

**Peter Strasser**

## **Czy istnieje prawo do życia dla wszystkich (Czy wszyscy mają prawo do życia?)**

1. Są pytania, którym obca jest wszelka niewinność czy naiwność. Pytanie, które jest tytułem mojego wystąpienia, a mianowicie, czy istnieje prawo do życia dla wszystkich, nie jest w żadnym wypadku niewinne czy naiwne. Reaguje bowiem na szereg wyzwań, jakie w ciągu ostatnich dwudziestu lat głównie Etyka Praktyczna i bioetyka stawiały przed medycyną.

Na wyzwanie to miały bez wątpienia znaczny wpływ pisma Petera Singera, a szczególnie jego książka *Practical Ethics*, która ukazała się po raz pierwszy w roku 1979. Lecz książka Singera – co należy również powiedzieć – nie mogłaby odnieść owego wielkiego sukcesu, który odniosła, gdyby czas nie dojrzał do moralności, która zareagowała na technicyzację medycyny oddzieleniem kwestii prawa do życia od sprawności maszyn i uzależnieniem jej od tego, czy człowiek jest – lub może być - w ogóle zainteresowany przeżywaniem swego życia.

O Singerze powiedziano w Niemczech i w Austrii rzeczy, które były przynajmniej pod względem politycznym niedelikatne. Nie zarzuca się autorowi, który sam stracił żydowskich krewnych w nazistowskich obozach koncentracyjnych, że jest nolens volens orędownikiem eutanazji nazistowskiej, a więc zwolennikiem teorii „życia bezwartościowego”, która kosztowała życie dziesiątki tysięcy upośledzonych umysłowo i chorych psychicznie. Prawdą jest jednak, że Singer od początku utrzymywał, iż bycie człowiekiem samo w sobie, tzn. bez odpowiedniego interesu, nie oznacza automatycznie posiadania prawa do życia. Prawdą jest również, że – jeśli potraktować to stanowisko poważnie – można znaleźć przypadki ludzi niepełnosprawnych, których z braku kwalifikującego zainteresowania dalszym życiem wolno było w pewnych warunkach zabić.

W nie mniejszym stopniu prawdą jest również, że – jeśli przyjąć stanowisko Singera w stosunku jeden do jednego – niemowlę w pierwszych miesiącach życia, w których jego pragnienia krążą jedynie wokół zaspokojenia krótkoterminowych podstawowych potrzeb, zgodnie z logiką nie ma jeszcze prawa do życia. W każdym razie nie wyklucza to kategorycznie z góry, że zabicie go jest pod pewnymi jakkolwiek określonymi warunkami niedozwolone. Przyjmijmy, że parze małżeńskiej, która może lub chce pozwolić sobie na tylko jedno dziecko, rodzi się dziecko chore na hemofilię. Para ta chciałaby mieć dziecko zdrowe, które byłoby w stanie prowadzić normalne i szczęśliwe życie. Ale w tym celu należałoby noworodka zabić. W takim przypadku, powiada Singer, spełnienie woli rodziców nie jest zasadniczo niemoralne i dlatego nie powinno być pod każdym warunkiem zabronione.

Co najmniej ta ostatnia konsekwencja jego „utilitaryzmu preferencyjnego” jest dla wielu komentatorów silnie obciążająca. Faktycznie przedstawia ona poważną poszlakę, że w etyce Singera coś się nie zgadza. Lecz to, co się tu nie zgadza, nie pozwala określić się tak łatwo, jak sugerują chętnie krytycy Singera, bowiem nie ma pod ręką etyki alternatywnej, która sama nie byłaby mocno kontrowersyjna.

2. Nie można zaprzeczyć, że żyjemy w świecie, w którym etyka ściśle religijna nie mogłaby liczyć na uznanie jej przez większość ludzi. Abstrahując od państw, w których politycznie faworyzowany jest właśnie fundamentalizm islamski, jesteśmy dziś, przynajmniej w krajach Zachodu, konfrontowani z daleko sięgającymi skutkami sekularyzacji. Obok tego faktu nikt już nie może przejść obojętnie, i dlatego nie jest to szczególnie dobra strategia, gdy niektóre ugrupowania upierają się przy tym, że życie ludzkie jest „święte”.

Nie chcemy oponować lekkomyślnie wobec takich proklamacji. Ale nie będziemy też gotowi uważać ich za wiążące w tym sensie, że życia ludzkiego nie wolno naruszyć pod żadnym

jakkolwiek określonym warunkiem. Wiedzą o tym oczywiście również chrześcijańscy orędownicy postulatu świętości i dlatego, częstokroć w nawiązaniu do Tomasza z Akwinu teorii „podwójnego działania”, stworzyli system dyferencjacji, które służą do tego, by czynności powodujących umyślnie śmierć człowieka nie musiały być nazywane „zabójstwem” lub „morderstwem”. Myśl podstawowa jest przy tym zawsze taka sama: jeśli zabijam kogoś w obronie własnej, wtedy nie chcę napastnika zabić, ale muszę *liczyć się* z zabójstwem, aby ratować moje własne życie. Aby uwolnić pacjenta od bólu, muszę podać mu lek tak silny, aby zmarł; moim celem nie jest zabicie pacjenta, lecz muszę liczyć się z tym skutkiem, gdy chcę osiągnąć ów inny skutek, z powodu którego działam.

Są oczywiście przypadki, kiedy wydaje się być naturalniejsze rozróżnienie między aktywnym zabójstwem a jedynie zaniechaniem przedłużającego życie działania. Jest to w dodatku rozróżnienie, które w wielu kodeksach prawnych uznane jest za stan faktyczny. Gdy nie dostarczam już pożywienia i płynów pacjentowi w stanie nieodwracalnej śpiączki, wtedy – zgodnie z tym argumentem – nie zabijam pacjenta, lecz dopuszczam się jedynie zaniechania środka, bez którego pacjent zmarłby sam z siebie. Od biedy również tutaj można uwzględnić teorię podwójnego działania. Mógłbym powiedzieć, że nie chcę zabić pacjenta, chcę tylko uniknąć dalszych nakładów, które są ekonomicznie absurdalne, niezgodne z interesem krewnych pacjenta lub z interesem innych potrzebujących nakładów osób; również tutaj muszę liczyć się, dla osiągnięcia tego, co chcę osiągnąć, ze śmiercią pacjenta.

