

WACŁAW JANIKOWSKI\*

## ZASADA PODWÓJNEGO SKUTKU, ZASADA MORALNEJ SYMETRII I KWESTIA LEGALIZACJI EUTANAZJI

Słowa kluczowe: eutanazja, legalizacja, utylitaryzm, zamiar, Zasada Moralnej Symetrii, Zasada Podwójnego Skutku

Keywords: euthanasia, intention, legalization, Principle of Double Effect, Principle of Moral Symmetry, utilitarianism

W niniejszym artykule pokażę, jakie znaczenie dla kwestii moralnej zasadności legalizacji eutanazji w formie biernej lub czynnej mają dwie zasady: Zasada Podwójnego Skutku i Zasada Moralnej Symetrii. Uzasadnię

---

\* Wacław Janikowski – filozof, metaetyk. Adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Przewodniczący Szczecińskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania naukowe: metaetyka, filozofia języka (znaczenie i odniesienie, empiryzm a transcendentalizm, inferencjalizm), filozofia umysłu i neuronauka (świadomość, reprezentowanie, przekonania i chcenia, procesy decyzyjne, wola), psychologia moralności, psychopatologia, psychologia ewolucyjna, filozofia psychologii. W filozofii naturalista metodologiczny. W etyce obiektywny utylitarysta czynów i subiektywny umiarkowany utylitarysta reguł. Autor książki *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej* (Warszawa 2008) oraz artykułów m.in. w pismach: „Filozofia Nauki”, „Etyka”, „Ruch Filozoficzny”, „Analiza i Egzystencja”, „Przegląd Filozoficzny”. Przygotowuje pracę monograficzną dotyczącą kompatybi-listycznych ujęć wolnej woli na gruncie najnowszych badań z zakresu psychologii empirycznej i neuropsychologii. E-mail: janiwac@poczta.fm.

następujące tezy. Pierwsza zasada jest nadużywana i nie dostarcza racji dla istotnego moralnie rozróżnienia między eutanazją czynną a bierną. Druga zasada jest wiarygodna i dostarcza racji przeciw istotnemu moralnie rozróżnianiu obu form eutanazji. Zatem moralna akceptowalność eutanazji nie jest zależna od samego rozróżnienia na eutanazję czynną lub bierną. Mimo to, nawet jeśli w pewnych wypadkach można dopuścić moralnie dokonanie eutanazji, istnieją co najmniej trzy poważne racje, aby nie dopuścić do jej legalizacji. Nie rozstrzygam, czy są to racje decydujące w sporze o legalizację eutanazji. Ważne jest dla mnie zwrócenie uwagi na samą możliwość moralnej rozbieżności między moralnym usprawiedliwieniem niektórych wypadków eutanazji a moralnym uzasadnieniem prawa zakazującego eutanazji w ogóle.

## 1. Definicja zamiaru i Zasada Podwójnego Skutku

Henry Sidgwick definiował zamiar następująco: „Na potrzeby rzetelnej dyskusji etycznej lub prawnej najlepiej będzie zawrzeć w terminie «zamiar» wszystkie konsekwencje danego czynu, które przewiduje się jako wpływające zeń z pewnością albo prawdopodobnie”<sup>1</sup>. Ta definicja jest jednak niewłaściwa, ponieważ zbyt znacząco odbiega od powszechnego użycia definiowanego słowa i nie pozwala na dokonywanie różnych dystynkcji, ważnych w wyjaśnianiu działań oraz ich analizie moralnej. Podkreśla to John Harris, przywołując prosty argument Anthony’ego Kenny’ego. W rozmowie z Harrisem powiedział on: „Jeśli upiję się dziś wieczór, mogę równie dobrze przewidzieć, że jutro będę miał kaca, ale stwierdzenie, że zamierzam mieć jutro kaca, byłoby fałszywe”<sup>2</sup>.

Znaczenie właściwej definicji zamiaru dla kwestii odpowiedzialności moralnej jest szczególnie wyraźnie widoczne w związku z przyjmowaną przez niektórych filozofów lub moralistów, zwłaszcza w argumentacjach

---

<sup>1</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. VII, London: Macmillan 1907, s. 202. Za: J. Finnis, *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, tłum. A. Tomaszewska, [w:] W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS 2009, s. 187.

<sup>2</sup> J. Harris, *Filozoficzny argument przeciwko filozoficznemu argumentowi przeciwko eutanazji*, tłum. A. Tomaszewska, [w:] W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 201.

w obszarze bioetyki, Zasadą Podwójnego Skutku (*Double Effect*). Głosi ona, że: „Działanie, które posiada zarówno pewien dobry, jak i zły skutek, może być moralnie dopuszczalne lub niedopuszczalne zależnie od tego, czy jego zły skutek jest przez działający podmiot jedynie przewidywany, czy zamierzony jako środek lub też jako cel”<sup>3</sup>.

