

Ks. Ryszard MOŃ

MORALNE ŹRÓDŁA DEONTOLOGII LEKARSKIEJ

Treść: 1. Postawienie problemu; 2. Powody rezygnacji z teorii człowieka jako fundamentu wszelkich deontologii; 3. „Antropologia negatywna” źródłem deontologii lekarskiej.

Słowa kluczowe: deontologia lekarska, uzasadnianie norm, motywy, racje, antropologia, bioetyka.

Keywords: medical deontology, justification of norms, motives, reasons, anthropology, bioethics.

„Łatwo jest głosić moralność, trudniej uzasadnić” - A. Schopenhauer

1. Postawienie problemu

Pojęcie deontologii lekarskiej wydaje się być znane. Deontologia określa zasady postępowania lekarza wobec pacjenta, jego rodziny, a także lekarzy wobec współpracowników. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: Czy kodeksy takie wystarczają? Nie chodzi mi o porównywanie poszczególnych kodeksów, ani o zastanawianie się, na ile są one adekwatne do sytuacji, w jakiej znajduje się polska służba zdrowia. Interesuje mnie problem bardziej podstawowy: Jak odróżnić zasady od podstaw etyki, czyli ustalić, na jakim fundamencie opierają się poszczególne kodeksy? Czy potrafimy znaleźć wspólny mianownik dla poszczególnych uzasadnień? Zagadnienie to jest niezwykle skomplikowane, gdyż wielu myślicieli utożsamia zasady moralne z ich podstawami.

Najprościej rzecz ujmując, można powiedzieć, że zasady są najkrótszymi i najbardziej zwięzłymi sformułowaniami, określającymi, jak należy postępować, co trzeba czynić, a czego unikać. Grecy określali to jako „*hoti*”, to znaczy mówili „czym” jest dany czyn lub jaka jest jego istota. Natomiast podstawą etyki jest to, co starożytni definiowali jako „*dioti*”, czyli racja, przyczyna. Tymczasem większość moralistów zaciera ową różnicę, a to dlatego, że łatwiej jest opisać owo „*hoti*” niż wyłożyć „*dioti*”, czyli pokazać to, co skłania człowieka do takiego, a nie innego działania, a tym bardziej uzasadnić, dlaczego tak powinno się postępować¹. Nic więc dziwnego, że Artur Schopenhauer powiedział, że łatwiej jest głosić moralność niż ją uzasadnić². Zazwyczaj moralisci sądzą, że przez nagromadzenie bogactwa treści pokażą lepiej, dlaczego ten system jest doskonalszy od pozostałych. Dlatego starają się coraz dokładniej opisać

¹ A. SCHOPENHAUER, *O podstawie moralności*. Rozprawa konkursowa nieuwieńczona przez Królewskie Duńskie Towarzystwo Naukowe w Kopenhadze dnia 30 stycznia 1840 roku, przekł. Z. Bossakówna, Kraków: Zielona Sowa 2004, 33.

² *Tamże*, 3.

dany czyn, pokazując jego skutki dodatnie i ujemne, a następnie starają się ustalić, co przyniesie lepsze rezultaty. Czytelnik (lub słuchacz) ma przez to wrażenie, że dowiedział się czegoś nowego. Tymczasem jest to pomylenie przyczyny ze skutkiem, a raczej przesłanki z wnioskiem. Co do zasad, moralisci różnych orientacji zgadzają się w dużej mierze. Różnią się natomiast w ich uzasadnianiu, tj. w ukazywaniu racji, dla których należy postąpić tak, a nie inaczej. Zadaniem naszym będzie więc poszukiwanie tego uzasadnienia, owej podstawy zasad etycznych.

Całą etykę można streścić w pięciu słowach: „Ja to wobec Ciebie powinienem”. „Ja lekarz powinienem uczynić wobec tego pacjenta to a to”. Natychmiast jednak powstaje pytanie, co powinienem uczynić i dlaczego? Na pierwsze pytanie odpowiedzi udzielają głównie nauki medyczne, chociaż nie do końca. Same nauki medyczne nie są jednak w stanie do końca określić owo „co”. Jeszcze trudniej jest znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego to właśnie powinienem zrobić lub tego zaprzestać, zwłaszcza w sytuacji, gdy istnieje wiele kontrowersyjnych opinii. Filozofowie udzielali najróżniejszych odpowiedzi na tak postawione pytania. Nie będziemy jednak omawiać wszelkich możliwych rozstrzygnięć. Zatrzymamy się nad tym, co osobiście uważam za istotne.

