

Decydując się na opublikowanie tekstu prof. Bogusława Wolniewicza Eutanazja w świetle filozofii, chcieliśmy zadbać o to, aby Czytelnik otrzymał jednocześnie różne, także odmienne, opinie na omawianą sprawę. Toteż kopie maszynopisu wysłaliśmy wielu osobom, z prośbą o głosy polemiczne: etykom, logikom, humanistom, lekarzom, kapłanom. Uzyskane materiały publikujemy tuż za artykułem prof. Wolniewicza. Wyrażamy jednocześnie nadzieję, że wypowiedzi naszych Czytelników znacznie wzbogacą i poszerzą krąg analiz i poruszonych tu zagadnień.

Redakcja

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

EUTANAZJA W ŚWIETLE FILOZOFII*

Temat, który tu podejmujemy, jest wysoce sporny, a ma zarazem olbrzymie znaczenie praktyczne. Dotyka bowiem każdego człowieka bezpośrednio w samym jego duchowym i cielesnym jestestwie. Stąd mówić o nim trudno, a jednak trzeba.

1. Pojęcie eutanazji. Najogólniej „eutanazja” znaczy dziś „łżejsze umieranie”. Bo jedno powiedzmy od razu: umierać nigdy nie jest lekko, a sprawić, by lekko było, nie jest w ludzkiej mocy. Nie zawsze jednak musi być aż tak ciężko, jak faktycznie bywa. To leży w ludzkiej mocy, a jeżeli się tak nie dzieje, to jedynie dlatego, że brak ku temu woli: że nie idzie ona tu za tym, co dyktuje rozum.

Są w istocie dwa pojęcia „eutanazji”, szersze i węższe; oba występują przy tym w trzech różnych formach. Dlatego „eutanazję” można rozumieć rozmaicie. Zaczniemy więc od krótkiego przeglądu owych różnych rozumień.

Przez eutanazję w sensie węższym rozumiemy zabicie człowieka już i tak umierającego - po to, by oszczędzić mu męki umierania według reguł samej przyrody. (Klasycznym przykładem jest tu oczywiście umieranie na raka.) Są jednak przypadki inne, które także należałoby uznać za eutanazję,

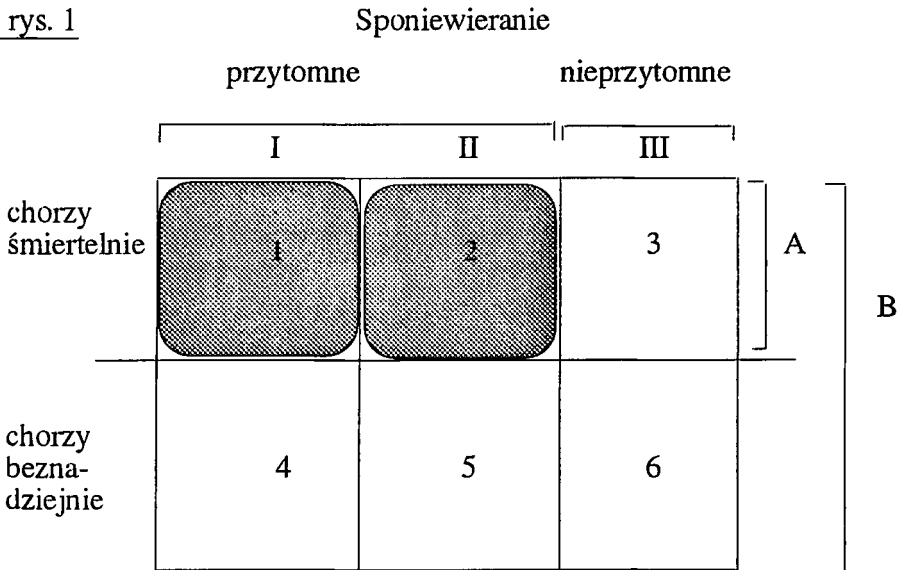
* Odczyt wygłoszony 16 marca 1996 r. w Akademii Medycznej w Gdańsku na „posiedzeniu poświęconym problemom związanym z eutanazją”, zorganizowanym przez gdańskie oddziały następujących towarzystw naukowych: Polskiego Towarzystwa Anestezjologu i Intensywnej Terapii, Polskiego Towarzystwa Fizjologicznego, Polskiego Towarzystwa Farmakologicznego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

a które pod podaną właśnie definicję nie podpadają. Chodzi o skracanie życia komuś wprawdzie jeszcze nie umierającemu, ale choremu nieuleczalnie i w taki sposób, że dalsze życie może być już tylko trudną do zniesienia udęką. (Tu przykładem klasycznym jest kwadriplegia: kompletny i nieodwracalny paraliż całego ciała przez złamanie kręgów szyjnych.) Eutanazja w znaczeniu szerszym obejmuje oba przypadki.

Prócz dwu pojęć trzeba odróżnić trzy formy eutanazji. Najpierw umieranie własne i umieranie cudze: czy w owym stanie duchowego i cielesnego sponiewierania, któremu chce się położyć kres, znajdujemy się sami, czy ktoś drugi, kto tylko wygląda naszej pomocy. A dalej umieranie przytomne i umieranie nieprzytomne: czy osoba, której to sponiewieranie dotyczy, jest jeszcze wystarczająco w posiadaniu swych władz umysłowych, czy już nie. W pierwszym wypadku decyzję o przyspieszeniu śmierci podejmuje sam umierający; w drugim podejmuje ją osoba postronna.

Krzyżując te pojęcia i formy ze sobą, otrzymujemy sześć istotnie różnych przypadków, w jakich kwestia eutanazji się pojawia. Są one przy tym nie tylko różne, lecz i logicznie niezależne: można w jednym rzecz „tak”, a w drugim „nie”, nie popadając przez to w żadną sprzeczność wewnętrzną. Schematycznie przedstawia je wykres na rys. 1.

rys. 1



Niżej rozważana będzie tylko ta postać eutanazji, przy której decyzję podejmuje przytomnie sam umierający. Na wykresie odpowiadają jej pola 1 i 2. Ograniczenie to nie znaczy, byśmy kwestię innych jej postaci mieli za mniej ważną, moralnie czy praktycznie. Rzecz w tym, że ta jej postać jest kluczowa: bez uprzedniego jej rozstrzygnięcia wszelkie rozważanie pozostałych zdaje się nam zupełnie beznadziejne.

