

MARIAN MACHINEK MSF

PETERA SINGERA KRYTYKA ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Krytyka chrześcijaństwa, jego nauki i poglądów moralnych nie jest fenomenem nowym. Już wczesnochrześcijańscy apologety czuli się zmuszeni do obrony nauki chrześcijańskiej przed niezrozumieniem, uprzedzeniami i krytyką świata antycznego. Mimo to zakwestionowanie myśli chrześcijańskiej w publikacjach Petera Singera w swoim całokształcie i agresywnym tonie zdaje się stanowić nową jakość. Singer krytykuje nie tylko pojedyncze aspekty moralności chrześcijańskiej, ale kwestionuje ją w całej jej rozciągłości, i to nie tylko w przestrzeni wewnątrzchrześcijańskiej, ale także w tym, co pod wpływem poglądów chrześcijańskich w trakcie rozwoju historycznego stało się wspólnym dobrem współczesnego świata. Wydaje się ona być „kruszącym domem”, światopoglądem, któremu brak narzędzi, aby adekwatnie rozwiązywać wielopłaszczyznowe problemy współczesności – oto podstawowy zarzut Singera.¹ W najbardziej palących zagadnieniach współczesnej medycyny jej zasady prowadzą rzekomo do niepotrzebnych cierpień albo też do bezsensownych wysiłków przy podtrzymywaniu życia ludzkiego. Jest ona po prostu niekompetentna, aby miała być nadal stosowana. Drugi sformułowany przez Singera zarzut brzmi jeszcze poważniej: źródłem „starej” etyki była religia, a jej założenia i uwarunkowania filozoficzne są tak ściśle związane z myślą judeochrześcijańską, iż dla współczesnego, darwinistycznie myślącego człowieka, staje się ona bezużyteczna.² Singer jest wprawdzie gotów przyznać „starej etyce” śladową użyteczność

¹ Por. „*Die alte Ethik bröckelt*”. Hartmut Kuhlmann im Gespräch mit Peter Singer, „*Universitas*” 53 (1999), s. 665.

² *Tamże*, s. 666.

w obrębie ogólnych, codziennych reguł postępowania, lecz tam, gdzie w grę wchodzi skomplikowane problemy, np. we współczesnej medycynie, należy rozwinąć nową etykę. Etyka musi „funkcjonować”, i to, jak podkreśla Singer, w sposób stosunkowo prosty, aby była zdolna szybko rozwiązywać pojawiające się problemy. Potrzebna jest „etyka praktyczna”, jak to sygnalizuje tytuł jednego z programowych dzieł Singera.³ Jedyne na tej drodze można uniknąć obecnych konfuzji, które rzekomo zmuszają wielu lekarzy do ukrywania swojego postępowania przed opinią publiczną. Jak twierdzi Singer, w wielu przypadkach wykracza się przeciw zasadom starej, tradycyjnej etyki pochodzenia chrześcijańskiego, nie informując o tym społeczeństwa. Rewizja starej etyki byłaby zatem koniecznym przyczynkiem do społecznej transparentności.

Na uwagę zasługuje także język Singera. W swojej krytyce nie posługuje się jedynie rzeczową argumentacją, ale całą paletą środków retorycznych, dzięki którym jego projekt zostaje ukazany jako „historyczna szansa”, którą koniecznie należy wykorzystać. Singer proklamuje „czas przemian” i pragnie, niesiony isticznie profetycznym duchem, jako nowy Kopernik przyczynić się do zwycięstwa lepszej perspektywy. Pragnie sformułować etykę, która pozwoli rozwiązać stare problemy w prosty sposób.⁴ Spodziewając się negatywnej reakcji, którą sprowokują jego tezy, Singer przyrównuje się do torturowanych heretyków, zniewolonych przedstawicieli podbitych ludów oraz prześladowanych w przeszłości kobiet.⁵ Myśli jednak wystarczająco realistycznie, aby na nowo sformułowanym przykazaniu swojej etyki nie przypisywać bezwarunkowej mocy zobowiązującej i nie uważać ich „za wykute w kamieniu”.⁶ Byłoby to przecież sprzeczne z jego własną koncepcją etyki, która jest zasadniczo zmienna, możliwa do zrewidowania i relatywna. Jak Singer wyobraża sobie swoją nową, sprawnie funkcjonującą, praktyczną etykę,

³ Por. P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994².

⁴ *Die alte Ethik bröckelt*, s. 679.

⁵ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 12-14, 205.

⁶ *Tamże*, s. 207.

zostanie ukazane poniżej według schematu, zapożyczonego od samego Singera. W swojej książce *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*⁷ formułuje Singer pięć podstawowych zasad, swego rodzaju „filarów”, na których, jak sądzi, opiera się etyka tradycyjna i które chce zastąpić nowymi poglądami. Tym właśnie pięciu zasadom, które zostały przez Singera poddane krytyce i na nowo sformułowane, odpowiada pięć rozdziałów niniejszego artykułu.

1. Czy każde życie ma jednakową wartość?

Szacunek dla każdego ludzkiego życia, i to niezależnie od jego chwilowej kondycji – szacunek, którego najpełniejszym przejawem jest bezwarunkowy zakaz zabójstwa niewinnego człowieka, jest rzeczywiście jedną z podstawowych zasad etycznych tradycji judeo-chrześcijańskiej. Znajduje ona wyraz w pojęciu osoby, które jest synonimem pojęcia człowieka. Pojęcie osoby, a więc istoty, która jest podmiotem niezbywalnej godności, nie jest w etyce chrześcijańskiej traktowane jako określenie, które dopiero istocie ludzkiej musi (może) być dodatkowo nadane (lub odebrane), lecz odnosi się ono do każdego człowieka na podstawie jego przynależności do rodziny ludzkiej. Singer odrzuca całkowicie taki punkt widzenia, nazywając go specjesyzmem. Do tego zarzutu jeszcze powrócimy. W tym miejscu niech wystarczy stwierdzenie, iż Singer postuluje całkiem odmienne pojęcie osoby, które można by nazwać „deskryptywnym” lub też „aktualistycznym”. Singer wskazuje przy tym na Johna Locke’a (1632-1704), który jako pierwszy oddzielił pojęcie osoby od pojęcia człowieka. Osoba jest przez niego pojmowana już nie jako substancja, lecz jako łańcuch aktualnych stanów świadomości. Decydującą rzeczą dla jego pojęcia osoby jest używanie rozumu i umiejętność myślenia, a także zdolność do pojmowania siebie jako tego samego myślącego „czegoś” w różnym czasie i różnych miejscach.⁸ Na podstawie tych

⁷ *Rethinking Life & Death*, Melbourne 1994.

