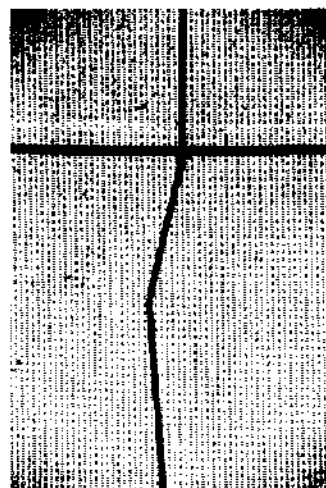


A N T O L O G I A    B I O E T Y K I

---

T O M 1

wokół śmierci  
i umierania



UNIVERSITAS

Antony Flew

## Zasada eutanazji<sup>1</sup>

Przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule jest zastosowanie ogólnego argumentu moralnego za ustanowieniem prawa do dobrowolnej eutanazji. Pierwszą kwestią, którą należy podkreślić, jest to, że argument dotyczy *dobrowolnej* eutanazji. [Opowiadam się za] eutanazją dla osób nieuleczalnie chorych, czy też beznadziejnie zmiełdziałych, ale tylko w takich sytuacjach, w których stanowi ona przedmiot stanowczego, stałego i jednoznacznie wyrażanego pragnienia samych nieszczęśliwie dotkniętych osób. Tak więc o każdym, kto odrzuca mój argument z powodów, które przecież ja także uznaję, a które – z błędne dodawać – są dla obecnej kwestii nieistotne, kto więc odrzuca mój argument, twierdząc, że nie mógłby zgodzić się na przymusową eutanazję, można zupełnie słusznie sądzić, że w ten sposób niejawnie przyznaje się do nienujności konfrontacji z przedkładanym tutaj argumentem i obalenia go [...].

Co zatem można powiedzieć na rzecz zasady [legalizacji] dobrowolnej eutanazji? Istnicją dwie główne i, moim zdaniem, decydujące racje natury moralnej. Zanim jednak zostaną one przedstawione, warto zatrzymać się na chwilę, aby wskazać, dlaczego ciężar dowodu właściwie nie spoczywa na nas. Może się wydawać, że jest na odwrót, ponieważ proponujemy zmianę w obecnym porządku rzeczy; leży zaś w gestii tego, kto chce zmiany, aby przedstawił argument za jej wprowadzeniem. Tę najbardziej racjonalną zasadę konserwatywnu można, ogólnie rzecz biorąc, zaakceptować. W obecnej sytuacji jednak popada ona w konflikt z nadrzędną i podstawową zasadą liberalną. To właśnie osoba bądź instytucja, która chce zapobiec temu, aby każdy postępował w danym przypadku zgodnie z własną wolą, ma obowiązek przedstawić dobry pozytywny argument uza-

<sup>1</sup> Flew [1969].

sadniającej ingerencję. Pytanie powinno zatem brzmieć nie: „Dlaczego należałoby przyznać ludziom nowe uprawnienie?”, ale: „Dlaczego należałoby ludziom, w danym przypadku, prawnie zabraniać, aby postępowali zgodnie z własną wolą?”.

Jednakże nawet jeśli ta liberalna perspektywa zostanie przyjęta – choć tego rodzaju ustępstwa zbyt często się nie czyni – i nawet jeśli będziemy w stanie odprzeć wszystkie argumenty wysuwane w obrobie obecne istniejących prawnych zakazów, i tak powstanie pytanie, czy obecny stan prawa przedstawia sobą zaledwie irytujące odstępstwo od zdrowych zasad liberalnego prawodawstwa, czy też stanowi rzeczywiście zło. To właśnie w tym miejscu musimy przedstawić nasze dwa główne argumenty pozytywne.

Po pierwsze, istnieją i w niedalekiej przeszłości będą istnieć ludzie cierpiący na choroby nieuleczalne i dotkliwe, którzy stanowczo i niezmienne pragną szybko umrzeć. Pierwszy argument mówi, że prawo, które odbiera możliwość szybkiej śmierci osobom cierpiącym i które tym samym zwykle skazuje inne, opiekujące się nimi osoby na bezradne przyglądanie się bezcelowemu cierpieniu, jest prawem bardzo okrutnym. To z powodu tej bezwzględności prawa zwolennicy eutanazji określają ją niekiedy jako „zabijanie z litości”. W takich przypadkach nieuleczalnie chorey może zostać zredukowany do żałostnej parodii ludzkiej istoty, kłębka bólu – bólu łagodzonego jedynie od czasu do czasu odępniającym działaniem narkozy. W obecnej sytuacji jest tak, że stan ten musi trwać, dopóki wszelkie narzędzia szluki lekarskiej nie okażą się zawodne jako środek przedłużający życie.

Po drugie, prawo opowiadające się za tym, aby nie było końca temu procesowi – któremu kładzie kres jedynie przychodząca zbyt późno ulga, jaką przynosi „śmierć z przyczyn naturalnych” – jest prawem bardzo degradującym. W obecnym kontekście można zrazu (albo i wcale) nie doceniać w pełni wagi tego drugiego argumentu. Jesteśmy tak przyzwyczajeni do odwoływania się do „absolutnej wartości osoby ludzkiej”, wykorzystywanego przy formułowaniu zarzutów rzekomo wytrącającego argumenty z rąk tych, którzy proponują legalizację dobrowolnej eutanazji, że z łatwością przeoczyliśmy, iż jeśli tylko powyższe sformułowanie ma w miarę precyzyjne znaczenie, posługiwanie się nim w celu postawienia zarzutu zwolennikom legalizacji dobrowolnej eutanazji chybia celu, jako że znaczenie tego sformułowania zdaje się wskazywać kierunek postępowania przeciwny do tego, jaki zwykle mylnie sądzi się, że wskazuje. Cierpienia towarzyszące przedłużającej się chorobie nieuleczalnej mogą bowiem być tak ogromne i rujnujące, że osoba ginie w niedających się oparować reakcjach układu nerwowego, do których zostaje zredukowana. W takim przypadku zadośćuczynienie pragnieniu śmierci

ci wyrażanemu przez pacjenta jest środkiem okazania ludzkiej osobie tego szacunku, który nie godzi się na jakąkolwiek makabryczną parodię człowieczeństwa. Tak więc nasz kolejny argument pozytywny, wymierzony przeciwko obecnemu stanowi prawnemu jako degradującemu [godność osoby ludzkiej – uzup. A.T.] wypływa z szacunku dla pragnień jednostki, z faktu leczenia się z ludzką godnością, z niezgodny na to, aby zwierzęcy ból doprowadził do rozpadu osobowości człowieka.

