

Jacek Malczewski

Eutanazja : z dziejów pojęcia

Diametros nr 1, 35-52

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Dobra śmierć”: pojęcie eutanazji w starożytności

We współczesnej literaturze dotyczącej eutanazji niemalże do dobrego tonu należy przytoczenie kilku historycznych przykładów tej praktyki oraz zacytowanie, co na jej temat mieli do powiedzenia znani filozofowie od starożytnych Greków począwszy.¹² Cel tych zabiegów jest, jak się zdaje, następujący: osadzenie problemu eutanazji w kontekście historyczno-filozoficznym ma pokazać długi rodowód dzisiejszych sporów, dodać całej kwestii powagi oraz, pośrednio, zaświadczyć o erudycji autora. Niestety, większość tego rodzaju rozważań obarczona jest sporymi błędami metodologicznymi. Na skutek pomieszania rozmaitych pojęć, idei i faktów historycznych owe „konteksty”, zamiast rzeczywiście wyjaśniać, dodatkowo zaciemniają i tak skomplikowany obraz eutanazji.

Próbie uporządkowania tej kwestii zacząć tam, skąd całe nieporozumienie bierze swój początek: od starożytnej Grecji. Jak wiadomo, pochodzące z greki słowo „eutanazja” (dosłownie: „dobra śmierć”) pojawiało się w różnych wariantach gramatycznych w rozmaitych antycznych tekstach greckich i rzymskich (listach, kronikach historycznych, utworach scenicznych i poetyckich).¹³ Błędem byłoby jednak zakładać, że używano go wtedy w takim znaczeniu, do jakiego jesteśmy dziś przyzwyczajeni. Przeciwnie, Grecy w ogóle nie dysponowali pojedynczym wyrazem na określenie zadania śmierci drugiej osobie w celu uwolnienia jej od spowodowanego nieuleczalną chorobą cierpienia. Co więcej, nie mieli oni nawet żadnego ustalonego zwrotu językowego, porównywalnego z naszym „zabójstwem z litości”, który miałby takie znaczenie.¹⁴ Również w żadnym z greckich systemów etycznych nie odnajdziemy jakichś odrębnych rozważań czy komentarzy poświęconych właśnie temu rodzajowi czynów.¹⁵ Stąd, mimo że wnioskowanie z nieobecności nie jest co do zasady

¹² Zob. np. Mazur [2003] ss. 15-25; Humphry i Wickett [1986] ss. 1-18; Dziejczak [1999] ss. 35-41.

¹³ Przykłady użycia rozmaitych wersji słowa „eutanazja” w piśmiennictwie starożytnym znajdzie Czytelnik w: Aumonier, Beignier i Letellier [2003] ss. 37-38; Szeroczyńska [2004] ss. 22-24; Toeplitz [1975] ss. 118-119.

¹⁴ Cooper [1989] s. 11.

¹⁵ Ibid., s. 11.

metodologicznie poprawnym zabiegiem, można z dużym prawdopodobieństwem uznać, że starożytni Grecy nie sformułowali problemu analogicznego do eutanazji w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Uprzedzając ewentualne obiekcje, jakie mogą zostać wysunięte w stosunku do powyższej tezy, zaznaczę od razu, że rozpowszechniona w starożytności praktyka dzieciobójstwa, którą bylibyśmy dziś na pierwszy rzut oka skłonni nazwać niedobrowolną eutanazją „okołoporodową” czy „neonatalną”, jest zagadnieniem po pierwsze konceptualnie odrębnym od starożytnej *eutanazji*, a po drugie o wiele bardziej złożonym i mniej jednoznacznym, niż można by zrazu sądzić. Do tej ostatniej kwestii powrócę w dalszej części tekstu, by omówić ją nieco dokładniej.

Przejdźmy teraz do omówienia pierwotnej konotacji terminu „eutanazja”. W starożytności posługiwano się nim w znaczeniu zgodnym z jego etymologią. W pewnym metaforycznym uproszczeniu, które nie fałszuje jednak obrazu sytuacji, można powiedzieć, że „dobra śmierć” była rozumiana jako sztuka dobrego umierania. *Eutanazję* interpretowano dosyć szeroko: w zależności od kontekstu mogła być to śmierć lekka, łagodna, szybka, spokojna, bezbolesna, godna, honorowa, itd. Obszar aplikacji pojęcia był zdecydowanie inny niż współcześnie: obejmował, po pierwsze, śmierć z przyczyn naturalnych oraz, po drugie, przypadki śmierci zadanej zgodnie z wolą zabijanej osoby (chodzi tu przede wszystkim o samobójstwo – także wspomagane – gdyż, jak wspomniałem wyżej, Grecy nie wyodrębnili pojęciowo „dobrowolnej eutanazji” w naszym rozumieniu tego słowa, czyli zabójstwa na żądanie cierpiącej osoby). Natomiast śmierć zadana przez innych ludzi bez zgody zabijanej osoby w ogóle nie była uważana przez starożytnych Greków za dobrą i nie mieściła się w zakresie pojęcia *eutanazji*.¹⁶ Trzeba to wyraźnie zaakcentować, ponieważ, jak zaznaczyłem na wstępie artykułu, obecnie eutanazją nazywamy tylko pewne szczególne typy śmierci spowodowanej lub przyspieszonej, i to niekoniecznie na wyraźne żądanie pacjenta.

