

E w a KLIMOWICZ

**Wartość śmierci.  
Ewolucja postaw moralnych wobec śmierci**

Value of Death. Evolution of Moral Attitudes Towards Death

Moją śmierć sławię wam, śmierć  
wolną, która po mnie przyjdzie, po-  
nieważ ja tego chcę.

F. Nietzsche

Truizmem jest przypominanie, że każda cywilizacja tworzyła własne wzorce zachowań i reakcji wobec zjawiska śmierci i że ulegały one ewolucji wraz z rozwojem ludzkiej kultury. Także w naszym stuleciu następują stopniowe zmiany tradycyjnych postaw ludzi w stosunku do tego dramatycznego wydarzenia. Oto bowiem obok wypracowanych w toku rozwoju kulturowego różnych form „oswajania” śmierci, o których tak interesująco pisze A. Toynbee<sup>1</sup>, w stosunku współczesnego człowieka wobec tego zjawiska daje się dostrzec dwie sprzeczne tendencje. Pierwsza przejawia się w skłonności do odrzucania „problemu śmierci”, spychania myśli o niej do sfery nieświadomości w nadziei, że sama zapomniana śmierć zapomni także o nas.<sup>2</sup> Obok niej coraz wyraźniej toruje sobie drogę druga tendencja, przejawiająca się w świadomym wybieraniu sposobu i chwili umierania, a często nawet w celowym powodowaniu własnej śmierci.

Być może zapoczątkował ją już wiek XIX, o czym mógłby świadczyć zacytowany jako motto fragment *Zaratustry*. Jednakże wołanie Nietzschego o „wolną śmierć” było wówczas głosem cokolwiek odosobnionym. Współcześnie zaś domaganie się prawa do wyboru własnej śmierci zata-

<sup>1</sup> A. Toynbee: *Człowiek wobec śmierci*, przeł. D. Petsch, s. 107—147.

<sup>2</sup> Zwraca na to uwagę J. Bréhant w książce *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, roz. I, Warszawa 1993.

cza coraz szersze kręgi i przybiera zorganizowane formy w postaci różnych ruchów społecznych na rzecz zalegalizowania eutanazji.<sup>3</sup> Dla uczestników tych ruchów śmierć nabiera jakby innego znaczenia niż to, do którego przezwyczaja nas tradycja. Sugeruje to już sam termin „eutanazja”, często występujący w nazwie wspomnianych organizacji. Eutanazja bowiem (grec.: εὐ — coś dobrego, łagodnego; τήκνωτοο zaś — to śmierć) oznacza wszak „dobrą śmierć”.

Wspomniane wyżej tendencje są, moim zdaniem, przejawem procesu, który można nazwać „denaturalizacją śmierci”. Tym może nieładnym, lecz chyba trafnie dobranym terminem, będę nazywała takie postawy i zachowania, które mniej lub bardziej świadomie negują przyrodniczą konieczność umierania, wychodząc z przekonania, że śmierć nie powinna należeć do naturalnego porządku rzeczy; naturalne bowiem byłoby to, żeby ludzie w ogóle nie umierali. Innymi słowy: „denaturalizacja” śmierci oznacza psychologiczne i kulturowe procesy pozbawiania śmierci „praw obywatelskich” przynajmniej w odniesieniu do człowieka; jest wyrazem niezgody na jej rzeczywistą obecność, przejawiającym się w myślowym negowaniu jej konieczności.

Pierwsza z wymienionych współczesnych tendencji „denaturalizacji” śmierci, którą można nazwać odrzuceniem myśli o niej, jest interesująca dla psychologa, psychologa społecznego lub socjologa; druga — polegająca na świadomym jej wyborze — powinna przede wszystkim zainteresować etyka. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z faktami, których zrozumienie wyczerpuje się w adekwatnym ich opisie oraz w próbach uchwycenia ich prawidłowości, w drugim — opis, aczkolwiek możliwy i potrzebny, nie doprowadzi do zrozumienia, jeśli pominiemy obecne w postawach „przewartościowanie wartości” oraz normotwórczy charakter dokonywanych wyborów „wolnej śmierci”.

Trzeba tu podkreślić, że pierwsza tendencja, wbrew pozorom, nie sprawia, że w świadomości jednostki śmierć traci charakter fatalnej przyrodniczej konieczności; druga zaś — jako skutek swobodnego wyboru chwili i sposobu umierania — ma szansę przynajmniej dla osoby zainteresowanej stać się ostatnim aktem osobistej wolności. I tak właśnie potrzeba „śmierci z wyboru” bywa uzasadniana przez teoretyków ruchów na rzecz dobrowolnej eutanazji, jak i przez tych, którzy — będąc w pełni władz umysłowych — decydują się na to „ostateczne wyjście”.

Współczesna kultura podsuwa nam więc dwa rodzaje śmierci lub — ściślej mówiąc — dwa wzorce umierania: „z konieczności” albo „z wy-

<sup>3</sup> Przed niespełna rokiem parlament holenderski przyjął ustawę legalizującą eutanazję „na żądanie” pacjenta, a nawet wprowadził przepisy zezwalające komisjom lekarskim na dokonywanie eutanazji na pacjentach w stanie nieodwracalnej komatozy, którzy z przyczyn oczywistych nie mogą wyrażać swej woli.

boru". Ponieważ „śmierć z wyboru” jest w moim przekonaniu zjawiskiem względnie nowym, stosunkowo mało opisywanym, a także znacznie bardziej interesującym dla etyka ze względu na cechę dobrowolności zawartą w akcie decyzji, przeto zajmę się głównie analizą tej właśnie tendencji.