Pierwszy z naszych głównych argumentów pozytywnych sprzeciwia się obecnemu stanowi prawnemu i opinii publicznej, która go toleruje, uważając je za nieludzkie. Często trafnie dostarcza się porównania tego argumentu, przeciwstawiając wrażliwość, która służy słuźnieniu, upartej odmowie pomocy w zakończeniu cierpienia, jaką, jedna osoba mogłaby okazać drugiej, odmowie nieleczącej się z żadnymi okolicznościami. W odpowiedzi podnosi się rwaes: „Ależ ludzie nie są zwierzętami!”. Oczywiście, że nie są. I właśnie dlatego nie widzę powodu, aby ludzie mieli być gorzej traktowani niż zwierzęta. Zwierzęta są podobne do ludzi w tym, że one także mogą cierpieć. To z tego powodu zarówno zwierzęta, jak i ludzie mają prawo do naszego współczucia i naszych pieniędzy<sup>2</sup>.

Ludzie jednak są także czymś więcej niż zwierzęta. Potrafią postąpić i się językiem, myśleć, mieć pragnienia, planować. Dlatego też możemy domagać się, jak to teraz czynimy, aby eutanazja była dopuszczalna tylko wówczas, gdy staje się przedmiotem stanowczego, przemyślanego życzenia osoby, której to dotyczy. Ludzom także może, a nawet powinna, przysługiwać godność z tej racji, że są istotami ludzkimi. Olo dlatego domagamy się, aby im pomóc, a nie udaremniać ich zamiary wtedy, kiedy pragną uniknąć lub zakończyć czystokroć degradujące męczarnie towarzyszące nieuleczalnej chorobie albo, dodałbym ze swej strony, znacznie zaawansowanego starczego umiaku [...].

Pora teraz, aby rozpocząć konfrontację z zarzutami i postarac się je odeprzeć. To jest najważniejszy etap całego przedsięwzięcia. Dla każdego bowiem, kto posiada jakieś doświadczenie i zdolność do współczucia, argumenty pozytywne muszą być zarówno doskonale oczywiste, jak i mocno intuicyjne. Pytaniem zasadniczym jest, czy

<sup>2</sup> W ten sposób Jeremy Bentham, przekonując, że prawodawcy nie wolno lekceważyć cierpienia zwierząt, postuluje, aby za podstawowe uznać pytanie nie o to, czy zwierzęta mogą myśleć, ani też o to, czy mogą mówić, ale czy mogą cierpieć (*Principles of Morals and Legislation*, rozdz. XVII, przypisy) [por. wyd. polskie: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. R. Nawrocki, PWN, Warszawa 1958 – przyp. A.T.).

istnieją, czy też nie istnieją, decydujące zarzuty obalające te najbardziej dobrane i przemawiające do uczuć argumenty.

(1) Wiele z powszechnie wysuwanych zarzutów, które często mylnie uważa się za podstawowe, dotyczy w rzeczywistości jedynie pewnego możliwego sposobu zastosowania zasady dobrowolnej eutanazji. I tak, twierdzi się, że jeśli prawo pozwalałoby lekarzom od czasu do czasu pomagać pacjentom umrzeć albo, w razie konieczności, faktycznie dokonać zabójstwa, wówczas lekarze, którzy dopuściliby się klórnego z tych czynów, złamaliby przysięgę Hipokratesa, a wtedy prestiż zawodu lekarza oraz publiczne zaufanie do niego zostałyby podważone.

Co się tyczy tekstu przysięgi Hipokratesa, są w nim sformułowane dwa wymagania, które w tych szczególnych okolicznościach, o jakich mówimy, mogą popaść we wzajemną sprzeczność. W takim razie zaś nie można im jednocześnie sprostać. Odpowiedni ustęp brzmi: „Będzie słasować takie metody leczenia, aby pomagać chorym, na ile pozwolą mi na to moje umiejętności i zgodnie z własnym rozważaniem, nigdy jednak nie mając na względzie wyrażenia krzywdy i czynienia zła. Nie podam nikomu dawki śmiertelnej, nawet jeśli zostanie o to poproszony, ani też nie będę namawiał do takiego postępowania”. Podstawowe zobowiązanie, aby „pomagać chorym, na ile pozwolą mi na to moje umiejętności i zgodnie z własnym rozważaniem”, może jawnie wchodzić w konflikt z wyrażoną w dalszej części obietnicą, że nie będzie się „podawać nikomu dawki śmiertelnej, nawet jeśli zostanie się o to poproszonym”. Aby przesłrzegać podstawowego zobowiązania, lekarz może być zmuszony złamać obietnicę wyrażoną dalej. Dlatego też wniośki, jakie z tego wypływają, zdają się być następujące: nie chodzi o to, że przysięga Hipokratesa katogorycznie i niedwuznacznie zabrania lekarzom, aby mieli cokolwiek wspólnego z dobrowolną eutanazją, ale raczej o to, że w takich przypadkach możliwa niezgodność między różnymi dyrektywami, które tworzą dwa logicznie niezależne zdania, dostarcza argumentu za tym, aby dokonać rewizji przysięgi.

Co się tyczy rzekomego zagrożenia prestiżu i podważenia społecznego zaufania do zawodu lekarza, osobiście jestem skłonny myśleć, że wyrażane obawy są – pod wieloma względami – niewspółmierne do tego, jak się rzeczy naprawdę mają. Ale jakkolwiek by było, cały ten zarzut byłby wymierzony tylko przeciwko propozycjom, zgodnie z którymi lekarzom wolno byłoby lub mieliby obowiązek dokonywać

lub udzielać bezpośredniej pomocy w dokonywaniu zabójstwa jako takiego. To nie jest istotne dla całej koncepcji dobrowolnej eutanazji, a obecny projekt ustawy<sup>4</sup> przygotowany przez Brytyjskie Towarzystwo Zwolenników Eutanazji [oryg. *British Euthanasia Society*] – przyp. A.T.] jest tak sformułowany, aby w zupełności uniknąć tego zarzutu. To właśnie takie nieistotne zarzuty postanowilem ignorować w niniejszym artykule, po to po prostu, aby rozważyć ogólną zasadę.

(2) Pierwsze dwa zarzuty, które naprawdę dotyczą tej ogólnej zasady, tworzą parę. Jeden zasadza się na uznaniu, że nie ma potrzeby zajmować się całą sprawą, ponieważ w rzeczywistości nie ma albo też jest niewielu pacjentów, którzy, postawieni przed taką możliwością, chcą szybko umrzeć. Drugi opiera taką samą lekceważącą konkluzję na stwierdzeniu, że w rzeczywistości w stosownych przypadkach sami lekarze na szczęście biorą sprawy prawne w swoje ręce. Te dwie wygodne teorie są, jak wiele innych podobnie uspokajających banalów, zarówno całkowicie błędne, jak i raczej wyświechtane.