Natomiast w starożytności sam fakt spowodowania bądź przyspieszenia śmierci był z punktu widzenia ówczesnej treści pojęcia *eutanazji* czymś

¹⁶ Carrick [1987] s. 128.

zewnątrznym lub wręcz nieistotnym. *Eutanazją* mogła być przecież śmierć z przyczyn naturalnych. To, że do opisu niektórych samobójstw dało się zastosować termin „eutanazja”, nie wynikało z faktu zadania śmierci¹⁷, ale – podobnie jak w przypadku śmierci naturalnej – ze szczególnego, „dobrego” sposobu umierania. Słowo „eutanazja” służyło przede wszystkim wyrażeniu uznania dla duchowej kondycji umierającej osoby. Zawarty w nim pozytywny ładunek ocenny dotyczył takich subiektywnych okoliczności występujących po stronie konającego, jak spokój umysłu czy nieobecność lęku, bólu i cierpienia. Chodziło zatem o oddanie stosunku umierającego do jego własnego zgonu.¹⁸ Jak widać, pierwotne znaczenie słowa „eutanazja” łączyło się w głównej mierze z oceną psychologiczną. Natomiast ocena moralna, która zdecydowanie dominuje w jego współczesnym użyciu, w starożytności pełniła funkcję drugoplanową. Współwystępowała ona ze wspomnianą oceną psychologiczną w odniesieniu do przypadków śmierci samobójczej i dotyczyła tego, czy decyzja o zakończeniu własnego życia była rzeczywiście wolna, racjonalna i etycznie uzasadniona. Jak widać, omawiane znaczenie terminu „eutanazja” mieściło w sobie obydwa komponenty, psychologiczny i moralny; co więcej w potocznym użyciu te dwa sensy były z pewnością czasem mieszane. Niemniej jednak bardziej pierwotna i ważniejsza była ocena psychologiczna.¹⁹

Aby rozjaśnić i uwyraźnić powyższe tezy, warto je zilustrować przykładem. Posłużymy nam do tego fragment autobiograficznej relacji z ostatnich

¹⁷ Pojęcie samobójstwa, jakim się tu posługujemy, również wymaga kilku słów komentarza. Otóż pierwotną konotacją terminu „samobójstwo” (w języku polskim zresztą etymologiczną) jest fakt własnoręcznego zadania sobie śmierci. Tymczasem w greckiej kulturze okresu klasycznego narodziła się interpretacja samobójstwa nie jako aktu zabicia, ale przede wszystkim jako *sposobu umierania*. Rozumienie to dominowało w kulturze starożytnej Grecji i Rzymu (por. Carrick [1987] ss. 129-131).

¹⁸ Por. Szeroczyńska [2004] s. 24.

¹⁹ Por. Carrick [1987] ss. 127-129. Carrick nadmienia też, że w odniesieniu do śmierci samobójczej, obok wspomnianych dwóch typów ocen mógł się również pojawić element oceny *estetycznej*. Twierdzi, że na gruncie charakterystycznego dla greckiej etyki eudajmonizmu funkcjonował ideał życia jako harmonijnej, integralnej całości, zaś pojedyncze oceny poszczególnych czynów danego człowieka łączono z ogólną oceną całego sposobu jego życia. Stąd, czyjeś narodziny, życie i śmierć mogły podlegać ocenom moralnym i estetycznym w oparciu o kryteria takie, jak proporcja, miara, porządek, itd. Jeśli tak, to zakończenie życia we właściwym momencie mogło stanowić, przynajmniej dla niektórych ludzi, wyzwanie o charakterze estetycznym (ibid., s. 130).

dni życia Dawida Hume'a, którego pogodne i łagodne umieranie stanowi, by tak rzec, wprost paradygmatyczny przypadek *eutanzji* w etymologicznym znaczeniu tego słowa:

