

Marek Łagosz
(Uniwersytet Wrocławski)

FILOZOFIA ŻYCIA. KILKA ARGUMENTÓW PRZECIW EUTANAZJI

I. WSTĘP

Artykuł ten wyrasta z potrzeby odpowiedzi na głoszoną ostatnio często – m.in. na łamach opiniotwórczej prasy – ideologię „dobrej śmierci”. Nie będę tu wyliczał „korzyści”, jakie społeczeństwu może przynieść instytucjonalne umożliwienie „dobrego umierania”. Wiadomo przecież, że są one wymierne, a miarą ich są pieniądze – duże pieniądze, jakie można zaoszczędzić na „ostatnich dniach” tzw. nieuleczalnie chorych¹. Ponieważ zaś – jak słusznie przekonywał wybitny lekarz Julian Aleksandrowicz – „nie ma nieuleczalnie chorych”², napiszę o Życiu.

II. ARGUMENTACJA NA RZECZ EUTANAZJI A MOTYWACJE RELIGIJNE

Streszczę najpierw krótko typową dla ideologów eutanazji argumentację na rzecz „dobrej śmierci”. Twierdzi się, że cierpienie jest nieszczęściem i że umierający „nieuleczalnie chorzy” często cierpią nadmiernie na skutek uporczywego utrzymywania ich przy życiu. Stąd wnosi się, że cierpiący powinni mieć możliwość rezygnacji z dalszego podtrzymywania ich życia. Powinni mieć prawo do podania im środków przeciwbólowych nie po to tylko, by uśmierzyć ból, lecz po to, aby sprowadzić „śmierć wyzwolicielkę”. Bioetyk profesor Singer sformułował to tak: „Uważam, że skoro jest wskazane zmniejszać cierpienie, to należy zaakceptować dobrowolną eutanazję [...]”³. Wybór cierpiącego powinien być wolny, a wolność domaga się poczytalności, dlatego najlepiej już zawnazsu – w pełni sił psychicznych i fizycznych – zadeklarować wolę odejścia „jakby co”.

¹ Co jest szczególnie kuszące w czasach „starzejących się” społeczeństw.

² Zaiste filozofujący lekarz równy jest bogom – *iatrós philosophos isótheos*.

³ *Świat do poprawki*. Rozmowa „Magazynu Świątecznego”, „Gazeta Wyborcza”, sobota – niedziela, 21–22 lipca 2012, s. 16. Zasadność tego rozumowania będzie jeszcze niżej przedmiotem rozważań.

Do tego typu argumentacji dorzuca się jeszcze zwykle zarzuty co do rzekomego nieprzygotowania naszego społeczeństwa do dyskusji o „dobrej śmierci” czy wręcz zupełnego jego zacofania w tym względzie. Tak jakby np. cała chrześcijańska tradycja teologiczna nie wypracowała racjonalnych poglądów na temat życia i śmierci. Można jednak uważać, że chrześcijańskiej afirmacji życia przeciwstawia się inna wielka duchowa tradycja – buddyzm. „[...] Budda – pisał Max Scheler – ten wielki nauczyciel śmierci, ta dusza przepiękna słodkim, pogodnym nastrojem jesieni”⁴. Jednakże Buddzie nie chodziło o śmierć jako nicość, lecz o inny wymiar życia – o uwolnienie się od cierpienia przez wygaszenie pożądania, kontemplacyjne zbliżenie się do ponadindywidualnej jaźni. „Łagodna rezygnacja” i nieprzeciwstawianie się złu paradoksalnie mają zło przezwyciężyć⁵. Buddyjska „głęboka cisza” nie jest śmiercią. Scheler argumentuje, że buddyjska „nicość” „[...] nie oznacza [...] «niebycia czymś», lecz wyłącznie «nieistnienie» jako niestawianie już oporu przez rzeczy [...]”⁶. W tym sensie „[...] znalezienie się świata w całkowitej władzy duchowej oraz nicość = nirwana okazują się ściśle paralelnymi korelatami”⁷. Tak więc buddyjska „tęsknota za śmiercią” jest tęsknotą za wysublimowanym życiem trwającym poza bezustanną wędrówką wedle zasady winy i pokuty⁸, a nie tęsknotą za nicością.