Twórcą doktryny Podwójnego Skutku był Tomasz z Akwinu. Zasada PS jest dla Tomasza sposobem na dozwolone moralnie praktyczne rozstrzygnięcie sytuacji konfliktu dwóch zasad etycznych. W tej koncepcji wyraźne jest oparcie ZPS na bardziej elementarnej zasadzie absolutystycznej, potocznie formułowanej w sentencji „Cel nie uświęca środków”, a ściślej: „Zły efekt nie może być środkiem do realizacji dobrego celu”<sup>4</sup>.

Przeciw zasadzie Podwójnego Skutku występował Blaise Pascal<sup>5</sup>. Uważał, że rodzi ona hipokryzję, służąc do usprawiedliwienia wszelkich złych czynów. Właściwie Pascal przeciwstawiał się kazuistycznym nadużyciom Podwójnego Skutku. Kazuiści pierwszej połowy XVII wieku, wśród których najbardziej znani byli jezuitami, łączyli bowiem zasadę Podwójnego Skutku ze stosowaniem metody „nakierowania intencji” (*direction of intention*). Wychodząc z założenia, że człowiek jest odpowiedzialny za to, co jest przedmiotem jego zamiaru, rozumowanie kazuistyczne usprawiedliwiała na przykład zabójstwo z powodu zemsty w taki sposób. Wprawdzie nie można nikogo zabijać dla zemsty i zabrania tego wyraźnie Biblia, ale jeśli zabijesz kogoś, kto bardzo cię obraził, nakierowując swoją intencję na obronę własnej godności, to zabijesz z zamiarem obrony własnej godności. W takim razie twoim zamiarem nie będzie zabicie z powodu zemsty, lecz obrona własnej godności, nie będziesz więc moralnie winny zabicia z powodu zemsty.

---

<sup>3</sup> W. Galewicz, *Decyzje o zakończeniu życia*, [w:] tenże (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 14. Pełniejszą wersją tej zasady jest twierdzenie: Jeśli pewien czyn (tu niektórzy dodają: „który nie jest zły sam w sobie”) ma dobry i zły skutek, to jest on moralnie dopuszczalny, o ile spełnione są trzy warunki: 1) zły skutek nie jest przedmiotem zamiaru; 2) dobry skutek nie jest wytworzony dzięki złemu skutkowi; i 3) dobro dobrego skutku jest większe niż zło złego skutku – A. Kenny, *Philippa Foot on Double Effect*, [w:] R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (ed.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 77.

<sup>4</sup> L.P. Pojman, James Fieser, *Ethics. Discovering Right and Wrong*, Wadsworth: Cengage Learning 2006, s. 34.

<sup>5</sup> A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, vol. III: *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2006, s. 256.

Współcześnie niektórzy autorzy stosowali zasadę Podwójnego Skutku w bioetyce, najpierw w związku z dopuszczalnością aborcji<sup>6</sup>, a następnie w kwestii samobójstwa i eutanazji. Na przykład John Finnis twierdzi, że ponieważ życie ludzkie jest wartością absolutną, nie można zaakceptować moralnie żadnego zabójstwa, a więc także samobójstwa i eutanazji. Jednak w definicji „zabójstwa” zawiera się u niego zamiar pozbawienia życia. Utrzymuje on natomiast, że przyczynienie się do śmierci jest moralnie dopuszczalne, gdy zamiarem jest uzyskanie jakiegoś istotnego dobra, a śmierć jest przewidywana jedynie jako „skutek uboczny”. Dlatego istnieć ma

[...] bezpośrednie, naturalne, istotne rozróżnienie między decyzją o zabiciu kogoś za pomocą leków (podawanych, powiedzmy, przez trzy dni, tak by nie budzić podejrzeń) w celu uwolnienia go od bólu i cierpienia, a decyzją, aby uwolnić kogoś od cierpienia przez podanie mu leków (w dawce wyznaczonej odpowiednio do skuteczności leków w uśmierzaniu bólu), gdy przewiduje się, że leki w tej dawce spowodują śmierć w ciągu, powiedzmy, trzech dni. Pierwsza decyzja z prawnego i moralnego punktu widzenia oznacza zabójstwo (w okolicznościach łagodzących); ostatnia – nie<sup>7</sup>.

Finnis nie definiuje w pełni zamiaru, ale zastrzega, że nawet dwa warunki: bycie przewidzianym (jako konsekwencja czynu) i bycie chcianym nie stanowią o byciu zamiarem. Gdyby jednak ponadto podmiot tak zmodyfikował swój plan działania, aby uprawdopodobnić zajście przewidzianego zdarzenia, to wówczas byłoby już ono objęte jego zamiarem<sup>8</sup>. Można zatem wysnuć, że zamiarem jest u Finnisa to, ze względu na co osoba podejmuje się właśnie takiego a nie innego działania.