Na wiosnę r. 1775 zapadłem na chorobę kiszek, która zrazu nie zaniepokoiła mnie, która jednak, jak widzę, stała się następnie śmiertelną i nieuleczalną. Liczę teraz na rychły koniec. Nie doznałem wielu cierpień z powodu swej choroby; a co dziwniejsze, mimo wielkiego upadku sił fizycznych, ani na chwilę nie upadłem na duchu – tak dalece, że gdybym miał wymienić okres życia, który bym najchętniej chciał przeżyć na nowo, skusiłoby mnie może wybrać ten ostatni okres. Posiadałem ten sam co zawsze zapał do studiów i tę samą wesołość w towarzystwie. Uważam zresztą, że człowiek sześćdziesięcioletni, umierając, oszczędza sobie jedynie kilku lat niedołęstwa.²⁰

O dystynkcjach terminologicznych

Aż do lat 60. XIX wieku termin „eutanzja” funkcjonował niemal wyłącznie w omawianym wyżej sensie etymologicznym lub do niego zbliżonym.²¹ Artur Schopenhauer, na przykład, jeszcze w połowie XIX wieku nazywał „eutanzją” naturalną śmierć ze starości o łagodnym przebiegu, „bez choroby, agonii, rżenia i drgawek”.²² Jednak we współczesnych opracowaniach na temat eutanzji ten fakt jest często ignorowany. Powoduje to, że dawniejszym autorom, którzy posługiwali się terminem „eutanzja” w sensie etymologicznym, nie trafnie przypisuje się poglądy pro- lub antyeutanzyjne w dzisiejszym znaczeniu. Bodajże najbardziej znanym i rozpowszechnionym nieporozumieniem tego rodzaju jest interpretacja fragmentu X 7 II księgi *The Advancement of Learning* Francisa Bacona, zatytułowanego *De euthanasia exteriore*²³, jako głosu za

²⁰ Hume [1962] s. 246. Por. z identycznym niemalże opisem ostatnich dni Hume'a w: Smith [1962]. Jest to, rzecz jasna, przykład *eutanzji* będącej śmiercią z przyczyn naturalnych. Dla porównania warto odnotować, że znakomitą egzemplifikacją *eutanzji* samobójczej jest śmierć Petroniusza z *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza.

²¹ Cooper [1989] s. 9.

²² Zob. Schopenhauer [1970] ss. 271-272 i Schopenhauer [1995] s. 669.

²³ Zob. Bacon [1900] s. 140.

praktykowaniem przez lekarzy czynnej eutanazji.²⁴ Tymczasem z fragmentu tego dość jednoznacznie wynika, że filozof ten, pisząc o „eutanazji zewnętrznej”, proponował nie przyspieszanie śmierci, lecz łagodzenie przez lekarzy cierpień i bólu umierających pacjentów tak, by umożliwić im spokojne i łatwe skonanie. To właśnie taki łagodny i bezbolesny zgon określał Bacon mianem „eutanazji”, pozostając w zgodzie z etymologią słowa i podając jego znane starożytne egzemplifikacje (śmierć cezara Augusta, Antoninusa Piusa i Epikura). Używając współczesnej terminologii (*The Advancement of Learning* opublikowano po raz pierwszy w 1605 roku) można zatem powiedzieć, że Bacon postulował nie czynną eutanazję, lecz opiekę paliatywną.²⁵

Inny częsty błąd nie wynika już z podstawienia współczesnego znaczenia pojęcia eutanazji tam, gdzie słowo to używane jest w sensie etymologicznym, jak np. w przypadku książki Bacona. Błąd ten występuje w kontekstach, w których termin „eutanazja” w ogóle nie pada. Polega on mianowicie na mylnej interpretacji opisów rozmaitych samobójstw, zabójstw i innych sposobów przyczyniania się do śmierci drugiej osoby, a także poświęconych im rozważań filozoficznych, jako tekstów dotyczących „eutanazji” (przeważnie zresztą bez sprecyzowania, o które znaczenie terminu chodzi). Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że takie praktyki różniły się sposobem działania, występowały w różnych kulturach i epokach, dotyczyły różnych grup ludzi oraz powodowane były różnorodnymi motywami ideowymi, zdrowotnymi, społecznymi, ekonomicznymi czy emocjonalnymi, to łączenie ich pod wspólnym nagłówkiem „eutanazja” jest nieuprawnione. Tymczasem wspomniani już autorzy ignorują ten fakt, beztrąsko referując (często z drugiej ręki) „poglądy słynnych filozofów na eutanazję”. W

²⁴ Tak interpretują go np. Humphry i Wickett [1986] s. 8; Rachels [1986] s. 18; Williams [1960] ss. 298-299 i Mazur [2003] ss. 18-19. Trzej ostatni autorzy podają zresztą omyłkowo, że fragment ten pochodzi z *Nowej Atlantydy*. Ten często spotykany błąd odnośnie źródła cytowania jest chyba spowodowany faktem, że *Nowa Atlantyda* jest najbardziej znanym (zwłaszcza wśród nie-filozofów) dziełem Bacona, a poza tym często kojarzy się go i omawia łącznie z *Utopią* More'a, dziełem należącym do tego samego gatunku literackiego, w którym pojawia się refleksja na temat skracania życia nieuleczalnie chorych pacjentów (czyli eutanazji we współczesnym rozumieniu), choć oczywiście ze zrozumiałych względów nigdzie nie pada tam słowo „eutanazja”.

