

## Kapitel V

### DEN RADIKALA POSITIONEN

Den radikala positionen består av två huvudkomponenter. För det första tesen att (i) de flesta frivilliga och kompetent utförda aborter som i praktiken kommer att kunna utföras inte är fel.<sup>1</sup> För det andra tesen att (ii) det finns fall där det vore fel av den gravida kvinnan att inte göra abort. Däremot förnekar anhängaren av den radikala positionen påståendet att (iii) det finns fall där det är rätt att göra abort på en kvinna trots att hon inte vill det. Om (iii) i stället skulle bejakas vid sidan av (i) och (ii) skulle vi ha att göra med en *extrem* position.<sup>2</sup>

Det finns en oklarhet i (ii), som har att göra med vad det innebär att *det finns fall* där det vore fel av kvinnan att inte göra abort. En svag tolkning av detta är att *det är möjligt att tänka sig* sådana fall. En starkare tolkning är att det inte bara är möjligt att tänka sig sådana fall, utan att sådana fall också inträffar i praktiken. Beroende på vilken av dessa tolkningar som omfattas kan man alltså tala om en svag eller stark radikal position.

Även (iii) kan på ett analogt sätt ges en svag eller stark tolkning. (iii) kan tolkas, antingen som att det är möjligt att föreställa sig fall där det vore i sin ordning att göra abort på kvinnan mot hennes vilja, eller som att det även i praktiken inträffar sådana fall. Om man väljer den första tolkningen kan vi tala om en svag extrem position. Om den senare föredras har vi i stället att göra med en stark eller *fullödlig* extrem position.

Den viktigaste aspekten av dessa tolkningsmöjligheter är att en som till synes är anhängare av en radikal position (stark eller svag) inte nödvändigtvis måste förneka varje extrem hållning. Om förnekandet av (iii) är ett förnekande av den starka tolkningen av (iii), så är detta förenligt med att den svaga tolkningen av (iii) fortfarande anses hålla

<sup>1</sup> Den radikala positionens påstående (i) är m.a.o. identiskt med version L3 av den liberala positionen. Se vidare avsnitt IV:1.

<sup>2</sup> För mer om förhållandet mellan den liberala, radikala och extrema positionen, se avsnitt I:3.

måttet.

I boken *Causing Death and Saving Lives* argumenterar oxfordfilosofen Jonathan Glover för vad som förefaller vara en radikal position. Glover menar att det är i sin ordning att göra abort på en kvinna som så önskar, förutsatt att den är kompetent utförd:

Jag tror att det alltid är rätt av en kvalificerad person som är kapabel att utföra en abort att göra detta då modern så begär.<sup>1</sup>

Av samma skäl som i samband med den liberala positionen bör nog inte detta förstås som att Glover inte kan tänka sig möjligheten av en frivillig och kompetent utförd abort är fel. Hur oskyldiga man än anser sådana aborter vara i allmänhet, så är det alltid möjligt att föreställa sig situationer där de skulle kunna tänkas få så ruskiga följder att det vore fel att utföra dem.<sup>2</sup> Snarare ska Glovers påstående, i linje med (i) ovan, förstås som ett hävdande som gäller normala fall. Frivilliga och kompetent utförda aborter får, enligt denna syn, utföras under förutsättning att de inte har allvarliga sido-effekter av en typ som i praktiken är mycket osannolik och sällsynt.

Men Glover menar också att det finns situationer, främst då fostret är mycket allvarligt skadat på ett sätt som inte går att avhjälpa, då det vore fel av den gravida kvinnan att avstå från abort:

Om tester har visat att fostret är abnormt på ett sätt som drastiskt kommer att försämra dess livskvalitet, så är det normalt fel av modern att säga nej till abort.<sup>3</sup>

Citatet antyder att Glover ansluter sig till den starka tolkningen av (ii). Som vi kommer att se förefaller detta också vara hans avsikt. Glover menar inte bara att det är tänkbart att foster kan vara så skadade att de skulle utvecklas till varelser vilkas liv inte vore värda att levas, utan också att det finns en del sådana fall i praktiken.

Däremot verkar inte Glover vilja tillstå att det finns fall där det vore rätt att göra abort på den gravida kvinnan fast hon inte vill det.<sup>4</sup> Det är oklart huruvida denna ovilja att gå med på (iii) innebär ett förnekande

<sup>1</sup> Glover, *op. cit.*, s. 144.

<sup>2</sup> Jfr. resonemanget i avsnitt IV:1.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, s. 146. Se även andra liknande uttalanden på denna och följande sida.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 146.

av den svaga eller starka tolkningen av (iii). Således är det även oklart huruvida Glovers tes är förenlig med den svaga extrema positionen eller ej.

Glovers argument för sin tes utgår från två grundläggande moraliska tankegångar. Dels argumenterar Glover utifrån en hedonistisk handlingsutilitaristisk princip. Dels stöder han sig på en princip om respekt för individers autonomi, vilken är tänkt som en begränsning av den utilitaristiska principen. Den del av argumentet som vilar på den utilitaristiska principen syftar till att visa att frivilliga och kompetent utförda aborter vanligen leder till bättre konsekvenser än att avstå från sådana aborter. Den del av argumentet som utgår från autonomiprincipen är i stället tänkt att visa att denna princip inte är tillämplig på abortproblematiken.

Jag ska i detta kapitel först göra reda för den del av resonemanget som förs utifrån den utilitaristiska principen. Jag försöker då visa att Glovers huvudargument - att det i allmänhet är önskvärt att det finns så få oönskade barn som möjligt - dels inte är uppenbart rimligt, dels har tveksam relevans för hans tes. Samtidigt konstaterar jag emellertid att Glover har förbisett möjligheten att abort kan rättfärdigas utifrån överföringsargumentet:<sup>1</sup> Abort kan rättfärdigas utifrån att det möjliggör resursöverföringar till de sämst ställda i världen. Tillsammans med en del andra skäl för abort som presenteras av Glover tycks denna tankegång snarast stödja en extrem och inte en radikal position.

Därefter ser jag närmare på hur Glovers autonomiprincip närmare bestämt ska förstås och vilken relevans den har för abortproblematiken. Glover menar visserligen att denna inte är relevant för den abortetiska diskussionen. Men eftersom den extrema positionen i vissa fall tillåter uppenbart autonomikränkande handlingar, så är det av intresse att undersöka i vad mån den moraliska vikt som Glover ger autonomin kan användas som ett argument mot en extrem position. Denna vikt förstås bäst som en *prima facie* förpliktelse att inte göra handlingar mot personer som de inte vill att man ska utföra. Likväl menar jag att denna förpliktelse inte är stark nog att slå ut de skäl som, under vissa betingelser, talar för att göra abort mot kvinnans vilja i en del fall där fostret är så svårt och ohjälpligt skadat att det, om det fick leva vidare, skulle utvecklas till en individ vars liv vore väl under gränsen för ett liv värt att levas.

<sup>1</sup> Detta argument skisserades i avsnitt III:6.2.2.

## 1. DET UTILITARISTISKA ARGUMENTET

Den argumentation som Glover utvecklar utifrån sin utilitaristiska princip påminner i mångt och mycket om den som vi tog del av i samband med Richard Hares argument i kapitel III. Den stora skillnaden mellan Hares och Glovers handlingsutilitarism är att medan Hare vill värdera konsekvenserna utifrån hur mycket önske-uppfyllelse/-frustration de ger upphov till, så ansluter sig Glover till en hedonistisk hållning, där det som är gott respektive dåligt i sig är lust- respektive olust-upplevelser.<sup>1</sup> För att underlätta sin argumentation talar dock Glover mest om liv som är, respektive inte är, värda att levas. Detta kan förstås som att ett liv, eller en del av ett liv, är värt att levas om det allt som allt innehåller mer av det goda (lust) än av det onda (lidande). Om ett liv, eller en del av ett liv, däremot allt som allt innehåller mer lidande än lust, så är det värt att *inte* levas.<sup>2</sup>

I likhet med Hare hävdar Glover att om man bortser från effekter på andra, redan existerande eller möjliga, individer, så är det fel att minska mängden liv som är värda att levas. På samma sätt är det, bortsett från effekter på andra, fel att öka mängden liv som är värda att inte levas.<sup>3</sup>

Tillämpat på abort innebär detta att det, bortsett från effekter på andra, är fel att abortera foster som skulle ha utvecklats till individer vilkas liv på det hela taget skulle ha varit värda att levas. På samma sätt är det, bortsett från effekter på andra, vår plikt att abortera ett foster som, om det fick existera vidare, skulle ge upphov till en individ vars liv var värt att inte levas.<sup>4</sup>

Glover konstaterar också att det ur hedonistisk synvinkel spelar en viss roll vilken abortmetod som används och vid vilken tidpunkt i graviditeten som aborten sker. Vissa abortmetoder kan nämligen tänkas orsaka att fostret tillfogas smärta, förutsatt att det är utvecklat till en grad som gör sådana upplevelser möjliga. Samtidigt för han emellertid sin diskussion utifrån förutsättningen att det är möjligt att utföra (för fostret) smärtfria aborter.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ss. 62 ff.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ss. 51 ff.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ss. 73, 113 & 138.

<sup>4</sup> *Ibid.*, ss. 138 ff.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 139.

## 1.1 Positiva effekter av abort

Glover för fram två faktorer, som han menar talar för hållbarheten av den radikala positionen. Den första av dessa - att barnet skulle bli oönskat - behandlas i avsnitt 1.1.1. Den andra - att fostret är allvarligt skadat - diskuteras i avsnitt 1.1.2. I avsnitt 1.1.3 pekar jag på att inte heller Glover (i likhet med Hare) har uppmärksammat den möjlighet att, utifrån ett handlingsutilitaristiskt synsätt, rättfärdiga abort som erbjuds av överföringsargumentet.

### 1.1.1 Oönskade barn och oönskade graviditeter

Glovers huvudargument för den radikala positionens påstående (i) är att det i allmänhet bör finnas så få oönskade barn som möjligt. Om man *bara* ser till effekterna på fostret (och det möjliga barnet), så är abort på ett foster som, om det inte aborterats, skulle ha utvecklats till en individ vars liv var värt att levas, visserligen fel ur handlingsutilitaristisk synpunkt. Glover hävdar dock att oönskade barn i många fall skulle leva liv som var mindre värda att levas än om de hade varit önskade:

Ett önskat barn har också mindre möjlighet än ett önskat barn att få ett liv som genomgående är värt att levas. (En stor del av mitt argument här vilar på detta faktuelle påstående, vilket jag inte stöder med någon evidens).<sup>1</sup>

Detta innebär inte att det, bortsett från effekter på andra, är i sin ordning att abortera foster som skulle bli till oönskade barn. Däremot innebär det att hänsyn till effekter på andra i dessa fall lättare kan väga upp värdet av barnets liv. Detta aktualiserar vilka konsekvenser för omgivningen som det skulle få att sätta ett önskat barn till världen. Glover hävdar, för det första, att effekterna på familjen ofta skulle vara av negativ karaktär:

Ibland blir ett oplanerat och från början önskat barn ett älskat och önskat barn. I så fall uppstår inga speciella problem. Men i andra fall fortsätter föräldrarna att uppleva att det hade varit bättre om barnet inte hade blivit fött. [...] Det är särskilt troligt att sådana situationer uppstår när familjen redan är stor och modern överarbetad och överansträngd, eller när äktenskapet har havererat, eller när det råder fattigdom, överbefolkning eller dålig hälsa (mental eller fysisk). Ett önskat barn kommer troligen att bli en stor börda för båda föräldrarna, och särskilt för modern. Familjens övriga barn kommer troligen också att lida på grund av denna extra familjemedlem, antingen till

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 141.

följd av brist på pengar eller utrymme, eller till följd av den psykologiska press som deras föräldrar utsätts för.<sup>1</sup>

För det andra är det, menar Glover, rimligt att även räkna med negativa effekter för samhället i stort. Enligt Glover är det nämligen sannolikt att de flesta asociala vuxna personer fått för lite kärlek som barn.<sup>2</sup>

Utifrån detta ser sig Glover rättfärdigad att hävda, inte bara att det är bättre att barn är önskade än oönskade, utan även att det bör finnas så få oönskade barn som möjligt:

...det är i högsta grad icke önskvärt att barn som är (och kommer att förbli) oönskade blir avlade. Allt i övrigt lika bör det finnas så många människor med liv som är värda att levas som möjligt. Men när ett potentiellt önskat barns lycka är så problematisk och minskningen av andras lycka så relativt oproblematiske, så verkar det rimligt att föreslå att *det bör finnas så få oönskade barn som möjligt*.<sup>3</sup>

Det är viktigt att notera att även om man accepterar denna Glovers tankegång, så följer inte påståendet (i) i den radikala positionen. Det Glover säger gäller endast de barn som skulle fortsätta att vara oönskade efter födelsen. Men att en kvinna vill göra abort - att *graviditeten* är oönskad - är ingen garanti för att fostret, om det fick leva vidare, skulle utvecklas till ett *barn* som var önskat. Som Glover själv påpekar är det ibland så att från början oönskade barn med tiden blir både älskade och önskade. Huruvida Glovers resonemang stöder att de flesta frivilliga och kompetent utförda aborter som kommer att kunna utföras i praktiken är moraliskt acceptabla, tycks således vara beroende av hur troligt det är att oönskade graviditeter, om de fullföljdes, också skulle ge upphov till önskade barn.

