

„MIŁE ZŁEGO POCZĄTKI...”
O ryzyku utraty moralnej wrażliwości*

Moralną wrażliwość można utracić – i to bardzo łatwo. Dlaczego jednak mielibyśmy ją łatwo utracić? Otóż dlatego, że początki złego są „miłe”, a nadto zdają się nam w utracie moralnej wrażliwości „pomagać”: mechanizmy społecznego konformizmu, doraźne korzyści, a nawet własna inteligencja. Jakby nie było, winę za moralne otępienie, a w końcu ślepotę ponosimy sami i jest ona zawsze jakąś formą zdrady naszych pierwotnych przekonań moralnych. Jeśli w sytuacjach takich nie postrzegamy samych siebie jako zdrajców, to dlatego, że proces utraty moralnej wrażliwości nie dokonuje się z dnia na dzień.

„Miłe złego początki, lecz koniec żaloszny”¹ – zaczyna jedną ze swoich bajek Ignacy Krasicki, starając się alegorycznie wyrazić doskonale znaną nam i bez filozoficznych studiów prawdę o tym, że pokusa łatwych i na pozór niewinnych rozwiązań wiedzie częstokroć do nieoczekiwanych i dramatycznych konsekwencji. Doraźna korzyść, którą postrzegamy w rezygnacji z wierności przyjmowanym regułom postępowania, czyni nas bowiem niejednokrotnie krótkowzrocznymi. Zapewne nie zgodzilibyśmy się na wyłom w regule, gdybyśmy w momencie zbaczania z kursu mogli przewidzieć, do czego doprowadzi nas jego zmiana. Rzecz natomiast w tym, że początki złego są miłe... A skoro mowa o „złym”, to z góry wskazujemy, iż wyjątki od reguł, które zdarza się nam akceptować jako pierwsze z odstępstw na drodze powolnego odchodzenia od normy, mogą stanowić może nikłe (rzecz kontrowersyjna, czy zawsze takie nikłe), ale jednak naruszenie moralnego porządku. Wyraźnie nawiązuje do tego podtytuł niniejszych rozważań: „o ryzyku utraty moralnej wrażliwości”, który wydaje się znacznie poważniejszy niż przestroga obecna w poetyckim wersie Krasickiego „miłe złego początki”. Ostatecznie chodzi zatem o to, że proces osłabiania wierności przyjmowanym normom z wolna moralnie nas „otępia”. W miarę jak pozwalamy sobie na kolejne wyjątki, coraz mniejszy jest w nas opór przeciw łamaniu normy i coraz większa łatwość samousprawiedliwiania, zanikają skrupuły i coraz silniejsza staje się tendencja do przekraczania kolejnych barier, tak niedawno jeszcze – zdawałoby się – absolutnie nienaru-

* Wykład zaprezentowany 11 III 2003 r. w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w cyklu „Czy etyka potrzebuje teologii moralnej?”.

¹ I. Krasicki, *Woły krnąbrne*, w: tenże, *Bajki. Wybór*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 38.

szalnych. Pozwalając sobie zatem na niewielką niewierność, ryzykujemy znacznie większą niewierność.

Owa tendencja do stopniowego przekraczania za pomocą „małych kroków” porządku uznawanego uprzednio za niepodważalny pojawia się nie tylko na terenie moralności. Proces ten znany jest również prawnikom, szczególnie tam, gdzie prawo budowane jest na precedensach. Zna go też każdy urzędnik, na przykład kierownik dziekanatu, który zdaje sobie sprawę z tego, że przyjęcie od jednego petenta dokumentów poza wyznaczonym terminem pozbawia go w praktyce racji, aby podobnego wyjątku nie zastosować wobec petenta kolejnego, nie mówiąc już o tym, że zadowolony z korzystnego dlań obrotu sprawy petent może sobie dobrze zapamiętać, iż potraktowano go w sposób ulgowy, i istnieje duże prawdopodobieństwo, że w przyszłości domagać się będzie kolejnych wyjątków. Proces ten znają w końcu rodzice – stanowi on dla nich przestrożę, by nie pozwalać dziecku na zbyt wiele w obawie przed tym, że coraz większym jego wymaganiom nie sposób będzie sprostać – zgodnie ze starym porzekadłem: daj komuś palec, będzie chciał i rękę. Skoro tak wiele jest zastosowań zauważonej przez nas prawidłowości, którą nazwę tutaj *logiką wyjątków*, to można powiedzieć, że pretenduje ona do stanowienia niemal życiowej prawdy, i tak też potraktował ją w swojej bajce Krasicki. W dalszym ciągu artykułu interesować mnie będzie jednak głównie *moralny*, nie zaś prawny, polityczny czy pedagogiczny wymiar „logiki wyjątków”. Przez logikę tę rozumię zatem proces, który wywołany zostaje wskutek dopuszczenia ryzykownych wyjątków: podjęcie ryzykownej decyzji wiążącej się z przekroczeniem normy moralnej uznanej za słuszną przez podejmujący decyzję podmiot prowadzi w konsekwencji do całej serii od tejże normy wyjątków, w miarę ich mnożenia coraz łatwiej akceptowanych. Ryzyko moralne okazuje się ryzykiem szczególnie niebezpiecznym. Ryzykowane nie jest tu wszak sprawne funkcjonowanie urzędu lub rozwydzenie rozpieszczonego malca (choć zapobieganie błędom wychowawczym tego rodzaju też ma swoją moralną doniosłość), lecz moralna wrażliwość podejmującego działanie podmiotu. Czym zatem jest owa *moralna wrażliwość* i dlaczego miałaby być taka ważna?