Rozpocznijmy rozważania od opisu doświadczenia moralności. W naszej świadomości odnajdujemy najczęściej poczucie powinności określonego działania. Możemy się z nią rozminąć, nie uczynić jej zadość, ale wówczas powraca ona z całą bezwzględnością w postaci wyrzutów sumienia. Co ją powoduje? Jakie są motywy naszych działań? Etycy próbowali w rozmaity sposób wyjaśnić ów fenomen. Jedni mówili, że jest to poczucie powinności lub respekt dla prawa, jaki jest właściwy człowiekowi (tak twierdził Kant), inni powiadali, że jest nim współczucie. Najczęściej wymienia się trzy podstawowe skłonności (popędy) natury ludzkiej, skłaniające nas do podejmowania odpowiednich działań. Są nimi: poszukiwanie osobistej korzyści, pewna złośliwość właściwa człowiekowi, czyli chęć zadania komuś cierpienia, wzięcia odwetu oraz współczucie, jakie mamy dla drugiego człowieka. Nie będę omawiał dwóch pierwszych, bo są one oczywiste. Wiadomo, że najczęściej poszukujemy własnej korzyści, ale nie jest to motyw moralny. Złośliwość może być oceniana moralnie, ale tylko ujemnie, więc nie warto się dłużej nad nią zastanawiać. Najciekawsze z punktu widzenia etyki jest uczucie współczucia jako zasadniczy motyw ludzkich czynów moralnych. Jeżeli działanie, powodowane takim motywem zostanie utrwalone, wówczas można mówić o pewnej stałości, czy też dyspozycji człowieka, która przejawia się jako sprawiedliwość lub miłość. Jeżeli więc postępujemy według stałego schematu, to mamy do czynienia z pewnymi cnotami moralnymi, jeżeli natomiast damy wyraz naszym przekonaniom, wówczas mamy do czynienia z regułami moralnymi czy też normami jakiegoś kodeksu, na przykład lekarskiego. Musimy jednak odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego sądzimy, że należy współczuć innemu człowiekowi. A może współczucie to za mało? Przyjrzyjmy się dokładniej naszym działaniom.

2. Powody rezygnacji z teorii człowieka jako fundamentu wszelkich deontologii

Najczęściej działania sprawiedliwe pojmujemy jako dążenie do oddania drugiemu tego, co mu się słusznie należy, a postępowanie przepełnione miłością jako czyny nadobowiązkowe, których nie wymaga od nas sprawiedliwość. Bardzo dobrze pasuje to do

opisu działań w wielu dziedzinach ludzkiego życia, a zwłaszcza w relacji lekarz – pacjent. Do tego zagadnienia powrócimy w dalszych rozważaniach, gdyż sprawa nie jest tak prosta, jak by się mogło wydawać.

Nie jest ważne to, jak wielu ludzi potrafi autentycznie współczuć drugiemu człowiekowi. Nawet, gdyby liczba tych, którzy potrafią to czynić, była niewielka, to i tak działania takie posiadają charakter moralny w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Pojęcie moralności, jakie posiadamy jako ludzie żyjący w kulturze zachodniej, ukazuje nam działania moralne jako czynności skierowane ku drugiemu, wykonywane bezinteresownie. Współczucie powoduje, że staramy się usunąć wszystko, co przynosi ból drugiemu człowiekowi. Ono też sprawia, że usiłujemy uczynić coś ponad to, czego wymaga sprawiedliwość. Doświadczenie potwierdza istnienie tego rodzaju motywacji. Może jest ono i rzadkie, ale na pewno każdy z nas potrafi stwierdzić istnienie czynów podjętych z motywów bezinteresownych, tylko dlatego, że komuś współczuliśmy.