²⁵ Tak interpretują tekst Bacona np. Aumonier, Beignier i Letellier [2003] ss. 38-39; Papanikitas [2003]. Por. Szeroczyńska [2004] ss. 25-26.

rzeczywistości najczęściej relacjonują oni po prostu zapatrywania rozmaitych myślicieli (takich, jak np. Platon, Arystoteles, Seneka, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Montaigne, Donne, Locke, Hume, Kant czy Schopenhauer) na etykę samobójstwa oraz – w przypadku niektórych filozofów starożytnych (Platon, Arystoteles, Seneka) – zabijania ułomnych noworodków. Analogicznie, przytaczane przez nich „historyczne przykłady eutanazji” z reguły dotyczą samobójstw (np. śmierć króla Saula), dzieciobójstw w greckich miastach-państwach i starożytnym Rzymie bądź dobrowolnego uśmiercania starców wśród Eskimosów czy Indian.

Relacja pomiędzy samobójstwem a dobrowolną eutanazją wymaga pewnego komentarza. Po pierwsze, są to na pewno kwestie zdecydowanie odrębne i nie można ich ze sobą utożsamiać. Po drugie, zachodzi jednak między nimi pewna analogia. Otóż etyka samobójstwa przypomina pod niektórymi względami kwestię moralnego uzasadnienia dobrowolnej eutanazji, ponieważ w obu przypadkach decyzję o zakończeniu życia podejmuje sam zainteresowany. W tym zakresie analogia jest uprawniona (podkreślam: analogia, nie utożsamienie). Nie można jednak, po trzecie, przeoczyć faktu, że dobrowolna eutanazja jest zabójstwem drugiej osoby, i jako taka wykazuje pewne wspólne cechy ze specyficznym typem samobójstwa: samobójstwem wspomaganym. Tym, co łączy te praktyki, i co stanowi rzeczywisty przedmiot kontrowersji moralnych i prawnych, jest udział osoby trzeciej (lekarza) w skróceniu życia pacjenta.²⁶ Natomiast refleksja wspomnianych filozofów dotyczy religijnych i moralnych aspektów samobójstwa w ogólności, bez zwracania szczególnej uwagi na kluczowy aspekt udziału w nim osób trzecich. Trzeba o tym pamiętać, doszukując się analogii pomiędzy samobójstwem a eutanazją i zapożyczając argumenty etyczne dotyczące pierwszego czynu, by wykorzystać je do uzasadnienia (bądź potępienia) drugiego. Pozostałe „przykłady eutanazji” budzą jeszcze większe wątpliwości. Omówię teraz kilka najlepiej znanych i najczęściej przytaczanych (nie jest to bynajmniej lista wyczerpująca).

²⁶ Por. np. Otlowski [2000] ss. 194-195.

Dzieciobójstwo w starożytności

Najpierw skomentuję wspomnianą już kilkakrotnie kwestię dzieciobójstwa. Otóż faktem jest, że w starożytnej Grecji oraz w Rzymie rodzicom przysługiwało prawo zabicia swoich nowo narodzonych dzieci, i to praktycznie z dowolnej przyczyny.²⁷ Dzieciobójstwo mogło przyjąć formę czynną lub bierną. W pierwszym przypadku celowo pozbawiano niemowlę życia przez uduszenie, utopienie, zaszytowanie bądź – to przypadek najmocniej utrwalony w świadomości historycznej – zrzućenie ze skały; w drugim przypadku porzucano je, niekoniecznie z wyraźnym zamiarem pozbawienia go życia, ale raczej pozostawiając decyzję co do jego losu „niebiosom”.²⁸ Tak czy inaczej, w starożytności dzieciobójstwo było szeroko rozpowszechnioną praktyką, która w zasadzie nie budziła większych kontrowersji moralnych (co nie znaczy, oczywiście, że akceptowali je wszyscy). Praktyki tej nie łączono jednak zwyczajowo z pojęciem *eutanazji*. Po pierwsze, śmierć niemowlęcia w ogóle nie mogła być dobrowolna, gdyż było ono niezdolne, z uwagi na brak umiejętności mowy, do zażądania lub wyrażenia zgody na własną śmierć.²⁹ Po drugie, była to śmierć najczęściej gwałtowna, a nie łagodna i bezbolesna. Dlatego też, w świetle poprzednich ustaleń semantycznych, dzieciobójstwo, jako śmierć niedobrowolna i gwałtowna, niejako z definicji nie mieściło się w zakresie pojęcia *eutanazji* w sensie etymologicznym. Co więcej, starożytnego dzieciobójstwa nie można także prosto utożsamić ze współczesną praktyką eutanazji okołoporodowej. Ta ostatnia polega na uśmiercaniu, przez działanie lub zaniechanie, tych noworodków, które są dotknięte ciężkimi i nieuleczalnymi schorzeniami lub bardzo poważnie upośledzone. Spowodowanie ich śmierci jest motywowane litością i ma na celu zaoszczędzenie im (obecnych i