⁸ Por. Singer, *Praktische Ethik*, s. 120.

przesłanek Singer formułuje cały katalog przymiotów, które mają służyć jako kryteria bycia osobą. Osobą jest dla Singera istota, która jest w stanie pojmować samą siebie jako świadomy swojej przeszłości i przyszłości, odrębny byt, który może mieć pragnienia i formułować życzenia na przyszłość. Za podstawę posiadania wszelkiego rodzaju pragnień (interesów) Singer uważa zdolność doznawania wrażeń, tzn. zdolność cierpienia i odczuwania radości.⁹ W porównaniu jednak z innymi istotami, zdolnymi doznawać wrażeń, Singer przyznaje życiu osób pewną „wartość dodatkową”, a tym samym większe prawo do życia. Singer podaje kilka racji uzasadniających zakaz zabójstwa osób wbrew ich woli. Po pierwsze, przytacza argument pochodzący z klasycznego utilitaryzmu. Paradoksalnie nie chodzi o bezpośrednią krzywdę, wyrządzoną zabitej osobie, ale o ewentualne konsekwencje tego faktu dla innych osób. Motywem zaniechania zabójstwa ma być negatywny wpływ tego czynu na innych (lęk o własne życie). Zgodnie z logiką utilitaryzmu preferencyjnego należy również wziąć pod uwagę pragnienia i plany na przyszłość każdej osoby. Podstawową zasadą utilitaryzmu preferencyjnego jest zasada jednakowego rozważenia wszystkich interesów. Posiadanie pragnień co do przyszłości jest, zdaniem Singera, koniecznym warunkiem posiadania prawa do życia. I wreszcie, istotnym aspektem jest dla Singera respektowanie autonomii.¹⁰ Na podstawie tych warunków Singer formułuje nową zasadę etyczną: wartość życia ludzkiego jest zmienna i dlatego może być ono zgodnie z tą różną wartością różnie traktowane. Nie zatem „świętość ludzkiego życia”, ale jego „jakość” ma odtąd stanowić etyczne kryterium działania.

Dla Singera nie ulega wprawdzie wątpliwości, iż poczęty z ludzkich rodziców płód od pierwszego momentu swojej egzystencji musi być uważany za istotę ludzką, za członka gatunku *homo sapiens*. Jednak ani płód, ani poważnie upośledzone dzieci, ani nawet normalnie rozwinięte niemowlęta nie posiadają samoświadomości, zmysłu przyszłości ani zdolności do nawiązywania kontaktów. Dlatego też

⁹ Por. *tamże*, s. 85.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 136.

ich życie nie ma dla Singera tej samej wartości, co życie normalnych, dorosłych ludzi.¹¹ Człowiek zatem może zarówno stopniowo stawać się osobą, jak i stopniowo status ten tracić.

¹¹ Singer próbuje ukazać ważność postulowanego przez siebie kryterium osoby, krytykując kryterium śmierci sformułowane w 1968 r. przez Harvard Brain Death Comitee i odtąd powszechnie uznane. W swojej krytyce Singer posługuje się dosyć problematycznymi argumentami. Nie wskazuje on mianowicie przede wszystkim na fakty i badania medyczne, ale apeluje do spontanicznych uczuć zewnętrznego obserwatora, któremu musi się wydawać wysoce problematyczne uznanie za martwego człowieka, którego ciało (sztucznie podtrzymywane przy życiu) oddycha i porusza się. „Rumiany, ciepły i (...) martwy” (Singer, *O życiu i śmierci*, s. 29) – tak Singer formułuje ten paradoks. Zarzuty Singera nie są nowe. Trzeba przyznać, iż kryterium śmierci mózgowej nie jest zasadą wolną od kontrowersji. Nie oznacza ona jednak wcale próby precyzyjnego określenia momentu śmierci. Służy wyłącznie za podstawę stwierdzenia śmierci, która już nastąpiła. Krytycy tego kryterium zwracają uwagę przede wszystkim na znaczne uproszczenie, które polega na utożsamianiu momentu śmierci z nieodwracalnym zniszczeniem narządu odpowiedzialnego za procesy myślowe, co mogłoby oznaczać niedopuszczalną identyfikację cielesnego organu z duchową zasadą człowieczeństwa.

Chociaż podnoszona krytyka omawianego kryterium ma zazwyczaj na celu zakwestionowanie dopuszczalności transplantacji pojedynczych organów, to jednak Singer traktuje ją jako dowód, iż w praktyce medycznej decydującą zasadą nie jest świętość ludzkiego życia, ale jego jakość. Zasadniczy zarzut brzmi: omawiane kryterium jest niczym innym, jak wyrażeniem osądu dotyczącego wartości życia ludzkiego, a więc jego jakości. Poza tym Singer podejrzewa, iż kryterium to zostało sformułowane pod naciskiem transplantologii. Uważając, iż demaskuje „podwójną moralność”, która z jednej strony deklaruje wierność zasadzie świętości życia, a z drugiej uznaje żywych ludzi za martwych, by móc im pobrać organy, Singer znajduje w tym potwierdzenie dla swojej teorii jakości życia.

