnim moralnim statusom, ni mogoče natančno določiti. Argument o kontinuiteti tudi zagovorniki abortusa načeloma sprejemajo, čeprav si prizadevajo kontinuiteto človeškega razvoja vseeno razmejiti ter moralno mejo med življenjem, ki se lahko konča in tistim, ki je nedotakljivo, časovno premakniti v nekoliko poznejši razvoj. Torej se zdi bolj verjetna teza, da abortus ni preiščljiva uboj vsaj do določene stopnje fetalnega razvoja. Ali, če uporabimo jezik pravic: nerojenemu otroku pravica do življenja ne pripada s spočetjem, ampak šele v nekem trenutku nosečnosti ali v trenutku rojstva.

Kljub polemikam o terminologiji začetka človekovega življenja, je pri spočetju pomembna pridobitev genetsko novega, programiranega organizma. Na tej stopnji razvoja je zigota še nezrelo človeško bitje, ki se razvija *postopno, enovito* in *usklajeno*, vprašanje pa je, ali je obenem tudi že *samostojen individuum*.

Vsaditev (implantacija) zarodka v maternico

V fazi *blastociste*¹² zarodek zapusti jajcevod in se implantira v steno maternice, približno 6.-7. dan po oploditvi. Življenje novega človeškega individuuma naj bi se začelo z implantacijo zato, ker se šele takrat vzpostavi biokemična povezava med zarodkom in materinim telesom. Vendar tezo težko filozofsko podpremo, v kolikor velja, da »nekaj ne more priti v stik z nečim, če to že prej ne obstaja« (Hlede, 2001: 89). Predhodno so že spolne celice, iz katerih je nastala zigota in preden se je ugnezdila v steno maternice, imele fizični stik s telesom, npr. *jajčece, ki zori v jajčniku*.

¹² Zgodnji stadij zarodka. Struktura sestavljena iz notranje celične mase in obdajajočega trofoblata (zunanji sloj celic). Iz njih pridobivajo matične celice (Gilbert Scott in drugi, 2013: 264).

Gastrulacija

V znanstvenih krogih obstaja prepričanje, da zigote ne moremo obravnavati kot *samostojnega* individuuma vsaj še dva tedna po oploditvi. Za organizme v tej fazi razvoja, so uveljavljeni številni izrazi (*pred-zarodek*, *pred-embrij*, *predzigota*, *pronuklearna zigota*, *primitivna strija*,...). Njihovo uporabo zavračajo predvsem tradicionalni bioetiki, ker naj ne bi obstajala nobena biološka stopnja kot predhodnica zarodka (to sta lahko le spolni celici); poleg tega naj bi bili rezultat prirejanja znanstvenih dejstev v ideološke in pragmatične namene.

Znani angleški embriolog L. Wolpert pravi: »Najpomembnejši mejnik v našem življenju ni ne rojstvo, ne poroka in ne smrt ampak gastrulacija.« Po 14. dnevu se s pojavom *gastrulacije*¹³ celice več ne morejo ločiti v genetsko enake individuume (enojajčni dvojčki) ali se združiti v en individuum (kimerična spojitev) (Hlede, 2001: 89). Iz gastrule¹⁴ se lahko razvije le en organizem, ker so njene celice že diferencirane oz. determinirane, niso več »pluripotentne (lat. sposobne postati mnoge stvari)« (Gilbert Scott, 2013: 15). Gre za trenutek ali stopnjo razvoja, od katere naprej se zarodek oblikuje kot en sam organizem, nov človeški individuum. Pojav dvojčkov, sicer statistično redek in znanstveno dokaj raziskan, je v tem pogledu moralno pomemben za določitev časa nastanka človekove individualizacije. Dva tedna po oploditvi, tudi biomedicinske raziskave na embrionalnih matičnih celicah, ne bi smele biti moralno vprašljive.

(Centralno) živčni sistem -EEG signal

Razvoj centralno živčnega sistema (možgani in hrbtenjača), pogojuje nastanek čutno zaznavnih in racionalnih sposobnosti pri človeku. Začne se razvijati med *šestim* in *osmim* tednom nosečnosti. Celice centralnega živčnega sistema se skozi nosečnost neprestano delijo in diferencirajo, vendar šele, ko se živčne celice medsebojno

¹³ Proces koordinirane interakcije, spreminjanja položaja celic zarodka glede na ostale celice. (Gilbert Scott in drugi, 2013: 266)

povežejo s *sinapsami*, nastane prava možganska aktivnost. Zabeležiti jo je mogoče z EEG napravo (elektroencefalogram), prvič okrog »...25. tedna nosečnosti (približno ob začetku 7. meseca nosečnosti)« (prav tam, 26). Nevrološko stališče torej povezuje nastanek človeškega individuuma z pridobitvijo EEG signala.

Občutek ugodja in bolečine

Z nastankom živčevja se pri zarodku razvije *občutenje ugodja in bolečine*, nekje v 18. tednu nosečnosti. O njegovi identiteti, na tej stopnji razvoja, lahko rečemo, da je zarodek čuteče bitje.¹⁵ Od tod lahko sledi moralni očitek: če zarodek čuti poseg prekinitve nosečnosti, gre pri tem za mučenje in to ni moralno sprejemljivo. O povzročanju bolečine živim bitjem Singer pravi, da kadar »...gre za živali je, pomembnost humanega ubijanja splošno priznana,...ko gre za splav, temu namenjamo malo pozornosti,...« (Singer, 2008: 148). Legalna meja za opravljanje abortusa v Sloveniji je v postavljen v 10. teden nosečnosti. Če bi dokazali, da zarodek med samim posegom *zanesljivo* občuti bolečino, potem abortusov na tej stopnji razvoja ne bi smeli izvajati. Moralno mejo za nastanek novega človeškega individuuma, bi morali pomakniti v zgodnejšo fazo razvoja, občutenje bolečine in trpljenja pa obravnavati kot moralno pomembno dejstvo. Seveda pa občutenje bolečine in trpljenja ni odvisno samo od tega na kateri stopnji razvoja se človeško bitje nahaja ampak tudi od tega katera metode prekinitve nosečnosti je uporabljena.

Načeloma vse etične teorije zavračajo povzročanje neugodja in bolečine človeku. Teorija utilitarizma gre nekoliko dlje in zavrača povzročanje bolečine pri vseh živih bitjih, ne samo človeku. Če je sposobnost občutenja bolečine in trpljenja obravnavamo kot moralno pomembno, potem moramo obsoditi tudi ubijanje živali. *Piščanci, prašiči, govedo, ribe, občutijo bolečino prav tako kot človek*. Načela Singerjeve etike se zdijo morda sprejemljiva, a težava je, ker v praksi vodijo do absurdnih potez (*prepovedati bi morali ribolov, zakol prašičev, govedi*). Singer

¹⁴ Stadij embrionalnega razvoja v katerem zarodek razvije tri zarodne plasti (ektoderm, endoderm in mezoderm), iz katerih nastanejo vsa tkiva organskega sistema (prav tam, 266)

¹⁵ V nadaljevanju razprave o identiteti zarodka me bo zanimalo, ali je zarodek kot čuteče bitje tudi že oseba.

skuša primerjati vrednost različnih življenj na različnih stopnjah zavedanja in išče neko nevtralno podlago za tak postopek. Opozarja, da obstaja pri vsakem »...normalno razvitem vretenčarju z relativno majhnimi možgani...več dokazov o možganski dejavnosti in o zmožnosti občutenja bolečine kakor pri zarodku v desetem tednu nosečnosti« (Singer, 2004: 245). Zagovarja tezo, da življenje ploda nima večje vrednosti od življenja nečloveške živali na primerljivi stopnji razvoja t.j. razumnosti, samozavedanja, sposobnosti čutenja.

Prepoznavna človeška oblika

Najbolj vneti nasprotniki abortusa že v zarodku prepoznavajo obliko odraslega človeka. Da ima zarodek človeško obliko in funkcije že v najzgodnejšem obdobju svojega življenja, zanesljivo pokaže ultrazvok. V. Berglez navaja, da se v *drugem* in *tretjem tednu* po spočetju začnejo oblikovati različni organi in tkiva, ob koncu *tretjega tedna* zarodku že bije srce, pri *šestih tednih* se jasno vidijo glava, oči in prsti, pri *osmih tednih* so dokončno oblikovani vsi organi, ima prstne odtise, v *desetem tednu* prejema hranljive snovi iz posteljice, v *dvanajstem tednu* lahko obrača glavo, premika usta, spolni organi postanejo razpoznavni (Berglez, 2001: 117). Razen tega, da omenjene funkcije in lastnosti dokazujejo zarodkovo človeško identiteto, nimajo jasnega moralnega pomena. Če ne drugo, je namen tega predloga predvsem vzbujanje sentimentalnosti, ko ljudje prek ultrazvoka vidijo podobo zarodka.

Gibanje

O živahnosti zarodka govorimo, ko mati prvič začuti njegovo gibanje (običajno od 16. -20. tedna nosečnosti). Vendar ultrazvok lahko pokaže, da se zarodek giblje veliko prej preden je mogoče začutiti njegovo gibanje, t.j. že v 6. tednu nosečnosti. U. Ranke-Heinemann pravi, da je cerkev gibanje zarodka označila za tisti trenutek, ko se v telo naseli duša (Ranke –Heinemann, 1992: 75). Čeprav se ljudje zaradi duše razlikujemo od živali, so to idejo opustili sami krščanski teologi kot »zastarelo praznoverje« (Singer, 2008: 139) in so brez moralne vrednosti. Celoten človeški

razvoje je nekakšno gibanje (spolne celice se morajo gibati, da pride do oploditve, oplojena jajčna celica se pomika do maternične celice, da se implantira, delitev celic zigote je spreminjanje položaja celic). Omenjana dejstva kažejo, da je sposobnost gibanja nezanesljivo določa nastanek človekove individualizacije.

Sposobnost preživetja

Življenje novega človeškega individuuma se začne, ko je sposoben preživeti izven materinega telesa, bi se glasil naslednji predlog.¹⁶ Velikokrat pa se zgodi, kot opozarja Singer, da je plod ob koncu nosečnosti bolj razvit, kot novorojenček, ki se je rodil prezgodaj (Singer, 2008: 137). Glede na sposobnost preživetja sta oba v enakem položaju. Z razvojem medicinske tehnologije se spreminja sposobnost preživetja ploda oz. novorojenca,¹⁷ kar je obenem največja pomanjkljivost tega predloga.

Rojstvo je proces, časovno povezan z zrelostjo pljuč, ko se plod dokončno fizično loči od materinega telesa in postane oseba s popolnim moralnim statusom. Če mu v pravnem smislu od takrat naprej pripadajo pravice otroka je vprašanje, ali mu pripadajo tudi v moralnem. Obstaja več pomislekov zoper definiranje rojstva kot začetka človekovega življenja. Če bi rojstvo predstavljalo moralno mejo učlovečenja, potem bi lahko abortuse izvajali skozi celotno nosečnost. To pa ne more biti sprejemljivo, ker ima plod že razvite čutne sposobnosti (občuti bolečino, ugodje) in določeno stopnjo zavedanja. Ne samo, da je moralna meja postavljena previsoko, tudi ne upošteva sposobnosti medicinske tehnologije, zaradi katere lahko tudi zelo nezreli plodovi preživijo. Glede človeških lastnosti in sposobnosti ni velike razlike med plodom neposredno pred rojstvom in novorojenčkom takoj po rojstvu. Razlika je le v položaju v katerem se nahajata; prvi je znotraj maternice, drugi zunaj. Težko je filozofsko utemeljiti, zakaj bi bil ta položaj tako moralno pomemben.

¹⁶ V zvezi s tem, naj omenim znan primer (*Roe vs. Wade*) v ZDA, ko je sodišče leta 1973 določilo sposobnost preživetja, kot tisto točko na podlagi katere ima država legitimno pravico, da zaščiti človeško življenje, čeprav brez utemeljitve.

¹⁷ Pred tridesetimi leti, več kot dva meseca prezgodaj rojeni novorojenec, ni mogel preživeti, danes lahko preživi tri mesece prezgodaj rojen plod, preživeli so tudi že pet mesecev in pol stari.

»Zato, da bi stvari naredili prav je treba najprej doumeti, kaj je res«, je misel T. H. Huxleya (1870),¹⁸ ki nas opominja na to, kako pomembno je pridobivanje novih znanstvenih spoznanj za sprejemanje etičnih odločitev. Nevarnost je seveda v tem, ker je znanstvena dejstva mogoče interpretirati na različne načine; hitro postanejo del ene ali druge ideologije. Znanstvene vede (medicina, biologija, genetika), ki raziskujejo proces nastajanja človeškega bitja in njegovo sestavo, tudi ne morejo dati vrednostnega pomena identiteti in razvoju zarodka. Ne odgovarjajo na vprašanje, *kdaj človeško bitje postane posameznik* ampak, *od kdaj naprej je nov organizem*. Oprelitev človekove identitete je šele v pristojnosti filozofije. Tudi, če sprejmemo znanstvene dokaze, da zigota ni navadna celica ampak *enkratno* in *neponovljivo* človeško bitje, ki začne obstajati s spočetjem, so to zgolj znanstvena dejstva, ki ne morejo utemeljiti popolnega moralnega statusa. Obravnava filozofske dileme o začetku obstoja človeka s pomočjo znanstvenih dejstev je pokazala, da ne obstaja nobeno temeljno moralno načelo, ki bi potrdilo katero od predlaganih točk »učlovečenja«. Čeprav na splošno velja, da je razvoj človeškega organizma kontinuiran proces in se morda zdi med vsemi, teza o spočetju kot začetku človekovega življenja, najboljša izbira, je postavljanje moralne (tudi pravne) meje nastanka človekovega življenja, težavno in predvsem arbitrarno. Ali se moramo zaradi tega odpovedati poskusu določanja tega prelomnega dogodka? Ne nujno, le pristop mora biti drugačen.

3.2.2 Vrednost zarodka kot človeške osebe

Na tej točki raziskovanja identitete zarodka in moralnosti abortusa, je treba na novo zastaviti vprašanje. »...ni nam treba ugotoviti, kdaj nastane življenje temveč, kdaj postane moralno pomembno« (Harris, 2007: 22). Namesto, *kdaj se začne človekovo življenje*, moramo vprašati, *kdaj se začne življenje osebe*.

V etično religioznem pojmovanju je vprašanje o nastanku osebe pravzaprav vprašanje, »kdaj človek dobi dušo«. Katoliška tradicija animacije človeka je dokaj

raznolika. Po verovanju iz preteklosti, naj bi človek dobil dušo šele ob koncu nosečnosti, danes je stališče Rimokatoliške cerkve, da zarodek dobi dušo v trenutku spočetja in postane oseba. »...duša ni nekaj, kar vstopi v materijo od zunaj, ampak je...kot duhovno počelo navzoča v zigoti« (Štuhec, 2000: 33). Obstoja nematerialne individualnosti znanost sicer še ni dokazala, a v etično religioznem smislu je nedvomno, da je duša izvor življenja, ki se izraža prek telesa in se nahaja v vsakem živem bitju.

Kdaj se v biološkem razvoju začne življenje osebe, so mnenja deljena - v trenutku *spočetja*, v času *nosečnosti*, ob *rojstvu* ali šele *ob socializaciji*. Zarodek malokdo pojmuje kot osebo v pravem pomenu besede. V tradicionalnem smislu »...gre od spočetja naprej za posameznika, ki pripada človeški vrsti, ki je oseba« (Lucas-Lucas, 2005: 122). S tem ni mišljena oseba v nastajanju ampak oseba, ki je to *že* postala. Argument, da je življenje zarodka (zigote) po svojem genomu, sestavi in delovanju, hkrati že življenje osebe ter upravičeno do zaščite in spoštovanja, z vidika etike kvalitete življenja ne zadošča. Nastanek osebe je bolj povezan s pojavom *zavesti*, ki se pri zarodku razvije okrog 10. tedna nosečnosti, gre za preprosto *možgansko aktivnost*¹⁹ (zaznavno z EEG napravo) in *zmožnost občutenja bolečine* (18. teden nosečnosti). T.j. tudi moralna in legitimna meja za abortus na zahtevo v naši državi. Čeprav si težko predstavljamo, da bi imel zarodek racionalno sposobnost, bi sam sebe doživljal v času in prostoru ali imel načrte za prihodnost, je vseeno mogoče trditi, da ima neko primitivno obliko zavest.²⁰ Tudi *rojstvo* bi lahko imeli za pomemben mejnik nastanka osebnosti. Kljub temu, da z rojstvom človeška bitja postanejo *pravne osebe*, ne vidim razloga, kako bi bilo lahko rojstvo drugače pomembno za osebnostno identiteto človeka.

Ob upoštevanju dejstva, da biološki argumenti ne morejo legitimno podpreti moralnih sodb, se zdi bolj smiseln behavioristični pristop k nastanku človekove osebnosti, saj poudarja vpliv *socializacije*. Človeško bitje s procesom vraščanja v

¹⁸ Znan angleški filozof, biolog, v 2. pol. 19.st., zagovornik Darwinove teorije evolucije.

¹⁹ Predhodno opisano v poglavju *Moralne implikacije bioloških lastnosti: genom in pripadnost človeški vrsti*.

družbo sprejme kulturne in družbene norme ter vzorce vedenja in se na ta način izoblikuje kot osebnost. Če želimo spoznati vrednostni pomen zarodka kot človeške osebe, potem ni pomembno le, kdaj v biološkem razvoju postane oseba ampak, kaj razumemo pod samim pojmom oseba (kakšne so njene lastnosti, ali so trajne).

3.2.2.1 Koncept osebe: lastnosti, trajnost in prepoznavnost ter (ne)enakost moralnega statusa

Koncept *osebe* postane odločilni kriterij v etičnosti poseganja v življenje zarodka. Pod pojmom oseba si običajno predstavljamo bitje, ki nima le fizioloških lastnosti človeka ampak tudi mentalne, kognitivne sposobnosti, živi v nekem okolju, uresničuje svoje cilje, ima pravice, da zaščiti svoje interese. Takšna je naša tipična predstava o osebi. Podobno različne so predstave o osebi tudi znotraj etike: tradicionalni koncept je ontološko metafizičen medtem, ko se konsekvencialistični koncept navezuje na pojem samozavedanja. Tradicionalni koncept osebe temelji na povezanosti med *telesno* in *duhovno* razsežnostjo človeka kateri tvorita nerazdružljivo celoto. Ena brez druge torej ne moreta obstajati. Življenje človeka od spočetja naprej ni samo biološke narave ampak tudi duhovno. Težavo vidim v zahtevi tradicionalistov, da naj se status osebe prizna človeškemu bitjem, ki pogojem »prave« osebnosti, ne ustrezajo. To so tisti, ki še niso postali osebe (zarodek) ali so status osebe izgubili (posamezniki v komi).

Na koncept osebe se tesno navezuje pojem pravice. Splošno prepričanje je, da samo osebam pripadajo pravice, med njimi predvsem temeljna pravica do življenja. V nadaljevanju bom zagovarjala trditev, da je pravica do življenja nekaj kar pripada osebi, ne zgolj pripadniku človeške vrste, saj biološka dejstva ne morejo podeliti moralnega statusa človeškemu bitju. Koncept osebe, kot eden izmed temeljnih konceptov v (bio)etiki potreben za oblikovanje sodb o moralnosti ubijanja človeških in ne-človeških bitij, bo pomemben na več ravneh: *temeljne osebne lastnosti,*

²⁰ Razprava, ali je ta oblika zavesti zadosten pogoj osebnosti ter kaj pomeni prava zavest, bo sledila v nadaljevanju.

(ne)enotnost moralnega statusa osebe ter potencialnost osebnosti. Služil bo za odkrivanje minimalnih, dejanskih lastnosti, ki zadostujejo, da neko bitje je oseba, kako se te lastnosti kažejo, kdaj jih človeško bitje pridobi, imajo vse osebe isti moralni status ter ali je potencialnost osebe moralno pomembna. V ta namen predmet raziskovanja prehaja iz biološke komponente človeka na duhovno razumsko.

Temeljna lastnost konsekvencialističnega pojma osebnosti je *sposobnost samozavedanja*. P. Singer dodaja še razumnost, M. Tooley našteva npr. *misli, želje, čustva, občutek za bolečino in ugodje, moralno razsojanje, socialno interakcijo, za čas* (Tooley, 2001, citirano po Kuhse in Singer, 2001: 120). Vprašanje je, če se omenjene lastnosti razvijejo pri vsakem človeku in v kakšni meri. Vendar ni pravilno enačiti samozavedanje z zavestjo, ker pomeni »zavest o zavesti« (Harris, 2002: 34). Gre za sposobnost bitja, da ima predstavo o sebi kot stalnem, izkustvenem subjektu, ki lahko šele na tej osnovi vrednoti svoje življenje: ga ceni ali pa ne. Zgolj razumna in samozavedajoča bitja imajo sposobnost vrednotenja svojega življenja in *avtonomnega odločanja* za ali proti življenju. Zgolj tisti, ki razume razliko med življenjem in smrtjo, pravi Singer, se lahko avtonomno odloči za življenje (Singer, 2008: 101). T.j. najbolj temeljna izbira od katere so odvisne vse ostale izbire. Človeško bitje postane oseba šele, ko je sposobno *vrednotiti svoj lastni obstoj*. Omenjena definicija osebe ni nič novega, saj je že J. Locke osebo opredelil kot »misleče inteligentno bitje, ki razumeva, reflektira in lahko samo sebe dojema kot osebo, kot mislečo stvar v različnih krajih in časih« (Singer, 2008: 91). Pred njim pa je že R. Descartes osebo opredelil kot mislečo substanco, ki misli in se zaveda sebe. Tudi Kant je razlikoval umna bitja t.j. ljudi in stvari. V tem pogledu zarodek (zigoto) malokdo pojmuje kot osebo.

Merilo vrednotenja življenja so subjektivne predstave in sodbe. *Vsak ima svoje lastne razloge, zakaj ceni življenje, hoče živeti.* Obstaja torej »...vsaj toliko različnih odgovorov, kot je dragocenih življenj« (Klampfer, 2002, citirano po Harris, 2002: 351). Ni pomembno, kakšni so ti razlogi, dovolj je le, da nekdo te razloge ima

(Harris, 2002: 31—32). Glede vrednotenja življenja J. Harris daje prednost posedovanju razlogov in ne njihovi vsebini. Vrednotenje življenja je lahko *pozitivno* (cenimo življenje) ali *negativno* (zavračanje življenja). *Samomorilec, ki ne vidi smisla življenja, je enako oseba kot tisti, ki ceni življenje*. Prav tako subjektivna ocena življenja ni obvezujoča za druge osebe.

Osebo prepoznamo tako, da s svojim govorom izrazi, da hoče živeti, saj je »*jezik edino znano izrazno sredstvo samozavedanja,...z njim razodenemo zavest o zavesti,...*« (prav tam, 35). Ali to pomeni, da bitje, ki ne more izražati svojih lastnosti in sposobnosti, hkrati teh lastnosti nima in zato ni oseba (*ljudje v komi, duševno prizadeti, dementni,...*)? Za etiko svetosti življenja to vprašanje ne predstavlja težave, saj zagovarja *statičen* pojem osebe. Biti oseba pomeni, da je dovolj, če bitje živi in pripada naši vrsti. »...ni nujno, da mora oseba trenutno uporabljati razum...« (Rifel in drugi, 2010: 9). Ni pomembno na kateri stopnji razvoja je, kakšna je kvaliteta njenega življenja. Osebnostne lastnosti se ne spreminjajo. Od spočetja pa do konca življenja je človek ena in ista oseba. Mnogi tradicionalni filozofi priznavajo, da je zarodek bolj nezrel kot otrok ali odrasel človek, vseeno trdijo, da se proces »dozorevanja« odvija pri isti osebi. »... človeško bitje ne more biti delna oseba, bolj ali manj oseba ali nekaj drugega« (Lucas-Lucas, 2005: 124).

V konsekvencialistični etiki je status osebe *dinamičen*, podvržen procesu izgradnje in razgradnje. »Ljudje postanejo osebe, ko se pri njih ta sposobnost razvije in prenehajo biti osebe, ko jih ta sposobnost zapusti« (Harris, 2002: 43). Gre za *trajno* odsotnost zavesti o lastnem obstoju in ne za stanje trenutne izgube zavesti, spanja ali, ko človek zaničuje življenje (prav tam, 42). V kolikor za človekove sposobnosti in zmožnosti ne bi veljalo, da mu pripadajo tudi takrat, ko jih le-ta ne more uporabljati, bi lahko upravičeno podvomili v veljavnost konsekvencialističnega koncepta osebe. Po Harrisovem (prav tam, 45) pojmovanju, je koncept osebe koristen za določitev trenutka, kdaj postane zarodek (človeško bitje) dragoceno ampak tudi, kdaj človeška bitja izgubijo vrednost (pomembno za moralnost

evtanazije), zakaj smo ljudje tako veličastni ter podaja izhodišče za načelni odgovor, ali so v veselju ljudje.

Na status osebe se neposredno navezuje vprašanje njegovih meja. Torej, ali je status osebe omejen zgolj na človeško vrsto, ali jo presega? Praviloma je v tradicionalni etiki moralni status oseb enak. Govorimo o t.im. *egalitarizmu oseb*. Vsako človeško življenje ima enako vrednost znotraj človeške vrste. Namreč »...meja moje skupine je meja vrednosti« (Singer, 2004: 240). Glede vrednosti, dostojanstva ali pravic ne sme biti razlik. Človeka je potrebno spoštovati in varovati (ne glede na spol, starost, raso, vero, narodnost). Ni mogoče, da vsa človeška bitja ne bi bila osebe, saj bi s tem »delili ljudi na razrede in zanikali enakost« (Lucas-Lucas, 2005: 121).

Nespremenljiv in vseobsegajoč metafizičen status človeških oseb etika kvalitete življenja postavi pod vprašaj. Določi strožje kriterije za definiranje oseb, kar posledično vodi v neenak moralni status znotraj človeške vrste. To pomeni, da vsa človeška bitja nujno niso osebe (*umsko prizadeti, ljudje v stanju kome, novorojenčki rojeni z anencefalijo²¹ in acefalijo.²²* Po drugi strani pa novi pogoji dopuščajo, da se v kategorijo oseb lahko uvrstijo nekatera nečloveška bitja. *Šimpanzi, ki imajo v primerjavi z drugimi živalmi zelo razvite umske sposobnosti.* Prednost novejšega etičnega pristopa k osebnosti je, da loči osebe od ne-oseb kot tudi, da *a priori* ne izključuje živih bitij, ki morda izpolnjujejo kriterije osebnosti, čeprav ne spadajo v človeško vrsto. Osebe niso samo pripadniki človeške vrste. Ko je katerokoli bitje enkrat sposobno vrednotiti svoj obstoj, »ni bolj oseba ali dragocenejši od kateregakoli drugega« (Harris, 2002: 34). Status osebe lahko presega človeško vrsto.

²¹ Odsotnost velikega dela možganov in kosti glave, brez aktivnega možganskega debla.

²² Stanje brez glave.

3.2.2.2 Spoštovanje oseb in napačnost ubijanja v tradicionalni in moderni etični perspektivi

Podani so bili kriteriji osebnosti različnih etičnih izhodišč zato je potrebno vedeti, kaj to pomeni za legitimnost abortusa. Kljub različnim opredelitvam pojma »človek« in »oseba« ter mnogim ideološkim razhajanjem, se tradicionalna etika in etika kvalitete življenja strinjata glede spoštovanja oseb in napačnosti njihovega ubijanja. Sklenemo lahko, da zarodek (zigota) bolj ustreza tradicionalnim pogojem osebnosti kot pa kriterijem etike kvalitete življenja. V tradicionalni etiki je zarodek oseba zaradi svojih bioloških lastnosti, ne pa zaradi umskih sposobnosti. Življenje posameznika je treba spoštovati zato, ker je *človeško* (pripadnost vrsti *homo sapiens*). Spoštovanje človeka znotraj etike kvalitete življenja pa je odvisno od tega, ali človek življenje ceni. Dokler zarodek ne bo imel niti enega, zaradi katerega bi bilo njegovo življenje dragoceno, je moralno dopustno, da se poseže v njegovo življenje. Z odvzemom življenja žrtev prikrajšamo za želje glede prihodnosti. Ker pogojev osebnosti etike kvalitete življenja zarodek ne izpolnjuje, ga ne moremo obravnavati kot osebo s popolnim moralnim statusom oz. mu priznati pravic *normalne* osebe. Nismo mu dolžni izkazovati nobenega spoštovanja ali nuditi kakršnega koli varstva; isto velja za poškodovane ali prizadete, ki so status osebe imeli, a so ga izgubili.

Iz statusa osebe v etiki kvalitete življenja ne izhaja samo moralna dopustnost abortusa ampak v prihodnosti morda tudi *evtanazija*, *infanticid* in še nekatere prakse, ki so v okvirih tradicionalne etike nepredstavljive.

3.2.3 Vrednost zarodka kot *potencialne človeške osebe*

3.2.3.1 Narava potencialnosti: vrsta, obseg in (ne)uresničljivost

Izhajajoč iz dejstva, da obstajajo razlogi zaradi katerih je zarodek v fazi zigote še nezrelo bitje in v njem še ne prepoznamo lastnosti osebe (v zdravorazumskem, vedenjskem smislu, ne zgolj biološkem, čutečem), se zdi nadalje smiselno analizirati

tezo o njegovih možnih potencialnih lastnosti. Ali ima življenje zarodka moralno vrednost na podlagi lastnosti, ki se bodo pri njem šele razvile? Argument iz potencialnosti pravi: *če je napačno odvzeti življenje potencialni osebi in je zarodek potencialna oseba, potem je napačno odvzeti življenje zarodku*. Dokazana potencialnost bi zarodku dala moralno težo, mu podelila popoln ali vsaj delni moralni status. Posledično bi ga obvarovala pred možnimi škodljivimi posegi, torej bi vplivala na samo odločitev zoper abortus. Ker je veljavnost argumenta iz potencialnosti v največji meri odvisna od trdnosti in narave samega načela potencialnosti, na tem mestu odkrivam njegove temelje. Torej, kaj ga določa oz. od kod izhaja, je njegova narava bolj metafizična ali empirična. Poleg vrste, obsega in dejanske realizacije potencialnosti, poskušam ugotoviti predvsem, kolikšni je njegova moralna teža.