Próba odpowiedzi na to pytanie stanowić będzie pierwszy krok prowadzonej przeze mnie refleksji. W drugim poddam pod dyskusję możliwość uznania za wiążącą argumentacji, w której uznaje się ryzyko za wystarczający powód zaniechania działań; trzeci i ostatni będzie próbą pokazania, jak dalece „logika wyjątków” znajduje swoje zastosowanie w praktyce, konkretnie w dziedzinie wykorzystywania osiągnięć współczesnej biomedycyny. Racją wyboru tego właśnie obszaru praktycznego zastosowania analizowanej tu argumentacji jest to, że ryzyko utraty moralnej wrażliwości w sposób szczególny wiąże się w tym przypadku z ryzykowaniem fundamentalnego dobra osoby – ryzykowane jest zdrowie, a czasem i życie innych ludzi. Ostatecznie

będziemy zatem mówili o podwójnym ryzyku: nie tylko o ryzyku dotyczącym tego, kto działa (podmiotu działania), ale i tego, względem kogo podjęte jest działanie (przedmiotu działania). Jeśli podejmujemy ryzykowne działania względem samych siebie, wówczas jesteśmy zarówno podmiotem, jak i przedmiotem ryzyka.

SKĄD W NAS TA WRAŻLIWOŚĆ?

Przez wrażliwość moralną rozumieć będę swoistą dyspozycję człowieka polegającą na umiejętności trafnego, czyli słusznego, odczytywania moralnego status quo sytuacji, z którą styka się on w życiu. Tak rozumiana wrażliwość byłaby zatem dyspozycją rozumu, a nie woli lub emocji, stąd zrozumiałe jest łączenie jej z sądami sumienia. Dlatego też termin „wrażliwość moralna” bywa najczęściej wymieniany w kontekście nauki o sumieniu, co wcale nie znaczy jednak, że wrażliwość moralna jest nieodłącznie związana z sumieniem. Sumienie wrażliwe jest bowiem ideałem sumienia, a nie cechą przysługującą mu niejako z definicji. Utożsamianie moralnej wrażliwości z emocjonalnym nastawieniem czy też ze szlachetnymi motywami towarzyszącymi naszym działaniom mogłoby natomiast prowadzić do utożsamienia wrażliwości ze zdolnością do wzruszania się w sytuacjach apelujących do naszych uczuć. Nie twierdzę, że wrażliwość moralna pozbawiona jest elementu emocjonalnego – jest on z pewnością bardzo ważny. Sama umiejętność wzruszania się nie decyduje jednak jeszcze o moralnej wrażliwości. Ludzie szczególnie uczuciowi wzruszają się stosunkowo łatwo i łatwo też wylewają łzy nawet z błahego powodu, co wcale nie stanowi jeszcze gwarancji, że wykazują oni moralną wrażliwość. Można serdecznie ubolewać nad losem ubogich i nie podjąć najmniejszego kroku w celu ulżenia ich doli. Element emocjonalny związany z moralną wrażliwością porównać można natomiast do odczuwania wartości w rozumieniu Dietricha von Hildebranda. Można słuchać melodii i rozumieć jej piękno – twierdzi Hildebrand – a jednak nie zostać przez nią poruszonym. Podobnie jest w przypadku wartości moralnych – dopiero odczuwanie wartości pozwala nam je prawdziwie przeżyć². We wrażliwości chodzi zatem o coś więcej niż tylko o poznanie, chociaż poznanie jest warunkiem pojawienia się wrażliwości. Wrażliwość moralna pojawia się w momencie, w którym poznaję nie tylko w sensie „wiedzotwórczym”, lecz kiedy ja poznaję; posługując się ponownie terminologią Hildebranda można powiedzieć, kiedy „odpowiadam na rozpoznaną wartość”³.

² Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 29-31.

³ Tenże, *Christliche Ethik*, Patmos, Düsseldorf 1959, s. 285 (tłum. fragm. – B. Ch.).

Moralną wrażliwość będę dalej rozumieć w kategoriach arystotelesowskiego złotego środka, czyli cnoty, a zatem jako nieodłącznie związaną z roztropnością. Wykroczeniem przeciwko wrażliwości będzie z jednej strony nadwrażliwość, a z drugiej brak wrażliwości, czyli nieczułość, którą – aby uniknąć niepotrzebnych skojarzeń ze sferą uczuciową – lepiej będzie określić mianem moralnej ślepoty. Wprawdzie interesująca nas w kontekście podjętego tematu utrata moralnej wrażliwości wiąże się z jej niedomiarem, a nie nadmiarem, ale dla pełniejszej charakterystyki moralnej wrażliwości warto przyrzeć się obu ekstremom. Nadwrażliwość polega bądź na upatrywaniu moralnej doniosłości w wydarzeniach, którym brak tego rodzaju znaczenia, bądź na przypisywaniu wydarzeniom dużo większej wagi, niż mają ją w rzeczywistości. Jako przykład pierwszego typu reakcji może posłużyć nieszczęsny widz teatralny w opowiadaniu Antoniego Czechowa, nieustannie przepraszający urzędnika za niefortunny incydent podczas spektaklu i z tego powodu zadręczający się na śmierć⁴. Drugi typ zachowania charakterystyczny jest dla stanu sumienia, który określamy mianem skrupulanckiego. W przypadku tego rodzaju najdrobniejsze wykroczenia urastają do niebotycznych rozmiarów. Tego, co może doprowadzić skrupulanta do choroby nerwowej, ktoś, kto pozbawiony jest moralnej wrażliwości, nawet nie zauważy. Trudno jednak chwalić go za to, że nie przesadza i nie jest zbyt drobiazgowy, po pierwsze dlatego, że nie postrzega on nie tylko szczegółów, ale i rzeczy ważnych, a po wtóre z uwagi na to, że jeśli przez drobiazgowość rozumieć dbałość o szczegóły, to wrażliwość polega między innymi właśnie na tej dbałości. Drobiazgowość zwykliśmy rozumieć raczej w sensie pejoratywnym, pomiędzy drobiazgowością jednak a dbałością o szczegóły granica nie jest ostra. Człowiek wrażliwy spostrzega w swoim życiu moralnym znacznie więcej powodów do niepokoju niż „moralnie niedowidzący”, mógłby stąd łatwo zostać okrzyknięty przez tego drugiego drobiazgowym, a jednak byłoby to nieporozumienie.