2. Ocena eutanazji. Jak oceniać eutanazję? Biorąc ją w wąskim rozumieniu, odnieść można do niej wiele z tego, co da się powiedzieć o samobójstwie. Jest ona bowiem wtedy pewną jego formą, choć zmiękczoną nieco w swej grozie faktem, że jest to samobójstwo człowieka już i tak umierającego. O samobójstwie zaś miał coś istotnego do powiedzenia Elzenberg; podstawmy więc tam jedno za drugie.

Możliwość eutanazji stanowi dla człowieka ogromną wartość. Dlaczego? W notatce z 14. III. 1931 roku Elzenberg odpowiada:

„(Eutanazja) jest tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną, stanowiącą dla nas rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia (...) nikt i nic nas zepchnąć nie może. Świadomość, że zawsze można (jej) dokonać, to nasze kryte tyły w walce życiowej”.

Czemu więc eutanazja budzi tak gwałtowne sprzeciwy? I tu Elzenberg ma pewną odpowiedź:

„(Akt eutanazji) uświadamia nam grozę stosunków, których byśmy chcieli nie widzieć. (Eutanazja), wśród zaspokojonych życiowo, to jak żebrak w cukierni: przypomina nie w porę o innej, mniej słodkiej rzeczywistości”.

W obu przypadkach Elzenberg ma rację. To nie „przyjaciele życia” zwalczają tak ostro eutanazję, tylko ci, którym nie dostaje bądź współczucia, bądź wyobraźni, bądź może po prostu odwagi. Niepokoi ich widok tych, co gotowi są spojrzeć śmierci w oko - nie bez trwogi, rzecz jasna, ale z determinacją: skoro przyszło umierać, no to już!

Sprawa eutanazji jest moralnie czysta. Nikogo się tam do niczego nie namawia, nie nakłania, ani tym bardziej nie przymusza: każdy rozstrzyga sam za siebie - i tylko za siebie - w swoim własnym sercu i sumieniu, nie wyrządzając tym nikomu żadnej szkody ani krzywdy. To jej przeciwnicy chcą rozstrzygać za innych, jak mają umierać; a jeśli trzeba, to i siłą narzucić im swój sąd.

Kościół katolicki szkaluje zwolenników eutanazji, nazywając ich stanowisko „kulturą śmierci”. Musi uciekać się do inwektyw, bo żadnych dobrych racji przeciwnych wytoczyć nie potrafi. Nie przekonują naciągane wywody o „moralnej nienaruszalności życia ludzkiego” i wynikającym z nich jakoby absolutnym zakazie eutanazji¹. Na tle realiów umierania - jak potworne bóle (np. w raku trzustki), powolne duszenie się (w zwłóknieniu płuc), albo

¹ Mówi poeta: „Gdy nas obu boli - / Różnice zasadnicze: / Twój ból, milcząc, szanuję. / Z własnego bólu - ryczę” (Marian Hemar: *Miliard funtów*).

wymiotowanie kałem (w raku jelita) - wszelkie zapewnienia, że „sytuacja beznadziejnego cierpienia nie przekreśla (...) szansy samorealizacji jednostki”, i że jakoby dokonuje się wtedy „rzeźbienie moralnego wizerunku człowieka” brzmią nie tylko fałszywie, ale wręcz jak naigravanje się z konających². Życie jest walką i cierpieniem; i nie trzeba w nim szukać aż stanów terminalnych, by mieć okazję do takich „rzeźbień”.

Nie pomogą pioruny encykliki, gdzie eutanazję uznaje się za rzecz „jak najbardziej sprzeczną z czią należną Stwórcy”³. To są *petitiones principii*: zakładanie tego, co miało być dopiero wykazane. W krytycznych punktach encyklika zawiera też wiele niejasności i dwuznaczności. Tak np. za podstawę teologiczną dla totalnego potępienia eutanazji podaje się tam urywek wersetu z księgi *Deuteronomium*, gdzie mówi Jahwe: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam” (32, 39) - jakby nie widząc, że w tym samym wersecie, zaraz w następnym wierszu, napisane jest: „Ja ranię i Ja sam uzdrawiam”. Z równą więc logiką można by z tego wersetu wyprowadzać potępienie wszelkiego w ogóle leczenia: skoro „Ja sam zabijam” ma znaczyć, że „wam nie wolno”, to czemuż „Ja sam uzdrawiam” nie miałyby znaczyć tego samego?

W encyklice mówi się o moralnej wartości cierpienia i potępienia hedonizm i utylityzm⁴. Mówi się i potępienia słusznie, w zgodzie z całą tradycją chrześcijańską: cierpienie rzeczywiście oczyszcza często duszę i ją uszlachetnia. Ale cierpienie cierpieniu nie równe, ani hedonizm hedonizmowi. Jest bowiem hedonizm zaborczy, który mówi: „zwiększajcie przyjemności życia”; i jest obronny, który mówi: „zmniejszajcie jego cierpienie”. Tylko pierwszy jest wątpliwy moralnie, drugi zasługuje na największy szacunek.

Cierpienie tylko wtedy może oczyszczać duszę, gdy życie w nim zachowuje jeszcze jakiś sens: gdy w życiu tym i przez nie może się jeszcze dokonać coś dobrego-dla nas lub dla innych. Ale jest granica. Cierpieć strasznie i tą swoją udręką zadawać jeszcze wielkie cierpienie drugim - i to tym właśnie, co najsilniej z nami współczują a nic pomóc nie mogą - to jest już tylko fizyczna i moralna okropność. Takie cierpienie jest moralnie bez wartości, gdyż ujawnia jedynie bezsens ludzkiego istnienia doprowadzony do swej ostatniej granicy. Jedyną sensowną rzeczą, jaką można wtedy jeszcze zrobić, to skrócić je śmiercią. Jednakże znowu: kto nie chce, nie musi. Ale nikt nie ma prawa zabraniać tego innym.