Dotychczasowe rozważania nie przyniosły jeszcze odpowiedzi na pytanie, dlaczego mamy coś czynić tak, a nie inaczej, ani dlaczego w ogóle powinniśmy cokolwiek uczynić. Ukazały jedynie motywy ludzkich działań o charakterze moralnym, a więc skierowanych ku drugiemu, ale w dalszym ciągu nie wiemy, dlaczego tak jest. Kant powiedział, że powinność postępowania moralnego wyznacza nam rozum praktyczny w postaci imperatywu kategorycznego, domagając się takich działań, które miałyby powszechny charakter, a których byśmy jednocześnie chcieli. Brzmi on następująco: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, by stała się prawem powszechnym”³. W dziełach Kanta znajduje się inne jeszcze sformułowanie imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w swojej osobie, jak też w osobie innego, używał zarazem jako celu, a nigdy tylko jako środka”⁴. Jednak koncepcji filozofa z Królewca zarzuca się formalizm i abstrakcyjność. Niewiele więcej wnoszą teorie odwołujące się do istnienia idealnych wartości, jak choćby Schelera czy Hartmanna. Nie będziemy ich tutaj szerzej rozwijać, bo choć są ważne, to niewiele wnoszą do rozważań na temat źródeł deontologii lekarskiej. Pomijamy też kierunki etyczne odwołujące się do Objawienia jako fundamentu norm moralnych, gdyż te mogą być przyjęte jedynie przez ludzi wierzących, a poza tym rodzą pewne trudności metodologiczne. Główny problem polega na niemożliwości pokazania, dlaczego coś jest moralne.

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego człowiek powinien w ogóle coś uczynić i co konkretnie ma zrobić, musimy odwołać się do antropologii, czyli nauki o człowieku. Chodzi o to, że treść powinności, jaką odnajdujemy w swojej świadomości (dokładniej w doświadczeniu moralności), wyraża sposób afirmowania drugiego jako osoby. Trzeba zatem zastanowić się, w jaki sposób mogą afirmować drugiego jako osobę. To, że człowiek jako osoba zasługuje na afirmację dla niego samego i że to jemu ma służyć nasza działalność moralna, jest tak oczywiste, że teza ta znalazła uznanie, i tak została zapisana w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela ONZ. Czytamy tam o przyrodzonej godności człowieka. Nie ma potrzeby, by dokładniej ją omawiać. Cały problem

³ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1984, 50.

⁴ *Tamże*, 62.

polega na tym, że wielu filozofów nie widzi sensu odwoływania się do godności osoby, gdyż uważają oni, że to wymaga przyjęcia jednoznacznej koncepcji człowieka, czyli rodzi potrzebę odwoływania do antropologii filozoficznej, na którą zgodziliby się wszyscy. A takiej, ich zdaniem, nie ma. Stąd też proponują oni teorie moralne, które odwołują się do powszechnej zgody partnerów umowy, czyli do zasad sprawiedliwości, jakie powinny być zachowane lub do tego, co jest najbardziej użyteczne lub powoduje najlepsze konsekwencje. Tak więc pragnienie osiągnięcia jak najlepszych rezultatów lub dążenie do uzyskania sprawiedliwości byłoby – ich zdaniem – podstawą zasad moralnych (owym „*dioti*”), którego ukonkretnienie dawałaby deontologia lekarska (wspomniane „*hoti*”). Czy jednak nie jest to niedozwolone utożsamienie podstaw z zasadami? Wiele wskazuje, że tak.

Można zrozumieć obawy przeciwników odwoływania się do szczegółowej wizji człowieka, czyli jego dokładnego opisu tego, kim jest i jakie są jego potrzeby, by w ten sposób nie zredukować go do jednego z elementów kosmosu, a tym samym nie umniejszyć tego, co jest dla niego najistotniejsze, czyli wolności i niepowtarzalności. A także, by przedstawianie takiej wizji nie doprowadziło do prześladowania tych, którzy myślą w sposób odmienny, to znaczy inaczej rozumieją istotę człowieka i jego autentyczne potrzeby. Chodzi o to, by nie zostały nam narzucone ograniczenia, pochodzące z zewnątrz, tj. ze strony teologii czy polityki. Na antropologii pozytywnej ciąży wciąż podejrzenie, że pojmuje ona człowieka zbyt statycznie, jako jeden z elementów wszechświata oraz podważa możliwość tworzenia przez człowieka samego siebie. Z tego to przecież powodu współcześni egzystencjaliści zakwestionowali istnienie Boga, gdyż uznali Jego istnienie ograniczałoby ludzką wolność, by wymienić tylko J. P. Sartre'a. Pomińmy, na ile takie twierdzenie jest słuszne. Pozostańmy jedynie na płaszczyźnie filozoficznej, na której bez trudu da się zauważyć pewien istotny problem. Przyjmując bowiem, jak chcieli egzystencjaliści, że akt stwórczy człowieka, tj. akt dokonywanego przez niego wyboru, poprzedza jego istotę, czyli to, kim się on staje, nie potrafimy wyjaśnić dlaczego mielibyśmy troszczyć się o drugiego. Możemy wprawdzie to czynić, tj. troszczyć się o drugiego, współczuć mu, pomagać, ale będzie to jedynie nasze upodobanie, któremu nie sposób przypisać charakteru moralnego, a tym bardziej powiedzieć, że pozostali powinni tak postępować. Nie można przy założeniu, że każdy tworzy samego siebie, mówić o jakiejś istocie człowieczeństwa wspólnej wszystkim ludziom. Jeżeli bowiem każdy tworzy siebie, to wówczas powstaje wiele istot sprzecznych ze sobą. Nie da się więc określić wspólnych dla wszystkich powinności działania⁵. Egzystencjalizm z pewnością wyolbrzymia problem wolności i niepowtarzalności człowieka. Musimy zatem postawić sobie pytanie, czy można myśleć o człowieku, nie redukując go jednocześnie do przedmiotu, ale też tak opisać jego wolność, by nie stanowiła zagrożenia dla wolności drugiego człowieka.