Zanim jednak przystąpię do tego zadania, sądzę, że warto krótko przypomnieć, czym jest śmierć w przyrodzie — śmierć jako zjawisko naturalne. Na tym tle może łatwiej będzie uchwycić różne znane z historii kulturowe formy jej „denaturalizacji” oraz dostrzec specyfikę reakcji ludzi współczesnych wobec własnej nieuchronnej destrukcji.

Nie muszę tutaj dodawać, że ograniczona ramami krótkiego artykułu, nie pretenduję do wyczerpania tematu. Tak więc te rozważania należy potraktować tylko jako wprowadzenie.

#### NATURALNOŚĆ I RACJONALNOŚĆ ŚMIERCI W PRZYRODZIE

Śmierć jest naturalną koniecznością wszystkich żywych organizmów. Każdy z nich — jeśli nawet przez cały okres swego życia znajduje sprzyjające warunki zewnętrzne, tj. dostatek żywności i wody, nie staje się ofiarą napaści wrogów lub katastrof żywiołowych i nie zapada przy tym na żadne choroby totalnie niszczące siły wewnętrzne organizmu — musi umrzeć wskutek wyczerpania się zdolności metabolicznych komórek.

Tej banalnej prawdzie trudno przeczyć, jak trudno przeczyć temu, że śmierć z punktu widzenia przyrody jest zjawiskiem jak najbardziej racjonalnym. Aby jeden organizm mógł żyć i rozwijać się, inny musi umrzeć lub zginąć. Organizmy roślinne obmierają, aby nowe mogły się pojawić na ich miejsce; zwierzęta roślinożerne nie mogłyby żyć, gdyby nie zjadały roślin; drapieżniki nie mogłyby istnieć bez zabijania innych na pokarm. Śmierć jest zatem nieodłączną partnerką życia i bez niej nie mogłyby w przyrodzie istnieć żaden organizm.

Dotyczy to także człowieka jako cząstki tej przyrody, podlegające takim samym prawidłowościom. Jego organizm, podobnie jak organizmy innych istot żywych, składa się z tysięcy komórek, z których każda została „zaprogramowana” tylko na określony czas trwania biologicznej aktywności. Po wyczerpaniu tego czasu poszczególne komórki obumierają, a kiedy cały organizm traci genetycznie uwarunkowaną zdolność do ich regeneracji, następuje kres jego życia. Jednostka umiera, by ustąpić miejsca potomstwu, które zdołała powołać do istnienia. Następstwo pokoleń — podobnie jak w przyrodzie pozaludzkiej — jest w odniesieniu do człowieka warunkiem trwania *homo sapiens* jako gatunku.

Zrozumienie konieczności, a zarazem racjonalności śmierci w przyrodzie staje się możliwe, gdy się na nią spogląda z obiektywnej perspekty-

wy osobiście nie zainteresowanego obserwatora. Kiedy jednak do różnych procesów przyrodniczych przyłożyć ludzką miarę dobra i zła, ludzką wrażliwość i zdolność do empatii, śmierć jawi się jako dramatyczne, ale i nonsensowne zjawisko. Czyż bowiem w samej przyrodzie nie tkwi jakaś irracjonalna sprzeczność w tworzeniu życia, które musi kończyć się śmiercią?

Skłonność do antropomorfizacji zjawisk przyrodniczych nierzadko podsuwa nam pytanie o sens istnienia poszczególnych istot żywych lub pytanie o sens istnienia życia i śmierci w ogóle. Co prawda, łatwiej nam zrozumieć śmierć w przyrodzie wówczas, gdy mamy pewność, że służy ona podtrzymaniu życia innego organizmu. Ale czy odwołanie się do konieczności występowania w przyrodzie łańcuchów pokarmowych może wyjaśnić — a zwłaszcza: czy może usprawiedliwić — samo zjawisko śmierci biologicznej i czy może usprawiedliwić okrucieństwo umierania?

W naukach biologicznych panuje przekonanie, że śmierć fizjologiczna, czyli śmierć będąca skutkiem wyczerpania się sił żywotnych organizmu, rzekomo nie wywołuje cierpień umierającej istoty i często porównuje się ją do powolnego, rozłożonego w czasie zasypiania. Gdyby ta hipoteza była prawdziwa i gdyby wszystkie organizmy ginęły taką właśnie śmiercią może łatwiej byłoby nam zdobyć się na akceptujące zrozumienie racjonalności śmierci.

Niestety, przekonanie o łagodności śmierci fizjologicznej jest bardzo kruchą hipotezą, jako że starzenie się organizmu zazwyczaj łączy się ze spadkiem odporności na choroby, a te na ogół łączą się z cierpieniem. Ponadto ten rodzaj śmierci jest w przyrodzie zjawiskiem stosunkowo rzadkim i tylko niewielki odsetek istot żywych umiera w sposób naturalny. Dla większości śmierć łączy się z uprzednim cierpieniem, bólem i lękiem.

Operatorzy filmowi pokazują nieraz drastyczne sceny cierpienia i śmierci zwierząt, które nie zdołały ująć pogoni drapieżników, najczęściej dodając do tego komentarz, że jest to przejaw swoistej sprawiedliwości natury, bo tylko w taki sposób może być utrzymana równowaga między gatunkami. Istotnie, w doznawaniu przez miliardy żywych stworzeń ciężkich cierpień przedśmiertelnych, gdy stają się one pożywieniem silniejszych od nich zwierząt — człowieka nie wyłączając — także objawia się racjonalność przyrody.

Niezamierzone okrucieństwo śmierci w przyrodzie oraz okrucieństwo poprzedzającego ją cierpienia wydaje się, niestety, immanentną cechą przyrody. Trudno bowiem nawet marzyć o tym, żeby kiedykolwiek znikła z niej śmierć wraz ze wszystkimi cierpieniami, które z sobą niesie — chyba że najpierw zniknie z niej życie.