Av skäl som sammanhänger med den psykologiska inverkan som ett fullföljt havandeskap har på kvinnan är det inte orimligt att anta att födda barn ofta är önskade och välkomna, även om graviditeten från början var oönskad.<sup>4</sup> För att vi på goda grunder ska kunna hävda att ett önskat havandeskap skulle resultera i ett önskat barn måste vi därför kunna peka ut någon faktor som motverkar de naturliga psykologiska processer som under graviditetens gång gör kvinnan alltmer inriktad på rollen som mor. I ett av de citat jag anförde i detta avsnitt

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, ss. 141 f.

<sup>4</sup> Se vidare avsnitt V:1.2.1.

skriver Glover att det är rimligast att förvänta sig att från början oönskade barn också fortsätter att vara oönskade i fall där familjen är stor, fattig, trångbodd, belastad med medicinska eller psykologiska problem etc. Men i så fall verkar det inte så troligt att antalet oönskade barn som också skulle förbli oönskade är så iögonfallande i den industrialiserade västvärld som Glover i första hand kan förmodas tala om. Detta sagt med undantag för de förhållandevis sällsynta fall där graviditeten orsakats av incest eller våldtäkt, i vilka den psykiska press som kvinnan drabbas av förefaller tillräcklig för att Glovers resonemang ska bli relevant.

Om perspektivet vidgas till att gälla även andra delar av världen förändras bilden avsevärt. Det verkar i högsta grad rimligt att tänka sig att förhållanden liknande dem Glover beskriver är vanligare i länder med lägre levnadsstandard och att de blir vanligare ju lägre denna är. Även om ett försvarligt antal av världens alla oönskade graviditeter också skulle resultera i oönskade barn, så återstår dock ett förhållandevis stort antal, främst i de välbärgade delarna av världen, där vi inte har några vägande skäl för att de inte skulle resultera i lyckliga individer som skulle bli till glädje för och älskas av sina föräldrar och syskon. Antalet frivilliga aborter som kan rättfärdigas utifrån principen att det bör finnas så få oönskade barn som möjligt tycks således vara betydande. Men det är tveksamt om det är tillräckligt stort för att kunna rättfärdiga påståendet (i) i den radikala positionen.

Men även om vi bortser från denna problematik, så är Glovers resonemang inte särskilt väl underbyggt. Som han själv påpekar så är påståendet att oönskade barn har sämre möjligheter att leva goda liv än önskade inget annat än ett antagande. En del undersökningar har visserligen givit ett visst stöd för Glovers tankegång.<sup>1</sup> Hur det är i verkligheten är dock fortfarande en i högsta grad öppen fråga.

Påståendet att de flesta asociala vuxna inte har fått tillräckligt med kärlek som barn förefaller vara behäftat med en liknande brist på empiriska belägg. Dessutom förefaller dess relevans inte alltför imponerande. För även om Glover skulle ha rätt i detta, så visar det ju inte att ens de flesta oönskade (och oälskade) barn blir asociala. Dock finns det studier som indikerar att barn som föds till följd av att kvinnan förvägrats abort i större omfattning än andra barn lider av psykiska besvär, drogmissbruk och kriminalitet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Se t.ex. Trost, *op. cit.*, ss. 31 f.

<sup>2</sup> Terjestam, *op. cit.*, s. 9.

När det gäller de negativa effekterna på familjen av att skaffa oönskade barn (som förblir oönskade) förefaller Glovers beskrivning ganska övertygande. Men som vi såg tidigare så är det samtidigt tveksamt hur pass vanligt det är att familjer lever under sådana usla förhållanden som Glover talar om och som gör det rimligt att instämna i hans resonemang. Denna skepsis gäller åter igen främst välbärgade delar av världen som Västeuropa, USA och Japan (naturligtvis med undantag för de människor i dessa delar av världen som lever under usla förhållanden, t.ex. många svarta i USA eller utslagna européer).

### 1.1.2 Selektiv abort, grava skador och utbyte av personer

En annan positiv effekt av abort uppstår, enligt Glover, i de fall där fostret är skadat på ett sätt som inte går att åtgärda och som kommer att påverka den framtida individens livskvalitet i negativ riktning. I dessa fall har en *selektiv abort*, d.v.s. en abort som utförs för att avlägsna just detta skadade foster, positiva effekter i och med att den förebygger en värdeförlust.<sup>1</sup>

Glover skiljer mellan två typer av selektiv abort som kan försvaras utifrån denna typ av överväganden.

Vid den första typen av selektiv abort är inte skadan så allvarlig att den framtida individens liv skulle vara värre än att inte existera alls. Här kvarstår således den negativa effekten av abort, att detta ingrepp innebär en förlust av ett gott liv. Men, påpekar Glover, denna förlust kan neutraliseras och uppvägas om kvinnan dessutom skaffar ett nytt, oskadat barn i det aborterade fostrets ställe. Då den skada som fostrets drabbats av är av någorlunda allvarlig art (i termer av dess effekter på det möjliga framtida barnets livskvalitet), då abortens effekter på andra än fostret (främst modern) inte är mycket dåliga och då det är möjligt att ersätta det aborterade fostret med ett nytt och friskt menar därför Glover att det vore fel att inte abortera det skadade fostret och skaffa ett oskadat barn i stället:

De flesta av oss skulle acceptera att det vore fel att med avsikt avla ett handikappat barn snarare än ett normalt, om detta gick att välja. Enligt det moralsystem som försvaras här, så kan detta utsträckas till abort. Om aborterandet av det abnormala fostret kan följas upp med att skaffa ett annat, normalt, så är det fel att inte göra detta.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Selektiv abort aktualiserar också en rad frågeställningar vid sidan av abortproblematiken, både vad gäller individualmoral och lagstiftning, men kanske främst det senare. Dessa frågor diskuteras av Torbjörn Tännsjö i *Välja barn*.

Vad som försvaras här är inte så mycket enbart dödandet av det skadade fostret som ett *utbyte* av en möjlig framtida person mot en annan - ett utbyte som bl.a. involverar att det foster som skulle ha resulterat i den person som väljs bort dödas. Det är detta utbyte som, enligt Glover, är att föredra framför att låta det skadade barnet födas. Men eftersom det förutsätter abort rättfärdigar det också indirekt detta ingrepp. Det är nödvändigt att göra abort för att kunna utföra den mer omfattande handling som det innebär att byta ut det skadade fostret mot ett nytt och friskt.

Vad Glover inte nämner är emellertid att precis samma typ av resonemang tycks kunna tillämpas även på fall där fostret *inte* är skadat. Även om det barn som skulle födas om kvinnan avstod från abort inte skulle lida av något handikapp eller någon obotlig sjukdom, så kan det ju likväl vara sant, att om hon gjorde abort och väntade t.ex. ett par år med att skaffa barn så skulle det barnet leva ett liv som var mer värt att levas än det barn hon nu bär. I en hel del fall är det förvisso omöjligt att avgöra om så skulle bli fallet. Men det förefaller mig också finnas en rad typer av fall där det verkar rimligt att anta att abort på detta sätt inte skulle innebära en förlust av ett gott liv, utan endast ett utbyte av ett möjligt gott liv mot ett annat, senare och godare. Ta t.ex. de fall där den gravida kvinnan är mycket ung och inte känner sig (och förmodligen inte heller är) mogen att bli förälder, där graviditeten är orsakad av våldtäkt eller där kvinnan är mitt uppe i ett centralt livsprojekt som kräver mycket tid (t.ex. en yrkesutbildning). I sådana fall är det inte orimligt att anta att ett uppskjutande av barnalstrandet medelst abort skulle resultera i ett framtida barn med högre livskvalitet än det barn kvinnan annars skulle ha fött och, dessutom, *ett barn som, om abort ej hade utförts, aldrig skulle ha existerat*. Om då Glover menar att kvinnan, då fostret är skadat, medelst abort bör "byta ut" det mot ett annat möjligt framtida barn som skulle leva ett bättre liv, så borde han väl åtminstone gå med på att det i fall som dessa är i sin ordning att göra abort om kvinnan så önskar.<sup>1</sup>

Den andra typen av selektiv abort utmärks av att fostret är betydligt mer illa ute än i den typ av fall som jag just redogjort för. Skadan är

<sup>2</sup> *Op. cit.*, s. 146.

<sup>1</sup> Den ende som mig veterligen på detta sätt pekat på att många aborter i praktiken endast innebär ett *uppskjutande* av barnalstrandet är Peter Singer. Se *op. cit.*, s. 121.

här så allvarlig att den individ som fostret skulle utvecklas till om det fick leva vidare, skulle leva ett liv som var så präglad av lidande och i brist på kompensering fördelar att det, ur denna individs egen synpunkt, är värre än att inte existera alls. Eftersom ett sådant liv snarast är värt att *inte* levas äger således invändningen att aborten skulle utplåna ett gott liv inte längre någon giltighet. I dessa fall skulle en abort tvärtom rädda det möjliga framtida barnet från ett öde värre än döden. Därför har abort av sådana foster en positiv effekt även om den inte följs upp med att kvinnan skaffar ett annat friskt barn i stället för det aborterade. I dessa fall vore det, menar Glover, därför fel att inte göra abort.

...det finns fall där det kanske inte finns någon möjlighet till utbyte. [...] Då fostret är så abnormt att det inte kan få ett liv värt att levas så bör det ändå aborteras.<sup>1</sup>

En rimlig tolkning av Glover är att även detta försvar för selektiv abort endast gäller under förutsättning att aborten inte skulle ha för dåliga sido-effekter.<sup>2</sup>

### 1.1.3 Överföring

Glovers tillit till att tanken om att det är önskvärt med så få oönskade barn som möjligt stöder den radikala positionens påstående (i), är mindre välgrundad. Även om han har rätt i att barn som är *och förblir* oönskade i allmänhet lever sämre liv än önskade och dessutom skadar sin omgivning, så är det en i högsta grad öppen fråga hur många oönskade *graviditeter* som också skulle ge upphov till oönskade *barn* (och det är alltså de förra som det, enligt (i) är tillåtet att avbryta på ett kompetent sätt). Utifrån Glovers resonemang om att detta främst kan förväntas i fall där familjen lever under svåra sociala, ekonomiska, psykiska, hygieniska etc. förhållanden, tycks det vara rimligt att anta att förhållandet uppträder i betydligt högre grad i fattiga länder, medan frekvensen i mer välbärgade länder, främst sådana med ett utbyggt välfärdssystem, är betydligt lägre.