Wracając do przykładu Kenny’ego: nie zamierzam mieć jutro kaca, ale zamierzam się upić dziś wieczór i wiem, że jutro rano będę miał z tego powodu kaca. Jeśli jutro rano będę się tłumaczył: „Nie zamierzałem mieć kaca”, będzie to jedynie kazuistyczna wymówka. Ogólnie należy przyjąć zasadę, że jesteśmy odpowiedzialni za wszystkie przewidywane skutki własnych czynów, bez względu na to, czy były one przedmiotem naszego zamiaru, czy nie. Słusznie argumentuje John Harris w polemice z Johnem

---

<sup>6</sup> Zob. Ph. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, „Oxford Review” 5 (1967), s. 5–15.

<sup>7</sup> J. Finnis, *Filozoficzny argument...*, dz. cyt., s. 188–189.

<sup>8</sup> Tamże, s. 189.

Finnisem, że dla kwestii odpowiedzialności moralnej najistotniejsze jest to, jakie konsekwencje dopuszcza podmiot, gdy decyduje się na określone działanie<sup>9</sup>. Finnis nie uznaje za istotną samą różnicę między działaniem a zaniechaniem. Mimo to utrzymuje, że nie można moralnie zaakceptować eutanazji czynnej, można natomiast dopuścić i usprawiedliwić podawanie środków uśmierających ból terminalnie chorej osobie lub przeniesienie jej ze szpitala do domu, gdy wie się, że w konsekwencji umrze ona wcześniej. W tych ostatnich wypadkach doprowadzenie do śmierci nie jest złe, ponieważ śmierć jest przewidziana jedynie jako „skutek uboczny”. Wbrew temu należy zgodzić się z Harrisem, że to, że względu na co przede wszystkim obciążamy sprawców odpowiedzialnością moralną jak i prawną, jest tym, do czego świadomie doprowadzili swoimi działaniami. Przywiązywanie wagi przede wszystkim do zamiaru jest nie tylko często bezużyteczne w praktyce osądzania, ale może również prowadzić do niesprawiedliwości. Jeśli bowiem jedni pacjenci mają „szczęście” znajdować się w sytuacji, gdy podawanie im analgetyków czy wypisanie do domu przerwie ich cierpienie poprzez doprowadzenie do śmierci, inni nie mogą liczyć na takie dobrodziejstwo, ponieważ w ich wypadku skuteczne byłoby dopiero zastosowanie czynnej eutanazji, a to, oznaczając objęcie zamiarem spowodowanie śmierci pacjenta, implikowałoby winę lekarza<sup>10</sup>. Ponadto dopiero wyraźna definicja zamiaru może dać rozstrzygnięcie kwestii, czy faktycznie w wypadku czynnej eutanazji nieuchronnie zachodzi coś takiego, jak „objęcie zamiarem” spowodowania śmierci pacjenta, a nawet jeśli, to jaką ma to wagę moralną. Dlatego wrócimy do tego problemu po sformułowaniu pełnej definicji zamiaru.

Mimo to, powszechną praktyką moralną jest obciążenie większą winą w wypadku, gdy czyn lub jego skutki były przedmiotem zamiaru. Ma to również znaczenie w orzecznictwie prawnym. Zamiar często zwiększa negatywną odpowiedzialność, tj. winę moralną – wtedy, gdy poza samym przyzwoleniem na złe skutki oznacza ich (aktywne) chcenie i związane z nim niewłaściwe emocje moralne. Należy wziąć pod uwagę, że jesteśmy odpowiedzialni moralnie nie tylko za same czyny, które są przedmiotem wyboru, lecz również za nasze emocje, które stanowią przyczynowe źród-

---

<sup>9</sup> J. Harris, *Filozoficzny argument...*, dz. cyt., s. 201–205.

<sup>10</sup> Tamże, s. 205.

ło wyboru<sup>11</sup>. To właśnie dlatego potwierdza się moralna ważność kwestii, czy złe skutki działania były tylko przewidziane i jedynie „tolerowane” ze względu na ich nieuchronność względem priorytetowego celu, czy były one również aprobowane. Chodzi tu jednak o aprobatę niewłaściwą moralnie, tj. powodowaną ze złych pobudek. W kwestii orzeczenia większej winy taki zamiar jest elementem wystarczającym. W sposób istotny chodzi tu jednak nie o sam zamiar, ale o niewłaściwe moralnie emocje. Zachodzi przecież znacząca różnica moralna między na przykład zabójstwem atakującego nas mordercy, dokonany tylko jako konieczny w danej sytuacji środek zapewniający samoobronę, a zabójstwem tegoż mordercy, również dokonany dla samoobrony, ale z towarzyszącą temu przyjemnością odczuwaną w związku z samym zabijaniem. W drugim wypadku mamy podwójną odpowiedzialność: za czyn oraz za towarzyszącą mu złą moralnie emocję. Emocje będące źródłem zamiaru bądź jedynie towarzyszące naszym decyzjom są przedmiotem potępienia moralnego. Na mocy oczywistej implikacji pojęciowej nie mogą więc nie być przedmiotem moralnej odpowiedzialności.

