

określać, w jaki sposób powinniśmy ochraniać jego życie po uzyskaniu statusu moralnego. Bowiem uznanie równej użyteczności wszystkich zdolnych do odczuwania zmysłowego istot nie oznacza, że powinniśmy traktować je w ten sam sposób.

*Abortion and Moral Theory* jest jedną z najbardziej interesujących teoretycznych prac napisanych na temat moralnych aspektów przerywania ciąży. Jej dużą zaletą jest bezpośrednie powiązanie teorii etycznej z moralną oceną przerywania ciąży oraz próba oceny i podsumowania dotychczasowych rozważań na ten temat. Praca Sumnera — profesora filozofii na uniwersytecie w Toronto — wyróżnia się także zakresem podejmowanych problemów moralnych, które pomimo bezpośrednio związku z kwestią przerywania ciąży były często pomijane w innych tego typu pracach. Dotyczy to zwłaszcza ostatniego rozdziału książki, który w znaczny sposób poszerza i pogłębia centralny problem pracy.

Alicja Przytuśka-Fiszler

### O niektórych zasadach polityki społecznej

*Ethical Principles for Social Policy*, ed. J. Howie, Southern Illinois University Press, Carbondale—Edwardsville 1984, s. 155.

Tytuł zbioru wykładów, wygłoszonych dzięki staraniom fundacji imienia A. R. Leysa, przez amerykańskich etyków na uniwersytecie w Carbondale, jest trochę mylący<sup>1</sup>. Czytelnika oczekującego syntetycznego przeglądu zasad polityki społecznej spotyka rozczarowanie. Sześciu autorów zajmuje się w tej książce tylko niektórymi wybranymi zagadnieniami odgrywającymi jednak ogromną rolę w kształtowaniu polityki państwa wobec własnych obywateli.

Pierwszy z autorów, William K. Frankena zastanawia się nad problemem, czy szacunek dla życia jest sam w sobie właściwym wyznacznikiem polityki społecznej, szczególnie w takich dziedzinach, jak medycyna i ochrona środowiska naturalnego. Przede wszystkim jednak autor dąży do ustalenia różnych znaczeń terminów składających się na wyrażenie „szacunek dla życia” w zależności od odmiennych kontekstów: religijnego i estetycznego. Nie należy bowiem mieszać biologicznego życia jednostki z życiem gatunkowym lub życiem psychicznym, jak również szacunku jako kategorii wypływającej z pobudek estetycznych („życie jest piękne”) lub religijnych („życie jest święte”) ze *stricto* moralnym jego rozumieniem. To ostatnie oznacza tylko tyle, że pewne sposoby traktowania życia cielesnego człowieka oceniane są jako moralnie złe lub dobre, właściwe lub niewłaściwe. Czym charakteryzują się te czyny wobec życia, które uznaje się za moralnie niedopuszczalne? Etyk po-

<sup>1</sup> Oto pełna lista zamieszczonych w zbiorze szkiców: W. K. Frankena, *The Ethics of Respect for Life*, W. T. Blackstone, *Zero Population Growth and Zero Economic Growth: An Exploration of Some of the Value Questions*, R. Wasserstrom, *Racism, Sexism, and Preferential Treatment: An Approach to the Topics*, G. Dworkin, *Is More Choice Better than Less?* J. Feinberg, *The Child's Right to an Open Future*, T. L. Beauchamp, *Medical Paternalism, Voluntariness, and Comprehension*.

winien odpowiedzieć, że ich cechą wspólną jest to, że skracają one lub zapobiegają powstaniu ludzkiego życia biologicznego. Inne odpowiedzi nie dotyczą bezpośrednio szacunku dla życia, bowiem gdy np. odwołujemy się do Boga uświęcającego życie, wówczas pierwotny jest szacunek wobec postanowień Stwórcy. Akt skrócenia lub przeciwdziałania powstaniu ludzkiego życia jest zły tylko dlatego, że jest aktem skrócenia życia lub przeciwdziałania jego powstaniu. Wtedy i tylko wtedy szacunek dla życia jest podstawową zasadą etyczną, a nie regułą wyprowadzoną z innych, wyższych zasad. Oczywiście, tak rozumiany szacunek dla życia, w swej formie absolutnej nie może być wyznacznikiem żadnej polityki społecznej. Jest to postulat nierealny, tak jak nierealny jest implikowany przez zasadę szacunku postulat, głoszący, że każda kobieta zdolna do urodzenia dzieci powinna je urodzić.