V osnovi načelo potencialnosti predstavlja lastnosti, dejavnosti, sposobnosti bitij ali stvari, ki bodo nekje, nekoč nastale ali se pojavile. Bistvena je ideja o *prenosljivosti moralnega statusa*, o čemer govori F. Klampfer (2010: internetni vir) in natančneje razloži: *če ima lastnost (L) neko moralno vrednost, potem je treba tudi potencialu za razvoj te lastnosti (PL) priznati vrednost v enaki meri. Če je biti oseba moralno pomembna lastnost, potem bi moral tudi potencial za nastanek osebnosti imeti enak moralni pomen*. Na ta način zarodek v fazi zigote morda poseduje *potencial* nove človeške osebe.

Vprašanje, ali je zarodek potencialna oseba, zahteva razčlenitev osnovnih pojmov. O pojmih *oseba, človek oz. človeško bitje* ter njihovih moralnih implikacijah je bila podana temeljita razlaga. Zanje velja, da so večpomenski,²³ in podobno je (kot bomo videli) tudi s *potencialnostjo*. Na to nakazuje dejstvo, da v literaturi s tovrstno tematiko, obstaja ogromno različnih opredelitev potencialnosti. F. Klampfer (2010: 117) je v svojem delu *Cena življenja* zbral naslednje:

- individualni, celoviti potencial vs. skupni, porazdeljeni potencial (Oderberg 2001 in 2002)

²³ Uporabljam navedene definicije pojmov, da bi se izognila nejasnostim: oseba (v Lockovem psihološkem pomenu), človeško bitje (fiziološke lastnosti človeka), zarodek (od oploditve do osmega tedna nosečnosti)

- aktivni potencial zarodka vs pasivni potencial gamet in jedra odrasle celice (Buckle 1990, Tooley 2001)
- razvojni potencial zarodka vs produktivni potencial gamet
- totipotentnost zarodka (Fitz Patrick 2004)
- naravno dejanski in bližnji potencial zarodka (Ford 2002)
- naravno verjetni potencial zarodka vs zgolj logično možni potencial ločenih gamet (Jacquette 2001)
- realistični (empirično verjeten) vs nerealistični (empirično malo verjeten) potencial (Lizza 2007)
- potencial katerega uresničitev ohranja identiteto svojega nosilca vs potencial s katerega uresničitvijo njegov nosilec preneha obstajati (McMahan 2002 in 2007)

Tradicionalisti glede podeljevanja potencialne vrednosti, med *naravno* in *umetno* ustvarjenimi zarodki v laboratoriju, ne delajo razlik. Obema kategorijama zarodkov pripisujejo popoln moralni status. *Vsi* zarodki imajo potencialne lastnosti osebe, ne glede na to kako so ustvarjeni, kakšni so, zdrav ali bolni, kakšna je njihova prihodnost itd. *Nekateri zarodki se razvijajo nepravilno, nimajo osebnostnih predispozicij, imajo neozdravljivo deformacijo (anencefalijo)*. V potencialno vrednost njihovega življenja podvomimo. Kolikšna je verjetnost, da se bodo pri zarodku brez osebnostnih predispozicij v prihodnosti omenjene lastnosti razvile?

Nadalje bi lahko rekli, da če je zarodek potencialno človeško bitje, sta to tudi ženska in moška spolna celica. Oplojena jajčna celica se razlikuje od neoplojene celice, ker je edinstvena, v sebi nosi genetsko zasnovo novega človeka in ni le njegov del. Vprašanje je, zakaj bi morala imeti tako majhna fizična sprememba v spolni celici, tako velik moralni pomen? Tudi, če zigota ter moške in ženske spolne celice potencialno so človeška bitja, je vseeno nekaj omogočilo potencial zigoti, spolni celici, njenim sestavnim delom. M. Tooley razlikuje med *pasivno* (neoplojeno jajčece, spermij) in *aktivno* potencialnostjo (oplojeno jajčece). Po njegovem mnenju naj bi aktiven potencial zadoščal, da se poseganje v življenje zarodka, že obravnava kot moralno napačno dejanje in enakovredno umoru osebe (Tooley, 2001: 122—123). Sama sem prepričana, da aktivnost kot lastnost potencialnosti, nima zadostne moralne teže, da bi zarodku zagotovila moralno varstvo.

Pri uresničevanju zarodkovega potenciala bi bilo treba upoštevati *načelo dejanske prihodnosti*. Nekateri zarodki naj ne bi imeli dejanske prihodnosti (zarodki ustvarjeni v laboratorijih). Njihova moralna vrednost naj bi bila manjša, kot vrednost naravno spočetih zarodkov z dejansko prihodnostjo. Kje pa je zagotovilo, da slednji imajo prihodnost? Da se zarodkov potencial lahko popolnoma realizira, morajo biti ustvarjeni določeni *pogoji*. Nosečnica bi se morala npr. *vzdržati vseh škodljivih razvad (kajenje, uživanje alkohola), se normalno prehranjevati, se izogibati dejavnikom tveganja za nastanek nekaterih bolezni, ki povzročajo fetalno smrt (toksoplazmoza, rdečke)* itd. Prihodnost je nepredvidljiva. Na poti razvoja se lahko zgodi marsikaj. Ni mogoče z gotovostjo reči, da se bo naravno spočet zarodek normalno razvijal in bo nekoč v prihodnosti postal oseba. Za to ne obstaja nobeno vnaprejšnje zagotovilo.

Ali je potrebno človeški potencial *maksimalno* uresničiti? Načela tradicionalne (krščanske) etike spodbujajo posameznike k ustvarjanju ne le enega ali dveh potencialnih življenj ampak k čim večjemu številu novih potencialnih človeških bitij. V Bibliji lahko beremo kako Bog nagovarja prva človeka: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita,... « (Sveto pismo stare in nove zaveze, 2000: 2). Čeprav biblična zapoved ne določa točno koliko otrok naj bi nekdo imel, vseeno ni jasno, zakaj bi bili kakorkoli moralno obvezani, da nenehno izpolnjujemo to poslanstvo ustvarjanja novih življenj, če tega ne želimo. Kadar neka zapoved nadzoruje človeško reprodukcijo, le-ta postane produkcija in je v službi ideologije. Ne samo, da je praktično težko izvedljiva, tej zahtevi osebno nasprotujem tudi zato, ker je nesmiselna in neodgovorna. Nobenega moralnega razloga ni, da bi se vsako potencialno človeško življenje moralo realizirati, če tega ne želimo. Uresničevanje človeškega potenciala se zdi moralno obvezujoče glede na situacijo, ali je nosečnost zaželeno ali ne. Zgolj kadar je nosečnost težko pričakovana, lahko obvelja zahteva po maksimalni reprodukciji, potencial zarodka pa pridobi na moralni vrednosti.

Nekateri avtorji poskušajo neuresničljivost človeškega potenciala za razumnost in samozavedanje pojasniti z idejo o *trenutno blokiranem potencialu*. Potencial osebe naj bi bil v zigoti sicer prisoten, a še ne izražen. Kako smo lahko resnično prepričani v to idejo? Kaj jo potrjuje?

3.2.3.2 Kritično ovrednotenje argumenta iz potencialnosti

Argument iz potencialnosti, kot eden izmed bolj priljubljenih argumentov zoper abortus, nosi v sebi nekaj očitnih težav. Prva in najbolj opazna je njegova samoumevnost. Potencial zarodka večina zagovornikov ne dokazuje ampak ga zgolj predpostavi po analogiji: *če ima zarodek sposobnost, da pridobi moralno pomembne lastnosti potencialne osebe, potem je sam po sebi že bitje z intrinzično vrednostjo*. Druga pomanjkljivost tega argumenta je, da se zarodku s pomočjo potencialnosti, pripisujejo lastnosti, ki mu dejansko manjkajo in obravnava kot, da jih že ima, torej že je oseba s pravicami. Kljub verjetnosti, da se bo zarodek razvil v plod (nadalje v otroka in odraslega), je napačno (tudi nepotrebno). Na potencialnost se je mogoče sklicevati, kadar bitju neka dejanska lastnost manjka in ne v primeru, če jo le-ta že ima. *Če se že znam voziti s kolesom, ne potrebujem potenciala, da bi to sposobnost razvijala*. Zato tradicionalisti uporabljajo koncept potencialnosti, da bi bili z njim bolj prepričljivi v dokazovanju temeljnih pravic zarodka, kot so to lahko z dejanskimi lastnostmi. S tradicionalne etične perspektive so potencialne lastnosti in pravice zarodka pomembnejše, kot če jih nima, saj prispevajo k njihovi argumentaciji, da abortus je moralno sporno dejanje. V tem pogledu potencialne lastnosti zarodka veliko »obetajo« a manj »dajo«.

V pričujočem poglavju, kjer sem se lotila preverjanja trdnosti argumenta iz potencialnosti, sem prišla do spoznanja, da je potencialnost preveč dvomljiv, kontradiktoren in prešibak pojem, da bi bil zadosten razlog proti abortusu. Posedovanje potenciala za neko lastnost, še ni zadosten pogoj za utemeljitev človekovega spoštovanja. Zgolj na uresničenih potencialih je mogoče utemeljiti popoln moralni status nekega bitja. Zaradi navedenih pomanjkljivosti argumenta iz

potencialnosti, bi zarodku lahko pripadel zgolj delni moralni status; slednji pa ni zadostni pogoj za uresničitev pravice do življenja.

4 KATERI MORALNI POGOJI IN OKOLIŠČINE POTRJUJEJO PRAVILNOST ODLOČITVE ZA ABORTUS?

Tematika predhodnega poglavja se je nanašala na moralnost poseganja v življenje zarodka človeškega zarodka sam izpostavljeni razlogi za sprejemljivost abortusa, ki izvirajo iz samega dejanja, okoliščin in odnosov med akterji. Pričujoče poglavje predstavlja pregled vseh možnih pogojev, od tradicionalnih, liberalnih do konsekvencialističnih ter iskanje tistega med njimi, ki bi lahko abortus prepričljivo moralno upravičil.

4.1 TRADICIONALNI POGOJI: NAČELO NAMENA IN MORALNA ODGOVORNOST

Po tradicionalnem etičnem pojmovanju je moralno pravilno tisto dejanje, »ko istočasno obstaja dobrota predmeta, namena in okoliščin« (Katekizem katoliške Cerkve: Kompendij, 2006: 10). Za *predmet* dejanja ali *moralni objekt* štejemo posameznikovo odločitev, kaj bo storil, *namen* predstavlja razloge in cilj nekega dejanja, *okoliščine* pa označujejo realno situacijo v kateri je dejanje izvršeno, torej kdo stori dejanje, kdaj, kje, kako in s čim. Okoliščine zaradi katerih zavestno ubijamo zarodke so različne; v *situaciji nezaželene nosečnosti*, za *raziskave* itd. Tradicionalno religiozna etika pri moralni presoji abortusa, pripisuje velik pomen *namenu*²⁴ medtem, ko posledice dejanj izpostavlja druga, novejša etična perspektiva (kot bo prikazano v nadaljevanju). Le s pomočjo razuma in volje se lahko posameznik svobodno odloča, kaj bo storil in česa ne. Prvi, ki je pri pojmovanju morale izpostavil dolžnosti,²⁵ je bil Kant zato je njegovo deontološko utemeljevanje dolžnosti primerljivo z njegovim *kategoričnim imperativom*, ki zapoveduje: »Ravnaj

²⁴ Zato je pojmovana kot *etika namena* oz. *načelna* ali *normativna etika*.

se samo po tistem načelu, s pomočjo katerega boš mogel hkrati hoteti, naj postane splošni zakon.« (Stres, 1999: 162). Moralno dejanje je obče veljavna dolžnost, brezpogojna, ki stoji sama zase in ni od ničesar odvisna.

4.1.1 Pozitivna in negativna odgovornost

Konvencionalna etika razlikuje med *pozitivno* in *negativno* odgovornostjo. Po načelu *pozitivne odgovornosti* je posameznik moralno odgovoren za namerna in nenamerna dejanja ter njihove predvidljive posledice oz. učinke. Torej kadar nekaj stori ali k temu dejavno pripomore. *Negativna odgovornost* pa posameznika moralno obvezuje, kadar se nekaj zgodi zaradi njegove nedejavnosti, t.j. *opustitev dejanja*. S tem je tudi pogojena razlika med *pozitivnimi dolžnostmi* (pomoč, reševanje, varovanje življenja) in *negativnimi dolžnostmi* (prepoved ubijanja, poškodovanja). Obstajajo nekatera dejanja, ki so sama po sebi zapovedana in jih posameznik mora opraviti oz. nekatera so nedopustna in zanje velja prepoved. (Ne)moralnost takšnih dejanj obstaja neodvisno od okoliščin in posledic. Medtem, ko *so pozitivne dolžnosti* odvisne od stopnje odgovornosti posameznika za dano situacijo, pa *negativne dolžnosti* lahko obstajajo neodvisno od stopnje odgovornosti za obstoječe stanje. *Moralno zapoved: »Ne ubijaj!« je treba izpolnjevati, ne glede na okoliščine.* Zaradi tega v etiki namena spada prepoved ubijanja zarodkov med negativne moralne dolžnosti.

Mnogi kritiki tradicionalne etike skušajo izpodbijati pomen odgovornosti v moralni presoji abortusa s tezo, da je ubijati in pustiti umreti moralno enakovredno. Harris gre še naprej tako, da preprosto ukine tradicionalno razlikovanje med pozitivno in negativno odgovornostjo. Zdi se mu nezanesljivo in brezpredmetno, saj je pomemben le rezultat dejanja in ne ali je naša odgovornost zanj pozitivna ali negativna (Harris, 2002: 67). Namesto tega oblikuje nova načela, ki pa so z vidika tradicionalne etike nepredstavljljiva.

²⁵ Velja za utemeljitelja deontološke smeri etike.

4.1.1.1 Odgovornost ženske in moškega za namerno in nenamerno nastalo nosečnost

Velikokrat nosečnost nastane nenačrtovano. *Kadar osebe ne uporabljajo zaščitnih sredstev, saj zanje ne vedo.* Stopnja odgovornosti moškega in ženske za tako nastalo nosečnost se zdi etično manj sporna kot v primeru *posilstva*. Po splošnem načelu moralne odgovornosti je posameznik moralno odgovoren tako za namerno kot nenamerno povzročeno stanje a s predvidljivimi posledicami. Tradicionalna etična doktrina je stroga glede spoštovanja načela osebne odgovornosti in ne dopušča nobenih izjem. Njeni skrajni zagovorniki (v večini katoliki) trdijo, da je abortus namerni uboj nedolžne osebe in »...nobene okoliščine, nikakršen namen in noben cilj na svetu ne bo mogel dovoliti dejanja, ki je v bistvu nedopustno, ker je v nasprotju z Božjim zakonom,...« (Prijić-Samaržija, 1998: 75). Kar pomeni, da abortus ne more biti moralno dopusten niti v primeru *posilstva, incesta, hude deformacije zarodka oz. ploda ali ko je ogroženo materino življenje*. Nekoliko bolj zmerno stališče, čeprav konservativno zagovarjajo tisti, ki načeloma nasprotujejo abortusu (tudi evtanaziji), dopuščajo pa ga v primeru *ogroženosti matere, če je mati na smrt obolela in nima možnosti ozdravitve ali gentsko fizioloških nepravilnosti nerojenega otroka*.

Ob tem se zastavlja vprašanje ali ni dejstvo, da je nosečnost nastala nenamerno vseeno moralno pomembno in bi ga morali upoštevati pri moralni presoji ter žensko razbremeniti odgovornosti? Kaj pa odgovornost drugega akterja? Intuicija nam govori, da bi morala biti moralna odgovornost posameznika za nenamerna dejanja *manjša* kot za namerna dejanja. Prav tako, bi moral posameznik vsaj *minimalno vplivati* na situacijo oz. prispevati k nečemu, da bi lahko bil za to moralno odgovoren. Nadalje gre za vprašanje *prostovoljnosti*. V primeru *posilstva* ženska ni prostovoljno vstopila v odnos z moškim zato ne more biti moralno odgovorna za nosečnost.

O tem, da je posameznik odgovoren za namerna dejanja in njihove predvidljive posledice je govoril že Kant. V tem poglavju me zanima, kolikšna je stopnja odgovornosti staršev (in drugih akterjev) do nerojenega otroka. Namerno storjeno dejanje je tisto, ki ga posameznik stori ali k njemu dejavno pripomore, v kolikor je sam nosilec ali povzročitelj dajanja. Kdaj je lahko nosečnost predvidljiva posledica prostovoljno, namerno povzročenega dejanja? *V primeru, ko posamezniki zaščitnih sredstev ne uporabljajo (zaradi nepremišljenosti, ker podcenjuje možnost zanositve) ali jih ne znajo uporabljati, so jim cenovno nedostopne.* Ker sta dva akterja nosečnost povzročila oz. k njej pripomogla s samovoljnim dejanjem, morata zarodkovo življenje in zdravje varovati. Njuna odgovornost za namerno povzročeno nosečnost, je utemeljena na splošni človeški sposobnosti predvidevanja. Dobre, ugodne stvari in situacije sprejemamo, slabim, nezaželenim se izogibamo. *Situacijo je mogoče ponazoriti z vožnjo avtomobila, ki mu ne delujejo zavore. Če se vozimo z nedelujočimi ali slabo delujočimi zavorami tvegamo, da bomo slej ko prej povzročili nesrečo. Če posledice namernega dejanja zgodaj predvidimo, se lahko nesreči izognemo, npr. zavore predhodno preverimo, izberemo drugo prevozno sredstvo,...* Kadar je nosečnost predvidljiva posledica prostovoljnega dejanja, abortus težko moralno opravičimo. Argument o osebni odgovornosti za namerna dejanja je dokaj močan.

4.2 KONSEKVENCIALISTIČNI POGOJI: KORIST KOT NAJBOLJŠA POSLEDICA

4.2.1 Zakaj upoštevati *posledice* in ne *namen*?

Moralno kvaliteto abortusa je mogoče presoditi tudi tako, da zanemarimo namen in se osredotočimo na njegove *posledice*. Ni pomembno ali posameznik dejanje stori namerno ali nenamerno ampak kakšne *posledice* z njim povzroči. Na naslovno vprašanje lahko odgovorimo pritrdilno tudi zato, ker o namenu samega dejanja težko sodimo, medtem, ko so posledice dejanja jasno vidne. Prav tako se zdi načelo namena manj uporabno od posledic. Za vse konkvencionalistične teorije je

najpomembnejše ravnovesje maksimiranja koristi. O pomenu in vlogi posledic, Rawls pravi, da bi jih morali upoštevati vsi etični nauki, v nasprotnem primeru je mogoče takšen nauk razglasiti za iracionalen, če ne nor.²⁶ Zanj utilitarizem ne obstaja zgolj v osebni moralni posameznika ampak sega na raven družbene strukture kot specifična politična morala.

Utilitarizem, kot najbolj znana smer v konsekvencialistični teoriji pravi, da je treba pri moralni presoji dejanja upoštevati le *korist oz. dobrobit človeka*. Za lažje razumevanje, bo najprej predstavljen koncept koristi in načini maksimiranja le-te. Ali je z vidika koristi abortus moralno sprejemljivo dejanje ter kako pomembno vlogo ima pri tem status zarodka, bo vprašanje obravnavano v nadaljevanju. Skozi razpravo bodo razkrite prednosti in pomanjkljivosti utilitarizma in strnjene v zadnjem delu poglavja o konsekvencialističnih moralnih pogojih odločanja.

4.2.1.1.1 Korist kot občutek blaginje ali stanje duha (klasični utilitarizem)

Korist kot najboljša posledica, v utilitaristični tradiciji, pomeni *srečo, ugodje, blaginjo, dobro*; od tod tudi poimenovanje *blaginjski* utilitarizem. Utemeljitelji utilitarizma, Jeremy Bentham, John Stuart Mill in Henry Sidgwick, so ugodje oz. bolečino razumeli v širšem smislu. Tako se ugodje lahko interpretira kot doseganje zelenega oz. bolečina kot izogibanje neželenemu. Moralnost dejanja je odvisna od tega ali ima dejanje dobre (ugodne) oz. slabe (neugodne) posledice. Čeprav je običajno, da si ljudje prizadevamo dosežati ugodje, pa le-to zmeraj ni naše največje dobro. *Alpinist mora prenesti težak fizični napor, da pride na vrh gore. Tej izkušnji, kljub obremenitvam, pripisuje tolikšno vrednost, da alpinizem ostaja stvar, ki jo v življenju rad počne*. Ne samo, da človeška korist nujno ne označuje izkušnje ugodja, niti ni nujno samo ena. Vrednost je mogoče pripisovati »mnogim različnim izkušnjam in ... bi morali podpirati celoten razpon stanj duha...« (Kymlicka, 2005: 38). Zato so nekateri utilitaristi korist razumeli v ne hedonističnem smislu, kot *mentalno stanje* v katerem je zbrana celota raznovrstnih izkušenj posameznika. *S*

²⁶ Kymlicka, W., (2005), *Sodobna politična filozofija*, Ljubljana: Krtina, str. 80

psihoaktivnimi substancami (droge), ki vplivajo na možgane, je mogoče spremeniti delovanje zavesti, počutja, vedenja, da smo bolj sproščeni, srečni. Meja med resničnim doživetji in umetno povzročenimi je torej zabrisana, a vseeno v življenju želimo več kot zgolj doživljati nadomestke mentalnih stanj za resnična doživetja.

4.2.1.1.2 Korist kot preferenca (preferenčni utilitarizem)

Kot navaja Kymlicka, je korist mogoče opredeliti tudi kot *zadovoljitev preference* ali *želje* (ang. *preference* – prednost, ugodnost, interes) (prav tam, 39). Preferenčni utilitarizem se od klasičnega razlikuje po tem, da korist razume kot nekaj kar *povečuje* ugodje (dobrobit) in *zmanjšuje* neugodje za vse vpletene akterje. Preneseno na problematiko abortusa, bi to pomenilo: *če je ženska je prepričana, da se ji bo z rojstvom otroka poslabšal socialno ekonomski položaj (povečanje življenjskih stroškov, znižanje plače ali izguba službe) in je zanjo in za druge soudeležence rojstvo bolj slaba kot koristna stvar, bi bilo po načelih utilitarizma abortus moralno sprejemljiv.*

Ali zadovoljitev preferenc vedno prispeva k naši dobrobiti? Ali se z zadovoljivijo preferenc zmeraj izognemo slabemu? Naše želje so dostikrat zelo nestanovitne, varljive, se spreminjajo, odvisno od okoliščin. O tem, kar si želimo velikokrat nimamo pravih informacij, imamo napačno prepričanje ali nekaj spregledamo. *Nekdo si je od majhnega želel postati zdravnik in na koncu študija pa spoznal, da ta poklic zahteva veliko stvari: znanje, human odnos do pacientov, delavnost.* Včasih se zgodi, da kakšno preferenco ne moremo zadovoljiti zato, ker smo premalo vztrajni ali pogumni. *Ženska ne želi roditi otroka a se za abortus ne odloči, ker ne zbere dovolj moči, jo je strah. Kasneje, ko rodi pravi, da tako ali tako ni hotela prekiniti nosečnosti.* Kadar samemu cilju odvzamemo vrednost, pravi Kymlicka in ga prilagodimo realnemu cilju, gre za pojav *prilagoditvene preference*. Nekaj postane moralno vredno, če si tega želijo mnogi (Kymlicka, 2005: 40). Ali je nekaj bolj vredno, če si to res želi več ljudi? *Če si samo ženska želi prekiniti nosečnosti, je to moralno manj pomembno kot, če si to želita oba partnerja.* Z vidika liberalno

feministične etike je to morda vprašljivo, po drugi strani pa takšen pristop od posameznika zahteva, da upošteva vse možne posledice dejanja, druge ljudi kar povečuje osebno odgovornost.

Kako smo torej lahko prepričani, da je sodba o doseganju dobrobiti (ugodja) oz. izogibanju neugodja, v določeni situaciji pravilna? Ne samo, da ženska lahko kaj spregleda v odločanju za abortus, v vsaki slabi stvari je tudi nekaj dobrega. *Z rojstvom otroka bi ženska res imela več stroškov in bi težje živela, a je mogoče spregledala možnost, da bi ji npr. starši in prijatelji nudili finančno pomoč. V rojstvu otroka najprej vidi nekaj slabega, ko upošteva tudi druge posledice, okoliščine, dejanje spremeni vrednost, iz slabega v dobro.* Potemtakem bi abortus bil moralno nesprejemljiv.

V utilitarizmu je pomembna presoja posledic vsakega dejanja, še tako nepomembnega na prvi pogled. »V številih je vrednost«, se zgovorno glasi naslov enega od poglavij v Harrisovem delu *Vrednost življenja*, v katerem razlaga, da je mogoče vrednost človeških življenj sešteti s preprostim matematičnim izračunom. Preneseno na odločanje o posledicah abortusa bi to pomenilo, da je dejanje moralno pravilno, če je seštevek pozitivnih posledic dejanja (dobrobit) večji od skupne vsote negativnih posledic (škode). Obstajata dva različna seštevka te vrste.

Da bi se izognili tovrstnim težavam, Kymlicka vpelje koncept *racionalnih ali seznanjenih preferenc*, ki temeljijo na popolni seznanjenosti in pravih sodbah in izločajo tiste, ki so zgrešene in neracionalne (prav tam, 41). Načeloma so seznanjene preference sprejemljive, problem je v praksi, ko ne moremo zagotovo vedeti, kakšne preference nekdo ima. *Ali je nosečnica glede abortusa, resnično seznanjena, razmišlja racionalno?* Preference torej nujno ne predstavljajo nekaj kar je za nas dobro.

V utilitaristični tradiciji je cilj doseganje čim večjega ugodja in čim manjšega neugodja. Ali je vedno mogoče maksimirati koristi? To v praksi zmeraj ni mogoče

in lahko vodi do ravno nasprotnega učinka - do pojava *neugodja*. Zaradi tega so utilitaristična načela v praksi manj uporabna in jasna, kot je bilo to sprva pričakovati.

4.2.1.2 Prednosti in slabosti utilitarističnega pristopa k abortusu

Velika prednost utilitarističnega pristopa pri reševanju moralnih dilem, je njegova *enostavnost*. Vsak posameznik je lahko srečen in si prizadeva za dobro. Nadalje je treba izpostaviti *praktičnost* in *sistematičnost* ter *dostopnost* širšim množicam. Ni pomembna zgolj dobrobit posameznika, ampak *vseh* udeleženih ljudi. Utilitarizem torej dopušča dokaj veliko osebno svobodo. Poudarjena je ideja maksimiranja koristi, večanja dobrega v človekovem življenju, ki je obenem tudi slabost, saj obstaja več možnih načinov realizacije dobrega.

Če je pojmovno opredeljevanje koristi za etiko namena velika težava, tudi v utilitaristični filozofiji ni dosti drugače. Razvidno je, da v klasični definiciji koristi obstajajo dileme: kaj je korist, kaj je dobrobit, preferenca, kaj k temu prispeva, vse kar je dobro ali vsaka zadovoljitev preference nujno ne prinaša koristi. Nastale težave utilitaristični teoretiki rešujejo z vpeljavo novih konceptov, a pomanjkljivosti ne odpravijo popolnoma, kar v končni fazi vpliva na samo učinkovitost utilitarističnega pristopa. Zaradi tega se pridružujemo mnenju, da »utilitarizem pogosto zahteva več, kot to zahtevajo splošna moralna pravila« (Beauchamp, Childress, 2001: 348).

Merilo vseh stvari je dejanski človek. Ko ga obravnavamo z vidika koristi obstaja nevarnost, da ga *instrumentaliziramo*. Postane sredstvo subjektivnih interesov, sodb, kar nevarno vodi v razvrednotenje človekove narave, njegovega dostojanstva. Utilitarizem se nevarno približa tezi »cilj posvečuje sredstvo«. Zaradi možnosti nastanka moralne škode, krivice, mnogi bioetiki zavračajo tovrsten način vrednotenja.

Pomembna utilitaristična zahteva je, da mora biti moralna presoja natančna, podprta z argumenti, čim bolj široka, upoštevati mora vsa dejstva, okoliščine, konkretne posledice dejanja (dobre in slabe), za vse vpletene osebe. Ni dovolj povedati, da je nekaj nemoralno. *Če nasprotniki abortusa ne dokažejo dejansko škodo dejanja, potem ga moramo dopustiti.*

Zagotovo je prednost utilitarizma tudi v tem, da ni vezan na nobeno religiozno ali metafizično entiteto, Bog, duh, duša, svetost, (Kymlicka, 2005: 34) s katero bi utemeljeval etičnost abortusa. Boga sicer ne zanika, preprosto nepomembno je ali bog obstaja ali ne. Zaradi je utilitarizem sprejemljiv širšim množicam, vernim ali nevernim. Prizadeva si za dobrobit ljudi in to vseh ne samo določenih posameznikov in skupin. Reševanje moralnih dilem, je s pomočjo pojma koristi enako preprosto in moralno kot z verskimi načeli.

4.3 LIBERALNI POGOJI: SVOBODA IN AVTONOMNOST ODLOČANJA

Načelo svobodnega in avtonomnega odločanja je mogoče razumeti kot pravico osebe, da uresničuje svoje želje. V tem poglavju preverjam, ali so odločitve posameznikov pravilne: *ženske*, da se svobodno odloči za abortus, *moškega*, ki je poleg ženske soodloča o usodi svojega nerojenega otroka in *zdravnika*, ki se sklicuje na ugovor vesti, zavrne opravljanje abortusa in s tem pomembno vpliva na življenjsko situacijo ženske z nezaželeno nosečnostjo.