Nie ma rozsądnych argumentów przeciw dobrowolnej eutanazji, czyli dokonywanej z wyraźnej woli umierającego. A dogorywanie w męce, gdy jest do uniknięcia, woła o pomstę do nieba. Dobija się zdychające konie i psy,

² T. Ślipko TJ: *Granice życia*. Warszawa 1988, s. 283 i 278.

³ *Evangelium vitae*. Kraków 1955, s. 7.

⁴ Tamże, s. 27 i in.

idąc za najbardziej ludzkim odruchem: za odruchem współczucia. To on ustanawia nasze człowieczeństwo: „bo to przecież istota czująca”. - A człowiek to nie istota czująca? Wobec niego współczucie nie działa? Mówią nam: Bóg zabrania. Pomińmy kwestię, skąd tak dobrze to wiedzą. Bo czy jest, czy go nie ma: okrutny to Bóg, co takich ofiar żąda; nie wiele lepszy od babilońsko-fenickiego Molocha. Niech go czci, kto chce, byle nie żądał tego od nas.

3. Zwiastuny odmiany. Na dalszą metę religijne potępienia eutanazji na nic się nie zdadzą. Chcą bowiem stawać w poprzek czemuś, co nadchodzi niepowstrzymanie jako nowa religia przyszłości. Jeżeli nie zakorzeni się ona w samym chrześcijaństwie, nadając mu postać nową i co najmniej tak odmienną jak *Nowy Testament* od *Starego*, to wyrośnie obok niego, wbrew niemu i przeciw niemu.

Są znaki, że głęboka przemiana świadomości religijnej jest już w toku. Pierwszym jej zwiastunem jest właśnie podnoszona coraz częściej i głośniejsza sprawa eutanazji, oraz mnożące się rzeczywiste jej przypadki. Jak wiadomo, zaczęła 20 lat temu Holandia. Formalnie eutanazja jest tam nadal zagrożona karą do 12 lat więzienia. Jednak już w 1975 roku, gdy pewien lekarz z Fryzji uśmiercił swą nieuleczalnie chorą matkę na jej własną prośbę, sąd wymierzył mu jedynie karę jednego tygodnia więzienia z zawieszeniem. W 1985 roku za eutanazją opowiadało się 67 % dorosłej ludności Holandii, w tym wielu katolików; w 1993 roku było ich już 78 %. W tym samym roku parlament holenderski przyjął ustawę o umarzaniu postępowania karnego, jeżeli tylko eutanazji dokonano zgodnie z przepisaną procedurą prawną i medyczną (wyrażna wola chorego, konsultacja z innymi lekarzami, formalne zgłoszenie samego faktu). Jeszcze dalej poszła Australia. W 1994 roku prawie 80 % jej badanych mieszkańców poparło eutanazję, a spośród lekarzy stanu Nowa Południowa Walia aż 25 % badanych zadeklarowało, że każdy pomógł przynajmniej raz swemu pacjentowi umrzeć. W połowie zaś 1995 roku parlament australijskiego Terytorium Północnego uchwalił przełomową ustawę „o prawach osób śmiertelnie chorych”, w myśl której każdy dorosły pacjent może zażądać uśmiercenia. Po diagnozie dwóch lekarzy i po siedmiu dniach „na zastanowienie” musi jedynie podpisać odpowiedni certyfikat i w ciągu 48 godzin jego wola ma być spełniona.

Tamtejsze środowisko lekarskie odniosło się do owej ustawy jako całość co najmniej nieprzychylnie; ci, co jej sprzyjają, wołają sprzyjać po cichu. Australijskie Stowarzyszenie Lekarzy ustawę ostro zaatakowało; jego przewodniczący nazwał takie ułatwianie śmierci „brudną robotą”, a wykonawców ustawy - „brygadami śmierci” (*death squads*)⁵.

⁵ Informację tę podajemy dla Holandii za tygodnikiem „Wprost” z grudnia 1993 r., a dla Australii za tygodnikiem „Time” z 12 czerwca 1995 r.

Natomiast całkiem ostatnio⁶ odbył się w stanie Michigan kolejny proces znanego amerykańskiego lekarza i zwolennika eutanazji dra Kevorkiana, czynnie i otwarcie w niej pomagającego. Po długiej debacie ława przysięgłych przyjęła wyrok uniewinniający, uznawszy jego czyn nie za karalną „pomoc w samobójstwie”, lecz za „pomoc w skróceniu cierpienia”. Był to w praktyce tego lekarza 27 przypadek pomocy w eutanazji.

4. Eutanazja i medycyna. Czym tłumaczyć fakt, że opory wobec eutanazji są wśród lekarzy większe niż średnio w całym społeczeństwie? Pomóc komuś w umieraniu nie jest chyba trudniej niż pomóc sobie samemu. Jedno wyjaśnienie odrzucamy od razu: przyczyną takiego statystycznego odchylenia nie mogą być ani pobudki moralne, ani w zwykłym tego słowa znaczeniu religijne. Nie wydaje się bowiem, by co do moralności lub religijności średnia statystyczna dla środowiska lekarskiego odbiegała - *in plus* czy *in minus* - od średniej krajowej. Przeciętny lekarz nie jest ani lepszy, ani gorszy niż przeciętny obywatel; nie jest też pobożniejszy. Powody większej niechęci do eutanazji muszą być zatem inne - i można ich wskazać nawet kilka, różnej wagi.