Życie biologiczne jest warunkiem koniecznym istnienia świadomości i szczęścia, moralności i religii. Ale życie biologiczne samo w sobie nie jest godne szacunku. Szacunek dla życia nie może być więc zasadą najwyższą. Jest to postawa oparta, według Frankena, przede wszystkim na poglądach dotyczących jakości życia.

Oceny takich problemów szczegółowych, jak zabójstwo, samobójstwo lub eutanazja, celibat, powstrzymywanie się od stosunków piciowych i zapobieganie ciąży, a także jej przerywanie (które, zależnie od poglądów na to, czy płód jest człowiekiem, czy nim nie jest, może być zaliczone do czynów skracających życie lub zapobiegających jego powstaniu) są niemożliwe wyłącznie na podstawie etycznej reguły szacunku wobec życia.

Rozszerzona reguła szacunku, dotycząca wszelkiego życia w ogóle (Schweitzer) także nie spełnia zadań stawianych przed zasadami np. polityki ekologicznej. Życie zwierząt niższych i roślin, pozbawione świadomości, awersji i pożądań, przyjemności i obaw, celów i nadziei wcale nie jest godne szczególnego szacunku. unicestwienie takiego życia może być wprawdzie czymś złym, jako że może powodować cierpienie lub jest niewłaściwe ze względów estetycznych, emocjonalnych i społecznych, a więc pozamoralnych. W polityce społecznej — konkluduje Frankena — może być przydatna jedynie relatywna, pochodna i ograniczona zasada szacunku dla życia.

Kolejny autor, William T. Blackstone rozważa propozycje polityki zerowego wzrostu demograficznego lub gospodarczego. Zestawił on argumenty zwolenników i przeciwników stosowania przymusu w obu strategiach, omówił także różnice w poglądach adwersarzy na fakty i na wartości. Blackstone zauważa, że struktura wartości uznawanych przez współczesne społeczeństwa skłania do stosowania jedynie dobrowolnej kontroli urodzeń. Gdy środki dobrowolne zawiodą, to zarówno wartości, jak i fakty zdają się usprawiedliwiać podjęcie kroków przymusowych. Należy zacząć od form stosunkowo najłagodniejszych (np. ułatwienia podatkowe dla osób bezdzietnych), dostosowując je do warunków danego kraju, do społecznie akceptowanych zasad sprawiedliwości dystrybtywnej itd. W sytuacji rzeczywistego przeludnienia świata różne systemy etyczne, takie jak utylitaryzm, teoria sprawiedliwości J. Rawlsa lub tzw. model mieszany W.D. Rossa mogą usprawiedliwiać przymusową kontrolę urodzeń. W takich bowiem warunkach brak zgody na zerowy wzrost demograficzny równa się zgodzie na przymusową kontrolę śmierci.

Inaczej przedstawia się stanowisko Blackstone'a wobec problemu zerowego wzrostu gospodarczego. Utrzymanie takiego tempa wzrostu pociąga za sobą liczne zmiany w gospodarce i w państwie (np. planowanie centralne), których negatywne skutki mogą przeważać nad ewentualnymi korzyściami. Dlatego najlepszym rozwiązaniem wydaje się kontrolowany wzrost gospodarczy, przy produkcji utrzy-

manej na maksymalnie wysokim poziomie nie powodującym jeszcze katastrofy ekologicznej.