²⁷ Carrick [1987] s. 101. W Rzymie czynne dzieciobójstwo, usankcjonowane w ustawodawstwie Dwunastu Tablic, zostało pod wpływem chrześcijaństwa poddane kryminalizacji dopiero w końcu IV wieku n.e. Natomiast praktyka porzucania niemowląt przetrwała jeszcze przez co najmniej dwa kolejne stulecia: sprzedaż znalezionych podrzutków w niewolę została zabroniona prawnie dopiero przez Justyniana w 529 r. n.e. (ibid., ss. 208-209, przypis nr 7).

²⁸ Por. ibid., ss. 107-108. Na marginesie warto dodać, że o skali porzucania niechcianych niemowląt najlepiej świadczy jego utrwalenie w mitologii, np. w micie tebańskim (Edyp), trojańskim (Parys) czy rzymskim (Romulus i Remus).

²⁹ Por. ibid., ss. 128-129.

przyszłych) cierpień.³⁰ Tymczasem starożytni Grecy i Rzymianie, oprócz chorych i ułomnych, zabijali również zdrowe dzieci, i to z powodów bardzo odmiennych niż litość. O uśmierceniu (porzuceniu) noworodka mogły zdecydować także względy ekonomiczne, obyczajowe lub utylitarno-społeczne, jak np.: brak środków na utrzymanie powiększonej rodziny czy zapewnienie posagu w przypadku noworodka płci żeńskiej, chęć ochrony rodziny lub majątku przed dzieckiem z nieprawego łoża, zabezpieczenie społeczności od przyszłych obywateli, którzy, z uwagi na słabe zdrowie bądź ułomność, stanowiliby dla niej tylko obciążenie.³¹ Najbardziej klarownym przykładem dzieciobójstwa nie będącego ani *eutanazją* w sensie etymologicznym, ani eutanazją okołoporodową we współczesnym znaczeniu, jest postulowane przez Platona w V księdze *Państwa* uśmiercanie (jak się zdaje przez porzucenie i zagłodzenie) dzieci zrodzonych z „gorszych” obywateli lub w wyniku kazirodztwa.³² Uzasadnienie tej praktyki wynika z planowej, eugenicznej polityki demograficznej idealnego państwa (idzie o „produkcję” obywateli jak najlepszej jakości)³³ i nie ma nic wspólnego z dobrem zabijanych noworodków. Zresztą nawet w przypadku poglądów Arystotelesa³⁴ i Seneki³⁵, którzy gotowi byli uprawomocnić zabijanie tylko ułomnych dzieci, nie jest do końca jasne, czy uzasadniali oni ten czyn utylitarystycznie pojętą jakością życia dzieci czy interesem społeczności, która musiałaby się nimi zajmować, lub

³⁰ Przeciwnicy eutanazji okołoporodowej utrzymują, że w rzeczywistości służy ona celom eugenicznym, przeciwdziałając wzrostowi liczby ludzi o niepożądanych cechach i uwalniając społeczeństwo od słabych i bezużytecznych jednostek (zob. np. Fenigsen [2002]; Kraj [2003]). Jest to być może prawda w przypadku uśmiercania lżej upośledzonych dzieci (np. z zespołem Downa), które byłyby zdolne do relatywnie normalnego i wolnego od cierpień życia. Jednakże nawet autorzy skłonni poprzeć stosowanie tej ostatniej praktyki uznają, że nie jest ona eutanazją w ścisłym znaczeniu tego słowa, ponieważ śmierć nie jest usprawiedliwiona dobrem dziecka, lecz innymi względami (zob. np. Singer [2003] ss. 170-171).

³¹ Carrick [1987] ss. 102-103.

³² Zob. Platon [2001] ss. 159-161.

³³ Na temat platońskiej eugeniki pisze Carrick [1987] ss. 113-115.

³⁴ „W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo” (Arystoteles [1964] s. 331).