Samtidigt som Glovers huvudargument på detta vis inte verkar hålla måttet har han (liksom Hare) emellertid bortsett från den möjlighet att rättfärdiga abort som erbjuds av det resonemang -

<sup>1</sup> *Op. cit.*, s. 147.

<sup>2</sup> En utförlig diskussion av de problem som sammanhänger med selektiva aborter återfinns i Tännsjö, *op. cit.*

benämnt överföringsargumentet - som jag skisserade i avsnitt III:6.2.2.

Liksom hos Hare och Sumner<sup>1</sup> kopplas abortproblematiken hos Glover ihop med den mer allmänna reproduktionsetiska frågan om och i vilken utsträckning vi bör föröka oss. I likhet med dessa författare är han inte villig att acceptera att det är lika illa att avstå från att skapa en person som skulle ha levt ett gott liv som att döda en sådan person. Även den motivering för detta som Glover ger kan återfinnas hos Hare och Sumner: Utilitarismen medför inte någon generell förpliktelse att skaffa lyckliga barn på samma sätt som den medför en allmän förpliktelse att inte döda p.g.a. de skillnader i sido-effekter som oftast finns mellan dessa båda handlingstyper.<sup>2</sup>

En av de viktigaste av dessa sido-effekter är att det i en värld med begränsade resurser ofta skulle minska den totala nyttan att skaffa barn, även om detta skulle leva ett gott liv.<sup>3</sup> Som vi såg i samband med Hares argument,<sup>4</sup> kan detta förstås i termer av att det ofta är bättre att avstå från att skaffa ett nytt barn och lägga de resurser, med vars hjälp detta nya barns goda liv skulle ha säkrats, på redan existerande, nödlidande barn än att skapa ett nytt barn och med hjälp av samma resurser göra dess liv värt att levas. I det sammanhanget pekade jag på att samma resonemang även kan överföras till abortproblematiken. En viktig positiv effekt av abort uppstår då denna kombineras med en överföring av de resurser, som skulle ha spenderats på det barn som det aborterade fostret skulle ha utvecklats till, till redan existerande barn som, p.g.a. sin ur resursfördelningssynpunkt extremt utsatta situation, lever vedervärdiga liv. Så vitt jag kan se tycks även Glovers handlingsutilitaristiska utgångspunkter stödja denna typ av resonemang.

Jag har hävdats att de dåliga effekterna av att utplåna ett foster, som skulle utvecklas till en individ vars liv vore värt att levas, ur utilitaristisk synvinkel kan uppvägas om aborten genomförs som ett led i en överföring av de resurser, som skulle ha gjort denna individs liv värt att levas, till redan existerande barn som, p.g.a. resursbrist, lever vedervärdiga liv (d.v.s. vad jag tidigare kallat "abort & resursöverfö-

<sup>1</sup> Se avsnitten III:4 respektive III:6.2.2.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, s. 70.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> Se avsnitt III:6.2.2.

ring"). I avsnitt III:6.2.2 antydde jag dessutom att denna effekt talar för rimligheten av, inte bara en liberal tankegång, utan även en radikal. Om nyttan av att göra abort & resursöverföring är större än om kvinnan fullföljer graviditeten och lägger resurserna på sitt barn, så talar det för att det första alternativet är det som inte bara får utan också *bör* utföras.

Samtidigt är det uppenbart att överföringsargumentet på ett sätt inte stöder (i) och (ii) i den radikala positionen. Som jag nämnde i avsnitt III:6.2.2 implicerar inte argumentet att gravida kvinnor bör göra abort *oavsett vad de sedan tar sig till*. Abort rättfärdigas i stället i kraft av att det ingår i en sekvens av flera handlingar, som är bättre än alternativa sekvenser som involverar underlåtet av abort. Vad argumentet stöder är att kvinnorna bör göra abort *och* överföra de aktuella resurserna till utsatta barn som redan existerar. Att de bör göra *detta* är förenligt med att många kvinnor som faktiskt gör abort handlar fel, nämligen om de inte följer upp aborten med den aktuella resursöverföringen. Men i och med att överföringsargumentet visar att man, om man gör det man bör göra, också gör abort, så utgör det trots allt ett stöd för (i) och (ii).

Om vi tills vidare bortser från vissa problem som aktualiseras av överföringsargumentet, vilka behandlas i avsnitt VI:4, och går vidare till de situationer där det, enligt Glover, kan vara fel att inte göra abort, så blir situationen något förändrad.

I de fall där fostret är allvarligt skadat, men inte till en sådan grad att det skulle ge upphov till ett dåligt liv, tycks det inte längre finnas skäl för att kvinnan bör göra abort och skaffa ett friskt barn i stället. Detta skulle förvisso vara bättre än att föda det skadade barnet. Men samtidigt tycks det, i kraft av överföringsargumentet, vara ännu bättre om hon även här gör abort & resursöverföring. Välfärdsvinsten av detta kan i denna typ av fall dessutom förmodas vara extra stor, i och med att den mängd resurser som krävs för att ge ett allvarligt skadat barn ett dragligt liv kan antas vara större än den som krävs för att framkalla samma resultat med ett friskt barn. När det gäller foster som är så skadade att de skulle utvecklas till individer vilkas liv vore värda att inte levas tycks det emellertid inte vara nödvändigt att kräva att aborten följs upp med resursöverföring för att det ska vara fel att underlåta den. Här är det lidande som skulle tillföras världen om abort underläts tillräckligt för att motivera att det vore fel av kvinnan att avstå från det abortiva ingreppet.

## 1.2 Negativa effekter på andra än fostret

En negativ effekt av abort (kanske den viktigaste) är som vi tidigare sett, enligt Glover, att om aborten utförs på ett foster som, om det fått leva vidare, skulle ha utvecklats till en person vars liv var värt att lev-  
 as, så innebär den en förlust av ett gott liv. Men vid sidan om fostret kan, observerar Glover, abort även ha negativa effekter på andra. Eftersom jag funnit att Glovers huvudargument för den radikala positionens påstående (i), att det bör finnas så få oönskade barn som möjligt, inte ger det stöd för (i) som Glover tror, kan det därför vara värt att fråga sig till vilken grad de effekter Glover uppmärksammar kan tänkas göra abort fel.

### 1.2.1 Den gravida kvinnan

En viktig samling sidos-effekter av abort hänger samman med hur den påverkar kvinnan. Riktigt sena aborter kan i värsta fall äventyra hennes fysiska hälsa.<sup>1</sup> Det är osäkert till vilken grad risken för att skadas av en kompetent utförd sen abort överstiger risken för att skadas till följd av ett fullföljt havandeskap (även förlossningar kan ju innebära att kvinnan skadas). Men om kvinnan faktiskt skadas av en sen abort, i en omfattning som inte skulle ha skett om hon fött barnet, så utgör detta onekligen en vägande invändning mot att utföra aborten.

Samtidigt bör det dock observeras att riktigt sena aborter är mycket sällsynta, åtminstone i västvärlden.<sup>2</sup> Denna möjliga negativa effekt kan därför betraktas som en ganska svag invändning mot påstående (i) i den radikala positionen, som ju endast hävdar riktigheten av frivilliga och kompetent utförda aborter i *de flesta* och inte precis alla fall.

Vid sidan av rent fysiska skador kan aborten emellertid även få andra följder för kvinnan. Hon kan, bl.a. av rent fysiska orsaker som hänger samman med kroppens anpassning till graviditeten, drabbas av sorg, skamkänslor och depressioner när graviditeten hastigt avbryts.<sup>3</sup> En rad studier har visat att det är mycket ovanligt med allvarligare psykiska besvär till följd av abort. Då de förekommer är de dessutom

<sup>1</sup> Glover, *op. cit.*, s. 142.

<sup>2</sup> Se Tietze, *op. cit.*, ss. 68 f. 1990 utgjorde antalet aborter i Sverige som utfördes i eller senare än den artonde havandeskapsveckan 0,6% av det totala antalet aborter detta år, se *Aborter 1990*.

<sup>3</sup> Se Glover, *op. cit.*, s. 142 samt Kjell Öhrberg: "Psykologiska aspekter på abort".

oftast snabbt övergående.<sup>1</sup> Inte heller lättare besvär är så vanliga som man kanske kunde föreställa sig.<sup>2</sup> Detta inte sagt för att förringa det psykiska lidande som en abort kan innebära för kvinnan, utan mer för att påpeka att det oftast är osäkert huruvida dessa besvär (eventuella skamkänslor till följd av att hon upplever sig ha handlat moraliskt orätt undantagna) innebär något mycket värre än den typ av, för det mesta lätta men ibland djupa, depressioner som många mödrar upplever en kort tid efter förlossningen.<sup>3</sup>

Dessutom finns det även i detta fall goda skäl att anta att trolighets- och svårighetsgraden av dessa effekter minskar ju kortare tid som hunnit förflyta mellan befruktning och abort.<sup>4</sup> Även vad gäller dessa effekter förefaller det därför rimligt att anta att de fall där de är tillräckligt svåra för att utgöra ett skäl mot abort är tillräckligt få för att rymmas inom det antal felaktiga frivilliga och kompetent utförda aborter som kan tolereras inom ramen för (i).

### 1.2.2 Sjukvårdspersonal och sjukvårdskonsumenter

Glover tar också upp två möjliga effekter på de människor som är verksamma inom respektive utnyttjar den sjukvårdsapparat, inom ramen för vilken abort oftast utförs.

En första möjlig effekt är att den sjukvårdspersonal som utför aborten känner sig illa till mods.<sup>5</sup> I detta fall bör man nog räkna med starka individuella variationer, inte minst beroende på de inblandades attityder gentemot abort. Men även om vi bortser från de läkare, sköterskor och biträden som har starka moraliska invändningar mot abort,<sup>6</sup> så kan det, som Glover påpekar, nog ändå vara rimligt att räkna

<sup>1</sup> Att man drabbas av psykiska *besvär* innebär inte att man är psykiskt *sjuk*. Allvarliga ("svårare") psykiska besvär exemplifieras hos Trost, *op. cit.*, med nedstämdhet, sömnproblem, ångest och starka olustkänslor.

<sup>2</sup> Se t.ex. Trosts inledande genomgång av forskningsläget i *op. cit.*, ss. 25 ff.; Margareta Callersten-Brunell & Merike Lidholm: *Abort - erfarenheter och teorier*, ss. 134 ff.; samt den redovisning som ges av Löfgren, Sjöberg, Bodén & Lynöe i "Abortlagen ifrågasätts genom nya rutiner för omhändertagande av foster efter abort".

<sup>3</sup> Se t.ex. *Familjeläkarboken*, ss. 605 f. Behovet av att göra denna jämförelse understryks av Terjestam, *op. cit.*, ss. 25 f.

<sup>4</sup> Se t.ex. Trost, *op. cit.*, ss. 133 f. samt Maj Hultin & Jan Ottosson: "Klinisk observation av abortsökande kvinnor".

<sup>5</sup> Glover, *op. cit.*, ss. 142 f.

<sup>6</sup> Just p.g.a. av dessa attityder torde det vara ett ytterst litet antal av dem som är involverade i utförandet av aborter.

med att en del kan uppleva ett visst obehag inför ingreppet.