III. ONTOLOGIA ŻYCIA

Kwestia eutanazji jest problemem etycznym. Etyka jest zaś formą ontologii, gdyż to *byt określa powinność*. Przyjmuję, że nie ma ostrego dualizmu między należącą do sfery ducha powinnością a bytem fizycznym (przyrodą). Ponieważ wszystko wywodzi się z materii, będąc jej określoną modyfikacją lub aspektem, także świat ludzkich wartości i określanych przez nie norm moralnych ma zakorzenienie i znajduje swoje determinanty w bycie fizycznym i organicznym. Przy czym podstawową, „wyjściową” determinantą jest orientacja organizmu na doznawanie przyjemności i unikanie przykrości. Arystoteles pisze: „Można by przypuszczać, że wszyscy pragną przyjemności, bo wszyscy pragną też życia; życie jest pewnego rodzaju działaniem [...]. Przyjemność zaś jest uwieńczeniem poszczególnych czynności, a tym samym życia, którego oni pragną. Nic też dziwnego, że dążą także do przyjemności; gdyż dla każdego człowieka stanowi ona dopełnienie życia, którego on pragnie”⁹.

Powyższe nie oznacza jednak, że dziedzina moralności redukuje się do praw biologii. Mówiąc językiem Nicolai Hartmanna: byt społeczny stanowi warstwę wyższego piętra, która zawiera swoiste *novum* nieredukowalne do tego, co fizy-

⁴ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994, s. 31.

⁵ Tamże, s. 32, 33.

⁶ Tamże, s. 45.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 31.

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 285.

kalne (fizyczne i biologiczne). Część jednak powinności, a w szczególności – powinności wobec życia, ma też swoje biologiczne uzasadnienie. Słynny psychiatra Antoni Kępiński pisał: „Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszać nie wolno”¹⁰. Jednak Kępińskiemu nie chodzi o jakiś naturalistyczny redukcjonizm. Oprócz biologicznych wskazywał on także na emocjonalne oraz społeczno-kulturowe źródła wartości. Wybory systemu wartości są najczęściej wypadkową tych trzech silnie ze sobą związanych źródeł: biologicznych, psychologicznych i społecznych¹¹. Źródła te są do pewnego stopnia „równoprawne”; na przykład niektóre wartościowania emocjonalne czy kulturowe mogą przebiegać wbrew wartościowaniom biologicznym (przypadek samobójstwa). Przy czym biologiczne źródło wartości ma ontologiczno-genetyczne pierwszeństwo – w takim sensie, w jakim to, co organiczne, poprzedza i funduje to, co psychiczne, oraz to, co społeczne (duchowe, kulturowe).

Naturalistyczne wątki w etyce określają dokładniej następujące słowa Kępińskiego: „Dobro i zło wiązałoby się z rytmem śmierci i zmartwychwstania. I jak śmierć i odnowa tkwią w istocie przyrody ożywionej, tak tkwi w niej dobro i zło”¹². Zatem z biologicznego punktu widzenia wartością naczelną jest życie, czyli czas „dany” każdemu organizmowi. Chodzi o to, aby był to czas – w maksymalnym w danych warunkach stopniu – wolny od cierpienia (przy czym samo cierpienie nie pozbawia życia jego pryncypialnej wartości, życie cierpiące nie traci nic ze swej godności). Odpowiadająca temu wartościowaniu moralność to działanie zgodne z postulatami ochrony i utrzymywania jak najwyższej (w danych warunkach) jakości życia własnego i Innych. W tym sensie etykę można łączyć z tym, co Kępiński nazywał pierwszym i drugim prawem biologicznym. Polski psychiatra pisał: „Wszystkie istoty żywe od najprostszyc do najbardziej skomplikowanych (łącznie z człowiekiem) podlegają dwóm zasadniczym prawom biologicznym: zachowania życia własnego i życia gatunku”¹³. Można domniemywać przy tym, że wszelka moralność jest – genetycznie biorąc – wypadkową tych dwóch rudymenarnych tendencji. Tendencje te – choć występują obok siebie, a zatem nie wykluczają się ontologicznie – czasem działają w przeciwnych kierunkach (odpowiednio: egocentrycznym – „od” i „altruistycznym” – „do”¹⁴), a ukształtowana już świadomość moralna (będąca czymś więcej niż oba te „tropizmy”) jest narzędziem przywracania równowagi między nimi. Bez dodatkowej motywacji moralnej trudno byłoby odnaleźć się człowiekowi w sytuacji, która wymaga wyboru między własnym egocentryzmem a „interensem” gatunku. Kępiński pisze: „Zachowanie własnego życia jest dla ustroju ważniejsze niż zachowanie gatunku”¹⁵. Stąd potrzeba motywacji moralnej, która pozwala na zachowania altruistyczne, pierwotnie wywodzące się z drugiego prawa biologicznego¹⁶.