(a) Pełnej odpowiedzi na pierwszy zarzut musiałby prawdziwie dobrane udzielić lekarz, ponieważ laikowi w kwestiach medycznych trudno byłoby oszacować liczbę pacjentów, którzy wyraziliby prośbę o poddanie się eutanazji i kwalifikowaliby się do przeprowadzenia na nich tego zabiegu. Wysłarczy jednak dla naszych doraźnych celów, jeśli weźmiemy pod uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, spośród osób, które osiągnęły wiek średni i postanowiły nie przykrywać własnej wrażliwości jakimś nieprzenikalnym pancierzem dogmatu, niewiele jest takich, które nie pamiętałyby z własnego doświadczenia przynajmniej jednego przypadku kogoś, kto pragnął poddać się eutanazji – nawet jeśli ich doświadczenie sięga jedynie czasów pokojnych. Jeśli to stwierdzenie jest poprawne, a do uznania je za takie składamą mnie moje badania, to całkowita liczba osób wyrażających chęć uzyskania wcześniejszej śmierci musi być znaczna. Po drugie, choć potrzeba umożliwienia legalizacji staje się tym pilniejsza, im większa staje się liczba ludzi, których poruszany tu problem osobście dotyczy, chciałbym ze swej strony podkreślić, że w dalszym ciągu sprawa miałaby ogromne znaczenie także wtedy, gdyby zaledwie jedna osoba, która wołałaby szybciej umrzeć, była zmuszona przechodzić przedłużającą się agonie.

<sup>4</sup> NOWA WYDAWCY: Taki projekt ustawy został przedstawiony w Izbie Lordów w 1969 roku przez Lorda Raglana. Opowiadano się w nim za legalizacją dobrowolnej eutanazji. Projekt ustawy został odrzucony.

<sup>5</sup> Niniejszy tekst pochodzi z lat 60. minionego stulecia, opublikowany został w: A. B. Downing (ed.), *Euthanasia and the Right to Death*, Nash Publishing, Los Angeles 1968 (przyp. A.T.).

<sup>3</sup> Grecki tekst najłatwiej znaleźć w: W.H.S. Jones, E.T. Withington (red.), *Hippocrates and the Fragments of Heraclitus*, Harvard University Press and Heinemann, Loeb series, t. 1, s. 298. Umieszczenie w niniejszym artykule jest mojego autorstwa.

(b) Jeśli chodzi o drugi zarzut, w którym przyznaje się, że w wielu przypadkach wskazane byłoby podać chorego eutanazji, ale lewelić ominięcia prawa pozostawia się niefrasobliwie lekarzom, odpowiedź nań jest równie prosta. Po pierwsze, jest jawną nieprawdą, że wszyscy lekarze, w odpowiednich sytuacjach, chętnie zgadzają się albo dostarczyć środka do uśmiercenia pacjenta, albo dokonać zabójstwa. Wielu z nich, z racji przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego, z powodów religijnych stanowczo sprzeciwia się dokonywaniu tego zabiegu. Wielu innych sprzeciwia się w podobny sposób z innych powodów, czy też na podstawie wieloletniej praktyki i nawiąku. I nie ma powodu, by sądzić, że wśród reszty lekarzy odsetek tych, którzy chcieliby się poświęcić dla sprawy, jest większy niż w jakiegokolwiek innej świeckiej grupie zawodowej. Po drugie, całkowicie niesłuszne jest oczekiwać, że członkowie jakiejś grupy zawodowej automatycznie narazą na szwank całą swoją karierę przypadając w konflikt z kodeksem karnym po to, aby zaoszczędzić nam trudów i kłopotów związanych ze zmianą prawa.

Przytoczę tutaj dwie uwagi, które słyszałem wielokrotnie z ust przyznanionych lekarzy. Po pierwsze, jeśli lekarz byłby przekonany, że powinien podać pacjenta eutanazji pomimo istniejącego zakazu prawa, przeprowadzenie tego tak, by nikt nie zauważył, byłoby częścią storkość dla niego znacznie trudniejszą, niż sądzi wiele nie znających się na rzeczy osób, szczególnie w naszych szpitalach. Po drugie, obecne nastawienie personelu medycznego jest takie, że jeśli lekarz rzeczywiście zarzykowałby, został przytępiony i pozwany do sądu i nawet jeśli sąd – co przecież mogłoby się zdarzyć – odmówiłby skazania go, mimo to lekarz musiałby liczyć się z perspektywą całkowitej zawodowej porażki.

(3) Kolejne dwa zarzuty, które rzeczywiście dotyczą zasady dobrowolnej eutanazji, znów tworzą parę. W pierwszej parze tym, co łączyło oba zarzuty, było stwierdzenie, iż biorąc pod uwagę fakty, dojdziemy do wniosku, że nie ma potrzeby zajmować się kwestiami prawnymi. Drugą parę łączy to, że podczas gdy może się wydawać, iż w obu zarzutach formuluje się stwierdzenia o faktach, w rzeczywistości każdy z nich może stanowić element propagandy albo metafizyki, paradytujący w przebraniu stwierdzenia empirycznego.

(a) Należąc do tej drugiej interesującej nas pary zarzutów pierwsze stwierdzenie sugeruje, że nie istnieje coś takiego jak neutralna choroba. Ta niewiarygodna teza staje się bardziej zrozumiała, chociaż ani trochę bardziej prawdziwa, gdy przypominamy sobie, jak to ideologicznie medycyna niekiedy oświadczała: „Współczesna medycyna nie zna czegoś takiego, jak choroba, która byłaby nieuleczalna”, i tym podobne. Takie oświadczenia mogą brzmieć jak sprawozdania dotyczące stanu, w jakim obecnie znajduje się sztuka. To z tej

analogii biorą swą szczególną *façon de parler*. Ale postęp medycyny nie osiągnął etapu, na którym wszystkie choroby byłyby uleczalne. Nikt też poważnie nie myśli, że tak się stało. W najlepszym wypadku fakt istnienia stałego postępu skłania do myślenia, że nie powinniśmy nigdy rozpaczać nad niemożnością znalezienia lekarstwa, bo to nastąpi *kiedyś w przyszłości*. Ale to nie znaczy bynajmniej to samo, co powiedzenie – które po prostu jest nieprawdliwe – że *nowe lekarstwo* nie ma takiego stanu chorobowego, który by był na jakimś etapie nieuleczalny. O tym sloganie idealoga medycyny należy myśleć jak o elemencie propagandy przebranych dla lepszego efektu w paradoksalne stwierdzenie rzekomego faktu. Jako taki warto go porównać z pewnymi ulubionymi paradoksami pracowników oświaty: „Nie uczymy przedmiotów, uczymy dzieci!” albo: „Nie ma złych dzieci, są tylko źli nauczyciele!”

(b) Drugi zarzut należący do pary mówi, że nikt nigdy nie może być pewien, iż stan jakiegosć pacjenta jest rzeczywiście beznadziejny. Zarzut ten jest trudniejszy do odparcia. Tej formie zarzutu bowiem można przyporządkować dwa radykalnie odmienne rodzaje interpretacji. Łatwo jednak i dość powszechnie przechodzi się od jednej interpretacji do drugiej i z powrotem, zupełnie niechcący.