Problem ten można sformułować jeszcze inaczej: dlaczego w ogóle mielibyśmy interesować się drugim człowiekiem? Czy tylko ze strachu, spowodowanego obawą przed czyjąś zemstą, z powodu wyrządzonej mu niesprawiedliwości? Jeżeli byłyby to jedynie strach, to wówczas dałoby się przed nim uciec, przez ustalenie odpowiednich zasad sprawiedliwości. Byłaby to jednak sprawiedliwość oparta na sile, na jakimś utyli-

⁵ R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, Lublin: TN KUL 2005, 346.

tarystycznym obrachunku strat i zysków. Takie myślenie zdaje się być mocno zakorzenione w ideologii kapitalizmu, gdzie docenia się jedynie wolny rynek i gdzie wszystko posiada taką wartość czy cenę, jaką inni gotowi są zapłacić. Jest to bardzo stare myślenie. Odnajdujemy je już u Platona. W swoim dziele „Państwo” przedstawia on sofistę Trazymacha, który uważa, że sprawiedliwość jest po stronie silnego. A ponieważ nikt nie jest absolutnie silny, ani nikt absolutnie słaby, dlatego dzieje społeczeństw skazane są na permanentne kryzysy, gdyż jedni próbują podporządkować sobie drugich, ale nie są w stanie tego uczynić do samego końca, co powoduje, że zachowujemy jakieś pozory sprawiedliwości, starając się oddać drugiemu to, bez czego nie będzie on podejmował pokojowego współżycia⁶. Przenosząc sposób myślenia Trazymacha do czasów nam współczesnych, łatwo zauważymy jego aktualność. Dziś także słyszymy nawoływanie, że sam rynek nie wystarcza, że potrzebna jest jakaś moralność, i odpowiednio ujmująca ją etyka, że niemożliwe jest istnienie społeczeństwa bez równoczesnego uznania prawa i moralności. Nie ma bowiem ani społeczności, która dysponowałaby absolutną siłą, ani jednostki, która by taką siłą posiadała. Gdyby jednostka miała absolutną siłę, wówczas stałaby poza dobrem i złem, jak to wyobrażał sobie Fryderyk Nietzsche. Jak słusznie zauważa R. Buttiglione, gdyby taką siłą posiadała społeczność, wówczas sprowadziłaby jednostki do roli trybików większej maszyny. Brak absolutnej siły przez obie strony wprowadza względną równowagę⁷. I to wystarcza – ich zdaniem – by zarówno życie społeczne, jak i indywidualne dobrze funkcjonowało. Trzeba tylko odpowiednio się umówić, ustalić sprawiedliwe prawa. Ale czy tak jest naprawdę? Wiele wskazuje, że absolutnie nie. Są bowiem tacy, którzy nie posiadają żadnej siły. Są to ludzie nienarodzeni i chorzy, zwłaszcza nieuleczalnie chorzy. Tym samym są oni wykluczeni z kontraktu społecznego. Człowiek, który traci siłę, traci, wedle tak rozumianej sprawiedliwości, wszelkie prawa. Zostaje zredukowany do jednego z elementów społeczności, co tak barwnie opisali Theodor Adorno i Max Horkheimer.⁸ A tych autorów trudno posądzać o jakieś religijne myślenie.