¹⁰ A. Kępiński, *Autoportret człowieka (Myśli, aforyzmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 176–177.

¹² Tamże, s. 178.

¹³ A. Kępiński, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1983, s. 224.

¹⁴ „Prawo zachowania gatunku zbliża, a prawo zachowania własnego życia oddala jednostki od siebie” (tenże, *Autoportret człowieka...*, s. 14).

¹⁵ Tamże, s. 17.

¹⁶ Tamże, s. 18.

Życie jest w ewolucji wszechświata jakością wyjątkową, zjawiskiem „silnie” emergentnym: wyłania się z niższej formy istnienia (materia nieorganiczna) jako absolutne *novum* w sposób nagły i nieprzewidywalny¹⁷. Pojawienie się życia radykalnie zrywa ciągłość bytu, pozostawiając nieusuwalną szczelinę między światem fizyki a światem biologii. Życie (a w szczególności – życie świadome) jest nieredukowalne do niższych form ruchu materii oraz nieodtwarzalne na drodze pozanaturalnej¹⁸, o czym nieustannie przekonują się niepokorni „konstruktorzy” sztucznych jego form.

To, że byt określa powinność, w odniesieniu do życia należy rozumieć i tak jeszcze, że powinność ochrony i potęgowania życia wynika z samej jego istoty. Życie jest nieustającą tendencją do samopodtrzymywania i samoodnawiania, ciągłym przywracaniem równowagi wobec zaburzającego ją naporu środowiska. Jak można to wyrazić słowami Karola Marksa: „[...] pragnienie istnienia jest najstarszą miłością [...]”¹⁹. Dlatego też wszystko, co chroni i potęguje życie, powinno też *być*. Przy czym idzie tu zarówno o życie ludzkie, jak i wszystkich tych organizmów żywych, których harmonijne współżycie z człowiekiem jest możliwe²⁰.

Samą śmierć należy ujmować w kontekście życia; jest ona zjawiskiem ontycznie wtórnym, swoistym „produktem ubocznym”, epifenomenem. Śmierć jest cieniem życia. To życie jest czynnikiem aktywnym, śmierć zaś jedynie – biernym efektem jego ruchu i transformacji. Śmierć służy życiu, jest daniną na jego rzecz – zjawiskiem przystosowania życia do jego otoczenia²¹. Max Scheler wyraża to tak: „*Każda* śmierć indywiduum jest zastępcza wobec następującej w przeciwnym razie śmierci gatunku i właśnie przez to służy życiu, odrzucającemu swoją organizację, która stała się zbyt skostniała, oraz pragnącemu przekroczyć daną swą organizację”²². Epifenomenalność śmierci widać stąd, że – mając znaczenie dla ewolucji (życia) gatunku – nie potrafi ona nic zmienić w człowieku. W szczególności nie ma mocy naruszania najważniejszych wartości w życiu człowieka – na przykład miłość nie ginie wraz ze śmiercią. Miłość i inne „wyższe” uczucia mogą być unieważnione tylko w ramach życia.

Na koniec tej części rozważań przywołajmy jeszcze pogląd, zgodnie z którym „wszelkie istnienie i życie jest cierpieniem”²³. Jest to stwierdzenie prawdziwe, gdyż życie wiąże się z nieustannym pokonywaniem oporu środowiska, przywracaniem równowagi etc. Z tego jednak nie wynika, że życie nie ma wartości oraz że pożądany jest „skok w nicość”. Takie bowiem „metafizyczne cierpienie” nie musi wiązać się z cierpieniem w „zwykłym”, praktycznym sensie tego

¹⁷ Przy czym nieprzewidywalność oznacza, że – dysponując wyczerpującą wiedzą ze wszystkich znanych nam działów fizyki – nie dałoby się przewidzieć (a w każdym razie byłaby to rzecz arcytrudna) atrybutów organizmów oraz prawidłowości rządzących materią ożywioną.

¹⁸ Co nie oznacza, że teoria abiogennego pochodzenia życia jest nieprawdziwa. Powstanie materii organicznej z nieorganicznej jest procesem naturalnym.

¹⁹ K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody* (rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi), tłum. i wstęp I. Krońska, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 209.

²⁰ Ochrona i potęgowanie życia zabójczych drobnoustrojów czy komórek nowotworowych nie miałyby sensu.

²¹ M. Scheler, *Cierpienie...*, s. 104.

²² Tamże, s. 19.

²³ Tamże, s. 39.

słowa (z cierpieniem takim, które „przeszkadza” życiu i które należy zwalczać, jak na przykład ból zęba). Wręcz przeciwnie, cierpienie to bywa dla człowieka źródłem twórczej aktywności, która przynosi radość i przyjemność oraz nadaje życiu sens.