Oczywiście, żeby móc cierpieć, istota żywa musi posiadać przynajmniej pewne załączki psychiki. Z tego punktu widzenia powiada się, że śmierć nie jest okrucieństwem dla roślin, które nie mają życia psychicznego. Natomiast już dla niektórych zwierząt, zwłaszcza „wyżej rozwiniętych”, czyli posiadających system nerwowy, umieranie czy to śmiercią fizjologiczną, czy to śmiercią gwałtowną albo zadaną przez chorobę zazwyczaj łączy się z dotkliwym cierpieniem — tym dotkliwszym, im bardziej jest ono zdolne antycypować śmierć w postaci jakiegoś psychicznego przeżycia. Oczywiście, mówiąc tu o zwierzętach stawiamy sprawę w sposób ogólnikowy, ponieważ liczne ich gatunki są niezwykle zróżnicowane zarówno pod względem struktury fizycznej, jak i psychiki. Niestety, najbardziej inteligentne zwierzę nie pomoże nam wskazać trafnej odpowiedzi na pytanie, co przeżywa w obliczu zagrożenia życia. Jednakże znając stopień rozwoju systemu nerwowego warunkującego przeżycia psychiczne możemy przypuszczać, że żadne zwierzę nie jest zdolne wyobrazić lub uświadamiać sobie możliwości własnej śmierci — zwłaszcza jako utraty swego „ja”, utraty swego świata, utraty swego indywidualnego istnienia.

Inaczej jest w wypadku człowieka. Okrucieństwo przyrody w odniesieniu do niego wydaje się szczególnie drastyczne ze względu na fakt posiadania świadomości, a w związku z tym — zdolności do przewidywania własnej śmierci i towarzyszących jej cierpień. Człowiek bowiem jest chyba jedyną istotą, która nie tylko musi umrzeć, ale ponadto ma także świadomość swej śmiertelności nawet wówczas, gdy nic nie wskazuje na zbliżanie się nieuchronnego kresu.

Świadomość własnej śmiertelności — z jednej strony — staje się często źródłem ogromnego lęku, przed którym człowiek różnie próbuje się bronić; z drugiej jednak strony — stwarza mu szansę ustosunkowania się do perspektywy własnego nieistnienia. Dlatego stosunek człowieka do śmierci i umierania jest zjawiskiem wielce złożonym, a śmierć nie ma tylko „jednego imienia”.

#### KULTUROWE FORMY „DENATURALIZACJI” ŚMIERCI. ŚMIERĆ JAKO ZŁO USPRAWIEDLIWIONE

Dzięki rozumowi i zdolności do tzw. uczuć wyższych człowiek uważa siebie za byt wyróżniony w świecie istot żywych. A jednak, tak jak wszystkie zwierzęta, musi umrzeć, i — co gorsza — wie o nieuchronności swego kresu. Jak zauważa A. Toynbee<sup>4</sup>, przyznanie nieśmiertelności bogom do-

<sup>4</sup> Toynbee: *op. cit.*, s. 102.

wodzi, że śmierć upokarza człowieka i nie jest on w stanie zaakceptować jej jako swego przeznaczenia. Toteż historia ludzkości jest w znacznym stopniu historią „walki ze śmiercią”, a historia idei religijnych, mitów, filozofii itp. to dzieje różnych prób jej „denaturalizacji”, negowania jej przyrodniczej konieczności. Kulturowe formy „denaturalizacji” śmierci zmieniały się w ciągu wieków, ale każda epoka oferowała swym członkom wzorce i schematy, odbierające śmierci jej naturalistyczny wymiar i włączające ją do sfery wydarzeń kulturowych.

Oswajanie śmierci, „uczłowieczanie” jej i ukulturowienie dokonywało się w tysiącach mitów i wierzeń, głównie religijnych; owocowało różnorodnością obrzędów i rytuałów pogrzebowych, mających na celu zachowanie więzi między żywymi a zmarłymi przez szerzenie wiary, że nikt nie umiera całkowicie, a zmarły przodek pozostaje we wspólnocie jako jej opiekun (lub złowrogi) duch.

Oczywiście, śmierć nie skłaniała do tych samych refleksji dawnych Egipcjan, Greków lub średniowiecznych chrześcijan. Każda z tych kultur tworzyła własne jej wyobrażenie. Jak jednak słusznie pisze J. Bréhant<sup>5</sup>, mimo tej różnorodności wierzeń i mitów wszystkie one w jakiś sposób przeczą naturalnej rzeczywistości śmierci. Niezależnie od cywilizacji, doktryny czy alegorii zawsze daje się w nich odkryć to pierwotne, wartościujące przekonanie, że śmierć nie powinna należeć do naturalnego porządku rzeczy; że jest mu przeciwna, więc należy do nie-porządku (co celowo piszę oddzielnie). Toteż należy bronić się przed nią za pomocą zabiegów intelektualnych, religijnych i magicznych, by oswoić jej szokującą nieuchronność. Wyrwać umierającego nicości, jaką stwarza śmierć, pocieszyć go obietnicą, jeśli nie wieczności fizycznej, to przynajmniej nieśmiertelności duchowej — oto dawne sposoby samoobrony człowieka, tłumiące lęk przed koniecznością totalnego osobowego unicestwienia.

Kwestionowanie przez człowieka rzeczywistości śmierci, przenoszenie jej do sfery tego, czego być nie powinno, jest oczywiście wyrazem myślenia życzeniowego. Przywiązanie ludzi do życia wydaje się tak wielkie, że trudno im sobie wyobrazić własny niebyt i kres osobowego trwania. Myśl o śmierci budzi lęk, przed którym człowiek usiłuje się bronić, często uciekając się do pojęciowej negacji śmierci lub spychając myśli o niej do głębin podświadomości. Różne sposoby redukcji lęku przed nicością wyrażają usilne pragnienie nieśmiertelności i chyba mogą być trafnie zinterpretowane jako przejawy instynktu samozachowawczego, który pośród innych gatunków tylko człowiek zdołał zintelektualizować.