Liksom i samband med de möjliga effekter på den gravida kvinnan som jag redogjorde för i föregående avsnitt tycks det även i detta fall vara troligt att risken för sådana följder är starkt beroende av när aborten utförs. Detta baserar jag på två antaganden. Dels förefaller många människor ha tolerantere attityder gentemot abort ju tidigare denna utförs. Dels minskar det aborterade fostrets synlighet och synliga likhet med ett barn drastiskt ju längre tillbaka vi går tillbaka i graviditeten. Åsynen av det aborterade fostret ter sig därför motbjudande främst då det är någorlunda utvecklat (i termer av storlek och kroppslig utformning) på ett sätt som främst är fallet i senare delar av graviditeten. Dessutom erbjuder tidigare aborter möjligheten att använda abortmetoder där mindre personal behöver vara inblandad och där graden av medverkan av den inblandade personalen är betydligt mindre än vid senare aborter. Jag instämmer i Glovers påpekande att ett utbrett användande av ett färdigutvecklat s.k. "morgonen efterpiller" (d.v.s. ett preparat som kan intas av kvinnan själv efter samlag och som orsakar en mycket tidig bortstötning av eventuella befruktade ägg) förmodligen skulle innebära att risken för följder av detta slag elimineras helt.<sup>1</sup>

Det är dessutom värt att notera att det är osäkert till vilken grad ett underlåtande av abort skulle minska dess eventuella effekter på sjukvårdspersonalen. För om underlåtandet av abort endast innebär att personalen i stället utför en *annan* abort, så är det, med vissa undantag,<sup>2</sup> svårt att se att detta skulle göra någon skillnad för dem. Effekter av detta slag verkar därför kunna utgöra en invändning mot en abort endast om underlåtandet av denna skulle föra med sig att sjukvårdspersonalen i stället skulle ägna sig åt någon mindre obehaglig verksamhet, t.ex. en förlossning.

Glover tar också upp en effekt som han menar att abort kan ha på patienter inom vården. Det abortiva ingreppet kan, enligt Glover, uppta tid och medicinsk utrustning som behövs bättre på annat håll.<sup>3</sup>

Det är här viktigt att påpeka att det inte är rimligt att hävda att en enskild abort kan vara orsaken till, ur hedonistisk synvinkel, ineffektiva allmänna resursfördelningar inom sjukvården. En abort mer eller

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 143.

<sup>2</sup> T.ex. om den andra aborten utförs betydligt tidigare i graviditeten än den underlåtna.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, s. 143.

mindre påverkar inte fördelningen av resurser mellan kvinnokliniker och t.ex. thoraxkliniker. Effekten kan uppstå endast i de fall där just den personal och/eller utrustning som används vid aborten behövs bättre på annat håll och skulle ha använts för det ändamålet om aborten inte utförts.

Det är främst riktigt sena aborter som är resurs- och personalkrävande. Eftersom det inte verkar rimligt att tänka sig att alla av det fåtal riktigt sena aborter som utförs är sådana att den personal och utrustning som de tar i anspråk skulle ha använts på ett bättre sätt om aborten inte utförts, så tycks även denna effekt främst träffa riktigt sena aborter. Som jag tidigare hävdade förefaller detta vara förenligt med (i).

### 1.2.3 Effekter på samhället

Vid sidan av de effekter som jag redogjort för i de två föregående avsnitten nämner också Glover några effekter på samhället i stort. Han pekar t.ex. på att ett ökat antal aborter på sikt skulle kunna tänkas underminera den allmänna motviljan mot att döda och skada andra samt att en ökad acceptans av abort skulle kunna leda till att kvinnors moderskärlek försvagas.

Dessa effekter är av samma typ som vi i avsnitt III:5.1 såg att Feinberg använder i sitt gradualistiska resonemang. Som jag påpekade i det sammanhanget är det tveksamt om en ökad frekvens och acceptans av aborter verkligen skulle ha denna typ av effekter på människors attityder. Visserligen har de undersökningar som gjorts av detta gällt effekterna av liberala abortlagstiftningar, vilket, som jag tidigare påpekat, inte utan vidare kan jämföras med effekterna av en ökad abortfrekvens (detta i och med att det är tveksamt om abortförbud minskar antalet aborter). Men å andra sidan är det svårt att se någon annan indikator som är möjlig att undersöka på ett vederhäftigt sätt. Dessutom är det inte orimligt att tänka sig att legaliseringen av abort åtminstone ökar den allmänna acceptansen av abort.

Efter en omfattande genomgång av empiriskt material på området konkluderar den till abort mycket negativt inställda etikern Daniel Callahan, att...

[...]et inte finns något bevis för att liberala abortlagstiftningar har visat sig medföra livshotande risker för dem som lever i samhällen med sådana lagar... Till följd av detta berövas vi varje grund, vid sidan om våra privata övertygelser, för att hävda att tillgodoseendet av kvinnans krav [på legal abort]

kommer att medföra substantiella skador för samhället. Vi kan beklaga hennes önskan, försöka avråda henne, bli personligt upprörda, sörja förlusten av fostret och frukta det värsta för samhället. Men utan en faktuell grund för att påvisa skador på oss själva eller samhället, så har vi inget giltigt skäl för att juridiskt förneka henne vad hon önskar.<sup>1</sup>

När det gäller risken för att den ökade acceptansen av abort skulle minska föräldrarnas kärlek till och lust att ta väl hand om sina barn finns, mig veterligen, inga tillförlitliga undersökningar gjorda. Där-  
emot finns det evidens som förefaller relevant för abortdiskussionen, som härrör från den historiska och antropologiska forskningen kring spädbarnsavlivande. Resultaten av denna forskning är relevanta på följande vis: Om de innebär att det, i de samhällen och kulturer som accepterat (eller accepterar) och praktiserat (praktiserar) spädbarnsavlivande, inte kan påvisas att barn, när det väl beslutats att de ska få leva, erhållit (erhåller) en mindre kärleksfull omvårdnad än vad som är fallet i vår västerländska kultur, så förefaller det inte finnas något skäl att anta att en ökad acceptans av abort skulle inverka menligt på föräldrars känslor gentemot sina barn. Om inte ens ett utbrett dödande av *spädbarn* försämrar föräldrakärleken, så finns det inga grunder för att hävda att höga abortfrekvenser skulle ha denna effekt. Som läsaren kanske redan anat är det just detta som förefaller visas av den antropologiska forskningen på området.<sup>2</sup>

Det finns förstås en möjlighet att peka på att de samhällen och kulturer som accepterat (accepterar) spädbarnsavlivande också uppvisat en rad grymma och blodtörstiga drag. Men, för det första, det är i högsta grad oklart om någon av dessa lyckats överträffa den moderna västerländska civilisationen (där spädbarnsavlivande normalt inte accepterats, åtminstone inte officiellt) när det gäller kallblodig exploatering av och brist på respekt för levande varelsers liv och välmåga. För det andra förefaller påvisandet av handfasta grymheter vid sidan av spädbarnsavlivande inte säga något om att det ena frambringat det andra. Den rimligaste hypotesen förefaller mig i stället vara att båda fenomenen orsakats av materiella omständigheter, som t.ex. knapphet på resurser.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Op. cit.*, s. 475.

<sup>2</sup> Se t.ex. E.A. Westermarck: *The Origin and Development of Moral Ideas*, kapitel 17, samt Laila Williamson: "Infanticide: An Anthropological Analysis", i Kohl (red), *Infanticide and the Value of Life*, ss. 63 f. Referenserna hämtade ur Tooley, *op. cit.*, ss. 317 f.

Dessa argument utesluter inte en svag möjlighet att utbredd acceptans och praktiserande av abort kan ha de effekter Glover pekat på. I den mån som det skulle kunna finnas anledning att befara att de uppstår tror jag emellertid att det scenario som skulle kunna befaras är av den typ som Feinberg beskriver:<sup>1</sup> Det som får oss att befara att praktiserandet av abort kan medföra en försämring av våra moraliska attityder gentemot människor över huvud taget är den likhet som finns mellan foster och (födda) människor. Vad vi eventuellt fruktar är att människor, till följd av denna likhet, kommer att börja uppleva det som godtagbart att behandla alla människor på samma sätt som foster. Men som Feinberg observerat är denna likhet något som avtar väsentligt då vi förflyttar oss tillbaka i fosterutvecklingen. Risken för att människor inte kan skilja på vad som är godtagbart att göra med ett foster och vad som är godtagbart att göra med ett barn (eller en vuxen) förefaller därför främst vara något som kan uppstå i senare faser av fosterutvecklingen. I den mån som argumentet har någon kraft verkar det således rimligt att anta att det endast träffar riktigt sena aborter, vilket, som jag tidigare påpekat, förefaller rymmas väl inom ramen för (i).

Till detta kommer att det är tveksamt vad hänvisningen till dessa tänkbara effekter skulle kunna visa i frågan huruvida det är rätt eller fel att göra abort. Även om ett utbrett accepterande och praktiserande av abort skulle ha de effekter som Glover nämner, så visar ju inte detta att någon enskild kvinna eller läkare framkallat dessa när hon/han gjorde abort. Och även om det skulle vara möjligt att visa att varje enskild abort bidrog till dessa effekter (under den tveksamma förutsättningen att aborter alls har dem), så skulle man under alla förhållanden förmodligen konstatera att detta bidrag var så litet, att underlåtet av en enstaka abort inte på något sätt skulle ha inneburit att man undvek dem.<sup>2</sup>

---

<sup>3</sup> Tooley hävdar visserligen i *op. cit.*, s. 317, att förklaringen snarare står att finna i att människor i dessa kulturer haft en annan moralsyn än den officiella kristna - en moral som dragit klara gränser mellan t.ex. dödandet av egna spädbarn och andra människor. Så vitt jag kan se motsäger detta inte vad jag hävdar här. Uppkomsten av denna moralsyn kan ju mycket väl förklaras utifrån materiella omständigheter.

<sup>1</sup> Se avsnitt III:5.1 ovan.

<sup>2</sup> Däremot kan argumentet vara relevant när det gäller hur abortlagstiftningen bör utformas. Eftersom effekter av den typ som nämnts i detta sammanhang på sin höjd tycks kunna befaras vid tillåtandet av riktigt sena aborter, tycks det emellertid inte visa annat än att det i lagen bör finnas någon sorts tidsgräns, efter

\*

Eftersom så gott som alla de negativa effekter på andra än fostret som abort kan ha verkar uppstå till följd av att aborten utförs i senare faser av graviditeten, drar Glover slutsatsen att det, ur hedonistisk handlingsutilitaristisk synpunkt, i allmänhet är fel att skjuta upp en abort.<sup>1</sup> Detta förefaller också stödjas av det faktum att risken för att fostret ska tillfogas smärta vid aborten kan antas öka ju senare den utförs. Det är alltså, enligt Glover, i allmänhet fel att inte göra abort om man ändå kommer att göra det senare. De negativa effekter som abort kan ha på andra än fostret tycks därför, förutom att de inte talar emot påståendet (i) i den radikala positionen, snarast utgöra ett stöd för (ii).

### 1.3 Radikalism eller extremism?

Även om inte alla de argument Glover anför stöder den radikala positionen tycks den moral som ligger bakom dessa argument vid första anblicken kunna stödja båda påståendena (i) och (ii). Men, kan man fråga sig, hur är det med (iii)? Utesluter Glovers utilitaristiska argument en extrem position, eller blir man utifrån detta tvungen att gå med på att det (i en stark eller svag mening) finns fall där det är försvarbart att göra abort på en kvinna trots att hon inte vill göra abort?

Det verkar ofrånkomligt att Glover, utifrån sin utilitarism, måste gå med på (iii) om detta påstående tolkas på det *svaga* sättet. Ur hedonistisk handlingsutilitaristisk synpunkt är det alltid möjligt att *tänka* sig situationer där det framtida barnets existens skulle medföra så mycket lidande, att abort får utföras även om kvinnan inte vill det. Det verkar således som att Glovers utilitaristiska argument åtminstone stöder en *svag* extrem position. Den tolkning av (iii) han då omfattar är förstås förenlig med ett förnekande av en *fullödig* extrem position, som ju implicerar att det även i praktiken finns fall där det vore rätt att göra abort på kvinnan mot hennes vilja. Frågan förefaller då vara om Glovers utilitaristiska argument ger något stöd för att det även i praktiken och inte bara i teorin finns fall där det är tillåtet att utföra

---

vilken abort är förbjudet (eller tillåtet endast under vissa speciella omständigheter) - något som även kan motiveras utifrån de andra sido-effekter Glover pekat på och som dessutom återfinns i alla existerande liberala abortlagstiftningar. se vidare avsnitt VII:4.3.