Taka interpretacja jest jednak nie do przyjęcia. Trzeba Singerowi przyznać rację, gdy twierdzi, iż „nieodwracalna śpiączka wskutek trwałego uszkodzenia mózgu» nie jest jednak wcale tym samym, co śmierć całego mózgu” (Singer, *O życiu i śmierci*, s. 36), ale błędne jest jego twierdzenie, iż kryterium śmierci mózgu nie jest niczym innym, jak tylko osądem dotyczącym jakości życia, bazującym na założeniu, iż „życie ludzkie bez możliwości świadomości nie jest warte, aby było podtrzymywane” (*Die alte Ethik bröckel*, s. 671). Kryterium śmierci mózgu ma rzeczywiście swoje implikacje etyczne, ponieważ umożliwia transplantację koniecznych dla życia organów, ale nie opiera się ono wcale na rzekomej znikomej „jakości” ludzi z obumarłym mózgiem, a więc na fakcie, iż nigdy nie będą już zdolni do typowo ludzkich aktów. Gdyby tak było, trzeba by też zezwolić na transplantację w przypadku syndromu apalicznego, tzn. w przypadku nieodwracalnego zniszczenia kory mózgo-

W publikacjach dotyczących tez Singera wskazywano wielokrotnie na mankamenty aktualistycznego pojęcia osoby. Prowadzi ono bowiem do paradoksalnych konsekwencji. Chodzi o tzw. aporię śpiącego. Jeżeli bowiem Singer wyklucza możliwość uznania kogoś za osobę na podstawie przyszłej aktualizacji osobowych przymiotów (płody, noworodki) lub też ich przeszłej realizacji (osoby w stanie śpiączki) i uważa, że istoty pozbawione tego statusu mogą pod pewnymi warunkami zostać zabite, to nie da się sformułować żadnego kategoriycznego argumentu przeciw zabiciu człowieka śpiącego lub też przejściowo nieprzytomnego. Również tacy ludzie nie są w stanie zrealizować tu i teraz takich przymiotów osoby, jak myślenie, samoświadomość, poczucie przyszłości. Status osobowy człowieka śpiącego można byłoby, jak to wykazał A. Anzenbacher, sformułować jedynie na podstawie faktu istnienia koniecznych przymiotów *przed* zaśnięciem albo też na podstawie oczekiwanego ich spełnienia *po* jego przebudzeniu.¹² Singer wie o tych zarzutach i próbuje je odeprzeć za pomocą twierdzenia, że do przyznania statusu osoby wystarczy, iż jakaś istota kiedyś *posiadała* wyobrażenie o swojej przyszłej egzystencji i formułowała związane z nią życzenia.¹³ Oznaczałoby to jednak, iż czynnikiem decydującym o obecnym przypisaniu statusu osoby jest branie pod uwagę wcześniejszych pragnień. Dlaczego nie miałyby się zatem uwzględnić również przyszłych interesów, np. w przypadku płodu? Ma on przecież zasadniczą wspólną cechę z czło-

wej przy jednoczesnym dalszym funkcjonowaniu pnia mózgu. Tak się jednak nie postępuje. Człowiek zostaje uznany za martwego nie dlatego, że nieodwołalnie utracił zdolność do typowo ludzkich aktów, ale dlatego, iż wraz ze śmiercią pnia mózgu nie istnieje on już jako zintegrowany organizm. Trzeba tu podkreślić różnicę między *śmiercią całego organizmu*, a *śmiercią organizmu jako całości*. Po nieodwracalnym wygaśnięciu funkcji całego mózgu nie istnieje już jego nosiciel, jedynie pojedyncze organy są w stanie, podtrzymywane sztucznie, dalej funkcjonować. W praktyce medycznej, mimo propozycji w kierunku rozszerzenia tego kryterium, nadal obowiązuje definicja oparta na śmierci całego mózgu.

¹² Por. A. Anzenbacher, *Sterbehilfe für unverfügbares Leben. Eine Auseinandersetzung mit P. Singer*, w: H. Hepp (red.), *Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben!* Düsseldorf 1992, s. 80-82.

¹³ Singer, *Praktische Ethik*, s. 133n.

wiekim śpiącym lub nieprzytomnym: nie jest w stanie aktualnie sformułować swoich pragnień.

Singerowskie pojęcie osoby pozostaje w tradycji angielskiego empiryzmu, który utożsamiał podmioty z ich empirycznie mierzalnymi stanami. Konsekwencją tego było uznanie stanów umysłu, w odróżnieniu od ich nosiciela, za jedyny czynnik dostępny doświadczeniu, a tym samym za jedynie realnie istniejący. Ale właśnie istnienie pragnienia kontynuowania własnej egzystencji, tak ważnego dla Singerowskiej definicji, stawia aktualistyczną koncepcję osoby pod znakiem zapytania. Pragnienie bowiem przeżycia zawiera, i to jako element niezbędny, troskę o własną tożsamość. „Jedynie wtedy, gdy chodzi mi o mnie i moją tożsamość, będę zainteresowany kontynuacją istnienia tej tożsamości.”¹⁴ Osoba manifestuje się wprawdzie w samoświadomości i w myśleniu pojęciowym, ale nie można jej z tymi zdolnościami identyfikować. To właśnie istnienie osoby, jako integrującego podmiotu, stanowi niezbędny warunek stanów świadomości, a nie odwrotnie. A zatem brak świadomości nie musi być interpretowany jako nieistnienie osoby, ale jako znak istnienia przeszkody, uniemożliwiającej osobie aktualizację możliwości jej osobowego wyrazu.

R. Spaemann twierdzi, że gdyby Singer miał rację, to „ludzie mogliby stawać się osobami jedynie dzięki systematycznej iluzji”¹⁵. Racjonalność i samoświadomość pojawiają się bowiem u dziecka dopiero pod wpływem obcowania z dorosłymi, którzy traktują je już jako osobę, co umożliwia rozwój cech charakterystycznych dla osoby. Nie oznacza to oczywiście, iż status osoby jest dopiero stwarzany dzięki uznaniu ze strony dorosłych. Traktowania dziecka jako osoby nie należy pojmować jako „arbitralnego ustanowienia”, ale jako „stosowną odpowiedź”¹⁶.

¹⁴ G. Holderegger, *Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte*, w: G. Rager, G. Holderegger (red.), *Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg-Wien 2000, s. 66.

¹⁵ R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, s. 424.

¹⁶ Por. tenże, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1998², s. 252.