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe zastrzeżenia, wydaje się, że stosowna będzie następująca definicja zamiaru. X jest zamiarem S-a wtedy i tylko wtedy, gdy: 1) S doprowadza (lub nie – w wypadku zaniechania) do Y świadomie, kontrolując swoje zachowanie i w rezultacie uprzedniej świadomej decyzji doprowadzenia do Y lub powstrzymania się przed tym, i 2a) Y jest identyczne z X (w wypadku czynności autotelicznych<sup>12</sup>), lub 2b) a) X jest przewidzianym skutkiem Y, oraz b) S chce X, i c) to, że S chce X, jest przyczyną tego, że doprowadza do Y (gdyby S nie chciał X, to by tego nie robił (lub nie zaniechał określonej czynności)<sup>13</sup>). Wydaje się, że bez ostatniego warunku, tj. c), nie mielibyśmy do czynienia z zamiarem: nie każdy przewidywany i akceptowany skutek czynu lub zaniechania jest

---

<sup>11</sup> P. Litton, *The Insignificance of Choice and Wallace's Normative Approach to Responsibility*, „Law and Philosophy” 26 (2007), s. 67–93.

<sup>12</sup> W takim wypadku fraza „doprowadza do Y” jest równoznaczna z „robi Y”.

<sup>13</sup> Ewentualnie należałoby również wziąć pod uwagę wypadki naddeterminacji, tj. wypadki występowania zarazem dwóch alternatywnie niezbędnych przyczyn. W takim razie poza X występowałby pewien czynnik Z taki, że nawet gdyby X nie zachodził, to Y by nastąpiło. Jednak X jest przyczyną Y, ponieważ gdyby nie zaszło Z, to gdyby zaszło X, Y by nastąpił; a gdyby nie zaszło Z i nie zaszłoby X, to Y by nie nastąpił. Zob. T. Honderich, *Mind and Brain. A Theory of Determinism*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press 1991, s. 18–19.

zamiarem. „Zamiarem” nazywamy bowiem to, czego chcenie skłania nas do działania bądź przed nim powstrzymuje.

W tym momencie można rozstrzygnąć kwestię, czy istnieje coś takiego, jak „obejmowanie” zamiarem środków, których spowodowanie jest konieczne do osiągnięcia czegoś, co jest naszym zamiarem wyjściowym. Ta kwestia może być podnoszona m.in. w dyskusji nad moralną oceną aktów czynnej eutanazji. Czy faktycznie w wypadku czynnej eutanazji nieuchronnie zachodzi coś takiego, jak „objęcie zamiarem” spowodowania śmierci pacjenta? Można zgodzić się z tezą, że gdy podejmujemy konkretne kroki, aby doprowadzić do realizacji określonego zamiaru, to w tym momencie chcemy wykonać owe kroki. W tym sensie chcenia „przenoszą się” w trakcie dokonywania czynności z celów na środki. Nie wynika z tego analogiczna przechodność zamiarów. A jednak zamiar w pewnym sensie przenosi się na podejmowane środki. Korzystając z definicji zamiaru, wystarczy zapytać, czy osoba robiłaby to, co robi, podejmując konkretne kroki, gdyby nie chciała wykonać owych kroków. Gdy lekarz dokonuje czynnej eutanazji, np. wstrzykując śmiertelną truciznę, a jego zamiarem stojącym za tym czynem jest eliminacja wielkiego i niedającego się w inny sposób uśmierzyć bólu pacjenta, to wydaje się, że nie można mu imputować, iż ma on jednocześnie zamiar zabić pacjenta. A jednak to wstrzyknięcie trucizny jest właśnie zabiciem pacjenta. Lekarz chce zabić pacjenta, ponieważ chce skutecznie i całkowicie zlikwidować ból pacjenta. Właśnie to drugie chcenie stanowi tu zamiar wyjściowy. Na chwilę przed dokonaniem zastrzyku możemy zapytać: co ów lekarz ma teraz zamiar zrobić? Ma zamiar dokonać śmiertelności zastrzyku, czyli zabić pacjenta. Łatwo dostrzegamy jednak, że nie jest to zamiar autonomiczny. Dla moralnej oceny motywacji<sup>14</sup> osoby robiącej X istotne jest przede wszystkim to, co w danym wypadku jest jej zamiarem autonomicznym. Co prawda, gdyby lekarz nie chciał zabić pacjenta, to by tego nie zrobił. W sensie formalnym zabicie pacjenta było również przedmiotem jego zamiaru. Ale nie był to zamiar autonomiczny: gdyby lekarz nie miał zamiaru zlikwidować bólu pacjenta, nie miałby zamiaru zabicia go, lecz nie *vice versa*.