Wiara w osobową nieśmiertelność duszy należy prawie do wszystkich religii i wszystkich spirytualistycznych doktryn filozoficznych. Idea Boga

<sup>5</sup> Bréhant: *op. cit.*, rozdz. I.

lub Ducha, który rodzi się i umiera, by znów zmartwychwstać, obecna jest w wielu mitach i wierzeniach — począwszy od egipskiego Ozyrysa, poprzez filozofię buddyzmu, aż do chrześcijaństwa. W społeczeństwach archaicznych przyjmowano postawę obronną wobec śmierci, zaklinając nieznaną przez różne magiczne praktyki: w Indiach pojawiła się wiara w metamorfozę, w Afryce — w reinkarnację. W kulturach, które dziedziczą po filozofii platońsko-arystotelesowskiej, te mechanizmy obronne opierają się na przekonaniu o dualizmie duszy i ciała.

W tradycyjnym, religijnie uwarunkowanym myśleniu dominowało więc przekonanie, że śmierć człowieka jest czymś, co być nie powinno. To życie, a nie śmierć było uznawane za dobro, za jedną z najważniejszych wartości pozytywnych. Śmierć, będąca jego negacją, musiała zatem być traktowana jako swoista „antywartość”. Dualistyczna koncepcja człowieka pozwalała jednak nie tylko wyjaśnić, ale także usprawiedliwić istnienie tego zła. Ciało, jako należące do świata przyrody, skazane jest na śmierć i z tym człowiek powinien się pogodzić. Fizyczna śmierć, śmierć ciała jest bowiem czymś, co nie dotyczy całego człowieka. Poza ciałem posiada on nieśmiertelną duszę, która w chwili śmierci fizycznej uwalnia się z cielesnych okowów i trwa wiecznie w lepszym świecie, do którego śmierć nie ma dostępu. W perspektywie takiego myślenia śmierć fizyczna nabiera charakteru instrumentalnego i chociaż ciągle nie przestaje być złem, to jednak staje się złem usprawiedliwionym jako konieczny środek osiągnięcia tak wielkiego dobra, jak wieczna egzystencja duszy w innym lepszym świecie.

Przekonanie o dualistycznym charakterze istoty ludzkiej, uzasadniane filozoficznie lub religijnie, przez długie stulecia pozwalało człowiekowi przewyżczać lęk przed śmiercią, zachować przeświadczenie o swej uprzywilejowanej pozycji w świecie oraz zredukować upokorzenia, płynące z własnej bezsilności wobec tego, co konieczne i nieuchronne.

Jeden z wielu mechanizmów obronnych, wypracowanych przez różne kultury, o którym trzeba tu wspomnieć, polegał na szerszeniu wiary, że śmierć jest rodzajem metafizycznej, nadprzyrodzonej sankcji karnej. Przekonanie, że śmierć pojawiła się na świecie wskutek czyjeś winy, przybiera rozmaite formy. Jednakże bez względu na to, czy będą to wierzenia afrykańskie, czy dojrzała doktryna Platona lub niektóre wątki w religii chrześcijańskiej, idea śmierci jako kary za winy pozostaje ta sama. Podobne są także proponowane formy ekspiacji, które mają zmasać winę i zapewnić przynajmniej niektórym ludziom osobistą nieśmiertelność.

Przypomniane wyżej w ogromnym skrócie w istocie religijne formy „denaturalizacji” śmierci mogą zaakceptować ludzie wierzący. Wynikałoby stąd, że przynajmniej oni nie powinni bać się śmierci i bez strachu szykować się do niej. Tymczasem — jak się wydaje — nic podobnego się

nie dzieje. Wierzący, jak i niewierzący z odrazą i zgrozą przyjmują śmierć, upatrując w niej unicestwienie swojego „ja”. Głęboka wiara religijna grozę tę niewątpliwie osłabia, ale z pewnością jej nie likwiduje.

ŚMIERĆ ABSTRAKCYJNA I ŚMIERĆ KONKRETNA.  
PSYCHOLOGICZNY MECHANIZM „DENATURALIZACJI” ŚMIERCI

Wiedza o tym, że jesteśmy istotami śmiertelnymi, została trafnie nazwana poczuciem śmierci abstrakcyjnej. To poczucie jest właściwe wszystkim ludziom myślącym. Wiedzą oni, że każdy człowiek umiera, a więc także ja sam muszę kiedyś umrzeć.

Jednakże ta świadomość tylko nielicznym spędza sen z powiek, większości nie ruszając normalnego trybu życia. Większość ludzi żyje i myśli tak, jakby nie dotyczyła ich śmierć albo jakby byli wyłączeni z oddziaływania przyrodniczych konieczności. W wypadku tych osób z całą mocą działają bowiem pewne psychologiczne mechanizmy obronne, wzmacniane przez kulturowo ukształtowane wzory zachowań, które myśl o śmierci pozwalają zepchnąć do głębin podświadomości.

Znany psychologom i lekarzom mechanizm obrony przed myślą o śmierci polega na mniej lub bardziej nieświadomym pogwałcaniu zasady niesprzeczności. Zasada ta w wersji psychologicznej głosi, że umysł funkcjonuje w taki sposób, że żaden człowiek normalny, jeśli tylko jest szczery, nie uzna jednocześnie prawdziwości (lub jednocześnie fałszywości) dwu zdań sprzecznych — w tym wypadku zdań: „Wszyscy ludzie są śmiertelni” oraz „Ja, człowiek, nie jestem śmiertelny”.