4.3.1 Pravica ženske do izbire abortusa

Od kod torej izhaja pravica ženske, da prekine nosečnost in v katerih okoliščinah je to mogoče? Ali je pravica ženske do abortusa dovolj močna, da nadvlada zarodkovo pravico do življenja? V predhodni razpravi o moralnem statusu zarodka so bili predstavljeni kriteriji osebnosti, z vidika različnih etičnih teorij. Glede na ugotovitev, da zarodek ne ustreza nujnim oz. zadostnim pogojem osebe, bo nadaljnja

razprava tekla ob predpostavki, da je tudi zarodek polnopravna oseba. Mati in nerojeni otrok predstavljena kot enakovredni osebi s pravico do življenja.

4.3.1.1 Načelo avtonomnosti in samoodločanja o lastnem telesu

Preden se otrok rodi, je del materinega telesa. Njegovo življenje je odvisno od uporabe telesa nekoga drugega. V kolikor je ženska povzročila njegov obstoj, bi mu morala, po načelu osebne odgovornosti, svoje telo dati na razpolago dokler se ne rodi. Nekateri liberalno opredeljeni bioetiki temu ugovarjajo, feministke med njimi najbolj ostro. Sklicevale so se na avtonomnost t.j. samoodločanje o lastnem telesu, (gr. *auto-nomos* – imeti pravico, samemu sebi postaviti zakon ali biti sam svoj gospodar) zato je to tudi osrednji in najpomembnejši moralni argument za abortus. Ker je vsaka ženska lastnica svojega telesa, lahko samostojno in svobodno odloča o stvareh, ki zadevajo njeno telo. Načelo svobodnega razpolaganja z lastnim telesom lahko obravnavamo kot temeljno človekovo pravico, iz katere izhajajo druge zahteve po posedovanju.

Vsi bioetiki niso veliki zagovorniki pravic pri reševanju moralnih dilem; tradicionalistom kot utilitaristom se zdi pojem *pravice* problematičen. Ženska se ne bi smela sklicevati na pravico do samoodločanja o lastnem telesu, trdijo tradicionalisti, ker je to egoistično dejanje in kaže na pomanjkanje čuta za odgovornost in ljubezni do bližnjega. Materinska dolžnost ženske je gostoljubnost, odprtost za življenje. Harris, kot zagovornik etike vrednosti življenja ima negativno mnenje o pravici, ker »... upravičenosti do nečesa ne smemo nikoli predpostaviti... temveč moramo vsako tako sodbo utemeljiti...« (Klampfer, 2002, citirano v Harris, 2002: 337). Pravica kot moralni koncept nam otežuje reševanje moral.

Nesporno dejstvo je, da fetus (plod) potrebuje žensko telo za razvoj in preživetje devet mesecev ali nekoliko manj (če upoštevamo medicinsko tehnologijo, ki pomaga preživeti prezgodaj rojenim). Ali ima zarodek pravico do uporabe telesa

ženske, v enaki meri kot ima pravico do preživetja? Pri zarodkovi pravici do življenja gre za njegove *minimalne* potrebe, kar od matere zahteva zgolj minimalno gostoljubnost in požrtvovalnost, trdijo tradicionalisti. Utilitaristi trdijo, da ni dovolj, če neko bitje hoče živeti, željo mora utemeljiti. Zarodku ni mogoče podeliti pravice do življenja zaradi njega samega, saj le-ta pomeni *več* kot le interes po preživetju. Ali zarodek legitimno uporablja materino telo tudi, če je to samo za kratek čas? V primerjavi s celotnim življenjem ženske, nosečnost res ne traja dolgo in odvzeti življenje zarodku pomeni zanj preveliko žrtev. Tradicionalisti vztrajajo, da ženska mora nosečnost obdržati, saj zarodkova pravica do življenja nadvlada pravico ženske do samoodločanja o lastnem telesu.

Ameriška filozofinja Judith Jarvis Thompson²⁷ zarodkovo pravico do uporabe materinega telesa ponazori z znamenitim primerom »violinista«²⁸ in zagovarja abortus. Tako, *kot si je violinist prisvojil telo ugrabljenje osebe, si je zarodek prisvojil materino telo brez njene privolitve*, zato obstaja dvom ali jima je treba nuditi gostoljubje. Bilo bi seveda zelo prijazno in požrtvovalno. Pravica do uporabe telesa nekoga drugega obstaja na osnovi *soglasja ali dovoljenja*. Ker zarodek s svojo avtonomijo ovira prostor avtonomije ženske, njegova avtonomija ni absolutna, ampak omejena, tj. odvisna od materinega pristanka. Ženska se mora zavestno odločiti za nosečnost in jo sprejemati. Zarodkova pravica do življenja, s feministično filozofskega vidika, ne vključuje pravice do uporabe telesa nekoga drugega kljub okoliščinam pomembnim za preživetje. Sklep je mogoče brez zadržkov aplicirati na okoliščine *posilstva (ženska se znajde v prisilnem odnosu z zarodkom)*. Kaj pa na druge situacije, npr. *kadar je nezaželena nosečnost predvidljiva, nastane namerno in samovoljno?* Skrajno liberalno feministični odgovor bi bil, da zarodek v nobenih okoliščinah nima pravice do uporabe materinega telesa zato se ženska lahko svobodno odloča o svojem telesu, kar posledično opravičuje abortus. Bolj zmerni

²⁷ Ukvarja se z moralno filozofijo in metafiziko. Ker je naklonjena feminizmu, v polemiki o abortusu zagovarja stališče za- izbiro. Leta 1971 se je proslavila z delom »V zagovor abortusa«, kasneje še z nekaj deli na isto temo.

²⁸ *Ker ima slavní violinist ledvično bolezen, mu Društvo ljubiteljev glasbe hoče pomagati tako, da ugrabijo zdravega človeka z ustrezno krvno skupino, ga prek krvnega obtoka priklopijo na violinista, da ga bo s svojimi zdravimi ledvicami ozdravil. Direktor bolnišnice zdravemu človeku sporoči, da bo moral počakati devet mesecev, da violinist ozdravi in takrat ga bodo lahko odklopili* (Thompson Jarvis, 1997: 109).

zagovorniki abortusa in ženskih pravic bi rekli, da zarodek legitimno uporablja materino telo v primeru *neustreznega ravnanja s kontracepcijo, svobodnih odnosov, nevednosti, nepazljivosti, brezbržnosti do posledic,...* Zarodkova pravica do uporabe materinega telesa, je po utilitarističnih predpostavkah odvisna od posledic dejanja, kakšna škoda nastane s smrtjo zarodka. Če so posledice odvzema življenja slabše od posledic, ki nastanejo med celotno nosečnostjo, potem je abortus moralno nesprejemljiv. V tem teoretičnem okviru so posledice dajanja pomembnejši moralni kriterij kot pa drugi koncepti: pravica, avtonomnost odločanja ali odgovornost.

Zagovarjam pravico ženske do izbire vendar sprejemam omejitve avtonomnosti odločanja o lastnem telesu. Pomembno je upoštevati ugotovitve o moralnem statusu zarodka (je ali ni oseba) zato je konflikt pravic lahko razrešen v korist matere. V prvih tednih nosečnosti lahko mati odloča, kaj se bo zgodilo z njenim telesom, kasneje dobi prednost otrok.

4.3.1.2 Načelo prisvajanja lastnine, samoobrambe in zasebnosti

Pravico do izbire je mogoče utemeljiti tudi z *idejo prisvajanja lastnine*. V praksi ga ponazarja ulično geslo nemških feministk, »moj trebuh pripada le meni« (Dolar Bahovec, 1991: 7). Če je zarodek del ženskega telesa, ali iz tega avtomatično sledi, da lahko z njim svobodno razpolaga, torej tudi abortira? Pravica do lastnine je omejena. *Staro hišo, ki velja za kulturno etnološki spomenik, bi bilo moralno napačno porušiti ne zgolj zato, ker je osebna last nekoga ampak bolj zaradi njene dragocenosti in širše vrednosti za družbo*. Ali je pravica do prisvajanja lastnine po pomembnosti primerljiva z vrednostjo življenja? Skupno tradicionalnemu in utilitarističnemu pristopu je, da dajeta prednost vrednosti življenja in ne načelu prisvajanja lastnine, »ker je pravica do življenja vedno močnejša od lastninske pravice« (Gartner, 1998: 87). Vendar se razlikujeta glede razlogov, zakaj je tako. Po načelih tradicionalne etike je življenje dragoceno samo po sebi medtem, ko je v utilitarizmu, vrednost življenja določena s konceptom osebe. Odločitev ženske do izbire abortusa je pravilna, ker so razlogi, zaradi katerih želi to storiti v moralnem

smislu bolj pomembni od razlogov za spoštovanje življenja zarodka in ne ker ji le-ta pripada.

Utemeljevanje pravice do izbire je mogoče tudi z idejo *samoobrambe* in *zasebnosti*. *Otrok v ženskem telesu raste, vsak dan je vedno večji, žensko začne ogrožati*. Na splošno naj bi veljalo, da vsak, ki se počuti ogroženega, lahko tistemu, ki ga ogroža odvzame življenje. Zato lahko ženska prekine nosečnost, kadar le-ta zanjo predstavlja neko nevarnost. Argument, ki potrjuje sklep je nekoliko dvomljiv, saj normalno potekajoča nosečnost z medicinskega vidika v ničemer ne ovira matere. Na načelo samoobrambe bi se lahko ženska sklicevala zgolj v primeru bolezenskih stanj, ki ogrožajo njeno življenje, npr. *izven maternična nosečnost*,... Če hočemo moralno opravičiti abortus, potem moramo najti trdnejši argument od načela samoobrambe.

Bolj obetajoče od samoobrambe se zdi sklicevanje na zasebnost. Odločanje posameznikov o rojstvu otrok je njihova intimna zadeva, v katero ne sme posegati ne oseba, ne institucija, ne skupnost. Gre za vprašanje avtonomnosti odločanja o reproduktivnih zadevah posameznika ali posameznice nasproti odločanju oblasti oz. družbe. Ali je moralno sprejemljivo, da se odločanje o abortusu prenese na javnost? Država ima moč, da s pravnimi predpisi bodisi dopusti, bodisi prepove neko ravnanje. Prednost je v seveda v urejenosti in preglednosti samega področja (reproduktivnih pravic), a obstaja tudi nevarnost, da država zlorabi svojo moč in legitimira prakse, ki so moralno etično sporne. *Interes države je, da se ne rodijo otroci z Downovim sindromom, otroško paralizo, saj ji predstavljajo finančno breme*. Zaradi tega je pomembno, da se ljudje avtonomno in svobodno odločajo o svojih reproduktivnih zadevah.

4.3.2 Moški in njegove reproduktivne pravice

Ko govorimo o pravici do abortusa, je najprej mišljena odločitev ženske, da ne bo postala mati. Če sta za spočetje potrebni dve osebi, potem je pri tovrstni odločitvi

smiselno upoštevati tudi mnenje moškega, bi se glasil pomislek. Tudi moški ima pravico odločati za ali proti abortusu; praksa pa kaže, da so pravice in želje moškega mnogokrat zapostavljene. Če pristanemo na to, da so reproduktivne pravice moškega (vsaj) tako pomembne kot pravice ženske, potem je vprašanje, kako le-te posledično vplivajo na življenje ženske.

Situacija, v kateri je otrok za žensko in moškega nezaželen, je v okviru konsekvencializma manj problematična od tiste, v kateri se bodoča starša ne strinjata glede življenja nerojenega otroka. Z vidika tradicionalne etike in njenih načel, je že obravnavanje otroka kot »nezaželenega« obsojanja vredno, želje ženske in moškega pa nepomembne. Življenje nerojenega otroka je dragoceno samo po sebi in ima prednost pred pravicami ženske, interesi moškega ali zahtevami koga drugega. Moralna dolžnost ženske in moškega je, da se rodi vsak otrok, tudi »nezaželen«.

Vseeno predpostavimo situacijo, ko moški nasprotuje abortusu katerega ženska želi opraviti. Moški najverjetneje nasprotuje zato, ker je otrok njegov genetski potomec, ga želi spoznati, vzgajati itd. Ali imajo želje moškega dovolj veliko moralno težo, da z njimi doseže, da mora ženska donositi njegovega otroka? Če je odgovor pritrdilen, potem bodo imeli interesi moškega vpliv na žensko, njeno zdravje in prihodnost. Vsaka nosečnost in porod pomenita tveganje za žensko in otroka, mogoč je celo smrtni izid. Tudi v psihosocialnem smislu bi življenje ženske odvijalo drugače, če bi imela otroka, kot če bi živela brez njega.

Poglejmo nasprotno situacijo v kateri je interes moškega, moralno dovolj pomemben, da zahteva prekinitev nosečnosti, kljub materini želji, da otroka obdrži. Tudi, če bi bilo v moralnem smislu prav, da moški to zahteva, je težko verjeti, da bi ljudje hoteli živeti v takšni družbi, kjer bi bilo prav opravljati abortuse proti želji matere. Omenjeno stališče prepričljivo potrjuje primer, ki ga navaja Harris (2002: 205): »Če moški nima pravice oskruniti ženske z namenom, da jo oplodi, potem je tudi kasneje ne sme oskruniti z namenom, da jo prisili k porodu (ali splavu).«

Želje moškega so v odločanju za in proti abortusu pomembne, a ne odločilne. Prepričana sem, da pravic ženske ne morejo nadvladati zaradi negativnih posledic na žensko, ki nastanejo ob njihovem praktičnem uveljavljanju. Čeprav mislim, da zarodek ni izključna last ženske in bi morala moški in ženska pri sprejemanju odločitev iskati kompromis, pa na tehtnici med nasprotujočimi željami ženske in željami moškega, vseeno prevladajo prve.

4.3.3 Zdravnikova pravica do ugovora vesti

Ugotavljanje moralne upravičenosti abortusa, se ne konča pri moškemu in ženski ampak zajema tudi druge subjekte, ki so vključeni v situacijo poseganja v življenje nerojenega otroka, kot so npr. *zdravstveni delavci*. Posebej želim izpostaviti *zdravnika (ginekologa)*, saj je prav on strokovno usposobljen, da praktično izvaja poseg prekinitve nosečnosti. Večini zdravnikov abortusi ne predstavljajo nekega moralnega zadržka pri delu, kar je odraz liberalizacije odnosa celotne družbe do tega vprašanja. Nekateri pa vseeno imajo pomisleke in odklanjajo izvajanje abortusov iz osebnega etičnega ali verskega prepričanja, ki se nanaša na življenje nerojenega otroka. Sklicujejo se na pravico do ugovora vesti. S tem nastane konflikt med interesom zdravnika in pacientke, ki ga želim kritično analizirati in prikazati možne rešitve; najprej z razlago, kaj ugovor vesti pomeni in zakaj je pomemben za zdravnika. Argumentirala bom trditev, da je ugovor vesti pomembna pridobitev tako za zdravnike kot za liberalno in humano družbo, ki pa mora kot pravica imeti omejitve.

Ugovor pomeni izražanje nasprotnega stališča oz. zavrnitev nečesa, kar se ne sklada s posameznikovo miselnostjo, terminološko izhaja iz lat. Glagola »obicere«. Na podoben način, med ugovorom vesti in *državljsko neposlušnostjo*, opozarja Cerar, saj gre pri obeh dejanjih za zavestno in osebno nestrinjanje, ki je nenasilno in nepolitično.²⁹

²⁹ Prav tam.

(Za)vest označuje notranji občutek, zavest o moralni³⁰ vrednosti nekega ravnanja; da je nekaj prav ali narobe. *Ko posameznik spozna npr. življenje za moralno vredno, ga je dolžan spoštovati.* Vest je nekaj najbolj izvirnega in pogojuje moralne dolžnosti, obveznosti. Zaradi tega je ugovor vesti, kot poudarja Cerar, v svoji temeljni in avtentični naravi moralna dolžnost (Cerar, <http://www.ius-software.si/DnevneKolumna.aspx?id=10227>, 28. 4. 2016). Seveda je država to možnost zdravnikovega ravnanja prepoznala kot pomembno in jo z zakoni zavarovala, da je postala temeljna človekova pravica, torej govorimo o zdravnikovi pravici do ugovora vesti.

4.3.3.1 Nesoglasje med zdravnikovimi profesionalnimi dolžnostmi in etičnimi načeli

Ustava RS določa, da mora zdravnik po zakonu izpolniti zahtevo ženske in prekiniti nosečnost. Nastala dilema je, ali lahko zdravnik v moralnem smislu uveljavlja pravico do ugovora vesti in s tem odreče pacientki pravico do opravljenega posega, ali pa je legitimno zdravnika prisiliti, da kljub svoji vesti prekine nosečnost? Da se posameznikova morala nujno ne sklada s prevladujočo moralno družbe v kateri živi, je zgodovinsko dejstvo. *V antični Grčiji je imela družba liberalen odnos do abortusa medtem, ko ga je zdravnik zavračal.*

Pozitivno stališče ugovora vesti bi se glasilo, da je izpolnjevanje moralnih dolžnosti po vesti za zdravnika bolj obvezujoče od zakonsko predpisanih profesionalnih dolžnosti. Tako trdijo zagovorniki ugovora vesti, tudi strokovnjak dr. J. Miličinski po katerem se mora zdravnik v nesoglasju med poklicno deontološko normo in zakonsko (pravno) normo odločiti za prvo (Miličinski, 1965, citirano po Dolenc, 1992: 15). Obstaja več razlogov, zakaj se lahko zdravnik izogne strokovnim dolžnostim in odkloni izvršitev posega. Najprej zato, ker je ugovor vesti umna dejavnost. »Nosilec vesti je človekov um« (Stres, 1999: 185). Človekova moralna

³⁰ Morala (gr. *monos*, lat. *mores* – običaj) je skupek predpisov, norm, vrednot, ipd. o obnašanju in navadah posameznika, skupine ali kulture. Predstavlja človekov odnos do sveta, sebe in drugih subjektov glede na dobro in slabo.

zavest obstaja zmeraj, več ali manj, v odnosu do razuma. Narava zdravniškega poklica zahteva, da je treba velikokrat ukrepati hitro, učinkovito a vseeno odgovorno. Navodila, kako naj zdravnik ravna v praksi, so se oblikovala že v antiki. Hipokrat³¹ je postavil zahtevo po spoštovanju življenja in zdravnikom prepovedal opravljati abortuse »...ne bom nobeni ženski dal pripomočka za uničenje telesnega plodu,...« (Borisov, 2009: 112). V današnjem času so zdravnikove konkretne dolžnosti in pravice do pacientov, kolegov in drugega zdravstvenega osebja, do samega sebe in do družbene skupnosti, zapisane v etičnem kodeksu, obravnava pa jih dokaj obsežno tematsko področje im. *medicinska deontologija*.³² Tako zdravnik po *ženevski prisegi*³³ objubi: »Človeško življenje bom spoštoval od spočetja« (Borisov, 2009: 114) v vseh življenjskih obdobjih, ker je to največja vrednota. Po 42. členu kodeksa, »...izvršitev splava ali sterilizacije odkloni, če ni v skladu z njegovim prepričanjem in vestjo in če ne gre za nujno medicinsko pomoč. Zavrne lahko vsak poseg, ne samo prekinitve nosečnosti, ki se mu zdi neetičen ali škodljiv za bolnika (evtanazija,...). Po etično deontoloških kriterijih zdravnik z ugovorom vesti izkazuje moralno pozitivno in odgovorno ravnanje. Kljub temu, da zdravnik običajno aktivno izrazi svoj ugovor, je možen tudi pasiven ugovor vesti, kadar zanj ne želi navesti razlogov. Zdi se mi nujno, da v situaciji, ko posameznik izraža nasprotno stališče, slednje tudi utemelji. Ugovor vesti mora biti iskren in legitimen ter zagovarjati najvišje vrednote (življenje, zdravje, svoboda). Zdravnik je namreč odgovoren tudi do svoje vesti. Vemo, da je sklicevanje na vest možno zlorabiti, npr. *zdravnik ne želi zdraviti Romov, prizadetih...* Da se v praksi to ne bi dogajalo, obstaja zakonska omejitev pravice, ki pa je v praksi bolj izjema kot pravilo. Pravica do ugovora vesti ne more biti priznana in veljati na splošno ampak je določena le *pogojno*. Cerar trdi, da bi s širšo pravno dopustitvijo takšnega ugovora, pravo zagrešilo lasten samomor (Cerar, <http://www.ius-software.si/DnevneKolumna.aspx?id=10227>,). Zdravnikova pravica do ugovora

³¹ Hipokrat (460-377 pr.n.št.), antični grški zdravnik, znan po *Hipokratovi prisegi*. Njena veljava je zgolj etična,

ne pravna zato kazenske sankcije niso določene. Čeprav ni več aktualna v današnjem času, za mnoge zdravnike, ki abortusu nasprotujejo, še vedno ostaja glavna referenca.

³² *Deontologija* je nauk o obvezah in dolžnostih in temelji na ideji zakona. Na teoretični ravni govorimo o deontološki etiki, ki moralnost dejanja presoja glede na pravilnost, skladnost z normo, neodvisno od okoliščin in posledic. Na empirični ravni je deontologija nauk o profesionalnih dolžnostih določenega poklica.

vesti torej ni absolutna pravica ampak je omejena s pravico drugih. Omejitev velja npr. primeru nujne medicinske pomoči. *Če je ogroženo življenje pacientke (izven maternična nosečnost) in je potrebno urgentno opraviti abortus. Zdravnik ne more uveljaviti pravice do ugovora vesti in zavrni posega.*

K reševanju konflikta med etično in zakonsko normo o ugovoru vesti zdravnika, je mogoče pristopiti tudi *negativno*. Po slednjem naj bi bil ugovor vesti popolnoma *nepotreben, neupravičen in neučinkovit*. Zdravnikova dolžnost je, da opravi vse profesionalne dolžnosti, ki mu jih stroka nalaga, ne glede na osebna moralna in verska prepričanja. Ali jih mora zdravnik res izpolniti? Kako naj ravna v primeru, če so zakonska določila v osnovi neetična? Kakšne so posledice zdravnikovega ugovora vesti za paciente?

Sklicevanje na pravico do ugovora vesti lahko vodi do absurdnih situacij. *Pediater lahko zavrne zdravljenje otroka z vodenimi kozami, ker je cepivo pridobljeno iz tkiv mrtvega zarodka.* Kadar le nekaj ginekologov po vesti ne opravlja abortusov, je praktično še sprejemljivo, kadar pa jih to stori veliko število, nastane problem. *Kakšne bi bile posledice, če bi se vsi zdravniki državi sklicevali na ugovor vesti, življenje ženske pa bi bilo ogroženo zaradi nosečnosti?*

Ko se zdravnik odloči, da ne bo opravil abortusa, se obenem odloča namesto pacientke. S tem ji odvzame možnost odločanja o posegu in krši njeno pravico do kvalitetno in učinkovito opravljenega posega. Poseg, ki naj bi bil v praksi enostavno in hitro dostopen, postane za žensko praktičen problem, saj mora poiskati drugega zdravnika. S tem, ko zdravnik zavrne opravljanje posega, pacientka ne dobi tudi drugih storitev do katerih je upravičena, npr. *pregled in zdravniško svetovanje*. Posledično je pacientka tudi manj informirana. Zdravniška stroka pa je dolžna seznaniti paciente do katerih storitev so upravičeni. *Zdravnik se lahko odloči, da ne bo zdravil pacientov obolelih z aidsom, ebolo, ptičjo gripo..., ker se sam boji okužbe.* Skrb za lastno zdravje ne more upravičiti ne more upravičiti zdravnikove

³³ Ženevska deklaracija je vsebinsko dopolnjena Hipokratova prisega, sprejeta leta 1948.

odločitve. Če je temeljni cilj zdravstva, zaščita človekovega zdravja in življenja, potem ne more biti sprejemljiv noben razlog za priznanje zdravnikovega ugovora vesti, niti skrb za zdravnikovo lastno zdravje.

Pri ugovoru vesti gre torej za interes pacientke, ne le za interes zdravnika. Zakon situacijo predvideva in ščiti pacientko tako, da zdravnik »...pacientko napoti k drugemu zdravniku in o zavrnitvi posega obvesti zdravstveni zavod, da zagotovi izvršitev teh posegov v skladu z zakonom« (Dolenc, 1997: 17). Izjavo o tem, ali bo podal ugovor vesti ali ne ter v katerih primerih, zdravnik poda ob vpisu v zdravniški register, še preden začne opravljati svojo dejavnost (Kravos, 2004: 136). Ne glede na to, sem prepričana, da bi moral biti cilj države oz. zdravstvenega sistema, iskanje ravnovesja med pravico do ugovora vesti in pravico do zdravstvenega varstva.

Negativni pogled na ugovor vesti predpostavlja, da je za zdravnike »zakon hkrati že etika«. Kar je formalno predpisano, ni nujno etično. Kako nevarno je, če oblast razvrednoti etična načela in si podredi zdravnika, da postane njeno sredstvo, dokazujejo npr. *zdravniki pod nacistično oblastjo, ki so izvajali nehumane in neetične medicinske poskuse na ljudeh,...* Nobena avtoriteta ali oblast ne more določati, kdaj naj zdravnik ravna moralno in kdaj ne. Nesprejemljivo je zdravnika prisiliti v neetično dejanje. Iz zahteve po upoštevanju moralne zavesti izhaja zahteva po priznanju svobode in avtonomije,³⁴ dveh načel, ki pogojujeta posameznikovo moralnost. Če zdravnik ne upošteva svoje vesti, ravna proti lastnim načelom, zanemari svoje poslanstvo. Brez moralne zavesti je zdravnik zgolj orodje delovanja politike in različnih institucij. Pred njihovo zlorabo ga ščitijo, tako pravica do ugovora vesti kot sodobni kodeksi in deklaracije.

³⁴ Načelo avtonomije je podrobno predstavljeno na začetku poglavja o liberalnih pogojih odločanja za abortus.

4.3.3.2 Ugovor zdravnikove vesti v prihodnosti

Bodoči zdravniki, ki imajo osebna verska in etična prepričanja, bi se morali odločati za takšno specializacijo, kjer se pri delu kasneje ne bi soočali z moralnimi dilemami. Obenem bi se morala oblast potruditi in preseči nasprotje osebne in družbene morale ter svojim članom dopusti vestne odločitve, v kolikor sama želi biti tolerantna. Čeprav vedno obstaja možnost, da se pojavi primer uveljavljanja ugovora vesti, ki ga zakon v praksi ne predvideva, je po mojem mnenju, pravica do ugovora vesti v naši državi dovolj dobro urejena. Po eni strani država dopušča avtonomnost odločanja in svobodo mišljenja svojih državljanov, po drugi strani pa zagotavlja pravice pacientov do opravljenega posega. Ugovor vesti zdravnika je torej dober primer, da kompromis med različnimi etičnimi načeli in stališči, lahko obstaja tako teoretično in praktično.

5 RAZVOJ POLITIKE ODNOSA DO ABORTUSA V JUGOSLAVIJI

5.1 OPREDELITEV POJMA »ABORTUS«

Na začetku obravnave, se mi zdi pomembno predstaviti etimologijo pojma abortus, ki v lat. obliki *aborir*, pomeni oditi, propasti, v medicinskem smislu je opredeljen kot prekinitev nosečnosti, splav (Veliki slovar tujk, 2006: 4) ali lat. *aborior*, pomeni umreti pred rojstvom (Lucas-Lucas, 2005: 131). V literaturi je mogoče zaslediti različne izraze, ki več ali manj označujejo isti pojav: (umetna) prekinitev nosečnosti, ustavitev, ukinitiv ali odprava nosečnosti, abortus, splav itd. Po mnenju nekaterih, besedna zveza *prekinitev nosečnosti*, naj ne bi bila ustrezna, ker »ob prekinitvi električnega toka nam po odpravi okvare žarnice spet zasvetijo, po prekinitvi nosečnosti pa se ta ne nadaljuje, otrok je mrtev« (Kunstelj, 1989, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 185).

Medicina loči *spontane* in *namerno* povzročene splave. Namerno povzročeni splavi so lahko *dovoljeni* ali *nedovoljeni*, t.j. odvisno od zakonodaje v posamezni državi. Spontani splavi nastanejo sami od sebe. »Do *spontanega splava* pride brez

poseganja in je pogosto biološki mehanizem za uničenje poškodovanega zarodka« (Kristan, 2001: 18—19). Vzroki spontanega splava so lahko različni in nepredvidljivi, npr. deformiranost zarodka, nepravilnosti ali nezavedne motnje, ki izvirajo iz materinega organizma: okužbe, zdravila, imunski dejavniki, psihološki vzroki, okolje (Lucas-Lucas, 2005: 131—132). Kadar je število abortusov v družbi visoko ali neprestano narašča, je to z vidika družbe problematično. Vprašanje, je kako pojav abortusa omejiti.

V svetu so do umetne prekinitve nosečnosti uveljavljene tri osnovne rešitve (Zupančič, 1953, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 129—130):

- absolutna prepoved umetne prekinitve nosečnosti
- umetna prekinitve nosečnosti je prepovedana, vendar ni kazniva, v kolikor so podani določeni razlogi (zdravstvene, evgenične, moralno-etične, pravne, socialne indikacije)
- umetna prekinitve kot sredstvo uravnavanja rojstev

V slovenskem družbeno političnem prostoru se je odnos do abortusa skozi zgodovino spreminjal, od kriminalizacije pa do liberalne ureditve. Danes je uveljavljena tretja od naštetih rešitev: vprašanje abortusa je sestavni del pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Poglejmo, kakšna je bila njena geneza.