IV. ETYKA ŻYCIA

Byt nie ogranicza się do faktów. Wraz z człowiekiem w świecie faktów pojawiają się wartości. Ze wszystkich zaś rodzajów wartości, które determinują życie społeczne, najbardziej doniosłe są wartości moralne. Wszelka zaś powinność moralna jest powinnością, którą określa szczególny rodzaj bytu – człowiek. Dobro (podobnie jak zło) ma charakter dialogiczny: rodzi się wobec drugiego człowieka, a przez analogię oraz ze względu na człowieka – także wobec zwierząt, „braci mniejszych”. Ale człowiekiem jest tylko żywy człowiek. Dlatego moralność jest powinnością wobec życia. Ogólną zasadę humanizmu można wyrazić tak: *życie ludzkie zasługuje na wszelki szacunek przez sam ten fakt, że jest życiem ludzkim*. Życie – ten szczególny czas, w którym rozbłyska i trwa czucie świata, jest wartością podstawową, absolutnym punktem odniesienia wszelkiej moralności. Moralność polega na trosce o żywego człowieka w każdej sytuacji, w jakiej się on znajdzie. Czas życia jest wartością fundamentalną, na której stoi wszelka moralność altruistyczna. Ta ostatnia da się streścić w jednym tylko postulatcie: *szanuj życie w każdym jego pozytywnym przejawie, co oznacza: maksymalizuj ilość czasu życia i jakość jego przeżywania*. Ochrona i potęgowanie życia swojego i wszystkich żywych istot to w zasadzie jedyne zadanie moralne człowieka. No dobrze, ale co z życiem „złym”, „wynaturzonym”, „zbołałym”? Czyż nie lepsza śmierć? Otóż z moralnego punktu widzenia tak można sparafrazować Parmenidesa, który głosił, że byt jest, a niebytu nie ma: *jest życie, a śmierci nie ma*. Śmierć dotyka nas w wymiarze fizycznym. W wymiarze moralnym, jako wartość, śmierć nie istnieje; jest aksjologicznym niebytem. Heideggerowskie „bycie ku śmierci” jest stwierdzeniem nieuchronnego faktu biologicznego czy też wskazaniem koniecznego momentu znamionującego egzystencję ludzką, a nie określeniem wartości-celu. W psychologii i psychoanalizie mówi się wprawdzie o „instynkcie śmierci”, ale – jak podkreśla Scheler – nie jest to woła śmierci²⁴. Popęd ku śmierci nie ma charakteru aksjologicznego, nie jest to świadomy wybór określonego wartościowego celu, lecz instynkt właśnie.

Samo sformułowanie „dobra śmierć” jest absurdalne. Tak jak nie ma „dobrej śmierci”, tak nie ma „złego życia”; jest tylko życie dotknięte złem lub nieszczęściem. Zło w życiu należy poprawiać moralnie, chorobę – trzeba leczyć. Z tego, że boli, wynika, że ból *należy* uśmierzyć. Wynika to na mocy dwóch – oczywistych przecież – przesłanek: ból jest nieszczęściem, a nieszczęściu

²⁴ Tamże, s. 92.

trzeba zaradzić²⁵. Kto tego nie czyni, choć może, postępuje niemoralnie. Zło i ból należy uśmierzać w ramach życia. Pozbycie się ich wraz z życiem (kara śmierci, eutanazja) leży poza granicami nie tylko prawniczej i lekarskiej, ale wszelkiej w ogóle etyki – jest klęską człowieczeństwa.