Mówiąc wprost: taki zarzut mógłby zostać sformułowany przez kogosć, czyta uwaga sprawadzała się do tego, że stwierdzenia dotyczące nieuleczalności – a to już jest kwestia czyisto przygodnego faktu – są tak niepewne, że nikt nie powinien być pewien lub też utrzymywać, iż o kimkolwiek wie, że ta osoba cierpi na nieuleczalne schorzenie. To stwierdzenie mogłoby zostać odpowiednio poparte przez wskazanie na rzekomy fakt, iż sądy typu: „ten przypadek jest beznadziejny, i tyle” o wiele częściej okazywały się błędne niż sądy typu, przykładowo: „ten pacjent w pełni wyzdrowieje, *pod warunkiem że* przejdzie stosowną operację”. Sensowność tej uwagi należy nie negowana, tylko przez odwołanie się do badań statystycznych mówiących o rzeczywistości różnego rodzaju orzeczeń lekarskich. Tak więc do pewnego stopnia wiarygodności różnego rodzaju orzeczeń lekarskich. Tak więc dopóki faktycznie nie przeprowadzi się takich badań statystycznych oraz dopóki nie pokaże się, że ich rezultaty wiążą się z problemem eutanazji w sposób, jaki się sugeruje, nie ma tutaj żadnego dobrze uzasadnionego i kategoriycznego zarzutu, z którym musielibyśmy się zmierzyć.

Ale oprócz tej pierwszej, w prostej sposób odnoszącej się do empirii, interpretacji stwierdzenia, że nikt nigdy nie może być pewien, że stan jakiegokolwiek pacjenta jest rzeczywiście beznadziejny – uzup. A.T.] jest jeszcze druga interpretacja całkiem innego rodzaju. Założamy, że ktoś wskazuje na przypadek – z całą pewnością mógłby to

przecież uczynić – pewnego pacjenta, o którego stanie wszyscy lekarze orzekli, iż jest beznadziejny, pacjent jednak odzyskuje zdrowie, czy to w rezultacie zastosowania nowego lekarstwa otrzymanego dzięki szybkiemu i nieprzewidzianemu postępowi wiedzy medycznej, czy też dzięki temu, że natura w sposób niespodziewany zmieniła swój bieg. Ten szczęśliwy, ale dający do myślenia rezultat z pewnością pokazałby, że lekarze, których to dotyczy, w tym przypadku się mylili; a w związku z tym, że chociaż otwarcie stwierdzili, iż wiedzą, że stan pacjenta jest nieuleczalny, tak naprawdę tego nie wiedzieli. Istnieje pokusa, aby mylnie uważać, iż takie błędy świadczą o tym, że nikt nigdy niczego – uzup. A.T.] nie wie naprawdę [..].

Po pierwsze, o ile zarzut jest wyłączenie natury metafizycznej i dotyczy problemu możliwości *prawdziwej* wiedzy, ma on zastosowanie absolutnie ogólne – albo zgoła żadne. Jest czymś arbitralnym i sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem ograniczanie jego zasięgu do zasady dobrowolnej eutanazji. Jeżeli lekarze nigdy niczego nie wiedzą, naprawde, przypuszczalnie nie mamy żadnego interesu w tym, by zbytnio polegać na jakichkolwiek wydawanych przez nich orzeczeniach. I jeśli, z tych samych powodów natury metafizycznej, nie istnieje żadna wiedza, którą można by w ogóle kiedykolwiek mieć, wówczas wszyscy jesteśmy w jednakowym położeniu co się dotyczy wszystkiego. Jakkolwiek by się ta kwestia nie przedstawiała, nie ma ona w sposób szczególny nic wspólnego ze sprawami praktycznymi, którymi obecnie się zajmujemy.

Po drugie, kiedy zarzut przybiera formę udawanej odmowy podjęcia jakiegokolwiek decyzji w sprawach życia i śmierci na podstawie sądu, który teoretycznie mógłby się okazać chybotny, jest on równie nieuczciwy i arbitralny [jak wówczas, gdy ogranicza się jego zasięg do zasady dobrowolnej eutanazji – uzup. A.T.]. Czymś innym jest twierdzenie, że orzeczenia lekarskie stwarzające nieuleczalność danej choroby są szczególnie zawodne (założmy, że mielibyśmy wykazać słuszność tej sugestii), a czymś zupełnie innym – twierdzenie, że jest rzeczą niewłaściwą podejmować ważne decyzje na podstawie pewnego rodzaju orzeczeń, które albo z zasady są zawodne, albo też niekiedy okazują się w rzeczywistości błędne. Jest nieodłącznym aspektem ludzkiej kondycji, że nikt nie jest, w żadnej sprawie nieomylny; nie ma takiej sfery życia, w której nie rofohy się od błędów. Mimo to jako podmioty działania nie możemy unikać, nawet w sprawach życia i śmierci, nieraz zaś więcej niż życia i śmierci, podejmowania decyzji o działaniu lub powstrzymaniu się od działania. Jest jedynie konieczne i jedynie możliwe żądać zwyczajnie ścisłych standardów uzasadnionej stwierdzalności i zyczajnie, a nie przesadnie rygorystycznych kryteriów tego, co nie podlega uzasadnionemu wątpieniu.

To oczywiście oznacza, że błędy niekiedy będą popełniane. Jest to praktyczne następstwo niekwestionowanego faktu, że nieomylności, dla nas ludzi, nie wchodzi w grę. Próba zlekceważenia naszej omylności wskazuje na postawę nierealistyczną, podczas gdy upieranie się przy tym, by pamiętać o niej tylko w kontekście pytania o dobrowną eutanazję, oznacza postawę arbitralną. Nie świadczy o poczuciu rzeczywistości, ani nie przynosi zaszczytu, próba pozbicia się nie dającego się uniknąć bagażu praktycznej odpowiedzialności, próba polegająca na tym, iż najpierw stwierdza się, że nigdy tak naprawdę *nie wierzymy*, a potem się udaje, że decyzja o zaniechaniu działania jest w jakimś sensie decyzją, która nas zwalnia z całej właściwej odpowiedzialności za skutki.

(4) Dwie pary istotnych zarzutów rozważonych do tej pory stanowiły próbę pokazania na różne sposoby, że problem nic jest, a w każdym razie nie musi być sprowadzalny do pytania natury praktycznej. Kolejny zarzut przyznaje, że problem owszem istnieje i jest ważny, ale próbuje się go pozbyć przedstawiając argument mówiący, że to, co proponujemy, sprowadza się do legalizacji – w pewnych okolicznościach – zabójstwa, samobójstwa lub obu; i że to nie może być słuszne, ponieważ zabójstwo i samobójstwo zawsze są ogromnym złem. A więc nawet jeśli mielibyśmy zgodzić się na całą resztę, to mimo to nie moglibyśmy uznać zasady dobrowolnej eutanazji, ponieważ wchodzi ona w konflikt z moralnością, powinno zatem istnieć prawo, które jej zabrania; jesteśmy wobec tego w błędzie próbując zmienić prawo, jakie mamy teraz. Podkreśliśmy już, że ciężar dowodu musi zawsze spoczywać na obrońcach wszelkich zakazów.