Pierwszy leży na samym wierzchu. Lekarze obawiają się - i nie bez racji - wielkich komplikacji prawnych i życiowych, jakie eutanazja niewątpliwie z sobą niesie. Nieco głębszy jest powód drugi: lekarze czują się może do takiego zadania niewystarczająco przygotowani. Całe ich kształcenie jest skierowane wyłącznie na przedłużanie życia. (Tak np. słyszymy od nich, że przez całe swe wieloletnie studia nie mieli - poza medycyną sądową - ani jednego wykładu o tym, jak człowiek umiera.) Jak w takiej sytuacji ekstremalnej medycznie postępować, i jak się w niej po ludzku zachować, o tym chyba po prostu mało wiedzą - a może mało wie nawet sama medycyna jako dyscyplina naukowa. To nie leżało dotąd w jej polu zainteresowań i pacjent uznany definitywnie za przypadek beznadziejny z tego pola po prostu zniknął. (Szpital odsyła go do rejonu, albo nawet do znachora - byle się go pozbyć.)

Jeszcze o szczebel głębiej leży powód trzeci. Obcując stale z ludzkim cierpieniem i śmiercią, lekarze są na nie w jakimś stopniu psychicznie immunizowani, uniewrażliwieni. Dramat pacjenta i jego bliskich nie jest ich dramatem - i nie może być. Gdyby bowiem lekarz miał współczuć z każdym pacjentem jak ze swymi bliskimi, to nikt by wykonywania tego zawodu nie wytrzymał. To uniewrażliwienie, choć zrozumiałe, ma jednak swoje konsekwencje. Jedną z nich jest dysproporcja, jaka w oczach personelu medycznego zachodzi między nieznośnym ciężarem, jaki nakładałaby nań codzienna praktyka eutanazji, a korzyścią, jaką by z tego odniósł pacjent. W porównaniu z tą korzyścią ciężar ów zdaje się im niewspółmiernie wielki.

⁶ Informację tę podało 9 marca 1996 r. Polskie Radio w programie III.

Poczucie niewspółmierności wzmacnia okoliczność czwarta. Lekarz styka się stale z pacjentami jawnie już umierającymi, którzy mimo to kurczowo czepiają się życia i gotowi są zapłacić każdą cenę za utrzymanie jego żalonych resztek. Utwierdza go to w przekonaniu i poczuciu, że żądanie przeciwne jest jakąś dziwną aberracją psychiczną, z którą liczyć się nie tylko nie trzeba, lecz i nie należy.

Odrzucając eutanazję, lekarze powołują się chętnie na swój *Kodeks etyki lekarskiej*, który jej zabrania. Jest to zupełne nieporozumienie, a czasem hipokryzja. Wszelkie bowiem „kodeksy etyki” - czyjejkolwiek: nauczyciela, ekspedientki, sędziego, rzeźnika, pracownika nauki - stanowią *contradictiones in adiectis*, wyrażenia wewnątrznie sprzeczne. Etyka nie zna kodeksów, zna je tylko prawo. Instancją dla etyki są nie kodeksy, lecz głos sumienia, oraz głos uznawanych w nim autorytetów. Spraw sumienia żadnym kodeksem załatwić się nie da - a sprawa eutanazji taką właśnie jest. Czy lekarzom brak sumień własnych i potrzeba kodeksowej protezy? A gdyby jutro jakiś zjazd większością zebranych tam akurat głosów uchwalił przepis przeciwny, to ich sumienia poszłyby za nim jak igła kompasu za polem magnetycznym? Przecież to jawny absurd. Działalność kodeksotwórcza, uprawiana dziś w sprawach etyki, jest próbą zastąpienia chwiejącej się moralności l e g a l n o ś c i ą. Zgodność z głosem sumienia ma tu być zastąpiona zgodnością z literą przepisu, sumienie ma być zastąpione przepisem. Taka działalność jest jednak nie tylko bezowocna, lecz wysoce szkodliwa, bo przyspiesza proces moralnego rozpadu, który miała rzekomo powstrzymać. A przyspiesza dlatego, że prowadzi prosto do neutralizacji ludzkich sumień i zamiany ich na protezy drukowane na urzędowym papierze. Rozpełzający się dziś wszędzie etatyzm ma różne oblicza.

Najważniejszym powodem niechęci lekarzy do eutanazji jest jednak ostatni: eutanazja budzi lęk. (A ewentualność stałego obcowania z nią w szpitalu budzi go tym bardziej.) Dobrowolna eutanazja jest samobójstwem i jak z każdego samobójstwa tchnie z niej coś przerażającego. Lekarze mogą być immunizowani psychicznie na grozę cudzej śmierci, ale nie na grozę samego życia. Ta zaś wyziera z każdego samobójstwa i uderza w nas jak młotem: że życie może być człowiekowi straszniejsze niż śmierć. W eutanazji staje widomie przed oczami niesamowitość świata. O niej zaś wołałoby się nie wiedzieć, a skoro już się wie - to zapomnieć. Na tym poziomie ujawnia się rzeczywisty, ukryty związek eutanazji z religią.

5. Eutanazja i religia. Korzeniem wszelkiej religii jest śmierć⁷. Religia zaś jest wszystko, co pozwala człowiekowi uporać się jakoś z własną śmier-

⁷ Uzasadnienie tej tezy zainteresowany czytelnik znajdzie w naszej rozprawie *O istocie religii*, zamieszczonej w tomie: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 160-198.

telnością⁸. Dlatego stosunek do śmierci jest w każdej religii sprawą najważniejszą, jej właściwym *religiosum*. To on ją dopiero charakteryzuje: „ten sam stosunek” znaczy „ta sama religia”. Różnice będą wtedy jedynie po wierzeniu, w sformułowaniach doktryny, albo w obrzędach liturgii; różne są wtedy formy religijności, jej treść jest jednaka.