Chociaż ten rodzaj wyjaśnienia może być pragmatycznie celowy, nie można jednak zaprzeczyć, że *po pierwsze*, nie można go usprawiedliwić rzeczowo, i że dlatego, *po drugie*, nie chroni efektywnie przed nadużyciem. Nie jest on usprawiedliwiony rzeczowo, ponieważ istnieje rzeczowa różnica między tym, czy zabijam kogoś mimo, że nie chcę go zabić (np. w czasie obrony własnej) a tym, czy zabijam kogoś, ponieważ jest to jedynym środkiem do osiągnięcia wyznaczonego, wartościowego celu. W tym ostatnim przypadku prawdą jest wprawdzie, że zabijam tę osobę nie bez powodu lub nie z niskich pobudek, ale niesłuszne jest, abym nie chciał go zabić, o ile tylko chcę, żeby cel, do którego dążę, został urzeczywistniony. Nie mogę bowiem chcieć jednego bez drugiego, choć wolałbym może móc osiągnąć swój cel przy użyciu innego środka.

Nadal jest tak, że *subszydialne* chcenie danego środka jest jednak mimo wszystko chceniem, a nie niechceniem. To samo dotyczy różnicy między działaniem a zaniechaniem. Decydujące nie jest tutaj to, czy moje działanie polega na nieczynieniu czegoś; decydujące jest raczej to, czy wiem, że moje nieczynienie niczego powoduje śmierć drugiej osoby, oraz to, czy chcę osiągnąć ten efekt również jako środek do osiągnięcia celu nadrzędnego, postrzeganego jako wartościowy. Zrobienie czegoś takiego nazywa się w normalnym języku „zabiciem”, choć można oczywiście zgodzić się na nazwanie tego „zaniechaniem”.

To doprowadza nas jednak do drugiego wymienionego powyżej punktu. Tego rodzaju naginanie słów nie chroni przed nadużyciem, a wręcz je prowokuje. Tak więc psychiatra pod presją narodowosocjalistycznego programu eutanazji mógłby powiedzieć, że nie chce bynajmniej śmierci swych pacjentów, że tylko się z nią „liczy” jako z aktem narodowej i ekonomicznej obrony własnej przed wieloma zagrożeniami narodu niemieckiego i rasy aryjskiej. Byłby to co prawda argument całkowicie cyniczny, lecz taki, który bez teorii podwójnego działania nie byłby nawet w ogóle możliwy.

Argument świętości prowadzi więc nie tyle do zapewnienia absolutnej nietykalności życia ludzkiego, co raczej do stworzenia strategii retorycznych, jak w tych przypadkach, gdy życie jest jak najbardziej naruszone, a mimo to można mówić o tym, że nie było aktu zabójstwa. O punkcie tym Helga Kuhse, uczennica Petera Singera, powiedziała już w roku 1987 w książce *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine* wszystko, co istotne.

Pewnego rodzaju krótkowzroczność tej książki polega wprawdzie na tym, że Kuhse generalnie odrzuca jako ideologiczne rozróżnienie między „killing” a „letting die”. W przypadku Kuhse jest to związane z tym, że argumentuje ona w pierwszym rzędzie przeciwko pewnym roszczeniom, które pochodzą od uprzedzeń religijnych, a przy tym zaniedbuje instytucjonalny i psychologiczny aspekt dystynkcji językowych. Jednak dla personelu medycznego wielkie znaczenie ma bez wątpienia znajdowanie się w poprawnie zdefiniowanych sytuacjach klinicznych, w których zezwala się pozwolić pacjentowi umrzeć, bez tego, aby lekarze odpowiedzialni musieli mieć uczucie, że biorą udział w zabójstwach. Dla tego, aby móc poradzić sobie jako człowiek z pewnymi sytuacjami bez wyjścia potrzebne jest, aby tych, którzy koniec końców muszą rozstrzygać o życiu i śmierci, nie obciążać nieczystym sumieniem ludzi, którzy zabijają innych ludzi. W takich sytuacjach nieczyste sumienie prowadzi zbyt łatwo do reaktywnej arogancji i, w zależności od rodzaju charakteru, do czegoś jeszcze gorszego, jak choćby do przekonania o niższości klinicznych kandydatów do śmierci. Poza tym image lekarzy, o których wiadomo, że wykonują lub dysponują czynności zabijania, nie jest pod żadnym względem taki, żeby chciało się ich spotkać jako pacjent, któremu zależy jeszcze na życiu.

Jest to najpewniej jeden z największych problemów psychologicznych, które łączą się z pytaniem, czy lekarzom powinno się w pewnych warunkach przyzwalać na zabicie śmiertelnie chorego na jego wyraźne życzenie, a więc na uczynienie czegoś, co nie bez powodu z niejakim zawstydzeniem określa się jako „czynną eutanazję”. Ale nawet jeśli przyzna się (jak ja to czynię, w przeciwieństwie do Kuhse), że rozróżnienie między zabiciem a przyzwoleniem na śmierć ma wyraźny sens pragmatyczny, to rozróżnienie owo nie jest w danym kontekście naturalne. Należy raczej zawsze argumentować specjalnie za tym, że nazywanie określonej sytuacji klinicznej przypadkiem przyzwolenia na śmierć, a nie zabijaniem jest moralnie uzasadnione.

**3.** Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, wynika, że „świętość” czy nietykalność życia ludzkiego nie jest czymś, co do czego można byłoby sobie choćby życzyć, aby obowiązywało absolutnie. Zabójstwo w obronie własnej jest najwidoczniej dozwolone tak samo, jak skrócenie życia, jeżeli jego męczarni nie można ulżyć lub jej usunąć. W dalszej kolejności panuje opinia, że dozwolone jest położenie kresu życiu poprzez wstrzymanie opieki medycznej, gdy życie to nie będzie nigdy więcej w stanie dysponować jakimkolwiek rodzajem świadomości czy przeżywania. Ponieważ we wszystkich tych wymienionych przypadkach złamany zostaje postulat nietykalności ludzkiego życia, powstaje oczywiście pytanie, co jest tutaj nadrzędną zasadą etyczną, która jest w stanie uzasadnić tego rodzaju złamanie. Innymi słowy, powstaje dokładnie to pytanie, na które od początku próbował odpowiedzieć Singer.

Sprowadzone do najkrótszej formuły, pytanie brzmi: kto ma prawo do życia, a kto nie? Doktryna religijna naprawdę nam tu nie pomoże, ponieważ w społeczeństwie światopoglądowo pluralistycznym i w całości w znacznym stopniu zsekularyzowanym nie mamy przy jej pomocy szansy dotarcia do zgodnej odpowiedzi. Dlatego musimy poszukać kryterium empirycznego, które dla większości ludzi, niezależnie od tego, czy są religijni czy nie, okaże się przekonujące. A *prima facie* najbardziej przekonująca propozycja idzie najpewniej w tym kierunku, że prawo do życia powinny mieć wszystkie te istoty, które wykazują pojmowanie przyszłości, a stąd mogą być zainteresowane tym, aby żyć. Wyjątkiem od tej reguły są sytuacje, w których człowiek traci swe prawo do życia przez to, że poważnie zagraża życiu innego człowieka, lub gdy uznany autorytet wymaga, aby ktoś naraził życie, aby chronić utrzymanie fundamentalnych dóbr wspólnoty.