Wspomniane wyżej pierwsze i drugie prawo biologiczne zasadniczo nie pozostają ze sobą w konflikcie: zachowanie życia indywidualnego (przynajmniej przez jakiś czas) jest warunkiem przedłużenia egzystencji gatunku. Czy jednak nie zmienia się to po wypełnieniu funkcji prokreacyjnych i zakończeniu pracy na rzecz społeczeństwa? Czy nie lepiej jak najszybciej „pozbyć się” starych i schorowanych (albo po prostu znudzonych życiem – bo i w tę stronę idą projekty legalizacji eutanazji²⁶), by zrobić miejsce zdolnym do prokreacji i pracy? W kontekście rozróżnienia indywiduum i gatunku Ervin Laszlo zwraca uwagę na to, że przyroda „wynała” swoisty sposób na zachowanie ciągłości gatunku: samonaprawę przez wymianę całych organizmów²⁷. Max Scheler ujmuje to zaś tak: „[...] *naturalna śmierć* jest w momencie jej nastąpienia celowo i sensownie określoną, naturalną samoofiara indywiduum ze względu na rozmnażanie, zatem również ze względu na zachowanie i podniesienie na wyższy poziom całego gatunku, «ofiara», którą jedno życie automatycznie ponosi dla pełniejszego i wyższego życia [...]”²⁸. Idzie tu o to, że przyroda „poświęca” życie indywiduum w imię życia gatunku. W związku z tą uwagą można pytać, czy w pewnych okolicznościach decyzja o eutanazji nie mogłaby być uważana za „poświęcenie” życia indywidualnego na rzecz społeczeństwa, a przeto – być wartościowa moralnie. Sądzę, że tak nie jest, gdyż z punktu widzenia etyki nie liczy się gatunek ludzki (czy społeczeństwo: ludzkość, człowieczeństwo etc.), lecz człowiek. Altruizm to działanie dla dobra drugiego człowieka jako określonego indywiduum, a nie – na rzecz abstrakcji – społeczeństwa. Nawet w etyce ekologicznej, która postuluje dbałość o jakość życia przyszłych pokoleń, nie chodzi o abstrakcję, lecz o poszczególnych – choć przeważnie jeszcze nienarodzonych – ludzi. Decyzja o skróceniu swego życia (lub o jego narażeniu, np. na wojnie) ma tylko wtedy wartość moralną, kiedy jest poświęceniem dla jakiegoś innego życia. Scheler wskazuje, że każda ofiara (a tym samym zło i cierpienie) jest „koniecznie ofiarą «dla czegoś»”²⁹. O ofierze mówimy zaś wtedy, gdy warunkiem koniecznym osiągnięcia jakiegoś dobra o relatywnie wysokiej randze aksjologicznej jest umniejszenie innego – o randze mniejszej³⁰. „Właśnie owo «dla» – pisze Scheler – wskazuje zawsze na jakąś pozytywną wartość *wyższego* rzędu albo na uniknięcie zła wyższego rzędu [...]”³¹. Jakie dobro – zapytajmy w tym kontekście – osiągamy, podając drugiemu śmiertelną dawkę leku? Czy uczynienie z człowieka zwłok jest tym dobrem? A może chodzi o brak cierpienia, o to,

²⁵ Blaise Pascal wyrażał to tak: „Że przyjemność jest dobra, a cierpienie złe, nie trzeba na to żadnego dowodu. Serce to czuje” (za: M. Scheler, *Cierpienie...*, s. 28–29).

²⁶ J. Pawlicki, *Eutanazja to nie chleb powszedni*, „Gazeta Wyborcza”, piątek, 13 lipca 2012, s. 12.

²⁷ E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, słowo wstępne A. Siciński, PIW, Warszawa 1978, s. 64.

²⁸ M. Scheler, *Cierpienie...*, s. 15–16.

²⁹ Tamże, s. 13.

³⁰ Tamże, s. 12.

³¹ Tamże, s. 13.

że wielkie cierpienie jest złem wyższego rzędu niż rząd ofiarowywanego dobra – życia? Aby jednak brak cierpienia był dobrem, musi kogoś dotyczyć – musi dotyczyć człowieka, a nie zwłok. Sądzę, że życie jest dobrem najwyższego rzędu, gdyż jest warunkiem koniecznym posiadania jakiegokolwiek dobra. Jeśli to uznamy, to zło unikane dzięki eutanazji może być co najwyżej tego samego rzędu, co życie – rzędu najwyższego. Jak jednak rozstrzygnąć, kiedy dane cierpienie jest złem rzędu najwyższego? Jeśli nawet założyć, że tak właśnie jest, to nie ma podstaw do mówienia o ofierze w Schelerowskim sensie.