Stosunek do eutanazji jest pewnym stosunkiem do śmierci. Jest zatem sprawą *par excellence* religijną i musi poruszać najgłębsze warstwy duszy ludzkiej - samo jej dno, jak wyraziłby się Mistrz Eckhart. Zmiana tego stosunku w skali społecznej oznacza więc olbrzymi przewrót religijny. Gdy jakaś religia zmienia swój stosunek do eutanazji, to tym samym zmienia swój stosunek do śmierci. A to znaczy, że się przeistacza i staje nową religią. Zwolennicy eutanazji i jej przeciwnicy to są ludzie innej wiary. I nie dajmy się zwieść pozorom: w swej warstwie wierzchniej religijność ta może przybierać formy nawet całkiem świeckie. Liczy się jednak tylko to, co w tych niby-świeckich formach jest odzwierciedleniem owych różnic na dnie, a te świeckie nie są.

Gdy zmienia się stosunek do śmierci, wtedy zmienia się sama substancja wiary, religijne czucie - „*le sentiment religieux*” Constanta. Nie musi ona jednak oznaczać od razu zmiany form, w jakich ludzie to czucie przeżywają i wyrażają (Constantowskich „*les formes religieuses*”). Ludzie są do owych form i składających się na nie wyobrażeń i symboli silnie przywiązani, jako do czegoś przekazanego im długą tradycją, w co wrośli, i co stało się ich trwałym obyczajem i drugą naturą. (Obchody świąt Bożego Narodzenia stanowią tu przykład najwymowniejszy.) To przywiązanie do obyczaju jest tak samo cechą ludzkiej natury, jak np. ludzka towarzyskość. Dalej więc będą chrzczyć dzieci, śpiewać stare kolędy, chodzić „na majowe”, a nade wszystko grzebać swych zmarłych „po Bożemu” z księdzem - ale substancja ich wiary będzie już inna. Z czasem też, i zgodnie z wskazanym przez Czesława Miłosza „prawem historycznego opóźnienia”⁹, ta inność substancji ujawni się również w innych jej formach zewnętrznych.

Indywidualna zmiana stosunku do śmierci (np. czyjegoś nastawienia do eutanazji) nie jest jeszcze *ipso facto* konwersją religijną. Staje się nią dopiero, gdy oznacza dołączenie do pewnej istniejącej już wspólnoty - być może całkiem niezorganizowanej i rozproszonej jako pewien luźny „prąd” duchowy, łączący wszystkich tych, co taki właśnie stosunek już mają i samym swym współlistnieniem wzajem się duchowo wspierają. Czyli gdy duchowym nośnikiem tego nowego stosunku - lub choćby tylko odnowionego lub odmien-

⁸ W tej sprawie por. *Aneks logiczny* niżej.

⁹ Por.: Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*. Paryż 1977, s. 177-178, gdzie to „bliżej nie zdefiniowane” prawo ujmuje się jako takie, „zgodnie z którym to, co zostaje śmiertelnie ugodzone w jednym ciągu zjawisk, długo jeszcze żyje w ciągach równoległych”.

nego - jest już jakaś ludzka gromada. Stanowi ona wtedy wirtualną gminę religijną. Z takiej gminy wirtualnej, czyli nie powiązanej żadną więzią organizacyjną lub choćby tylko informacyjną gromady współwyznawców, może się ona potem stosunkowo łatwo przekształcić w gminę aktualną, czyli w nowe wyznanie, sektę, albo zakon¹⁰.

Jeżeli zaś żadnej wspólnoty - choćby tylko wirtualnej - nie ma, to taki indywidualny innowator jest potencjalnie założycielem nowej religii, albo przynajmniej jej reformatorem lub prorokiem. Ma ją czym zakładać, choć może mu brakować niezbędnej energii i przebojowości, by pociągnąć za sobą innych. Czyli ma niezbędną treść duchową - ów nowy stosunek do śmierci - a brak mu równie niezbędnej siły. Inaczej mówiąc, brak mu tego, co Max Weber nazywał „charyzmą” (tzn. po polsku „darem”), i co obejmuje obie właściwości w jednej osobie.

Zauważmy jeszcze, że gdy zmienia się stosunek ludzi do śmierci, to tym samym zmienia się także ich stosunek do życia. Zmienia się np. ocena jego wartości, sposób jego zażywania, stosunek do takich spraw jak wojna, aborcja, czy kara główna. Jeżeli w szczególności zmiana dotyczy stosunku do eutanazji - z negatywnego na pozytywny - to polega ona między innymi na uświadomieniu sobie, że nie każde życie jest życia warte. I że nie ma już wtedy większego znaczenia, czy potrwa trochę dłużej, czy krócej¹.

6. Stanowisko Kościoła. Kościół słusznie przeczuwa, że w ruchu ku eutanazji ma do czynienia z obcą sobie religią - w zarodku. Widać to z encykliki, gdy woła ona tak wielkim głosem, że oto „stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między dobrem i złem, między życiem i śmiercią, między 'kulturą śmierci' i 'kulturą życia’”¹².

Zmaganie jest bez wątpienia olbrzymie, ale racje nie są w nim rozłożone tak prosto, jak by chciała encyklika. Jakkolwiek by jednak w nimi było: walka ta zdaje się dla Kościoła z góry przegrana. Zbyt wielkie siły stają mu tu na przeciw. Narasta bowiem pewien dramatyczny kontrast cywilizacyjny: z je-

¹⁰ Dobrym przykładem takiej wirtualnej gminy religijnej - choć z eutanazją nie mającym nic wspólnego - mogą być „ślepe groby”: indywidualne miejsca pośmiertnego pobytu przygotowywane już za życia, często za młodu, urządzone od zewnątrz i wewnątrz z dużą wystawą a nawet luksusem, i potem starannie pielęgnowane - niczym podmiejskie wille. (Pisałiśmy już o tym w cyt. wyżej tomie, s. 177.) Nie chodzi tu, jak przy grobowcach rodzinnych, o pamięć przodków i umacnianie przez nią ponadpokoleniowej więzi rodzinnej, traktowanej jako pewna *communio sanctorum*. Chodzi o coś zupełnie innego: o stwarzanie sobie iluzji na kontynuację dotychczasowej egzystencji; jak gdyby myślało się żyć potem dalej - tam w grobie! (Stąd nieco makabryczny posmak tych dziwnych praktyk grzebalnych.) Kościół tego nawrotu do staro-egipskich i całkiem niechrześcijańskich obyczajów nie pochwała, ale go toleruje, licząc się najwyraźniej z żywiołową dynamiką tej para-religii.