5.2 OBDOBJE KRIMINALIZACIJE ABORTUSA

5.2.1 Uzakonitev medicinske indikacije za abortus in kazenska odgovornost za ženske in zdravnika

V stari Jugoslaviji³⁵ je bil abortus prepovedan in kazniv. Kazensko sta bila odgovorna tako nosečnica kot tisti, ki je poseg opravil. Dovoljen je bil le v primeru, če je bilo materino življenje ogroženo, ob soglasju zdravniške komisije (prav tam, 131). Medicinska indikacija za abortus je bila v Kraljevini Jugoslaviji uzakonjena

27. januarja 1929 v 173. členu: »Ne bo kaznovan zdravnik, ki noseči ženski ob predhodni najavi oblastem in na osnovi privolitve zdravniške komisije pravilno izzove prekinitev nosečnosti ali splav, da bi ji rešil življenje ali odpravil hudo nevarnost za njeno zdravje« (Rožman, 2009: 302—303). Ženska, ki je prekinila nosečnost je bila obsojena največ na tri leta zapora, zdravnik ali babica, ki sta poseg opravila na pet let zapora, enaka kazen pa je veljala za vsakega, ki je odstranil plod proti volji ženske. Kazen z zaporom do enega leta je bila zagrožena za kakršnokoli objavlanje, oglaševanje ali prodajo sredstev za odstranitev plodu (prav tam). Zdravniki v tistem času niso smeli predpisovati preventivnih sredstev (razen iz strogo medicinskih razlogov), tudi jih ni bilo toliko kot danes, mnoga sredstva ženskam niso bila dostopna ali zanje niso vedele (Tomšič, 1978: 464). Ta dejstva so prispevala k porastu števila nezaželene nosečnosti v družbi.

Kljub uzakonitvi medicinske indikacije za abortus, si je žensko organizirano gibanje prizadevalo predvsem za legalizacijo abortusa na osnovi socialnih indikacij in obenem zahtevalo enakopravnost med spoloma ne samo na področju reprodukcije ampak tudi v drugih družbenih sferah (delo, politika, izobraževanje). O socialni problematiki abortusa in krivičnosti zakona je spregovorila Angela Vode na sestanku društva *Ženski pokret* leta 1933, kjer je podala pobudo za organizacijo zborovanja za legalizacijo abortusa iz socialnih razlogov in zahtevala enako pravico za vse ženske (Vode, 1998, 203—204). Večjega uspeha njena pobuda ni doživela. Podprli sta jo le *Zveza delavskih žen in deklet* in *Zveza akademsko izobraženih žensk*, katoliške ženske organizacije pa so se od tega vprašanja distancirale (Budna Kodrič, citirano po Budna Kodrič in Serše, 2003: 41).

Poleg strogosti, je bil zakon o abortusu problematičen v tem, ker se je pravno formalno nanašal na vse ženske, a dejansko je zajel le nekatere. Kot je opozarjala V. Tomšič so si bogate ženske lahko zagotovile abortus pri zdravniku specialistu, ostale, ki niso želele roditi, pa so se zatekale k nevarnim ilegalnim splavom (Tomšič, 1978: 464), ki so jih izvajali t.im. »mazači«. Posege so opravljali manj strokovno

³⁵ Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki je nastala 1918.

zato je bila obolevnost in umrljivost žensk, ki so pripadale nižjemu družbenemu sloju in so živele v težkih socialnih razmerah (številčne družine, nizki dohodki, brezposelnost, slabi življenjski pogoji), dokaj visoka. Presenetljivo ni, da je bila »zahteva za dovolitev splava zavoljo socialnih indikacij zahteva revnih, delovnih žensk...« (prav tam), natančneje *Zveze delavskih žena in deklet* ter meščank. Tudi Komunistična partija je v tridesetih letih žensko vprašanje obravnavala kot del vprašanja proletarske revolucije in zahtevo o pravici do svobodnega odločanja o rojstvu otrok vključila v svoj program.

Vse od leta 1929 pa do konca 2. svetovne vojne je imela tedanja družba negativen odnos do abortusa. Tudi prva leta po vojni se jugoslovansko partijsko vodstvo ni odločilo za legalizacijo abortusa. Delno je k takšni odločitvi prispevala negativna sovjetska izkušnja o legalizaciji abortusa po revoluciji. Sovjetski zdravniki, so na kongresu v Kijevu leta 1927, predstavili rezultate, ki so pokazali, da je bilo še vedno veliko ilegalnih abortusov kljub možnosti, da se opravi legalno v ustanovi in tudi, da so bile posledice strokovno opravljenih abortusov za zdravje žensk še vedno hude. Poleg tega se je povečal še odstotek nosečnic, saj je legalizacija splava ženske napeljala k temu, da so zanemarile celo najobičajnejša zaščitna sredstva. Zmanjšalo se je tudi število porodov (prav tam, 411). Zaradi omenjenih razlogov je bil v Sovjetski Zvezi abortus po letu 1936 ponovno prepovedan.

Razen tega, da je bila oblast skeptična do legalizacije in se je medicinska stroka »togo oklepala zakonskih predpisov, ki so splav dovoljevali le iz medicinskih indikacij« (Rožman, 2009: 303), so se nasprotno od tega ženske aktivno zavzemale za razširitev pravice do abortusa. Večjih uspehov niso dosegle zaradi ne posluha politike, neugodnih razmer v družbi in tudi neenotnega mnenja znotraj ženskega gibanja.

5.3 OBDOBJE LIBERALIZACIJE ABORTUSA

5.3.1 Ilegalni abortus in odprava kazenske odgovornosti za ženske

S spremembo družbeno političnega sistema se je začelo obdobje *postopne liberalizacije abortusa*. Nova oblast, ki je bila glede na preteklo bolj strpna in je vprašanje abortusa reševala premišljeno, pa abortusa kot sredstva za uravnavanje rojstev vseeno ni odobraval. Takratni zakonski predpisi abortusa iz socialnih razlogov niso dopuščali zato je bil ilegalni abortus zelo razširjen. Ker je posledično ogrožal zdravje žensk, se je morala nova oblast soočiti z vprašanjem omejitve ilegalnega abortusa; torej ali je smiselno kaznovati tudi ženske.

Mnenje medicinske stroke, predvsem dr. Pavla Lunačka je bilo, da ženske ob nastalih zapletih po abortusu poiščejo zdravniško pomoč prej, če vedo, da ob tem ne bodo kaznovane. Dr. Potrč pa je opozoril na dvojno moralo, značilno za meščansko družbo, ki po eni strani preganja ilegalne abortuse, po drugi strani pa kaznuje samo nekatere (prav tam, 305). Na tej podlagi je Ljudska skupščina je leta 1951 sprejela nov *kazenski zakonik*, ki je v 140. členu določal, da abortus za žensko ni več kaznivo dejanje ampak samo za tistega, ki poseg opravi, zdravnik ali laik, (Tomšič, 1978: 405—406). Uveljavitev novega kazenskega zakonika ni prinesla pričakovanih rezultatov, saj je število abortusov še zmeraj naraščalo, upadla je le smrtnost žensk.

Omenjano stanje je privedlo do zakonskih sprememb, ki so se zgodile 11. januarja 1952 z *Uredbo o postopku za dovoljeno odpravo plodu*,³⁶ ki je pomenila prvo zakonsko sprostitev o dovoljenem abortusu in je olajšala pravni položaj nosečnic, ki so želele nosečnost prekiniti (Rožman, 2009: 306). Abortus je bil dovoljen ob soglasju komisije, na podlagi medicinsko, pravno ter zdravstveno socialne indikacije. Socialni razlogi so bili upoštevani samo, če so bili povezani z zdravstvenimi razlogi (Zupančič, 1953, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 131) in niso mogli biti edina indikacija za abortus. Ženska je lahko zahtevala abortus v

³⁶ Uredbo o postopku za dovoljeno odpravo plodu, (19. januar 1952), Uradni list FRLJ, št. 4/52

primeru, če bi se z otrokovim rojstvom poslabšale njene materialne, osebne in družinske razmere do te mere, da bi ogrozile njeno zdravje. Namen je bil tudi ta, da je uredba »komisijam omogočala prožnejšo prakso« (Rožman, 2009: 306) pri obravnavi zahtev za abortus. Kot je bil za ženske postopek za dovolitev abortusa ponižujoč, je bil zdravnikom v breme. Na to se prim. dr. Vasilij Cerar nejevoljno spominja: »...Komisija je bila križ božji za vsako žensko (...) Brati tiste prošnje je bila prava groza« (Zajc, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 35). Tudi tokrat uredba ni prinesla uspehov. Ni omejila, ne komisijsko dovoljenih abortusov, saj je bila večina prošenj rešenih v korist prosilk, tudi ne ilegalnih abortusov, ki so se obdržali kot rešitev v primeru, če je bila prošnja zavrnjena.

Zaradi omenjenega stanja so ginekologi in porodničarji, na oktobrskem kongresu leta 1953, sprejeli resolucijo v kateri so zahtevali, naj se zaostrijo kriteriji in postopek za umetno prekinitev nosečnosti. Po njihovem mnenju bi se morali socialni razlogi za dovolitev abortusa, upoštevati izključno v povezavi z drugimi razlogi, kaznovati bi morali tudi žensko, ne samo aborterja, razširiti bi bilo treba mrežo dispanzerjev za ženske in izobraziti več zdravstvenih delavcev (Tomšič, 1978: 406). Na resolucijo se je javnost negativno odzvala, tudi del zdravniške stroke je bil proti.

V. Tomšič se je sicer strinjala, da je tudi zdravniško opravljen abortus nevaren, ni pa odobraval kazenskega pregona žensk. Predstavljal naj bi »staro pot« reševanja problema, ki je za socialistično družbo nemogoča in neustrezna. Spraševala se je *»kako morejo misliti, da bo strah pred kaznijo ženske odvrnil od splava, če jih od tega ne more odvrniti niti spoznanje, da jih splav lahko stane življenje«* (Rožman, 2009: 306). Čeprav je bil namen zdravnikov zavarovati reproduktivno zdravje žensk, pa so s takšnim stališčem v resnici ščitili brezvestne aborterje, katerim je bilo v interesu, da so ženske sokrive za zločin (Tomšič, 1978: 408—409). Kljub temu, da predlog zdravnikov ni bil sprejet, se je komunistična oblast počasi začela zavedati, da mora najti drugačne metode reševanja problema.

5.3.1.1 Pomen preventive pred abortusom

Da bi ženske obvarovali pred negativnimi posledicami nezaželene nosečnosti, je vzporedno z bojem za pravico do abortusa začel potekati razvoj kontracepcije. V večini takratnih socialističnih družb je bil abortus na zahtevo glavna oblika uravnavanja rojstev, saj moderna kontracepcijska sredstva še niso bila uveljavljena; iz več razlogov.

Kontracepcija je bila posameznikom nedostopna oz. je niso poznali, saj oblast ni spodbujala njene uporabe in ni nudila potrebnih informacij. Proti splošnemu sprejetju kontracepcije je vplivalo tudi negativno prepričanje v družbi, da je kontracepcija nenaravna, nezadostna, nevarna (Rožman, 2009: 308). Danes je znano, da je pojavnost abortusov odvisna od več dejavnikov, med drugim tudi od stopnje uporabe kontracepcijskih sredstev kvalitetne spolne in kontracepcijske vzgoje. A z vprašanjem kontracepcije se do takrat, razen z medicinsko indicirano, ni nihče ukvarjal. Uvajati jo je začela ginekološka stroka.

Dr. Franc Novak je začel intenzivno opozarjati na škodljivost abortusa za zdravje in bil obenem prvi, ki je začel Slovenke ozaveščati o metodah preprečevanja zanositve.³⁷ Sama odločitev za materinstvo bi po njegovem mnenju morala biti zavestna. Med letoma 1953 in 1954 je *Svetu za zdravstvo in socialno politiko* predlagal potrebo po lastni proizvodnji kontracepcijskih sredstev in program za razvoj kontracepcijske službe (Novak, 1955, citirano po Rožman, 2009: 306). Leta 1955 je tovarna Sava v Kranju začela izdelovati diafragme, tovarna Lek v Ljubljani pa spermicidno pasto. Istega leta je bila ustanovljena prva posvetovalnica za kontracepcijo kot del *Centralnega ginekološkega dispanzerja* v Ljubljani (Andolšek, Kožuh-Novak, Obersnel-Kveder, 1991, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 192). Tedanja oblast je kontracepcijsko službo in dispanzerje razširila po celotni Sloveniji. Po navedbah S. Krajnc Simoneti je do konca leta 1958 delovalo že 41 kontracepcijskih ambulant (Krajnc-Simonetti, 1981: 11). Poglavitna dejavnost je bila izvajanje preventivnega zdravstvenega varstva žensk, opozarjanje na nevarnosti

abortusa in prednosti kontracepcije. Na ta način naj bi v družbi začela prevladovati miselnost, da je bolje uporabljati zaščito, kot pa problem nezaželene nosečnosti reševati z abortusom.

5.3.2 Odprava medicinskega pogoja pri socialni indikaciji

Proces liberalizacije abortusa se je odvijal zelo počasi, od sprejetja ene uredbe, pa do drugega zakona. Usmerjen ni bil k cilju, da bi abortus legalizirali ampak k preventivi, da bi ga preprečili. Glavna ovira pri razrešitvi vprašanja abortusa s pozicije žensk, so še vedno bile socialne indikacije.

Zvezna zakonodaja FLRJ je 1960 z *Uredbo o pogojih in postopku za dovolitev splava*³⁸ odpravila zdravstveni pogoj pri socialni indikaciji. Tako je bil abortus prvič v Sloveniji dovoljen na podlagi socialnih indikacij, vendar še vedno ob soglasju komisije prve in druge stopnje. Mnenje V. Tomšič, da ob vedno večji skrbi za mater in otroka, socialnih razlogov za abortus ni in jih ne more biti (Tomšič, 1978: 410—411) potrjuje dejstvo, da je bila popolna legalizacija abortusa za socialistično družbo nepotrebna in neprimerna. Glavni namen je bil poudarjanje preventive. Ker so komisije večino zahtev žensk odobrile in je bilo teh zahtev vedno več, se stopnja abortusov se ni mogla znižati. Zaradi tega se je oblast odločila, da bo k problemu pristopila bolj celovito, s politiko načrtovanja družine.

5.3.2.1 Program načrtovanja družine

Čeprav je bil problem abortusa in kontracepcije na začetku obravnavan kot problem medicine in ženske emancipacije, se je postopno širilo spoznanje o pomenu načrtovanja družine za posameznika in celotno družbo. Z načrtovanjem družine je mišljeno zavestno, svobodno in odgovorno starševstvo.

³⁷ V reviji *Naša žena*, v članku *Spočetje po naši volji ali o kontracepciji*, ki je leta 1954 izšel v treh delih.

³⁸ Uredba o pogojih in postopku za dovolitev splava, Uradni list FLRJ, št. 90/60 in Navodila za izvrševanje Uredbe o pogojih in postopku za dovolitev splava, Uradni list FLRJ, št. 52/1960

Medicina med načrtovanje družine šteje preprečevanje nezaželene nosečnosti, uravnavanje razmikov med nosečnostmi, zagotavljanje rojstev v najprimernejši dobi reproduktivnega življenja in medicinsko pomoč neplodnim parom. Omenjeni program se je na republiški ravni začel uresničevati leta 1961, na zvezni ravni pa 1963 leta z ustanovitvijo koordinacijskega odbora za načrtovanje družine, ki se je 1967 preoblikoval v *Zvezni svet za načrtovanje družine* (Rožman, 2009: 311). Obenem je bil leta 1961, v Klinični bolnišnici za ginekologijo in porodništvo, ustanovljen *Znanstveno raziskovalni oddelek za vprašanja splava in kontracepcije*, ki se je 1963 preoblikoval v *Oddelek za prevencijo splava*, leta 1967 pa v *Inštitut za načrtovanje družine* pod vodstvom dr. Lidije Andolšek (Andolšek in drugi, 1989, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 192—193). Inštitut je obravnaval različne vidike načrtovanja družine; medicinski, sociološki, psihološki. Izvajanje programa načrtovanja družine so prevzeli zdravstveni delavci v dispanzerjih tako, da so ženske informirali o različnih kontracepcijskih sredstvih, jih poučevali o uporabi, odkrivali neplodnost itd.

Načrtovanje družine je OZN leta 1968 razglasila za temeljno človekovo pravico, podobno je storila tudi Jugoslavija, 25. aprila 1969 z *Resolucijo o načrtovanju družine*,³⁹ kot članica omenjene organizacije. Glavna sprejemljiva oblika uravnavanja rojstev je postala kontracepcija, abortus pa je pravno formalno postal nezaželeno sredstvo načrtovanja družine. Dolgoročno zastavljeno načrtovanje družine, ki izhaja iz načela svobodnega odločanja o številu rojstev in vključuje tudi odločitve o umetni prekinitvi nosečnosti, ni le pravica ampak dolžnost posameznikov, institucij, organizacij in celotne družbe.

Dolžnost staršev je, da otrok ni rojen zaradi naključja in nevednosti ampak naj bi se rodil zaželen, kot plod zavestne in svobodne odločitve staršev. To, da je zaželen, je njegova pravica (Tomšič, 1978: 415). Resolucija je spodbudila aktivnost institucij in organizacij pri načrtovanju družine (vzgojno-izobraževalni, zdravstveni, socialni

³⁹ Resolucija o načrtovanju družine, Uradni list SFRJ, št. 20/1969

programi) ter družbe, da bi za starše ustvarjala čim boljše pogoje pri uresničevanju načrtovanja družine.

Poleg omenjene resolucije je jugoslovanska zakonodajna oblast leta 1969 sprejela *Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti*,⁴⁰ ki naj bi urejal splošne pogoje o izvrševanju umetne prekinitve nosečnosti. Bistvenih sprememb zakon ni prinašal, saj so določila iz Uredbe o pogojih in postopku za dovolitev splava in navodila za njeno izvrševanje 1969 leta, še naprej ostala v veljavi, razen, »če njune določbe niso nasprotovale določilom splošnega zakona« (Rožman, 2009: 313). Izmed vseh določil o različnih indikacijah za abortus je potrebno omeniti, da so bile socialne indikacije za abortus upoštevane, v primeru, če bi se z nosečnostjo ali po porodu zelo poslabšale socialne razmere v katerih bi živela ženska.

S tem so bili zagotovljeni pogoji, da se je v začetku sedemdesetih let zgodila velika prelomnica v genezi pravice do umetne prekinitve nosečnosti. Čeprav še vedno najmanj zaželena oblika uravnavanja rojstev je abortus, poleg kontracepcije in sterilizacije, v večini modernih razvitih družb postal legalno sredstvo načrtovanja rojstev.

5.3.3 Uzakonitev pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok

V Sloveniji je prišlo do liberalizacije zakonodaje nekoliko kasneje kot v zahodnih in srednjevzhodnih državah. Prva država v svetu, ki je legalizirala abortus na zahtevo ženske, je bila Sovjetska zveza, leta 1920 (Kollontaj, 1982: 13). Trend liberalizacije abortusov se je začel v petdesetih letih prejšnjega stoletja, ko so tudi druge socialistične države sledile sovjetskemu zgledu (Rožman, 2009: 301—302). Liberalna ureditev abortusa se od restriktivne ureditve razlikuje po tem, da problematike ne urejajo več kazenski ampak civilni zakoni (zdravstveni predpisi, ukrepi), večji je obseg indikacij na podlagi katerih je dovoljen, poudarjeno je zdravstveno varstvo žensk in načrtovanje družine.

Da je pravica do abortusa postala individualna ustavna pravica in je zakonodaja postala prijazna do žensk, so morali biti zagotovljeni nekateri pogoji. S. Rožman našteva naslednje: »...ugodna politična klima, liberalizacija javnosti do tega vprašanja (...), visoka podpora žensk do pravice do umetne prekinitve nosečnosti ter osebna angažiranost velikega števila slovenskih strokovnjakov in strokovnjakinj z različnih področij delovanja« (prav tam, 319-320).

Pravica posameznika, da svobodno odloča o rojstvu svojih otrok je bila razglašena 21. februarja 1974 v 191. členu Ustave SFRJ. S tem je Jugoslavija postala prva država na svetu, ki je v ustavo zapisala pravico posameznika oz. posameznice, da se lahko svobodno odloča o rojstvu otrok (David, 1999, citirano po Rožman, 2009: 314). Vse jugoslovanske republike so enotno sprejele ta predpis, s to razliko, da je 233. člen Ustave SRS⁴¹ vseboval še dodatno določilo, da je odločanje o rojstvu otrok človekova pravica, ki je lahko omejena le iz zdravstvenih razlogov. Pri uresničevanju te pravice pa je družbena skupnost obvezana, da zagotavlja izobrazbo ter potrebno zdravstveno in socialno varnost, tako v času nosečnosti, med in po porodu.

Na načelu svobodnega odločanja o rojstvu otrok utemeljena politika načrtovanja družine, pa je javnosti sprožila vprašanja ali ne gre morda za populacijsko politiko, katere cilj je zmanjšanje števila prebivalstva, s propagiranjem sredstev za preprečevanje rojstev (kontracepcija, sterilizacija, abortusi). K takšnemu stališču o načrtovanju, je po mnenju V. Tomšič, prispevala raba izrazov kot so »nadzorovanje rojstev« v pomenu »nadzorovanje populacije«. Načrtovanja ne moremo enačiti z antinatalitetno populacijsko politiko, saj gre za veliko več kot le kvantiteto prebivalstva, ali bo več ali manj otrok. Načrtovanje družine je predvsem usmerjeno k spremembi in kvaliteti medčloveških odnosov pri biološki reprodukciji (Tomšič, 1978: 436—437). Stališče zagovornikov načrtovanja družine je bilo, da ta kompleksen program, ki vključuje različne dejavnike, ni mogoče izvesti na t. im.

⁴⁰ Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti, (8.8. 1969), Uradni list SFRJ, št. 20/1969, I. 25

⁴¹ Ustava Socialistične Republike Slovenije, (25.2. 1974), Uradni list SRS, št. 6/1974

»idealni obseg družine« (Tomšič, 1980: 114); na idealno število otrok, ki naj bi ga imela neka družina.

Skupščina SRS je 1974 leta sprejela tudi *Resolucijo o načrtovanju družine in družbenih prizadevanjih za njen nastanek in varnost* (Uradni list SRS, 1974), ki je pomenila vsebinsko dopolnitev resolucije iz leta 1969. Natančneje je opredelila kako bi morale družbeno politične organizacije in društva ustvarjati ustrezne (socialne, ekonomske, zdravstvene) pogoje za nastanek družin in njihovo varnost. Izpostavila je pomen pozitivnega odnosa med spoloma ter odgovornega in aktivnega starševstva (zavestno odločanje za rojstvo, skrb, vzgojo otrok).

Leto 1977 je bilo v procesu liberalizacije abortusa zelo pomembno, saj je bila ustavna pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok potrjena še *Zakonom o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*. (Uradni list SRS, 1977: 570—572). Natančneje rečeno, uzakonjen je bil abortus na zahtevo ženske do 10. tedna nosečnosti, brez drugih omejitev. S postavitvijo meje v 10. teden nosečnosti, naj bi po mnenju večine slovenskih ginekologov dosegli optimizacijo posega, da so tveganja za zdravje minimalna in maksimalno znižali gestacijsko starost nerojenega otroka. Po 10. tednu nosečnosti, se je lahko opravil le, če je bila nevarnost posega za življenje in zdravje ženske manjša od nevarnosti, ki bi grozila njej in otroku zaradi nadaljevanja nosečnosti in poroda. Zahtevo je morala odobriti komisija prve oz. druge stopnje. Abortus je bil kazniv le v primeru, če ni bil izveden skladno s predpisi o prekinitvi nosečnosti. Odpravljene so bile torej vse omejitve, razen zdravstvenih.

Odločanje o rojstvu je postalo tudi del nove slovenske Ustave leta 1991 in ni le pravica ampak svoboščina. Zagotavlja jo 55. člen, ki je danes še vedno v veljavi: »*Odločanje o rojstvih otrok je svobodno. Država zagotavlja možnosti za uresničevanje te svoboščine in ustvarja razmere, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok*« (Ustava RS, 2008: 64). Natančneje jo ureja *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu*

otrok, kjer je v prvem členu zapisano: »Človek ima pravico, da svobodno odloča o rojstvu otrok. Ženski in moškemu morajo biti dostopne vse možnosti, s katerimi se jima v okviru zdravstvenega varstva pomaga uresničiti to pravico.« Ta zakon določa zdravstvene ukrepe pri uresničevanju te pravice in njene omejitve iz zdravstvenih razlogov (Zupančič, 2008: 32).

S postopkom umetne prekinitve nosečnosti (UPN) se nosečnost prekine še preden je plod sposoben za življenje izven maternice. Izvede se lahko do 10. tedna nosečnosti na željo nosečnice same, kasneje pa o tej želji nosečnice odloča komisija 1. stopnje (imajo jo vsi ginekološko-porodniški oddelki), o ugovorih zoper zavrnilne odločbe pa komisija 2. stopnje (republiška s sedežem na Ginekološki kliniki v Ljubljani).

Indikacije, ki dovoljujejo abortus, so naslednje: *zdravstvene*, kadar nosečnost in plod ogrožata življenje ali fizično oziroma psihično zdravje nosečnice; *evgenične*, kadar utemeljeno pričakujemo, da bi se otrok rodil s težkimi prirojenimi napakami (zaradi dednih bolezni ali poškodb); v prvih dveh primerih gre za t.im. terapevtski splav, *pravne* oziroma *moralno-etične*, kadar nosečnost izhaja iz določenega kaznivega dejanja (posilstvo, krvoskranstvo); *zdravstveno-socialne*, kadar nosečnost pomeni nevarnost za zdravje nosečnice ali otroka in tudi zaradi socialnih okoliščin, v katerih nosečnica živi oziroma bi živela po rojstvu otroka; *socialne*, kadar bi se zaradi nosečnosti in poroda bistveno poslabšal socialni položaj nosečnice (upoštevaje števila živorojenih otrok, breme preživljanja) (Kristan, 2001: 19). Zakon dopušča, da je odločitev ženske za prekinitev nosečnosti osebna, svobodna in avtonomna. Pravica je temeljna in nedeljiva, zato je ne more nadomestiti odločitev drugih oseb; staršev, skrbnika ali zakonca. Nihče ne more od ženske zahtevati, ali jo prisiliti, da opravi abortus.

Pogoj za to, da se umetna prekinitev nosečnosti opravi je, da je ženska razsodna. Imeti mora zdrav razum in voljo (Zupančič, 1994: 282—283). V nasprotnem primeru ni mogoče govoriti o svobodni odločitvi.

6 DRUŽBA, PREBIVALSTVO, REGULIRANJE ROJSTEV IN PRAVICA ŽENSK DO ABORTUSA V PRETEKLIH LETIH

Ženske so od nekdanj želele imeti popolno kontrolo nad lastno reprodukcijo. Njihova prizadevanja, da bi lahko same odločale o tem, kdaj in koliko otrok bodo imele, so bila naporna in dolgotrajna, saj je istočasno obstajal močan interes različnih družbenih sfer po ekskluzivni kontroli nad njihovimi najbolj intimnimi zadevami. Pri uresničevanju pravice do upravljanja z lastnim telesom »... so orale in še vedno orjejo ledino na polju obstoječih spolnih in reproduktivnih norm« (Rožman, 2013: 420). Spopadajo se s sfero medicine, religije in prava.

6.1 MEDICINSKA KONTROLA ABORTUSOV IN BIOLOŠKE REPRODUKCIJE

6.1.1 (Ne)dostopnost kontracepcije, abortus in prisilno rojevanje otrok

V tem poglavju se najprej posvečam obravnavi razmerja med medicino in biološko reprodukcijo žensk, saj je medicina tisto področje, ki se primarno ukvarja s prekinitvijo nosečnosti. S strokovnega, medicinskega vidika, je abortus manjši operativni poseg, pri čemer je žensko telo podrejeno zdravniku, drugim zdravstvenim delavcem, njihovim metodam dela (preiskovanju, zdravljenju,...), torej medicini na splošno.

Nadzor nad biološko reprodukcijo žensk je v preteklosti potekal prek medicinskega diskurza, ki so ga izvajali zdravniki in zdravstvene institucije. Pri upravičenju svojih praks so uporabljali stereotipe in predpostavke in tako utrjevali biološko deterministični pogled na reprodukcijo žensk. Medicinski diskurz je bil v preteklosti eden od najmočnejših oblastnih diskurzov v družbi.

V preteklosti so si zdravniki prizadevali ženskam odvzeti moč, ki so jo posedovale v znanju uravnavanja rojstev, babištva, zdravilstva, šamanstva tako, da so jih obsodili za čarovnice in sežgali na grmadi (Zaviršek, 1994: 138). Pred 2. sv vojno je bil

abortus sicer nezakonit, a edini način uravnavanja rojstev. Zdravniki so postavljali razliko med terapevtskim in ilegalnim abortusom. Sredstev za preprečevanje nosečnosti niso predpisovali, zato je bila stopnja ilegalnih abortusov visoka. I. Rožman opredeli obdobje po 2. sv. vojni in do začetka 70. let 20. st. kot prehodno obdobje med »tradicionalnim in sodobnim«, ko ukrepi *zdravstvene politike* na področju reprodukcije niso bili usklajeni z ukrepi *socialne politike* s področja družine. Po eni strani abortus še ni bil uzakonjen, osveščenost žensk o kontracepciji pa je bila slaba (Rožman, 2013: 419). Medicinske indikacije so določale, ali je abortus lahko dopusten, bile so pogoj za upoštevanje socialnih razlogov ženske za abortus. Tega ginekologi niso ravno odobraval in na splošno glede zakonodaje o abortusu niso bili enotnega mnenja. Ko je število abortusov v 50. letih še vedno naraščalo so ginekologi pozvali oblast, naj poostri zakone o abortusu. Skozi medicinski diskurz o abortusu in reprodukciji je mogoče zaznati delovanje oblasti.