„Jedynie wtedy, gdy traktujemy je już jako osobę, rozwija ono w sobie właściwości, na podstawie których rozpoznaje się człowieka jako osobę. Muszą być one uprzednio założone, inaczej nie otrzymają żadnej szansy ukazania się.”¹⁷

2. Czy kategoryczny zakaz zabijania jest jeszcze aktualny?

Spór o teorię jakości życia oraz koncepcję osoby nie jest dla Singera sporem jedynie akademickim. Potrzebuje on nowej antropologii dla swojej etyki zabijania. Twierdzi, że życie niegodne życia, bezosobowe, nie musi być podtrzymane za wszelką cenę, i dodaje, iż może ono być bez etycznych zastrzeżeń zabite. Gdyby odebrało się życie normalnemu człowiekowi bez jego przyzwolenia, wtedy przekreśliłoby się w sposób niedozwolony jego pragnienia. Takie zabijanie jest, zdaniem Singera, godne potępienia. Ale „zabijając ślimaka lub liczące sobie 24 godziny niemowlę nie udaremnia się pragnień tego rodzaju, ponieważ ślimaki i niemowlęta nie są zdolne do tego, aby mieć takie pragnienia”¹⁸. Z tego względu absolutny zakaz zabójstwa nie wydaje się przekonujący.

Singer sądzi, iż w ten sposób otwiera drogę do ostatecznego rozwiązania wielu problemów współczesnej medycyny, i na koronnego świadka słuszności swoich poglądów powołuje praktykę panującą w medycynie, która, jego zdaniem, już od dawna nie przestrzega absolutnego zakazu zabijania. Zmasowanej krytyce poddaje mianowicie rozróżnienie między zabijaniem a przyzwoleniem na śmierć w zakresie stosowania środków ratujących życie. „W moich oczach nie istnieje różnica między dobrowolnym zaniechaniem stosowania medycznych środków, o których wiemy, że mogą przedłużyć życie pacjenta, a zastosowaniem innych środków, które jego życie skracają.”¹⁹ Singer

¹⁷ Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 424.

¹⁸ Singer, *Praktische Ethik*, s. 123.

¹⁹ *Die alte Ethik bröckelt*, s. 669.

stawia w tym przypadku lekarza w sytuacji bez wyjścia: niezależnie od tego, na co się zdecyduje, ponosi on odpowiedzialność za śmierć pacjenta. Singerowski lekarz nie ma więc wyboru i *musi* zabijać, jeżeli nie chce narazić się na zarzut braku miłosierdzia i być winnym przedłużania pełnego cierpienia życia pacjenta. Może określić jedynie sposób zabijania. Może albo zaprzestać podtrzymywania życia pacjenta, co może jednak w pewnych wypadkach oznaczać przedłużanie cierpienia, albo w sposób łagodny i bezbolesny skrócić jego życie. Singer nie dostrzega zatem żadnej zasadniczej różnicy między zgodą na naturalną śmierć a zabijaniem (w obu przypadkach końcowy efekt jest taki sam), ale widzi różnicę w moralnej ocenie obu tych sposobów zachowań lekarza. Podczas gdy pierwsze z nich oznacza kurczowe trzymanie się zasad, które stają się ważniejsze od pacjenta, drugie stanowi rzekomo działanie rozsądne i do tego jeszcze pełne miłosierdzia. Zabijanie przez lekarza, zdaniem Singera, jest zatem nieuniknione. Pozostaje jedynie pytanie, jak ma się to odbywać.

Trzeba przyznać, iż linia graniczna, rozdzielająca akceptację nieuchronnej śmierci od aktywnego zabijania, może być bardzo cienka. Z moralnego punktu widzenia różnica między zgodą na śmierć a zabójstwem faktycznie znika w przytaczanych przez Singera przypadkach nie tylko wtedy, gdy zaprzestaje się stosowania środków intensywnej opieki medycznej, ale także gdy zaprzestaje się podawania pożywienia i płynów. Również takie zaniechanie może być czynnością eutanazyjną, mającą na celu śmierć pacjenta. Trzeba jednak stanowczo sprzeciwić się Singerowskiej teorii niwelującej całkowicie różnicę między działaniem a zaniechaniem działania. Oznaczałaby ona bowiem, iż człowiek musiałby ponosić odpowiedzialność za wydarzenia, na które nie ma żadnego wpływu. Byłoby jednak absurdem pociągać człowieka do odpowiedzialności za skutki działania, które się zdarzają bez lub nawet wbrew jego woli. Istnieje zasadnicza różnica, czy śmierć pacjenta zostaje spowodowana przez innych ludzi czy umiera on własną śmiercią, której przyczyn nie da się już usunąć.

Krytyka jednak koncepcji Singera w tym punkcie nie może prowadzić do podjęcia pytania o godną śmierć wyłącznie pod hasłem

przedłużania życia za wszelką cenę. Spaemann wskazuje, iż obecna dyskusja dotycząca eutanazji ściśle wiąże się z ogromnym wzrostem możliwości intensywnej opieki medycznej. Spaemann, który jest zdecydowanym przeciwnikiem Singerowskiej koncepcji, podkreśla, iż wobec ogromnego poszerzenia możliwości podtrzymywania życia zasada czynienia wszystkiego, co możliwe, dla jego podtrzymania, nie może być utrzymana. Ścisłe jej zastosowanie prowadzi mianowicie do tego, iż „coraz więcej ludzi zostaje okradzionych z własnej śmierci”²⁰. Spaemann widzi podobieństwo między takim postępowaniem a praktyką aktywnej eutanazji w skłonności do manipulowania ludzkim życiem: człowiek jest zmuszany albo do życia, albo do umierania. Oczywiście, odpowiedzią na te wyzwania nie może być społecznie zaakceptowana i etycznie usprawiedliwiona praktyka zabijania, mogąca powołać się na poglądy Singera.