(a) W rzeczy samej owa reszta nie załatwia sprawy. W pierwszej kolejności, jeśli prawo miaoby zmienić się zgodnie z naszymi oczekiwaniami, obecna prawna definicja zabójstwa musiałaby jednocześnie również ulec zmianie, tak że nie obejmowałaby już poddania eutanazji pacjenta, który zdecydował, że ma do niej prawo. „Czy to oznacza, że ktoś mógłby z oburzeniem zaprotestować, że co jest dobre, a co złe, określają ustawy parlamentu?”. Stanowczo – tak; i równie stanowczo – nie. W rzeczy samej: tak, jeśli tym, co stanowi przedmiot zamierzonego czynu, jest to, co dobre lub złe z *prawnego* punktu widzenia. Jak rozumieć określenie „zgodny z prawem”, jeśli nie jako stosujące się do tego „dobra”, które zostaje ustanowione i usankcjonowane przez prawo? Z pewnością nie jest to takie samo rozumienie, jak to, które ma się na myśli mówiąc o tym, co dobre lub złe z *moralnego* punktu widzenia. Zdarza się, że to, co dobre z punktu widzenia moralności jest jednocześnie dobre z punktu widzenia prawa, pewne zaś wykroczenia natury moralnej stanowią – analogicznie – wykroczenia przeciwko prawu. Ale, jak wiadomo, organa ustawodawcze mogą stanowczo odnawiać ustalenia, co jest moralnie dobre, podczas gdy,

jak podkreślałem wcześniej, nie każde wykreślenie przeciwko moralności powinno być objęte zakazem i karą ze strony prawa.

Tak więc jeśli prawna definicja zabójstwa może zostać zmieniona aktem ustawodawczym parlamentu, czy eutanazja pozostaje mimo to zabójstwem z moralnego punktu widzenia? Sprawadza się to do pytania, czy poddane eutanazji, zgodnie z prawem, kogoś, kto jest nieuleczalnie chory i kto ustawicznie wyrażał chęć poddania się temu zabiegowi, jest pod wszystkimi istotnymi względami podobne, by tak rzec, do standardowego przypadku zabicia człowieka; i czy wobec tego należy je uważać za zabójstwo z moralnego punktu widzenia. Gdy tylko struktura zagadnienia zostanie w ten sposób jasno ukazana, staje się oczywiste, że przypadku, o których mowa, są odmiennie przynajmniej pod trzema ważnymi względami. Po pierwsze, podczas gdy ofiara zabójstwa jest nią zazwyczaj wbrew własnej woli, pacjentowi udzielano by lub pomagano w przeprowadzeniu eutanazji tylko wówczas, gdyby niezmennie i stanowczo pragnął śmierci. Po drugie, podczas gdy morderca zabija swoją ofiarę, traktując ją zwykle jako po prostu przedmiot do własnej dyspozycji, przedmiotem praktyk eutanazyjnych byłoby ocalenie kogoś na jego własną prośbę przed niepotrzebnym cierpieniem, aby zapobiec degradacji osoby ludzkiej. Po trzecie, podczas gdy morderca przez swoje działanie łamie prawo, człowiek dokonujący eutanazji działałby zgodnie z prawem, pomagając drugiemu człowiekowi ocalić to, na ocalenie czego otrzymał przyzwolenie ze strony prawa.

Może się wydawać, jakoby to trzecie zdanie unieważniało wcześniejsze odrzucenie poglądu, że moralne dobro i moralne zło są kreowane w aktach władzy ustawodawczej. Tak nie jest. Nie mówimy bowiem, że to działanie dawałoby się leraz usprawiedliwić albo że przynajmniej z moralnego punktu widzenia nie byłoby zabójstwem tylko dlatego, że teraz byłoby dozwolone przez prawo; chodzi raczej o to, że zmiana w przepisach prawa usunęłaby jeden z możliwych powodów do formułowania zarzutów moralnej. Chodzi o to, że chociaż fakt, iż coś jest nakazane, dozwolone lub zakazane przez prawo, niekoniecznie czyni to coś słusznym, dającym się usprawiedliwić lub moralnie nagannym, to jednak fakt, że coś jest nakazane lub zakazane przez prawo ustanowione przez uznane władzę, rzeczywicie dostarcza jednego dodatkowego argumentu natury moralnej za posłuszeństwem jakiejś zasadzie. Tak więc lekarz, który jest przekonany, że cele Towarzystwa Zwolenników Eutanazji są w zupełności słuszne, powinien przynajmniej spróbować wziąć kwestie prawne w swoje ręce nie tylko z racji zdroworozsądkowych, ale także moralnych. Nieliczenie się z prawem jest bowiem jak gdyby opowiadaniem się przeciwko procedurom konstytucyjnym i rządom prawa, te zaś są fundamentem i ramami spajającymi dla każdego porządnego cywil-

zowanego społeczeństwa. (Można sobie tutaj pomyśleć o napomnieniu nalepionym przez pewne światłe władze miejskie na publicznych koszach na śmieci: „Tu wrzuć swój głos za czystym Nowym Jorkiem”, czy o czymkolwiek tego rodzaju).

By wrócić do głównego zagadnienia – trzy różnice, na które właśnie zwróciłem uwagę, z pewnością wystarczają, aby skłonić nas do odrzucenia identyfikacji usankcjonowanej prawnie dobrowolnej eutanazji z odnoszącą się do niemoralnego czynu kategorii zabójstwa. Ale opowiadanie się za tym, by odróżnić usankcjonowaną prawnie dobrowolną eutanazję od zabójstwa, nie oznacza ani też samo z siebie nie gwarantuje odmowy uznania obydwu czynów za jednakowo niemoralne. Tym, co te trzy różnice (a zwłaszcza pierwsza) powinny uświadomić, jest fakt, iż eutanazja stanowi szczególny przypadek nie zabójstwa, lecz samobójstwa. Zbadajmy zatem drugi element należący do trzeciej pary odpowiednich zarzutów.

(b) Zarzut ten mówił, że zalegalizowanie dobrowolnej eutanazji oznaczałoby zalegalizowanie, w pewnych warunkach, aktu pomocy w samobójstwie. Powstaje zatem pytanie: „Czy samobójstwo jest zawsze moralnie złe?”