A może eutanazja wzbogaca moralnie tych, którzy jej dokonują, bo stają się jeszcze bardziej „humanitarni”, „spolegliwi”, miłosierni etc.? Myślę jednak, że są mniej kontrowersyjne sposoby praktykowania cnoty niż pozbawianie kogoś życia (nawet na jego prośbę). Jeśli odmówimy eutanazji wartości moralnej, to może wnosi ona jakieś wartości estetyczne. Czyż nie czyni ona – jak mógłby ktoś argumentować – śmierci „estetyczniejszą”? Przecież dokonując eutanazji, nie dopuszczamy do stanu daleko posuniętego rozkładu i degeneracji funkcji życiowych organizmu; oszczędzamy sobie i innym widoku, zapachu i odgłosu ciała w stanie terminalnym. Taka „estetyzacja śmierci” nie może być celem samym w sobie, bo gubi się w tym człowiek jako cel najwyższy. „*Estetyczność*”, która nie jest Pięknem, przeciwstawia się Dobru. Ponadto eutanazja jako próba „estetyzacji śmierci” jest w gruncie rzeczy „aestetyzacją”, gdyż odbiera człowiekowi możliwość odczuwania własnego umierania aż do naturalnego końca; pozbawia go zmysłów w ważnym momencie jego życia³². Piękno śmierci nie polega na szybkości umierania, na „zdążeniu przed rozkładem”, lecz – na pięknych warunkach, w jakich człowiek umiera: na schludnym otoczeniu i obecności ludzi, którzy się o niego troszczą. Główną wartością, jaką dostrzegam w eutanazji, jest czysto pragmatyczna wartość ekonomiczna. Rozumiem przy tym, że motywacje wielu zwolenników legalizacji eutanazji są szlachetniejsze niż rachunek ekonomiczny. Mówią oni o godności człowieka, wolności i prawie do samostanowienia. Świadomy wolny czyn samobójczy jest przez nich postrzegany jako heroiczna postawa wobec determinacji przyrodniczej. Sądzę jednak, że i oni szybko przekonaliby się, że zinstytucjonalizowana, ustandaryzowana procedura uśmiercania w szpitalu ledwo żywych i nie w pełni świadomych ludzi daleko odbiega od ideału „szlachetnego heroizmu”. Rezygnacja z życia z powodu cierpienia – choć przecież wytłumaczalna z uwagi na dramatyczne nieraz okoliczności – wartości moralnej ani estetycznej nie ma. Społeczeństwo powinno starać się ograniczać takie przypadki, a nie promować je poprzez legalizację eutanazji.

Co jednak, gdy nadejdzie moment, kiedy ochrona życia staje się coraz mniej skuteczna, a jego potęgowanie jest już niemożliwe? Wtedy przychodzi czas na poniechanie intensywnej, uporczywej terapii – czas na dobre umieranie³³. To ostatnie należy odróżnić od eutanazji rozumianej jako celowe podawanie – na

³² Problemy związane z estetyką lekarską porusza w sposób wnikliwy Jarosław Barański w książce *Ciało i sztuka leczenia. Wprowadzenie do estetyki lekarskiej*, Akademia Medyczna we Wrocławiu, Wrocław 2011.

³³ Umieranie, gdyż nie ma dobrej śmierci, bo śmierci w ogóle nie ma (już starożytni filozofowie przekonywali, że człowiek ze śmiercią nie ma nic wspólnego: dopóki bowiem on jest, śmierci nie ma, kiedy zaś jest śmierć, nie ma człowieka. Ludwig Wittgenstein twierdził zaś w tym samym duchu, że śmierć nie jest faktem w życiu – śmierci się nie przeżywa).

mniej lub bardziej wiarygodną prośbę cierpiącego³⁴ – środków przerywających życie. *Bene moriendi*, czyli – jak ujmuje to lekarz-humanista Andrzej Szczeklik – „skupienie się na pomocy choremu, gotującemu się do ostatniej drogi”³⁵. Idea medycyny paliatywnej Cicely Sanders jest następująca: wszechstronna opieka i ukojenie dla umierających, zmniejszanie samotności i opuszczenia – w tym wyczerpuje się w zasadzie pojęcie dobrego umierania³⁶. Słowem: zamiast skracać życie, należy łagodzić cierpienie i przywracać nadzieję. Najczęściej bowiem to nie nieskuteczność leczenia (np. środków przeciwbólowych) jest przyczyną decyzji o skróceniu swojego życia, lecz beznadzieja. Człowiekowi jednak „nie wolno” nie mieć nadziei.

Trzeba przy tym powiedzieć, że różnica między *leczyć* a *utrzymywać przy życiu* nie jest wyraźna i trudno te czynności od siebie oddzielić. Nie można zgodzić się z tezą, że sprawą lekarza jest leczenie, a nie utrzymywanie przy życiu. Leczenie jako przywracanie harmonii w organizmie jest potęgowaniem życia, czyli właśnie jego utrzymywaniem w jak najlepszej formie. Nawet jeśli nie ma już szans na wyleczenie, nieinwazyjne podtrzymywanie życia bez wielkiego cierpienia (o co troszczyć powinna się m.in. medycyna) ma zazwyczaj duże znaczenie zarówno dla umierającego, jak i dla jego najbliższych. Także u osób zdrowych wraz z wiekiem zawęża się zwykle horyzont oczekiwań i każdy następny dzień stanowi obiecującą perspektywę. „Każdy następny dzień” przestaje mieć znaczenie dopiero w sytuacji osamotnienia i braku miłości. Jednak w końcu kres przychodzi nieuchronnie. Zdrowy rozsądek, który staje w obliczu śmierci, często komentuje to tak: „dobrze, że już umarł(a), to się nie musi tak męczyć” – i jest to zachowanie racjonalne, wynikające z bezradności wobec śmierci. To jednak, co racjonalne i uzasadnione *post rem*, nie powinno być automatycznie odwracane w motywację *ante rem*: „skróćmy jemu (jej) życie, to nie będzie się tak męczyć”.