Człowiek wrażliwy ma wyostrzony wzrok – wyostrzony zmysł moralny – jakby powiedział Francis Hutcheson, chociaż jego teoria zmysłu moralnego nie współgra dokładnie z tym, co rozumiem przez moralną wrażliwość. To wyostrzone widzenie wzmaga się na przykład dzięki delikatności względem drugich. Każdemu z doświadczenia znane jest tego rodzaju nastawienie, przejawiamy je zazwyczaj w kontaktach z tymi, których kochamy, na których nam bardzo zależy. Niewłaściwe zachowanie, na jakie nawet nie zwracamy uwagi, jeśli okazujemy je osobom nam obojętnym lub niesympatycznym, w stosunku do ukochanych poczytujemy sobie niemal za zbrodnię. I jest to relacja zwrotna. Złe słowo bardziej boli, jeśli wypowiada je ukochana osoba. Jeśli zło spotyka

⁴ Zob. A. Czechow, *Śmierć urzędnika*, tłum. J. Wyszomirski, w: tenże, *Opowiadania*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 5-7.

nas ze strony ludzi nam nieżyczliwych, jakoś to znosimy, ale kiedy „to jesteś ty, równy mi, przyjaciel, mój zaufany” (Ps 55, 14)...

Otóż człowiek moralnie wrażliwy nie będzie wrażliwy w y b i ó r c z o, źródłem jego wrażliwości nie jest bowiem jakaś szczególna więź, łącząca go z konkretnymi osobami, ale dobro, które rozpoznaje tak w nich, jak i w innych ludziach. Wrażliwość bierze się w nas z r o z p o z n a n i a d o b r a. W jego rozpoznawaniu wspomaga nas wychowanie, ale nie sposób wszelkich przejawów naszej moralnej ślepoty złożyć na karb wychowawczych błędów. Wrażliwość bierze się w nas bowiem również z rozpoznawania samych siebie. Nie jest kwestią przypadku, że tak obcy sobie ideologicznie myśliciele, jak św. Augustyn i Kant podkreślają, że koniecznym warunkiem budowania moralnego charakteru jest poznanie samego siebie⁵. Chrześcijanin warunek poznania siebie łączył będzie z warunkiem poznania Boga: *noverim me – noverim te*. Stąd w nas ta wrażliwość. I jeszcze rzecz niezmiernie ważna: bez względu na to, do jakich opcji światopoglądowych się przyznajemy, moralna wrażliwość – podobnie jak wszelka inna cnota – nie jest cechą naszego moralnego charakteru, na którą nie mielibyśmy wpływu. Warunkiem jej zachowania i kształtowania jest wierność podpowiedziom sumienia – dlatego właśnie moralna wrażliwość tak często łączona jest z doktryną o sumieniu.

Moralną wrażliwość można utracić – i to bardzo łatwo. Dlaczego jednak mielibyśmy ją łatwo utracić? Otóż dlatego, że początki złego są „miłe”, a nadto zdają się nam w utracie moralnej wrażliwości „pomagać”: mechanizmy społecznego konformizmu, doraźne korzyści, a nawet własna inteligencja. W miarę zyskiwania życiowego doświadczenia coraz więcej potrafimy sobie przy jej pomocy wytłumaczyć. Nasza inteligencja – twierdzi bynajmniej nie odkrywco Simon Blackburn – może nas prowadzić równie dobrze do samozniszczenia, jak i do kwitnącego rozwoju⁶. Jakby nie było, winę za moralne otępienie, a w końcu ślepotę ponosimy sami i jest ona zawsze jakąś formą zdrady naszych pierwotnych przekonań moralnych. Jeśli w sytuacjach takich nie postrzegamy natomiast samych siebie jako zdrajców, to dlatego, że proces utraty moralnej wrażliwości nie dokonuje się z dnia na dzień – jest on długi. Nieznaczne uchybienia, na jakie stopniowo sobie pozwalamy, czasami czynią go dla nas niemal niezauważalnym. Dopiero wówczas, gdy wykroczenie jest ewidentne, z niedowierzaniem patrzymy wstecz, stawiając sobie pytanie: jak właściwie do tego doszło? Przecież nigdy nie myśleliśmy, nie chcieliśmy...

⁵ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987. Por. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1977, s. 576n.

⁶ Por. S. Blackburn, *Sens dobra. Wprowadzenie do etyki*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 130.