<sup>1</sup> Glover, *op. cit.*, s. 144.

abort även om den gravida kvinnan motsätter sig ett sådant ingrepp.

Glover är villig att sträcka sig så långt att det kan vara i sin ordning att genom övertalning försöka få en kvinna som bör göra abort men som inte vill detta att ändra sig. Däremot är han inte beredd att gå med på att det kan vara rätt att tvinga kvinnan att göra abort. Hans skäl är att om detta sattes i system, så skulle det få högst allvarliga sido-effekter:

När jag argumenterar för att en kvinna ibland är moraliskt förpliktigad att göra abort, så argumenterar jag inte för att hon borde tvingas att utföra denna plikt. Många kvinnor kommer att vilja göra abort om de vet att fostret är svårt missbildat. De som inte gör det kommer ibland att vara öppna för moralisk övertalning. När detta inte är fallet verkar det bäst att lämna dem i fred. De ruskigheter som följer på att systematiskt tvinga kvinnor att acceptera abort mot deras vilja och kanske mot deras moraliska övertygelser, förefaller uppväga de troliga fördelarna av ett sådant tillvägagångssätt.<sup>1</sup>

Jag instämmer helhjärtat i att en organiserad strategi från samhällets eller någon annans sida, som gick ut på att tvinga kvinnor att göra abort när fostret skulle utvecklas till en individ vars liv vore värt att inte levas, med all säkerhet inte skulle vara särskilt önskvärd ur hedonistisk handlingsutilitaristisk synvinkel. Men att så är fallet är förstås fullt förenligt med att det i vissa enskilda fall kan vara försvarbart att göra abort på en kvinna mot hennes vilja. De ruskigheter som skulle skapas av ett system av den typ Glover nämner förefaller nämligen inte alls uppträda i samma grad om vi ser på enskilda fall. Ett enskilt fall av ofrivillig abort skapar inte nödvändigtvis den utbredda skräck och misstro som förefaller ofrånkomlig om man skulle gå in för ett sådant system. De negativa effekterna av en sådan enskild ofrivillig abort förefaller i stället i första hand vara begränsade till den gravida kvinnan själv - vilket i och för sig kan vara illa nog i många fall.

Det som Glover ordagrant vänder sig mot i citatet ovan är att *tvinga* kvinnor att göra abort. I detta stöder jag honom, även vad gäller enskilda abort-situationer. Men, vilket bör observeras, den fullödiga extrema positionen innebär inte nödvändigtvis att kvinnan får tvingas att göra abort (i alla fall inte i någon särskilt handfast och vanlig bemärkelse). De handlingar som tillåts enligt påståendet (iii) är t.o.m. fullt förenliga med att kvinnan aldrig ens märker att hon har blivit utsatt för ett abortivt ingrepp (t.ex. om man smugglar ned ett "morgonen efter-piller" i hennes frukost). Det är således inte en relevant

<sup>1</sup>*Ibid.*, s. 146.

invändning mot den starka tolkningen av (iii) att peka på de fador som en direkt och handfast påtvingad abort skulle innebära för kvinnan.

Detta innebär att de aborter som faller under den starka tolkningen av (iii) och som eventuellt skulle kunna rättfärdigas utifrån Glovers utilitarism är av det relativt sett "milda" slag där den gravida kvinnan aldrig är medveten om ingreppet.

Alltså, om fostret är skadat på ett så gravt och irreparabelt sätt att den varelse det skulle utvecklas till om det fick födas skulle leva ett liv som var helt dominerat av lidande och frustration, så bör kvinnan göra abort. Om det dessutom är möjligt att göra abort på denna kvinna mot hennes vilja *utan att detta skulle medföra effekter som var så dåliga att de uppvägsde vinsten av att rädda det möjliga framtida barnet från ett öde mycket värre än döden*, så får detta göras om hon själv insisterar på att föda barnet. Frågan är nu om det i praktiken finns några fall av denna typ.

Jag tror, för det första, att det i praktiken finns foster som är så skadade eller sjuka att det, enligt ovanstående riktlinjer, kan motivera en abort på kvinnan mot hennes vilja (naturligtvis utförd på skonsammast möjliga sätt). De sjukdomar och skador jag tänker på är t.ex. sådana extremt grava störningar i ämnesomsättningen som gör att barnet kan leva på sin höjd ett par år under fruktansvärda kval, för att så småningom oundvikligen tyna bort och dö.<sup>1</sup> I dag diagnostiseras en del sådana skador och sjukdomar redan under förhållandevis tidiga faser av graviditeten och i framtiden kommer detta förmodligen bli allt vanligare. Det är således inte orimligt att hävda att det i praktiken finns fall där kvinnan bör göra abort och där hon och andra (t.ex. sjukvårdspersonal) känner till det förhållande som gör att hon har denna moraliska plikt.

För det andra, om en gravid kvinna som meddelats en diagnos av detta slag (och det inte finns några skäl att tvivla på diagnosen) vägrar att göra abort (t.ex. därför att det strider mot hennes moraliska övertygelse), så finns det i vissa fall möjligheter för t.ex. läkare eller an-

<sup>1</sup> Ett exempel, som nämnts av Torbjörn Tännsjö, är Krabbes sjukdom. Enligt Tännsjö finns det c:a 400 kända ärftliga sjukdomar av liknande slag. Se *Vårdetik*, s. 68. I debatten om selektiva aborter och huruvida vissa liv inte är värda att levas för dem som lever dem brukar annars olika former av neuralrördefekter (t.ex. ryggmärgsbräck) ofta tas upp som exempel. I och med att dessa defekter kan vara av mycket olika omfattning (det kan röra sig om allt från delvis förlamning till total avsaknad av storhjärna) och deras påverkan på individens livskvalitet därför högst varierande förefaller det emellertid inte vara ett så lyckat exempel.

höriga att utan kvinnans vetskap abortera fostret (t.ex. genom någon typ av dold medicinering). Förutsatt att den som iscensätter aborten håller detta hemligt innebär detta att Glovers utilitaristiska argument även verkar kunna stödja den starka tolkningen av (iii). Således förefaller det stödja en fullödlig extrem position.

## 2. ABORT OCH AUTONOMI

Vid sidan av sin hedonistiska handlingsutilitaristiska princip håller sig Glover även med en princip som, med vissa undantag och bortsett från effekter på andra än offret, förbjuder dödande då detta kränker offrets autonomi, d.v.s. då dödandet på något sätt sker i strid med hans eller hennes vilja. I den argumentation med direkt anknytning till abort som presenteras av Glover nämns emellertid inget om autonomi. Glovers skäl för detta är att foster inte kan vilja sådana komplicerade saker som att fortsätta leva. Därför kan de heller inte få sin autonomi kränkt av att bli dödade. Autonomiprincipen är, enligt Glover, således inte tillämplig på abortdiskussionen.<sup>1</sup>

Denna slutsats från Glovers sida förefaller emellertid något förhastad. Även om Glovers autonomiprincip, så som den explicit formuleras, endast gäller dödande då detta kränker autonomin hos den som dödas, så borde väl rimligen Glover mena att en autonomikränkning kan göra en handling fel trots att denna kränkning inte drabbar just den som dödas. Om autonomikränkningar tillmäts moralisk relevans då de drabbar ett offer för dödande, borde de i konsekvensens namn rimligen även tillmätas åtminstone en viss moralisk relevans då de drabbar individer som inte dödas. Även om man godtar att abort inte kan kränka fostrets autonomi, så innebär därför inte detta att en princip som förbjuder autonomikränkningar därmed saknar intresse i den abortetiska diskussionen. För det är fortfarande fullt tänkbart att en abort kan innebära en kränkning av någon annans autonomi. Exempelvis förefaller det uppenbart att om någon gör abort på en kvinna trots att hon inte vill det så innebär detta en kränkning av hennes autonomi. Den moraliska vikt som Glover tillmäter respekt för personers autonomi kan således tänkas utgöra ett argument mot den extrema positionen.

<sup>1</sup> Glover, *op. cit.*, ss. 138 f.

## 2.1 Glovers autonomiprincip

Autonomiprincipen formuleras av Glover i samband med en diskussion om vad det är som gör det fel att döda varelser, bortsett från effekter på andra än den som dödas. Denna diskussion kretsar kring ett exempel med en fånge som sitter helt isolerad och som det därför skulle vara möjligt att döda utan att det påverkade någon annan än denna fånge (den eventuelle gärningsmannen förutsätts vara en hårdkokt typ som inte låter sig påverkas av ett sådant dåd). Glover observerar att det, utifrån den utilitaristiskt klingande principen att det, bortsett från effekter på andra än offret, är fel att döda en individ om detta innebär att man förkortar ett liv som är värt att levas eller bidrar till att göra denna individs liv mindre värt att levas, mycket väl kan vara i sin ordning att döda fången. Om dödandet sker omärkligt och om offrets framtida liv inte skulle vara värt att levas så har utilitaristen inget att invända så länge som vi bortser från effekter på andra än offret. Mot detta invänder Glover att det kan vara fel att döda fången i alla fall, nämligen om han, trots sin allt annat än ljusa framtid, *vill* leva vidare.<sup>1</sup>

Utifrån denna intuition formulerar sedan Glover följande princip:

*Utom under de mest extrema omständigheter är det direkt fel [d.v.s. fel bortsett från effekter på andra än den som dödas] att döda någon som vill leva vidare, även om det finns skäl att tro att denna önskan inte är i hans eget intresse.*<sup>2</sup>

Av denna formulering kan man lätt få intrycket att det inte är en grundläggande moralisk princip som Glover för fram, utan snarare en sorts allmän rekommendation eller tumregel som han menar att det vore bra om vi tillämpade i praktiken. Frasen "...det finns skäl att tro att..." tycks ju närmast indikera att det är fråga om en försiktighetsåtgärd mot alltför överilade och tvärsäkra bedömningar av personers framtida livskvalitet. I så fall finns det ingen konflikt mellan denna princip och den utilitarism Glover håller sig med. Även en utilitarist av detta slag kan gå med på att även om vi har goda skäl att tro att en persons liv kommer att bli fruktansvärt för personen själv, så kan det vara fel att döda denne (bortsett från effekter på andra). Skälet är helt enkelt att vi mycket väl kan ta fel. Att vi *har goda skäl att tro* att personens liv kommer att bli dåligt är ju fullt förenligt med att det

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 83.

faktiskt inte alls blir på det viset. Med tanke på detta kan kanske Glovers princip tänkas vara en nyttig tumregel att hålla sig till i praktiken.

Glover vill emellertid inte förstå autonomiprincipen på detta vis. Felet med utilitarismen är inte att det, p.g.a. av felkalkyleringar och bristfällig information, kan få (utilitaristiskt sett) dåliga konsekvenser att tillämpa den i praktiken som en sorts beslutsmetod och att den därför på det praktiska planet måste kompletteras med Glovers princip. Problemet som Glover ser i samband med fångexemplet ovan är i stället, att...