Uwagi z zakresu etyki świeckiej, które zazwyczaj się wysuwają i akceptują, nie sprawiają wielkiego wrażenia. Po pierwsze, w dalszym ciągu czasami obstraje się przy poglądzie, że samobójstwo jest niemoralne, pozostaje w konflikcie z instynktem życia, stanowi pogwałcenie rzekomego prawa samochowania. Wszystkie argumenty tego rodzaju, w których próbuje się bezpośrednio wydedukować wnioski dotyczące tego, co być *powinno* z przesłanek stwierdzających, prawdziwie lub fałszywie, tylko to, co *jest*, są z pewnością błędne: zawierają to, co filozofowie słusznie nazywają mianem „błędną naturalistycznego”. Pojawia się też swego rodzaju kolistość w rozumowaniu, gdy odwołujemy się do tego, co stanowi podobno opis prawa natury, po to by uzasadnić nakaz przestrzegania owego rzekomego prawa. Gdyby bowiem prawo naprawdę obowiązywało, opisując to, co dzieje się zawsze i w sposób nieunikniony, wówczas nie miałoby sensu nakazywanie powinności jego obowiązywania; ale gdy norma deskryptywna w rzeczywistości nie obowiązuje, wówczas nie istnieje podstawa dla tego rzekomego uzasadnienia<sup>6</sup>. Co więcej, nawet jeśli argument tego pierwszego rodzaju mógłby uzasadnić przekonanie, że samobójstwo jest zawsze niemoralne, nie mógłby on raczej dostarczyć racji do opowiedzenia się za tym, że powinno ono być także uznane za niezgodne z prawem.

<sup>6</sup> Pełną argumentację za tego rodzaju leżą przedstawiłem w: *Evolutionary Ethics*, Macmillan, London 1967. Zob. rozdz. IV, „From Is to Ought”.

Po drugie, przytacza się argument, że samobójca swoim czynem pozbawia innych ludzi świadectw, których by im udział, gdyby żył dłużej. To może być mocny argument, zwłaszcza w przypadku, gdy zobowiązania rodzinne lub społeczne samobójcy są jasno określone. Jest to także argument, który nawet z liberalnego punktu widzenia może dostarczyć podstaw prawnych. Jest on jednak nieistotny w okolicznościach, o których mówią rzecznicy legalizacji dobrowolnej eutanazji. W takim przypadku nie ma już szans, aby osoba mogła stanowić pożytek dla kogokolwiek, a jeśli istnieją jakiegokolwiek rodzinne lub społeczne zobowiązania, to muszą one przybierać kształt runek przeciwny do zobowiązań wyżej wspomnianych, prowadząc się do tego, aby zakończyć życie wtedy, kiedy staliśmy się beznadziejnym ciężarem zarówno dla samych siebie, jak i dla innych ludzi.

Po trzecie, wciąż się czasami utrzymuje, że samobójstwo jest w rzeczywistości zabójstwem – „zabójstwem dokonywanym na samym sobie”. Stosowna i, jak się zdaje, decydująca odpowiedź na to stwierdzenie, przedłożona w kontekście najzupełniej nierelegijnym, brzmiałaby: że – analogicznie – małżeństwo można by w gruncie rzeczy potraktować jako cudzołóstwo: „cudzołóstwo popelniane z własną żoną”. Ale z pewnością istota obydwu rozróżnień [między zabójstwem a samobójstwem oraz między cudzołóstwem a małżeństwem – uzup. A.T.] polega na czymś, czego nie uwzględnia taka paradoksalna kontaminacja pojęć. To właśnie dlatego, że samobójstwo oznacza unicestwienie samego siebie (z własnego wyboru), zakłóślistwo zaś – unicestwienie drugiego człowieka (wbrew jego woli), można odróżnić i odróżnia się jedno od drugiego.

Istnieje jednak riposta na argument pod nazwą „cudzołóstwo z własną żoną”. Zaczyna się od stwierdzenia, składając szerszego, że stosunki seksualne, czyli to, co małżeństwo i cudzołóstwo mają ze sobą wspólne, nie są same w sobie złe: zasadniczym pytaniem jest „z kim [się je odbywa – uzup. A.T.]?”. Dalej przechodzi się do stwierdzenia, że tym, co mają ze sobą wspólne zabójstwo i samobójstwo, jest zabicie człowieka: a tutaj pytania „jakiego leżownika – uzup. A.T.]?” i „przez kogo [zostaje on zabity – uzup. A.T.]?” nie są, z moralnego punktu widzenia, w podobny sposób różnicujące. W końcu można się jeszcze odwołać, jeśli argumentujący jest nieco starszości, do szóstego przykazania<sup>7</sup>, albo jeśli argumentujący jest na czasie – do zasady absolutnej świętości ludzkiego życia.

<sup>7</sup> W Kościele katolickim i niektórych Kościołach protestanckich „Nie zabijaj” jest przykazaniem piątym. Dla Żydów, chrześcijan prawosławnych i w Kościele anglikańskim jest to przykazanie szóste (przyj. A.T.).

Podstawowa trudność, na którą napotyka każdy, kto wygłasza taką ripostę, polega na znalezieniu odpowiedniego sformułowania dla wybranej prezeń zasady mówiącej, iż wszelkie zabójstwo jest złe, sformułowania, które byłoby zarówno wysłarzaczące ogólne, tak aby nie wydawało się uwikłane w *petitio principii* w zastosowaniu do przypadków stanowiących przedmiot dyskusji, jak i nie pociągłoby za sobą żadnych konsekwencji, na których akceptację sam argumentujący nie byłby przygotowany. Przypuśćmy więc, że próbuje on interpretować szóste przykazanie jako ustanawiające sprzeciw wobec wszelkiego w ogóle zabijania istot ludzkich. Odrzućmy tutaj mogące natychmiast się odezwać uzonc zarzuty, że taka interpretacja oznacza akceptację błędnego tłumaczenia przykazania jako „Nie zabijaj” w miejsce bardziej wiernego oryginałowi „Nie morduj”; i że ani synowie Izraela, ani nawet ich religijni przywódcy nie myśleli o tym przykazaniu jako o prawie zakazującym wszelkich wojen i kary śmierci<sup>8</sup>. Pozostaje pytanie, czy sam argumentujący jest naprawdę gotów powiedzieć, że wszelkie bez wyjątku zabójstwo jest moralnie złe.

Jest to pytanie, które trzeba postawić i na które każdy człowiek sam musi znaleźć odpowiedź. Ponieważ nie mogę udzielić odpowiedzi za kogoś, mogę tylko powiedzieć, że znam bardzo niewiele osób, które szczerze odpowiedziałyby „tak”, a może nawet nikogo takiego nie znam. Ale skoro dopuszcza się pewne wyjątki i ograniczenia, znalezienie jakiegoś porządknej zasady, w oparciu o którą można by te wyjątki i ograniczenia dopuszczać przy jednoczesnym wykluczeniu samobójstwa i pomocy w samobójstwie w przypadku eutanazji, staje się niezmiernie trudne. Nie jest tak bynajmniej dlatego, że ogólnie rzecz biorąc, gdy już pewne wyjątki od jakiegoś reguły lub jej ograniczenia zostały dopuszczone, staje się rzeczą trudną lub niemożliwą nie dopuszczać innych. Jest tak ponieważ, w szczególności, argument za wykluczeniem samobójstwa i pomocy w samobójstwie ze zbioru przypadków objętych zakazem zabijania, jest tak mocny, że tylko jakaś absolutnie uniwersalna reguła niedopuszczająca żadnych wyjątków jakiegokolwiek rodzaju zdolalaby w sposób przekonujący uchylić jego ważność.