W ten sposób w polemice między Finnisem a Harrisem opowiadam się po stronie Harrisa: jeśli moralnie akceptowalna jest przy spełnieniu

---

<sup>14</sup> Motywację pojmuję jako sumę wszystkich zamiarów stojących za danym czynem, niezależnie od kwestii ich autonomiczności, oraz leżące u ich podłoża emocje.

określonych warunków eutanazja bierna, to również przy spełnieniu tych warunków moralnie akceptowalna jest eutanazja czynna. Wśród owych warunków należy wymienić m.in. te trzy: 1) racjonalnego przemyślenia przez pacjenta decyzji o poddaniu się eutanazji, 2) niemożności uśmierzenia wielkiego bólu w inny sposób, 3) niepociąganiu negatywnych konsekwencji dla innych osób. Przymierze z Harrisem przeciw Finnisowi nie wynika z odrzucenia Zasady Podwójnego Skutku. Jeśli „moralna akceptowalność”, o której mowa w tej zasadzie, oznacza (w każdym razie między innymi) brak winy moralnej, a tak można sądzić, to należy tę zasadę utrzymać, bowiem istotna moralnie różnica w zamiarach może rzutować na istnienie lub brak winy moralnej w wypadkach podobnych czynów, mimo tych samych konsekwencji. Natomiast nie można zgodzić się z Finnisem, że istotne moralnie, i to do tego stopnia, iżby to samo ustanawiało moralną nieakceptowalność, jest to, że coś jest przedmiotem zamiaru w wypadkach, gdy jest to jedynie zamiar nieautonomiczny. Nie sprzeciwiam się samej Zasadzie, lecz jej nadużyciu, które polega na uznaniu za równie istotne moralnie wszystkiego, co jest „objęte zamiarem”.

W artykule *Morality, Action and Outcome* Philippa Foot argumentuje<sup>15</sup> na rzecz tezy o konieczności przyjęcia ZPS jako zasady ważnej *per se* (choć we wcześniejszym artykule *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect* z roku 1967 odrzuciła ją jako zbędną<sup>16</sup>). Jak pisze Anthony Kenny, cała jej argumentacja opiera się na jednym przykładzie<sup>17</sup>. Jest to przykład żebraka: Wiem, że jeśli nie dam temu żebrakowi jedzenia, umrze on wkrótce. Nie damę mu jedzenia, ponieważ chcę, aby zaraz po zgonie jego ciała posłużyło do uratowania życia pięciu osób, którym potrzebne są nowe organy (sądzę, że tak się stanie). W takim wypadku mam zamiar doprowadzenia przez zaniechanie do śmierci tego żebraka – oczywiście w celu ratowania życia pięciu osób. Zdaniem Foot, nie ma innej możliwości uzasadnienia niedopuszczalności takiego celowego zaniechania niż poprzez przyjęcie ZPS. W przeciwieństwie bowiem do tego przypadku, ZPS dopuszczałaby inny czyn, mający te same skutki, lecz nieobjęty zamiarem śmierci tego żebraka: na przykład lekarz posiadający tylko taką

---

<sup>15</sup> Ph. Foot, *Morality, Action and Outcome*, [w:] Ted Honderich (ed.), *Objectivity and Value: Essays in Memory of John Mackie*, London: Routledge & Kegan Paul 1985.

<sup>16</sup> Ph. Foot, *The Problem of Abortion...*, dz. cyt., s. 5–15.

<sup>17</sup> A. Kenny, *Philippa Foot...*, dz. cyt., s. 84.



ilość lekarstw, która może uratować życie pięciu ludziom, ale która może być również użyta na ocalenie tylko jednego, innego człowieka, ma prawo (a raczej nawet obowiązek) zużyć te leki, aby uratować ową piątkę. Kenny stwierdza przy tej okazji, że trudno się spodziewać, aby jeden przykład mógł stanowić podstawę do przyjęcia ZPS jako zasady ważnej *per se*. Implikowałoby to bowiem negację utylitaryzmu, a nie sposób sądzić, aby jeden przykład miał w sposób racjonalny przekonać utylitarystów do porzucenia swojego stanowiska. Niezależnie od tej kwestii zapytajmy jednak, czy utylitaryzm faktycznie nie może poradzić sobie z przykładem żebraka? Otóż twierdzenie, że na gruncie utylitaryzmu należałoby zaakceptować moralną dopuszczalność opisanego czynu, jest fałszywym uproszczeniem. Twierdzenie to jest prawdziwe tylko w odniesieniu do utylitaryzmu czynów. Natomiast utylitarysta regułą z łatwością uzasadni niedopuszczalność doprowadzenia do śmierci żebraka w tego rodzaju sytuacjach: istnieją poważne podstawy, aby sądzić, że reguła pozwalająca na takie celowe zaniechania jako powszechnie uznawana zasada etyczna przynosiłaby w ogólnym rozrachunku więcej szkód niż pożytku.

Popularna opinia, że utylitaryzm, będąc konsekwencjalizmem, pomija ważność moralnie dopuszczalnych intencji, jest błędem i niesprawiedliwym uproszczeniem. Utylitaryzm regułą, a szerzej – utylitaryzm pośredni, promuje takie stany rzeczy (w najogólniejszym sensie tego wyrażenia), które najczęściej prowadzą do dobrych skutków, jak również każe potępiać takie stany rzeczy, które najczęściej prowadzą do skutków przeciwnych. Formuła utylitaryzmu pośredniego pozwala zatem nie tylko na ocenianie słuszności działań, ale posiada również implikacje w postaci pozytywnych lub negatywnych ocen intencji, cech charakteru, emocji, a nawet sposobów myślenia.