Innym aspektem podejmowanego zagadnienia jest problem wolności. Zwolennicy eutanazji odwołują się do ludzkiej wolności, do tego, że człowiek ma prawo od początku do końca do samookreślenia – nawet wtedy, gdy jest słaby i sam własnej woli wypełnić nie może. Wyolbrzymiają oni przy tym problem w ten sposób, iż można odnieść wrażenie, że oto „las cierpiących rąk” jest wyciągnięty ku zdrowym z prośbą o skrócenie życia. W rzeczywistości są to przypadki rzadkie. Przy czym liczba takich prośb rośnie w miarę upowszechniania się eutanazji (liczba eutanazji w Holandii: 2004 – 1,8 tys., 2009 – 2,6 tys., 2010 – 3136³⁷). Legalizacja eutanazji stwarza po prostu swoiste „zapotrzebowanie społeczne”, gdyż sugeruje, że prośba o śmierć jest w pewnych przypadkach zachowaniem społecznie pożądanym. Wracając jednak do

³⁴ Mówię tu o obniżonej wiarygodności prośby o śmierć, gdyż ma ona miejsce w warunkach dla pacjenta ekstremalnych (wstrząs psychiczny spowodowany świadomością ciężkiej choroby lub cierpieniem). Dobrze znane jest także zjawisko zmiany zdania przez niedoszłego samobójcę, kiedy jest już „za późno”, a także to, że znaczna liczba aktów samobójczych to manifestacje, próby zwrócenia na siebie uwagi, prośby o pomoc, a nie rzeczywista chęć nieistnienia. Podobnie wielu cierpiących „proszących o śmierć” tak naprawdę prosi o pomoc w szerokim – nie tylko medycznym – sensie tego słowa.

³⁵ A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 114.

³⁶ Tamże.

³⁷ Dane podaję za: J. Pawlicki, *Eutanazja...*, s. 12.

kwestii wolności, wolność jest wartością bardzo ważną, lecz nie podstawową i absolutną. Ważne jest, „do czego” jest to wolność. Czy „wolność” od cierpienia będąca zarazem wolnością od istnienia jest jeszcze w ogóle wartością? „Wolność” taka – jako czysto negatywna – gubi całą wartościową treść. A poza tym człowiek nigdy nie był i nie będzie wolny w pełni: przychodzi na świat bynajmniej nie aktem swojej wolnej decyzji, nosi w sobie genotyp, którego nie wybiera, umiera, bo musi. Czy możliwość wyboru momentu śmierci aż tak bardzo go wzbogaca? Czy samobójca to wolny heros, a proszący o śmierć to wolny człowiek – czy też człowiek zniewolony nieszczęściem choroby? Poszczególni ludzie z różnym stopniem swobody dysponują swoim życiem, co zależy zarówno od okoliczności, w jakich się znaleźli, jak i od ich charakteru. Zazwyczaj mogą oni skrócić swoje życie, jeśli „chcą”. Nie powinni jednak żądać od medycyny rutynowego dokonywania eutanazji, gdyż to kłóci się z samą istotą *szługi zdrowia*. Tutaj prawo do samostanowienia proszącego o śmierć napotkać może (i napotkać powinno) inne prawo do samookreślenia – prawo lekarza do bycia wiernym przysiędze Hipokratesa. Jeśli „chcę”, a nie potrafię się zabić, i nie chcą lub nie potrafią zrobić tego dla mnie „poza prawem” inni ludzie, to po prostu mam pecha. Na człowieka spada jednak wiele innych – niż „niemoc eutanazji” – nieszczęść, które ograniczają jego wolność. Takie jest życie. Zresztą tak naprawdę nie to jest w tej sytuacji nieszczęściem, lecz opuszczenie i brak miłości – w ukochane oczy chce się patrzeć jak najdłużej i do końca. W dobie nowoczesnych metod uśmierzania bólu „prośba o śmierć” jest – podkreślmy to raz jeszcze – najczęściej konsekwencją osamotnienia, a bardzo często – także chęcią zwrócenia na siebie uwagi, wołaniem „o drugiego człowieka”.