3. „Antropologia negatywna” źródłem deontologii lekarskiej

Trzeba przyznać rację R. Buttiglione, gdy powiada on, że rozwiązania przedstawionych powyżej problemów należy poszukiwać w „antropologii negatywnej”, tj. takiej, która jedynie w minimalnym stopniu definiuje, kim jest człowiek⁹. Jednak podawany przez nią opis jest na tyle wystarczający, że nie pozwala zredukować człowieka wyłącznie do jednego z elementów kosmosu, nawet takiego, któremu przyznamy najwyż-

⁶ PLATON, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty: Antyk 2001, ks. II 358-360.

⁷ R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, dz. cyt., 346.

⁸ „Każdy człowiek ze wszystkimi swoimi funkcjami ma w społeczeństwie dublera, który i tak od początku uważa go za przeszkodę w objęciu stanowiska i traktuje jako kandydata na śmierć. Gdy śmierć postrzegana jest tylko jako wystąpienie naturalnej istoty żywej ze związku społeczeństwa, to znaczy, że społeczeństwo wreszcie udomowiło śmierć: umieranie potwierdza raz jeszcze absolutną znikomość naturalnej istoty żywej wobec społecznego absolutu”. Th. ADORNO, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Karków: Wyd. Literackie 1999, 279; M. HORKHEIMER, Th. ADORNO, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa: Wyd. IFS PAN 1994.

⁹ R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, dz. cyt., 350.

szą wartość. Pozwala ona równocześnie dostrzec godność człowieka, polegającą na ciągłym przekraczaniu samego siebie, na tworzeniu czegoś nowego. Antropologia taka ma pokazać istniejącą niesprawiedliwość z jednej strony, a z drugiej umożliwić tworzenie coraz śmielszych wizji lepszego życia, które mogą pojawić się jedynie wskutek wolnej działalności człowieka¹⁰. Nie trzeba wymyślać nowych koncepcji antropologicznych. Wystarczy przyrzeć się tym, których wyjaśnienia odnoszą się do rzeczywistości i których sprawdzianem jest życie.

Przyglądając się życiu człowieka dostrzegamy, że zmierza on do prawdy. Nie jest to jednak prawda ujęta w niezmiennie definicje, abstrakcyjna, ale jest prawdą urzeczywistniającą się każdego dnia w mojej relacji z drugim człowiekiem, ze światem, i jeśli ktoś woli, to może dodać, z Bogiem. Prawda posiada bowiem swój wymiar teoretyczny i praktyczny, a więc ma swoje odniesienie do dobra, rozumianego nie tylko metafizycznie, ale przede wszystkim praktycznie; do dobra, które jest pojmowane jako pomniejszenie cierpienia i niesprawiedliwości. Takie rozumienia dobra wydaje się być bliskie lekarzom. Jest to usuwanie przeszkód, które przeszkadzają spotkaniu między ludźmi. Taka wizja sprawiedliwości różni się zarówno od wizji sprawiedliwości, będącej wynikiem umowy społecznej, jak i sprawiedliwości rozumianej metafizycznie. Nie narzuca nam niczego z zewnątrz, ale pokazuje, że słuszne jest spłacanie pewnego długu wobec innych, co trafnie ujął I. Kant¹¹. Nie posiada więc charakteru arbitralnego. Jest odkrywaniem samego siebie jako kogoś, kto pozostaje w łączności z innymi.

Wizja sprawiedliwości jako usuwania przeszkód, oddzielających mnie od drugiego, pokazuje wyraźnie, że nie może istnieć społeczeństwo bez wolnych jednostek, działających głównie na wolnym rynku, ale i to, że jednostka nie może istnieć bez społeczności, bez innych, bez składania daru z samego siebie. Wolność, która rezygnuje z dawania siebie, prowadzi do samozniszczenia. Wskazał to dobrze Herman Hesse w „Wilku stepowym”, kiedy to główny bohater stwierdza z bólem, że wprawdzie już od nikogo nie zależy, jest w pełni wolny, ale że płaci za to olbrzymią cenę: nikomu już na nim nie zależy¹². Jego wolność stała się smutnym przeznaczeniem. Nie bez powodu więc współczesny filozof francuski E. Lévinas powiada, że samotność jest ceną, jaką płaci człowiek Zachodu za swoją wolność. Samorealizacja dokonuje się bowiem w łączności z innymi i przy ich pomocy. Fenomen zakochania

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ W tym przypadku [chodzi o obowiązki sprawiedliwości] nie patrzy się na potrzeby innych ludzi, jak przy pierwszych, lecz na uprawnienia (das Recht). Niezależnie od tego, czy inny człowiek potrzebuje [tego], czy nie potrzebuje, czy jest w nędzy czy nie jest w nędzy, gdy dotyczy to jego uprawnienia, to moją powinnością jest (bin ich schuldig) tego dopełnić”. I. KANT, *Eine Vorlesung über Ethik*, red. G. Gerhardt, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1990, 209. Cyt. za A.M. KANIOWSKI, *Supererogacja zagubiony wymiar etyki*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999, 373.