[...i] ett fall som detta kan utilitaristen mycket väl anse det rätt att döda den fängslade mannen. *Och t.o.m. den omfattning i vilken förutsägelser av människors framtida tillstånd är felbara kan vara otillräcklig för att uppväga detta.*<sup>1</sup>

I och med att Glover endast formulerar sin autonomiprincip i samband med dödande, så är det inte möjligt att utifrån den sluta sig till att det vore fel att göra abort på en kvinna mot hennes vilja. En rimlig tolkning förefaller dock vara att den princip Glover för fram återspeglar en mer allmän moralisk vikt som han fäster vid att upprätthålla respekten för personers autonomi. Glovers princip kan därför ses som härledd ur en mer generell autonomiprincip som Glover inte formulerat. Att så är fallet antyds av att Glover, i den diskussion som föregår formulerandet av principen, även tar upp andra typer av handlingar än sådana som innebär att offret för autonomiyränkningen dödas.<sup>2</sup> I andra sammanhang har Glover också fört fram hot mot autonomi som en tänkbar invändning mot t.ex. beteendekontroll, genmanipulation och miljöförstöring.<sup>3</sup> Det vore ju onekligen också ganska konstigt att på ett grundläggande sätt lägga moralisk vikt vid autonomi endast när det gäller dödande och inte vad gäller andra typer av handlingar. Varför ska vi respektera endast de önskningar som berörs av att personer dödas, när det finns många andra önskningar och händelser i livet som förefaller minst lika centrala? Slutligen, även om Glover inte skulle ha några tankar på att tillmäta autonomiyränkningar den generella moraliska betydelse som skulle kunna utgöra en invändning mot den extrema positionen, så

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 73. Min kursivering.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ss. 75 ff.

<sup>3</sup> Se *What Sort of People Should there Be?*, ss. 157 ff. samt "How Should We Decide What Sort of World Is Best?".

förefaller ändå tankegången i sig vara av så pass stort intresse, att det är motiverat att diskutera vidare *som om* Glovers idé kunde utvidgas på ett sätt som gör den relevant för påstående (iii) i den extrema positionen. Som framgått tidigare finns det andra än Glover som i abortdebatten fört fram tankar om den gravida kvinnans rätt till autonomi.<sup>1</sup>

Av dessa skäl tänker jag fortsättningsvis diskutera följande generella autonomiprincip (kallad "A"), som förbjuder autonomikränkningar i allmänhet på ett sätt som ligger i linje med Glovers princip:

A: Med undantag för situationer med extrema omständigheter och bortsett från effekter på andra än offret, så är det fel att göra något med en person som innebär att denne får sin autonomi kränkt.

### 2.1.1 Vad är en autonomikränkning?

För att klargöra vilket utslag A ger när det gäller den extrema positionen är det nödvändigt att närmare utreda vad som kännetecknar en autonomikränkning.

Som framgår av Glovers formulering av sin autonomiprincip har autonomi att göra med den grad till vilken personer blir behandlade på ett sätt som är i överensstämmelse med deras önskningar. Autonomi är på detta sätt ett begrepp som uteslutande har att göra med *hur en person blir behandlad av andra personer*. Det är således inte möjligt att få sin autonomi kränkt t.ex. genom att ens önskningar är oförenliga med naturlagarna.

En annan viktig aspekt av autonomin är att respekten för denna endast består i att inte gå emot de planer en person har för sitt liv *just nu*. Detta framkommer då Glover skriver:

Respekt för din autonomi involverar att ge prioritet till de beslut du fattar om din framtid i ljuset av ditt nuvarande synsätt, även om det går att förutspå att ditt framtida synsätt kommer att vara väsentligt annorlunda.<sup>2</sup>

Vi kan således inte kränka en persons autonomi genom att göra något som står i överensstämmelse med hennes nuvarande önskningar men som strider mot hennes framtida önskningar. En autonomik-

<sup>1</sup> Nämligen som grund för den kvinnans rätt att bestämma över sin kropp som diskuterades i samband med Thomsons argument i avsnitt III:2.2.2. Se t.ex. English, *op. cit.*, Markowitz, *op. cit.* samt Levin, *op. cit.*

<sup>2</sup> *Causing Death and Saving Lives, op. cit.*, s. 78.

ränkning kan endast uppstå då behandlingen av en person strider mot de önsknings som denna person har vid just *detta* tillfälle.

Glover preciserar detta krav i termer av tre nödvändiga villkor som en individ måste uppfylla vid en viss tidpunkt för att få sin autonomi kränkt vid denna tidpunkt:

- (a) *Existens-villkoret*: Du måste redan existera. [...]
- (b) *Utvecklingsvillkoret*: Du måste vara utvecklad till en sådan grad att du kan ha den relevanta önsknings. [...]
- (c) *Besittningsvillkoret*: Du måste ha den önskan vars tillfredsställelse det gäller.<sup>1</sup>

Detta klargör till viss del vari en autonomikränkning består. Men det finns fortfarande betydande oklarheter, som har att göra med *vad* det närmare bestämt är som kränker autonomi och *vilka* önsknings som ska frustreras för att det ska föreligga en autonomikränkning.

Antag att jag placerar en tidsinställd bomb hemma hos en totalför-lamad person. Denna person har ingenting emot detta - tvärtom så vill hon inget hellre än att få flyga i luften. Det finns heller inget annat hon vill uppnå vid denna tidpunkt som skulle omöjliggöras av bombens detonation. När bomben exploderar tre timmar senare har hon emellertid ändrat sig. Då vill hon inget hellre än att slippa bli sprängd i luften. Har jag då kränkt hennes autonomi? Å ena sidan, eftersom personen inte hade något emot att jag placerade ut bomben då detta gjordes, så har jag inte kränkt hennes autonomi. Å andra sidan, eftersom hon hade en hel del emot att bli sprängd i luften då detta skedde, så har jag kränkt hennes autonomi.

Glovers åsikt om detta verkar snarast ligga i linje med det första resonemanget. Det som kränker autonomi är inte de konsekvenser som mina handlingar har, utan s.a.s. själva handlingarna. Att respektera en persons autonomi innebär att i sitt val av handling inte gå emot de planer och önsknings som hon har då detta val träffas. De önsknings som är relevanta ur autonomi-synpunkt är m.a.o. inte de som en person har då hon drabbas av mina handlingars effekter, utan endast önsknings som handlar om eller står i någon annan nära relation till andra personers handlingar då dessa utförs. Antingen har den kränkta personen en uttrycklig önskan om att den aktuella handlingen inte ut-

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 77.

förs, eller också går denna handling emot något personligt projekt som personen anammar under den tid då handlingen utförs. Ps handling, *h*, vid tidpunkten, *t*, kan, i linje med detta, kränka någon annan persons, *Qs*, autonomi endast om *Q* vid *t* har någon önskan som är sådan att *h* inte kan utföras med mindre än att denna önskan frustreras.

Mitt stöd för denna tolkning är ett resonemang hos Glover i samband med framtida generationer. Glover hävdar att vi, hur mycket vi än åstadkommer framtida effekter som, när de inträffar, kommer att strida mot framtida personers önskningar, inte kan kränka dessa personers autonomi.<sup>1</sup> För när vi utför de handlingar som ger upphov till dessa effekter så varken existerar dessa personer eller har några önskningar. Villkor (c) i citatet ovan ska således tolkas som att personen vars autonomi blir kränkt måste ha de önskningar vilkas frustration utgör autonomikränkningen då den handling som ger upphov till denna utförs.

Om vi förutsätter att foster inte är kapabla att forma sådana önskningar som det är nödvändigt att ha för att kunna få sin autonomi kränkt av att bli dödad, så tycks det utifrån denna tolkning av Glover ligga mycket i hans skäl för att foster inte kan få sin autonomi kränkt av att bli aborterade:

Åsikten att dödande är direkt fel därför att det kränker någons autonomi är inte tillämplig på icke-reproduktion, abort eller dödandet av ett nyfött barn. Hur mycket man än kan anse ett nyfött barn vara en person, så vore det absurt att anta att det har någon önskan att inte dö, eller ens de begrepp om att vara levande eller död vilka en sådan önskan är beroende av.<sup>2</sup>

Som framgår av detta citat är Glovers resonemang på denna punkt nästan identiskt med Tooleys argument för att foster inte kan önska sin egen fortsatta existens. I avsnitt IV:3.2.2 kritiserade jag det argumentet och hävdade att det finns önskningar och mentala tillstånd som dels kan vara moraliskt relevanta, dels inte involverar medveten begreppsbyggnad och därför kan tillskrivas foster. Glovers idé är emellertid inte som Tooleys att allt annat än sådana önskningar som det ofta verkar orimligt att tillskriva foster saknar moralisk vikt. I kraft av sin hedonistiska utilitarism lägger Glover stor vikt även vid mentala tillstånd som inte inbegriper vad som i avsnitt IV:3.2.2

<sup>1</sup> *Loc. cit.* Se även "How Should We Decide What Sort of World Is Best?", *op. cit.*

<sup>2</sup> *Causing Death and Saving Lives*, ss. 138 f.

benämndes mental representation. Vad Glover hävdar är endast att om en individ har önskningar av den typ som inbegriper mental representation och som därför kan betraktas som planer, beslut e.dyl., så kan detta faktum utgöra ett *extra* skäl för att inte förfara med denna individ på ett sätt som går emot dessa planer. Det är endast detta extra skäl som inte kan anföras mot dödandet av foster (om vi endast ser på hur detta dödande påverkar fostret).

Det bör observeras att de önskningar som är nödvändiga att ha för att få sin autonomi kränkt inte endast innefattar sådana som personer har på ett explicit sätt. Även önskningar som personer kan tillskrivas dispositionellt är relevanta för autonomiprincipen.<sup>1</sup> Antag att en läkare gör abort på en kvinna som ligger och sover och som därför just då inte har någon uttrycklig önskan som frustreras av läkarens handling. Innan hon somnade hade hon dock uttryckliga önskningar om att fullfölja graviditeten, uppfostra sitt barn etc. När hon vaknar upp har hon också dessa önskningar. Det skulle vara egendomligt att mena att läkaren därmed har respekterat hennes autonomi. Även om kvinnan i exemplet faktiskt inte hade någon uttrycklig önskan som frustrerades av aborten, så är det rimligt att tillskriva henne en sådan dispositionell önskan. Om läkaren hade väckt henne och frågat om hon ville fullfölja graviditeten så hade hon t.ex. med all säkerhet svarat ja. Därför är det också rimligt att räkna aborten som en kränkning av hennes autonomi.

För att kunna formulera ett tillräckligt villkor för när en autonomi-kränkning föreligger som ligger i linje med Glovers autonomiprincip, måste vi slutligen ta hänsyn till Glovers tanke om att handlingar som kränker din autonomi är sådana som utförs "...å dina vägnar.."<sup>2</sup> Om jag vill att George Bush ska sätta på sig sin högra sko före den vänstra i morgon bitti och han likväl inte gör detta, så har han rimligen inte därmed kränkt min autonomi. För att en handling ska kunna kränka *min* autonomi, så måste den innebära att *jag behandlas* på något visst sätt. En autonomi-kränkning innebär en störning av något av mina mer "personliga" projekt - de planer som korsas är mina planer *för mig själv*. Det kan visserligen vara svårt att dra någon skarp gräns för när handlingar innebär detta och när de inte gör det (om jag är intresserad av att få mina önskningar tillfredsställda innebär ju t.ex. George Bushs handling ovan att jag behandlas på ett speciellt sätt i det

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 77.

<sup>2</sup> "...on your behalf..." *Ibid.*, s. 77.

avseendet att den strider mot en av mina önskningar). Denna aspekt av A förefaller dock inte spela någon större roll just när det gäller abort (det är uppenbart att abort mot kvinnans vilja innebär ett ingrepp i hennes personliga planer). Att jag ändå nämner denna begränsning beror på att A inte ska framstå som fullständigt absurd.

Utifrån detta kan följande villkor uppställas för när en person får sin autonomi kränkt:

*AK*: En person, P, får sin autonomi kränkt vid tidpunkten *t*, om och endast om det finns någon annan person, Q, som vid *t* utför en handling, *h*, för vilken gäller att (i) P vid *t* har en uttrycklig eller dispositionell önskan som är sådan att *h* inte kan utföras med mindre än att denna önskan frustreras, och (ii) denna Ps önskan berör (åtminstone till största delen) P själv.

### 2.1.2 Autonomiprincipens normativa status

Vid sidan av vad det närmare bestämt är som förbjuds av A är det också av intresse att belysa vilken normativ status som det är rimligt att tillmäta A. Detta har betydelse för hur vi ska se på situationer där A kommer i konflikt med Grovers hedonistiska handlingsutilitarism, vilket i sin tur mycket väl kan påverka huruvida Grovers abortargument i slutändan stöder en radikal eller extrem position.