A skoro już o eutanazji mowa, to na koniec rozważmy jeszcze – budzącą na ogół o wiele mniejsze opory moralne niż eutanazja – praktykę „usypiania zwierząt” (bardzo uspokajający eufemizm). Skąd niemalże powszechna akceptacja tego zjawiska? Czy nie bierze się to stąd, że zwierzęta plasujemy w hierarchii wartości i ważności gdzieś pomiędzy nami a rzeczami (z indywidualnie zróżnicowanym przybliżeniem do jednej lub drugiej strony). Ponieważ tak właśnie przedstawia się ludzka hierarchia wartości, często nie opiekujemy się naszymi pupilami do samego końca. Lecznice dla zwierząt mają je wyleczyć bądź uśpić; nie istnieje tu idea opieki paliatywnej (hospicja dla zwierząt, jeśli w ogóle są, to nie są przecież rozpowszechnione). Kiedy już „zużyje” się nasz ukochany piesek i przestaje sprawiać uciechę, jakoś łatwiej – w sensie moralnym, bo uczuciowo nieraz odbywa się to z ciężkim sercem – sprawić zastrzykiem weterynarza, żeby się dłużej nie męczył. Nie oceniam, czy to dobre czy złe. Na pewno praktyczne. Człowiek jednak nie jest zwykłym zwierzęciem, a szpital nie jest lecznicą dla zwierząt.

V. ZAKOŃCZENIE

Taka jest filozofia życia. A jaka może być praktyka? Skrajną obłudą byłoby twierdzić, że w pewnych przypadkach już nic nie można dla człowieka zrobić prócz podania śmierci. Przy współczesnym stanie techniki medycznej

można uśmierzyć prawie każdy ból; miłość (*agape, caritas*) zaś uśmierza cierpienie psychiczne. Jedynym zatem sensownym uzasadnieniem legalizacji eutanazji jest ekonomia. Tylko cóż taki pragmatyzm ma do czynienia z humanizmem w medycynie? Szczeklik pragmatyzmowi przeciwstawia heroizm, gdy pisze: „Od-tąd już zawsze medycyna mierzy się z czasem. Terenem jej zmagania jest człowiek. Podejmuje walkę, której ostateczny wynik jest przesądzony. A przecież nie ustępuje. To z jej wytrwałości i nieustępliwości czerpią lekarze”³⁸. Inny wybitny lekarz, neurolog Jan Trąbka, wyraża się zaś tak: „Obecnie rysuje się szansa, aby skutecznie realizować hasło przeciwne: «człowiek musi żyć i nie wolno mu chcieć umierać»”³⁹.

Nawet wówczas, gdy należy wstrzymać intensywną terapię, ponieważ brak perspektyw na to, aby zastosowane leczenie przyniosło pożądane skutki, można zrobić wiele dla gasnącego życia. Zawsze, do samego końca, można dmuchać z miłością na Iskierkę Życia. Dmuchać delikatnie – nie szarpać; ile się da, delikatnie rozniecać. Czekać na cud⁴⁰. Pozwolić się życiu powoli wytęcić. N i g d y n i e p o d a w a j ś m i e r c i – tak uczył lekarzy Hipokrates z Kos, wiedział, że od tego zależy godność człowieka. Dlatego istnienie przypadków nadzwyczajnych oraz dramatycznych ludzkich wyborów wcale nie uzasadnia prawnego usankcjonowania eutanazji.

PHILOSOPHY OF LIFE. SOME ARGUMENTS AGAINST EUTHANASIA

Summary

This paper is the answer to ideology of a “good death” (euthanasia). I consider some ontological statements about life and death and some ethical motivations too. In this light I show that legalization of euthanasia is problematical.

Adj. Izabela Ślusarek

³⁸ A. Szczeklik, *Nieśmiertelność...*, s. 135.

³⁹ J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1983, s. 266.

⁴⁰ Jak pisze Szczeklik: „Medycyna nosi w sobie przestrzeń dla cudów. Wszyscy na nie czekamy, gdy doświadczymy nas groźna choroba” (A. Szczeklik, *Nieśmiertelność...*, s. 42). Stąd bierze się pozytywna rola uzdrowiciela, który „przynosi spokój, odtwarza wiarę, scalając świat, ratuje znakiem uczucia, przeczuciem miłości” (tamże, s. 43).