ARGUMENTACJA „Z RYZYKA”

Opisany powyżej proces stał się nie tylko podstawą do tworzenia życiowych maksym, lecz również do sformułowania argumentacji określanej bodaj najczęściej mianem argumentu „równi pochyłej”. obrońcy argumentu ostrzegają przed podejmowaniem ryzykownych decyzji, nawet wówczas, gdy pierwszy krok zasługujący na takie miano wydaje się niewinny lub wręcz pożądaný w perspektywie oczekiwanych korzyści. Ostrzegają: „nie ryzykuj”, ponieważ jeśli raz zaakceptujesz wyjątek, nie znajdziesz wystarczających racji, by odrzucić kolejny, a sekwencja tak zwanych małych kroków – małych odstępstw doprowadzi cię w końcu do konsekwencji, których nigdy nie zaakceptowałbyś, zdając sobie z nich sprawę w punkcie wyjścia. Argumentacja „równi pochyłej” jest zatem argumentacją odwołującą się do konsekwencji, i to na dodatek konsekwencji niemożliwych dokładnie do przewidzenia. Jako taka, jest rodzajem konsekwencjalnego rozumowania w etyce, które stoi w opozycji względem podejścia niekonsekwencjalnego, wykluczającego ocenianie słuszności (niesłuszności) działania wyłącznie w odniesieniu do dobroci bądź złości powodowanych przez nie skutków. Przykładem pierwszego typu rozumowania jest utilitaryzm, drugiego etyka imperatywu kategorycznego Kanta, intuicjonizm D. Rossa, a także personalizm. Z pozycji niekonsekwencjalisty, a w szczególności personalisty, rozumowanie wykorzystywane w argumencie „równi pochyłej” wydaje się mocno podejrzane. Argumentacja ta odwołuje się wszak wyraźnie do skutków działania, które w niekonsekwencjalnej teorii etycznej nie decydują o jego słuszności. Dbalność o przestrzeganie logicznych zasad w myśleniu nakazywałaby nam odrzucić argument „równi pochyłej” z jeszcze jednego powodu: z faktu, że zgodziliśmy się na „a”, a potem na „b”, nie wynika, że zgodzimy się na „c”. Przykładowo: przyjęcie od jednego z petentów dokumentów poza terminem nie prowadzi z konieczności do wyrażenia zgody na uczynienie wyjątku w odniesieniu do kolejnego z nich (pierwszy i drugi mogli nam być z jakichś powodów bliscy, a z następnym nie łączy nas podobna relacja). Nawiązując zaś do problematyki, którą analizować będziemy w kolejnym punkcie, możemy powiedzieć, że legalizacja eutanazji dobrowolnej nie musi prowadzić do prawnego zezwolenia na eutanazję niedobrowolną (nie pozwoli na nie na przykład respekt dla zasady autonomii pacjenta).

Zwolennicy argumentu będą podkreślać, że „równia” nie dość, że pochyła, to jeszcze jest śliska (ang. slippery slope), jego przeciwnicy natomiast wskazywać będą na fakt, że statystyka nie może decydować o słuszności podejmowanych działań. Co prawda można wskazać, że w x podobnych przypadków po dopuszczeniu „a” zezwolono na „b”, ale można również wskazać sytuacje przeciwne. Niektórzy twierdzą, że diagnostyka prenatalna (podkreślam: prenatalna, nie zaś preimplantacyjna ani presymptomatyczna) jest zła, ponieważ godząc się na nią, ryzykujemy selekcję eugeniczną na poziomie prenatalnym.

Statystyki dostarczane przez lekarzy prowadzących punkty diagnostyczne wykazują jednak, że pokaźny procent kobiet poddających się diagnostyce prenatalnej decyduje się urodzić dziecko, mimo iż wcześniej były już zdecydowane na usunięcie ciąży. Czy zatem – wykorzystując tylko wymienione dwa z licznych zarzutów stawianych argumentacji „równi pochyłej” – nie należałoby jej podważyć? A jeśli tak, to czy nie jest to równoznaczne z podważeniem życiowej prawdy o niebezpieczeństwie stopniowego uchylania moralnych zasad?

RYZYKOWNE SKUTKI

Zacznijmy od tego, że ryzyko zawsze wiąże się z pewną niewiadomą. Działanie ryzykowne tym różni się od działania pozbawionego ryzyka, że w pierwszym wypadku nie potrafimy wyraźnie określić jego konsekwencji, w drugim natomiast tak. Co prawda nie jesteśmy w stanie dokładnie przewidzieć przyszłości (ściśle rzecz biorąc, każde działanie można by określić jako ryzykowne), lecz oceniając działania jako ryzykowne bądź nie, opieramy się jednak na dostępnej nam wiedzy i na umiejętności przewidywania. Ryzyko wiąże się z prawdopodobieństwem pojawienia się jakiegoś zła (szkody); zazwyczaj nie odwołujemy się do ryzyka w perspektywie prawdopodobnego sukcesu⁷. Bez względu na to, czy działanie jest ryzykowne, czy też nie, w jego ocenie bierzemy pod uwagę cel, w perspektywie którego je podejmujemy. Pytamy samych siebie o to, czy w perspektywie osiągnięcia takiego to a takiego celu ryzyko jest usprawiedliwione, czy ryzykować warto?