V preteklosti so ženske zaradi nedostopnosti kontracepcije (*nevednosti, si je ne morejo privoščiti, mladoletnice potrebujejo dovoljenje staršev*) in abortusa doživljale veliko stiske in trpljenja. Rojevale so pogosto, brez presledkov, kar je bilo zanje psihofizično naporno. Zaradi slabe zdravstvene oskrbe in neznanja so mnoge umirale, tudi zelo mlade, smrtnost otrok je bila velika. Slabe socialno ekonomske razmere, težko delo predvsem kmečkih žensk, skrb za gospodinjstvo in otroke ter nerazumevanje s strani družine, vse to je dodatno poslabšalo prisilno rojevanje otrok.

Zdravniki so v preteklosti predvsem poudarjali škodljive posledice abortusa na zdravje žensk. To je bil tudi najpogostejši argument proti abortusu, poleg sklicevanja na svetost življenja. Čeprav, pravi I. Rožman, medicina in zdravstvena politika praviloma ne upoštevata socialno kulturnih vzrokov in posledic abortusa (starost, izobrazba, religioznost, etnična pripadnost (prav tam, 417) so si zdravniki vseeno prizadevali odpraviti abortus kot način uravnavanja rojstev in ga nadomestiti s čim širšo uporabo kontracepcije. Delo ginekologov je kompleksno in se je prilagajalo potrebam ter možnostim zdravstvenega varstva prebivalstva (Andolšek in

drugi, 1991, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 191). Zaradi tega treba izpostaviti njihov pozitiven prispevek k oblikovanju zakonodaje o načrtovanju družine in njenem izvajanju.

Dostop do kontracepcije in abortusa pomembna pridobitev za reproduktivno avtonomijo žensk. Čeprav je še ne zagotavljata popolnoma, je vseeno pomembno, da imajo ženske vsaj minimalen dostop do obeh. Omejitve ali popolna prepoved ima, z medicinskega stališča, škodljive posledice za ženske.

6.1.2 Od paternalizma zdravnikov do avtonomne izbire žensk

Odnos med medicino in ženskami je bil v preteklosti *paternalističen* (lat. *paternalis*-očetovski, pokroviteljski) in predpostavlja zaščitniški odnos nadrejenega do podrejenega z namenom izvajanja prisile, pokorščine (Veliki slovar tujk, 2006: 857). in stoji nasproti konceptu avtonomije. *Zdravnik ima v odnosu do pacienta (ženske) vlogo očeta. Samo on lahko v njenem imenu sprejema najboljše odločitve (glede zdravja,...)*. Čeprav dobronameren in tudi koristen, gre v osnovi za avtoritaren odnos. *Ženska se ravna po navodilu zdravnika, s tem ji odvzame možnost avtonomnega odločanja, prevzemanja odgovornosti.*

Zdravniki niso le bedeli nad ženskami, pravi Z. Kristan ampak so vse bolj paternalistično usmerjali in nadzorovali družinsko življenje in vzgojo otrok (Kristan, 2005: 92). V procesu liberalizacije abortusa so se morali zdravniki odreči paternalističnemu odnosu do žensk. S tem je tudi abortus iz profesionalne medicinske prešel v polje javne obravnave. L. Andolšek-Jeras pravi, da so se zdravniki na to odzvali različno. Nekateri so bili prepričani, da se bo s sprostitvijo predpisov zmanjšala smrtnost in obolevnost, drugi so temu nasprotovali, tretji se do teh vprašanj niso opredeljevali (Andolšek-Jeras, 1997: 18).

6.2 KATOLIŠKA PREPOVED ABORTUSOV IN URAVNAVANJA ROJSTEV

6.2.1 Abortus in kontracepcija v doktrini katoliške cerkve

V preteklosti je bila s strani cerkve ženskam odvzeta zmožnost nadzora nad reprodukcijo »...neposredno z uničevanjem v okviru gonje proti čarovnicam, posredno z utrjevanjem žensko-sovražne države ... od druge polovice 14. do sredine 18. stoletja« (Jogan, 1992: 68). Danes ima katoliška cerkev negativen odnos do vseh praks, ki kakorkoli posegajo v človekovo življenje (kontracepcija, abortus, umetna oploditev...). Nasprotuje vsem umetnim metodam uravnavanja rojstev, razen naravnim metodam (*merjenje bazalne temperature, metoda varnih dni, dojenje,...*).

Najbolj natančna navodila za uravnavanje rojstev je posredoval papež Janez Pavel II. v okrožnici *Humanae Vitae* leta 1968, po kateri je treba vprašanja reprodukcije reševati s celostnim pogledom na človeka, torej upoštevati ne samo »naravno« in »zemeljsko« ampak tudi »nadnaravno in večno« in z odgovornim starševstvom. Izvajajo ga tisti, ki se odločajo za večje število otrok kakor tisti, ki iz utemeljenih razlogov sklenejo, da za določen ali nedoločen čas ne bodo imeli otroka (Jogan, 1986: 95). Kot ugotavlja M. Jogan »se za videzom pripuščenja (...) skriva cerkvena regulacija s svojimi cilji, ki izhajajo iz božjega načrta« (prav tam, 94). Zdi se, da cerkev v tem podala posamezniku večjo svobodo odločanja o intimnih zadevah. Biološka reprodukcija ostaja v celoti podrejena božjemu načrtu. V modernih tako časih cerkev ženskam in moškim postavlja ideal, zahteve vzdržnosti, katere v realnosti težko dosega. Leta 1995 je isti papež izdal svojo enajsto encikliko *Evangelij življenja*, katere osrednji predmet obravnave je prav abortus.

Abortus je nameren uboj osebe: zarodku pa naj bi že pripadal status osebe. Po načelih cerkvene doktrine je abortus moralno nedopusten in vzbuja asociacijo na ravnanje «... brez vesti, surovo, nečloveško, morilsko, ubijalsko...« (Jogan, 1992: 68). Prizadene človekovo dostojanstvo, naravo in krši načelo svetosti življenja.⁴² Nasprotovanje abortusu cerkev ne utemeljuje le z *vero* (razodetje, Sveto, pismo,

cerkvena tradicija) ampak tudi z *naravnim* zakonom, ki se enači z božjim zakonom in je merilo vseh stvari in je za vse obvezujoč. Človeku ga je podelil Stvarnik (Kozinc, 1997: 75). V nobenem primeru ni dovoljeno neposredno ogroziti nerojeno življenje tudi, ko obstaja medicinska indikacija za abortus. Abortus je mogoč samo v primeru, ko sta ogroženi obe življenji: materino in otrokovo. Če je ogroženo zgolj materino življenje, se zanjo nerojenega otroka ne sme žrtvovati. »... v takšnih primerih je dobra mati samo mrtva mati« (prav tam, 88). To je zgolj ena od nehumanih odločitve cerkve. Glede abortusa obstaja tudi hierarhija odločanja, najprej se odločijo duhovniki, potem zdravniki »...*bogovi* v črnem in *bogovi* v belem...« (prav tam). Protislovno je, kadar se ženskam zmožnost za moralno razsojanje oporeka tako, da namesto njih odločajo država, strokovnjaki ali posebne komisije in se jih obenem obsoja v imenu prav teh vrednot, katerim naj ne bi bile dorasle (Dolar Bahovec, 1991: 11). S tem je ženskam tudi odvzet status moralnega subjekta.

6.2.2 Stigma ženske in cerkvene sankcije

Če je abortus umor, potem je povzročiteljica dejanja označena kot *morilka*, *grešnica*,... in podvržena kazenskim sankcijam. Nekdaj je, ženska za abortus, plačala z življenjem, današnja cerkvena zakonodaja pa kot najstrožjo kazen določa izobčenje (*excommunicatio*). Kanon 1398 pravi: »Kdor učinkovito oskrbi odpravo plodu, ga zadene v naprej izrečeno izobčenje« (Zakonik cerkvenega prava, 1983: 545). Izključena ni samo ženska ampak tudi tisti, ki je poseg opravil. *Zakonik cerkvenega prava* določa izjeme od pravila, *ko oseba še ni stara šestnajst let, ni vedela, da krši zakon, dejanja ni mogla preprečiti zaradi fizične prisile, če je ravnala v velikem strahu in stiski* (prav tam, 517). To je ena redkih kazni pridržana za škofa. Če vzrokov in okoliščin cerkvene sankcije niso zajele, je bila ženska stigmatizirana. Prav tako je bilo breme osebne odgovornosti naloženo ženski, če je *rodila nezakonskega otroka in živela kot samohranilka*.

⁴² Z etičnostjo poseganja v življenje zarodka, se podrobneje ukvarjam v filozofskem delu diplomske naloge.

Narava teh prepovedi in zapovedi je teološko-etična, ne državno-pravna; veljajo samo znotraj verske skupnosti in ne sežejo v pravni red države. Kljub temu, da prepovedi nimajo zakonske veljave, pa je v *Katekizmu katoliške cerkve* poudarjeno, da je varovanje vseh človeških življenj, še posebej najslabotnejših (nerojeni otroci), bistvena prvina civilne družbe in njene zakonodaje, v nasprotnem primeru so lahko ogroženi sami temelji pravne države (Katekizem katoliške cerkve, 2006: 158). Cerkev sama sebe postavlja v vlogo varuha življenja in si dodeljuje prednost v odločanju o človekovem življenju in smrti kot tudi pri njegovi vzgoji. Stališča o abortusu, reprodukciji in njeni kontroli, je oblikovala brez upoštevanja mnenja žensk. N. Kozinc razlaga, da ženskam sicer izkazuje spoštovanje, jih celo poveljuje, vendar le v patriarhalnih okvirih, v vlogi mater, gospodinj in žena. Brez njihove materinske funkcije oz. njihove naravne vloge ne priznava pravice do avtonomnega razvoja (Kozinc, 1997: 75). Na podlagi biologističnega in determinističnega pojmovanja žensk in reprodukcije, je cerkev sprejela nekatere radikalne in nehumane rešitve moralnih dilem v vsakdanjem življenju. Pretirano moraliziranje, avtoriteta cerkvenih moč in neupoštevanje življenjskih razmer, je mnoge ženske odvrnilo od cerkve kot institucije.

6.3 PREBIVALSTVENA POLITIKA V (POST)SOCIALISTIČNI DRUŽBI

6.3.1 Ženske, reproduktivni nadzor in nacionalna ogroženost

Religiozna in strokovna zdravniška sfera sta si od nekdaj, vsaka na svoj način, prizadevali urejati področje reprodukcije. Z nastankom nacionalnih držav si je pravico o odločanju o umetni prekinitvi nosečnosti vzela država (Rožman, 2009: 301) in je bodisi z represivnostjo uravnavala odločitve nosečih žensk, bodisi jim s tolerantnostjo prepuščala odločanje. Še tako zasebno zadevo je lahko spremenila v javni problem. Če želimo natančneje predstaviti prebivalstveno politiko Slovenije v času tranzicije družbenopolitičnega sistema, je treba najprej zastaviti bistveno vprašanje: kakšen je interes države, da nadzoruje ženske, njihovo telo in rodnost, so interesi predvsem politični, etični, socialno ekonomski ali pa demografski? Ali je

vprašanje abortusa zgolj vprašanje ženske izbire ali pa ima bolj obsežno družbeno in nacionalno vrednost?

Vprašanje reprodukcije je stvar svobodne in avtonomne izbire posameznika, a v nacionalni ideologiji ima prav poseben pomen. M. Mencin Čeplak (2013: 404—405) razlaga, da je nacionalizem kot najmočnejša in najučinkovitejša ideologija države v moderni dobi, za center vladanja postavila *populacijo*. Da bi zagotovila čim bolj kvalitetno reprodukcijo prebivalstva in s tem obstoj naroda, so *objekt nadzora* in *discipliniranja* (tudi zlorab, nasilja) postale *rodovitne* ženske. V nacionalni ideologiji se ženska se enači z domovino, ko rojeva nove državljane. Avtorica navaja, da metafora ženske kot nacije deluje le, če je žensko telo rodovito (heteroseksualno). Zdi se, pravi M. Jogan, da bi kot imetnica maternice ženska morala biti na razpolago, da se v njej konča ustrezen »program življenja« (Jogan, 1992: 68). Otrok je največji dar, ki ga ženska lahko podeli državi. Čim več otrok rodi, močnejša je nacija. N. Yuval-Davis (2009: 45) pa pravi, da vključitev otroka v nacionalno skupnost ni zmeraj biološko vprašanje. Odvisna je lahko od izključno očetove pripadnosti (islam) oz. materine pripadnosti (judovstvo) lahko pa od obojega hkrati.

V nacionalnem diskurzu so tiste ženske, ki zagovarjajo abortus ali ga storijo, pojmovane kot sovražnice naroda in ustvarjajo notranje neravnovesje. Delujejo protidržavno in slabijo nacijo. Zaradi abortusa je ogrožen obstoj naroda. S. Prijic-Samaržija (1998: 76) enači abortus z nevarnostjo izumrtja človeške vrste. Ker je biološka reprodukcija⁴³ nujna za samoobnavljanje nacije, lahko reši le povečanje rodnosti. R. Salecl, tezo, o *nacionalni ogroženosti*, razlaga kot mešanico konservativne krščanske dogme in nacionalne ideologije. Argument populacijske politike, o nacionalni ogroženosti oz. interesu nacije, se je povezal s tradicionalnimi katoliškimi tezami proti abortusu, po katerem je »omejitev abortusa nujna za moč države« (Salecl, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 24—25). Zato z vidika

⁴³ Pojem *reprodukcija* označuje obnavljanje prebivalstva glede na rodnost in smrtnost, v: SSKJ, str. 1161

države, nadzor nad žensko in njeno rodnostjo, mora obstajati oz. ga je treba ponovno vzpostaviti.

Ugotovimo lahko, da med nacionalističnim, patriarhalnim in biologističnim vidikom populacijske politike obstaja tesna povezava. V nadaljevanju nas bo zanimala predvsem njena demografska komponenta.

6.3.2 Ukrepi jugoslovanske prebivalstvene politike

Pod pojmom *prebivalstvena politika* razumemo sistem ukrepov in aktivnosti s katerimi država poskuša vplivati na demografske procese. M. Mencin Čeplak razlaga, da gre pri prebivalstveni politiki za več vprašanj: *katere ženske so vredne materinstva, kdaj kolikokrat in pod kakšnimi pogoji naj rojevajo, kakšni otroci naj se rodijo, rojstvo katerih bi bilo ekonomično preprečiti* (Mencin Čeplak, 2013: 404). Področje reprodukcije v času socializma ni bilo del zasebnosti ampak predmet javne obravnave. Oblast je nadzorovala je vse ravni družbenega življenja ljudi. N. Yuval Davis (2009: 48—49) navaja več primerov ekstremistične populacijske politike,⁴⁴ ko so ženske morale roditi čim več otrok, da bi zagotovile moč naciji.

Ukrepi populacijske politike ne zajemajo le področje rodnosti (število živorojenih otrok) ampak tudi na stanje abortusov, (ne)dostopnost kontracepcije, medicinsko pomoč pri reprodukciji porok, smrtnost, migracije in strukturo prebivalstva. J. Malačič razlaga, da so cilji lahko kvantitativni ali kvalitativni ali oboji hkrati. Poleg posebnih ciljev, je najbolj splošni cilj nemotena reprodukcija prebivalstva pa tudi čim večja socialno ekonomska blaginja državljanov (Malačič, 1989: 415). Jugoslovanska populacijska politika se je soočala, tako s problemom visoke natalitete (Kosovo) kot s problemom nizke natalitete (Slovenija).

⁴⁴ Japonska vlada je 1997 obljubljala denarno nagrado (pet tisoč jenov) za vsakega predšolskega otroka, dvojno vsoto za tretjega otroka. V Izraelu so uvedli mnoge ugodnosti, da bi zmanjšali nizko rodnost zaradi holokavsta in preprečili migracije, (otroški dodatek, daljši porodniški dopust). Najbolj skrajni primer populacijske politike je bil v nacistični Nemčiji kjer so, po eni strani spodbujali rodnost arijcev, s programom *Lebensborn*, po drugi strani pa preprečevali reprodukcijo raso nesprejemljivih in bolnih (evgenika).

Prebivalstvena politika v komunistični Jugoslaviji (Sloveniji) je bila usmerjena k socialno ekonomskim ciljem, ne pa k demografskim; o le-teh se ni razpravljalo (prav tam, 417). Oblast je zagotovila *brezplačno zdravstveno varstvo otrok, otroški dodatek, porodniški dopust, sofinanciranje otroškega vrtca, število družinskih članov oz. otrok kot pogoj za dodelitev stanovanjskih pravic* itd. Ekonomski cilji populacijske politike so bili pomembni a brez dolgoročnega demografskega učinka. *Dejansko se zaradi podaljševanja porodniškega dopusta ali večjega otroškega dodatka, rodnost v Sloveniji ni povečala.* J. Malačiča je opozarjal, da bi moral biti poudarek prebivalstvene politike predvsem na neekonomskih ukrepih (prav tam, 421).

S. Rožman priznava koristnost politike načrtovanja družine in njenih ukrepov za izboljšanje zdravja in osveščenost žensk a pravi, da so v večini socialističnih držav,⁴⁵ politike reguliranja rojstev ostale kontradiktorne (Rožman, 2009: 302). Ni mogoče spregledati namena, ki je bil skrit v ozadju tj. poskusu nadzora nad ženskami in ohranjanja njihovih tradicionalnih pozicij v družbi ter izkoreninjenju feminizma.

Po mnenju J. Malačiča se je oblast izogibala reševanju demografskih problemov, še posebej nizkonatalitetnih, kar je nesprejemljivo in dolgoročno povzroča negativne učinke (prav tam, 419). Na zvezni ravni je bilo sicer sprejetih nekaj ukrepov in dokumentov,⁴⁶ ki pa se na regionalni ravni niso uveljavili. J. Malačič je predlagal rešitev. Če bi temeljni cilj ekonomskih in neekonomskih ukrepov prebivalstvene politike, tako visokonatalitetnih kot nizkonatalitetnih območij Jugoslavije, postala nova družbena norma o prevladujoči družini z dvema ali tremi otroki, bi bila zagotovljena nemotena reprodukcija prebivalstva (prav tam, 421).

⁴⁵ Jugoslavija, Češkoslovaška, Romunija, Poljska, Madžarska.

⁴⁶ Slovenija je med jugoslovanskimi republikami prva sprejela republiško resolucijo o načrtovanju družine.

6.3.3 Javne razprave o problemu padanja rodnosti in povečanju stopnje abortusov v času tranzicije

V času osamosvajanja Slovenije se je vprašanje abortusa, kot eminentno ženskega vprašanja, začelo povezovati s stopnjo demografske rasti. Kot razlaga M. Šircelj, so določeni strokovni krogi skupaj z delom javnosti, padanje rodnosti in posledično staranje prebivalstva, začeli pripisovati naraščajoči pogostnosti dovoljenih abortusov (Šircelj, 2006: 175). Diskusije o padanju rodnosti so bile v javnosti sicer konstantno prisotne, a se do takrat niso povezovale s stopnjo abortusov. Prva javna razprava na to temo je bila organizirana pri Marksističnem centru ZKS leta 1987, ki so jo sprožili partijsko orientirani demografi (Jalušič, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 50). V dokumentu, *Podlaga prebivalstvene politike v Sloveniji*, je komisija *Izvršnega sveta SRS* pod vodstvom Emila Milana Pintarja, podala temeljne ugotovitve o padanju rodnosti v naši državi in pripravila »politični teren za mehko odpravo pravice do abortusa« (prav tam, 77). Komisija je izračunavala koliko otrok bi morala imeti slovenska družina, da bi bil zagotovljena pozitivna demografska rast. Dokument je potrjeval idejo, da je treba pravico do abortusa, če ne prepovedati, pa vsaj omejiti in tako odpraviti negativne učinke legalizacije abortusa. Cilj tega dokumenta je bil tudi, razlaga M. Mencin Čeplak, ohranitev narodove identitete, povečanje biološke reprodukcije, stabilizacija slovenskega prebivalstva in omejitev priseljevanja iz drugih republik. Dokument so upravičeno kritizirali zaradi etnocentrizma in patriarhalnosti (Mencin Čeplak, 2013: 407). Ukrepi pronatalitetne politike bi zajeli le Slovence in njihovo rodnost.

Začela se je intenzivna politična kampanja za omejitev oz. prepoved pravice do abortusa. Vključevala je tudi distribucijo ameriškega filma *Nemi krik*,⁴⁷ s katerim so poskušali ženske od tega dejanja odvrniti (Jalušič, 2002: 23—24). Predlog o omejitvi pravice do abortusa so podprli v konservativnem delu DEMOS-a.

⁴⁷ Dokumentarni film o abortusu je posnel ameriški zdravnik Bernard Nathanson leta 1984. Izvedbo abortusa v 12. tednu nosečnosti lahko opazujemo prek ultrazvoka. Poudarek je na dejstvu, da zarodek čuti bolečino in neugodje. Avtor tega filma je bil dolgoletni borec za legalizacijo abortusa v ZDA in jih je tudi sam opravljal. Po razvoju UZ metode v medicini, se je spreobrnil v vnetega aktivista proti abortusu.

Koalicijo⁴⁸ strank, ki so večinoma izhajale iz civilne družbe, so sestavljale *Slovenska demokratična zveza* (SDZ), *Socialdemokratska zveza Slovenije* (SDZS), *Slovenski krščanski demokrati* (SKD), *Slovenska kmečka zveza* (SKZ), *Zeleni Slovenije* (ZS) in *Slovenska obrtniška stranka*. Stare stranke, *Zveza komunistov Slovenije* (ZKS), *Socialistična zveza delovnega ljudstva* (SZDL), *Zveza socialistične mladine Slovenije* (ZSMS) so se tudi preoblikovale v nova politična združenja. Predsednik DEMOSA-a Jože Pučnik je bil mnenja, da »... se ne smemo odločati v imenu ene vrednote, ampak moramo na nek način iskati ravnotežje...« (Zajc, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 38). O tem, da so nekatere stranke nagovarjale in pridobivale volivce na račun negativnih stališč do abortusa, je delegat ZSMS-ja je odločno povedal: »Mi ne bomo pridobivali volivcev s preganjanjem abortusa« (prav tam).

V obdobju pred volitvami, jeseni 1989, so se skladno s političnim dogajanjem začele javne razprave o vprašanju povezanosti med padanjem rodnosti in pravico do abortusa. E. Dolar Bahovec pravi, da so polemike postale res »javne« pomeni, da niso bile omejene zgolj na stroko (medicina, pravo) ampak so zajele širši javni prostor; politiko, medije (Dolar Bahovec, 1991: 16). Organizirane so bile različne javne debate, okrogle mize, srečanja na katerih so posamezniki ali predstavniki različnih institucij, skupin soočili mnenja. Kot je zapisala M. Zajc je v začetku leta 1990 javnost vznemirilo dejstvo, da ženske splavijo toliko kot rodijo. Dr. Tone Kunstelj je v katoliški propagandni brošuri navedel statistični podatek o abortusih za leto 1984, ki je zajemal tako dovoljene in spontane abortuse ter mrtvorojene, katerega so potem navajali v različnih medijih (prav tam, 32). Šlo je za očitno širjenje strahu pred izumrtjem slovenskega naroda in zavajanje javnosti z nerealnimi podatki na kar je opozorila dr. Dunja Obersnel-Kveder.⁴⁹ Proti fantazmi, da abortus povečuje nacionalno ogroženost, se lahko po prepričanju R. Salecl (1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 26) borimo le tako, da poiščemo politično ozadje in posledice, ki jih ustvarja.

⁴⁸ Na prvih demokratičnih volitvah, 8. aprila 1990 je zmagala koalicija DEMOS nad strankami, ki so izšle iz nekdanjih socialističnih organizacij. To je bil konec petinštirideset let trajajoče oblasti Zveze komunistov.

Zelo odmevna je bila okrogla miza na Teološki fakulteti, januarja 1990, ki jo je organiziralo *Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev* s pomočjo UK ZSMS in je v javnosti odmevala vse do marca in aprila (Dolar Bahovec, 1991: 16). Vodil jo je moralni teolog dr. Ivan Štuhec in se je odvijala med dvema skrajnostima: tezo, da je pravica do izbire civilizacijski dosežek, katero je zastopal pravnik dr. Karel Zupančič in tezo, da je vsako življenje sveto in absolutno nedotakljivo, ki jo je zagovarjal dr. Šef, zdravnik in katoliški duhovnik (Zajc, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1992: 35). Dotaknili so se vprašanja, ali naj se zdravnik odloča kot strokovnjak (ginekolog), ali kot vernik ter vprašanja učinkovitosti naravne kontracepcije. Stališče dr. Kunstlja je bilo, da verni zdravniki dilemo rešijo tako, da se ne odločijo za specializacijo; naravna kontracepcija je zelo nezanesljiva zato ne spada med zanesljive metode uravnavanja rojstev (prav tam, 36). Dr. L. Gosar je opozoril na nevarnost izumiranja slovenskega naroda zaradi padanja rodnosti, prim. dr. V. Cerar pa na hude posledice, še posebej psihične, ki nastanejo po abortusu. Predstavil je oblike pomoči in svetovanja ženskam (Gril, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 56—57). Očitek, da naj bi na okrogli mizi razpravljali o vprašanju omejitve oz. prepovedi abortusa, je zavrnil J. Kamli in razložil, da je bil predmet razprave, kako pomagati ženskam, da se ne bi odločale za abortus (1990, citirano po Dolar Bahovec: 46). Raznolika stališča udeležениh in ostra razprava, niso privedla do skupnega konsenza.

Drugi val razprav se je pojavil v času sprejemanja nove ustave, ki takrat dosežejo vrhunec. Sprožil jih je članek v *Sobotni prilogi Dela*: »Preventiva naj dobi prednost pred splavom,« ki so trajale skoraj do konca leta (prav tam, 16). Od oktobra 1990 pa do konca leta februarja 1991 so v *Delu*, *Družini* in reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, izhajali članki na temo *svetosti človekovega življenja*. V času sprejemanja nove ustave, se je politična in nepolitična javnost soočala z vprašanjem, ali je pravica do abortusa lahko del nove slovenske ustave. Konservativno opredeljeni so bili proti in so se zavzemali, da bi bil v *preambuli*⁵⁰ nove ustave vključen pojem *svetost življenja*. T. Hribar je zagovarjal stališče, da iz svetosti življenja v preambuli ne

⁴⁹ Ginekologinja, zaposlena na Univerzitetnem inštitutu za socialno medicino in varstvo.

izhaja negativno določilo, ki bi prepovedovalo ali zapovedovalo abortuse ampak pozitivno napotilo, da se ženskam ne bi bilo treba odločati za abortus zaradi socialno ekonomskih okoliščin. Preambula sama po sebi nima zakonodajne moči (Hribar, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 105—106). Ta predlog je pravnemu redu implicitno ukazal, da prepove ali omeji možnost pravice do izbire (Zupančič, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 91). Ženske ne bi imele več dostopa do abortusa, odvzeli bi jim pravico do nadzora nad lastnim telesom. Ne bi več bile moralni subjekti. V praksi bi se povečala stopnja ilegalnih abortusov, s škodljivimi učinki na zdravje, večjim tveganjem za umrljivost, psihološko stisko itd. Nasprotniki so predlog zavračali tudi zaradi tega, ker je mogoče pojme različno interpretirati. Svetost življenja je širok pojem in ne zajema samo človeka, ampak tudi druga čuteča bitja. Če bi iz svetosti življenja izpeljevali prepoved poseganja v življenje, bi to vodilo v absurdne situacije. Lahko bi se zgodilo, da bi kdo »...sklicujoč se na ustavo (...) dosegel, da zapre vse klavnice in mesnice ter prepove uporabo jajc...«. V kolikor pa imajo predlagatelji s svetostjo v mislih le človekovo življenje, potem izražajo skrajno aroganco do drugih oblik življenja (Jež, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 94). Svetost življenja in prepoved odvzema življenja je vezana na človeka, ker pripada vrsti *homo sapiens*.⁵¹ Na osnovi vrste si človek lasti privilegiran moralni status. Po krščanski etiki je človekovo življenje sveto in nedotakljivo, od spočetja do smrti. Po mnenju pravnika, dr. K. Zupančiča, gre za religiozno normo, ki ne more postati del pravnega reda. V ustavo sodijo zgolj pojmi posvetne narave. Omejitev ali prepoved pravice do abortusa, utemeljena na svetosti življenja ne bi bila problematična za verujoče, ampak predvsem za neverujoče na katere bi se nanašala (Zupančič, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 94). V resnici »...predlagatelji tega določila uporabljajo velike besede in kličejo na pomoč svetost, v resnici pa jim gre za nizke cilje (Jež, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 94), ki nasprotujejo svobodi in avtonomnosti žensk. Kratkotrajna polemika, o medicinski etiki in abortusu, se je odvijala od januarja do februarja 1991 leta. V njej so se razpravljavci soočili z vprašanjem, ali pravice ženske lahko segajo onstran zdravniške etike in krščanske morale. Stališču zagovornikov ustavnih sprememb, da

⁵⁰ Pojem *preambula* označuje uvodni del kakšnega pravnega spisa, zakona, ustave, dokumenta itd.

je treba po krščanskih normah upoštevati ugovor vesti zdravnika, so ugovarjali pravniki. Zanje je dr. A. Dolenc trdil, da »...ne bodo mogli zdravnikom predpisovati meril za opravljanje njihovega poklica (...), ki temelji na spoštovanju življenja (Dolenc, 1991, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 117). Torej ni pomembno samo, da je pravica do abortusa pravno formalno zapisana v ustavi, pomembno je tudi, da se v praksi lahko uresničuje.