## 2. Zasada Moralnej Symetrii

Można nawet przyjąć, że nie tylko nie istnieje sama w sobie istotna różnica moralna między eutanazją czynną a eutanazją bierną, ale że w ogóle nie istnieje sama w sobie istotna różnica moralna między działaniem a zaniechaniem. Jeśli zarówno skutki (w każdym razie moralnie istotne) działania lub zaniechania, jak motywy (w każdym razie moralnie istotne) stojące za działaniem lub zaniechaniem, są te same, to moralna akceptowalność bądź nieakceptowalność działania równa jest moralnej akceptowalności bądź

nieakceptowalności zaniechania. Tę Zasadę Moralnej Symetrii przyjmuje Michael Tooley<sup>18</sup>, a w oparciu o nią również podważa różnicę moralną między eutanazją bierną a czynną.

Jednak z tego, czego dowodzą Harris i Tooley, nie wynika to, czego chcieliby dowieść. To znaczy: z tego, że zarówno eutanazja bierna, jak i eutanazja czynna są przy spełnieniu określonych warunków akceptowalne, nie wynika, że moralnie akceptowalne jest dopuszczenie do legalizacji eutanazji. Nawet jeśli uważamy, że w pewnych wypadkach nie jest niedopuszczalne moralnie robienie czynów pewnego rodzaju, że zatem ludzie dokonujący ich w tych wypadkach nie ponoszą z tego tytułu żadnej winy moralnej, możemy jednak mieć powody, aby utrzymać prawny zakaz robienia czynów tego rodzaju<sup>19</sup>. W wypadku eutanazji jednym z powodów może być trudność czy niemożliwość jednoznacznego ustalenia takich kryteriów rozważanej jako legalna wypadków eutanazji, które byłyby zarazem moralnie istotne, jak i publicznie sprawdzalne. Drugi powód stanowi prawdopodobieństwo, że w rezultacie legalizacji eutanazji, zwłaszcza jeśli dotyczyłoby to obu jej form, bardzo wielu pacjentów mogłoby czuć się psychicznie, choć nie wprost, przymuszonymi (z różnych względów, jak ponoszone przez szpital koszty leczenia czy nie dość ukrywane oczekiwania rodziny) do decyzji poddania się eutanazji. Trzecia racja na rzecz wstrzeźliwości w kwestii legalizacji eutanazji to prawdopodobieństwo, że sama prawna możliwość jej dokonania zmniejszy w wielu wypadkach realne starania utrzymywania optymalnej opieki medycznej i psychicznej. Na przykład myśli typu „Po co mamy kupować jakieś droższe leki skuteczniej uśmierzające ból, skoro

---

<sup>18</sup> W ściślejszym sformułowaniu zasada brzmi: „Niech C będzie procesem przyczynowym, który normalnie prowadzi do rezultatu E. Niech A będzie czynnością, która inicjuje proces C, zaś B – czynnością, która zatrzymuje proces C, zanim pojawia się rezultat E. Załóżmy nadto, że czynności A i B nie mają żadnych innych moralnie istotnych konsekwencji oraz że E jest jedynym elementem lub rezultatem C, który jest sam w sobie moralnie istotny. Nie ma wówczas moralnej różnicy pomiędzy umyślnym wykonaniem czynności A, a umyślnym powstrzymaniem się od wykonania czynności B, zakładając identyczną motywację w obu wypadkach” – M. Tooley, *Nieistotne rozróżnienie: zabicie a przyzwolenie na śmierć*, tłum. J. Malczewski, [w:] W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>19</sup> Tooley zgadza się, że mogą istnieć takie powody, choć uważa, że w wypadku eutanazji (również czynnej) nie istnieją – M. Tooley, *In Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide*, [w:] A.I. Cohen, Ch. Heath Wellman (ed.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden: Blackwell Publishing 2005, s. 172–176.

można by tę sprawę rozwiązać również legalnie, ale szybciej i skuteczniej (gdyby tylko ta pacjentka wyraziła taką wolę)” w ogóle by nie było, gdyby eutanazja nie została zalegalizowana.