Wykład Richarda Wasserstroma jest poświęcony sprawom rasizmu i dyskryminacji płci oraz problemom polityki preferencyjnego traktowania osób dyskryminowanych. W naszej kulturze — twierdzi autor — rasa i płeć są kategoriami społecznie istotnymi. Ci, którzy sprzeciwiają się programom preferencyjnego zatrudniania członków upośledzonej rasy argumentując, że barwa skóry jest czymś przypadkowym i bez znaczenia, a liczą się tylko kwalifikacje, nie mają racji. Rasa jest jedną z cech dominujących, określających sposób, w jaki jednostka patrzy na świat i w jaki jest postrzegana. Podobnie ważną cechą jest płeć. Wiąże się z nią oczekiwanie pełnienia określonych ról społecznych, a pozycje obu płci w naszej kulturze są odmienne.

Idealem jest takie społeczeństwo, w którym różnice rasowe i płciowe są postrzegane jako pożądane. Ideał asymilacjonistyczny polega na równości ras i płci na poziomie podstawowych praw i obowiązków politycznych i w obszarze istotnych, pozarządowych instytucji publicznych (np. możliwość zatrudnienia w ważnych dziedzinach gospodarki lub zamieszkania zgodnie ze swoim wyborem itp.). W idealnym społeczeństwie asymilacjonistycznym rasa i płeć powinna być postrzegana tak, jak barwa oczu: ma ona jedynie znaczenie w trzecim obszarze życia, na poziomie jednostkowych stosunków społecznych.

Przy użyciu jakich środków można zrealizować ideał? W Stanach Zjednoczonych zastosowano programy preferencyjnego traktowania mniejszości rasowych. Niekiedy przypominały one nasze, mechanicznie przyznawane „punkty za pochodzenie” przy egzaminach na uczelnie wyższe. Spotkały się one z zarzutami, że są rasistowskie à rebours. Wasserstrom twierdzi, że da się dowieść, iż nie są one rasistowskie, natomiast nie da się wykazać, że na pewno są właściwe i pożądane.

Richard Dworkin zajął się ciekawym problemem: czy większa liczba możliwości wyboru jest naprawdę czymś lepszym od ich mniejszej liczby. Bogatszy wybór wydaje się korzystny z zasadą optymalizacji Pareta, bowiem zyskują na nim wszyscy, a nikt nie traci. Jednakże zwiększenie zbioru możliwych wyborów (który może być pusty) pociąga za sobą pewne koszty. Przede wszystkim są to koszty podjęcia decyzji. Dotyczy to także kosztów uzyskania i przetworzenia informacji, czasu i wysiłku związanych z samym wyborem oraz kosztów psychicznych. Innym typem obciążenia jest zwiększona odpowiedzialność; stajemy się odpowiedzialni za wypadki, które przedtem nie mogły nas dotyczyć. Nowe możliwości wyboru tworzą także nowe sposobności nacisku społecznego i prawnego. Dodatkowo obserwowane są dwa zjawiska. Wiele osób, które otrzymały nowe możliwości wyboru, korzysta wyłącznie z nich, porzucając dawne rozwiązania; może także ulec zmniejszeniu subiektywne poczucie własnego dobrobytu (np. bankowiec, który poznał szyfr sejfów może obawiać się prób zmuszenia go do otwarcia kasy). Mniejsza liczba możliwości wyboru może być wreszcie uznana za korzystną, bowiem służy podkreśleniu nadzwyczajności stosunków międzyludzkich (np. odrzucenie stosunków pozamałżeńskich jako wyraz szczególnej więzi uczuciowej) lub ze względów paternalistycznych (ludzie nie czują się kompetentni do podejmowania decyzji, pozostawiając wiele spraw do rozstrzygnięcia np. ekspertom lub administracji państwowej).

Wyborom można przypisać wartość dwojakiego rodzaju: wartość instrumentalną — jeżeli traktujemy dużą liczbę dróg, które wiodą do dobrego celu za rzecz

dobrą; oraz wartość wewnętrzną — gdy mówimy np. że większa liczba wyborów jest czymś lepszym od mniejszej liczby wyborów. Jednakże, jeżeli wybór ma wartość wewnętrzną, to czy naprawdę im więcej możliwości wyborów, tym większa jest ich wartość? Jeśli posiadanie dziecka ma pewną wewnętrzną wartość, to czy posiadanie dwojga lub więcej dzieci pomnaża tę wartość? Wydaje się, że sama możliwość wyboru nie ma wewnętrznej wartości; wewnętrzną wartość ma jedynie bycie istotą zdolną do wyborów. „Więcej” nie zawsze jest lepsze od „mniej”, wystarczy po prostu dostateczna liczba wyborów (*enough is enough*).