3. Czy człowiekowi wolno rozporządzać własnym życiem?

Uwzględnienie pragnień pojedynczego człowieka stanowi podstawowy rys preferencyjno-utylitarystycznych założeń Singera. Jeżeli człowiek z powodu nieuleczalnej choroby prosi o śmierć i jeżeli jego otoczenie podziela taką ocenę sytuacji, Singer opowiada się za przyznaniem mu prawa do odebrania sobie życia lub też do jego zakończenia z pomocą lekarza. Postuluje zatem legalizację tzw. dobrowolnej eutanazji. Zdaniem Singera za zakazem dobrowolnej eutanazji stoi chrześcijańska myśl o niegodziwości rozporządzania własnym życiem. Przekonanie, że jedynie Bóg jest Panem życia i śmierci i że z tego względu zabicie siebie lub innych oznacza uzurpację Jego praw, nie jest już, jego zdaniem, podzielane. Poza tym państwo, jak twierdzi Singer, powołując się na teorię państwa Johna Stuarta Milla (1806-1873), powinno za pośrednictwem ustaw ingerować jedynie wtedy, gdy w sposób nieuprawniony są zagrożone dobra osób trzecich,

²⁰ Por. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 427.

natomiast nie w celu obrony obywateli przed zachowaniami auto-agresywnymi, jeżeli one nikomu nie szkodzą.²¹

Czy jednak jest rzeczywiście tak, iż legalizacja dobrowolnej eutanazji „nikomu nie szkodzi” i że nie miałyby to dla społeczeństwa wielkiego znaczenia, gdyby zabijanie na życzenie było traktowane jako sprawa prywatna? Nawet gdyby na czysto filozoficznym poziomie i bez uciekania się do religijnych implikacji trudno było sformułować bezpośrednie argumenty przeciwko dopuszczalności dobrowolnego rozporządzenia własnym życiem, nie powinno się doceniać znaczenia argumentów pośrednich. Z jednej strony należy bowiem wskazać na fakt, iż szacunek dla życia jest niepodzielny. Prawo do życia każdego pojedynczego człowieka i związane z nim prawo do jego ochrony należy uznać za jedną z najważniejszych zdobyczy nowoczesnego państwa. Monopolizacja fizycznej przemocy i coraz skuteczniejsze egzekwowanie zakazu zabójstwa stanowią konieczne warunki, umożliwiające państwu wypełnienie ciężącego na nim obowiązku zapewnienia pokoju społecznego. Gdyby zakaz zabójstwa został osłabiony przez usprawiedliwienie samobójstwa i legalizację dobrowolnej eutanazji, musiałoby to nieuchronnie doprowadzić do osłabienia szacunku wobec ludzkiego życia. Prawo do życia może być jedynie wtedy skutecznie zachowywane, gdy pozostanie zakotwiczone zarówno w normach prawnych, jak i w polityczno-społecznej mentalności.²²

Z drugiej strony należy w kontekście dyskusji o eutanazji krytycznie przyjrzeć się również postulatowi autonomii pojedynczego człowieka. Zakłada on bowiem doskonale samowystarczalną osobowość, niezależną od społecznych związków, która jest w stanie podejmować całkowicie wolne decyzje. Ale właśnie w przypadku osób umierających założenie to jest błędne. Umierających cechuje nierzadko psychiczna labilność i przygnębienie. Lansowana przez Singera koncepcja nie odpowiada faktycznym wielorakim powiąza-

²¹ Singer, *O życiu i śmierci*, s. 215-216.

²² Por. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz 1993, s. 192n.

niom człowieka. Ocena samego siebie i szacunek dla samego siebie bardzo zależą od uznania i afirmacji, jakich człowiek doznaje ze strony otoczenia. „Ocena wartości własnego życia stanowi w takim czy innym kierunku reakcję na poważanie, jakiego człowiek doznaje w ocenie drugich.”²³ W czasach skąpych zasobów i wzrastających nakładów na opiekę zdrowotną prawnie zaakceptowana prośba umierających o śmierć ze strony umierających może łatwo zostać zrozumiana jako „obowiązek przyzwoitości”, którego spełnienie mogłoby zaoszczędzić rodzinie ciężaru opieki. Dalsze życie stałoby się nieznośne przez to, iż byłoby przez chorego pojmowane jako jego własna decyzja, a przez to jako jego osobista wina.²⁴ Nie da się zaprzeczyć, iż społeczna i prawna akceptacja eutanazji miałyby bardzo wielki wpływ na decyzje umierających. Już dzisiaj obserwuje się spadek solidarności społeczeństwa z umierającymi.

Singer bagatelizuje tego rodzaju zarzuty, traktując je jako nieadekwatne argumenty „przerwanej tamy”. Musi jednak sam przyznać, iż podkreślanie autonomii nie może być traktowane jako samodzielna zasada moralna. Pod pewnymi bowiem warunkami postulat autonomii jednostki popada w konflikt z podstawowymi zasadami utilitaryzmu. Utilitaryzm preferencyjny traktuje pragnienia pojedynczej osoby jedynie jako *jeden* z czynników. Klasyczny utilitaryzm nie mógłby nawet uwzględnić pragnień pojedynczego człowieka, gdyby się okazało, iż jego ocena w odniesieniu do własnego szczęścia i cierpienia jest błędna, a jej uwzględnienie wcale nie przyczyniłoby się do maksymalizacji całkowitej sumy szczęścia i minimalizacji całkowitej sumy cierpienia, co stanowi główną zasadę etyki utilitarystycznej.²⁵

Godna uwagi jest również odpowiedź na zarzut, że pragnienie śmierci stoi w ścisłym związku z niewystarczającą opieką i że pragnienie to bardzo rzadko pojawia się w hospicjach. Singer kwituje ten zarzut twierdzeniem, iż taki rodzaj opieki jest dostępny jedynie

²³ Por. *tamże*, s. 330.

²⁴ Por. Anzenbacher, *dz. cyt.*, s. 89-90; Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 426.

²⁵ Por. Singer, *Praktische Ethik*, s. 135.

niewielkiej mniejszości pacjentów.²⁶ W tym miejscu na usta ciśnie się pytanie, czy jego zdaniem rozwiązaniem dla większości pacjentów byłaby „dobrze funkcjonująca”, liberalna ustawa eutanazyjna, a także odpowiednia proeutanazyjna propaganda, dzięki której można by usunąć ze świata problemy wraz z pacjentami (i do tego jeszcze na ich życzenie)?