Ob podrobnem prebiranju časopisne dokumentacije tistega časa je mogoče ugotoviti, da je med najpogostejšimi etičnimi argumenti proti abortusu nastopal koncept svetosti življenja. V prid abortusu je pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok nastopala kot temeljni argument medtem, ko konsekvencialističnih pogojev odločanja v razpravah ni mogoče zaslediti. O pravici do ugovora vesti je javnost sicer razpravljala, a v manjši meri. Moralne implikacije bioloških lastnosti zarodka nastopajo v argumentaciji, vendar se poglobljena razprava ni razvila. V nobeni od razprav tistega časa pa ni mogoče zaslediti vprašanja o vrednosti potencialnih lastnosti zarodka.

Kadarkoli postane tematika abortusa predmet javnih diskusij, ne glede na njihovo trajanje, se obenem izrazijo vsa religiozna, moralna, politična in kulturna nesoglasja, ki onemogočajo doseganje konsenza.

6.3.3.1.1 Kateri dejavniki so vplivali na padanje rodnosti in naraščanje stopnje abortusov?

Čeprav se s problemom umetne prekinitve nosečnosti soočajo vse države po svetu, se bom v nalogi osredotočila na stanje abortusa v Sloveniji in ga obravnavala v odnosu z rodnostjo in ugotovitve predstavila na podlagi statističnih podatkov.⁵² S prikazom splošne stopnje rodnosti in dovoljenih abortusov želim pojasniti, da ne obstaja povezanost med abortusi in padanjem rodnosti. V nadaljevanju me zanima,

⁵¹ Predhodno je, v poglavju *Moralnost poseganja v človekovo življenje*, tekla razprava o svetosti življenja.

⁵² Primerjava z drugimi državami bo na določenih mestih v nalogi, uporabljena zgolj za umestitev naše države v širši evropski oz. svetovni kontekst.

kateri so glavni argumenti pri zahtevi za omejitve pravice do abortusa in tisti, ki opravičujejo zakonsko spoštovanje pravice do abortusa.

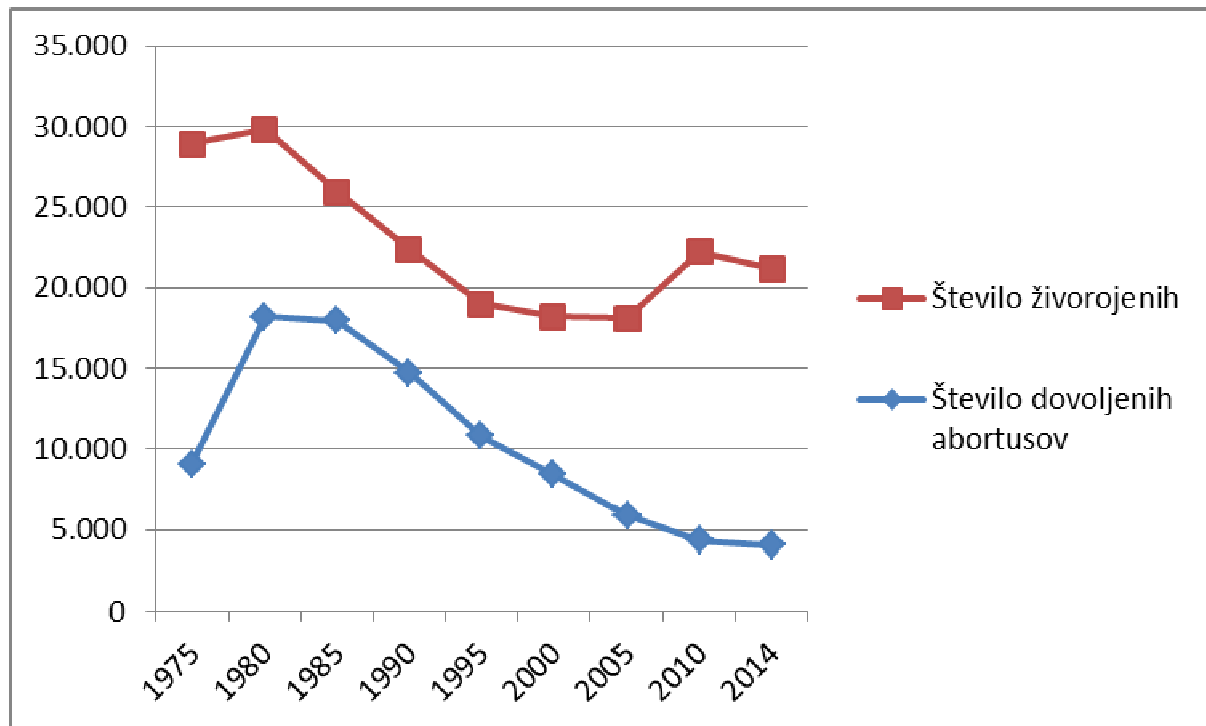
Splošna stopnja rodnosti je povprečno število živorojenih na eno žensko v rodni dobi. *Splošna (celotna) stopnja dovoljenih abortusov* pa je povprečno število dovoljenih abortusov na eno žensko v rodni dobi (15-49 let) v pogojih konstantnega pojava abortusov in nične umrljivosti. (Rodnost v Sloveniji od 18. do 20. st, <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf>, 15. 5. 2106).

Tabela 1: Splošna stopnja rodnosti in dovoljenih abortusov

Leto	Število živorojenih	Število dovoljenih abortusov
1975	28.927	9.063
1980	29.819	18.187
1985	25.933	17.960
1990	22.368	14.731
1995	18.980	10.791
2000	18.180	8.429
2005	18.088	5.851
2010	22.196	4.328
2014	21.165	4.060

Vir: Nacionalni inštitut za javno zdravje, <http://www.nijz.si/sl/oznake/nijz>,
Statistični urad Republike Slovenije, <http://www.stat.si/statweb>, 15.5. 2016

Grafikon 1: Grafični prikaz števila živorojenih in dovoljenih abortusov



Vir: Nacionalni inštitut za javno zdravje, <http://www.nijz.si/sl/oznake/nijz>, Statistični urad Republike Slovenije, <http://www.stat.si/statweb>, 15.5. 2016

Po podatkih Nacionalnega inštituta za javno zdravje in Statističnega urada RS je število dovoljenih abortusov med letom 1975 in 1980 drastično naraslo v primerjavi z rodnostjo, ki se je le opazno dvignila. Če je bilo leta 1975 opravljenih še 9.063 umetnih prekinitev nosečnosti, jih je bilo v začetku osemdesetih let že 18.160. Krivulji stopnje rodnosti in dovoljenih abortusov po letu 1985 kažeta na enakomerno padanje rodnosti in abortusov, vse do leta 2005. Z letom 2010 pa je že opazen pozitiven demografski trend t.j. ponovno naraščanja števila živorojenih otrok, ki traja vse do nedavnega.

Kako je mogoče razložiti preskok od nizke stopnje abortusov k zelo visoki na začetku 80.-tih let prejšnjega stoletja? Ali je visoka stopnja abortusov res prispevala k padanju rodnosti v začetku devetdesetih let? Navesti je mogoče kar nekaj razlogov za ta pojav.

Na ozemlju Slovenije se je skozi zgodovino izmenjalo več družbenih sistemov⁵³ in pojavile tudi mnoge *socialno ekonomske spremembe*, ki so pomembno vplivale na pojav rodnosti in abortusov. V petdesetih letih prejšnjega stoletja so komunisti uvedli socialistično družbeno ureditev, ki je temeljila na planskem gospodarstvu in državni lastnini. Oblast je izhajala iz načela delavskega in družbenega samoupravljanja. Ena od prednosti socializma, je bila po navedbah L. Kosec Zorko, visoka varnost zaposlitve, ki je zagotavljala socialno varnost, zdravstveno oskrbo, dostop do izobraževanja.⁵⁴ Njegove pomanjkljivosti pa so bile stagnacija življenjskega standarda, nizka produktivnost, nestabilnost trga, prevelika splošna poraba, precenjena valuta, velika stopnja inflacije (Kosec Zorko, 2009: 390) itd. Potreba po ekonomski reformi je povzročila tudi potrebo po politični reformi in tako se je slovenski narod leta 1990 odločil za samostojno državo.⁵⁵ Nastopilo je obdobje prehoda ali tranzicije,⁵⁶ ki je večpomenska in sega od strukturne (makro) ravni do individualne (mikro) ravni družbe. Vključuje dva osnovna procesa: uvajanje in utrjevanje pluralistične parlamentarne demokracije in uvajanje tržnega gospodarstva (Jogan, 2000: 9). Visoka stopnja ekonomske varnosti v socializmu, se je s tranzicijo zamajala. Zaradi slabših materialnih pogojev ljudje niso več živeli tako lagodno in brezskrbno. Kot navaja M. Černič-Istenič, se je življenjski standard velikega dela slovenske populacije začel dejansko močno zniževati, kar je vplivalo na odločitev ljudi, koliko otrok in kdaj jih bodo imeli. *Zmanjšali so se osebno dohodki, povečala se je brezposelnost mladih, ki so vstopili v rodno dobo, stanovanjski problemi tistih, ki so želeli osnovati družino* (Černič-Istenič, 1994: 88—89). Opazna je bila tudi *krepitev neenakosti, slabše zagotavljanje javnih sredstev, povečanje korupcije, rast kriminalitete, razseljevanje ekonomsko zapostavljenih območij* (Kosec Zorko, 2009: 391—392). »Socialni šok«, ki so ga ljudje doživel v času tranzicije, je torej imel velike demografske učinke.

⁵³ To so sužnjelastništvo, fevdalizem, socializem in kapitalizem.

⁵⁴ To potrjuje tudi največje število živorojenih otrok leta 1982, t.j. 21185. Glede na privzet časovni interval, zgornja tabela in graf, tega podatka ne prikazujeta.

⁵⁵ Opozicija je dala pobudo o spremembi ustave za uveljavitev strankarskega pluralizma, s čemer je bila zagotovljena suverenost države in samoodločba naroda. 25. junija 1991 je bila s plebiscitom razglašena neodvisna država Slovenija.

Razvoj rodnosti je povezan tudi z uveljavljanjem vrednot odgovornega starševstva in prakse načrtovanja družine in rojstev (abortus in različne oblike kontracepcije), katera postane v socialistični družbi zelo pomembna. S tem se spreminja tudi družbena vloga ženske in družine. Tradicionalne vzorce družinskega in reproduktivnega življenja so zamenjali bolj sodobni vzorci. *Število razvez in zunajzakonskih skupnosti je naraslo*. Materinsko oz. starševsko vlogo so prikrile druge vloge. *Ženske so opravljale tradicionalne vloge matere žene in gospodinje in netradicionalne vloge; so zaposlene izven doma, se izobražujejo* (Černič-Istencič, 1994: 86—89). Neskladnost med družbenimi vlogami so reševale z odlaganjem materinstva oz. z manjšim številom rojenih otrok.

Eden od razlogov za padanje rodnosti je v *spremenjenem vrednostnem sistemu* slovenske družbe. R. Valenčič razlaga, da je družba začela življenje negativno vrednotiti. Vsaka stvar se meri s kavaliteto, ima neko vrednost, od katere si obetamo korist. To se v družbi odraža kot *kriza etičnih vrednot* (Valenčič, 1992: 21—22). Ljudje niso več zmožni stvari obravnavati kot dragocene same po sebi, postanejo egoistični in neodgovorni.

Trend padanja rodnosti se je ujema tudi s trendom *priseljavanja*. V času socializma so se prebivalci iz drugih jugoslovanskih republik množično priseljevali v Slovenijo, ker je obstajala potreba po večji delovni sili. Vendar so analize pokazale, da »...imigranti nimajo višje rodnosti kot slovensko prebivalstvo« (Šircelj, 1991, citirano po Černič-Istencič, 1994: 89). Vse več Slovencev se je začelo izseljevati. Obenem potekajo tudi notranje migracije, preseljevanje ljudi iz vasi v mesto. Migracije se zopet pojavijo na začetku devetdesetih let zaradi balkanske vojne. V Slovenijo so se iz takratnih jugoslovanskih republik priseljevale predvsem mlajše ženske zaradi želje po večjem zaslužku, boljših pogojih dela in življenja, možnosti izobraževanja, itd. M. Kožuh-Novak in D. Obersnel-Kveder razlagata, da se mlade ženske, ki so prej živele v strogem patriarhalnem okolju, v novih a dokaj slabih življenjskih razmerah praviloma niso ubadale z načrtovanjem družine ampak so

⁵⁶ Lat. *transitio*- dejanje, proces ali stopnja v spreminjanju enega stanja v drugega, v: Veliki slovar tujk,

nezaželeno nosečnost reševale z abortusom (Kožuh-Novak, Obersnel-Kveder, 1990: 22).

Evidentiranost abortusov in rojstev je bila boljša (prav tam). Splošna stopnja dovoljenih abortusov je torej narasla na račun tistih, ki so bili nestrokovno opravljeni in so ji dokončali v bolnišnici ter hkrati evidentirali. Uresničil se je zaželeni prehod z nestrokovno narejenega, skritega abortusa na poseg opravljen v bolnišnici.

Poleg tega je sredi sedemdesetih let prišla *v rodno obdobje dokaj številčna generacija žensk* (prav tam). Iz grafa je razvidno, da se ni povečalo samo število abortusov ampak tudi število rojstev, iz 28.927 rojstev (1975) na 29.819 (1980). Čeprav število rojstev ni tako izrazito naraslo, pa ni nezanemarljivo.

Eden od razlogov so tudi *spremenjeni vzorci rodnostnega obnašanja populacije* (prav tam). Spolno življenje Slovencev ni bilo nič bolj brezskrbno, prav tako uporaba kontracepcijskih sredstev ni bila manj intenzivna kot prej. Ravno nasprotno, v tem obdobju so bila zaščitna sredstva intenzivno propagirana in uporabljena. M. Šircelj pravi, da se je po sprejetju liberalnega zakona, število umetnih prekinitev nosečnosti res povečalo, vendar samo v določeni populaciji žensk in le za določen čas (Šircelj, 2006: 175). Katera starostna kategorija žensk je najbolj prispevala k povišanju stopnje abortusov in v katerem časovnem obdobju?

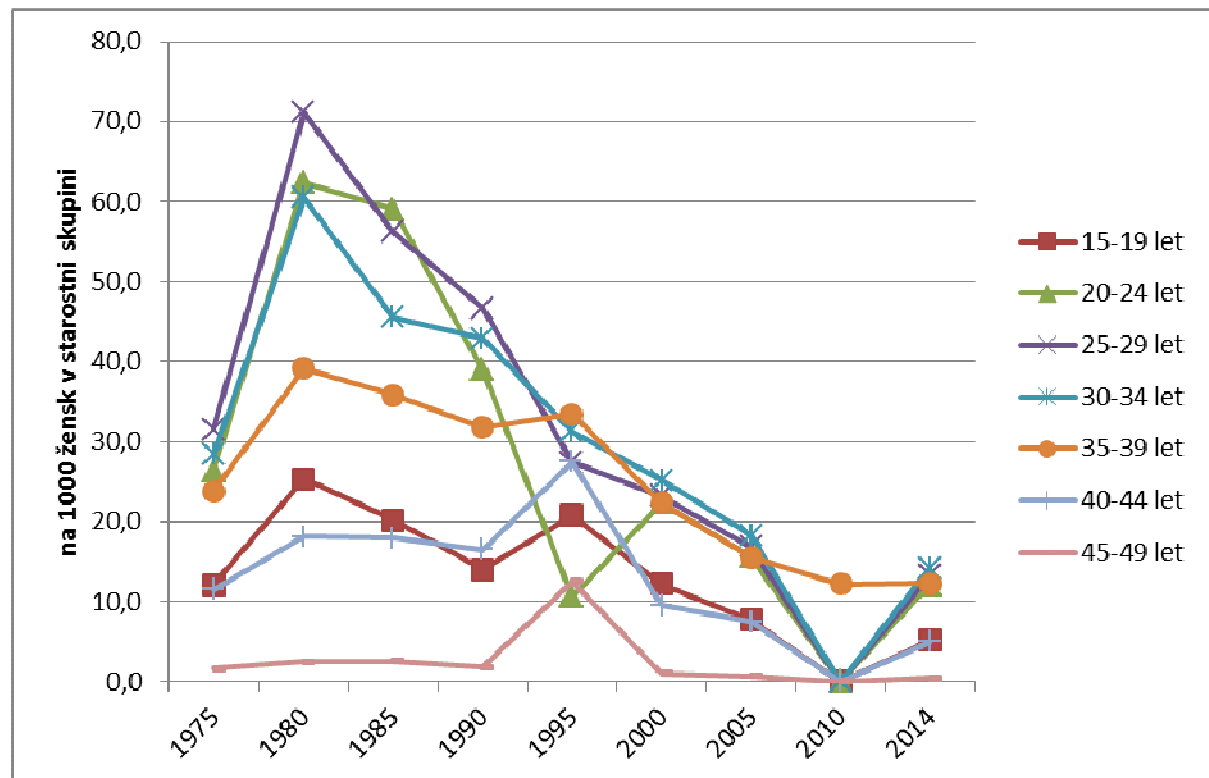
Starostno specifična stopnja dovoljenih abortusov je razmerje, med številom abortusov opravljenim ženskam določene starosti in številom vseh žensk te starosti, izraženo na 1000 žensk (Rodnost v Sloveniji od 18. do 20. st, <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf>, 18. 5. 2106).

Tabela 2: Starostno specifična stopnja dovoljenih abortusov (na 1000 žensk v starostni skupini)

Leto	15-19 let	20-24 let	25-29 let	30-34 let	35-39 let	40-44 let	45-49 let
1975	12,1	26,4	31,5	28,3	23,8	11,5	1,6
1980	25,3	62,4	71,1	60,5	39,2	18,1	2,5
1985	20,2	59,0	56,2	45,5	35,8	17,9	2,6
1990	14,0	39,0	46,6	42,9	31,8	16,5	1,8
1995	20,8	10,6	27,4	31,3	33,4	27,5	12,5
2000	12,2	22,3	23,2	25,2	22,3	9,5	1,0
2005	7,7	15,6	16,8	18,3	15,5	7,5	0,7
2010	6,7	12,1	12,8	14,0	12,2	5,2	0,5
2014	5,1	12,1	13,2	14,2	12,3	5,0	0,4

Vir: Nacionalni inštitut za javno zdravje, <http://www.nijz.si/sl/oznake/nijz>, 18.5. 2016

Grafikon 2: Grafični prikaz starostno specifične stopnje dovoljenih abortusov (na 1000 žensk v starostni skupini)



Vir: Nacionalni inštitut za javno zdravje, <http://www.nijz.si/sl/oznake/nijz>, 18.5. 2016

Podatki v tabeli kažejo, da se je stopnja dovoljenih abortusov med letom 1975 in 1980 dvignila v vseh starostnih kategorijah žensk. Vendar je sorazmerno s tem v naslednjih petih letih tudi začela upadati. V obdobju od 1975 do 2010 je bila največja stopnja abortusov zabeležena 1980 leta pri ženskah starih od 25 do 29 let, kar je pričakovan podatek, saj je reproduktivna sposobnost žensk takrat tudi največja. K znižanju stopnje abortusov je najbolj prispevala najstarejša kategorija žensk, od 40 -49 let. V primerjavi z ostalimi starostnimi skupinami žensk konstantno nizka, skozi celoten časovni interval. Največja nihanja, glede naraščanja in padanja stopnje abortusov, lahko opazimo pri mladih ženskah starih od 20 do 24 let. Od leta 1995 pa do 2010 je stopnja abortusov, v večini starostnih skupin žensk, zelo upadla, razen žensk starih od 35-39 let, kar je pričakovano. Navedeni podatki za leto 2014 ne kažejo večjih odstopanj od tistih v letu 2010.⁵⁷

Ali je svoboda odločanja o rojstvu otrok razlog za upadanje števila rojstev v začetku devetdesetih let? V podrobni obravnavi demografske podobe Slovenije, od sredine sedemdesetih let pa do danes, je bilo pojasnjeno, da legalizacija abortusov oz. naraščanje stopnje abortusov ni glavni vzrok za padanje rodnosti. Pogostost dovoljenih abortusov in rodnosti sta dva različna pojava, ki ju je treba obravnavati ločeno. K padanju rodnosti so prispevali različni dejavniki; od socialnih, gospodarskih in političnih. V postsocializmu so se pojavili novi odnosi na trgu dela, socialna neenakost je postala večja, spremenil se je življenjski standard in sistem vrednot, povečala se je uporaba zaščitnih sredstev in osveščenost žensk. Zaradi načrtovanja družine se je uveljavila nizka raven biološke reprodukcije. Pomembna je tudi številčnost kategorije žensk v rodnem obdobju in večja evidentiranost abortusa. Podobno velja za pojav abortusov, čigar stopnja ni bila konstantno visoka in je bila značilna le za določeno starostno kategorijo žensk (od 20 do 34 let) v določenem časovnem obdobju (od 1980 do 1990). Predlog o omejitvi ali prepovedi abortusa je torej bil osnovan na napačnih predpostavkah.

⁵⁷ Serija podatkov, o starostno specifični stopnji dovoljenih abortusov za leto 2015, bo na podatkovnem portalu NIJZ dostopna 30.9. 2016.

Da bi bil zagotovljen pozitiven naravni prirast, je potrebna socialno ekonomska in politični stabilnost družbe. Strategija države pa mora biti usmerjena, ne samo k socialno ekonomskim ciljem (finančna participacija za mlade družine, predvsem večje družine) ampak predvsem k oblikovanju drugačne zavesti ljudi. Takšne, ki bi vključevala pozitiven odnos življenja in zaradi katere bi se ljudje lažje odločali za več otrok. Pomembno se mi zdi, da država ukrepov prebivalstvene politike ne uveljavlja s silo ali samovoljno odloča o reproduktivnih zadevah državljanov. Kako zaustaviti negativni trend padanja rodnosti je problem, s katerimi se danes sooča veliko držav in zdi se, da bo tako tudi v prihodnje. Omejitev ali prepoved pravice do abortus je represiven, neustrezen in neučinkovit način reševanja problematike padanja rodnosti.⁵⁸

7 NASTANEK DRUŽBENIH SKUPIN KOT REAKCIJA NA DEMOGRAFSKE RAZMERE IN ABORTUS

Kot reakcija na demografske razmere in vprašanje ponovne omejitve abortusa, sta se v postsocialistični družbi oblikovala dva nasprotujoča pola mnenj in vrednot. Eni so izpodbijali legaliziran abortus, drugi so ga odobraval. Na tej osnovi so se posamezniki in posameznice začeli povezovati v dve skupini, t.im. *gibanje za življenje (pro-life)* in *gibanje za izbiro (pro-choice)*. Zanimajo me začetki njunega formiranja, cilji in delovanje, predvsem pa ideološka razhajanja glede odnosa do žensk, reprodukcije in abortusa. Na osnovi česa konservativna ideologija zavrača abortus oz. opravičuje nadzor nad ženskami in biološko reprodukcijo ter kakšna je feministična kritika, bo predmet razprave tega poglavja.

Kljub nasprotujočim stališčem med taboroma, pa konsenz velja vsaj glede dejstva, da je treba število abortusov zmanjšati. Vendar kako to doseči, z njegovo legalizacijo ali s prepovedjo? V gibanju za življenje se zavzemajo za slednje in opozarjajo, da tega ni mogoče doseči z legalizacijo abortusa. V praksi se je zgodilo

⁵⁸ V Romuniji je npr. oblast posegla v že pridobljene pavice žensk in leta 1967 ponovno prepovedal abortuse.

ravno nasprotno, število abortusov je začelo z liberalizacijo naraščati, ne padati. Sami izpostavljajo negativne posledice legalizacije abortusa. Cilj države bi morala biti takšna zakonodaja, ki bi upoštevala človekovo dostojanstvo in vrednost njegovega življenja samega po sebi. Opozarjali so na nevarnost liberalnega odnosa družbe do abortusa, ki bi lahko v prihodnosti vodil v to, da bi se želela znebiti svoji neustreznih, neproduktivnih članov.

7.1 GIBANJE ZA ŽIVLJENJE (»pro-life«)

7.1.1 Začetki in delovanje gibanja

V skupnem prepričanju, da je abortus umor in je potrebno življenje spoštovati od začetka pa vse do njegovega konca, so se posamezniki na začetku devetdesetih začeli povezovati.

Leta 1989 je p. Miha Žužek s sodelavci pripravil dan *Za življenje* v župniji Ljubljana-Dravljje, kasneje so bili organizirani seminarji tudi v Ljubljani in Mariboru in drugod po Sloveniji (Cvelbar, 1992: 28). Šele na pobudo nadškofa dr. Alojzija Šuštarja in podpori slovenske Katoliške Cerkve je maja 1989, nastalo slovensko civilno združenje gibanje za življenje. Sredi osemdesetih let preteklega stoletja je bilo gibanje za življenje na zahodu⁵⁹ eno največjih družbenih gibanj, po katerem so se zgledovali tudi naši nasprotniki abortusa. Vendar obstajajo nekatere razlike. Gibanje za življenje se je pri nas pojavilo nekoliko kasneje, ni doživelo tako velike ekspanzije ter ni bilo tako ekstremistično.

Glavni akterji boja proti abortusu so bili v večini moški, ki so javno izražali zahteve ter obenem intelektualci, različne starosti, poklicev in družbenega statusa, delavci, duhovniki, zdravniki, študenti, profesorju itd. (Salecl, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 25). Praviloma so to bili verni kristjan, ki pa pripadnikov drugih veroizpovedi niso izključevali. Odprti so bili za vse, ki so življenje dojemali kot dar in so zavračali abortus. Od leta 1994 je bilo gibanje organizirano kot društvo pod

vodstvom dr. Mirjam Cvelbar in deluje še danes. Obstajajo pa tudi druge skupine, ki promovirajo življenje, npr. *Društvo katoliških zdravnikov*.

Civilno združenje »pro-life« naj bi predstavljalo odgovor na množičen pojav zavračanja življenja in razširjajoče se kulture smrti, ki se odraža v padanju rodnosti, naraščanju števila abortusov, samomorih, ločitvah in različnih oblikah zasvojenosti. (Cvelbar, 1992: 28). Predlog o omejitvi ali prepovedi pravice do abortusa je dal članom gibanja za življenje vzbudil optimizem tako, da so v javnosti še bolj vztrajno opozarjali na demografsko krizo ali bolje rečeno, širili strah pred izumrtjem našega naroda. Pretila je nevarnost, da bo oblast zopet posegla v pravice žensk.

S tradicionalnega, religioznega vidika med temeljnimi človekovimi pravicami ni in ne more biti pravice do abortusa, ker je abortus negativno moralno vrednoten. »Človekove pravice so pravice do državljanskih vrednot, brez katerih ni človeka dostojnega življenja. Zato je tisto, kar te pravice upravičujejo, nekaj, kar je samo po sebi dobro in si je za to treba prizadevati, to gojiti...« (Stres, 1992: 13). Priznani slovenski deontolog J. Milčinski je trdil: »Priznati pravico do splava pa hkrati pomeni zanikati načelo spoštovanja življenja in posredno tudi pravico do življenja.« (Milčinski, 1982: 213). Člani gibanja so tudi opozorili na neustrezno formulacijo člena zaradi česar je njegovo vsebino mogoče različno (napačno) interpretirati, npr. »splav kot sredstvo načrtovanja družine« (Dolenc, 1992: 31). Načrtovanje življenja pomeni zavzemati se »za« življenje, ne vanj posegati. Pravico žensk do izbire je, leta 1997 tedanji ljubljanski nadškof Franc Rode, obravnaval kot sramotni 55. člen ustave, ki je za našo državo nečasten in ne obstaja v ustavi nobene druge države (Petrovčič, <http://www.mladina.si/53192/krivica-do-splava/>, 25.7. 2016)

Razumeti je treba frustracijo zagovornikov življenja, zavedali so se nevarnosti, da se lahko njihov ideološki sistem razpada. Najprej morajo zaščititi nedolžno človeško bitje in nato omejiti oz. kriminalizirati abortus. Splošna značilnost zahtev po omejevanju reproduktivnih pravic, je da se po navadi oblikujejo znotraj

⁵⁹ S tem je mišljeno pro-life gibanje v Ameriki. Tam so ženske so v večini protestirale pred klinikami in ginekološkimi ordinacijami, kjer so opravljali abortuse. Pogosti so bili izgredi v javnosti.

konservativne in neokonservativne ideologije, značilne za večino postsocialističnih družb. V preteklosti zatirane in spregledane vrednote v novem družbenopolitičnem okolju oživijo, pridobijo veljavo.

7.1.2 Poslanstvo gibanja

Poslanstvo gibanja je bilo, po eni strani v javnosti čim bolj popularizirati življenje kot vrednoto, po drugi strani pa ustvariti čim bolj negativno vzdušje o abortusu. D. Štrajn pavi, da so slovenski borci za življenje dodali še druge restriktivne zahteve, npr. davek za ne imetje otrok, zatiranje pornografije (Štrajn, 1990: 22). Predvsem mladim naj bi gibanje pomagalo, da bi cenili življenje in zanj skrbeli, namesto, da bi ga uničevali (Cvelbar, 1992: 28). Gibanje je spremljalo zakonodajo ter se zavzemalo za t.im. nove in boljše rešitve problematike abortusa. Zavzemanje za to, da bi zarodek postal pravni subjekt, nosilec pravic in dolžnosti ter spremembo zakona o abortusu.

Versko podlago gibanja za življenje, poleg katolicizma, sestavlja fundamentalizem krščanskih skupin in sekt, katerih svečeniki s fanatično retoriko podžigajo k borbi proti abortusu (prav tam) na različne načine: z demonstracijami pred klinikami, kjer se izvajajo abortusi, z grožnjami proti medicinskemu osebju, ki tam dela in nasiljem do žensk, ki pridejo tja poseg opraviti. Največ, kar je mogoče očitati našemu gibanju za življenje je demagogija. Prevlada katoliške religije v naši družbi je vsekakor pozitivno prispevala k oblikovanju in delovanju gibanja za življenje.