Objawy gwałcenia psychologicznej zasady niesprzeczności najczęściej występują u ludzi ze zgrozą oczekujących rychłej śmierci lub stykających się z gwałtowną śmiercią innych. W takiej sytuacji świadomość śmierci „abstrakcyjnej” przekształca się w poczucie śmierci konkretnej. Człowiek zostaje bowiem postawiony „oko w oko” z tym, co nieuchronne: co kiedyś wydawało się odległą tylko perspektywą, a co teraz zaczyna przybierać postać realnego zagrożenia. W świadomości danej osoby zaczynają ze zdwojoną siłą działać różne mechanizmy obronne, które pomagają jej — przynajmniej na krótko — przezwyciężyć lęk przed własnym unicestwieniem. Oto bowiem z jednej strony zachowuje ona niezbitą pewność o konieczności swej śmierci jako reprezentanta przyrodniczego gatunku „człowiek”; z drugiej jednak strony pojawia się absurdalne przekonanie, że „ja umrzeć nie mogę i nie chcę, a więc nie muszę”.

Oddalanie możliwości własnego unicestwienia dokonuje się albo (1) przez przypomnienie i akceptację różnych, obecnych w kulturze mitów „denaturalizujących” śmiertelność „człowieka w ogóle” (o czym wyżej



писаłam), albo (2) przez skądinańd ewidentnie irracjonalne i absurdalne wyłączenie samego siebie z kategorii „ludzi w ogóle”.

Działanie tego drugiego mechanizmu obronnego trafnie opisał Lew Tołstoj w słynnej noweli *Śmierć Iwana Iljicza*. Bohater noweli, nieuleczalnie chory rosyjski inteligent, próbuje uporać się z myślą o nieuchronnie zbliżającym się końcu własnego istnienia: „Przykład wnioskovania, jakiego się uczył w podręczniku logiki Kiesewettera: »Kaj jest człowiekiem; Ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny«, zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowiekiem, człowiekiem w ogóle i wszystko było w porządku; ale on przecież nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle, tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym niż wszyscy stworzeniem (...). Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja — to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać”.

Myśl o niepodobieństwie własnej śmierci przypisuje Tołstoj nie tylko głównemu bohaterowi. Oto bowiem, gdy ten umiera, do domu pogrzebowego przybywa przyjaciel zmarłego, by złożyć kondolencje wdowie. Na widok zwłok ogarnia go przerażenie, szybko się jednak uspokaja, bo „(...) przyszła mu z pomocą myśl, że to się tyczyło Iwana Iljicza, nie jego, i że jemu się to zdarzyć nie powinno i nie może (...), jak gdyby śmierć była taką przygodą, którą mogła spotkać tylko Iwana Iljicza, ale w żadnym razie nie jego”.<sup>6</sup>

Oczywiście, bohaterowie noweli zdają sobie sprawę z absurdalności przekonania o niemożliwości własnej śmierci. Tym niemniej to „myślenie życzeniowe” tkwi gdzieś w głębi podświadomości i zdaje się zadawać kłam wiedzy o przyrodniczej konieczności umierania. Przedstawiony przez Tołstoja opis wypierania ze świadomości myśli o własnej śmierci jest trafnym opisem myślenia, za pomocą którego człowiek stara się „odnaturalnić” śmierć — a zwłaszcza pozbawić ją charakteru twardej przyrodniczej i dlatego powszechnej konieczności — wskutek skłonności do traktowania samego siebie na prawach wyjątku.

#### „PRZEWARTOŚCIOWANIE WARTOŚCI” ŚMIERCI, EWOLUCJA POSTAW WSPÓŁCZESNYCH WOBEC PERSPEKTYWY WŁASNEGO UNICESTWIENIA

Przemilczanie „problemu śmierci”, ucieczka od myśli o niej i od sytuacji, które mogłyby ją powodować, to jeden z tych mechanizmów obronnych, które zdaniem znawców są charakterystyczne dla cywilizacji

<sup>6</sup> L. Tołstoj: *Śmierć Iwana Iljicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1960, s. 72—73.

XX wieku. O jego oddziaływaniu świadczy wiele faktów, między innymi zmiana zwyczajów żałobnych. Oto bowiem dawne wzorce zachowań, które nakazywały bliskim i sąsiadom odwiedzać dom żałobny, by oddać cześć zmarłemu, dziś stopniowo zanikają. Strój żałobny coraz częściej wychodzi z użycia; coraz rzadziej prowadzi się dzieci na grób ojca lub matki, a złożenie ciała do grobu odbywa się w coraz większym pośpiechu i przy rosnącym udziale wyspecjalizowanych służb.<sup>7</sup>

W miarę rozwoju nauki, medycyny i techniki człowiek współczesny przyzwyczaił się wierzyć, że może zapanować nad różnymi przyrodniczymi koniecznościami, w tym także nad śmiercią. Szczególnie wiek XX, jeszcze do niedawna uważany za okres zwycięskiego panowania techniki nad przyrodą, zdawał się tworzyć nadzieję, jeśli nie na osiągnięcie nieśmiertelności, to przynajmniej na wystarczająco długie trwanie. Likwidacja wielu chorób, zbierających dawniej śmiertelne żniwo, odkrycie nowych leków, skutecznie leczących przewlekłe choroby i łagodzących ból, kriogenika, a wreszcie perspektywa zapewnienia sobie osobliwej „nieśmiertelności” przez klonowanie — umacniały wiarę w potęgę ludzkiego rozumu. W świetle tych osiągnięć śmierć zdawała się tracić charakter przyrodniczej konieczności i często była postrzegana jako skutek lekarskiej nieudolności, jako wypadek, którego można było uniknąć, gdyby w porę przedsięwziąć odpowiednie działania.