³⁵ „(...) uśmiercamy nowo narodzone płody z cechami potworów, a nawet topimy dzieci, jeżeli przychodzą na świat ułomne i niekształtne” i jest to aktem „przemyślanej decyzji, jeżeli istoty chore wyłączamy od zdrowych” (Seneka [1998] ss. 225-226).

jakimiś jeszcze innymi względami.³⁶ W świetle powyższych faktów można zatem sformułować dwa następujące wnioski. Po pierwsze, w starożytnej Grecji i Rzymie *eutanazja* i dzieciobójstwo były dwoma odrębnymi pojęciami i nie należy ich ze sobą mieszać.³⁷ Po drugie, mówiąc o współczesnej eutanazji okołoporodowej trzeba pamiętać, że tego rodzaju praktyka stanowiła tylko jeden z wielu, i to wcale nie pierwszoplanowy, aspekt starożytnego dzieciobójstwa. Jakikolwiek zatem proste utożsamienie, bez poczynienia istotnych dystynkcji i zastrzeżeń, jest błędne.

Eutanazja jako antyutopia: Platon

Podobnie jest w przypadku osławionych rekomendacji Platona co do zaprzestania (nie podejmowania) leczenia tych pacjentów, którym ciężka, nieuleczalna choroba trwale i bezpowrotnie uniemożliwia prowadzenie normalnego, produktywnego życia. Idzie tu o znany fragment III księgi *Państwa*, w którym Sokrates powołując się na Asklepiosa przedstawia zasady praktykowania medycyny w idealnym państwie. Twierdzi on, że lekarze nie powinni leczyć „ciał na wskroś przeżartych chorobą” po to, by umożliwić im „życie długie, ale złe”, gdyż „nie powinno się leczyć człowieka, który nie potrafi sam przeżyć ustalonego okresu, bo to się ani jemu, ani państwu nie przyda”.³⁸ Wbrew utartym opiniom, tej praktyki również nie da się zakwalifikować jako *eutanazji* w sensie etymologicznym. Choć Platon nie wypowiada się wyraźnie co do tego, czy lekarz powinien skonsultować z pacjentem decyzję o zaniechaniu leczenia, to jednak można domniemywać, że wola tego ostatniego nie jest tu w ogóle brana pod uwagę. Autonomia pacjenta zostaje wykluczona na rzecz paternalizmu lekarza. Taki wniosek można

³⁶ Chcąc rzetelnie omówić to zagadnienie (a, jak widać z poprzednich przypisów, refleksja tych filozofów odnośnie dzieciobójstwa zachowała się w postaci nader lakonicznych stwierdzeń) należałoby je zbadać w kontekście głoszonych przez nich poglądów etycznych i filozoficzno-społecznych, co oczywiście przekracza ramy niniejszego artykułu. Próbkę takiej analizy znajdzie Czytelnik w: Carrick [1987] ss. 116, 122-125.

³⁷ Myli je ze sobą np. Mazur, pisząc, że „eutanazja” oznacza etymologicznie „dobrą, łagodną śmierć i jako taka znana była już w starożytności. Za przykład historycznych eutanazji uznać możemy (...) uśmiercanie ułomnych noworodków (...) w cywilizacjach starożytnych (Ateńczycy zrzucali niemowlęta z Baratronu, Spartanie ze wzgórze Tajgetos, Rzymianie ze skały Tarpejskiej)” (Mazur [2003] ss. 15-16).

³⁸ Platon [2001] s. 105.

wyprowadzić z ogólnych zasad platońskiej antyindywidualistycznej filozofii społecznej, w myśl której wartość życia jednostek nie zależy od ich subiektywnych przekonań na ten temat, lecz jest obiektywnie stwierdzalnym i mierzalnym faktem: wynika mianowicie z ich przydatności dla realizacji dobra wspólnoty. Przesłanką zaniechania leczenia nie jest zatem dla Platona wola pacjenta, ale rzeczywista, obiektywna wartość jego życia (a właściwie jej brak), jeśli zostałoby ono medycznie przedłużone. Uzasadnienie ma przede wszystkim charakter utylitarno-społeczny: idealne państwo nie potrzebuje bezproduktywnych obywateli, którzy zamiast pracować dla pomnażania dobra wspólnoty, przeznaczają (czytaj: marnują) cały swój czas na podtrzymywanie własnego życia.³⁹ Aby jednak nie traktować Platona zbyt jednostronnie, trzeba zaznaczyć, że z punktu widzenia jego koncepcji dobrego życia, śmierć nieuleczalnie chorego pacjenta jest dobra nie tylko dla społeczeństwa, ale także dla niego samego. Rozsądny obywatel, powiedziałby Platon, subiektywnie aprobeuje obiektywną wartość swego życia i w razie, gdy nieuleczalna choroba uniemożliwia mu wykonywanie obowiązków społecznych, a tym samym pozbawia go możliwości realizowania dobra własnego, powinien po prostu „umrzeć i mieć święty spokój”.⁴⁰ Niemniej jednak taka „obywatelska” postawa jest raczej rzadkością, o czym Platon doskonale wiedział. Ostatecznie, decyzja o poniechaniu leczenia należy jego zdaniem do lekarza: niezależnie od, a nawet wbrew woli pacjenta gotowego hojnie zapłacić za przedłużenie życia (lekarz, mówi Sokrates, nie powinien nadużywać medycyny w imię „brudnego zysku”).⁴¹ A zatem śmierć pacjenta nie będzie w tym przypadku ani dobrowolna, ani też subiektywnie odczuwana przez niego jako dobra. Podsumowując, zalecanej przez Platona praktyki nie można uznać za „dobrą śmierć”, czyli *eutanazję* w znaczeniu etymologicznym.