Lecz cóż począć z wszystkimi tymi istotami, które są wprawdzie wrażliwe, ale nie mogą być zainteresowane tym, by żyć, ponieważ z braku odpowiednich zdolności intelektualnych nie

posiadają samoświadomości, nie mówiąc już o tym, by miały poczucie tego, że ich życie ma przyszłość? Na pierwszy rzut oka nie chybioną odpowiedzią na to pytanie jest, mówiąc krótko, odpowiedź następująca: istoty takie nie mają co prawda prawa do życia, ponieważ nie ma tu niczego, na czym takie prawo mogłoby się oprzeć; mimo to nie wolno takich istot samowolnie zabijać. Zabicie ich dozwolone jest tylko po to, aby (a) zminimalizować cierpienie, które odczuwają lub (b) zaspokoić potrzeby nadrzędne. W przypadku zwierząt, które zdolne są do odczuwania cierpienia, oznacza to np., że wolno je zabić, aby uwolnić je od pełnej cierpienia sytuacji, której inaczej nie można oczyścić, lub by służyły za pokarm człowiekowi, który nie może zrezygnować z mięsa.

W przypadku istot ludzkich, które są wprawdzie zdolne do odczuwania, lecz z braku odpowiednich zdolności nie mogą przejawiać zainteresowania tym, by żyć, oznacza to jednak również, że dla usunięcia swej dręczącej sytuacji lub dla zadowolenia interesów nadrzędnych wolno ich zabić. Powstaje tu oczywiście alarmujące pytanie, czy mogą być w przypadku istot ludzkich interesy nadrzędne. Czy, jak uważa Singer, interesy rodziców nie chcących wychowywać ciężko upośledzonego dziecka, które nigdy nie będzie zdolne do odczuwania szczęścia? Jakkolwiek traktuje się tę propozycję, z oburzeniem czy ze zrozumieniem, ważne jest teraz, aby dostrzec, że z jedynie zasadniczego wspomnienia o „interesach nadrzędnych” nie wynika jeszcze, iż w przypadku czujących istot ludzkich interesy takie w ogóle istnieją. To, czy istnieją, to kwestia moralna, która nie jest bynajmniej rozstrzygnięta poprzez uznanie dotychczas wymienionych zasad, w głównych zarysach utylitarystycznych.

Jeśli jednak chodzi w końcu o istoty, które nie mają już odczuć, można powiedzieć, że jakiegokolwiek byłyby uzasadnione poszczególne powody dla ich zabicia (lub, jeśli tak chcieć, dla przyzwolenia na ich śmierć), musi tutaj chodzić o powody następującego rodzaju: albo wchodząca w grę istota w czasie, gdy była jeszcze świadoma, oznajmiła zdecydowanie, że nie chciałaby wieść trwale nieświadomej egzystencji, albo jej dalszemu życiu stoją na przeszkodzie przeważające interesy innych istot żywych. Jednak również tutaj należy zwrócić uwagę na to, że bez dodatkowych argumentów moralnych nie wiadomo, czym są takie przeważające interesy i czy w ogóle istnieją.

**4.** Przedstawione właśnie rozważania nie są w znacznej części niepodobne do rozważań Singera. Wiąże się to z tym, że odzwierciedlają one naszą *etykę dnia codziennego*, a stanowisko Singera w wysokim stopniu jest *również* zorientowane na etykę codzienną. Decyduje to o sile tego stanowiska w stosunku do wszystkich prób jego zdezawuowania. Można oczywiście zastrzec, że wielu spośród przykładów, które Singer rozważa, w *takiej postaci*, w jakiej je rozważa, właśnie pod kątem etyki dnia codziennego nie można uzasadnić. Również i to się zgadza. Singer rekonstruuje tylko część naszych zastałych intuicji etycznych, a mianowicie tę część, która opiera się na interesie, podczas gdy inną część naszej moralności podejrzewa o irracjonalność: jest to ta część, która pierwotnie związana jest ściśle z naszym światem wyobrażeń religijnych – z ideą ustanowionego przez Boga prawa natury. Stąd bierze się to, jak chciałbym pokazać, że etyka Singera ma skazę, która zniekształca w samym sednie ją samą i jej rezultaty. Skaza Singera znajduje się w okolicy obiektywizmu wartości.

Weźmy następujący przypadek: pan Maier doznaje urazu mózgu, na skutek czego jego pamięć nie wykracza poza kilka minut. Do tego dochodzi to, że pan Maier cierpi też na całkowitą utratę wszelkich wspomnień, które dotyczą jego przeszłości przed nastąpieniem urazu. Jest to rzadki przypadek kliniczny, lecz taki, który się zdarza. Według kryteriów Singera nie byłoby oczywiście dozwolone zabicie pana Maiera z powodu jego ograniczenia samego w sobie; lecz z drugiej strony nie byłoby też możliwe przyznanie panu Maierowi prawa do życia, ponieważ brakuje mu do tego wymaganego pojmowania przyszłości. Innymi słowy, interesy, który może mieć pan Maier, są wszystkie zbyt krótkie, aby można było powiedzieć, że pan Maier może być zainteresowany tym, aby żyć.

Z nieposiadania prawa do życia wynika jednak, że zabicie pana Maiera byłoby dopuszczalne, jeśli tym samym całościowa suma szczęścia na świecie zostałaby powiększona, lub mówiąc negatywnie, całościowa suma cierpienia – zminimalizowana. W praktyce ta utylitarystyczna myśl wygląda tak, że niemal pozbawiony pamięci i przy tym trwale nieszczęśliwy pan Maier, który ponadto emocjonalnie i ekonomicznie obciąża w znacznym stopniu swe otoczenie, jest uzasadnionym kandydatem do czynnej eutanazji, *obojętnie, czy w czasie tych kilku sekund, które obejmuje każdorazowo jego pamięć, zgodziłby się na zabicie siebie, czy nie*. Bowiern pan Maier nie wiedziałby zgodnie z przyjęciem, na co wyraża lub wzbrania swej zgody; nie ma on już wyobrażenia o tym, co to znaczy mieć przed sobą życie. Jest to brak racjonalności, który wyklucza go z Singera kręgu *osób*, a tym samym jednocześnie *moral agents*, które mają prawo do życia. Racjonalność, stabilna samoświadomość i pamięć są ze sobą ściśle powiązane.

Nie można jednak wątpić w to, że większość z nas, o ile nie jesteśmy singerystami lub utylitarystami za wszelką cenę, odrzuciłaby jako absurdalne wyobrażenie, zgodnie z którym pan Maier nie ma prawa do życia. Jest to jasne stanowisko naszej etyki dnia codziennego, z którym zgadzamy się intuicyjnie. Czy ulegamy tu może uprzedzeniu? Cóż, nasza spontaniczna reakcja skłania się w kierunku stwierdzenia, że życie pana Maiera ma wartość samą w sobie, mówiąc filozoficznie, wartość „obiektywną” lub „intrzytną”, o której istnieniu utylitarystyczna zasada maksymalizacji korzyści nie daje nam relewantnej informacji.