¹¹ Por. aneks *Effi Briest*.

¹² *Evangelium vitae*, wyd. cyt., s. 52.

dnej strony antybiotyki i antykoncepcje, operacje plastyczne i przeszczepy, lasery i ultrasonografy, tomograf jako cudowne oko i estrogeny jako prawdziwy eliksir kobiecej młodości - oraz cała powstająca na naszych oczach w oszałamiającym tempie biotechnologia i inżynieria genetyczna; a z drugiej - śmierć jako zwierzęce zdychanie jak w epoce kamiennej. Taki kontrast między cywilizacją i barbarzyństwem nie może się na dalszą metę utrzymać, i nie utrzyma.

Idzie nowa wiara, a oto jeden skromny głos jej awangardy. Zrobił on na nas swego czasu wielkie wrażenie. Otóż w lipcu 1979 roku pewien lekarz szwajcarski, Piotr Wormser z Zurychu, napisał do redakcji tygodnika "Newsweek"¹³ następujący list:

„Śmierć Jo Roman ("Newsweek", 2. 7.) i jej opis w "Newsweek" oznaczają zdecydowany postęp. Przemysłane i zaplanowane umieranie jest jedyną śmiercią godną człowieka. Nie możemy wybierać, czy się narodzić, ale możemy wybrać zakończenie naszego życia w pewnym momencie, by sobie i innym oszczędzić cierpienia. Jestem przekonany, że rozumne samobójstwo będzie normalnym sposobem umierania przyszłych stuleci”.

Dziś taka perspektywa jest dla wielu jeszcze zupełnie nie do pomyślenia. Ale to się zmienia, choć nie dokona szybko. W końcu chrześcijaństwu, by zwyciężyć, też trzeba było ponad 300 lat.

Początek zmian widać w samej encyklice. Z jednej strony eutanazję bezwarunkowo się potępia; z drugiej pewne jej formy zostają *mutato nomine* dopuszczone¹⁴. (Na wykresie odpowiadałyby im głównie pola 5 i 6, choć nie tylko). Fragment tekstu, gdzie się to czyni, jest tak nieprzejrzysty i wieloznaczny, że nie sposób go dobrze zinterpretować: każda zaproponowana interpretacja będzie łatwa do zakwestionowania - i pewnie o to właśnie chodziło. Dopuszczalną formę eutanazji nazywa się tam „rezygnacją z uporczywej terapii”, to znaczy z zabiegów, które „przystały być adekwatne do realnej sytuacji chorego”. Ta zaś ich „nieadekwatność” ma polegać na tym, że „nie są już współmierne do rezultatów (...) lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny”.

Wątpliwości ciśnie się w tym miejscu wiele, ale rozwijać ich nie warto. W wielkim przewrocie duchowym, jaki się na naszych oczach dokonuje i którego ważnym elementem jest zmieniający się stosunek do eutanazji, encyklika reprezentuje fazę przejściową. Zmiany nie mogą być nagłe, bo groziłyby zerwaniem tradycji, a tego trzeba się strzec. Kultura to tradycja, a tradycja to ciągłość: nie zupełny brak zmian, lecz zmiany stopniowe i powolne, w małych kr okach. Jednym z nich jest właśnie sama encyklika.

¹³ Zob.: "Newsweek" z 30 lipca 1979 r.

¹⁴ *Evangelium vitae*, wyd. cyt., s. 121.

Przeświadczenia religijne zmieniają się powoli. Jak to przebiega, opisał dawno temu niezrównany Tocqueville:

„Zdarza się niekiedy, że czasy, wydarzenia lub indywidualne i odosobnione wysiłki jakiegoś człowieka w sposób niewidoczny podważają czy stopniowo obalają jakieś przeświadczenie. Takiego przeświadczenia nie zwalcza się otwarcie: nikt nie szuka sprzymierzeńców, by wypowiedzieć mu wojnę. Jego dotychczasowi zwolennicy porzucają je pojedynczo i bez hałasu. I tak co dzień ktoś się wycofuje i w końcu zostaje tylko garstka wyznawców.

Nawet wtedy pogląd taki panuje w dalszym ciągu.

Ponieważ jego przeciwnicy nadal milczą lub tylko ukradkiem wymieniają myśli, sami długo nie są w stanie zyskać pewności, że dokonała się powszechna zmiana poglądów. W niepewności milczą więc i obserwują sytuację. Większość przestała już wierzyć, ale ciągle sprawia wrażenie, że wierzy, i te fałszywe pozory opinii publicznej wystarczają do powstrzymania zapędów nowatorów”.

Tak jest również z poglądem na dopuszczalność eutanazji, lecz z jedną różnicą. Owe fałszywe pozory utrzymują się dziś krócej, bo dzięki prasie i socjografii stan opinii publicznej ujawnia się dużo szybciej niż to ongiś bywało.

7. Praźródło zmian. Eutanazja jest to nowa wiara, nowe czucie religijne. Skąd się ono bierze? Źródeł jest kilka, jedno jest główne.

Cywilizacja Zachodu opiera się duchowo na dwu filarach: na religii chrześcijańskiej i na naukowym poglądzie na świat. Dziś te filary są bardzo nierównej mocy: chrześcijaństwo przygasa, nauka potężnieje. Niech nas nie mylą tłumy na papieskich homiliach i nocnych czuwaniach. Świadczą one nie tyle o żywotności chrześcijaństwa, co o wielkim niepokoju religijnym, jaki ogarnia świat - i błądzi raz tu, raz tam, czegoś szukając.