En första tolkning av A är att den grundar sig på åsikten att autonomi har intrinsiskt värde, eller åtminstone att autonomi kränkningar har negativt intrinsiskt värde. A skulle då inte vara en princip helt vid sidan av Grovers utilitarism, utan snarare ett uttryck för att han omfattar en ideell utilitarism med flera egenvärden än lust och lidande. Denna tolkning antyds t.ex. då Glover hävdar, att "[...]llt i övrigt lika bör folk vara så autonoma som möjligt"<sup>1</sup> När han summerar sina resultat inför diskussionen om hur autonomi ska vägas mot lycka vid konflikt, uttrycker sig Glover också på ett sätt, som antyder att kränkningar av personers autonomi och lyckoförluster är moraliskt relevanta av precis samma skäl (och lyckoförlusternas moraliska relevans är som vi sett avhängiga deras negativa intrinsiska värde):

Två typer av skäl har så här långt erkänts som legitima direkta invändningar mot dödande. Ett är det *icke önskvärda* i att förkorta ett liv värt att levas och det andra är det *icke önskvärda* i att kränka någons autonomi.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 74.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 82. Mina kursiveringar.

I samma stycke talar han även om vägningen av autonomi och lycka som "...avvägning[en] mellan de två värdena..."<sup>1</sup> samt om "...det oberoende värde som fästs vid autonomi..."<sup>2</sup>

Det finns ett allmänt problem med att tolka A på detta vis. I och med att personers önskningar kan vara olika starka verkar det rimligt att tänka sig att man kan kränka deras autonomi i olika hög grad.<sup>3</sup> Om en handling innebär att man frustrerar en önskan på det sätt som gör handlingen till en autonomikränkning och om denna kränkings moraliska relevans är avhängigt dess negativa intrinsikala värde, så verkar det rimligt att detta värde varierar beroende på styrkan hos den önskan som frustrerats. Om jag har att välja mellan att kränka någons autonomi i högre eller lägre grad, så är det rimligen sämre att göra det förra.

Men A verkar inte ta hänsyn till detta förhållande. Även om "standard"-autonomikränkningar tillmäts ett mycket stort negativt egenvärde, så verkar det svårt att, som i A, säga att autonomikränkningar *generellt* kan uppvägas endast under extrema omständigheter.<sup>4</sup> Svaret på frågan om när värdet av en autonomikränkning kan uppvägas av andra värden (t.ex. lycka) måste ju rimligen, i linje med det nyss sagda, variera beroende på den grad till vilken autonomi kränks.

Ett annat problem med att betrakta autonomi som intrinsikalt värdefullt hänger samman med det faktum att en persons grad av autonomi endast beror på tillfredsställelsen av *vissa* av hennes önskningar - nämligen dem som hon har just då den autonomikränkande handlingen utförs. Men vad är det då som är så speciellt med just  *dessa*  önskningar? Antag att en person uppfostrar sina barn på ett sätt som de inte har något emot då detta sker (och som heller inte frustrerar någon annan av de önskningar de har vid denna tid), men som gör det omöjligt för dem att bli elitgymnaster. Om de, när de blivit äldre, vill bli detta, så har denna uppfostran bidragit till att en av deras önskningar frustrerats. I och med att de inte hade något att invända mot det

<sup>1</sup> *Loc. cit.* Min kursivering.

<sup>2</sup> *Loc. cit.* Min kursivering.

<sup>3</sup> Detta verkar t.ex. ligga i linje med John Harris tanke om att personer kan vara autonoma till olika grad. Se *The Value of Life - An Introduction to Medical Ethics*, s. 200.

<sup>4</sup> Eller, när det gäller Glovers ursprungliga princip, att *dödande* som kränker offrets autonomi generellt kan uppvägas av andra värden endast under extrema omständigheter.

sätt de uppfostrades på när de uppfostrades, så skulle Glover dock inte gå med på att de därmed fått sin autonomi kränkt. Men om nu inte det faktum att dessa barn fick *denna* önskan frustrerad är intrinsikalt dåligt, varför skulle det då vara intrinsikalt dåligt att frustrera den typ av önskningar som är relevant för deras grad av autonomi? Det finns helt enkelt ett drag av godtycke i att betrakta autonomikränkningar som intrinsikalt dåliga, utan att samtidigt tillmäta samma vikt till frustration av önskningar över huvud taget.

Jag tror emellertid inte att talet om "det icke önskvärda i att kränka någons autonomi" och liknande ska förstås som utsagor om att autonomi har *intrinsikalt värde*. När Glover talar om att väga ihop autonomi och lycka kan detta förstås som att han på pliktetiskt eller rättighetsteoretiskt manér diskuterar hur två moraliskt relevanta faktorer ska sammanvägas till ett omdöme om att en handling är rätt eller fel. Detta är inte samma sak som att fråga sig hur den mängd av olika intrinsikala värden som en handling ger upphov till ska sammanvägas till ett omdöme om det sammantagna värdet av att denna handling utförs.

En av de moraliskt relevanta faktorer Glover laborerar med är det faktum att handlingen ifråga kränker någons autonomi. Den andra faktorn är värdet av handlingens totala konsekvenser (i termer av lust och lidande). Vägningen av intrinsikala värden kommer in i den andra faktorn i och med att det är nödvändigt att väga samman de olika konsekvensernas värde för att få fram ett sammantaget värde för de *totala* konsekvenserna. Men detta innebär inte att en sådan vägning kommer in när denna faktor ska vägas mot det faktum att handlingen innebär en autonomikränkning. Den vägning Glover företar kan lika gärna uppfattas som att han väger det faktum att handlingen ger upphov till ett visst totalt värde mot det faktum att handlingen har en egenskap (att innebära en autonomikränkning), som är moraliskt relevant alldeles bortsett från denna egenskaps eventuella intrinsikala eller instrumentella värde, för att på så vis nå fram till ett slutgiltigt omdöme om huruvida handlingen ifråga är rätt eller fel.

Min tolkning av A är således att den ligger mer i linje med ett pliktetiskt eller rättighetsteoretiskt tänkesätt än ett utilitaristiskt. Vad A uttrycker är en negativ *prima facie* förpliktelse att inte kränka personers autonomi, vars giltighet är oberoende av det eventuella värdet av autonomi. Med förbehållet att förbudet mot autonomikränkningar endast gäller under icke-extrema omständigheter kan A uppfattas i linje med det som rättighetsteoretikern Robert Nozick benämnt "sido-be-

gränsningar".<sup>1</sup> Glovers teori om vad som gör handlingar moraliskt felaktiga, bortsett från effekter på andra än offret för handlingen, kan då delas upp i två delar: 1) Den del som gäller under extrema omständigheter - hedonistisk handlingsutilitarism; 2) den del som gäller i övriga fall - hedonistisk handlingsutilitarism applicerad på de alternativ som inte utgör autonomikränkningar.

### 2.1.3 Vilka omständigheter är extrema?

Glovers ursprungliga autonomiprincip ger uttryck för ett förbud mot paternalistiska ingrepp i personers liv. Så är även fallet med A. Vad Glover är motståndare till är att personer dödas mot sin vilja *för sitt eget bästa*. Detta framgår av att den princip Glover för fram, liksom A, endast förmodas vara giltig *bortsett från effekter på andra* än den som får sin autonomi kränkt. Glover är emellertid ingen fanatisk anti-paternalist. Är omständigheterna *extrema* så kan det vara tillåtet att döda en person för hennes eget bästa, trots att hon inte vill det.<sup>2</sup> Samma förbehåll har införts i A. Extrema omständigheter är alltså sådana som har att göra med följder för just den person som får sin autonomi kränkt. Men hur ska vi då avgöra när det är på sin plats att tillämpa del 1) eller del 2) av Glovers moral? Vad är det närmare bestämt som gör att det i en situation råder omständigheter som är extrema snarare än icke-extrema?

Glover själv medger att han inte kan erbjuda någon generell princip som svar på dessa frågor.<sup>3</sup> Men han uttalar sig ändå i allmänna ordalag om dem. När han diskuterar möjligheten av att inkorporera kravet på respekt för autonomi inom ramen för en preferensutilitaristisk moral (t.ex. av den typ vi mött hos Hare<sup>4</sup>), skriver han t.ex., att...

...vilken som helst version av utilitarismen som gjorde autonomins roll rättvisa skulle vara tvungen att i vissa fall tillåta att *inga* ytterligare tillfredsställelser av andra slag kunde kompensera förlusten av att förlora kontrollen över livets centrala beslut.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Det engelska uttrycket är "side-constraints". Se Nozick, *op. cit.*, ss. 28 ff. Medan Nozicks sido-begränsningar gäller utan förbehåll, gäller dock den som uttrycks av A endast bortsett från effekter på andra än den som får sin autonomi kränkt.

<sup>2</sup> En liknande syn på vår plikt att respektera personers autonomi uttrycks av Parfit, *op. cit.*, s. 321.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, s. 82.

<sup>4</sup> Se avsnitt III:6 ovan.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

Några rader senare slår han vidare fast:

Det förefaller inte plausibelt att säga att det inte finns någon *tänkbar* mängd av framtida elände som skulle rättfärdiga dödandet av någon mot hans vilja.<sup>1</sup>

I samband med detta ger också Glover ett exempel. Om en jude i nazi-Tyskland dödade sin familj mot deras vilja och därmed räddade dem undan koncentrationslägrens fasor, så kan Glover tänka sig att detta var riktigt gjort.<sup>2</sup>

Det tycks om inte annat stå klart att Glover kräver ganska mycket för att omständigheterna ska räknas som extrema i samband med dödande. Det räcker uppenbarligen inte med att det ligger i offrets intresse att bli dödad. I stället verkar det som om endast fall där dödandet räddar offret från ordentligt ruskiga följder - åtminstone i paritet med att genomlida en vistelse i ett koncentrationsläger - kan godkännas som fall där hänsyn till personens välfärd kan motivera att hon dödas mot sin vilja.

Man kan fråga sig om det är rimligt att ställa lika höga krav på extrema omständigheter i A. En faktor som gör att Glover gör det vad gäller dödande är att om en person dödas så finns det ingen återvändo för henne - hennes planer för sitt liv har korsats på ett irreparabelt sätt.<sup>3</sup> I de fall som täcks av A behöver dock inte autonomikränkningen vara av denna slutgiltiga karaktär. Detta verkar exempelvis gälla för den typ av kränkning som är mest intressant i detta sammanhang - att göra abort på en gravid kvinna mot hennes vilja. Detta är förvisso ett stort ingrepp i hennes privata sfär, men å andra sidan innebär det inte att hon för alltid hindras från att skaffa barn. Hon förhindras visserligen att skaffa just det barn hon skulle ha fött om aborten ej utförts, men detta innebär inte att hon förhindras att få sin vilja fram på samma slutgiltiga sätt som om hon hade dödats.

Det verkar uppenbart att vi med hänvisning till extrema omständigheter kan rättfärdiga den svaga tolkningen av påstående (iii). Det är fullt möjligt att *föreställa sig möjliga* situationer där en gravid kvinna vägrar att göra abort trots att en fortsatt graviditet skulle innebära fruktansvärda följder för henne själv och kanske även för fostret. Men

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 76.

att, utifrån A, acceptera den svaga tolkningen av (iii) innebär inte att acceptera en fullödig extrem position. För det är fortfarande en öppen fråga huruvida det i praktiken finns abort-fall som präglas av extrema omständigheter.