Zanim zajmę się pytaniem o to, jak możemy stwierdzić obiektywną wartość życia pana Maiera, chciałbym wyjaśnić, co byłoby konsekwencją nieistnienia wartości obiektywnych. Gdyby nie było wartości obiektywnych, byłoby wykluczone, aby jakakolwiek rzeczywistość empiryczna, jak choćby istnienie jakiegoś interesu, była w stanie sama z siebie ustanowić prawo. Fakt empiryczny jest faktem empirycznym, interes jest interesem, a *jako taki* jest neutralny wartościowo lub, mówiąc lepiej, wartościowo indyferentny, nawet jeśli osoba, która jest czymś zainteresowana, wolałaby jedną rzecz bardziej niż inną. Jak jednak z interesu może powstać prawo, a więc coś, co ma normatywnie wiążący charakter? Odpowiedź brzmi: w ogóle nie może! Do ustanowienia prawa dochodzi się tylko wtedy – jest to punkt decydujący – gdy wychodzi się od faktów *samych w sobie* wartościowych, tak że zlekceważenie czy usunięcie tych, powiedzmy, „wartościowych stanów rzeczy” wytwarza faktycznie obiektywną bezwartościowość.

To, że ktoś woli jedną rzecz bardziej niż inną, jest z początku niczym więcej jak faktem empirycznym. Tak np. są dzieci, które wolałyby, aby schorowani rodzice już nie żyli, podczas gdy ci ostatni bynajmniej nie chcieliby, aby ich „wybawiono” od ich długiej choroby. Pytaniem jest, jak dotrzeć od takich stwierdzeń poprzez preferencje subiektywne do stwierdzeń o tym, która z rywalizujących ze sobą preferencji jest uzasadniona, a która nie: na to pytanie nie można odpowiedzieć wprowadzając kolejne preferencje (względnie interesy) subiektywne. W którymś punkcie trzeba raczej wysunąć argument, że to, czego dotyczy interes, jest czymś, co reprezentuje wartość lub bezwartościowość, jest dobre lub złe. Nie to, że schorowani rodzice dzieci o twardym sercu wolą żyć niż umrzeć jest decydujące dla tego, że mają oni prawo do życia, lecz okoliczność, że ich życie ma wartość niezależnie od tego, czy ktoś jest tym życiem zainteresowany.

Nie wynika z tego, że pod żadnym pozorem nie jest dopuszczalne, aby życzyć sobie kresu własnego życia lub aktywnie do niego zmierzać. Bowiern życie człowieka może stać się do tego stopnia męczarnią, że wartość jego życia ma mniejszą wagę niż normatywna waga jego autonomicznej decyzji, aby nie chcieć już żyć. Lecz również tutaj decydującym punktem nie jest to, że osoba ta woli umrzeć niż żyć (jak wiadomo, często skłonni jesteśmy nie czynić takiemu życzeniu zadość), lecz że chodzi o sytuację, w której niemoralne byłoby

nierespektowanie autonomii osoby w kwestii samodzielnego decydowania o swym życiu. Doktryny religijne natomiast, które kwestionują ten punkt wskazując na ludzkie bycie stworzonym, na tle oświeconych intuicji wartości okazują się być w znacznym stopniu nie do zaakceptowania. Wiąże się to z tym, że nasz postmityczny obraz Boga musi być etyczny, nie możemy już więc myśleć o Stwórcy wiarygodnie jako o archaicznym despocie poddającym pojedynczych ludzi dyktatowi dalszego życia, które według miar ludzkich może być rozumiane jedynie jako okrutne, a tym samym złe.

Innymi słowy: istnieje hierarchia wartościowych stanów rzeczy, która ustanowiona jest tak, że wartość życia danej osoby ustępuje wartości jej samostanowienia również w odniesieniu do własnego życia. Mówiąc ogólnie: gdyby nie było wartościowych stanów rzeczy i hierarchii wartości, wtedy wszystkie nasze sądy moralne i opierające się na nich prawa byłyby całkowicie dowolne, tzn. zawsze możliwe do zakwestionowania przez każdego, kto by chciał.

5. Przyjmijmy, że akceptujemy taki ogląd rzeczy, zresztą wbrew oporowi wielu współczesnych filozofów moralności. Wtedy jednak powstaje pytanie, jak rozpoznać zachodzenie intrzyicznie wartościowego faktu, wartościowego stanu rzeczy. Tutaj, zgodnie z argumentem, nie może przecież chodzić o rodzaj poznania zmysłowego? Zanim zgodzimy się z tym argumentem niezależnie od okoliczności, powinniśmy zwrócić uwagę na to, że jego wiarygodność zależy koniec końców od tego, co rozumiemy poprzez „poznanie zmysłowe”.

Najwyraźniej nasze doświadczenia prymarne czy doświadczenia dnia codziennego, których nabywamy w zetknięciu z rzeczami tego świata, posiadają od początku wartość. Dopiero pewne odpady owej prymarnej warstwy doświadczeń, odpady, które tworzą potem podstawę naszych oczywistości naukowych, abstrahują od wartościowego przeżywania świata. Ale jeśli w końcu popatrzymy na naukowy sposób zawładnięcia rzeczami poprzez poznanie jako na ontologicznie fundamentalny – co bez wątpienia jest istotną cechą naszej epoki – wtedy to, co związane z wartością nie ma już miejsca w istocie rzeczy.

Oczywiście, w podobnie nikłym stopniu, w jakim wartości istnieją wśród przedmiotów nauk ścisłych, wśród cząsteczek elementarnych, sił zasadniczych i chemicznych składników życia, istnieją rzeczy takie, jak odczucie, świadomość, samoświadomość, znaczenie i intencjonalność. I dlatego nie istnieje też synteza tego wszystkiego, czyli osobowość. Wobec tego nie ma też żadnego z rodzajów czynnego odniesienia do siebie nawzajem, działania i zaniechania, które mogą powstać dopiero tam, gdzie są osoby. Jedyna forma interakcji, która możliwa jest na bazie ontologii nauk przyrodniczych, to forma techniczna. Jest ona jednak całkowicie *obojętna na wartości*. Relacje celu i środka, które realizuje interakcja techniczna na bazie praw natury i aktu konstrukcji, mają zawsze za warunek każdorazowy cel jako obiekt docelowy, tak jakby chodziło tu o zwykłą rzeczywistość naturalną.