³⁹ Por. Szerocyńska [2004] s. 101.

⁴⁰ Platon [2001] s. 105. Por. uwagi na temat wartości życia pacjenta i przesłanek zaniechania leczenia na gruncie koncepcji Platona w: Cooper [1989] ss. 11-14.

⁴¹ „A człowiek chorowity z natury i żyjący nieporządnie – temu się (...) życie nie opłaca – ani jemu samemu, ani jego życie drugim – nie dla takich powinna być sztuka lekarska i nie trzeba ich leczyć, choćby nawet byli bogatsi od Midasa” (Platon [2001] s. 106).

Czy da się ją natomiast zakwalifikować jako eutanazję we współczesnym sensie tego słowa? Zauważmy, po pierwsze, że Sokrates nie każe lekarzom aktywnie zabijać pacjentów, a jedynie powstrzymać się od leczenia, co ma w konsekwencji doprowadzić do ich zgonu. Można by więc ewentualnie mówić o jakiejś formie eutanazji biernej. Jednakże, po drugie, to zaniechanie leczenia dokonuje się, jak ustaliliśmy wyżej, niezgodnie z życzeniami pacjenta: mogłoby zatem chodzić o bierną eutanazję wbrew woli pacjenta. W pierwszej części niniejszego artykułu wspomniałem jednak o trudnościach związanych z pojęciem eutanazji wbrew woli pacjenta, które powodują, że część autorów w ogóle nie uważa takiego postępowania za eutanazję. Teraz nieco rozwinę ten wątek. Chodzi o to, że wyjątkowo trudno byłoby uznać motywowane paternalistycznymi względami zadanie śmierci drugiej osobie dla jej dobra, ale wbrew jej woli, za rzeczywiście dla niej korzystne. Wydaje się, że deklarowana przez nią chęć pozostania przy życiu, nawet jeśli wypełnia je ból i cierpienie, wystarczająco przemawia za tym, że to życie jest warte kontynuacji.⁴² Załóżmy jednak, że w pewnych (stosunkowo nielicznych) przypadkach rzeczywiście uzasadnione będzie zabicie kogoś ze względów paternalistycznych. Jako przykład takiej sytuacji można podać dobicie przez wycofujących się żołnierzy ранego towarzysza, który tego nie chciał, ale który w przeciwnym razie nieuchronnie wpadłby w ręce nieprzyjaciół; ci zaś nie omieszkaliby poddać go przed śmiercią okrutnym torturom.⁴³ Przykład ten pokazuje jednak tylko tyle, że zabicie kogoś, kto nie wyraził na to zgody, może być właściwie uważane za eutanazję tylko wtedy, gdy motywem zabicia jest rzeczywista litość i chęć zaoszczędzenia bólu i cierpienia.⁴⁴ Nie ulega wszakże najmniejszej wątpliwości, że w omawianym przez Platona przypadku tak nie jest. Motywem zaprzestania leczenia chorego i doprowadzenia w ten sposób do jego śmierci jest tu nie miłosierna chęć

⁴² Por. Singer [2003] s. 192.

⁴³ P. Foot uważa, że nawet w tak ekstremalnej sytuacji, gdy natychmiastowe dobicie żołnierza byłoby dla niego obiektywnie lepsze niż pozostawienie go na pewną i okrutną śmierć, paternalizm jest nieuzasadniony. Jeśli żołnierz wyrazi chęć pozostania przy życiu, towarzyszom nie wolno go dobić – zob. Foot [1977] s. 100.

⁴⁴ Por. Singer [2003] s. 173.

zaoszczędzenia mu cierpień, ale paternalistyczne przekonanie, że dalsze życie pacjenta będzie dla niego niekorzystne, a także utylitarystyczna chęć ulżenia społeczeństwu. Podsumowując, nie można opisaną w *Państwie* praktykę zakwalifikować jako eutanazji we współczesnym rozumieniu.