Różnica między konsekwencjalnym i niekonsekwencjalnym rozumowaniem w etyce nie opiera się na przyjmowaniu bądź na wykluczaniu zamierzonego celu (zarazem skutku) z oceny działania. Szczególne znaczenie zamierzonego skutku dla moralnej oceny działania uznają obie konkurencyjne teorie etyczne. Jeśli w etyce katolickiej wskazujemy na kategorię czynów wewnętrznie złych, to uznajemy je za takie nie dlatego, że w ich ocenie nie bierzemy pod uwagę ich konsekwencji, ale z uwagi na to, że znając charakter tych działań, znamy też ich zasadniczy skutek (nie dyskutuję tutaj o skutkach ubocznych). Niekonsekwencjalizm nie wyklucza zatem skutków z oceny działania, obstaje natomiast przy tym, że o jego ocenie nie decyduje bilans skutków, czyli próba „zbalansowania” dobrych i złych skutków działania. Ryzyka jednak bez podobnej kalkulacji skutków ocenić się nie da. Innymi słowy: bez uprzedniego oszacowania skutków ryzykownych decyzji wydanie sądu: „nie ryzykuj”, wydaje się nieuzasadnione. Jak można zatem ocenić ryzykowne działania, nie stając się równocześnie wyznawcą konsekwencjalnej teorii?

⁷ Istnieją również interpretacje ryzyka wiążące je zarówno z wystąpieniem szkód, jak i korzyści.

Zauważmy najpierw, że istnieją sfery działania pozwalające na ocenę ryzyka wedle zasad prostej kalkulacji. Gra na giełdzie jest bodaj najwyraźniejszym tego przykładem, ale z podobnym sposobem szacunku ryzyka mamy również do czynienia wtedy, gdy planujemy dotarcie do celu, wybierając między różnymi środkami lokomocji, gdy decydujemy o tym, do jakiego funduszu emerytalnego przystąpimy, w jakim banku założymy lokatę, jakiego środka użyjemy do wywabienia plamy z delikatnego materiału. Kalkulację ryzyka przeprowadzać będziemy również, decydując się na jedną z wielu alternatywnych terapii mogących uratować życie człowieka. Ocena tego rodzaju działań uwarunkowana jest już jednak dodatkowo słusnością celu, dla którego podejmowane jest ryzyko. Istnieją zatem dobra, których kalkulacja potrzebna dla oszacowania dopuszczalnego ryzyka nie przedstawia większych problemów z uwagi na ich pozamoralną wartość, i istnieją dobra moralnie doniosłe, których kalkulację przeprowadzamy w perspektywie celu – ryzykowną terapię można dopuścić, można też, a nawet należy przeprowadzać kalkulację w przypadku możliwości podjęcia kilku różnych ryzykownych terapii, jeśli jest to jedyna szansa na uratowanie życia pacjenta.

W kalkulacji ryzyka mamy zatem wzgląd na różną rangę wchodzących w grę dóbr i stratę, jaką stosownie do przedstawianej przez nie rangi spowodować może ich naruszenie. Istniejąca wśród dóbr hierarchia wskazuje na potrzebę coraz ostrożniejszego i wieloaspektowego bilansowania ryzyka w miarę zbliżania się ku dobru o wzrastającej dla osoby doniosłości. Z chwilą, gdy na arenie ryzykownych decyzji pojawiają się tak elementarne dobra osoby, jakimi są jej życie lub jedność jej psychofizycznej struktury, ryzyko ich utraty bądź istotnego naruszenia nie może konkurować z żadną szansą, jakkolwiek obiecujące mogłyby być potencjalne korzyści ryzykownej decyzji. Konsekwencjalna racjonalność – uprawniona w odniesieniu do dóbr-środków – winna zostać wówczas poddana kryterium rozumności (*recta ratio*). Prawy rozum uznany za normę moralności, to inaczej rozum prowadzony rozpoznaną prawdą o osobie, a więc zwracający się ostatecznie ku dobru osoby. Kierowana nim decyzja będzie nie tylko racjonalna, ale i roztropna. Podporządkowując racjonalność rozumności, nie chcę wprowadzać sztucznej dychotomii między nimi, działanie racjonalne nie musi być wszak kontraproduktywne względem dobra podmiotu działającego, czyli może być naznaczone rozumnością⁸. Inna jest jednak ranga ostrzeżenia: „nie ryzykuj”, odnoszonego do poziomu pragmatyki (jedynie racjonalności), a inna, gdy w grę wchodzi dobro osoby.

Kalkulacja ryzyka – podobnie jak środków wybieranych do realizacji celów – ma zatem swoje uprawnione miejsce w niekonsekwencjalnej teorii. Zostaje

⁸ Por. J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, Oldenbourg Verlag, München 1993, s. 158-164; por. też: B. Chyrowicz, *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” t. 43-44 (1995-1996), z. 2, s. 178-181.

podporządkowana zamierzonemu celowi, względem którego oceniana jest słuszność działania. Jako taka, ma ona zatem charakter roztropnościowy, potrzebne nam są do niej zdolność trafnego ujęcia danej sytuacji, ostrożność, zapobiegliwość, pamięć, otwartość na opinie innych, zdolność przewidywania, domyślność i zdrowy sąd. Jeśli kalkulacja ta jest podporządkowana celowi działania, to ostrzeżenie: „nie ryzykuj”, będzie dla nas sensowne jedynie w odniesieniu do działania uprzednio dopuszczalnego na gruncie teorii. Mogę zatem stawiać sobie pytanie o to, czy przymykając oko na pięciominutowe spóźnianie się pracownika, nie ryzykuję, że będzie on stopniowo wydłużał czas porannej absencji w pracy i pewnego dnia z niewinną miną stawi się na swoim stanowisku o godzinę za późno. Nie mogę natomiast pytać, czy dopuścić ryzyko przeprowadzania terapeutycznych eksperymentów na ludzkich zarodkach, w obawie przed tym, że mogłoby to – zgodnie z mechanizmem „równi pochyłej” – prowadzić do eksperymentów eugenicznych, ponieważ działanie takie będzie złe bez względu na to, do czego może prowadzić. Niekonsekwencjalista będzie w tym miejscu oczywiście zobowiązany do uzasadnienia, dlaczego działanie takie jest złe.