Wprowadzenie psychologii do systemu nauk ścisłych nie może w tym nic zmienić. W momencie, w którym psychologia jako dyscyplina empiryczna przejmie ontologiczną przesłankę nauk ścisłych, pozwoli danym indyferentnym pod względem wartości uchodzić za oczywistości z doświadczeń, obojętnie czy to, do czego odnoszą się poszczególne dane, jest odczuciami, zamiarami, wartościami czy osobami. W ten sposób psychologia empiryczna może mówić o doświadczeniach z wartościami, a przy tym jednak implicite zaprzeczać, że wartości istnieją jako jakości inherentne dla rzeczy, mimo że psycholog może mieć w swych badaniach do czynienia z etyką dnia codziennego, a stąd z wiarą w obiektywność wartości.

Wszystko to prowadzi nas do zrozumienia, że odrzucenie wartości intrzyicznych poprzez argumentowanie, iż naukowy sposób oglądu rzeczy otwiera nam świat jako indyferentną pod względem wartości przestrzeń faktów, stanów i prawideł, polega na *petitio principii*. Jest ona wynikiem ekskluzywnego posłużenia się systemem pojęć, w którym pojęcie wartości nie występuje i nie wykazuje sensu. Jeżeli jednak zostanie wprowadzone do tego systemu

wielkości wartościująco indyferentnych, wtedy musi *oznaczać coś innego* niż to, co rozumiemy na co dzień poprzez wartość, np. naturalną docelową funkcję systemu, jego „teleonomię”, która jest rezultatem zakumulowanych, ale przy tym nie nakierowanych mutacji i selekcji materiału genetycznego.

6. Jednak skoro tylko jako istoty wyposażone w mniejszą lub większą osobowość wejdziemy w relację do siebie nawzajem, nasze doświadczenia będą na wiele sposobów określone wartościująco. Wśród nich są jednak również doświadczenia, które przestają istnieć *jako takie*, gdy spróbuje się wyobrazić je sobie jako wolne od wartości. Weźmy małżonkę pana Maiera, panią Maier, która od dziesiątek lat związana jest ze swym mężem miłością. Jasne jest, że do Singerowskiej perspektywy, zgodnie z którą życie jej małżonka nie jest niczym w sobie wartościowym, odniosłaby się z brakiem zrozumienia i wstrętem. Można by temu jednak zarzucić, że wartości życia nie można uzależniać od tego, czy jest ono kochane czy nie. Jest to słuszne, ale słuszne jest też, że wartość życia ludzkiego rozpoznawalna jest dopiero poprzez praktykę międzyludzką.

Praktyka ta nie musi wyrastać z osobistej miłości do drugiego człowieka. Może równie dobrze mieć coś wspólnego z tym, że drugi człowiek postrzegany jest jako partner w rozmowie i działaniu, a stąd jako istota odpowiedzialna moralnie; lub też jako istota, która posiada godność i zasługuje na nasz szacunek; lub po prostu jako istota, która jest osobą. Tego, co oznaczają wszystkie te charakterystyki uczymy się dopiero wtedy, gdy wrastamy w kompleksową sytuację społeczną i zaczynamy krok po kroku rozumieć jej centralne znaczenia.

Przy tym uczymy się też rozumieć, że możemy postrzegać życie pana Maiera z punktu widzenia czysto naukowego, medycznego lub ekonomicznego i że tego rodzaju perspektywizacja zawiera dwa aspekty: po pierwsze abstrahuje się poprzez nią właśnie od tego, że życie pana Maiera ma wartość samo w sobie; a dlatego, po drugie, niedopuszczalne jest, aby jedna z wymienionych perspektyw odzwierciedlała istotę pana Maiera. To bowiem oznaczałoby, że w rzeczywistości bezsensowne jest mówienie, iż życie pana Maiera ma wartość samo w sobie. Nasza etyka dnia codziennego rozróżnia intuicyjnie i poprawnie między naszym doświadczeniem prymarnym istoty, której życie ma wartość samo w sobie, a selektywnym przedstawieniem tego samego człowieka *jako* biomaszyny lub *jako* „nośnika interesów” lub *jako* faktu kosztów.

Tak więc, aby stwierdzić, czy pan Maier ma prawo do życia, musimy co prawda znać jego status biologiczny, psychologiczny i ekonomiczny, lecz zawsze odniesiony do prymarnej płaszczyzny codziennego kontaktu z nim, tzn. do płaszczyzny ludzkich doświadczeń prymarnych. Nie musi tu chodzić o rzeczywisty kontakt, lecz jedynie o rozumienie tego, co to znaczy, mieć w codziennych ramach do czynienia z innym człowiekiem, a więc w ramach, które nie są już z góry zakoncypowane tak, że doświadczenia wartości nie mogą w ogóle występować jako relewantne dane. Przyjmując to jednak, nikt chyba nie wpadłby w normalnych oświeconych warunkach na pomysł, aby nie uważać życia pana Maiera za wartościowe samo w sobie, a panu Maierowi nie przyznać prawa do życia. Nie ma to nic wspólnego z subiektywnymi wartościowaniami, nic z przypisywaniem wartości, które w każdym czasie można by znowu zrewidować; ma to raczej do czynienia z tym, że w codziennym kontakcie z panem Maierem rozumiemy, iż jego życie ma wartość, nawet jeśli jest to życie smutne i obciążające dla otoczenia.

Trzeba tu jednak natychmiast przyznać, że pojęcie doświadczenia prymarnego nie jest bynajmniej szczególnie jasne. Mimo to pojęcie to jest dla kwestii rozumienia wartości nieodzowne – podobnie jak pojęcie doświadczenia zmysłowego dla kwestii poznania empirycznego, chociaż również to ostatnie jest mgliste. Bowiem to, czego doświadczamy

zmysłami, nawet jeśli jest to prosty przedmiot świata zewnętrznego, jest już zawsze wynikiem posłużenia się systemem pojęć i szeregiem założeń teoretycznych. Analogicznie ma się rzecz z naszym doświadczeniem prymarnym, którego nabywamy z drugą osobą w ramach codziennej praktyki. Nie istnieje jedna wzorcowa praktyka codzienna z dala od instytucjonalnych przymusów, regulacji i perspektyw; poza tym praktyka dnia codziennego jest przepuszczalna na poznanie z abstrahujących kontekstów nauki, takich jak medycyna, technika i ekonomia. Poznanie wartości nie spoczywa więc na fundamencie niezachwianych intuicji czy reprezentujących same siebie pewności; to samo dotyczy też poznania teoretycznego.

Koncepcja prymarnego doświadczenia wartości i połączona z nią idea praktyki dnia codziennego są nieodzowne, ponieważ tylko one dostarczają powodu do zobowiązań moralnych i do ukonstytuowania praw. Jedynie poznanie dobrego wytwarza, podobnie jak poznanie prawdziwego, związek, którego nie można rozwiązać dowolnie, w zależności od chwilowej skłonności czy stanu zainteresowań. Tak samo, jak nie możemy powiedzieć bez zaprzeczania sobie, że zrozumieliśmy, iż mamy do czynienia z X, ale w niego nie wierzymy, tak samo nie możemy powiedzieć, że zrozumieliśmy, iż Y jest zły, ale czujemy się osobiście uprawnieni do tego, by uważać Y za dobrego.