4. Czy istnieje ścisły obowiązek jak największej płodności?

Kwestię obowiązku jak największej płodności porusza Singer w kontekście aborcji, a także zabijania (upośledzonych) noworodków. Jak już wspomniano, jest on skłonny usprawiedliwić zabijanie płodów i niemowląt, jeżeli pośrednie argumenty (np. nastawienie krewnych) nie sprawią, iż takie postępowanie okaże się nieuzasadnione. Płody i (upośledzone) noworodki nie są, zdaniem Singera, osobami, co najwyżej można by im przyznać status „potencjalnych osób”. Gdyby chciało się uznać „potencjalne bycie osobą” tych istot za uzasadnienie nienaruszalności ich życia, trzeba by – jak głosi absurdalna teza Singera – także chronić plemniki i komórki jajowe, a nawet ustanowić moralny obowiązek jak największej płodności, a tym samym uznać takie zachowania, jak np. celibat, za niemoralny sposób życia.²⁷ Singer twierdzi po prostu, iż biblijne zdanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” zobowiązuje do jak największej płodności. Prowadziłoby to do sformułowania zasady: im więcej ludzi tym większe dobro. Bezpośrednie skutki takiej zasady postępowania to, według Singera, przeludnienie oraz zmiany klimatyczne, spowodowane degradacją środowiska i produkcją odpadów. Odpowiednio do tego Singer ustanawia własne „nowe przykazanie”, które ma zastąpić absolutną ochronę ludzkich embrionów, upośledzonych noworodków i dzieci. Brzmi ono następująco: „Sprowadzaj na świat

²⁶ Por. *tamże*, s. 253.

²⁷ Por. *tamże*, s. 233; Singer, *O życiu i śmierci*, s. 217-218.

dzieci tylko wtedy, gdy są chciane²⁸. Gdyby to zdanie potraktować jako (odrobinę prostacką) wersję postulatu, iż dzieci powinny przychodzić na świat chciane, świadomie poczęte, oczekiwane i kochane, to można by się z Singerem zgodzić. Gdy jednak rozumie się je w świetle Singerowskiej antropologii, wtedy nie odnosi się ono do pytania o poczęcie, ale oznacza kontrolę jakości już poczętego życia, nie tylko w pierwszych tygodniach po poczęciu, ale także znacznie później po urodzeniu. Jeżeli Singer obecnie wycofał się z głoszonego wcześniej poglądu, że noworodkowi dopiero po upływie 28 dni po urodzeniu przysługuje prawo do życia, to uczynił to nie ze względu na filozoficzne dywagacje, ale z punktu widzenia społecznej wykonalności.²⁹

Nie można oprzeć się wrażeniu, że Singer w tym przypadku zwalcza z wielkim zapalem nieistniejącego przeciwnika. Taka interpretacja biblijnego błogosławieństwa prarodziców mogła powstać jedynie w krzywym zwierciadle logiki utylitarystycznej. Jego argumentacja wykazuje jednak jeszcze inną słabość, a mianowicie opiera się na niedostatecznym rozumieniu pojęcia potencjalności. Od czasów Arystotelesa rozróżnia się bowiem dwa rodzaje potencjalności, pasywną i aktywną. Pasywna potencjalność, określana także jako *potentia obiectiva*, jest zwykłą możliwością zaistnienia zmiany, przy czym decydujące dla niej znaczenie ma pochodząca „z zewnątrz” przyczyna sprawcza. Bez niej tak rozumiana potencjalność nie może zostać zaktualizowana. Pozostaje ona wtedy jedynie możliwością teoretyczną, myślną. Taki rodzaj potencjalności mają gamety: ich potencjalne „bycie człowiekiem” zostanie zaktualizowane jedynie w przypadku zapłodnienia. Również osoba żyjąca w celibacie może w tym kontekście zostać nazwana potencjalnym ojcem lub matką. Utożsamienie jednak tak rozumianej potencjalności z wynikającymi z niej skutkami jest rzeczywiście niedopuszczalne: z faktu, iż księżę Karol jest potencjalnym królem Anglii, nie wynika w żadnym wypadku, iż już teraz ma prerogatywy przysługujące królowi angielskiemu – jak się to często obrazowo przedstawia.

²⁸ Singer, *O życiu i śmierci*, s. 218.

²⁹ Por. *Die alte Ethik bröckelt*, s. 675.

Tak rozumiana potencjalność nie odnosi się jednak do embrionów, płodów i noworodków. Obdarzone są one innym, a mianowicie aktywnym, rodzajem potencjalności, *potentia subiectiva*. Są one wprawdzie potencjalnymi dorosłymi, ale w żadnym wypadku nie potencjalnymi ludźmi czy też potencjalnymi osobami. Aktualizują one swoją potencjalność nie dzięki pochodzącej z zewnątrz przyczynie sprawczej, ale siłą swojej własnej natury już istniejącego bytu. Embrion, płód i niemowlę są zaktualizowanymi i realnie istniejącymi ludzkimi osobami, które coraz bardziej realizują tkwiące w nich możliwości.³⁰ Mówienie o potencjalnych osobach nie ma żadnego sensu. Osoby są zawsze rzeczywiste, nie mogą być potencjalne, tak jak nie może istnieć osoba trzydziesto- lub sześćdziesięcioprocentowa. „«Osoba» nie oznacza tego, co może rozwinąć się z człowieka, ale oznacza człowieka, z którego coś może się rozwinąć.”³¹

5. Czy antropocentryka jest rodzajem rasizmu?

Singer twierdzi, że nie wszyscy przedstawiciele ludzkiego gatunku są osobami. Ale nie poprzestaje na tym, lecz dodaje: Nie wszystkie osoby są przedstawicielami ludzkiego gatunku.³² Singer jest gotów przyznać status osoby przedstawicielom wielu innych gatunków istot żywych. Wymienia wprawdzie szereg eksperymentów, które rzekomo mają dowieść istnienie samoświadomości, symbolicznego myślenia, a nawet języka u niektórych rodzajów zwierząt (prymaty, delfiny czy też koty, psy, świnię i foki³³), lecz w sumie są to jedynie nie potwierdzone przypuszczenia. Brak bowiem punktów odniesienia, aby można było zmierzyć stopień samoświadomości i myślenia u zwierząt. Co jednak Singer z tak wielką pewnością stwierdza u zwierząt, nie jest gotów przyznać niektórym fazom rozwojowym człowieka.

³⁰ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument równi pochyłej w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 267-275.

³¹ Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 423.

³² Por. Singer, *Praktische Ethik*, s. 156.