Niestety, nadzieje wiązane z rozwojem medycyny okazały się przesadne i oto postawiony wobec konieczności śmierci człowiek współczesny stanął wobec widomego dowodu klęski swego rozumu. Społeczeństwo konsumpcyjne, nastawione na sukces i przyjemności, nie chce zaś myśleć i zajmować się tym, co beznadziejne i przykre, więc też myśl o śmierci pozostaje obca większości ludzi współczesnych. Dlatego śmierć stała się w XX wieku tematem tabu.<sup>8</sup> Odrzucenie śmierci wskutek zaniechania myśli o niej jest wypracowanym przez współczesnych mechanizmem obronnym, który jednak sprawia, że wielu z nas nie jest przygotowanych do godnego jej przyjęcia.

Warto podkreślić, że współcześnie śmierć zdaje się stopniowo tracić swe dawne znaczenie i przez wielu przestaje być traktowana jako wartość instrumentalna, czyli jako zło konieczne do osiągnięcia „życia wiecznego”. Członkowie laicyzujących się społeczeństw, w których na czoło hierarchii wartości wysuwa się konsumpcja, w coraz większym stopniu zaczynają cenić sobie życie, bo „cenią użycie”. Wskutek tego zmienia się też stosunek do śmierci. Coraz bardziej przestaje ona być traktowana

<sup>7</sup> Por. artykuł E. Sullerot: *Quelques aspects sociologiques de la mort dans les pays développés*, „Bulletin de la Société Thanatologique” 1971, t. 5, nr 4.

<sup>8</sup> Bréhant: *op. cit.*, s. 17.

jako naturalne przeznaczenie człowieka i w coraz większym stopniu bywa postrzegana jako niepojęta nicomość i zło radykalne, któremu nie można skutecznie przeciwdziałać i o którym lepiej zapomnieć.

Obok tego trendu w wartościowaniu śmierci pojawia się inna postawa, będąca nową formą obrony przed koniecznością umierania: jest to „śmierć z wyboru”. Ci, którzy perspektywę kontynuowania życia uważają za źródło nieznośnej udręki, skłonni są akceptować śmierć jako radykalny sposób uwolnienia się od cierpień. Śmierć akceptują także ci, którzy nie chcą znaleźć się kiedyś w sytuacji, w której choroba lub starość uczynią ich nieświadomym siedliskiem obiektywnych procesów biologicznych zachodzących w organizmie albo obiektem manipulacji ze strony innych ludzi. Dla tych osób śmierć staje się często przedmiotem świadomego wyboru. W ten sposób zdaje się ona nabierać charakteru wartości pozytywnej w porównaniu z przewidywaną wartością życia, jakie jeszcze może im przypaść w udziale — i tak bywa oceniana przez tych, którzy decydują się na „ostateczne wyjście”.

#### ŚMIERĆ JAKO WARTOŚĆ PREFERENCYJNA. PRAWO DO ŚMIERCI

Biorąc pod uwagę fakt, że wartość życia polega na tym, iż jest ono warunkiem koniecznym pojawiania się wszelkich wartości, bo tylko żyjąc możemy cokolwiek wartościować — wydaje się osobliwe, że ostatnio coraz więcej zaczyna się mówić i pisać o „dobrej śmierci” albo o „prawie do śmierci”. Najczęściej przez to enigmatyczne wyrażenie rozumie się prawo człowieka do wyboru chwili i sposobu umierania. „Prawo do śmierci” jest wyrażeniem używanym w sensie metaforycznym. W rzeczywistości chodzi bowiem o prawo człowieka do wyboru między własnym istnieniem a własnym nieistnieniem.

W polskiej literaturze na uwagę zasługują dwie poświęcone temu problemowi rozprawy. Pierwsza to praca H. Jonasa<sup>9</sup>, zatytułowana *Prawo do śmierci*; druga, autorstwa J. Garewicza, nosi tytuł *Prawo do godnego umierania*<sup>10</sup> i w znacznej części jest polemiką z wywodami Jonasa. W przeciwieństwie do H. Jonasa, który podchodzi do problemu z punktu widzenia etyki medycznej i rozpatruje to prawo w sytuacjach, w których granica między życiem a śmiercią zbiega się z granicą między kontynuowaniem a przerwaniem leczenia, a decyzję podejmuje osoba trzecia (najczęściej lekarz) — J. Garewicz analizuje prawo do godnego umierania w

<sup>9</sup> H. Jonas: *Prawo do śmierci*, „Etyka” 1988, nr 23.

<sup>10</sup> J. Garewicz: *Prawo do godnego umierania*, [w:] *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego, Warszawa 1988.

sytuacjach, w których wyboru między życiem a śmiercią dokonuje ta sama osoba, która potem ponosi skutki swej decyzji. Innymi słowy: J. Garewicz interesuje się tymi szczególnymi przypadkami „dobrej śmierci”, które dadzą się zakwalifikować jako samobójstwa lub samobójstwa eutanastyczne. H. Jonas idzie w swych rozważaniach znacznie dalej i podejmuje problem nie tylko moralnej dopuszczalności eutanazji niedobrowolnej<sup>11</sup>, ale także moralnej dopuszczalności udzielania pomocy w samobójstwach eutanastycznych. Te dwa zagadnienia, aczkolwiek same w sobie niebywale kontrowersyjne i warte głębszej analizy, znajdują się jednak poza marginesem naszych rozważań.

Ponieważ artykuł J. Garewicza stanowi jakby kwintesencję rozumowania większości zwolenników „śmierci z wyboru”, wystarczy go omówić, by poznać teoretyczne i etyczne przesłanki ruchów społecznych na rzecz zalegalizowania eutanazji. Z tego powodu poświęcę mu więcej miejsca.