Przeciwnie, jeśli rzeczywiście zrozumiemy, że pewien sposób działania jest zły – gdy pomyślimy chociażby o mordowaniu chorych umysłowo z uzasadnieniem, że chodzi tu o „życie bezwartościowe” – wtedy nie mamy do czynienia jedynie z cechą kontyngentną. Cecha jest kontyngentna w odniesieniu do obiektu pod warunkiem, że można o niej powiedzieć, iż w możliwym świecie alternatywnym nie musiałaby w tym obiekcie występować. Tak mniej więcej możemy sobie wyobrazić możliwy świat, w którym Hitler nie doszedłby do władzy i nie miałyby miejsca masowa zagłada „życia bezwartościowego”; możemy sobie nawet wyobrazić do pewnego stopnia świat, w którym panują inne prawa natury. Ale nie możemy wyobrazić sobie świata, w którym zabójstwo umysłowo upośledzonych ludzi z niskich pobudek nie byłoby czymś złym.

Możemy oczywiście odmalować sobie świat, w którym występują tylko istoty ludzkie nie mające poczucia moralności, będące w pewnym sensie moralnymi daltonistami. Jednak w tym świecie problem moralności po prostu by nie powstał. Tam, gdzie jednak powstaje, jest niewyobrażalne, żeby wymordowanie chorych umysłowo nie było niemoralne, nawet wtedy, gdyby miała się znaleźć kultura praktykująca takie morderstwa bez poczucia winy, bo jako część swej przekazanej tradycji. Braku poczucia winy na podstawie brakujących doświadczeń z bezwartościowością nie objaśnilibyśmy jako po prostu relatywizmu kulturowego; ubolewalibyśmy nad nim raczej jako nad skutkiem kulturowo zaindukowanej niezdolności do zrozumienia zła takiego barbarzyństwa i opowiedzielibyśmy się za prędkim usunięciem defektu, za oświeceniem, kształceniem, uwrażliwieniem itd. Innymi słowy: oznaką wartości moralnych jest to, że obiektom, którym przysługują, przysługują jako cechy istotne (a nie tylko jako kontyngentne).

Niekontyngencja tego, co moralnie wartościowe jest ontologicznym i w gruncie rzeczy metafizycznym problemem pierwszej rangi. Wartości moralne nie są po prostu właściwościami naturalnymi względnie empirycznymi, których zbadanie byłoby powinnością nauk ścisłych; nie są jednak również po prostu formalne czy logiczne, mają bowiem treść i wykluczają przy tym określony stan świata. Jak to możliwe? Jeśli przyznamy, że istnienie wartości związane jest z istnieniem świadomości (a każde inne założenie i tak wydaje się być niezrozumiałe), wtedy niekontyngencja wartości musi być ugruntowana tym, że rzeczy świata przeniknięte są obiektywną świadomością czy duchem, którego struktura objawia się nam fragmentarycznie i częściowo bezpośrednio w naszym doświadczeniu prymarnym. Nasze doświadczanie wartości byłoby zgodnie z tym wynikiem naszego udziału w duchu lub,



wyrażając to językiem religijnym, w boskości, jednak nie jest to miejsce do tego, aby ten punkt dalej pogłębiać.

**7.** Nie ma jednak, jak już powiedzieliśmy, czegoś takiego, jak czyste, a stąd jako takie ściśle izolowane prymarne doświadczanie świata. Zgodnie z tym nie ma też takiej codziennej praktyki odnoszenia się do siebie nawzajem i obchodzenia się ze sobą, która byłaby hermetycznie zamknięta na różne dziedziny specjalnej interakcji społecznej i całkowicie autonomiczna wobec nich. Dlatego ważne jest, by widzieć to z całą jasnością, że właśnie w krytycznych dziedzinach bioetyki mamy wciąż do czynienia z przypadkami, w których nie spotykamy się po prostu na co dzień z istotą ludzką, lecz ze zredukowaną w swych zdolnościach istotą ludzką w mniej lub bardziej technologicznie zdeterminowanej, przepełnionej maszynami i procedurami leczenia przestrzeni socjalnej. Przestrzeń ta umożliwiła leczenie chorób w stopniu, który dla minionych stuleci byłby niewyobrażalny - chodzi na pewno o przestrzeń, która wywiera głębokie, nawet niemal religijne wrażenie na naszym poczuciu moralności. Ale ta sama przestrzeń wytwarza również nowe lęki i cierpienia poprzez to, że jest tym, czym jest: somatyzuje i mechanizuje losy ludzi, odbiera duszę ciała, lecz utrzymuje je sprawnym aż po obszary głębokiej, trwałej i nieodwracalnej nieświadomości. I w końcu jest to przestrzeń, w której niedostatek środków ekonomicznych i rezerw fachowych odgrywa rolę częściowo katastrofalną.

Ponieważ nasze poczucie moralności jest zdolnością kompleksową, dlatego nie ma moralnej sytuacji idealnej, na której tle można by ocenić różne scenaria bioetyki, abstrahując po prostu od ich maszynowo-technicznych i instytucjonalnie wysoce wyspecjalizowanych aspektów. Dla ilustracji jak najkrócej trzy przykłady. *Przykład pierwszy:* czy jest, jak uważa Singer, moralnie dopuszczalne zabicie niemowlęcia chorego na hemofilię, aby umożliwić jego rodzicom spłodzenie zdrowego dziecka, na które nie mogliby sobie pozwolić, gdyby musieli zajmować się wychowaniem pierworodnego? *Przykład drugi:* czy jest moralnie uzasadnione, aby zakończyć ciążę będącej w stanie śpiączki, a w przypadku obudzenia się ciężko upośledzonej umysłowo pacjentki, nawet jeśli mogłaby ona wydać zdrowo na świat dziecko, lecz ani ojciec dziecka ani najbliżsi krewni nie życzą sobie urodzenia dziecka? *Przykład trzeci:* czy jest moralnie uzasadnione zaprzestanie odżywiania pacjenta, który znajduje się w *persistent vegetative state*, a więc w rodzaju śpiączki trwałej z okazjonalnymi stanami quasi-czuwania i odpowiednimi czynnościami motorycznymi, które jednak, jak zapewniają lekarze, z powodu zaprzestania działania kresomózgowia mają miejsce bez przeżywania świadomego?