Można by oponować, że albo owe racje (i ewentualne inne) nie są decydujące, a wówczas powinniśmy zalegalizować eutanazję w określonych wypadkach, albo są decydujące, ale w takim razie nie można sankcjonować moralnie tego, co powinno być zakazane prawnie. Pierwsza alternatywa jest kwestią do dyskusji, a właściwie przeprowadzenia chłodnej kalkulacji co do prawdopodobnych zysków i strat, które byłyby konsekwencjami legalizacji eutanazji. Dość wiarygodna wydaje mi się analiza tego rodzaju przeprowadzona przez Ezekiela J. Emanuela w 1999 roku<sup>20</sup>, której konkluzją jest zalecenie powstrzymania się przed legalizacją eutanazji ze względów, najogólniej mówiąc, istotnych dla utilitarysty. Druga alternatywa jest twierdzeniem o konieczności zbieżności między słusznym moralnie prawem a ocenami moralnymi. To, czy uznamy możliwość zachodzenia pewnej dyskrepancji w tym względzie, zależy m.in. od uznawanych przesłanek *a priori* na temat relacji między moralnością a prawem stanowionym. Zależy to również oczywiście od tego, jaki w ogóle system etyczny akceptujemy. Twierdzę w szczególności, że musimy dopuścić rzeczoną możliwość, jeśli nie odrzucamy etyki utilitaryzmu<sup>21</sup>. Chcę to uzasadnić w odniesieniu do utilitaryzmu preferencji, ale analogicznie można by tego dokonać również względem utilitaryzmu hedonistycznego.

---

<sup>20</sup> E.J. Emanuel, *Jakąż to wielką korzyść przyniosłaby legalizacja eutanazji i medycznie wspomagane samobójstwa?*, tłum. O. Dryla, [w:] W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 433–450.

<sup>21</sup> Ale zachodzi ona również na gruncie etyki kantowskiej. Taką konsekwencję można wyprowadzić z twierdzeń J. Davida Vellemana na temat moralnej i prawnej dopuszczalności samobójstwa z pomocą lekarza oraz eutanazji. Velleman argumentuje, że sprzeciw Kanta wobec samobójstwa nie obejmuje wypadków, w których jest ono dokonywane po to, aby zachować godność. A jednak legalizacja samobójstwa z pomocą lekarza czy eutanazji powodowałaby stosowanie tych praktyk również w wypadkach nieusprawiedliwionych. Zob. J.D. Velleman, *Prawo do samounicestwienia?*, tłum. I. Zwiech, [w:] W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 319–335.

### 3. Dopuszczalność moralna a dopuszczalność prawna

Na gruncie utilitaryzmu preferencji naczelną zasadą jest maksymalizacja realizacji preferencji. Dość oczywistym warunkiem rozumienia tej zasady jest kwalifikacja, że preferencje warte realizacji to chcenia racjonalne, poinformowane i autonomiczne, tj. niewymuszone. Jest prawdopodobne, że samo prawne usankcjonowanie eutanazji prowadziłoby do wielu wypadków wymuszonych preferencji bycia poddanym eutanazji<sup>22</sup>. Dlatego, ponieważ ludzie posiadają silną autonomiczną preferencję, aby nie posiadać preferencji nieautonomicznych, z punktu widzenia utilitaryzmu preferencji istnieje poważna przesłanka przeciw legalizacji eutanazji. Z drugiej strony niewątpliwie zachodzą wypadki, gdy pacjenci znajdują się w tak krytycznym stanie, że ich silną, racjonalną i autonomiczną preferencją jest przestać żyć. Wówczas lekarz rozważający spełnienie tej woli pacjenta może posiadać poważną rację, aby to zrobić, nawet wbrew prawnemu zakazowi eutanazji. Przesłanką przeciwną jest niechęć lekarza do bycia poddanym przewidzianej przez prawo karze. Jednak w wypadkach, gdy lekarz może skutecznie zabezpieczyć się przed taką konsekwencją, dokonując eutanazji w sposób ukryty, tj. nie do wykrycia przez państwowy aparat ścigania, ta przeciwna przesłanka znika. Z punktu widzenia utilitaryzmu preferencji powinien więc złamać prawo, jeśli może tego dokonać niejawnie. Niespełnienie wówczas bardzo silnej i autonomicznej woli pacjenta, przy braku jakiegokolwiek ryzyka własnego, klóci się wyraźnie z naczelną zasadą utilitaryzmu preferencji.

Przyjęcie utilitaryzmu jako obiektywnego kryterium powinności moralnej prowadzi do twierdzenia, że w pewnych sytuacjach prawodawca ma powinność moralną, aby wprowadzić lub utrzymać prawo zakazujące czyny typu X, a obywatel ma powinność moralną, aby zrobić X. Obie powinności wynikają z bezpośredniego zastosowania utilitaryzmu czynu, w postaci na przykład zasady maksymalizacji realizacji preferencji. Sytuacje, w których należy złamać prawo, którego istnienie należy utrzymywać, są dość rzadkie. Poza opisaną możliwością dotyczącą niejawniej eutanazji, realizującą ważne dobro pacjenta, można podać inne przykłady tego rodzaju. Na przykład, choć należy utrzymać prawo karzące bezwzględnie wszelkie wypadki dezercji żołnierzy na wojnie, można wyobrazić sobie, że w pewnych bardzo szczególnych wypadkach żołnierz ma moralne prawo, a nawet obowiązek, dokonać

---

<sup>22</sup> E.J. Emanuel, *Jakąż to wielką korzyść...*, dz. cyt., s. 443–449.