Dyskusja nad tym, czy uda się nam powstrzymać wspomnianą wyżej sekwencję kolejnych eksperymentatorskich zapędów (tzn. czy A musi koniecznie prowadzić do B), jest wobec powyższego dyskusją wtórną i jej wynik niczego w ocenie działań nie zmieni. Warto jednak mieć na uwadze, iż związek warunkowy między A a B oznacza w przypadku argumentu „równi pochyłej”, że jeśli nie wystąpią nieprzewidziane okoliczności, A przypuszczalnie doprowadzi do B. Przy założeniu, że A jest racjonalnym przypuszczeniem i że związek warunkowy A i B również ma charakter racjonalny, racjonalne jest także domniemanie pojawienia się B. Nie oznacza to, że B pojawi się z całą pewnością, lecz że należałoby tymczasowo założyć prawdę B. Mielibyśmy zatem do czynienia z rozumowaniem, które nie jest dedukcyjnie wiążące, lecz przypuszczalnie wiążące (presumptywne). Jeśli przeciwnik argumentacji nie potrafi wykazać ani braku racjonalności przypuszczalnego związku A i B, ani racjonalności przypuszczalnego zaistnienia w danej sytuacji A, to B jawi się jako racjonalne przypuszczenie. Ostrzegawczy charakter argumentu „równi pochyłej” opiera się zatem na przypuszczalnych skutkach – w tym też tkwi jego słabość. Brak oczywistości nie może być jednak utożsamiany z błędem. Błąd w argumentacji wystąpi wówczas, gdy domniemanie zostanie zastąpione nieuchronnością; argument „równi pochyłej” nie może sobie rościć praw do tak mocnych założeń⁹.

Powyższa obrona poprawności rozumowania stojącego u podstaw argumentacji „równi pochyłej” nie oznacza bynajmniej wycofania się z przedstawionego wyżej stanowiska odnośnie do możliwości oceny działania poprzez kalkulację skutków. Z faktu, że ryzykowne skutki, na które wskazuje argument „równi pochyłej”, nie mogą stanowić podstawy w ocenie działania, nie wynika

⁹ Por. D. Walton, *Slippery Slope Arguments*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 213-219.

bowiem, że znana nam z doświadczenia dynamika „równi pochyłej” jest rozumowaniem niepoprawnym. Moralny wymiar tego rozumowania wydaje się jednak tkwić nie tyle w przechodnich ryzykownych skutkach, co w skutkach nieprzechodnich, w ryzyku, jakie podejmujemy, godząc się na wyjątki od norm moralnych. Ryzykujemy wówczas w jakiś sposób samych siebie, a przede wszystkim swoją moralną wrażliwość.

RYZYKOWNE DECYZJE

Zauważyliśmy już, że utrata moralnej wrażliwości jest procesem powolnym, prowadzi poprzez sekwencję małych kroków, dokładnie tak, jak przedstawiają to teoretycy argumentu „równi pochyłej”. Jako taka, utrata moralnej wrażliwości stanowi problem natury zarówno etycznej, jak i psychologicznej. Psychologiczny wymiar problemu wiąże się z naruszeniem utrwalonego sposobu zachowań, etyczny polega zaś na rezygnacji z wierności wobec przyjętego porządku norm moralnych. O ile przekroczenie normy po raz pierwszy stanowi dla nas z reguły poważny problem natury tak moralnej, jak i psychologicznej, to przełamanie bariery pierwszego kroku czyni każdą kolejną decyzję o wiele łatwiejszą. Już się nie czerwienimy, nie wstydzimy, śpimy spokojnie i spokojnie patrzymy drugim prosto w oczy. Już nas nie boli własna zdrada, co więcej, w im większą inteligencję wyposażyla nas natura, tym lepiej potrafimy wytłumaczyć własne, do niedawna jeszcze uznawane przez nas samych za naganne postępowanie. Wbrew pozorom kłamstwo jest bardzo trudne – ileż sytuacji trzeba przewidzieć, na ile niezręcznych pytań znaleźć odpowiedź!¹⁰ Któż zresztą powiedział, że inteligencja jest gwarancją moralnej prawości?!

Proces utraty moralnej wrażliwości ma również wymiar społeczny. Proces ten polega bowiem na stopniowym przyjmowaniu przez daną społeczność norm, wobec których wcześniej wyrażała ona sprzeciw. I jakkolwiek można by ten fakt zbyć krótkim podsumowaniem: błąd socjologiczny, to nie można nie zdawać sobie sprawy, szczególnie w kontekście dyskusji nad moralną oceną postępu we współczesnej biomedycynie, że działania poddawane tu ocenie wymykają się prostej intuicji. Przejmowanie przez podmiot uznanej społecznie normy będzie zatem z konieczności bazowało na opinii społecznie uznanego autorytetu, a konkretnie na moralnej wrażliwości kogoś, kto za taki autorytet zostaje tutaj uznany. Tego rodzaju autorytetem bywają obdarzeni prawodawcy, jego kreowanie odbywa się często za pośrednictwem mediów. Stwierdziliśmy wcześniej, że za swoją moralną wrażliwość każdy odpowiada sam. Może się jednak zdarzyć, że ktoś – nie bez wahania – ale w końcu w dobrej wierze