Podczas gdy pierwszy przykład odczuwa się jako odrażający, ponieważ tak silnie wysuwa na pierwszy plan interes rodziców, zamiast zadać pytanie o to, jak wygląda życie człowieka z hemofilią w istniejących warunkach medycznych, przykłady drugi i trzeci konfundują nasze poczucie moralności. Co mamy powiedzieć *my*, stojący na zewnątrz? Większość z nas będzie najpewniej zwlekać lub będzie nawet bezradna. Jest to tak, jak gdyby nie można było zorientować się dokładnie, co tu się rozgrywa. Widać niektóre zarysy, ale nie widać całości, lub mówiąc lepiej: całość nie składa się w zwarty wartościowy stan rzeczy, ponieważ składa się z różnych aspektów, które wywołują u oglądającego rywalizujące ze sobą afekty moralne. W takich sytuacjach ci z nas, którzy nie mają jeszcze ustalonego „poglądu-na-wszystko” odczuwają potrzebę oddelegowania swego osądu moralnego. Ale do kogo? Do lekarzy? Do sądów? Do teologów lub profesjonalnych etyków?

**8.** Zarówno przykład drugi jak i trzeci stały się, oczywiście w bardzo specyficznych ukształtowaniach, przedmiotem decyzji wysoce sędziowskich. Co do drugiego przykładu, austriacki Sąd Najwyższy zawyrokował w decyzji z roku 1997, że przerwanie ciąży może zostać podjęte, ponieważ służy to „dobru” pacjentki, która przecież sama nie może już zadecydować, czy chce donosić swe dziecko czy nie, z drugiej jednak strony w czasie, gdy była jeszcze w pełni świadomości i u władz umysłowych, podkreślała często, że nie chce

mieć dziecka. Co do przykładu trzeciego, który ma za podstawę przypadek *Airedale NHS Trust v. Bland*, angielski House of Lords zdecydował w roku 1993, że sztuczne dostarczanie pożywienia i płynów pacjentowi, który od lat cierpił na *persistent vegetative state*, może zostać zaprzestane. Uzasadnienie sądu brzmiało, że w przypadku pacjenta z nieodwracalną utratą świadomości nie można powiedzieć, iż kontynuacja leczenia leży w jego „best interests”, ponieważ pacjent nie ma już w ogóle żadnych interesów.

Te obydwie decyzje są, razem wzięte, w gruncie rzeczy alarmujące. W jednym przypadku najwyżsi sędziowie dopuszczają zabicie embriona argumentując, że aborcja odbędzie się dla dobra pacjentki w stanie śpiączki, chociaż w momencie decyzji jest już jasne, że w związku z trwałym uszkodzeniem mózgu w rzeczywistości właśnie ta pacjentka nigdy nie będzie mogła mieć odnośnych interesów. W innym przypadku przyzwolenie na śmierć trwale nieświadomego pacjenta uzasadnione zostaje argumentem, że nic już w jego interesie nie może się zdarzyć. Obydwie decyzje są w odniesieniu do centralnej, rzeczowej kwestii, mianowicie zachodzenia względnie braku interesów u pacjentów w śpiączce, nie do pogodzenia, wskazują także, każda na swój sposób, na etycznie kryzysową sytuację.

W przypadku sądu austriackiego dobro pacjentki uwzględnione jest jedynie z powodów wewnątrzprawnego uzasadnienia argumentacji, podczas gdy milczący, a jednak łatwo przejrzysty wpływ miała myśl, że doprowadzenie ciąży do końca nie jest uzasadnione w stosunku do krewnych pacjentki. Natomiast w przypadku sądu angielskiego otwarcie zostaje wypowiedziane, że życie ludzkie, które w związku z brakiem świadomości nie może już mieć interesów, nie musi być koniecznie podtrzymane. Wartość życia ludzkiego samego w sobie zostaje tutaj, w kontekście otaczających je interesów medycznych, zaszeregowana jako najwyraźniej marginalna. W obydwu przypadkach uwidacznia się tendencja do redukcji kwestii wartości do kwestii interesów, a tam, gdzie chodzi pozornie o dobro człowieka, który w rzeczywistości nie może już mieć żadnych interesów, jego prawa zostają także podporządkowane interesom otoczenia.

W przypadku będącej w śpiączce ciężarnej istniało o tyle wskazanie eugeniczne, że lekarze nie chcieli wykluczyć zdrowotnych uszkodzeń embrionu w związku z wysokim obciążeniem promiennym podczas wcześniejszych badań. Lekarze nie potrafili jednak wskazać żadnych ostrych uszkodzeń i nie umieli podać stopnia ryzyka. Cięża była w drugiej tercji. Gdyby pacjentka była świadoma, mogłaby zrobić użytek ze swego najbardziej osobistego prawa, tzn. niemożliwego do zastąpienia przez żadnego prawnego przedstawiciela, i sama zdecydować o kontynuacji swej ryzykownej ciąży. Lecz tak, gdy pacjentka nie mogła już skorzystać z tego swojego prawa – czy nie byłoby etycznie wymagane, aby pozwolić już znacznie rozwiniętemu embrionowi przyjść na świat? To, że istnieje niemało głosów, które zarzucają zasadniczo takiej opcji, że kobieta zostałaby wtedy potraktowana jak bezwolny inkubator, wykazuje tylko, jak nisko ocenia się tymczasem wartość życia ludzkiego, o ile nie może ono jeszcze wnieść swych własnych interesów. W tej sytuacji votum feministki, jako wyraz interesu społecznego ogólnego rodzaju, zyskuje wagę prawno-polityczną, która nie zostaje zrównoważona przez wartość pojedynczego życia również wtedy, gdy chodzi przy tym o embrion ludzki w drugiej tercji ciąży.

**9.** Co to wszystko ma znaczyć? Po pierwsze, że żywe ciało ludzkie włącznie ze swymi funkcjami świadomości jest coraz częściej pojmowane jako maszyna biologiczna, która będzie, po drugie, w coraz większym zakresie łączona i używana nadal z innymi, sztucznymi, zbudowanymi przez człowieka maszynami. Medycyna aparatów rozkłada krok po kroku intuicję, zgodnie z którą życie ludzkie ma wartość samo w sobie.

Maszyny, czy to organiczne czy techniczne, czy cielesne czy syntetyczne, czy z metalu czy z krzemu, mają wartość tylko jako środek do osiągnięcia określonych celów. Te ostatnie

definiowane są przez interesy, które wynikają ze świadomych preferencji. Kto więc nie dysponuje już żadnymi interesami, lecz żyje, jest ciałem, które ma wartość tylko wtedy, gdy istnieją cudze interesy, którym może służyć. Ciało takie nie dysponuje żadną osobowością i cokolwiek normuje ze szczegółami dzisiejsza sytuacja prawna, tendencja ogólna zmierza w kierunku nieprzyznawania prawa do życia człowiekowi, który nie jest niczym więcej, jak tylko żywym ciałem.