Tymczasem nauka - jak mówi Lem¹⁶ - „tworzy z wolna swój obraz świata, jak dotąd nie komentując go, a tylko układając jak mozaikę z kolejno znajdowanych kamyczków”. Z tej mozaiki wyłania się wzór nie na ludzką miarę i ludzkie odczuwanie: nie widać w nim bowiem ni krzty sensu, który mógłby być jakąś odpowiedzią na pytanie „po co to wszystko?”. A jednak obraz ten narzuca się z nieodpartą siłą, gdyż spełnia najefektywniejsze z kryteriów prawdy: kryterium przewidywalności. Obraz musi być prawdziwy, skoro tak dobrze pozwala przewidywać zjawiska, które bez niego byłyby zupełnie nie do przewidzenia.

W tej sytuacji jedni - jak cały tzw. ruch „Nowej Ery” - chcą w infantylnym proteście ów naukowy obraz świata odrzucić. Plotą coś o tym, że „jesteśmy dziećmi Wszechświata”, że „przyroda jest nam przyjazna” a „nauka w kry-

¹⁷ Patrz: A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Warszawa 1976, s. 430.

¹⁶ S. Lem: *Biblioteka XXI wieku*. Kraków 1986, s. 41.

zysie”, i starczy przyjąć „postawę otwartą” i „myśleć pozytywnie”, a wszystko będzie dobrze. Nie będzie, a zapatrywania takie są w jeszcze ostrzejszym konflikcie z przyrodniczym obrazem świata niż chrześcijaństwo, które na ich tle jawi się wręcz jako przystań trzeźwej racjonalności.

Nauka tylko coś odślania i pokazuje – jak lustro. Nie jej wina, że nie podoba się nam, co w nim widzimy. Dlatego inni czują się zmuszeni siłą logiki przyjąć naukowy obraz świata za własny i wysnuć z tego praktyczne konsekwencje. Jedną z nich jest eutanazja.

Nasz sposób umierania jest byle jaki, bo nie obejmują go mechanizmy doboru naturalnego. Dla propagacji gatunku jest obojętne, jak starzeją się i umierają poszczególne jego osobniki. Starzy i chorzy są biologicznie zbędni i przyroda o los ich się nie troszczy. Ale przecież może to robić sam człowiek. Eutanazja jest częścią odpowiedzi na trudne pytanie, jak żyć rozumnie w bezrozumnym świecie. Odpowiedź jest surowa i wolelibyśmy, żeby była inna. Ale nikt nas nie pyta, co byśmy woleli.

Według słynnej definicji starożytnych człowiek – inaczej niż zwierzęta i niż bogowie – jest to stwór rozumny a śmiertelny. Z samej swej konstrukcji metafizycznej jest on zatem na deskach teatru świata postacią tragiczną. Jest w nim żywiołowy pęd życia – Bergsonowski *élan vital* – zwrócony stale ku jutru. (Niekoniecznie ku jakimś nadzwyczajnościom, lecz choćby ku temu, by kupić jutro nowe meble, albo pójść do kina.) I ten pęd musi się nieuchronnie roztrzaskać o barierę, za którą żadnego jutra już nie będzie. To jest tragiczne.

Po co więc i w imię czego powiększać jeszcze ów tragizm, nie dopuszczając, by zderzenie było choć trochę mniej twarde i brutalne? Czemu pozbawiać człowieka – mówiąc z Elzenbergiem – jego ostatniej linii obrony? Czyż nie powinno być tak, że choć nikt na tę ostatnią linię cofać się nie musi, to jednak każdy może? Nie widać dobrych racji przeciw temu.

Aneks logiczny do pojęcia religii

„Religią” w przyjętym tu teoretycznym rozumieniu jest również wszystko, co z a m i a s t potocznie rozumianej religii przychodzi na jej miejsce i ją człowiekowi zastępuje. Takie rozszerzenie pojęcia nie zgadza się ze zwyczajem językowym, ale jest konieczne. Leon Petrażycki odróżniał w swej metodologii – jak wiadomo – dwa rodzaje pojęć, a ściślej ich zakresów: „klasy jednorodne” i „grupy eklektyczne”. Opierając się wyłącznie na potocznym rozumieniu „religii” mielibyśmy do czynienia z grupą eklektyczną, a na takiej

grupie żadnej „teorii adekwatnej” – jak to określał Petrażycki – zbudować się nie da.

Między klasami i grupami zachodzą ważne związki logiczne. Zobrazujemy je prostym wykresem, który jednak dobrze pokaże ich istotę (rys. 2).

Niech naszym *universum* logicznym U będą wszelkie zjawiska życia ludzkiego; i niech okręgi reprezentują w nich klasy jednorodne, a figury nieregularne – grupy eklektyczne. Figura R reprezentuje zatem zjawiska religijne w sensie potocznym, a okrąg R' – w teoretycznym. Otóż przekształceniem adekwatnym eklektycznego pojęcia R w pewną klasę jednorodną nazwiemy znalezienie takiego obszaru R' , iżby obszar $S = R \div R'$ – czyli ich różnica symetryczna, obszar nie-wspólny – był minimalny. (Na wykresie jest to obszar zacieniowany.) W skrajnym przypadku, gdy samo pojęcie definiowane R wyznacza już klasę jednorodną, będzie on oczywiście pusty.

W części wspólnej $R \cap R'$ leży obszar W . Należą do niego wszelkie w z o r c o w e przypadki zjawisk religijnych (ang. *paradigm cases*), które każde przekształcenie adekwatne powinno zachować. Definicja, która by tego warunku nie spełniała, nie byłaby nic warta. (Np. taka, według której kalwinizm nie byłby religią.)

Okrąg R' , który stanowi adekwatne przekształcenie figury R , nie musi być na niej opisany, ani w nią wpisany – choć może. W pierwszym wypadku obejmuje on w s z y s t k i e zjawiska religijne w sensie potocznym, ale i coś ponadto; w drugim obejmuje t y l k o je, ale nie wszystkie. Na ogół jednak – jak na naszym wykresie – będzie się z nią krzyżować: jakieś zjawiska potocznie „religijne” wykluczy, a jakieś potocznie „niereligijne” włączy.