Czy twórcy polityki społecznej powinni uwzględniać fakt, że dzieci mają prawo do „otwartej”, niezdeterminowanej przyszłości? Nad tym zagadnieniem zastanawia się Joel Feinberg. Stwierdza, że prawa można przypisywać trzem grupom osób: dorosłym, dorosłym i dzieciom oraz wyłącznie dzieciom. Prawo do autonomii jest swoiste dla osób dorosłych, dzieci dotyczą prawa zależności od opiekunów oraz *rights-in-trust* — prawa podobne do praw autonomii dorosłych, z których dziecko nie może w pełni korzystać zanim nie stanie się osobą pełnoletnią, lecz które można już teraz pogwałcić. Są to prawa antycypujące autonomię, prawa do niezdeterminowanej osobowości i przyszłości.

Prawa przysługujące osobom należącym do różnych grup mogą pozostawać w konflikcie ze sobą. Na przykład członkowie sekty religijnej Amish dążą do uchylecia obowiązku edukacji wobec swoich dzieci, bowiem uważają, że współczesna wiedza nie tylko jest w życiu nieprzydatna, lecz może zniszczyć niezależność religijną potomstwa, które porzuci wiarę swych rodziców. Władze państwowe nie wyrażają jednak zgody nawet na oddzielne, uproszczone programy nauczania dla dzieci Amish. Interwencja państwowa w obronie praw dzieci motywowana jest tymi samymi powodami, jakie wymieniają rodzice. Obie strony odwołują się do dobra i autonomii dzieci.

Termin „autonomia” oznacza albo zdolność do kierowania sobą, albo władzę i zdolność suwerena do kierowania kimś. Państwo powołuje się na pierwsze znaczenie: osoba dorosła, w którą zmieni się dziecko ma prawo do samookreślenia. Paradoxem jest, że dzieci nie mogą same kształtować siebie ani swojej przyszłości i czynią to za nich rodzice (lub państwo), a gdy dziecko staje się dorosłym, często jest już za późno na samookreślenie. Paradoksalny jest także fakt, że na pytanie, co jest dobre dla dziecka, ani rodzice, ani państwo nie potrafią właściwie odpowiedzieć, dopóki dziecko jest dzieckiem.

Nie ma żadnych rewelacyjnych rozwiązań tych paradoksów. Rodzice powinni respektować te cechy, które zostały przez dziecko odziedziczone lub powstały w wyniku wczesnego oddziaływania środowiska. Od samych narodzić dziecko powinno mieć jakiś wpływ na kształtowanie samego siebie. Należy dążyć do zachowania maksymalnej autonomii, sterować dzieckiem zgodnie z jego charakterem i temperamentem, a nie wbrew nim. Tylko wtedy przyszłość dziecka pozostanie otwarta i ono samo określi ją dokonując wyborów zgodnych z własnymi preferencjami.

We współczesnej medycynie często stosuje się transfuzje krwi, pomimo braku zgody pacjenta, przymusowo kieruje się chorych do leczenia zamkniętego, interweniuje się w celu zapobieżenia popełnieniu samobójstwa, nie udziela się informacji medycznych pomimo prośby chorego itd. Przepisy prawne nakładają obowiązek wkładania hełmów przez motocyklistów czy zapinania pasów przez pasażerów samochodów, zabraniają sprzedaży szkodliwych chemikaliów. Motywacją we wszystkich przypadkach jest ochrona zdrowia i dobrobytu, korzystna dla osoby chorej. Zasada korzyści „jest godną akceptacji zasadą moralną, lecz nie wszystko,

co płynnie z motywów mających na celu korzyść jest godne polecenia" — pisze Tom L. Beauchamp w artykule pt. *Medical Paternalism, Voluntariness and Comprehension* (s. 123). Wadą zasady korzyści jest jej zbytnia ogólność. Dlatego racjonalnych usprawiedliwień naruszania wolności trzeba szukać pośród bardziej ograniczonych i bardziej precyzyjnych reguł. Autor rozpatruje dwie sprzężone ze sobą zasady — zasadę krzywdy i zasadę paternalistyczną.