³³ Por. *tamże*, s. 173n.

Dlatego posuwa się do stwierdzenia, iż „zabicie szympansa jest gorsze niż zabicie ludzkiej istoty, która z powodu wrodzonego umysłowego upośledzenia nie jest i nie może być osobą”³⁴. Z tego względu należałoby, zdaniem Singera, raczej mówić o prawach osoby niż o prawach człowieka, przy czym terminów „osoba” i „człowiek” nie powinno się pojmować jako synonimów. W świetle Singerowskiej koncepcji prawa człowieka okazują się rodzajem rasistowskiej zarozumiałości, co Singer nazywa „speciesyzmem”, a więc stronniczości na rzecz gatunku, do którego sami należymy.

„W gruncie rzeczy pogląd, iż prawo do życia opiera się na przynależności do określonego gatunku, jest tym samym, co zarzucone już mniemanie, iż prawo do życia jest powiązane z samą przynależnością do określonej rasy. W obu przypadkach zaniedbujemy właściwą naturę żywej istoty, a zamiast tego pytamy, czy należy ona do jakiejś, jakkolwiek zdefiniowanej, grupy, do której my należymy.”³⁵

Zasadność takich wypowiedzi zależy naturalnie od tego, jak zdefiniujemy „właściwą naturę żywej istoty”. Singer zaprzecza istnieniu ogólnego pojęcia natury ludzkiej, pojmowanej jako genealogiczny związek z innymi przedstawicielami ludzkiej rasy. Człowiek, zdaniem Singera, staje się członkiem ludzkości nie przez urodzenie, ale przez swego rodzaju „kontrolę jakości” i następujące po niej uznanie ze strony innych członków wspólnoty. Jak już pokazano, Singer jest skłonny zarezerwować pewne prawa jedynie tym istotom żywym, które aktualnie dysponują określonymi zdolnościami i własnościami, przede wszystkim świadomością samego siebie, racjonalnością, a także umiejętnością formułowania pragnień. W ten sposób jednak Singer wytycza granice „własnej grupy”. Wprawdzie pragnie rozerwać granice ludzkiego gatunku i rozszerzyć prawa osoby na inne stworzenia, ale jego nowa linia graniczna obejmuje też tylko pewną kategorię istot w obrębie każdego z wybranych gatunków, te mianowicie, które posiadają wskazane przez Singera właściwości, a więc są zdrowe i „normalne”.

³⁴ *Tamże*, s. 156.

³⁵ P. Singer, H. Kuhse, *Zwischen Leben entscheiden. Eine Verteidigung*, „Analyse und Kritik” 12 (1990), s. 122.

Rozważenie wszystkich konsekwencji zarzutu „speciesyzmu” w takich obszarach, jak np. produkcja żywności czy eksperymenty na zwierzętach, przekraczałoby ramy niniejszego artykułu, poza tym problemy te są omówione w innym artykule tego zbioru. Niech na tym miejscu wystarczy zastanowienie się nad pytaniem, czy uznanie za osobę każdej istoty narodzonej z ludzkich rodziców musi być traktowane jako rasistowski „speciesyzm”? Gdyby tak było, musielibyśmy wyłączyć z „ludzkości” pewną grupę istot narodzonych z ludzi. Można by zaryzykować pytanie: Jako co powinniśmy traktować ludzkie noworodki i mocno upośledzonych ludzi? Pojęcia takie, jak pojęcie ludzkości czy też ludzkiej rasy, nie oznaczają jedynie biologicznej kategorii pewnych istot, lecz także wspólnotę przekazywania życia, która stanowi o wspólnocie pokrewieństwa między przedstawicielami tego samego gatunku. Fenotypiczne podobieństwa są wtórne. Poważnie upośledzeni ludzie nie mogą być w żadnym wypadku traktowani jako istoty czy zwierzęta szczególnego gatunku, ale są raczej postrzegani jako obarczeni defektem, chorzy czy jeszcze nie całkiem rozwinięci przedstawiciele naszego własnego gatunku. „Gdyby byli czymś innym niż «kimś», wtedy musieliby posiadać jakąś szczególną normalność, jakąś formę istnienia, która byłaby różna od tej, jaka charakteryzuje osoby, jakąś własną niszę ekologiczną w świecie”³⁶, jak podkreśla Spaemann. Istoty te jednak nie mają żadnej odmiennej natury od naszej, gdyż w odróżnieniu od innych istot nie są w stanie orientować się w świecie samodzielnie i bez obcej pomocy, nie są też wyposażone w odpowiednie instynkty. Fakt, że ich natura, a także jej posiadanie, jest obarczone defektem oznacza jedynie, iż są one zdane na obcą pomoc.

„Jednak jak długo musimy uważać nieobecność charakterystycznych dla osoby umiejętności jako chorobę, jako defekt natury, tak długo musimy wychodzić z założenia, iż ta chora natura kryje w sobie tajemnicę, którą nazywamy «osobą», a która nakazuje nam szacunek.”³⁷

³⁶ Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 259.

³⁷ *Tamże*, s. 425.

Singer podkreśla, iż ideologia „speciesyzmu” wyrosła na chrześcijańskiej pożywce, a mianowicie na przekonaniu, iż Bóg dał człowiekowi godność, czym przewyższa wszystkie zwierzęta. W efekcie doprowadziło to do identyfikacji osoby z ludzkim gatunkiem. To ostatnie jednak stwierdzenie Singera okazuje się nieściśle. Chryścijaństwo wprawdzie zdecydowanie twierdzi, iż wszyscy ludzie są osobami, ale nie uważa, iż wszystkie osoby muszą być ludźmi. Abstrahując od faktu, iż zgodnie z wiarą chrześcijańską status osoby przysługuje Trójcy Świętej i aniołom, chrześcijaństwo nie miałoby trudności z uznaniem za osoby jakichś innych istot, których normalni dorośli przedstawiciele często dysponowaliby rozumem i samoświadomością. Wtedy jednak należałoby wszystkich przedstawicieli takiego gatunku uznać za osoby, a nie tylko tych, które byłyby aktualnie zdolne do przejawiania przymiotów, charakteryzujących osobę.³⁸

Chociaż zarzut „speciesyzmu” jest bardzo przesadzony, należałoby wskazać na wciąż nie rozwiązany problem odpowiedniej etyki środowiska, która by nie postrzegała zwierząt wyłącznie jak przedmioty, ale jako istoty mające własną wartość, i odpowiednio do tego je traktowała. W tym punkcie zainicjowana przez Singera dyskusja musi być prowadzona dalej.