Różnica symetryczna $R \div R'$ rozpada się na dwa podobszary, dwie różnice niesymetryczne: obszar $M = R - R'$ leżący poza R' i zakreślowany poziomo, oraz obszar P leżący poza R i zakreślowany pionowo. W obszarze M mieści się np. cała m a g i a. (Bo magia jest tak religią, jak delfiny rybami. Są rybokształtne, więc się myśli, że to ryby. Tymczasem w rzeczywistości są one bliżej spokrewnione z nami – jako ssaki – niż np. z rekinami.) Do obszaru P należą rozmaite para-religie, świeckie i nieświeckie. Wielkim historycznym przykładem był tu komunizm, który swą ogromną dynamikę ideową zawdzięczał właśnie swym treściom para-religijnym. (Pierwszy wskazał na to J. M. Keynes¹⁷. A w radzieckiej *Encyklopedii Filozoficznej* czytamy: „Dla filozofii marksistowskiej tragizm zostaje śmierci odjęty (*snimajetsa*)”¹⁸). W jego fazie schyłkowej, a więc u nas w okresie Gierkowskim, przekształciły się one w żalną imitację liturgii katolickiej. Polegało to np. na szukaniu dla

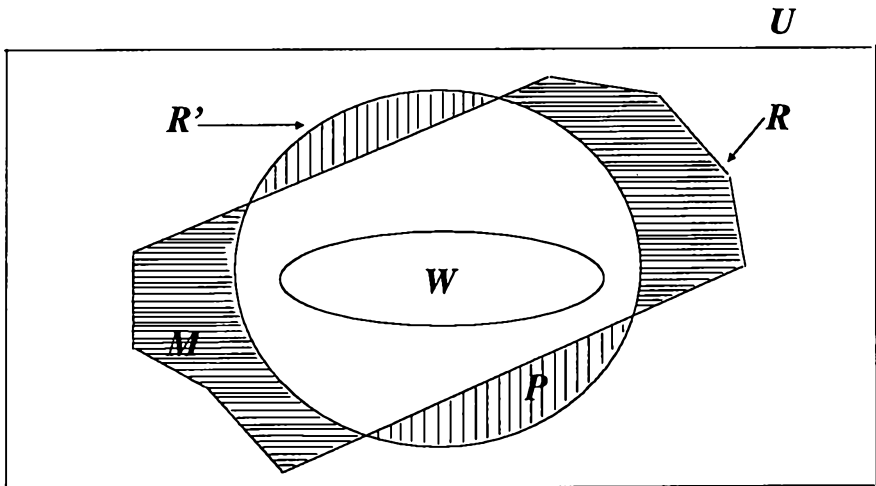
¹⁷ A. Gueriero (Ricciardetto): *Inquietum est cor nostrum*, (1976), rozdziały 'L'oppio del popolo' oraz 'Religione e Comunismo'.

¹⁸ *Filosofskaja Enciklopedia*, t. 5. Moskwa 1970, s. 36 b, hasło „Śmierć” pióra P. Gajdenko.

„ceremoniału ślubno-pogrzebowego” stosownych „scenariuszy”, czym zajmowało się m. in. Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, a także Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Była to para-religia w swej postaci zupełnie prostackiej, ale jednak para-religia, bo coś rdzenia religijnego miała zastąpić.

Zauważmy, że zadanie znalezienia dla danego R jego przekształcenia adekwatnego nie jest samo przez się – czyli bez warunków dodatkowych – jednoznacznie rozwiązalne. To, że obszar S jest minimalny, znaczy, że nie ma takiego okręgu R'' , przy którym różnica symetryczna $R - R''$ byłaby jeszcze mniejsza. Ale może być równie mała, i są wtedy dwa przekształcenia adekwatne obszaru R . Które jest lepsze? Oceną ich względnej wartości nie może być wtedy stopień zgodności z pojęciem potocznym, bo ten jest z założenia jednakowy. Podstawą oceny może być jedynie względna wartość poznawcza opartych na nich teorii adekwatnych: która z nich jest metodologicznie efektywniejsza, tzn. która daje więcej godnych uwagi twierdzeń o swym przedmiocie. Innego kryterium nie ma.

rys. 2.



Theodor Fontane: *Effi Briest*, finał. (Przekład nasz.)

„Pani von Briest przysunęła czarne krzeselko z trzema złotymi kółkami w hebanowym oparciu, wzięła Effi za rękę i rzekła:

– Jak się czujesz, Effi? Roswitha mówi, że jesteś taka rozpalona.

– Ach, Roswitha wszystkim się tak przejmuję. Widziałam to po niej: myśli, że umieram. Cóż, nie wiem. Ale jej się zdaje, że każdy musi się tym tak przejmować jak ona sama.

– Tak spokojnie myślisz o śmierci, Effi?

– Całkiem spokojnie, Mamo.

– Czy się co do tego nie myślisz? Wszystko chwytą się życia, a młodość tym bardziej. A ty jesteś jeszcze taka młoda, Effi.

Effi chwilę milczała. Potem rzekła:

– Wiesz, nie czytałam wiele, i Instetena to dziwiło, i mu się nie podobało.

Było to pierwszy raz, że wymieniła imię Instetena; na mamie zrobiło to wielkie wrażenie, pokazując jej jasno, że to już koniec.

– Zdaje się jednak – podjęła znowu pani von Briest – że mi chciałaś coś powiedzieć.

– Tak, chciałam, bo mówiłaś o tym, że jestem jeszcze taka młoda. Faktycznie, jestem. Ale to nie szkodzi. Było to jeszcze za szczęśliwych dni, Insteten wtedy wieczorami coś mi czytywał; miał bardzo dobre książki, a w jednej było tak: odwołano raz kogoś od hucznej biesiady, a następnego dnia ten odwołany pytał, co też było potem. Odpowiedziano mu na to: *Ach, było jeszcze niejedno; ale właściwie niczego Pan nie stracił*. Widzisz, Mamo, te słowa utkwiły mi w pamięci – nie ma większego znaczenia, czy się od biesiady zostanie odwołany trochę wcześniej.

Pani von Briest milczała”.