J. Garewicz wychodzi z założenia, że życie, aczkolwiek stanowi jedną z najważniejszych wartości moralnych, nie jest jednak wartością najwyższą. Chodzi, oczywiście, o życie własne danego podmiotu. Obok wartości życia nie mniej istotną wartością, a może nawet ważniejszą dla człowieka jako podmiotu moralnego, jest godność osobista. „Ma ona dwa warunki: wierność własnemu kanonowi moralnemu oraz społeczną akceptację dla owego kanonu jako zgodnego z całą tradycją etyczną”.<sup>12</sup>

Fundamentem każdej etyki jest z jednej strony zdolność rozróżniania dobra i zła; z drugiej — wolność wyboru między nimi. W odniesieniu do własnego życia człowiek początkowo jest pozbawiony wolności wyboru, nikt bowiem sam nie uczestniczy w decyzji przyjścia na świat. Dla każdego życie jest faktem dokonany, do którego jednak może się moralnie ustosunkować, gdy żyjąc rozwinię w sobie umiejętność podejmowania decyzji moralnych. Z teoretycznego punktu widzenia może on fakt ten zaakceptować, ale może także uznać własne życie za bezwartościowe i odrzucić je. Prawo do wyboru między życiem a śmiercią jest, zdaniem tego autora, niezbywalnym prawem człowieka jako podmiotu moralnego; jest bowiem najbardziej zasadniczym, choć psychologicznie najtrudniejszym w realizacji przejawem jego wewnętrznej autonomii.

Jednostka, która zastanawia się nad tym, czy warto żyć, spotyka się najczęściej ze społecznie ukształtowaną normą, negującą moralną dopuszczalność samobójstwa. Akceptując ten zakaz społeczeństwo ogranicza zakres wolności decyzji tylko do tych wartości, które nie dotyczą sprawy fundamentalnej: wartości samego życia i wartości śmierci. Jak stwierdza autor: „Etyka, która neguje możliwość samobójstwa, uznaje wolność wy-

<sup>11</sup> To znaczy takiej, która miałaby dotyczyć osób trwale niezdolnych do wyrażania prawomocnej woli.

<sup>12</sup> Garewicz: *op. cit.*, s. 44.

boru między dobrem a złem, ale zarazem wybór sam człowiekowi narzuca".<sup>13</sup> Potępienie samobójstwa jest bowiem odmawianiem człowiekowi prawa do wyboru między życiem a śmiercią; jest zatem narzucaniem mu obowiązku życia.

W przekonaniu J. Garewicza (i wielu innych apologetów „wolnej śmierci”) przyznanie jednostce prawa do decydowania o swym życiu i śmierci wcale nie jest objawem deprecjacji wartości życia, jak twierdzą zwolennicy jego „świętości” — przeciwnie: pełna jego afirmacja jest możliwa dopiero wówczas, gdy człowiek ma swobodę wyboru między istnieniem a nieistnieniem, dopiero wówczas bowiem wybory innych wartości stają się konieczne. Decydując się na życie, człowiek musi nadać mu jakiś sens, realizując swobodnie wybrane przez siebie cele—wartości, które w tym znaczeniu są konsekwencją pierwotnego, egzystencjalnego wyboru. W sytuacji, kiedy dana osoba zostaje pozbawiona możliwości działania wskutek choroby, a ponadto przewiduje, że niebawem zostanie także pozbawiona możliwości decydowania o sobie, praktycznie biorąc pozostaje jej tylko wolność dokonania ostatecznego wyboru: wyboru między istnieniem a nieistnieniem. Możliwości takiego wyboru nie mamy prawa nikogo pozbawić, narzucając mu obowiązek życia przez moralne potępienie aktów samobójczych. Człowiek musi być wolny także przy podejmowaniu tej tragicznej decyzji, bo „wtedy nie tylko życie, ale i umieranie, proces nakierowany na śmierć, nabiera wartości i można mówić o umiaredniu godnym”.<sup>14</sup>

Jak z tego wynika, J. Garewicz — podobnie jak wielu propagatorów idei dobrowolnej autanazji — sądzi, że najbardziej fundamentalną wartością, a zarazem warunkiem *sine qua non* godności osobistej człowieka jest wolność rozumiana w tym wypadku jako autonomia woli. W imię tej wolności mamy prawo decydować o swym życiu i śmierci; mamy zatem prawo do samounicestwienia, gdy uznamy, że dalsze trwanie jest z subiektywnego punktu widzenia bezsensowne, a śmiercią nie wyrządzymy nikomu krzywdy. „Można bowiem żywić podziw dla Maksymiliana Kolbego, że wybrał śmierć dla ocalenia cudzego życia. Ale nie można odmówić szacunku także tym, którzy poszli na druty, by uniknąć obozowej poniewierki”.<sup>15</sup>

Podobny tok rozumowania odnajdziemy w niedawno wydanej po polsku pracy D. Humphry’ego *Ostateczne wyjście. Praktyczne rady, jak samodzielnie lub z cudzą pomocą popełnić samobójstwo*.<sup>16</sup> Autor tej bul-

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 45—46 (podkr. autora).

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 46.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>16</sup> D. Humphry: *Ostateczne wyjście. Praktyczne rady, jak samodzielnie lub z cudzą pomocą popełnić samobójstwo*, Gdańsk 1993. Autor jest założycielem

wersującej książki nie poprzestaje na teoretycznych dywagacjach na temat prawa do śmierci, ale ponadto udziela szczegółowych, praktycznych porad potencjalnym samobójcom.<sup>17</sup>

D. Humphry uważa, że życie pełne bólu i cierpienia nie jest warte kontynuacji, zwłaszcza gdy brak jakiegokolwiek nadziei na poprawę losu i według wszelkiego prawdopodobieństwa postęp choroby doprowadzi w końcu do degradacji psychicznej pacjenta, do jego odczłowieczenia — do tego, że stanie się on bezwolnym obiektem działania innych, zdany na ich łaskę i na ich decyzje. A taki los w jego przekonaniu czeka tych, którzy zapadli np. na chorobę Alzheimera lub są w zaawansowanym stadium rozwoju raka. Tym spośród nich, którzy nie chcą biernie poddać się chorobie i nieuchronnej śmierci, lecz wychodzą jej naprzeciw poprzez dokonanie ostatniego aktu wolnej woli, autor chce pomóc i dlatego — jak wyjaśnia — zdecydował się napisać ten swoisty poradnik.