Tom L. Beauchamp w napisanym kilkanaście lat temu artykule *On Justification for Coercive Genetic Control* dał następujące sformułowanie zasady krzywdy: „gdy jakiejś osobie lub grupie osób dzieje się krzywda pewnego rodzaju, to państwo jest uprawnione do przymusowej interwencji w celu ochrony tych osób. W niektórych przypadkach może to być ograniczenie wolności osób czyniących krzywdę, w innych przypadkach może zostać ograniczona (co najmniej czasowo) wolność krzywdzonych”<sup>2</sup>. W omawianej obecnie pracy autor proponuje pewną modyfikację brzmienia zasady krzywdy, pisząc, że można jedynie „usprawiedliwić ograniczenie wolności osób powodujących krzywdę, nigdy zaś osób krzywdzonych” (s. 127).

Problematyka paternalizmu wydaje się bardziej złożona. Tradycyjnie termin „paternalizm” dotyczy traktowania jednostki w taki sposób, w jaki ojciec traktuje swoje dzieci: reprezentuje ich interesy i podejmuje za nie wszystkie ważne decyzje. W filozofii moralnej termin ten jest używany w odniesieniu do praktyk, które ograniczają wolność jednostki bez jej przyzwolenia. Usprawiedliwieniem takich poczynań jest chęć zapobieżenia krzywdzie lub szkodzie, którą jednostka może sobie sama wyrządzić lub spowodowanie pewnych, dobrych dla niej skutków, których sama by nie osiągnęła.

Paternalizm można określić jako ochronę ludzi przed nimi samymi. Gerald Dworkin definiuje go jako „ograniczenie swobody działania danej osoby, usprawiedliwione jedynie racjami odnoszącymi się wyłącznie do dobrobytu, dobra, szczęścia, potrzeb, interesów i wartości osoby przymuszanej”<sup>3</sup> (s. 65). Powszechne stało się wyróżnianie kilku rodzajów paternalizmu. Najczęściej za kryterium podziału przyjmuje się kompetentność lub niekompetentność ludzi traktowanych w sposób paternalistyczny. Człowiek niekompetentny to osoba nie będąca w stanie samodzielnie podjąć racjonalnej decyzji ani jej wprowadzić w życie z dwóch powodów: braku woli i niedostatku informacji. Na tej podstawie można wyróżnić paternalizm mocny, słaby i ograniczony.

Paternalizm słaby dotyczy jedynie osób niekompetentnych. Zwolennicy tego rodzaju interwencji głoszą, że postępowanie jednostki może być ograniczane jedynie w chwilach, gdy jest ona istotnie bezwolna lub nie poinformowana. Przykładami usprawiedliwionej interwencji z zakresu słabego paternalizmu może być pomoc medyczna w sytuacjach działania silnych środków psychotropowych, zaburzeń umysłowych wskutek uremii, bólu w trakcie rodzenia, a także zupełnej nieznamomości terminologii medycznej uniemożliwiającej porozumienie.

Autor przeciwstawia się tym poglądom. Wysuwa tezę, że słaby paternalizm nie jest w ogóle paternalizmem. Rozumowanie przedstawia się następująco. Osoby niekompetentne, czyli bezwolne lub nie poinformowane:

a) mają wolność ograniczoną na mocy definicji; dalsze ograniczenie nie ma tu znaczenia, a wręcz jest zalecane, gdy grozi im krzywda;

<sup>2</sup> T. L. Beauchamp, *On Justification for Coercive Genetic Control*, w: J. H. Humber, F. F. Almeder (eds), *Biomedical Ethics and the Law*, New York—London 1976, s. 364.