W dużej mierze to samo dotyczy odwoływania się do zasady absolutnej świętości ludzkiego życia. (Czynili je stale konserwatyści – z których wielu politycznie przynaślało nie do obozu konserwatywnego, lecz socjalistycznego – przeciwni stawiający się niedawnym staranom o liberalizację przepisów brytyjskiego prawa aborcyjnego

<sup>8</sup> Zob. np. Joseph Fletcher, *Morals and Medicine*, 1964, Gallancz 1955, s. 195-6. Polacznik tę znakomitą analizę – autorka liberalnego protestanta – szczerzej gminy zagadnień z zakresu teologii moralnej, zagadnień z często traktowanych jako zbyt odległe od liberalnego rymskiego katolicyzmu.

go. Konserwatyściw tych powinno się zapytać, co zresztą regularnie czyniono, o to, czy są także przeciwnikami wszelkiej kary śmierci i czy uważają, że zabijanie w czasie „sprawiedliwej wojny” jest zawsze złe. (Tak naprawdę nikt spośród członków parlamentu nie mógł uczciwie odpowiedzieć „tak” na obydwa pytania.) W przypadku aborcji mogli oni w dalszym ciągu pozostać przy swoim stanowisku dzięki dodaniu modyfikującego określenia „niewinny”, co tradycyjnie czynią umiarkowani moraliści, którzy zamierzają opierać się na tego rodzaju zasadzie [absolutnej świętości ludzkiego życia – uzup. A.T.]. Ale każda taka modyfikacja, jakkolwiek konieczna, musi prawie uniemożliwić stosowanie tej zasady, odpowiednio ograniczonej, do zakazu wszelkiego samobójstwa. Byłoby czymś niezwykle niezręcznym i zbyt daleko posuniętym potępiać samobójstwo lub pomoc w samobójstwie jako „odbiernanie niewinnego życia”.

Wcześniej [...] określiłem trzy omawiane przez siebie argumenty jako należące do dziedziny etyki świeckiej. Być może określenie to było mylące. Wszystkie trzy argumenty są bowiem stale stosowane przez osoby religijne: w istocie, odpowiednio ich wersje można znaleźć w *Summie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, a trzeci argument jest w sposób wyraźny powiązany z naciąganą interpretacją szóstego przykazania – w wydaniu św. Augustyna – tak, aby obejmowało ono także samobójstwo<sup>9</sup>. I być może niestosowność próby uczyrnienia ze zmodyfikowanej zasady absolutnej świętości ludzkiego życia zakazu samobójstwa należy po części rozumieć jako wyznik próby utrzymania z przesłanek należących do etyki świeckiej wniosków, które tak naprawdę opierają się na religijnych podstawach. Ale kolejne dwa argumenty mają charakter otwarcie i po prostu religijny.

Pierwszy głosi, że osoby ludzkie są własnością Boga: „Jest naszym obowiązkiem sprawować pieczę nad powierzoną nam Bożą własnością – nad naszymi duszami i ciałami. Należą one nie do nas, lecz do Boga”<sup>10</sup>. „Kto odhiera sobie życie, grzeszy przeciwko Bogu, tak jak ten, kto zabija niewolnika bliźniego swego, grzeszy przeciwko panu tego niewolnika”<sup>11</sup>; oraz: „Samobójstwo jest zniszczeniem świątyni Boga i naruszeniem praw własności Jezusa Chrystusa”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Część II, kw. 64, art. 5. Odniesienie do Augustyna pochodzi z *Pośłania Bozego*, ks. I, rozdz. 20. Warto porównać, w celu zasięgnięcia informacji o starożytnych żydowskich poglądach na tę sprawę, pracę E. Westermarcka, *Origin and Development of the Moral Ideas*, t. I, s. 246-7.

<sup>10</sup> Zob. ks. G.J. MacGillivray, *Suicide and Euthanasia*, s. 10, szeroko rozprawiona broszura Towarzystwa Prawdy Katolickiej (org. *Catholic Truth Society* – przyp. A.T.).

<sup>11</sup> Św. Tomasz z Akwinu, op. cit.

<sup>12</sup> Koch-Preuss, *Handbook of Moral Theology*, t. II, s. 76. Cytat zreczerpnięty z Fletcher, op. cit., s. 192.

W tej sprawie ograniczyć się tutaj do trzech uwag. Po pierwsze, sformułowany tak jak wyżej, nie uzupełniony o jakąś inną zasadę (bądź zasadę), argument ten musi się stosować – jeśli w ogóle ma on zastosowanie – w jednakowym stopniu do *każdego* naturalnego i zamierzonego skracania *lub* wydłużania *każdego* ludzkiego życia, własnego *albo* drugiej osoby. Jako taki i bez dodatkowych uzupełnień, skłaniałby on do zupełnego kwietyzmu we wszystkich sprawach życia i śmierci; każda bowiem ingerencja byłaby ingerencją w czyjąś własność. Jeśli się chce uniknąć takich konsekwencji, trzeba odwołać się do dodatkowych konkretnych intuicji etycznych, w oparciu o które można by usprawiedliwić karę śmierci, wojnę, medycynę i wiele innych takich na pierwszy rzut oka bezbożnych praktyk. Po drugie, argument ten zdaje się zakładać, że poprawny model relacji między człowiekiem a Bogiem obrazuje relacja między niewolnikiem a jego panem i że szacunek do Bożej własności powinien stanowić fundamentalną zasadę moralności. Być może jest znamienne, że to właśnie do tego obrzaska odwołują się św. Tomasz i pogański filozof Platon, gdy sprzeciwiają się samobójstwu. Ta próba wywiedzenia nie tylko religijnych, ale wszelkich zobowiązań z rzekomego teologicznego faktu Stworzenia jest komnatem, jakim szermuje co najmniej jedna tradycja teologii moralnej. Zawarte *implicitie* w tym wywodzie założenie etyczne mówi zazwyczaj, że bezwarunkowe posłuszeństwo Stwórcy, często traktowanemu jako właściciel szczególnego rodzaju, jest pierwszym podstawowym zobowiązaniem<sup>13</sup>. Skoro tylko to zostanie wyraźnie wypowiedziane, nie wydaje się, aby było w sposób samooczywisty prawdziwe; nie jest też łatwo zrozumieć, jak stworzenie pozostające w absolutnej zależności bytowej mogłoby jednocześnie być rzeczywiste odpowiedzialnym podmiotem zobowiązań wobec nieskończonego Stwórcy<sup>14</sup>. Po trzecie, ten zarzut przywołuje na myśl jedno z bardziej rozsądnych powiedzeń złego Tyberiusza: „Jeśli bogowie się obrzadzili, niech się sami tym zajmą.” Uwaga ta oczywiście dotyczy jedynie kwestii legalizacji, a nie tego, czy samo działanie jest zgodne z moralnością albo rozsądne.

