

Filozofia.wpraktyce.pl (04.05.2016)

Moralna niepewność w argumentacji bioetycznej

Tomasz Żuradzki

Niektórzy twierdzą, że nawet jeśli ktoś nie wierzy, że embriony lub płody ludzkie mają jakiś szczególnie wyróżniony status moralny, to z ostrożności powinien traktować je tak, jak gdyby miały pełny status moralny. Pokażę, dlaczego takie rozumowanie jest niepoprawne.

Zacznijmy od kilku przykładów. Barbara Chyrowicz w książce **Bioetyka. Anatomia sporu** wydanej w 2015 r. przez wydawnictwo Znak pisze tak:

w sytuacjach, w których ktoś nie ma pewności, że niszczy życie ludzkiej istoty (dotyczy to np. niszczenia ludzkich zarodków), winien zakładać, że ma z nią do czynienia z uwagą na rangę wartości życia ludzkiego.

Marian Machinek w dyskusji internetowej **Polskiego Towarzystwa Bioetycznego** przypomniał często przywoływany przykład, mający stanowić analogię do niszczenia embrionów ludzkich (sugerując jednocześnie, że właściwa odpowiedź na poniższe pytanie jest negatywna):

Jeżeli, będąc na polowaniu, nie mogę z jakichś powodów rozstrzygnąć, czy poruszający się w zaroślach brunatny kształt jest tropionym zwierzęciem, czy też ubranym w brązową kurtkę człowiekiem, czy wolno mi pociągnąć za spust?

Z kolei Robert Plich w niedawnym **wywiadzie** dla portalu Jagielloński24 stwierdził:

Aborcja byłaby moralnie dopuszczalna jedynie wówczas, gdyby istniała absolutna pewność, że ludzki embrion nie jest człowiekiem. Takiej pewności nie można uzyskać na gruncie rzetelnego rozumowania naturalnego, stąd brak takiej pewności stanowi wystarczające minimum dla moralnego i prawnego zakazu aborcji.

Argument ten, nazwijmy go argumentem z niepewności normatywnej (ANN), jest kluczowy dla obecnej doktryny Kościoła katolickiego, który w drugiej połowie XIX w. przyjął, że „**embrion ludzki od samego początku ma godność właściwą osobie**”. Choć godność ta wynikać ma z **obdarzenia przez Boga nieśmiertelną duszą rozumną**, to Kościół nie zajmuje obecnie jednoznacznego stanowiska na temat chwili animacji, czyli momentu, w którym Bóg wciela duszę. Wbrew rozpowszechnionym opiniom Kościół wcale nie utrzymuje dziś, że dzieje się to w momencie zapłodnienia. W **Deklaracji o przerywaniu ciąży** z 1974 r. Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła:

Deklaracja ta świadomie nie podkreśla problemu chwili animacji. Nie ma bowiem co do tego jednobrzmiącej tradycji i autorzy współcześni jeszcze różnią się między sobą. Jedni twierdzą, że animacja następuje w pierwszej fazie życia [czyli w chwili zapłodnienia – TŻ], drudzy, że dopiero wtedy, gdy zarodek zatrzyma się we właściwym miejscu [czyli w momencie implantacji zarodka ok. 7-10 dni po zapłodnieniu – TŻ].

Skoro sama Kongregacja nie ma pewności, że wczesne embriony mają duszę, to dlaczego nakazuje traktować je tak, jak gdyby ją miały? W encyklice **Evangelium Vitae** z 1995 r. czytamy:

samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego.

Mamy więc do czynienia z argumentem typu ANN: nawet jeśli nie wiemy, kiedy Bóg wciela duszę, to i tak powinniśmy traktować wczesne embriony tak, jak gdyby ją miały. Z tego typu argumentacją wiąże się szereg fascynujących problemów filozoficznych. Kilka z nich omówiłem w artykułach w czasopismach „Diametros” oraz „Theoretical Medicine and Bioethics”, a także w tekście, który wkrótce ukaże się w „Studies in Logic and Argumentation”.

Po pierwsze, argument typu ANN, inspirowany stanowiskiem potępionego przez Watykan w XVII w. tucjoryzmu lub rygoryzmu, zakłada skrajną wersję zasady ostrożności: działanie nie jest moralnie dopuszczalne, jeśli wiąże się z niezerowym ryzykiem zabicia osoby (lub czegoś, co może być osobą). Stanowisko to kłóci się jednak z powszechnie akceptowanymi – także wedle katolickiej doktryny moralnej – praktykami, w wyniku których niekiedy giną ludzie (począwszy od jeżdżenia samochodami, a na podawaniu lekarstw kończąc). Przyjęliśmy uważać, że w praktykach tych nie ma nic złego, jeśli tylko prawdopodobieństwo zabicia osoby w wyniku jednostkowego aktu danego typu jest odpowiednio niskie.