¹² „Ale pośrodku osiągniętej wolności Harry nagle spostrzegł, że jego wolność była śmiercią, że jest sam, że świat w jakiś niesamowity sposób zostawia go w spokoju, że ludzie nic go już nie obchodzą, a nawet on sam siebie nie obchodzi, że się powoli dusił w tej coraz ciaśniejszej atmosferze odosobnienia i samotności. Doszło bowiem do tego, że samotność i niezależność przestały być jego pragnieniem i celem, a stały się jego losem, na jaki został skazany (...), gdy pełen tęsknoty i dobrej woli wyciągał ramiona i gotów był do zadzierzgnięcia jakiejś więzi i wspólnoty; zostawiono go samego”, H. HESSE, *Wilk stepowy*, przekł. G. Mycielska, Wrocław: Wyd. Dolnośląskie 1992, 60n.

się pokazuje doskonale, że dopiero w drugim lepiej dostrzegamy siebie. Istotę naszego naturalnego otwarcia się na drugiego dostrzegamy choćby w instynkcie seksualnym¹³.

Zastanawiając się, co jest podstawą zasad moralnych (kodeksów zawodowych), musimy zauważyć jeszcze jeden ważki problem. Wiąże się on z zagadnieniem prawdy, która obją się w ludzkim sumieniu, jako że jest ono strażnikiem prawdy. Nie będziemy jednak omawiać szczegółowo ani koncepcji prawdy, ani sumienia. Zatrzymamy się raczej nad zagadnieniem trwałych i ponadczasowych wymogów, jakie odnajdujemy w sumieniu, wartych rozpatrzenia w perspektywie demokracji. One bowiem najlepiej pokazują, co jest, a co nie jest, fundamentem wszelkich deontologii, w tym także lekarskiej. Okazuje się, że kierunek etyczny, zwany relatywizmem moralnym, jest z gruntu rzeczy bardzo konserwatywny niż postępowy, jak to się nam często wydaje. Relatywista znajduje bowiem uzasadnienie swoich poglądów w każdej władzy. Siła faktu jest dla niego większa niż siła ideału. Dobrze pokazuje to Józef Seifert¹⁴. Wszystko, co jest realne, jest dla niego także racjonalne, jak niegdyś twierdziła prawica heglowska. Żadna krytyka nie może zatem wstrząsnąć tym, co faktyczne¹⁵.

Krytycy demokracji, od Platona poczynając, pokazują, że demokracja ma tendencję do łączenia się z relatywizmem. Konsekwencją tego jest upadek państwa i prawa. Relatywiści powiadają, że nie ma prawdy. Jeżeli już istnieje jakaś prawda, to opiera się ona na konsensusie między wyborcami a rządzącymi. Jest to kompromis interesów. Za uzyskane przywileje obywatele odwdzięczają się swoim „dobroczyńcom”. Najczęściej czynią to w gotówce, finansując partie polityczne bądź dokonując ich powtórnego wyboru. Powoduje to, że ludzie uczciwi wycofują się z polityki, przez co słabnie ich wpływ na przebieg życia społecznego, a zaczynają rządzić najsilniejsi. Nie chodzi mi jednak ani o analizę upadku demokracji, ani o jej krytykę, ani nawet o rozstrzygnięcie, na ile taka krytyka jest słuszna. Chodzi o pokazanie, że w społeczności znajdują się również tacy, którzy nie mają się czym odplacić. Są to nienarodzeni, osoby słabe czy chore, zwłaszcza te w stanie terminalnym.

Zwolennicy demokracji odwołują się nie do trwałych podstaw moralnych, ale do norm tworzonych subiektywnie, a czynią to w imię zachowania wolności. To paradoksalnie niszczy demokrację, która tak długo zdołała przetrwać. Tymczasem podstawą, zarówno demokracji, jak i wszelkiego rozwoju człowieka, jest solidarność, oparta na współczuciu i na przekonaniu, że tylko przez dar złożony z siebie mogą odnaleźć siebie. Ocalam w ten sposób zarówno swoją wolność, jak i własną indywidualność. Nie staję się jedynie elementem większej całości, bliżej nieokreślonej.