<sup>3</sup> G. Dworkin, *Paternalism*, „*Monist*” 56 (1972), s. 65.

b) osoby te są pozbawione autonomii działania, nie są więc odpowiedzialne za skutki powodowane swoim postępowaniem;

c) możliwe jest usprawiedliwienie obrony przed krzywdą spowodowaną działaniem nieautonomicznym, lecz usprawiedliwieniem nie może być wówczas zasada paternalizmu, lecz rozszerzona zasada krzywdy.

Ograniczony paternalizm można uznać za pewną modyfikację paternalizmu słabego. Rozszerzony jest w tym wypadku zbiór warunków koniecznych i wystarczających do interwencji. Niezależnie od braku kompetencji wymaga się, by krzywdy i szkody, którym ma się zapobiec były większe niż zło wynikające z naruszenia wolności oraz by interwencja podlegała uniwersalizacji, tj. by można było uznać za usprawiedliwione jednakowe traktowanie wszystkich bez wyjątku osób znajdujących się w podobnych przypadkach.

Omawiane dotychczas formy paternalizmu, niezależnie od tego czy będziemy je uznawać za paternalizm *sensu stricto*, czy też za poszerzoną zasadę krzywdy, nie budzą większych wątpliwości moralnych. Interwencja wobec osób niekompetentnych jest usprawiedliwiona i nie wzbudza to żadnych kontrowersji. Rozbieżności poglądów można jedynie zauważyć przy próbach klasyfikacji danej osoby jako kompetentnej lub nie, co jest problemem bardziej empirycznym niż filozoficznym.

Paternalizm mocny to twierdzenie, że pewne jednostki lub państwo mogą ograniczyć wolność danej osoby wtedy i tylko wtedy, jeżeli osoba ta jest dzięki temu chroniona przed skutkami własnych czynów. Dzieje się tak wtedy, gdy podejmowane przez nią czyny związane są z nie dającym się racjonalnie uzasadnić ryzykiem (np. poddanie się wyjątkowo niebezpiecznemu eksperymentowi medycznemu), gdy nie leżą one w najlepiej pojmowanym interesie jednostki (zamiar samobójstwa) lub są potencjalnie niebezpieczne i nieodwracalne w skutkach (narkotyki). Paternalizm mocny dopuszcza wówczas interwencje naruszające autonomię jednostki.

Tom L. Beauchamp wysuwa tezę, że paternalizm mocny nie ma zastosowania w większości przypadków medycznych. Autor przedstawia następujące rozumowanie: rozróżnienie silnego i słabego paternalizmu sprowadza się do oceny, kiedy pacjent zachował zdolność do działań autonomicznych, a kiedy nie. Mocni paternaliści uznają zwykle takie czynniki, jak stres, ból, brak poczucia przyszłości czy brak wiedzy za ograniczające autonomię pacjenta. Interwencja w takich przypadkach przestaje być paternalistyczna, usprawiedliwia ją znów zasada krzywdy. Spór sprowadza się do tego, która z empirycznych teorii wolności woli i wiedzy jest w danym przypadku właściwa.

Artykuł kończy się częścią postulatywną. Autor wskazuje, że potrzebny jest nam, po pierwsze, zbiór norm określających logiczne i empiryczne warunki, w których dana osoba może być uznana za autonomiczną. Po drugie, należy określić warunki moralne, przy których wolno nam ograniczać działania bezwolne lub wynikające z braku informacji. Konieczna jest teoria wykraczająca poza dzisiejszą wiedzę o stresie, bólu, psychozach, inteligencji i ich wpływie na wolność woli i świadomość pacjenta. Będzie to raczej teoria empiryczna, a nie filozoficzna.

Tak w skrócie przedstawiła się treść książki pod tytułem *Ethical Principles for Social Policy*. Jest to pozycja na pewno interesująca, chociaż nie wszystkie zawarte w niej artykuły prezentują równy, wysoki poziom. Najciekawszy i najbardziej ważki wydaje się esej T.L. Beauchampa, który też najszerzej został omówiony.