V gibanju za življenje so oblikovali več skupnih izjav, ki so jih naslovili na slovensko politično in nepolitično javnost. *Pismo poslancem - za zakonodajo naklonjeno družini* je podpisalo 49000 ljudi, izjavo *Pravica do splava ne sodi v ustavo* pa 3076 ljudi. (Cvelbar, 1992: 28). Najbolj odmevna, a neuspešna, je bila kampanja proti abortusu v začetku devetdesetih let. Danes je društvo še aktivno in sodeluje z različnimi mednarodnimi organizacijami, najbolj znani sta *Human Life International* in *International Right to Life Federation*.

7.2 GIBANJE ZA IZBIRO (»pro-choice«)

7.2.1 Žensko vprašanje in »drugi val« feminizma

Nastanek gibanja »za izbiro« v Sloveniji lahko umestimo v čas pojava novega feminističnega gibanja, im. tudi »drugi val feminizma«. Pojem *feminizem* predstavlja filozofsko prepričanje oz. gibanje za enake socialne, politične in druge pravice žensk in moških v javnem in zasebnem življenju (Veliki slovar tujk, 2006: 332). Je raznolika zbirka moralnih in socialnih teorij, stališč, pomenov, pa tudi gibanj, skupin, družbenih praks in pobud. Sam poskus njihovega poenotenja v eni sami razlagi ali pojmu, ni samo problematičen, je celo nemogoč. V vsakdanjo rabo je *feminizem* prišel do te mere, pravi V. Jalušič, da se ga uporablja za označevanje stila oblačenja, načina obnašanja žensk in moških, za marsikaj od tistega kar bi lahko imenovali »navade« (Jalušič, 1992: 123).

Novo feministično gibanje v Sloveniji in Jugoslaviji, je nastalo zaradi upora proti paternalistično-socialistični obravnavi t. im. ženskega vprašanja⁶⁰ in upora proti pojavu različnih etnonacionalizmom v Jugoslaviji po Titovi smrti (Jalušič, 2002: 19). Področje reprodukcije in abortusov je jugoslovanska populacijska politika zelo instrumentalizirala. Tukaj se pozna vpliv »zahodnega feminizma, ki je poudarjal seksualne in reproduktivne svoboščine moderne ženske kot podlago za osebno in politično emancipacijo« (prav tam). Žensko vprašanje se je v socializmu začelo povezovati s stopnjo demografske rasti in je bilo pogosto uporabljeno kot sredstvo nacionalistične rasistične propagande proti Albancem. *Časopisi so pisali o rekordni nataliteti na Kosovu in potrebi po usklajevanju naravnega prirastka z razvojem* (prav tam, 23). V Sloveniji si je žensko gibanje, v 80. in 90. letih, prizadevalo doseči družbene in politične spremembe v smislu: več pravic in večje participacije žensk v javni sferi.

⁶⁰ S tem mislimo na ideologijo emancipacije žensk.

Presenetljivo ni, da so pobudnice interesnega združenja »pro-choice« bile prav ženske. Slednje predstavljajo večinsko populacijo s pozitivnim odnosom do abortusa in so se v preteklosti tudi najbolj intenzivno zavzemale za njegovo legalizacijo. Nasprotno so bili ustanovitelji gibanja za življenje večinoma moški.

V socializmu izborjene reprodukativne pravice so s tranzicijo postale vprašljive. Kot pravi M. Jogan so tranzicijske spremembe pokazale, da nobena socialna in ekonomska pravica, ni tako utrjena in institucionalno varovana, da bi veljala za samoumevno (Jogan, 2000: 21). Napačno bi bilo pričakovati, da bi bile v novem družbeno političnem prostoru bile ženske in njihovi interesi avtomatično vključeni. Če so se v preteklih letih ženske zavzemale za legalizacijo abortusa, se je aktivizem žensk v postsocializmu iztekal v ohranitev že izborjenih pravic. V zvezi s tem včasih naletimo na poenostavljeno trditev, pravi M. Jogan, da je v socializmu država ženskam dala pravice in se jim ni bilo treba boriti (Jogan, 2000: 23). Trditev je površna, saj zanemarja pretekla, dolgotrajna prizadevanja žensk za uresničevanje reprodukativnih pravic, katerih nadaljnje varovanje je nujno v prihodnosti.

7.2.1.1 Stališče feministk o prepovedi pravice do abortusa

Feministke so opozarjale na praktične posledice prepovedi ali omejitve pravice do abortusa (ali množičnega uveljavljanja ugovora vesti zdravnikov), ki bi imela predvsem na socialni ravni negativne učinke: »...večja finančna participacija kot za druge zdravstvene storitve, možni administrativni ukrepi, pri mladoletnicah eventualna zahteva po privolitvi staršev,...« (Dolar Bahovec, 1991: 13). Pri uveljavljanju pravice do abortusa, bi se ženske soočale z mnogimi praktičnimi težavami. *Prisiljene bi bile iskati storitev v zdravstvenih ustanovah izven domačega kraja, pri zdravnikih v zasebnih ordinacijah. Zaradi povpraševanja po tovrstni zdravstveni storitvi, bi mnogi zdravniki ali drugi nekvalificirani posamezniki videli priložnost večjega zaslužka.* Ker si nekatere ženske tega ne bi mogle privoščiti, storitev ne bi bila dostopna vsem ženskam enako. Če upoštevamo socialno

neenakost pravi M. Jogan, bi omenjeni ukrep bolj prizadel predvsem pripadnice nižjega socialno ekonomskega sloja družbe, ki je večinski. Premožne ženske imajo možnost, da bodisi kupijo prekinitev nosečnosti, bodisi rojevajo otroke. Kot matere, porodnice ali negovalke niso prizadete (Jogan, 1992: 68). Pravica do abortusa bi na ta način postala privilegij.

Feministke so se zavzemale, da sprejemanje odločitve za abortus ostane zasebna zadeva, ki ne dopušča soodločanja javnosti. Iz načela avtonomnosti izhaja neodvisnost in avtonomnost delovanja posameznika in to velja tudi za ženske. Vendar so opozarjale, da je resnična »svoboda« tega odločanja vprašljiva. Ženska, ki se odloča glede na življenjske okoliščine in osebno moralo, se znajde v položaju, ko odločanje ni več svobodno, ampak »prisilno«, saj mora izbrati eno izmed dveh nezaželenih rešitev: ali prekiniti nosečnost ali roditi nezaželenega otroka. Ženska, ki je prisiljena roditi nezaželenega otroka, postane nekompetentna, da odloča tem, kaj se bo dogajalo z njenim telesom, z njim ne more upravljati. Z zakonom je prisiljena v nekaj, kar nasprotuje njeni svobodni volji.

7.2.2 Aktivizem družbenih skupin za ohranitev 55. člena ustave

Ko je začela groziti nevarnost, da bo desno usmerjena politika ob podpori katoliške cerkve in gibanja za življenje, uveljavila restriktivno in represivno družinsko politiko, je postala tudi kampanja proti omejitvi pravice do abortusa vse bolj intenzivna. Vanjo so bile vključene ženske skupine z delom civilne družbe, sindikati in levo usmerjene politične stranke. M. Antić Gaber trdi, da je pravica do abortusa ostala legalna zaradi njihove dobre povezanosti in organiziranosti demonstracij pred parlamentom (Antić Gaber, 2005, citirano po Ramet, Fink Hafner, 2006: 226), kar je sovpadalo z dogajanjem na politični sceni.

Ženske so ustvarjale paralelni sistem, ločeni prostor iz katerega so lahko vplivale na institucionalno politiko (Jalušič, Antić Gaber, 2001: 27). Najprej je to bilo le osveščanje žensk in promoviranje ženske tematike v javnosti. Ženske so se zbirale na srečanjih, kjer so razpravljale o zanje pomembnih vprašanjih, organizirale

srečanja itd. Kasneje je dejavnost prešla v ulične demonstracije. Da bi se lahko Slovenke še naprej same svobodno odločale o rojstvu otrok, so morale aktivistke biti osebno predane cilju ter uporabiti veliko domiselnosti, spretnosti. Prav za delovanje v nevladnih organizacijah je značilno, da se vanj bolj vključujejo ženske kot moški. Dejavnost nevladnih organizacije in skupin je bila projektna in raznolika, strategija delovanja je bila obrambno negativna, njihova struktura pa ne hierarhična.

V alternativnih prostorih so lahko ženske svobodneje delovale, imele so več avtonomije in moči kot v tradicionalnih institucijah oz. formalni politiki. Kako uspešne so bile v svojih akcijah? Javni vpliv njihovih iniciativ je bil šibkejši in njihovo delovanje ni bilo dojeto kot »resna« politika (prav tam, 28). Pred prvimi večstrankarskimi volitvami je nastalo kar nekaj novih ženskih skupin tudi na lokalni ravni, ki so se zavzemale za to, da bi se ohranila dotedanja ureditev abortusa. Poleg ostalih dejavnosti se je aktivnost ženskih skupin, po razpadu Jugoslavije in vojne na Balkanu, iztekla v boj za ohranitev reproduktivnih pravic.

Katere so bile najpomembnejše feministične skupine, ki so si prizadevale za ohranitev pravice do abortusa?

Ženska sekcija Lilit pri ŠKUC-Forumu, je organizirala 30 diskusijskih večerov na temo abortusa in drugih pomembnih ženskih vprašanj (ženska seksualnost, vprašanje abortusa, nasilje nad ženskami, žensko delo, žensko mirovno gibanje). Leta 1987 je Lilit organizirala prvo jugoslovansko feministično srečanje, ki so se ga udeležile feministke iz vseh tedanjih jugoslovanskih republik. Čeprav je bila skupina Lilit aktivna do 1989, formalno še danes obstaja (Dobnikar, 1999: 28).

Spomladi leta 1990 je bila ustanovljena feministična skupina **Ženske za politiko**.⁶¹ Nastala je v krogu žensk, ki so se ukvarjale s humanistiko in družboslovjem in so predstavljale tedanjo »intelektualno elito«⁶² na tem področju. V Jalušič (2002: 248)

⁶¹ Sedež skupine je bil na Mestnem trgu v stari Ljubljani.

⁶² To so bile Vlasta Jalušič, Mirjana Ule, Tanja Rener, Milica G. Antić, Eva D. Bahovec, Neda Pagon in druge.

razlaga, da je to bilo na začetku deset do dvajset žensk, ki so si prizadevale, da bi se skupina čim bolj povečala. Skupino so sestavljale ženske iz različnega socialno kulturnega okolja in je bila zasnovana kot »skupina za pritisk« na vladajočo politiko in širšo javnost ter njeno mnenje. »Skratka, poskušale smo biti nekakšna slaba vest te družbe,...« (prav tam, 249). Namen je bil promovirati ženske teme in participacijo žensk v politiki, predvsem pa ohranjati nekatere sicer »komunistične« dosežke, ki so vseeno bili podlaga za moderno in avtonomno življenje žensk (prav tam, 74). Tako so v obdobju pred volitvami poslušale vplivati na poslance z raznimi pismi in peticijami. Ženske so realizirale tri deloma teoretične projekte⁶³ in zadnji izmed njih se je nanašal na abortus. Publikacija z naslovom *Abortus-pravica do izbire!?* je celovito predstavila odnos slovenske družbe do omenjene problematike v takratnem času. Zajeti so bili argumenti za in proti abortusu, časopisni komentarji različnih strokovnjakov, stališča strank, verskih skupnosti in ženskih skupin, kot tudi različni vidiki abortusa (medicinski, pravni, religiozni, sociološki,...). Gre za prikaz »...javne polemike o abortusu, za tisti čas, ko so te polemike res postale *javne*,...« (Dolar Bahovec, 1991: 16). Po izidu omenjenega zbornika so se članice skupine srečevale le projektno.

Poleg skupine **Ženske za politiko**, so bile kot organizacije registrirane tudi **Ženska iniciatiava Koper** (*Iniziativa delle Donne Capodistria*) in **Gibanje za kulturo miru in nasilja**. Kot društva ali skupine pa so obstajali **Prenner klub**, **Društvo za enake možnosti žensk in moških-Iniciativa**, **Skupine občanov za izbiro**, **Ženske iniciative Maribor**. Vse niso imele sedeža v Ljubljani ampak tudi drugod po Slovenji, na primorskem in štajerskem.

Čeprav je pobudo za množične demonstracije dala skupina Ženske za politiko, so se v akcijo vključile nevladne skupine, ženske strankarske skupine in sindikati. Obveljal je sklep, da skupaj izpeljejo demonstracije in kampanjo za ohranitev 55. člena. Tako je nastala široka koalicija *Za izbiro*, ki je začela zbirati podpise. Izjavo o

⁶³ Prvi projekt je bil »Status družine v političnem prostoru«, drugi je bil mednarodni kolokvij »Od ženskih študij k feministični teoriji«. Oba prispevka sta izšla v reviji ČKZ. Tretji projekt je bil povezan z abortusom.

zahtevi po ohranitvi inkriminiranega člena so naslovili na Ustavno komisijo in politike. Demonstracija je potekala 11. decembra 1991 pred parlamentom, v času seje, ki pa je bila prekinjena. Na svojo stran so pridobili večino poslank, med njimi članico Ustavne komisije, Darjo Lavtižar Bebler. Na umaknitev predloga o omejitvi pravice do abortusa iz gradiva, *Podlage prebivalstvene politike v SR Sloveniji*, ki ga je za vlado pripravljala posebna komisija pod vodstvom E. M. Pintarja, je dosegla dr. Mateja Kožuh-Novak (Dolar Bahovec, 1991: 38). Njej pripada zasluga za delovanje v sferi politike, v nepolitični javnosti pa V. Jalušič. Uspešnosti akcije za ohranitev pravice do abortusa ne moremo pripisovati eni osebi ali posamezni skupini ampak celotni podpori aktivistov.

Glede na to, da je bila obramba pravice do abortusa, uspešna, po končani akciji ni bilo več potrebe, da bi se ženske na enak način povezoval in delovale. O stanju današnjega feminističnega gibanja Zaviršek D. pravi, da ni mogoče govoriti o nobenem feminističnem gibanju več, »ne zato, ker ne bi bilo feminističnih teoretičark, ampak zato, ker ni aktivistk« (Jalušič, 2002: 239). Feministično gibanje lahko obstaja dokler so ženske dejavne v praksi. Pomembno je, da v družbi takšne (radikalne) ženske skupine v družbi obstajajo, saj odstopajo od povprečja in so nosilke družbenega razvoja. Njihov obstoj je nujen za spreminjanje utrjenih vzorcev razmišljanja in vedenja. Takratnemu gibanju za izbiro je uspelo omajati tradicionalno miselnost o ženskah, reprodukciji in družini.

7.2.3 Protest feministk proti pobudi o plačljivosti abortusa leta 2006

Leta 2006 je minister za delo, družino in socialne zadeve, Janeza Drobnič, predstavil osnutek strategije za dvig rodnosti po katerem naj bi bil abortus plačljiv. Zajemala je tri temeljne smernice (*življenje je vrednota, družina je naše upanje, otroci so naše upanje*) in pet ukrepov (*izboljšanje razmer za mlade družine in družine z več otroki, vzpostavitev sistema za lažje usklajevanje družinskega in poklicnega življenja ter zmanjšanje umrljivosti tudi zmanjšanje števila abortusov*) (Strategija za dvig rodnosti v Republiki Sloveniji, (2006), http://www.mdds.gov.si/fileadmin/mdds.gov.si/pageuploads/dokumenti_pdf/strat

[egija_rodnost_osnutek_151106.pdf](#), 20. 8. 2016). »Rojevanje se vse bolj prepušča zasebnosti in se ne poudarja, da je to naša skupna odgovornost«, je trdil minister. Rodnost je tudi družbena in državna zadeva in jo je treba reševati brez migracijskega priliva (<https://www.dnevnik.si/212428/slovenija/212428>, 20. 8. 2016). Država naj bi po novem krila stroške le za abortuse iz zdravstvenih razlogov. V ostalih primerih omenjene stroške krila nosečnica sama (prav tam).

V javnosti je predlog sprožil ostre reakcije. Pozitivno se je odzvala le Slovenska škofovska konferenca medtem, ko se je proti izrekel del politične javnosti (stranki SD in LDS) kot tudi del nepolitične javnosti. Feministke so protestirale v prostorih ministrstva za delo, prav tako so predsedniku vlade, Janezu Janši, napisale protestno pismo in zahtevale naj se do problema opredeli (Splav zasencil vse druge ukrepe, <http://www.delo.si/novice/slovenija/splav-zasencil-vse-druge-ukrepe.html>, 26. 8. 2016). Nasprotniki predloga o finančni participaciji abortusa so opozarjali predvsem na ekonomski vidik tega problema. Ženska bi imela kar nekaj nezanemarljivih stroškov, poleg izvedbe posega, še strošek za uporabljena zdravila in material (neposredno pri posegu ali kasneje ob morebitnem zapletu) ter strošek ležanja v bolnišnici. Pomembna je tudi odsotnost z delovnega mesta.

Ker predlog o finančni participaciji za opravljen abortus, ni bil sprejet tudi ni bilo več potrebe, da bi ženske še naprej ostale povezane.

8 ABORTUS IN REPRODUKCIJA KOT SREDSTVO IDEOLOŠKEGA NADZORA ŽENSKE: TRADICIONALNI POGLED IN FEMINISTIČNA KRITIKA

8.1 ŽENSKE IN VPRAŠANJE NADZORA NAD LASTNIM TELESOM

Da je abortus je nezaželen pojav in mora preventiva dobiti prednost pred abortusom, sta se strinjali obe interesni združenji, »za življenje« in »za izbiro«. Razen te skupne točke, so se njune ideološke poti razhajale. Ena bolj konservativna, druga bolj liberalna; vsaka je imela svoj vrednostni sistem, prioritete s katerimi je razlagala problematiko nadzorovanja žensk in reprodukcije.

Ideologija feminističnega gibanja »za izbiro« je izhajala iz teze, da je nadzor nad lastnim telesom pogoj na osnovi katerega lahko ženske utemeljujejo pravico do abortusa. »Nadzorovati svoje telo«, pomeni neovirano sprejemati odločitve povezane z biološko reprodukcijo. *Nihče ne bi smel žensko prisiliti, da prekine nosečnost proti svoji volji in obratno, da ji nihče ne more zapovedati, kdaj bo zanosila oz. rodila.* V situaciji nezaželene nosečnosti je ženska postavljena pred odločitev: ali naj rodi ali prekine nosečnost. S strani družbe je njena odločitev proti materinstvu pogosto obsojana Zakaj je odločitev za abortus oz. odločitev proti materinstvu v družbi nekaj nezaželenega? Kakšne so splošne reprezentacije o tem, kaj je ženskost in kaj materinska vloga? Od kod izvira identifikacija ženske z materinstvom? Poleg tradicionalne obravnave, je o tem vprašanju najbolj sistematično razlago in obenem kritiko, podala feministična teorija.

8.1.1 Spolna razlika in materinstvo kot naravna vloga ženske

Materinska vloga se tesno preleta s kategorijo spola. Na podlagi razlikovanja med *biološkim spolom* (sex) in *družbenim spolom* (gender) (Oakley, 1972, citirano po Rožman, 2011: 61), lahko spoznamo različne vidike materinstva. Biološki spol obsega vse fiziološke značilnosti ženskega ali moškega spola, t.j. primarne spolne znake (zunanje in notranje genitalije) in sekundarne spolne znake (poraščenost in

oblika telesa). Družbeni spol pa predstavlja žensko, moško identiteto v sociološkem smislu. Zajema celoten sistem praks prek katerih se ohranjajo spolne razlike in odnosi neenakosti. Tako kot govorimo o biološkem in družbenem spolu, je treba po mnenju S. Rožman, ločiti med *biološkim* in *družbenim materinstvom*. V prvem primeru gre za žensko reproduktivno funkcijo (sposobnost rojevanja). Prav ta specifična funkcija predstavlja vez med biološkim in družbenim. Družbeno materinstvo pa se kaže v vedenju, ravnanju in družbenih praksah (nega in vzgoja otrok). Družbeno materinstvo lahko razdelimo na materinstvo kot *družbeno vlogo* in *materinjenje*⁶⁴ (Rožman, 2011: 57). Za žensko velja, da je »...njena biološkost (...) družbeno definirana in njena družbenost (...) biološko determinirana« (Švab, 2001: 96) zato je zaradi biološkega materinstva tudi družbeno materinstvo pojmovano kot nekaj naravnega. *Če je naravno in samoumevno, da ženska donosi in rodi otroka, potem je tudi skrb zanj v družbi sprejeta kot nekaj naravnega, pričakovanega.*

Ideologija materinstva temelji na podobi ženskosti, ki je družbeno in kulturno konstruirana. V preteklosti sta jo prek lastnih mitov utrdila krščanstvo in dualistična filozofska tradicija. Funkcija mita je utrjevanje spolnih vlog, konservativne družbene norme in vrednote. V krščanstvu je osrednji simbol Devica Marija kot podoba ženske/matere. Ženskam je postavljena za zgled požrtvovalnosti in trpljenja a obenem nedosegljiv ideal – čistosti (Kozinc, 1997: 78). Materinstvo je pojasnjeno z znano teološko idejo o izvornem grehu. *S spočetjem in rojstvom pride do nečistosti; od tod potreba po očiščenju. Nosilka zla in nečistosti je Eva.*⁶⁵ Ženska se za izvorni greh lahko odkupi z vlogo »mučenice«, materinstvom (Kristan, 2005: 110). Iz te dvojne krščanske podobe Eve in Device Marije izhaja ambivalenten odnos do materinstva v zahodni kulturi (J. A. Gupta, 2000, citirano po Rožman, 2011: 59). S tem je utemeljena podreditev ženske nasproti moškemu.

V filozofski tradiciji pa je konstrukcija materinstva določena z nasprotujočimi »... binarnimi opozicijami, kot so moški-ženska, duh-telo, narava-kultura, razum-čustva,

⁶⁴ »Materinjenje« pomeni izvajanje posebne spretnosti, obrti skrbstva za druge, brez pričakovanj, da bo za njih same enako (po)skrbljeno (Reyer, 1993, citirano po Rožman, 2011: 57).

javno-privatno, delo-ljubezen« (Nakano Glenn in drugi, 1994, citirano po Švab, 2001: 97). Ženska je zaradi svoje reproduktivne funkcije subjekt, ujet med naravo in kulturo (Švab, 2001: 96). Nazadnje se je reducirala na naravo, ženski naravi pa se je začelo pripisovati vse, kar je bilo v neki kulturi nezaželeno ali manjvredno (Kristan, 2005: 108). Podoba ženske se povezuje z naravo, podoba moškega s kulturo. Po mnenju A. Švab (2001: 110) je bila povezava ženske z naravo nujni predpogoj interpelacije ženske v mater.

O ženskah, ki svojega otroka sprejemajo in so se odločile, da mu bodo dale možnost za življenje tradicionalisti pravijo, »...da so naravne, čistega uma, velikokrat pa tudi velikega poguma, zaupanja in vere« (Berglez, 2001: 118). Materinski vlogi se ženska ne more izogniti. Odločitev za abortus je zanikanje materinstva, torej *protinaravno* in *grešno* dejanje.

8.1.2 Redomestifikacija kot poskus reproduktivne kontrole žensk

Zaradi materinske vloge je ženska umeščena v sfero zasebnosti, doma in družine. Poleg *reproduktivne funkcije* (nosečnost, rojstvo in dojenje), opravlja še *socialno-negovalno* (skrb za otroke, ostarele in bolne) in *gospodinjsko funkcijo* (kuhanje, čiščenje) (Kristan, 2005: 93). V tradicionalnem pogledu ima materinstvo prednost pred ostalimi družbenimi vlogami ženske (intelektualke, delavke,...). Razmerja med spoloma v patriarhatu, so razmerja nadvlade in podrejanja, s tisočletno zgodovinsko tradicijo, »...moški vladajo ženskam,... starejši moški vladajo mlajšim moškim« (Jalušič, 1992: 129). Oblast in moč se avtomatično prenašata iz očeta na prvorojenca (Rožman, 2013: 419). Pravica ženske do nadzora nad lastnim telesom, v patriarhalnih okvirih, najpogosteje ni dopustna. I. Rožman v svoji raziskavi⁶⁶ navaja veliko primerov, kako so možje ženskam najprej odrekli kontracepcijo nato pa jo prisilili še v abortus. Na ta način so dokazovali in utrjevali svojo patriarhalno moško vlogo, ki je bila, z današnje perspektive, oblika na *spolu temelječega nasilja*.

⁶⁵ Eva je podlegla skušnjavi kače in ugriznila v jabolko in za kazen je bila izgnana iz raja. Postala je podrejena moškemu in obsojena na rojevanje.

⁶⁶ Raziskuje reproduktivno vedenje kmečkih žensk novomeškega Podgorja, iz različnih socialnih slojev, v 30. 40. in 50. letih 20. stoletja.

Razumljivo je, da so ženske situacijo nezaželene nosečnosti reševale najprej z »mazaškimi« kasneje z medicinsko opravljenimi splavi, nekatere celo z detomori (Rožman, 2013: 419). Abortus oz. nezaželena nosečnost postane sredstvo nadzora in dokazovanje moči. Kot razlaga I. Rožman, je bila v patriarhalnem okolju, za negativne reproduktivne izide (abortus, neplodnost, rojstvo bolnega, prizadetega ali mrtvorojenega otroka) odgovorna prav ženska (prav tam, 420).

Kot ugotavlja M. Gaber Antić se pomen materinstva začne poudarjati takrat, ko ženske rojevajo manj. V socializmu je bil večji poudarek na ženski kot delavki in njenem enakopravnem vključevanju v sfero dela. Ob padanju rodnosti pa je postala pomembnejša vloga ženske kot matere (M. Gaber Antić, 1991: 36) in gospodinje. Gre za poskus *retradicionalizacije* ženske vloge v postsocialistični družbi, ki jo je povzročil pojav *redomestifikacije*, pod uličnim geslom »nazaj k družini« ali »nazaj v naravno stanje« (Jogan, 2000: 12—13). Redomestifikacija se je pojavila na *predmetni ravni* kot poskus reproduktivne kontrole žensk in na *duhovni ravni* kot poskus moralne preнове t.j. *rekatolizaciji* (prav tam, 15—16). Cilj moralne preнове je bil vrniti ženskam spoštovanje in dostojanstvo, ki so ga z moralno vprašljivimi praksami izgubile. Dejansko pa se je s tem prikrivala diskriminacija žensk. Kakšen je interes države, da posega v družino? Družina je kot »...ena od mnogih socialnih entitet oz. eden od načinov kolektivnega bivanja« (M. Gaber Antić, 1991: 34), pomembna predvsem zaradi socializacijske, reproduktivne, vzgojne in emocionalne funkcije, ki jo opravlja za posameznika in celotno družbo. Kot pravi M. Gaber Antić (prav tam, 35), vsaka nova politika ob drugih mehanizmih potrebuje družino, da bi preko nje lažje vladala.

Materinstvo je torej mogoče opredeliti kot dinamičen koncept, ki se spreminja glede na socialne, ekonomske, ideološke in kulturne dejavnike. Določa vlogo ženske v družbi in vpliva na vrednotenje odločitve o abortusu oz. o reprodukciji sami po sebi. Po prepričanju S. Rožman, nam pomaga razumeti neenakost razmerij moči med spoloma in tudi pokaže na analizo potrebnih pogojev za spremembo teh razmerij (Rožman, 2011: 48). V današnjem času ženska s pravico do abortusa legitimno

zavrača materinstvo. Njena vloga v družbi ni več določena s sposobnostjo reprodukcije, ni več vezana na dom družino in gospodinjstvo. Svoje želje in potrebe uresničuje izven sfere zasebnosti.

8.1.3 Feministična kritika ideologije materinstva

Najbolj sistematično kritiko ideologije materinstva, družine in družinskega življenja so podale feministke drugega vala, konec šestdesetih let prejšnjega stoletja.⁶⁷ Izpostavile so razpetost med materinstvom kot institucijo socialne kontrole nad ženskami na eno strani in materinstvom kot udejanjanjem esencialne ženskosti na drugi strani (Rožman, 2011: 49). Problematizirale so enačenje nuklearne družine z moškim, materialnim oskrbovalcem družine in žensko kot gospodinja, materjo. Zavračajo trditev, da bi bila katerakoli družinska ureditev naravna, biološka, univerzalna. V središče obravnave postavljajo kategorijo spola, razredne, rasne, generacijske strukture (Thorne, 1992, citirano po Švab, 2001: 9—10). Konec sedemdesetih let so se feministke začele ukvarjati z vprašanjem, kako ženske doživljajo materinstvo in iz tega izpeljevale kritiko.⁶⁸

Po mnenju S. Rožman, je predhodno pomemben teoretični okvir, pri njihovem nasprotovanju ideologiji materinstva, ponudila S. de Beauvoir s knjigo *Drugi spol*. Nosečnost za žensko ni normalen proces, ne prinaša ji individualnih koristi, a od nje zahteva veliko osebne požrtvovalnosti. Tudi druge procese (menstruacija, nosečnost, porod, dojenje) ženska občuti kot nekaj, kar ji odvzame nadzor nad lastnim telesom (Rožman, 2011: 48—49).

Ideologija materinstva je eden temeljnih mehanizmov patriarhata. S. Firestone je leta 1970 v delu z naslovom *The Dialectic of Sex: The Case of Feminist Revolution* izpostavila negativni vidik materinstva. Kot pravi S. Rožman je reproduktivna

⁶⁷ Najpomembnejše feministične avtorice tistega obdobja, ki so se ukvarjale s problematiko materinstva so bile: B. Freidan (*The Feminine Mystique*, 1963); K. Millet (*Sexual Politics*, 1970), S. Firestone (*The Dialectic of Sex*, 1970), A. Rich (*Of Woman Born, Motherhood as Experience and as Institution*, 1976), N. Chodorow (*Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, 1978) (Rožman, 2011: 48)

⁶⁸ Teorija psihoanalize je ponudila drugačen pristop k obravnavi materinstva.

funkcija, materinstvo glavni vzrok zatiranja, podrejenosti žensk v družbi in nasilja nad njimi. Avtorica zahteva rešitev žensk izpod jarma tiranije reprodukcije s pomočjo novih reproduktivnih tehnologij (Rožman, 2011: 49). Zaradi *sprememb telesa med nosečnostjo, bolečih porodov, menstruacije, dojenja, ki zmeraj ni prijetno*, ženske postanejo odvisne od moških, njihove pomoči, s tem tudi od družine in države. »Kar ženske omejuje, ni njihovo lastno telo temveč način, kako postane to telo predmet nadzorovanja in discipliniranja (Dolar Bahovec, 1995, citirano po Rožman, 2011: 49).