¹⁰ Por. J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu. Studium semantyczno-pragmatyczne*, Universitas, Kraków 2000, s. 15-22.

przejmie opinie kreowane przez tak zwanych dyżurnych moralistów. Ci zaś mogą zarówno uwrażliwiać, jak i otępiać. Moraliści mogą być jak nieproszeni goście na przyjęciu, którzy zakłócają stan błogiej równowagi irytującymi uwagami o rzekomym moralnym nieporządku. Ich słowa i opinie mogą jednak również zagłuszać moralne niepokoje na wzór cieni, które przysłonią nasze wątpliwości, pozwalając nam na udawanie, że ich nie żywimy. Funkcją autorytetu moralnego jest zatem kształtowanie w sposób pośredni moralnego uwrażliwienia społeczności, w której funkcjonuje on właśnie jako autorytet. Ten sposób kształtowania moralnej wrażliwości określamy jako pośredni, ponieważ ostatecznie każdy sam odpowiada za własne rozeznanie moralne, a słuchanie autorytetu nie przekłada się wprost na decyzje słuchającego.

Indywidualny wymiar zaniku naszej moralnej wrażliwości (związany wprost z sumieniem) i jego wymiar społeczny (bazujący na społecznym konformizmie) można rozróżniać, nie sposób jednak ich oddzielać. Jeśli bowiem ktoś rezygnuje z własnych przekonań moralnych na rzecz przyjętych w społeczeństwie standardów zachowań, działa wbrew swoim sądom sumienia, doprowadzając z wolna do jego zagłuszenia, przynajmniej w odniesieniu do tych norm, z których przestrzegania rezygnuje. Piszę „przynajmniej”, ponieważ trudno sobie wyobrazić, by łamanie moralnego prawa, nawet pod jednym tylko względem, nie wpływało zarazem na całość moralnego życia człowieka. A zatem – jakkolwiek zagłuszanie głosu sumienia nie zawsze ma związek z uznawaniem funkcjonujących w społeczeństwie norm za prawdziwe na mocy samego ich funkcjonowania lub prawnego usankcjonowania, to rezygnacja z własnych sądów moralnych – bez względu na stojące za nią powody – koniecznie prowadzi do utraty moralnej wrażliwości. Dlaczego tak łatwo ją tracimy?

Powodów pewnie jest tak wiele, jak wiele korzyści spodziewamy się po owym pierwszym kroku, przez który odchodzimy od porządku uznawanego niegdyś za uświęcony. Wszystkich tych powodów nie sposób wyliczyć. W każdym z nich postrzegaliśmy pewne dobro, każdy na swój sposób był miły. Spróbujmy na koniec naszych refleksji przyjrzeć się ryzykownej utracie wrażliwości w odniesieniu do fundamentalnego dobra, które uznaliśmy za niepodlegające ryzykownym kalkulacjom, a mianowicie ludzkiego życia.

LUDZKIE ŻYCIE – WARTOŚĆ TAK CENNA I TAK BANALNA?

Uważny czytelnik winien w tym miejscu upomnieć się o rozróżnienie między ryzykowaniem życia drugich a ryzykowaniem własnego życia. Życie jest fundamentalnym, ale nie najważniejszym dobrem osoby ludzkiej, może się zatem zdarzyć – i zdarza się – że w imię wierności sumieniu bądź próbując uczynić zadość wymogom miłości, warto, a nawet trzeba będzie narazić własne życie i skazać się na niechybną śmierć. Tego rodzaju decyzję podjąć jednak można

jedynie o sobie, znacznie większe bowiem prawo mamy do własnego życia niż do życia innych. Podejmowanie tego rodzaju decyzji za innych jest równoznaczne z czynieniem z nich przymusowych ofiar, stanowi zatem naruszenie ich niezbywalnego prawa do życia. Decyzja o oddaniu własnego życia za innych opiera się wyraźnie ekonomicznym kalkulacjom: utrata życia oznacza równocześnie utratę wszystkiego, co można by tu i teraz przeliczyć. Nie znaczy to, że ryzykowanie własnego życia jest niczym nieograniczone. Ekipa ratownicza udająca się na poszukiwanie zasypanego w kopalni człowieka przechodzi najpierw odpowiednie przeszkolenie, dysponuje specjalnym sprzętem, a to w tym celu, by z jednej strony maksymalnie ograniczyć zagrożenie życia ratowników, a z drugiej stworzyć realne szanse na uratowanie ofiary wypadku. Udział w akcji ratowniczej osób nieprzygotowanych uznawany jest za zbyt ryzykowny, z czego wynika, że konsekwencjalny rachunek (dotyczący środków technicznych) znajduje i tutaj właściwe sobie miejsce. Jako taki, dokonany jest jednak uprzednio względem ryzykownych decyzji i podporządkowany celowi, dla którego działanie zostanie podjęte – dokładnie tak, jak to stwierdziliśmy wyżej.