6. Uwagi końcowe

Nowa etyka Singera szkodzi nie tylko dlatego, iż jest sprzeczna z elementarnymi intuicjami moralnymi. Charakteryzuje się ona także szeregiem uproszczeń i niekonsekwencji. Singer jednak nie stara się wcale o głębokie spojrzenie. Jego etyka ma przecież być „prosta” i „praktyczna”, łatwa do zastosowania nawet w najtrudniejszych przypadkach. Ale właśnie jej praktyczne konsekwencje potwierdzają kierowane pod jej adresem zastrzeżenia. Konsekwencje te bowiem zmierzają do jak najszybszej eliminacji ludzi o niższej jakości, jeżeli nie można szybko, jak najbardziej efektywnie i z pomocą niewielkich

³⁸ Por. *tamże*, s. 264.

środków zaradzić ich losowi w inny sposób. Mimo patosu rozumności, miłosierdzia i współczucia, którym się Singer chętnie posługuje, niemałą rolę odgrywa w jego wywodach argument ekonomiczny. Wskazywanie na koszty, jego zdaniem, bezsensownego i kontraproduktywnego stosowania środków przedłużania życia u najpoważniej chorych pojawia się wprawdzie jakby mimochodem i nie na pierwszym miejscu, ale wystarczająco często, iż nie sposób przeoczyć jego znaczenia. Wysokie koszty takich zachowań są, jego zdaniem, nieuzasadnione, gdyż mogłyby być gdzie indziej sensowniej spożytkowane.³⁹ Jest rzeczą zrozumiałą, iż koszty muszą stać się istotnym czynnikiem w projekcie etyki, w której nie mówi się już o godności, a jedynie o wartości ludzkiego życia. Co ma swoją *wartość*, musi mieć też odpowiadającą jej *cenę*. Tam, gdzie życie ludzkie jest określane nie tylko jako bezwartościowe, ale nawet jako obciążone wartością ujemną, każdy nakład finansowy musi być uznany za marnotrawstwo.

Wobec szerokiej krytyki jego poglądów, szczególnie wobec zarzutu, iż jego propozycje są powtórzeniem nieszczęsnej ideologii nazistowskiej, Singer poczuwa się do obowiązku podkreślenia różnicy między nią a swoim stanowiskiem. Eutanazyjna teoria i praktyka nazistów zasadzała się na eugenicznej doktrynie czystości rasy, natomiast jego koncepcja, jak sam twierdzi, opiera się wyłącznie na płynącym ze współczucia, a nadto rozsądnym osądzaniu, odwołującym się do jakości życia.⁴⁰ Również w tym przypadku trzeba zgłosić sprzeciw. Nawet jeżeli ustawy eutanazyjne nazistów miały faktycznie za podstawę rasistowską ideologię rasy, to były one przygotowane przez niemiecką propagandę iście singerowskimi metodami. Szeroko zakrojona kampania miała na celu wzbudzenie w opinii publicznej litości dla lekarzy, którzy zostali skazani za zabicie śmiertelnie chorych pacjentów, oraz oburzenia wobec bezsensownego ustawodawstwa prowa-

³⁹ Można znaleźć liczne apele, które Singer w swoich dziełach kieruje „do społeczeństwa”, jak np. poniższa odpowiedź na pytanie o sensowność stosowania środków podtrzymywania życia wobec płodów: „Czy należy podejmować te wysiłki nie bacząc na koszty? Czy powinniśmy zwyczajnie ignorować tych, których za pomocą owych środków można by było uratować?” (*O życiu i śmierci*, s. 26).

⁴⁰ Por. Singer, Kuhse, *dz. cyt.*, s. 124.

dzącego do tak rzekomo błędnych konsekwencji. Trzeba przyznać rację Spaemannowi, gdy stwierdza: „Zaczyna się od sentymentalnych argumentów, a kończy brutalnym wytępieniem wszystkich, o których inni ośmielają się sądzić, iż ich życie nie jest godne życia”⁴¹.

Pozycja Singera jest w wielkim stopniu uwarunkowana założeniem, że nowoczesna etyka nie powinna być związana z religią. Wydaje się on nawet utrzymywać, że jedynie właściwą etyką jest etyka wolna od religii. Singer nie lubi religii, szczególnie religii chrześcijańskiej. Religijny wymiar w człowieku zdaje się dla niego zbędnym i bardzo problematycznym balastem, którego trzeba się jak najszybciej pozbyć. To, że dzięki religii człowiek mógłby poznać głębiej siebie samego i że etyka tradycyjna mogłaby, niezależnie od swojego judeochrześcijańskiego pochodzenia, formułować ogólnoludzkie, niezależne od religii, a więc prawidłowe zasady, wydaje się Singerowi niemożliwe.⁴²

Nowa etyka Singera różni się w jeszcze jednym ważnym punkcie od pogardzanej przez niego tradycyjnej etyki proveniencji chrześcijańskiej. Preferencyjno-utyliarystyczne założenia mogą, zdaniem Singera, przyczynić się do zapewnienia równowagi interesów i pod pewnymi warunkami zapewnić bezstronność (*fairness*). Etyka jednak taka nie jest w stanie zagwarantować solidarności. Tradycyjna etyka jest etyką solidarności, przede wszystkim z najstarszymi członkami ludzkiego społeczeństwa. Implikuje ona jednak, jak trafnie podkreśla Adrian Holderegger, „stopień uogólnienia, który abstrahuje od szczególnych atrybutów i przyznaje nietykalność człowiekowi jedynie jako człowiekowi”⁴³. Tego jednak Singer nie potrafi i nie chce uznać.

⁴¹ Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* s. 426.

⁴² Por. H. Kuhse, P. Singer, *Muß dieses Kind am Leben bleiben. Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*, Erlangen 1993, s. 169-174.

⁴³ Holderegger, *dz. cyt.*, s. 68.