

ZASADA PODWÓJNEGO SKUTKU, ZASADA MORALNEJ SYMETRII A KWESTIA LEGALIZACJI EUTANAZJI



WACŁAW JANIKOWSKI

W niniejszym tekście 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 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.

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 wypływające zeń z pewnością albo prawdopodobnie”¹. 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 w 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”².

Znaczenie właściwej definicji zamiaru dla kwestii odpowiedzialności moralnej jest szczególnie wyraźnie widoczne w związku z przyjmowaną przez niektórych filozofów lub moralistów, zwłaszcza w argumentacjach w obszarze bioetyki, Zasadą Podwójnego Skutku (ang. *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”³.

Przeciw Zasadzie Podwójnego Skutku występował Blaise Pascal⁴. 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” (ang. *direction of intention*). Wychodząc z założenia, że człowiek jest odpowiedzialny, za to, co jest przedmiotem jego zamiaru, rozumowanie kazuistyczne usprawiedliwiało np. 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.

Współcześnie niektórzy autorzy stosowali Zasadę Podwójnego Skutku w bioetyce, najpierw w związku z dopuszczalnością aborcji⁵, 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 istnieje 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”⁶.

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 zamiarem⁷. Można zatem wysnuć, że zamiarem jest u Finnisa to, że 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 Finnisem, że dla kwestii odpowiedzialności moralnej najistotniejsze jest to, jakie konsekwencja dopuszcza podmiot, gdy decyduje się na określone działanie⁸. 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 uśmierzających ból terminalnie chorej osobie lub przeniesienie jej ze szpitala do domu, gdy się wie, 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 i prawną jest to, 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 lekarza⁹. 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 tego, 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 zwiększa negatywną odpowiedzialność, tj. winę moralną, ponieważ 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 źródło wyboru¹⁰. 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. W kwestii orzeczenia większej winy zamiar jest elementem wystarczającym, choć nie koniecznym. W sposób istotny chodzi bowiem nie o sam zamiar, ale o niewłaściwe moralnie emocje. Zachodzi przecież znacząca różnica moralna między np. 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 robi w sposób zamierzony Y, i 2a) Y jest identyczne z X (w wypadku czynności autotelicznych), lub 2b) a) X jest przewidzianym skutkiem Y, oraz b) S chce X, i c) to, że S chce X, jest przyczyną tego, że robi Y (gdyby S nie chciał X, to by nie robił Y¹¹). Wydaje się, że bez ostatniego warunku, tj. c), nie mielibyśmy do czynienia z zamiarem: nie każdy przewidywany i akceptowany skutek czynu jest zamiarem. „Zamiarem” nazywamy bowiem to, czego chcenie skłania nas do działania.

Fraza „robi w sposób zamierzony” nie czyni błędnego koła w definiowaniu, ponieważ chodzi tu o zamierzoność (intencjonalność) w sensie węższym: działanie Y w powyższej definicji zamiaru jest zamierzone w tym sensie, że S robi Y świadomie, kontrolując swoje zachowanie i w rezultacie uprzedniej świadomej decyzji zrobienia Y.

Jeśli S robi X w sposób zamierzony, to X jest zamiarem S-a (jest w każdym razie jednym z zamiarów S-a w związku z robieniem X). Również, jeśli coś jest zamiarem S-a w związku z robieniem X, to S w sposób zamierzony prowadzi do realizacji tego czegoś. Zachodzi tu więc równoważność, ale nie identyczność, warunków bycia zamiarem i bycia przedmiotem działania zamierzonego.

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 określony zamiar, 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 jego ból. Właśnie to drugie chcenie stanowi tu zamiar wyjściowy. Na chwilę przed dokonaniem zastrzyku możemy zapytać: co ów lekarz ma teraz zamiar zrobić? Ma zamiar wykonać śmiertelny zastrzyk, czyli zabić pacjenta. Łatwo dostrzegamy jednak, że nie jest to zamiar autonomiczny. Dla moralnej oceny motywacji¹² 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 opowiadał się po stronie Harrisa: jeśli moralnie akceptowalna jest przy spełnieniu 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 istotny moralnie, i to do tego stopnia, iżby to samo ustanawiało moralną nieakceptowalność, jest fakt, 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”.