Na akcje ratunkowe relacjonowane w mediach patrzymy z zapartym tchem. Podziwiamy odwagę spieszących z pomocą. Przez kilka, czasem kilkanaście godzin prowadzenia akcji urastają oni w naszych oczach do rangi bohaterów. Każdy uratowany człowiek staje się dla nas niezwykle cenny. Jeszcze przez kilka kolejnych dni słuchać będziemy o tym, że jest w szpitalu, że jego stan się poprawia. Potem o nim zapomnimy, ale zapytani o to, czy jest sens narażać życie całych ekip ratowników dla ratowania pojedynczych ofiar i na dodatek wydawać ogromne pieniądze na prowadzenie akcji tego rodzaju, odpowiemy z przekonaniem: Ależ tak! Przecież chodzi o życie ludzkie! Jeśli nasze szczere oburzenie pozbawione będzie kalkulacji, to dlatego, że uznajemy ludzkie życie za cenne. Czy oznacza to, że jesteśmy dzisiaj w sposób szczególny wrażliwi na wartość ludzkiego życia? Śmiem twierdzić, że tak nie jest. Ocenie czytelnika pozostawiam, czy należałoby powiedzieć: „nie zawsze tak jest”, „czasami tak jest”, „przeważnie tak jest” czy też „najczęściej tak jest”. Sądzę, że mimo deklaracji słownych, istnienia komitetów praw człowieka, rzeczników praw człowieka, organizowania akcji charytatywnych i wszelkich możliwych zbiórek pieniędzy tracimy powoli wrażliwość na wartość ludzkiego życia. Powoli. Proces ten nie musi jednak być niepowstrzymany. Argumentacja „równi pochyłej” wskazuje jedynie na prawdopodobieństwo; uznanie, że prowadzi ona do wniosków pewnych, byłoby – jak pamiętamy – błędem.

Owa utrata wrażliwości na wartość ludzkiego życia może jednak (choć nie musi) dokonywać się pośrednio – rzecz paradoksalna – wskutek rozwoju nauk biomedycznych, które niejako z definicji winny go strzec. Poniżej postaram się tę tezę – przynajmniej pokrótce – skomentować i uzasadnić.

Przede wszystkim zdecydowanie odrzucam twierdzenie, jakoby rozwój nauk biomedycznych, przez który rozumie zdobywanie i pogłębianie wiedzy na

temat funkcjonowania ludzkiego organizmu, miał być w jakikolwiek sposób moralnie naganny. Po pierwsze, sama wiedza jako taka, na przykład na temat budowy genu, jest moralnie neutralna, po drugie natomiast, bez wiedzy biomedycznej nie mógłby się dokonywać rozwój terapii. Problem zdaje się tkwić nie tyle w wiedzy, co w pozytywnie fascynacji. Wprawdzie daleko nam do pełnej wiedzy na temat naszych gatunkowych właściwości, ale wiemy już dostatecznie dużo, by móc zastosować wobec naszego gatunku podobne zabiegi, jakie od lat stosujemy w hodowli zwierząt. Zafascynowani możliwością łączenia ludzkich gamet w warunkach laboratoryjnych, przyzwyczailiśmy się postrzegać własny gatunek podobnie jak każdy inny. W połączeniu z tezą o rzekomo reprezentowanym przez nas gatunkowym szowinizmie wpłynęło to na osłabienie przekonania o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie. Badania nad dziedziczeniem cech oraz zależnością pomiędzy fenotypem a genotypem niektórzy pragną odczytywać jako próbę ostatecznego wyjaśnienia naszego zachowania. Badania nad strukturą mózgu miałyby wyjaśnić nam nawet istotę budzących się w nas uczuć. Cóż z nas zatem pozostaje – inteligentny mechanizm, którego inteligencję zastąpią w przyszłości neuronowe sieci? Cóż może wówczas znaczyć zaryzykowanie zdrowia lub nawet życia kogoś, kogo nie widzimy i z kim nie łączą nas szczególne relacje?

Stwierdziliśmy jednak, że wrażliwość bierze się w nas z rozpoznania dobra. Im bardziej banalne staje się „rozłożone na części pierwsze” ludzkie życie, tym trudniej o wrażliwość. A pamiętać należy, że w przypadku każdego ryzykownego dla życia ludzkiego przedsięwzięcia wskazywana jest zawsze jakaś korzyść: zniszczymy pewną liczbę ludzkich zarodków, ale powstanie nowy człowiek, uzyskamy komórki macierzyste dla opracowywania nowych terapii, niszcząc ludzkie życie na etapie prenatalnym, ale nie urodzi się ciężko chory człowiek – oszczędzimy wielu cierpień jemu samemu i jego rodzinie; skrócimy życie człowiekowi cierpiącemu, ale sam o to prosi – wykażemy szacunek dla jego autonomii. Powtarzam raz jeszcze: jednokrotne wyrażenie zgody na działanie niszczące ludzkie życie w wymienionych wyżej sytuacjach nie oznacza z konieczności eskalacji zjawiska, a ryzyko jej wystąpienia nie będzie racją karygodności tej zgody. Nie można jednak ignorować faktu, że podejmujemy wówczas decyzje brzemiennie w skutki dla nas samych – coraz mniej w nas wrażliwości, a to my, a nie ślepe siły technicznego postępu decydować będziemy o wdrażaniu kolejnych ryzykownych przedsięwzięć. Koło się zamyka. Czy oznacza to, że krocymy drogą ku przysłowiowej przepaści? Nie wiem. Na koniec jednak pozwolę sobie zacytować bajkę Ignacego Krasickiego w całości:

Miłe złego początki, lecz koniec żałosny.
Nie chciały w jarzmie chodzić woły podczas wiosny,
W jesieni nie wozily zboża do stodoły;
W zimie chleba nie stało, zjadł gospodarz woły.