Min bedömning är att det är ytterst tveksamt om det går att försvara en fullödig extrem position utifrån Glovers moral, med motiveringen att den autonomikränkning som sker då abort utförs mot kvinnans vilja sker under extrema omständigheter. En extrem omständighet är en omständighet som har med offret - i detta fall kvinnan - att göra. Jag kan tänka mig att det i praktiken finns enstaka fall där följderna av fortsatt graviditet för kvinnan är så dåliga att omständigheterna skulle vara extrema *om hon vägrade att göra abort*. Jag är dock övertygad om att kvinnan i detta fall väljer att rädda sitt eget skinn, speciellt om fostret - vilket gäller i de fall där det är möjligt att stödja en fullödig extrem position - är mycket gravt skadat. Om en abort är nödvändig för att rädda kvinnans liv eller hälsa och om fostret är gravt skadat på ett sätt som inte går att åtgärda, så tror jag inte att det i praktiken förekommer något fall där hon, trots detta, vägrar att göra abort.

## 2.2 Autonomi, lycka och effekter på andra

Glovers tvådelade moral i samband med dödande, med autonomiprincipen som en sido-begränsning av utilitarismen under icke-extrema omständigheter, gäller endast då man bortser från effekter på andra än offret. Detta gäller även den vidare moral som kan tillskrivas honom utifrån A. Men i längden kan vi naturligtvis inte bortse från dessa effekter.

Även om vi, enligt såväl A som Glovers ursprungliga princip, bara får döda en person mot dennes vilja under extrema omständigheter *när vi bortser från effekter på andra*, så kan resultatet bli något helt annat när vi tar hänsyn till dessa effekter. För att ta ett av Glovers egna exempel; trots att Adolf Hitler kanske hade många lyckliga år framför sig 1933 och trots att han säkert ville leva vidare, så kan det, p.g.a. de effekter hans fortsatta levnad hade på andra personer, ha varit helt i sin ordning att slå ihjäl honom vid denna tidpunkt.<sup>1</sup>

Hitler-exemplet är förstås extremt, men det illustrerar ändå att även om A förstås som en sido-begränsande förpliktelse på det sätt jag sökt skissera, så innebär det inte att det, bortsett från situationer med extrema omständigheter, aldrig kan vara rätt att döda en person mot hans

<sup>1</sup> *Ibid.*, s. 115.

vilja.

Om vi ser på mindre extrema fall blir Glovers åsikt mer svävande:

Men andra fall där sido-effekterna av att döda på det hela taget kan vara välgörande är mer diskutabla och betydligt mer moraliskt störande. En del senila gamla personer och en del barn som fötts med omfattande skador kan vara en sådan känslomässig börda för sina familjer att det, om vi enbart tänker på sido-effekter, kan hävdas att det skulle vara bättre om de var döda. Dessa situationer är några av de svåraste att tänka på, men ett sätt att inte lösa det problem de ger upphov till är att anta att de inte uppkommer.<sup>1</sup>

Hur blir det då med de fall där jag menade att man, utifrån Glovers hedonistiska handlingsutilitarism, kunde argumentera för en fullödig extrem position? I dessa fall innebär inte den autonomikränkande handlingen att en person får sin autonomi kränkt genom att bli dödad. Handlingen ifråga innebär visserligen att fostret dödas, men i enlighet med vad vi kom fram till ovan, så är inte detta något som kränker dess autonomi. Den som får sin autonomi kränkt när abort utförs på en kvinna mot hennes vilja är just denna kvinna och hon blir inte dödad.

Till detta kommer att de aborter som utförs trots att kvinnan vill fullfölja graviditeten, som kan försvaras utifrån Glovers utilitarism, även har en gynnsam effekt. De innebär att man räddar en möjlig framtida individ från ett liv fyllt av frustration och plågor och i avsaknad av kompensering fördelar.

I den moralfilosofiska tradition som vill lägga en grundläggande vikt vid frihet och/eller autonomi är det vanligt att göra förbehållet, att individers rätt att leva sina liv som de önskar gäller endast under förutsättning att det faktum att deras frihet/autonomi respekteras inte innebär att andra personer skadas. Detta är t.ex. fallet med John Stuart Mills berömda plädering för individens rätt till en privat sfär.<sup>2</sup> Eftersom Glover formulerar sitt förbud mot autonomikränkningar just i samband med fall där en individ inte vill dö och det, *bortsett från effekter på andra*, skulle vara riktigt att döda denna individ för hennes eget bästa, så förefaller han ansluta sig till denna tradition. Som Hitler-exemplet visar förefaller också förbehåll av detta slag vara nödvändiga för att inte göra grundläggande krav på respekt för autonomi och frihet fullständigt orimliga.

Med detta som bakgrund förefaller det som att A inte kan tillmätas

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

<sup>2</sup> *On Liberty*. En liknande inskränkning av kravet på respekt för autonomi återfinns i Harris, *op. cit.*, s. 194.

någon större vikt i de fall där jag hävdade att det, utifrån hedonistisk handlingsutilitarism, kan vara rätt att göra abort mot den gravida kvinnans vilja. För i dessa fall *skulle* ju underlåtandet av den autonomikränkande handlingen innebära att en annan person än kvinnan skadades och dessutom förhållandevis allvarligt. Att underlåta abort skulle innebära att man framtvingade existensen av en individ vars liv, från personens egen synpunkt, vore så eländigt att det var värt att inte levas alls. Det är ju också just denna faktor som jag menar ur hedonistisk handlingsutilitaristisk synvinkel kan motivera riktigheten av abort mot kvinnans vilja.

Denna slutsats är emellertid inte helt okontroversiell. Följande resonemang kan anföras emot den: Krav på respekt för personers frihet och autonomi måste förvisso begränsas på det sätt som nämnts. Men om förbehållet att förbudet mot autonomikränkningar endast gäller under förutsättning att ingen annan skadas tolkas så strängt att *minsta lilla* skada på någon annan upphäver detta förbud, så blir det mer eller mindre innehållslöst. För i praktiken tycks det som att vi nästan alltid kan räkna med skador av att personer tillåts att göra som de vill. Alltid finns det *något* annat de kunde ha gjort som skulle ha inneburit att någon annan hade fått det lite bättre. Följaktligen är det orimligt att tolka förbehållet på det sättet. I stället får vi tänka oss att förbudet upphävs först när respekterandet av en persons autonomi skulle medföra att andra skadades *över en viss grad*. Utifrån en sådan tankegång kan vi säga att det med god marginal hade varit rätt att mörda Hitler. Däremot är det inte lika glasklart att det är godtagbart att göra abort på en kvinna mot hennes vilja, även om hon inte skulle skadas nämnvärt av detta och det skulle frälsa fostret från ett öde betydligt värre än döden.

En replik av detta slag kan förefalla rimlig. Men samtidigt ger den upphov till problem. Om vi säger att vi ska respektera personers autonomi så länge som detta inte innebär att andra skadas över en viss grad, så förefaller inte detta kunna säga någonting om vi inte också kan ange *vilken* grad av skada som krävs. Men hur ska vi fastställa denna grad? Det förefaller mig mycket svårt att på något principiellt sätt argumentera för att den ena gränsdragningen är rimligare än den andra. Men kanske kan vi, i alla fall tills vidare, nöja oss med en mycket oklar gränsdragning, där vi på sin höjd kan peka ut några intuitivt godtagbara typexempel på när skadan är av tillräckligt hög grad för att upphäva förbudet mot autonomikränkningar. Ett sådant exempel kunde t.ex. vara att döda Hitler mot hans vilja 1933.

Även om det kanske vore möjligt vill jag inte avfärda denna rädd-

ningsplanka med att den gör A innehållslös. Men samtidigt tror jag att även denna tolkning tillåter vissa aborter utförda mot kvinnans vilja. För att stödja detta vill jag anföra följande analoga exempel: En äldre patient på ett sjukhus är döende i en viss sjukdom. Patienten befinner sig för närvarande i koma och kommer, om ingenting görs, vara medvetlös ända till det nära förestående slutet. Det finns dock möjligheter att väcka henne ur medvetlösheten och förlänga dödsprocessen ungefär ett år, vilket skulle innebära att hon plågades mycket svårt under denna tid. En forskare på avdelningen vill utnyttja denna möjlighet för att få tillfälle att studera några för honom oemotståndligt intressanta och mycket engagerande fenomen i samband med den nedbrytningsprocess som den aktuella sjukdomen innebär. Detta är hans stora projekt i livet. Visserligen inser han det negativa i att förlänga sin patients lidande, men efter moget övervägande beslutar han ändå att genomföra sitt projekt. Han startar därför den behandling som kommer att göra patienten medveten igen. Den sköterska som assisterar honom är dock förskräckt över forskarens agerande och saboterar behandlingen på ett sätt som får det att se ut som att den misslyckats. Två dagar senare dör patienten i stillhet.

Om vi bortser från eventuella andra sido-effekter förefaller det mig som att sköterskans handling är moraliskt försvarbar även om vi lägger vikt vid respekt för personers autonomi. Sköterskans åtgärd är förvisso ett grovt intrång i ett av forskarens personliga projekt. Men i och med att han aldrig upplever detta intrång och i och med att det räddar den döende patienten från ett extra år fyllt av meningslösa plågor, väger detta ganska lätt vid den moraliska bedömningen av hennes handlande. På samma sätt menar jag att om en person gör abort på en kvinna trots att hon inte vill det, men utan att hon (eller någon annan) märker det, och därigenom räddar ett möjligt framtida barn från ett liv dominerat av fruktansvärda plågor, så kan detta rättfärdigas utifrån en hedonistisk handlingsutilitaristisk moral, även om den kompletterats med ett förbud mot autonomikränkningar som ligger i linje med A.

### 3. SUMMERING AV KAPITEL V

Om vi bortser från vissa problem som sammanhänger med frågan om vilka de alternativ är som ur utilitaristisk synpunkt är relevanta för lösningen av abortproblematiken, så förefaller Glovers argument för den radikala positionen vid närmare granskning kunna stödja en

fullödlig extrem position.

Visserligen förefaller inte Glovers huvudargument för riktigheten av frivilliga och kompetent utförda aborter - att det i allmänhet bör finnas så få oönskade barn som möjligt - ha särskilt hög relevans. Men samtidigt har Glover helt förbisett möjligheten att rättfärdiga abort utifrån att det kan ingå som ett led i en resursöverföring till bättre behövande på det sätt som skisserades i avsnitt III:6.2.2.

Om fostret dessutom är så skadat att den individ det skulle utvecklas till om det fick leva vidare skulle få ett liv fyllt av plågor och fattigt på glädjeämnen, så förefaller det i dessa fall kunna vara tillåtet att göra abort, t.o.m. även om den gravida kvinnan vill föda barnet. Den sistnämnda möjligheten skulle naturligtvis kunna innebära mycket lidande för kvinnan. I praktiken tycks sådana aborter därför kunna motiveras endast om de utförs så att kvinnan inte märker det. Den kvarvarande sorg det innebär att förlora ett möjligt framtida barn är en negativ faktor som detta förfarande inte mildrar. Denna torde dock inte i en hedonistisk kalkyl uppväga det faktum att man besparar världen ett liv som med god marginal är värt att inte levas.

Jag instämmer i Glovers åsikt att det förbud mot att döda personer mot deras vilja som han formulerat i sin autonomiprincip inte är tillämpligt på foster. Foster har inte den typ av önskningar som gör att dödandet av dem kan utgöra en kränkning av deras autonomi. Inte heller utgör en utbyggd autonomiprincip, som återspeglar den vikt Glover fäster vid autonomi, något hot mot den extrema positionen. Glovers tanke om respekt för personers autonomi är i första hand ett förbud mot paternalistiska ingrepp. För att den ska bli rimlig måste den tolkas så att det kan vara tillåtet att kränka personers autonomi då det är nödvändigt för att hindra att andra skadas någorlunda allvarligt. Men de aborter mot kvinnans vilja som jag menat kan motiveras utifrån Glovers utilitarism är inga paternalistiska ingrepp. De utförs inte med motiveringen att de ligger i kvinnans intresse, utan tvärtom för att rädda det möjliga framtida barnet från en tillvaro som är värre än att aldrig ha funnits till.