Tak rozumiana antropologia ukazuje nam jeszcze coś więcej, a mianowicie to, że nasze relacje z bliźnimi posiadają charakter asymetryczny, na co zwracała uwagę Martha Nussbaum, mówiąc, że od chorego przyjaciela można otrzymać znacznie więcej niż

¹³ R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, dz. cyt., 352n.

¹⁴ J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg: A. Pustet 1976.

¹⁵ R. BUTTIGLIONE, *Etyka wobec historii*, dz. cyt., 338.

się mu daje¹⁶. Na ogół sądzimy, że jest odwrotnie. W opinii dużej grupy lekarzy, pielęgniarzek, jak i wolontariuszy wielu z nich doświadczyło tego, i to ponad wszelką wątpliwość, jak wiele otrzymali od tych, którzy wydawali się być słabi i bezbronni.

Tak więc podstawą ustalanych zasad moralnych jest pewna właściwość natury ludzkiej, polegającą na umiejętności współczucia i bezinteresownego dawania, która prowadzi do zaprowadzenia sprawiedliwości minimalnej, polegającej w pierwszym rzędzie na usuwaniu zła i na dokonywaniu czegoś, co drugiemu przynosi radość. Umiejętność ta przejawia się w postaci sprawiedliwości i miłości. Dzieje się tak dlatego, że człowiek „odkrywa”, to znaczy uświadamia sobie, że bez afirmacji drugiego jako osoby nie ma urzeczywistniania samego siebie. Taka jest nasza natura. Dlatego też nadaje on normalny charakter swoim działaniom. Jest to pierwszy poziom uzasadnienia norm postępowania w ogóle i to zarówno w stosunku do chorych, jak i kolegów z pracy. Na drugim poziomie uzasadniania norm odwołujemy się już do istniejących teorii etycznych, opisów literackich, prowadzonych dyskusji i dokonujemy uzasadnienia w sposób coraz to bardziej zreflektowany. Na tym też poziomie tworzymy kodeksy etyki lekarskiej. Takie uzasadnianie nie opiera się na posiadanej sile, ani na żadnej umowie, która byłaby kompromisem tych, którzy nań idą, gdyż nie posiadając absolutnej siły, muszą się porozumieć. Rozstrzygnięcia komitetów etycznych mają charakter wtórny i są ciągle zagrożone przez próby nacisku różnych środowisk, którymi może kierować interes własny lub złośliwość. Tymczasem adekwatna „antropologia negatywna”, odwołująca się do doświadczenia, w szerokim tego słowa znaczeniu, bazująca na doświadczeniu pewnej powinności wobec drugiego, zapewnia nam właściwą argumentację.

Aby coś ostatecznie uzasadnić, nie wystarczy odwoływać się tylko do racji deontologicznych. Trzeba poszukać fundamentalnego uzasadnienia. Musimy spojrzeć na pojawiający się problem z dwóch punktów widzenia, tj. zewnętrznego i wewnętrznego. Jak słusznie zauważył Tomasz Nagel: „W pełni neutralna moralność nie jest celem odpowiednim dla ludzi”¹⁷. Musimy ciągle rewidować nasze dotychczasowe rozumienie moralności. Nie jest bowiem tak, że istnieją jakieś niezmiennie zasady etyczne, odnoszące się do każdego przypadku i że mamy jedyne trudności związane z ich interpretacją. I trudno nie zgodzić się z Nagelem, że byłby to szczyt zarozumiałstwa naszego gatunku¹⁸. Raczej mają rację ci, którzy twierdzą, że zbliżamy się jedynie do prawdy moralnej, podobnie, jak to jest w naukach empirycznych. Istnieje jednak zasadnicza różnica między etyką a naukami empirycznymi. Etyka musi się nadawać do tego, by każdego dnia rządzić naszym życiem, a nie tylko opisywać, co ludziom wydaje się lepsze. Jeśli ma być skuteczna, musi zostać zaakceptowana i przyswojona bardziej niż inne dyscypliny wiedzy. „Obiektywność potrzebuje subiektywnego materiału, który mogłaby opracować, a dla ludzkiej moralności materiałem tym jest ludzkie życie”¹⁹. W przeciwieństwie do estetyki, etyka wymaga czegoś więcej, niż tylko oczyszczenia we-

¹⁶ M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986. Por. także M. SCHELER, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980.