Przyjmując jednak, że dana istota nie dysponuje co prawda osobowością, ale za to zdolnością do bycia szczęśliwą i do cierpienia: czy zdolność do odczuć wystarcza do ukonstytuowania prawa do życia, czy też powinniśmy koniec końców, wobec perspektywy cielesnych maszyn, stać się singerystami? Nie można zaprzeczyć, że na tym tle zaczyna się rozprzestrzeniać błada niepewność. Bowiem im bardziej cielesne są odczucia, nie występując jednocześnie jako części rozumnej istoty, tym silniejsza jest presja traktowania ich jako integralnych części cielesnej maszyny. Rezultatem tego jest to, że również one koncipowane są jako kawałek natury, tzn. jako elementy obszaru istnienia, który zgodnie ze swą istotą jest wartościowo indyferentny. Między odczuciem samym w sobie a królestwem wartości rozciąga się wtedy ontologiczna przepaść, którą można zamknąć najwyżej rodzajem retoryki humanistycznej.

Jasne jest, że przekracza się tym samym próg krytyczny. Co z ludźmi, którzy są wprawdzie zdolni do odczuwania, lecz nie posiadają ani rozumu ani samoświadomości? Czy ludzie tacy mają prawo do życia dlatego, że ich ciało produkuje odczucia tak, jak produkuje również hormony czy wydzieliny? Czy ktoś wpadłby na pomysł wyprowadzenia prawa do życia tego ciała z okoliczności, że ciało to produkuje hormony lub wydzieliny? Jeżeli w obliczu takiego pytania nie będziemy pewni, jak mamy na nie zareagować, wtedy zbliżamy się jednocześnie do stanowiska, przed którym ostrzegali od zawsze przeciwnicy bioetyki.

Mimo to porównania z psychiatrią nazistowską nie są tu na miejscu. Bowiem naziści byli rasistami, a nie naturalistami. Lecz teraz również w dziedzinie medycyny musimy konfrontować się coraz częściej z wyzwaniem naturalistycznym. Oznacza to, że musimy żyć z tym, iż czysta zdolność do odczuwania coraz bardziej postrzegana jest jako część procesów biologicznych, które są ze swej strony neutralne pod względem wartości, a jako takie nie nadają się do ustanowienia prawa do życia.

Z naturalistycznego punktu widzenia, który jest intensywnie wspierany przez medycynę aparatów, prawo do życia posiadają tylko te istoty, które są świadome i racjonalne, posiadają długoterminowe interesy i mogą negocjować z innymi istotami ich przeforsowanie. *Autentyczne* prawa są zgodnie z tym skutkiem tego, że jest się zdolnym do domagania się prawa przy podaniu powodów, a przynajmniej poprzez obwieszczenie odpowiednich interesów. Krótko mówiąc, to człowiek zdolny do kontaktu ma autentyczne prawo do życia, i to nie dlatego, że istnieją wartości same w sobie, z których można by wysnuć takie prawo, lecz dlatego, że w kontakcie ludzie porozumiewają się co do wzajemnego respektowania swych życiowych interesów, a także w razie konieczności również ich wymuszenia.

Wszystkie inne prawa są pochodnymi bazującymi na myśli podstawowej mówiącej, że istnieją istoty żywe, które nie są jeszcze lub w danym momencie nie są w stanie oznajmić swych interesów. W tym przypadku, co do tego nie ma w znacznym stopniu wątpliwości, należy zabezpieczyć odpowiednie interesy, a temu służą różne prawne instytucje reprezentowania.

**10.** Wiele osób w naszkicowanym tu rozwoju naszych intuicji moralnych dostrzega postęp. Czy życie społeczne nie stanie się bardziej duchowe, gdy ciało i odczucia duchowe zostaną pozbawione swej aury i przesunięte do perspektywy maszyn? Czy nie możemy stworzyć najpierw takiej etyki XXI wieku – etyki, która nie opiera prawa do życia jedynie na tym, że

coś żyje lub odczuwa lub jest egzemplarzem gatunku homo sapiens, lecz na tym, że ta istota dysponuje samoświadomością i rozumem i że może dzięki temu decydować autonomicznie o tym, czy chce żyć czy nie?

Z jednej strony istnieje na pewno pokusa, aby odpowiedzieć na to pytanie „tak”. Bowiemy mobilizuje ono w nas racjonalistyczne dziedzictwo Zachodu w formie stosownej do czasu, a mianowicie z wiodącego punktu widzenia nauk oraz autonomii osobistej. Lecz z drugiej strony czynimy tym samym również krok w kierunku, który każe nam już nie czcić i poważać życia samego w sobie jako cudu, jako tajemnicy i, jednocześnie, jako ostatecznego objawienia boskiej doskonałości. Czynimy zdecydowany krok w kierunku, w którym życie jawi się nam jako zdarzenie biomaszynowe, które jest w wysokim stopniu podatne na zaburzenia i wymagające poprawek i które rzeczywiście powinniśmy sztuczkami technicznymi poprawiać.

Tej osobliwej syntezy personalizmu i naturalizmu, moralnego kontraktualizmu i scjentyzmu, które od dłuższego czasu wydają się mieć wpływ na naszą cywilizację, nie można przeanalizować za pomocą pojęć tradycyjnych. Ani skarga humanisty na utratę „człowieczeństwa” ani obawa, że nadchodzi nowa ideologia „życia bezwartościowego”, ani nawet religijny protest przeciwko uczynieniu życia ludzkiego dyspozycyjnym nie trafiają w punkt krytyczny, wokół którego wszystko się tu obraca: człowiek zaczyna wiązać się jak najściślej z maszynami, wręcz się z nimi stapiać, i zacznie przy tym także ingerować w swą własną naturę biologiczną: zmieniać siebie samego genetycznie i programować na nowo. Na tyle można w każdym razie prognozować nie popadając w prorokowanie.

Poza tym jednak brakuje nam dziś jeszcze kontekstu, w którym będzie się rozwijał zmysł moralny XXI wieku. Tak więc wiele wyrażanych dziś obaw polega na projekcji oczywistości etycznych na przyszłość, w której może będą miały inne znaczenie lub nie będą go już miały w ogóle.

## **Literatura**

1. Bernat, Erwin: „Der persistant vegetative state als ethisches und rechtliches Problem: Weisst das House of Lords den richtigen Weg?”, w: *Intensivmedizin als Herausforderung für Recht und Ethik*, wyd. E. Bernat i W. Kröll, Wiedeń (Manz) 1999, s. 47 i nast.
2. Kuhse, Helga: *Die „Heiligkeit des Lebens” in der Medizin. Eine philosophische Kritik*, tłum. Th. Fehige, Erlangen (Harald Fischer) 1994.
3. OGH 7 Ob. 355/97z („Schwangerschaftsabbruch bei Koma-Patientin”), w: *Juristische Blätter* (JB1), rocznik 120, zeszyt 7, lipiec 1998, s. 443.
4. Singer, Peter, *Praktische Ethik*, tłum. O. Bischoff, J.-C. Wolf i D. Klose, wydanie poprawione i rozszerzone, Stuttgart (Reclam) 1994.