A. Rich je v delu *Of Woman Born* (1970) vpeljala pomembno razliko med materinstvom kot *globoke izkušnje za žensko* in materinstvom kot *vsiljeno osebno identiteto in politično institucijo*. Gre za problem izkoriščanja ženskih reproduktivnih sposobnosti s strani institucij katerim vladajo moški. Ta institucija se kaže v moški uredbi nadzorovanja rojstev, abortusa, podrejenosti žensk in otrok s strani očeta. Znotraj nje so ženske pojmovane kot matere. Vse kar je drugačno od tega zakona, institucije postane nenormalno, odklonsko (Rožman, 2011: 50). Vse kar je zunaj norme, zakona, postane nenormalno, ženska pa pojmovana kot nenormalna, nepopolna. S. Rožman opozarja, če se je *nematere* obravnavalo kot odklon od norme, se o *neočetih* ni razpravljalo (prav tam), kaj šele stigmatiziralo. Razmišljanja feministk drugega vala so v današnjem času še aktualna, prav tako ne moremo reči, da je ideologija obveznega materinstva izginila iz družbe.

Ko govorimo o materinstvu in različnih obdobjih feminizma, pravi E. Dolar Bahovec, je treba jasno poudariti, da feminizem ni bil nikoli uperjen proti materinstvu. Želel je le razrahljati vez med materjo in otrokom, ki je bila pojmovana kot nekaj naravnega (Dolar Bahovec, citirano po Rožman, 2011: 56). Na ta način je feminizem ženskam ponudil možnost uveljavljanja v javnem življenju.

9 JAVNO MNENJE O ABORTUSU

9.1 PRIMERJAVA SPLOŠNEGA MNENJA JAVNOSTI O ABORTUSU OD 1975 DO DANES

Tematika abortusa je ena izmed tistih, ki je v javnosti konstantno prisotna. M. Ule navaja, da so pri nas sociologi začeli raziskovati javno mnenje leta 1968, vprašanje o abortusu pa je bilo prvič zastavljeno 1969 (RI FSPN) (Ule, 1990, citirano v Dolar Bahovec, 1991: 197). Praviloma se negativen odnos do abortusa povezuje s tradicionalno, patriarhalno miselnostjo, pozitiven odnos pa z liberalno. Liberalni odnos do abortusa je del širšega kompleksa liberalnih stališč do življenjskih, socialnih in političnih vprašanj. Zato ga imajo ljudje za sestavino zgodovinskega napredka in evolucije nazorov, je prepričana M. Ule (prav tam, 207). Občasno in po potrebi ga obuja konservativno usmerjena politika skupaj z ideološko podobnimi civilnimi združenji, za pridobivanje volivcev in svojo politično zmago. Abortus lahko postane sredstvo »manipuliranja z politično in nepolitično javnostjo«, kar so dokazale burne razprave konec devetdesetih let. Zavajanje je mogoče tudi z javnomnenjskimi raziskavami. Avtorici M. Gaber Antić in V. Kozmik sta prepričani, da je veliko odvisno od tega, kako se vprašanje postavi. Včasih se ne postavlja jasne meje med pravico do splava in propagiranjem uporabe splava. Še bolj pa je odvisno od tega, kako se ga interpretira; za interpretacije pa vemo, da so lahko takšne in drugačne (M. Gaber Antić, V. Kozmik, 1990, citirano po Dolar Bahovec, 1991: 218).

Namen pričujočega poglavja je odkriti, kako so konservativna in feministična interesna združenja oblikovala in spreminjala javno mnenje v Sloveniji od časa, ko je bil abortus legaliziran pa vse do danes. Ali je javnost danes še naklonjena pravici žensk do abortusa oz. je opazen premik javnega mnenja v smer uveljavljanja konservativne miselnosti? Gre za prikaz splošnega odnosa javnosti do tega vprašanja in njegovo medčasovno primerjavo.

Tabela 3: Splošno mnenje javnosti o abortusu

Leto	Abortus kot uravnavanje rojstev	Za abortus iz socialnih razlogov	Izjemoma za (zdrav. razl.)	Popolnoma proti abortusu	Niti za niti proti	Ne vem, brez odgovora	Skupaj	N=
1975	4,7	27,0	35,6	9,4	18,7	4,6	100	1327
1990	16,2	49,3	20,3	6,9	6,1	1,2	100	2074
1995	20,6	21,1	15,6	24,8	17,9	0,1	100	1007
2000	24,0	41,6	10,5	4,4	16,5	3,0	100	1097
2005	19,1	46,4	8,5	4,5	16,0	5,5	100	1002
2012	15,1	52,4	9,2	2,9	15,8	4,6	100	1034

Vir: Arhiv družboslovnih podatkov, <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/>, 6.8. 2016

Primerjava mnenja javnosti⁶⁹ v privzetem časovnem obdobju kaže, da se je zgodila dokaj opazna sprememba vrednotenja abortusa, od negativnega k pozitivnemu. To je mogoče sklepati na osnovi najbolj skrajnih stališč tistih, ki so zagovarjali abortus kot sredstvo uravnavanja rojstev oz. na podlagi socialnih razlogov in tistih, ki so popolnoma proti abortusu. Če je bilo leta 1975 komaj 27,0% javnosti za abortus iz socialnih razlogov, ga leta 1990 iz istih razlogov zagovarja dosti večji delež vprašanih, 49,3%. Od leta 1975 do 1990 se je torej povečalo pozitivno vrednotenje in zmanjšalo negativno vrednotenje abortusa. Leta 1975 je popolnoma proti abortusu 9,4%, leta 1990 le še 6,9 %.

V postsocializmu so s pojavom tranzicije nastale mnoge spremembe na vseh ravneh družbe. Spremenil se je tudi vrednostni sistem Slovencev, kar je razvidno v njihovem odnosu do abortusa. V prvih petih letih po osamosvojitvi je konservativni ideologiji v manjši meri uspelo vplivati na mnenje javnosti o abortusu. Znotraj leta 1995 so deleži, glede na posamezni vidik abortusa, bolj enakomerno porazdeljeni. Opazen je manjši premik k odklonilnemu mnenju, saj so vprašani abortus takrat najbolj negativno ovrednotili. Popolnoma proti abortusu jih je bilo 24,8%. V prid

⁶⁹ V letu 1980 in 1985 raziskave javnega mnenja o abortusu niso bile opravljene, zato v tabeli ni podatkov. Podatki obstajajo le za leto 1982.

omenjeni trditvi je padel tudi delež javnosti s pozitivnim odnosom do abortusa (soc. razlogi) 21,1%, iz 49,3% leta 1990. Delež javnosti z zelo pozitivnim stališčem do abortusa (uravnavanje rojstev) se ni bistveno spremenil; 1995 (20, 6%) in 2000 (24,0%). Po letu 2000 ni mogoče zaznati večjih odstopanj. V omenjenem časovnem razponu, se je izmed vseh razlogov, javnosti zdel najbolj sprejemljiv abortus iz socialnih razlogov, glede katerega so odstotki, tudi konstantno visoki. Na podlagi statističnih podatkov lahko sklenemo, da se je odnos javnosti od 1975 do leta 2012, liberaliziral in je takšen ostal vse do danes.

10 SKLEP

Na osnovi raziskovanja tematike abortusa, je mogoče sprejeti nekatere sklepe glede etičnosti odvzema življenja zarodka in družbenih vidikov nadzora žensk in njihove biološke reprodukcije skozi abortus. Negativni etični odnos do poseganja v človekovo življenje, temelji na pojmovanju, da je človekovo življenje neprecenljiva vrednota oz. je njegovo življenje sveto. Ali velja to tudi za življenje zarodka? Načelo svetosti življenja, utrjeno s krščansko religiozno tradicijo, ne more biti zadosten moralni razlog proti abortusu zaradi obstoječih izjem od moralne prepovedi ubijanja. Življenje tistega, ki ni nedolžen, koga ogroža ali ga umori ni sveto in se vanj lahko poseže. Katere lastnosti zarodka, dejanske ali potencialne lastnosti lahko potrdijo tezo, da je abortus umor? Nekatere biološke lastnosti, nimajo večjih moralnih implikacij (genom, pripadnost vrsti) zato me je v nadaljevanju zanimalo ali ni morda za moralni status zarodka bolj pomembno, kdaj človeško bitje nastane in ne le, ali je življenje človeško. Obravnava možnih stopenj v razvoju (implantacija zarodka, gastrulacija, EE signal, občutek ugodja in bolečine, človeška oblika, gibanje, sposobnost preživetja) je pokazala, da ima povzročanje bolečine in trpljenja največjo moralno težo. Ker znanstvena dejstva praviloma ne morejo dati vrednostnega pomena identiteti in razvoju zarodka, se osredotočam na vprašanje, kdaj življenje postane moralno pomembno oz. kdaj človek postane oseba (bitje z zdravorazumskimi sposobnostmi). Na osnovi podanih kriterijev osebnosti različnih

etičnih izhodišč, ugotavljam, da zarodek ustreza tradicionalnim kriterijem osebe t.j. biološkim lastnostim, ne pa samozavedanju, ki ga kot pogoj določa etika kvalitete življenja. Posledično je abortus lahko moralno sprejemljiv. Sprva kot zelo obetajoče potencialne lastnosti zarodka, so se skozi razpravo izkazale za prešibke in dvoumne. Koncept potencialnosti se pogosto uporablja za pripisovanje lastnosti zarodku, kadar mu le-te dejansko manjkajo, kar pa je težava. Pravilnost odločitve o abortusu je mogoče ugotavljati s pomočjo razlogov, ki izvirajo iz samega dejanja, okoliščin in odnosov med akterji in ne le na osnovi moralnega statusa zarodka. Gre za to, kolikšna je stopnja odgovornosti ženske in moškega za nastalo nosečnost. Tezo, da sta odgovorna za namerno nastalo nosečnost s predvidljivimi posledicami, je lažje zagovarjati kot njuno odgovornost za namerno nastalo nosečnost. Če pri presoji abortusa namesto namena upoštevamo njegove posledice, potem ni pomembno ali oseba dejanje stori namerno ali nenamerno ampak, kakšne posledice z dejanjem stori, dobre ali slabe. Kadar je edino moralno pomembno dejstvo rezultat nekega dejanja, obstaja nevarnost instrumentalizacije, ko »cilj posvečuje sredstvo«. V utilitarizmu obstajajo dileme glede definicije koristi; vsaka preferenca tudi nujno ne prinaša korist. Zagotovo pa so enostavnost, sistematičnost, praktičnost in neobremenjenost z religiozno entiteto njegove prednosti. Pravica ženske do abortusa je utemeljena na načelu avtonomnosti in samoodločanja o lastnem telesu, načelu prisvajanja lastnine, samoobrambe ali zasebnosti. Pri tem so očetove želje in pravice pomembne, a ne odločilne. Dilema zdravnika, ali lahko uveljavlja pravico ugovora vesti in s tem odreče pravico pacientki, do opravljenega posega, pa je lahko razrešena tako pozitivno kot negativno. Ob upoštevanju vseh etičnih meril o začetku človekovega življenja, moralnih pogojih in okoliščinah sprejemanja odločitve ter dejstvu, da je postopek prekinitve nosečnosti mogoče opraviti zelo varno in strokovno, je abortus realnost, ki jo lahko v moralnem smislu sprejmemo. Večina filozofskih argumentov o poseganju v človekovo življenje je v slovenskem javnem prostoru postalo del razprav v času osamosvajanja države. Takrat so se pojavile o zahteve o odpravi ustavno določene pravice do abortusa. Ženske skupine in organizacije so jo, ob podpori levo usmerjenih političnih strank in sindikatov, uspešno obranile. Enako uspešna je bila akcija feministk leta 2006. Da je pravica do

abortusa postala legalna, je bilo v preteklosti potrebno veliko truda strokovnjakov in strokovnjakinj, angažiranosti žensk, ki so zagovarjale pravico do izbire, podpore politične in nepolitične javnosti, sodelovanja institucij ter ugodnih družbenih razmer, da se je politika odnosa do abortusa v Sloveniji liberalizirala. Postopna in premišljena liberalizacija abortusa, je z razliko od drugih socialističnih držav, potekala s hkratnim razvojem politike načrtovanja družine in kontracepcijske službe, vse do njegove pravne uzakonitve leta 1977. Lastno reprodukcijo (kdaj, s kom in koliko otrok bodo imele), so ženske že od nekdaj želele nadzorovati, čeprav je obenem obstajal močan interes različnih družbenih sfer po ekskluzivni kontroli rojstev. Zdravniki so paternalistično usmerjali ženske in odločali o (ne)dostopnosti metod preprečevanja rojstev, religija je nasprotovala kontracepciji in abortusu ter ženske stigmatizirala kot grešnice, država pa je s populacijsko politiko nadzorovala reprodukcijo državljanov, zagotavljala obstoj naroda in utrjevala svojo oblast. Čeprav naj bi bil abortus temeljni razlog za padec rodnosti je mogoče reči, da so k temu prispevali tudi drugi dejavniki: politične, socialne in ekonomske spremembe slovenske družbe (uvedba demokracije, tržnega gospodarstva, spremembe na trgu dela, življenjski standard ljudi, drugačen vrednostni sistem ljudi in vzorci spolnega vedenja, učinkovite metode kontracepcije). Kot reakcija na demografske razmere in abortus sta nastali gibanje »za življenje« in gibanje »za izbiro«. Liberalno feministična ideologija, na katero se opira pričujoča naloga, zagovarja pravico ženske do izbire in je kritična do ideologije materinstva. Odločitev za abortus je v družbi nekaj nezaželenega zaradi tradicionalnega pojmovanja ženskosti, materinske vloge in odnosov med spoloma v patriarhatu. Obe nasprotujoči ideologiji sta poskušali vplivati na mnenje javnosti, raziskava katerega je pokazala, da so leta 1990 konservativne ideje sicer prodrle v javnost, a ne dovolj močno, da bi se ustavila liberalizacija mnenja javnosti o abortusu.

11 LITERATURA IN VIRI

Literatura

- Andolšek, L., Kožuh-Novak, M., Obersnel-Kveder, D., Vpliv ginekologov na razvoj načrtovanja družine v Sloveniji, v: Abortus: pravica do izbire?: pravni, medicinski, sociološki, moralni in politični vidiki, (ur., Dolar Bahovec, E.), 1991, Ljubljana: Skupina »Ženske za politiko«
- Andolšek-Jeras, L., Obersnel-Kveder, D., Splav po svetu in pri nas, v: Abortus: pravica do izbire?: pravni, medicinski, sociološki, moralni in politični vidiki, (ur., Dolar Bahovec, E.), 1991, Ljubljana: Skupina »Ženske za politiko«
- Dolar Bahovec, E., Abortus kot preizkusni kamen novih političnih razmer, v: Abortus: pravica do izbire?: pravni, medicinski, sociološki, moralni in politični vidiki, (ur., Dolar Bahovec, E.), 1991, Ljubljana: Skupina »Ženske za politiko«
- Berglez, V., (2001), Nerojeni otrok in njegova pravica do življenja, v: Tretji dan, l. 30, št. 6/7
- Beauchamp, T. L., Childress, F., (2001), Principles of biomedical ethics, Oxford: University Press
- Borisov, P., (2009), Zgodovina medicine, Maribor: Založba Pivec
- Budna Kodrič, N., Feministične zahteve, v: Splošno žensko društvo: 1901-1945, (ur. Budna Kodrič, N., in Serše, A.), Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije
- Cerar, M., (1993), Večrazsežnost človekovih pravic in dolžnosti, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
- Cohen, M., (1974), The rights and wrongs of abortion, Princeton (New Jersey), Chichester (West Sussex): Princeton University Press
- Cvelbar, M., (1992), Gibanje za življenje, v: Cerkev v sedanjem svetu: revija za pastoralna vprašanja, l. 26, št. 1-2
- Cvelbar, M., (2004), Biološka identiteta otroka, v: Bogoslovni vestnik, l. 64, št.3
- Černič-Istenič, M., (1994), Rodnost v Sloveniji, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče

- Dobnikar, M. (1999), Dosje: Nasilje nad ženskami, Ljubljana: Urad vlade Republike Slovenije za žensko politiko
- Dolenc, A., (1991), Slovenski narod zametuje življenje, v: Družina: slovenski katoliški tednik, št. 9
- Dolenc, A., (15. februar 1992), Ugovor zdravnikove vesti se začne in ne konča s splavom: v Delo, št. 37
- Dolenc, A., (1992), Današnji pogled na zdravnikovo poslanstvo doma in po svetu in zdravnikova pravica do ugovora vesti, v: Cerkev v sodobnem svetu: revija za pastoralna vprašanja, l. 26, št. 1-2
- Gaber, Antić, M., (1991), Spoprijem z družino, v ČKZ, l. 19, št. 136/137
- Gartner, S., (1998), Abortus in moralna odgovornost ženske za fetus, v: Dialogi, l. 34, št. 9/10
- Gilbert, Scott, F., Tyler, Anna, L., Zackin, Emily, J., (2013), Bioetika in sodobna embriologija, Podsmreka: Pipinova knjiga
- Harris, J., (2002), Vrednost življenja, Ljubljana: Krtina
- Hlede, D., (2001), Pravica do življenja med pravom in etiko, v: Tretji dan, l. 30, št. 9/10
- Hribar, T., (1991), Uvod v etiko, Ljubljana: Nova revija, Zbirka Paradigme
- Jalušič, V., (1992), Dokler se ne vmešavajo ženske... Ženske, revolucije in ostalo, Ljubljana: Krt
- Jalušič, V., (2002), Kako smo hodile v feministično gimnazijo, Ljubljana: Založba/*cf
- Jalušič, V., Antić Gaber, M., (2001), Ženske, politike, možnosti: perspektive politike enakih možnosti v Srednji in Vzhodni Evropi, Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije
- Jeras, L., (1997), Ženske znajo, a so negotove, v: Naša žena: prva slovenska ženska in družinska revija, št. 5
- Jogan, M., (1986), Ženska, cerkev in družina, Ljubljana: Delavska enotnost
- Jogan, M., (7. 2. 1992), Morilke in ugovor vesti: nekaj sociološko nezanemarljivih razsežnosti, v Naši razgledi: l. 41, št. 3

- Jogan, M., (2000), Postsocializem in androcentrizem, v: Družboslovne razprave, l. 16, št. 34/35
- Katekizem katoliške Cerkve, Kompendij, Slovenska škofovska konferenca, (2006), Ljubljana: Družina
- Klampfer, F., (2010), Cena življenja, Ljubljana: Založba Krtina
- Kollontaj, A., (1982), Ženska v socializmu, Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS
- Krajnc-Simoneti, S., (1981), Zdravstveno varstvo žena v SR Sloveniji v letih 1969-1979, Ljubljana: Zavod SR Slovenije za zdravstveno varstvo
- Kravos, A., (2004), Ugovor vesti in zdravnik družinske medicine, v: Družinska medicina na stičišči kultur, Zbirka PiP, Ljubljana: Združenje zdravnikov družinske medicine SZD
- Kristan, Z., (2005), Materinski mit: kultura, psihoanaliza, spolna razlika, Ljubljana: Delta
- Kristan, A., (2001), Odprava plodu in »dobra smrt«: sporni pravici do nenaravnega konca življenja, v Dignitas: revija za človekove pravice, št. 10
- Kocjan, M., (julij 2001), Moč življenja in prevlada smrti: Dworkin o abortusu, evtanaziji in osebni svobodi, v: Dignitas: revija za človekove pravice, št. 10
- Kongregacija za verski nauk, Navodilo o daru življenja, (22. feb. 1987), v: Cerkevni dokumenti, št. 36
- Kosec Zorko, L., (2009), Vrednotne pasti gospodarske tranzicije v Sloveniji, v: Management, l. 4, št. 4
- Kozinc, N., (1997), Ženske iz vatikanske zakladnice, v: Delta: revija za ženske študije in feministično teorijo, l. 3, št. ½
- Kuhse, H. (ed.), Singer, P. (ed.), (2001), A Companion to bioethics, Oxford, UK, Malden, Mass, USA: Blackwell Publishers
- Kuhse, H. (ed.), Singer, P., (ed.), (2006), Bioethics: an anthology, Malden, MA, Oxford: Blackwell
- Kunstelj, T., (1987), Pustimo jih živeti, Ljubljana: Knjižice
- Kunstelj, T., (2000), Zakonska ljubezen in odgovorno starševstvo, Ljubljana: Salve

- Kymlicka, W., (2005), *Sodobna politična filozofija*, Ljubljana: Krtina
- Leskošek, V., (2002), *Zavrnjena tradicija: ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1980 do 1940*, Ljubljana: Založba/*cf
- Lucas-Lucas, R., (2005), *Bioetika za vse*, Ljubljana: Družina
- Malačič, J., (1989), *Prebivalstvena politika*, v: *Teorija in praksa*, l. 26, št. 3-4
- Maurič, D., (1997), *Reproduktivno zdravje mladostnic*, v: *Obzornik zdravstvene nege*, l. 31, št. 3/4
- Milčinski, J., (1982), *Medicinska etika in deontologija, razprave in članki*, Ljubljana: Dopolna delavska univerza Univerzum
- Mlinar, A., (2005), *Evtanazija: zgodovinski pregled, današnji položaj in etična refleksija*, Ljubljana: Študentska založba
- Obersnel-Kveder, D. in Kožuh-Novak, M., (9. feb 1991), *Splav in umrljivost žensk zaradi splava*, v: *Delo*, št. 33
- Omladič, L., (ur.), (3.12.2009), *Bioetika, II. filozofski simpozij, program in povzetki* Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete
- Ošlaj, B., (2005), *Bioetika v razcepu: zgodovinsko-antropološka premissljevanja v poreklu in prihodnosti bioetike*, v: *Antropos: časopis za psihologijo in filozofijo premissljevanja o poreklu in prihodnosti bioetike*, l. 37, št. 1/4
- Pribac, I., (1994), *Toleranca*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani
- Prijic-Samaržija, S., (1998), *Splav in populacijska politika*, v: *Dialogi*, l. 34, št. 9/10
- Prijic-Samaržija, S., (1997), *Uvod v razpravo o splavu*, v: *Analiza: časopis za kritično misel*, l. 1, št. 2
- Ramet, P., S., Hafner-Fink, D., (ur.) (2006), *Democratic transition in Slovenia: value transformation, education and media*, College Station: Texas A&M University Press
- Rifel, L. (ur.) in drugi, (2010), *On živi: 25 vprašanj o bioetiki*, Ljubljana: Emanuel
- Rožman, S., (2009), *Geneza pravice do umetne prekinitve nosečnosti v nekdanji Jugoslaviji*, v: *Ars & Humanitas: revija za umetnost in humanistiko*, l. 3, št. ½

- Rožman, S., (2011), Reproduktivne pravice žensk in širjenje polja avtonomije, doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Oddelek za sociologijo
- Rožman, I., (2013), Nevidna reproduktivna hendikepiranost žensk, v *Annales: anali za istrske in mediteranske študije*, l. 23, št. 2
- Shannon, T., A., (1994), *Bioethics: basic writings on the key ethical questions that surround the major modern biological possibilities and problems*, New Jersey: Paulist Press
- Singer, P., (2004), *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*, Ljubljana: Studia Humanitatis
- Singer, P., (2008), *Praktična etika*, Ljubljana: Krtina
- Stres, A., (1992), *Splav: pravica?*, v: *Cerkev v sedanjem svetu: revija za pastoralna vprašanja*, l. 26, št. 1-2
- Stres, A., (1999), *Etika ali filozofija morale*, Ljubljana: Družina
- *Sveto Pismo stare in nove zaveze*, (2000), Ljubljana: Svetopisemska založba Slovenije
- Šinkovec, J., (1997), *Pravice in svoboščine*, Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije
- Šircelj, M., (2006), *Rodnost v Sloveniji od 18. do 20. stoletja*, Ljubljana: Statistični Urad Republike Slovenije
- Štuhec, I., (1992), *Koliko je vredno človeško življenje?*, v: *Cerkev v sedanjem svetu: revija za pastoralna vprašanja*, l. 26, št. 1-2
- Štuhec, I., (2000), *Biološka in teološka identiteta zarodka*, v *Tretji dan*: l. 29, št. 6/7
- Thompson Jarvis, J., (1997), *V zagovor abortusa*, v: *Analiza: časopis za kritično misel*, l. 1, št. 2
- Tratnjek, A., (6. sept. 1997), *Kaj je življenja nevredno življenje?: pravica do smrti*, v *Delo*, l. 39, št. 206
- Tooley, M., (2006), *Bioethics: an anthology*, Malden, MA, Oxford: Blackwell
- Tomšič, V., (1980), *Izbrani teksti I*, Celje: Zavod SR Slovenije za šolstvo
- Tomšič, V., (1978), *Ženska, delo, družina, družba*, Ljubljana: Komunist

- Toš, N., (2009), Vrednote v prehodu II. Slovensko javno mnenje 1990-1998, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
- Toš, N., (2009), Vrednote v prehodu IV. Slovensko javno mnenje 2004-2009, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
- Ule, M., Javno mnenje o splavu, v: Abortus: pravica do izbire?: pravni, medicinski, sociološki, moralni in politični vidiki, (ur., Dolar Bahovec, E.), 1991, Ljubljana: Skupina »Ženske za politiko«
- Ustava Republike Slovenije, (2008), Ljubljana: GV Založba
- Valenčič, R., (1992), Etična problematika splava, v: Cerkev v sedanjem svetu: revija za pastoralna vprašanja, l. 26, št. 1-2
- Veliki slovar tujk, (2006), Ljubljana: Cankarjeva založba
- Vode, A., (1998), Spol in upor, Ljubljana: Krtina
- Zakonik cerkvenega prava, (1983), Ljubljana: Tiskarna Ljudske pravice
- Zajc, M., Kriki in šepetanja, v: Abortus-pravica do izbire?: pravni, medicinski, sociološki, moralni in politični vidik, (ur. Bahovec, D., E.), 1990, Ljubljana: Skupina »Ženske za politiko«
- Zaviršek, D., (1994), Ženske in duševno zdravje, Ljubljana: Visoka šola za socialno delo
- Zupančič, K., (20. okt. 1990), Svetost življenja in pravica do splava, v: Delo, št. 246
- Zupančič, K., (1994), Pravna ureditev prekinitve nosečnosti kot zdravstvenega ukrepa za uresničevanje svobode odločanja o rojstvih, Ljubljana: Zbornik znanstvenih razprav
- Zupančič, K., (2008), Predpisi o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije
- Yuval-Davis, N., (2009), Spol in nacija, Ljubljana: Založba Sophia

Viri

- Arhiv družboslovnih podatkov, <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/>
- Gibanje za življenje, <http://www.gibanjezazivljenje.si/>

- Globokar, R., (13. jun. 2006), Bioetika-etika življenja, http://www.solazazivljenje.si/clanki/bioetika_-_etika_zivljenje.html
- Cerar, M., (17. 1. 2007), Ugovor vesti-pravica ali dolžnost? <http://www.ius-software.si/DnevneKolumna.aspx?id=10227>
- Čepin Čander, M., (18. 11. 2006), Strategija za dvig rodnosti, <https://www.dnevnik.si/212428/slovenija/212428>
- Klampfer, F., (2010), Abortus, detomor in argument iz potencialnosti, Bioetika, III. filozofski simpozij, <https://sites.google.com/site/bioetika2010/home/povzetki-predavanj/klampfer>
- Nacionalni inštitut za javno zdravje, <http://www.nijz.si/sl/oznake/nijz>
- Petrovčič, P., (17. 2. 2011), Krivica do splava?, Pravica do ugovora vesti in njeni botri, <http://www.mladina.si/53192/krivica-do-splava/>
- Omladič, L., (3. 9. 2008), Filozofska bioetika: med znanostjo, pravom in politiko, <http://www.kvarkadabra.net/2008/09/filozofska-bioetika/>
- Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja, (2006), Ljubljana, št. 5, <http://www.stat.si/doc/pub/rodnostvsloveniji.pdf>
- Splav zasenčil vse druge ukrepe, <http://www.delo.si/novice/slovenija/splav-zasencil-vse-druge-ukrepe.html>
- Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti, (8. 8. 1969), Uradni list SFRJ, št. 20/69, l. 25
- Slovar slovenskega knjižnega jezika, SSKJ.si
- Statistični urad Republike Slovenije, <http://www.stat.si/statweb>
- Strategija za dvig rodnosti v Republiki Sloveniji, (2006), http://www.mdds.gov.si/fileadmin/mdds.gov.si/pageuploads/dokumenti_pdf/strategija_rodnost_osnutek_151106.pdf
- Resolucija o načrtovanju družine in družbenih prizadevanjih za njen nastanek in varnost, (10. 5. 1974), Uradni list SRS, št. 18/1974, l. 30
- Uredba o postopku za dovoljeno odpravo plodu, (19. januar 1952), Uradni list FRLJ, št. 4/52
- Ustava Socialistične Republike Slovenije, (25. 2. 1974), Uradni list SRS, št. 6/1974

- Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, (19.5. 1977), Uradni list SRS, št. 11/1977
- Zupančič, M., (19. 11. 2006), Splav zasenčil vse druge ukrepe, <http://www.delo.si/novice/slovenija/splav-zasencil-vse-druge-ukrepe.html>