¹⁷ T. NAGEL, *Widok z nikąd*, przekł. C. Cieśliński, Warszawa : Aletheia 1997, 225.

¹⁸ *Tamże*, 226.

¹⁹ *Tamże*, 227.

wewnętrznego spojrzenia. Musi ona wznieść się ponad „tu i teraz”, oderwać się od partykularnych perspektyw. Etyka powinna dążyć do obiektywizacji naszych ocen moralnych i coraz to większej bezstronności. Sama bezstronność nie zbliża nas automatycznie do prawdy. Nie można zrezygnować ani z perspektywy bezstronności, ani z oceny stanu rzeczy przez podmiot działania moralnego. Zresztą wewnętrznej perspektywy nie może wyeliminować nawet fizyka²⁰. Musimy jednak unikać egoizmu, ukrytego pod płaszczykiem obrony perspektywy osobistego pojmowania rzeczy, wolności sprowadzającej się jedynie do możliwości wyborów. Z kolei zbyt obiektywizacja może sprawić, że zostaną ograniczone nasze osobiste preferencje. To prowadziłoby do redukcji i uproszczeń, co jest cechą wszelkiego obiektywnie pojmowanego postępu. Różnice wewnątrz gatunku nie są bowiem aż tak wielkie, by nie dało się ustalić najważniejszych cech charakterystycznych dla człowieka. Natura ludzka jest swoista, i nie można pojmować jej jedynie biologicznie. Powoduje ona, że człowiek, z jednej strony staje się twórcą czynów i siebie, z drugiej zaś - natura ludzka domaga się bezinteresownego daru z siebie, by mógł on stać się sobą. I dopiero uświadomienie sobie, że jest się osobą, a więc sprawcą swoich czynów, istotą wolną, ale i solidarną, pozwala określać, co powinniśmy czynić, tj. budować deontologię, w tym także lekarską. Treść powinności, rozpoznawana na różne sposoby, najczęściej w sumieniu, jest sposobem afirmowania człowieka jako osoby. Nie jest to jednak sposób dowolny, będący wypadkową jakiegoś kompromisu, zgodą tych, którzy nie posiadają absolutnej mocy. Jest to sposób afirmowania drugiego oparty na znajomości jego natury, jakiego dostarcza antropologia, nazwijmy ją „negatywną”, by nie być posądzonym o chęć drobiazgowego opisywania, kim jest człowiek, czyli o stosowanie ideologii. Trzeba jednak odrzucić zarówno twierdzenia, że nic nie potrafimy powiedzieć o człowieku, popadając tym samym w relatywizm moralny, jak i przekonanie, że jedynym wyjściem jest ustalanie szczegółowych kodeksów postępowania, co jest dziś tak bardzo modne, a co w gruncie rzeczy niczego nie rozwiązuje. Trzeba z jednej strony dać człowiekowi szansę, by we własnym sumieniu rozstrzygał, co jest moralnie dobre, ale równocześnie należy mu pokazywać podstawy, na których mogą opierać się kodeksy (także deontologia lekarska), do których można odwoływać się jako do pewnego minimum w sytuacjach konfliktowych. Trzymanie się jedynie kodeksów etycznych może bardziej szkodzić moralności człowieka niż jej pomagać. Zwłaszcza, że mogą one być uchwalane pod wpływem różnych grup nacisku.

MORAL SOURCES OF MEDICAL DEONTOLOGY

Summary

The article is concerned with the substantiation of moral norms and the related difficulties. The thing is not to equate that which the Greeks referred to as “*hoti*” with what they called “*dioti*”. The discussion of the application of moral norms begins with a description of the experience of morality. We try to find an ultimate ex-

²⁰ *Tamże*, 227.

planation and substantiation for that which is given to us in experience. The article mentions some of the attempts at this endeavor, including those of Kant and Schopenhauer, as well as those of many contemporary thinkers. It appears that R. Buttiglione is right to say that the solution of the above-mentioned problems should be sought in a „negative anthropology”, i.e. one which does not so much define who man is, as describes what he does. Furthermore, the author discusses its relation to morality. Without adopting a certain view of humanity as the basis on which to substantiate moral norms, professional codes become a set of postulates which lack any justification. It is not enough to merely take an impartial look at particular moral problems. Without appropriate philosophical grounds, democracy may easily turn into totalitarianism.