Po drugie, ANN nie uwzględnia istotnych różnic pomiędzy niepewnością na temat faktów a niepewnością normatywną. Andrew Sepielli z Uniwersytetu w Toronto zwrócił uwagę na to, że uwzględnienie niepewności normatywnej pierwszego rzędu prowadzi do regresu w nieskończoność: przecież możemy się mylić także na temat samych kryteriów podejmowania decyzji w sytuacji niepewności. Problem ten najlepiej oddaje tytuł jego niedawnego artykułu w czasopiśmie „Noûs”: *Co robić, kiedy nie wiesz, co robić, kiedy nie wiesz, co robić...* Z kolei Brian Weatherston z Uniwersytetu Michigan zauważył w artykule opublikowanym w „Philosophical Studies” problematyczność motywacji wynikającej nie z troski o innych, ale z jakiejś metadoktryny dotyczącej kryteriów podejmowania decyzji w sytuacji niepewności moralnej. Akceptując ANN ludzie troszczą się nie o innych ludzi (czy inne istoty zasługujące na naszą troskę), ale wyłącznie o to, by postępować moralnie słusznie.

Po trzecie, ANN bezkrytycznie stosuje model rozumowania wzorujący się na teorii decyzji i zakłada możliwość szacowania nie tylko stopnia przekonania co do doktryn moralnych, ale także międzydoktrynalnego porównywania wartości (to jest moim zdaniem najistotniejszy problem). Załóżmy, że nie mamy pewności, która z dwóch doktryn moralnych jest właściwa: X czy Y. Ta pierwsza głosi, że działanie A jest moralnie lepsze niż działanie B; doktryna Y odwrotnie: B jest lepsze niż A. Zwolennicy ANN muszą więc nie tylko oszacować swój stopień przekonania co do tych doktryn (np. twierdząc, że prawdopodobieństwo, że to doktryna X jest właściwa wynosi 0,64, a że doktryna Y – 0,36 lub chociażby podając przybliżone wartości), ale także wskazać, jak bardzo moralnie lepsze jest A od B wedle doktryny X oraz B od A wedle doktryny Y. Tylko że zadanie to jest niewykonalne z definicji, ponieważ różne doktryny moralne posługują się różnymi skalami wartości. Choć kilku autorów próbowało w ostatnich latach stworzyć modele międzydoktrynalnego porównywania wartości, które działałyby choćby w niektórych sytuacjach moralnej niepewności (np. książka Teda Lockharta lub artykuł w „Ethics” Jacoba Rossa), to szybko je jednak podważono (patrz artykuły Andrew Sepiellego w „Philosophy & Phenomenological Research” lub Williama MacAskill’a „Ethics”). Mówiąc bardziej metaforycznie: w sytuacjach niepewności normatywnej nie ma żadnej wspólnej „waluty” akceptowanej przez różne doktryny, ponieważ to, jak bardzo dane działanie w określonej sytuacji jest moralnie słuszne lub niesłuszne, zależy przecież od przyjętej doktryny.

W tym tekście skupiłem się na wykorzystaniu ANN w argumentacji dotyczącej embrionów ludzkich, ale argumenty tego typu pojawiają się także w wielu innych kontekstach. Na przykład **Peter Singer** w jednym ze swoich tekstów w bardzo podobny sposób argumentował za niedopuszczalnością zabijania zwierząt tylko po to, by je zjeść:

Nie jestem pewny, że zabicie świni byłoby złe samo w sobie; jednakże nie jestem też pewny, że byłoby to dobre. Ponieważ nie istnieje żadna moralnie istotna racja przemawiająca za zabiciem – a fakt, że ktoś może woleć potrawę z wieprzowiny od wegetariańskiej, byłoby trudno uznać za rzecz o wielkiej wadze moralnej – wydaje się, że należałoby tego typu wątpliwości rozstrzygnąć na korzyść świni.

Co zatem robić w sytuacjach niepewności moralnej, jeśli ANN nie jest dobrą metodą podejmowania decyzji? Najlepsze rozwiązanie, którego ostatnio bronili Johan E. Gustafsson i Olle Torpman w artykule *In defence of my favourite theory* opublikowanym w „**Pacific Philosophical Quarterly**” jest po prostu takie: zawsze kieruj się swoją ulubioną doktryną moralną, nawet jeśli nie masz pewności, że jest właściwa.

Literatura

T. Żuradzki, *Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony*, „Diametros” 32 (2012): 131–159, doi:[10.13153/diam.32.2012.481](https://doi.org/10.13153/diam.32.2012.481).

T. Żuradzki, *Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos*, “Theoretical Medicine and Bioethics” 35/6 (2014): 441-457, doi: [10.1007/s11017-014-9309-1](https://doi.org/10.1007/s11017-014-9309-1).

J.E. Gustafsson, O. Torpman, *In defence of my favourite theory*, “Pacific Philosophical Quarterly” 95 (2014): 159-174, doi: [10.1111/papq.12022](https://doi.org/10.1111/papq.12022).