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 Tooley¹³, 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, a zatem że 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 rodzaju¹⁴. 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 wstrzemięźliwości 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 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 prawdopodobnych zysków i strat, które byłyby konsekwencjami legalizacji eutanazji. Dość wiarygodna wydaje mi się analiza tego rodzaju przeprowadzona przez Ezekiela J. Emanuela w roku 1999¹⁵, 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 rozbieżności 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 utilitaryzmu¹⁶. Chcę to uzasadnić w odniesieniu do utilitaryzmu preferencji, ale analogicznie można by tego dokonać również względem utilitaryzmu hedonistycznego.

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 prowadziłyby do wielu wypadków wymuszonych preferencji bycia poddanym eutanazji¹⁷. 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 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 np. zasady maksymalizacji realizacji preferencji. Sytuacje, w których należy złamać prawo, którego istnienie należy utrzymywać, są dość rzadkie. Poza opisaną możliwością dotyczącą niejawniej eutanazji realizującej 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 dezercji, jeśli dobra z tego wynikające wyraźnie przewyższają ewentualne koszty w terminach utilitarystycznych. Powiedzmy, że jest tak w sytuacji, gdy żołnierz dezercjuje, 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 dezercując, 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 utilitaryzmu czynów kierowca powinien jechać dalej, mimo czerwonego światła, a 2) z punktu widzenia tego samego utilitaryzmu czynów policjant powinien puścić kierowcę wolno, nie wymierzając żadnej kary. A jednocześnie może być prawdą, że z punktu widzenia tego samego utilitaryzmu 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 utilitaryzmu, zarówno utilitaryzmu czynów preferencji, jak i innych rodzajów utilitaryzmów czynu, pojmowanych jako obiektywne kryterium słuszności moralnej. Ta implikacja nie jest tożsama z tezą o tzw. ezoteryczności etyki¹⁸, choć pewne sytuacje, ze względu na które rozważa się ową ezoteryczność, są podobne do sytuacji, w których spełniona jest możliwość moralnej rozbieżności między moralną powinnością jednostki a moralną powinnością prawodawcy¹⁹.

PRZYPISY:

¹ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. VII, London 1907, s. 202. Za: J. Finnis, *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, przeł. A. Tomaszewska, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Kraków 2009, s. 187.

² J. Harris, *Filozoficzny argument przeciwko filozoficznemu argumentowi przeciwko eutanazji*, przeł. A. Tomaszewska, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 201.

³ W. Galewicz, *Decyzje o zakończeniu życia*, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 14.

⁴ A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, vol. III: *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford 2006, s. 256.

⁵ Zob. Ph. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, „Oxford Review” 1967, vol. 5, s. 5-15.

⁶ J. Finnis, *Filozoficzny argument...*, dz. cyt., s. 188-189.

⁷ Tamże, s. 189.

⁸ J. Harris, *Filozoficzny argument...*, dz. cyt., s. 201-205.

⁹ Tamże, s. 205.

¹⁰ P. Litton, *The Insignificance of Choice and Wallace's Normative Approach to Responsibility*, „Law and Philosophy” 2007, vol. 26, s. 67-93.

¹¹ 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 1991, s. 18-19.

¹² Motywację pojmuję jako sumę wszystkich zamiarów stojących za danym czynem, niezależnie od kwestii ich autonomiczności, oraz leżące u ich podłoża emocje.

¹³ 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*, przeł. J. Malczewski, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁴ 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 (red.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden 2005, s. 172-176.

¹⁵ E.J. Emanuel, *Jakąż to wielką korzyść przyniosłaby legalizacja eutanazji i medycznie wspomaganego samobójstwa?*, przeł. O. Dryła, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 433-450.

¹⁶ Ale zachodzi ona również na gruncie etyki kantowskiej. Taką konsekwencję można wyprowadzić z twierdzeń J.D. 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?*, przeł. I. Zwiech, w: W. Galewicz (red.), *Wokół śmierci...*, dz. cyt., s. 319-335.

¹⁷ E.J. Emanuel, *Jakąż to wielką korzyść...*, dz. cyt., s. 443-449.

¹⁸ Zob. K. de Lazari-Radek, P. Singer, *Secrecy in Consequentialism: a Defence of Esoteric Morality*, „Ratio” 2010, vol. XXIII, nr 1, s. 34-58.

¹⁹ 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.