Drugi wyraźny religijny argument wyrasła z przekonania, że Bóg w istocie „sam się tym zajmie”, wymierzając nieskończone surową karę. Jeśli ktoś pomaga drugiej osobie zapewnić sobie lekką bezbolesną śmierć, „wysyła go z tego świata, w którym przechodzi tymczasowe i słabszokowo łagodne cierpienia, na wieczne męki pie-

<sup>13</sup> Por. dla natarwienia MacGillivray, op. cit.: jako protestancki analogon por. wypowiedź biskupa Exekler cytowaną przez P. Nowell-Smitha w *Ethics*, Penguin 1954, s. 37-8.

<sup>14</sup> Rozwinięciem tej myśli w pracy *God and Philosophy*, Hutchinson 1966, §§ 2, 34 i następnne.

kielne". Gdyby więc można było pokazać, że ta straszliwa hipoteza jest prawdziwa, stanowiliby to najmocniejszy argument natury moralnej przeciwko ułatwianiu przeprowadzania eutanazji w jakikolwiek sposób, a za użyciem wszelkich środków prawnych, które mogłyby zaoszczędzić ludziom tak niewyobrażalnie okrutnych męk. Byłby to także najmocniejszy argument zdroworozsądkowy przeciwko „zabiciu samego siebie"<sup>15</sup>. (Choć z pewnością ktoś, kto swadomie ścigałby na siebie taką karę, samym tym działaniem dowiodłby, iż jest doprawdy niespełna rozumu; a zatem także, że nie można go *sprawiedliwie* ukarać. Nie spodziewajmy się zresztą, że Isrota przyglądająca się takim niewystawionym okropnościom przejmowałaby się *sprawiedliwością*.)

Jeśli chodzi o ten drugi w charakterystyczny sposób religijny argument, niewiele, jak się zdaje, można zrobić oprócz następujących rzeczy: albo po prostu przyznać, że dla kogoś, kto żywi to przekonanie, sprzeciwianie się eutanazji jest rzeczywiście czymś rozsądnym – i na tym koniec; albo, w dalszym ciągu niezawodnie na to przystając, próbować przeformować generalną ofensywę przeciwko całemu systemowi, którego to przekonanie jest częścią.

(5) Ostatnim zarzutem jest ten, który w odpowiednio dostosowanej formie podnoszą przeciwnicy wszelkich reform w jakiegokolwiek dziedzinie. Brzmi on tak: nawet jeśli się uzna, że zasada zmiany jest wspianą, jeśli owa zmiana zostałaby wcielona w życie, zaprowadziłaby niewniknięcie do czegoś gorszego; zatem lepiej nie wprowadzajmy w ogóle żadnej zmiany. I tak, G. K. Chesterton oświadczył, że zwolennicy eutanazji teraz opowiadają się za śmiercią dla tych, którzy stanowią ciężar dla samych siebie, ale wkrótce zakres ich rozszerzeń rozszerzy się tak, by objąć tych, którzy są ciężarem dla innych<sup>16</sup>. Takie pocziwe argumenty opierają się na dwóch założeniach: że rzekomo niedające się uniknąć konsekwencje są rzeczywiście zle i istotnie gorsze niż zło, które zostałyby usunięte w rezultacie wprowa-

<sup>15</sup> Ten rzeczej pretensjonalnie brzmiący galeryzm przyjmując się rozmyślnie, jeśli ktoś jest zdania, podobnie jak ja, że samobójstwo jest zle nie zawsze i nie jako takie, to nie powinien mówić o „dopmszczaniu się samobójstwa", tak jak, analogicznie, jeśli ktoś jest zdania, przeciwnego niż moje, że posiadanie prywatnych dochodów jest zle, może mówić o ludziach, którzy zarabiają pieniądze, że dopuszczają się czerpania zysków.

<sup>16</sup> Ten cytat pochodzi także z: Fletcher, op. cit., s. 201. Początkowo pojawił się on w *The Digest* (grudzień, 23, 1937). Kolejną o wicju bardziej współczesną wersję tej ob- skurynckiej hardury można znaleźć w przemówieniu Lorda Longforda w Izbie Lordów przeciwko projektowi ustawy abortyjnej autorstwa Davida Steela, w wersji talukuj, jaka została na posiedzeniu zatwierdzona przez Izbę Gmin. Lord Longford (dawniej Pakenham) przekonywał, że gdyby ten projekt przeszedł, moglibyśmy doczekać dnia, gdy od- dziwi członkowie lordowskiej izby byłby usmurceni, czy by tego chcieli, czy nie.

dzienia zmian; oraz że rzekomo nie dające się uniknąć konsekwencje naprawde są konsekwencjami nie dającymi się uniknąć.

W obecnym przypadku oczywiście możemy przystać na pierw- sze założenie, jeśli przez oczekiwane konsekwencje ma się na myśli prawie usankcjonowane ludobójstwo na szeroką skalę, jak to mia- ło miejsce w przypadku nazistów. Ale jaka raga miałaby stać za tym, by twierdzić, że te konsekwencje naprawde wynikają, nie mówiąc już o tym, że muszą wynikać? Istnieje bowiem wiele bardzo dobrych powodów, by twierdzić, że różnica między usankcjonowaną praw- nie eutanazją a takimże ludobójstwem na szeroką skalę jest olbrzy- mia. Tytko wówczas, gdy opinia publiczna nauczy się dostrzegać ich wagę, szanse na zmiany, niewątpliwie w porozumieniu z naszymi obc- nymi przeciwnikami, będziemy udaremniać każdy krok w kierunku prawnego usankcjonowania morderstwa, który mógłby być rezulta- tem niewłaściwego pojmowania idei dobrowolnej eutanazji. Ponadto nie od rzeczy będzie przypomnieć takim przeciwnikom, że okrucie- stwa popełniane przez nazistów, które prawdopodobnie mają oni na myśli, stanowią w rzeczywistości rezultat nie jakiegokolwiek zmian w rodzaju tych, za którymi argumentujemy, lecz były dziełem ludzi, którzy świadomie odrzucili całe to podejście do zagadnień etycznych, jakie reprezentuje niniejszy artykuł. To podejście bowiem jest jedno- cześnie ludzkie i humanitarne. Ma ono na względzie przede wszyst- kim zmniejszenie ilości cierpienia; ale jednocześnie ma na względzie także inne wartości, takie jak ludzka godność i szacunek dla pra- gnień indywidualnej osoby. I zawsze skłama do tego, by z całą sta- nowczością stwierdzić, że moralność nie powinna być „oddana wo- władanie męlnego uczucia lub niedającego się wyjaśnić wewnętrzne- go przeświadczenia, lecz powinna stać się [...] przedmiotem racjonal- nego argumentu i kalkulacji"<sup>17</sup>.

Thum. Anna Tomaszewska

<sup>17</sup> Por. artykuł J.S. Mill'a na temat Bentham'a cytowany w: F.R. Leavis, *Mill on Bentham and Coleridge*, Chatto & Windus, 1950, s. 92.