Liberalistyczna filozofia i etyka tkwi również u podłoża tej książki. Autor przyjmuje jako sprawę oczywistą, że każdy człowiek ma prawo decydować o sobie aż do ostatecznego końca; więc ma także prawo do dysponowania swoim życiem — zwłaszcza w sytuacji, gdy dalsza egzystencja łączy się z nieznośnym cierpieniem i nieuchronnie prowadzi do degradacji osobowości. Wartością najcenniejszą dla osoby terminalnie chorej (a może nawet wartością jedyną, która jej pozostała) jest bowiem wolność i oparte na niej poczucie godności osobistej.

Humphry, podobnie jak H. Jonas, J. Garewicz i wielu innych, traktuje śmierć jako ostatnie zdanie dane człowiekowi do spełnienia przez fakt narodzin i życia — zadanie, z którego powinien wywiązać się w sposób godny, tj. w obliczu nieuchronnej konieczności zamanifestować po raz

---

i działaczem amerykańskiego stowarzyszenia, działającego na rzecz legalizacji eutanazji, zwanego „Hemlock Society”. Stowarzyszenie to wydaje biuletyny i książki na temat filozoficznych i etycznych aspektów śmierci i umierania; prowadzi badania nad eutanazją, a zwłaszcza nad środkami farmakologicznymi powodującymi szybką i bezbolesną śmierć; produkuje filmy i organizuje prelekcje na temat eutanazji. „Hemlock Society” współdziała z innym stowarzyszeniem „Americans Illuminating Suffering” (amerykanie przeciw ludzkiemu cierpieniu). Oba związki dążą do wprowadzenia „Ustawy o śmierci z godnością” („The Death with Dignity Act”), która zezwalałaby lekarzom na stosowanie eutanazji na życzenie nieuleczalnie chorego pacjenta.

<sup>17</sup> Trzeba podkreślić, że D. Humphry a także H. Jonas nie tylko podejmują problem prawa do śmierci, ale także ustosunkowują się do pytania, czy mamy obowiązek udzielić pomocy w popełnieniu samobójstwa osobie, która z powodów od siebie niezależnych (bo np. choroba ogranicza jej możliwość samodzielnego działania) nie jest w stanie zrealizować swej decyzji. W ich przekonaniu poszanowanie dla autonomii człowieka nakłada na osoby trzecie obowiązek udzielenia pomocy w samobójstwie, jeśli jesteśmy przekonani, że decyzja o „ostatecznym wyjściu” podjęta została świadomie i dobrowolnie.

ostatni swoją autonomię. *Ostateczne wyjście* jest adresowane do tych, którzy podzielać liberalistyczną etykę autora bez żadnych złudzeń oceniają swój stan oraz przyznają sobie ostatecznie ludzkie prawo: prawo wyboru chwili śmierci i sposobu umierania. Jak bowiem w przedmowie do książki stwierdza B. Rollin: „Niektórzy pragną wydłużyć w swoim życiu każdą sekundę — nawet tę najgorszą — i mają do tego prawo. Ale innym na tym nie zależy. I to powinno być ICH prawem”.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że przedstawione wyżej rozumowanie, które zdaniem autorów moralnie uprawomocnia moralną dopuszczalność samobójstw — zwłaszcza samobójstw eutanastycznych — opiera się na założeniu, że źródłem wartości i powinności moralnych jest sam człowiek. Jeśli ma on być traktowany jako moralny podmiot, należy przyznać mu prawo do decydowania o wartości własnego życia i wartości własnej śmierci. Choć bowiem zarówno życie, jak i śmierć z obiektywnego, przyrodniczego punktu widzenia są po prostu faktami, które powstały i istnieją na mocy praw przyrody, to jednak mogą one i stają się wartościami dopiero wówczas, gdy staną się przedmiotem preferencji świadomego i wolnego podmiotu. Biorąc to pod uwagę, trzeba stwierdzić, że omówione wyżej, jako ilustracja, poglądy zwolenników liberalizmu stanowią dobry przykład wspomnianej we wstępie nowej formy „denaturalizacji” śmierci. Krótko mówiąc, polega ona na odebraniu jej charakteru przyrodniczej konieczności przez świadomy wybór chwili i sposobu umierania. Jeśli „dobro” oznacza coś więcej, to jednak z pewnością oznacza także wolność. Dlatego dla wielu „śmierć z wyboru” jest synonimem „dobrej śmierci”.

#### S U M M A R Y

The study analyzes patterns of behaviour and attitudes of contemporary people towards the phenomenon of death. In our century gradual changes take place in the traditional attitudes towards this dramatic event. Beside different forms of "denaturalization" of death that were developed throughout culture, two opposing tendencies can be observed. One is manifested in a tendency to reject "the problem of death", the other in the conscious choice of the way and moment of dying. The two tendencies are manifestations of the process that is called "denaturalization" of death. It consists in a more or less conscious negation of the natural necessity to die and is an expression of disagreement against the actual presence of death in man's life.

The author only signals the former tendency to denaturalize death while she devotes more room to the latter because it comprises attitudes of "transvaluation of the value" of death and the normmaking character of choices of "free death".

Since "death by choice" is a relatively new phenomenon, comparatively little described and far more interesting for the ethicist on account of the element of voluntariness inherent in the act of decision, the author is mainly concerned with the analysis of that tendency.