dezercji, jeśli dobra z tego wynikające wyraźnie przewyższają ewentualne koszty w terminach utylitarystycznych. Powiedzmy, że jest tak w sytuacji, gdy żołnierz dezertuje, wiedząc, że: 1) dalsze jego pełnienie służby nie przyniesie żadnego pożytku, gdyż sytuacja na froncie jest beznadziejna; 2) jego rodzina potrzebuje jego bezpośredniej pomocy; 3) jeśli nie udzieli tej pomocy, tym samym dezertując, jego dzieci umrą. Ten żołnierz ma moralny obowiązek udzielić w tej sytuacji owej bezpośredniej pomocy własnej rodzinie, tym samym łamiąc prawo wojenne. Jednocześnie prawodawca zrobiłby moralnie źle, znosząc prawo zakazujące dezercji, gdyż przyniosłoby to bardzo szkodliwe konsekwencje. Jest bardzo prawdopodobne, że bardzo szkodliwa byłaby także modyfikacja tego prawa, która określałaby, że w warunkach typu 1)–3) zakaz dezercji nie obowiązuje. A więc nawet rozważając podobne modyfikacje, prawodawca ma powinność moralną utrzymania dotychczasowego bezwzględnego zakazu dezercji.

Szkodliwość prawa dopuszczającego określone wyjątki może wynikać z tego, że nie sposób tak precyzyjnie i zarazem ogólnie je opisać, aby wykluczyć liczne nadużycia. Podobnie policjant ma słuszne prawo ukarać mandatem kierowcę przejeżdżającego na czerwonym świetle, choć w niektórych sytuacjach istnieją bardzo pilne względy usprawiedliwiające dokonanie tego wykroczenia. Istniejące prawo jest na tyle subtelne, że daje policjantowi możliwość wyboru reakcji: może wypisać mandat lub tylko dać „pouczenie”. Prawo musi pozostawić to w gestii policjanta, nie można bowiem określić z góry zakresu sprawdzalnych praktycznie kryteriów, które stanowiłyby usprawiedliwienie dla przejeżdżania na czerwonym świetle. Może zachodzić taka sytuacja S, w której: 1) z punktu widzenia utylitarystyki czynów kierowca powinien jechać dalej, mimo czerwonego światła, a 2) z punktu widzenia tego samego utylitarystyki czynów policjant powinien puścić kierowcę wolno, nie wymierzając żadnej kary. A jednocześnie może być prawdą, że z punktu widzenia tego samego utylitarystyki czynów 3) prawodawca zrobił słusznie, stanowiąc prawo zakazujące przejeżdżania na czerwonym świetle również w sytuacji S i pozwalające policjantowi ukarać kierowcę również w sytuacji S. Mimo 2), policjant karzący kierowcę w sytuacji S, czyni to zgodnie z moralnie słusznym prawem stanowionym.

W podobnych, jak powyżej opisane, wypadkach moralnej słuszności złamania moralnie słusznego prawa nie mamy sprzeczności norm etycznych. Tego rodzaju możliwość jest implikacją utylitarystyki, zarówno utylitarystyki czynów preferencji, jak i innych rodzajów utylitarystyk czynu, pojmo-

wanych jako obiektywne kryterium słuszności moralnej. Ta implikacja nie jest tożsama z tezą o tzw. ezoteryczności etyki<sup>23</sup>, choć pewne sytuacje, ze względu na które rozważa się ową ezoteryczność, są podobne do sytuacji, w których spełniona jest możliwość moralnej dyskrepancji między moralną powinnością jednostki a moralną powinnością prawodawcy<sup>24</sup>.

## PRINCIPLES OF DOUBLE EFFECT AND MORAL SYMMETRY AND LEGALIZATION OF EUTHANASIA

### Summary

In this essay I scrutinize importance of Principles of Double Effect and Moral Symmetry in regard to the question of moral acceptance of euthanasia legalization. My conclusion is that although there is no substantially moral difference between passive and active euthanasia, the problem of morally justifiable legalization of euthanasia is still not resolved. That is because some reasons suggest the possibility of special discrepancy between moral acceptability of euthanasia in certain cases and moral demand to preserve legal prohibition of euthanasia in general. In the paper I criticize the popular opinion that utilitarianism cannot account of why we give weight to the question of moral permissibility of intentions. I claim that contrary to this false platitude utilitarianism can even accommodate practical relevance of Principle of Double Effect, but not as a valid *per se* principle.

---

<sup>23</sup> Zob. K. de Lazari-Radek, P. Singer, *Secrecy in Consequentialism: a Defence of Esoteric Morality*, „Ratio” XXIII, 1 (2010), s. 34–58.

<sup>24</sup> Dziękuję prof. Mirosławowi Rutkowskiemu, dr. Krzysztofowi Saji oraz mgr. Markowi Pawłowskiemu za seminaryjne uwagi do wcześniejszej wersji artykułu. Pozwoliły mi one na uściślenie wyrażanych twierdzeń.