Eutanazja jako utopia: Tomasz More

Wątek uśmiercania nieuleczalnie chorych obywateli idealnej społeczności podjął także – choć, co warto podkreślić, w skrajnie odmienny sposób niż Platon – Tomasz More na kartach opublikowanej po raz pierwszy w 1516 roku *Utopii*. Jako że jest to najbardziej znany i bodaj najczęściej cytowany „historyczny przykład eutanazji”, dobrze będzie przed jego omówieniem w całości przytoczyć interesujący nas passus z dzieła More’a:

Chorych, jak już raz wspomniałem, pielęgnują z wielką miłością; nie żałują im ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia, byleby przywrócić im zdrowie. Spieszą z pociechą nawet nieuleczalnie chorym: czuwają przy nich, rozmawiają z nimi, wreszcie starają się, jak mogą, przynieść im ulgę. Lecz gdy z nieuleczalną chorobą łączą się ustawiczne gwałtowne cierpienia, wtedy odwiedzają chorego kapłani i urzędnicy i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur, lub zgodzi się, by inni go wyzwolili; postępek jego będzie rozumny, gdyż przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich. Ci, którzy dadzą się namówić, kończą życie przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia, lub sztucznie uśpieni umierają bez żadnego czucia. Lecz wbrew woli nikogo nie pozbawiają życia; jeśli nieuleczalnie chory chce dalej żyć, pielęgnują go z taką samą jak innych troskliwością. Tym, którzy dali się w ten sposób przekonać, sprawiają zaszczytny pogrzeb. Jeśli zaś ktoś odbierze sobie życie z powodu,

którego nie uznają kapłani ani senat, wówczas nie grzebią zwłok jego, ani nie palą, lecz ze wstrętem rzucają je do jakiegoś bagna.⁴⁵

Analizując powyższy fragment, powinniśmy udzielić odpowiedzi na następujące trzy pytania: (1) o jakiej właściwie praktyce pisze More, (2) jak daje jej uzasadnienie oraz (3) jaki stosunek wobec niej zajmuje. Na pytanie (1) odpowiadano różnie: jedni uważają, że More miał na myśli eutanazję dobrowolną⁴⁶, inni, że eutanazję czynną⁴⁷, zaś jeszcze inni, że wspomagane samobójstwo.⁴⁸ Jak jest naprawdę? Dwie rzeczy można stwierdzić na pewno. Po pierwsze, jako że kapłani wyraźnie zalecają chorym śmierć, z całą pewnością idzie tu o eutanazję, a nie np. o opiekę paliatywną. Po drugie, Utopianie, w odróżnieniu od platońskiego Sokratesa, dopuszczają jedynie przyspieszenie śmierci za zgodą pacjenta, i to tylko w ściśle określonych przypadkach, sankcjonowanych przez władzę polityczną i religijną.⁴⁹ Jeśli nieuleczalnie chorzy pragną kontynuować życie, są nadal troskliwie pielęgnowani. To jednoznacznie wyklucza eutanazję niedobrowolną i wbrew woli pacjenta. Gdyby jednak zdecydowali się na śmierć, „kończą życie przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia, lub sztucznie uśpieni umierają bez żadnego czucia”. Pierwsza z tych opcji, śmierć przez zagłodzenie, może być współcześnie interpretowana jako dobrowolna eutanazja bierna lub ewentualnie jako wspomagane samobójstwo (dla ścisłości: idzie tu nie o pomoc, lecz o zachętę ze strony kapłanów i urzędników do odebrania sobie życia). Natomiast opcję drugą można z całą pewnością uznać za dobrowolną eutanazję czynną.

Jeśli idzie o pytanie (2), dotyczące uzasadnienia eutanazji, to z całą pewnością można wykluczyć jawnie absurdalny pogląd, że Utopianie mieli stosować eutanazję „w celach eugenicznych”, po to, by „eliminować jednostki

⁴⁵ More [1954] s. 152.

⁴⁶ Humphry i Wickett [1986] s. 7.

⁴⁷ Fye [1978] s. 494.

⁴⁸ Papanikitas [2003].

⁴⁹ Faktyczna dobrowolność śmierci może, rzecz jasna, budzić pewne wątpliwości w kontekście zorganizowanej presji społecznej wywieranej na chorego przez funkcjonariuszy władzy politycznej i religijnej. Por. Szeroczyńska [2004] s. 25.

nieprzydatne społecznie, umniejszające jedynie skromne zasoby środków żywnościowych”.⁵⁰ Wprawdzie More pisze, że nieuleczalnie chory i cierpiący pacjent „jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie”, co mogłoby sugerować powyższą interpretację, jednakże w kilku innych miejscach dobitnie podkreśla, że pozostawanie przy życiu oznacza mękę głównie dla samego pacjenta, a nie dla otoczenia, które chętnie spieszy mu z pomocą i pociechą. Ponadto, mimo że kapłani i urzędnicy zalecają pacjentom śmierć jako remedium na nieznośne cierpienia, to nikt nie jest przecież do niej przymuszany – przeciwnie, jeśli chory decyduje się znieść cierpienia, jego decyzja spotyka się ze zrozumieniem, a on sam zostaje otoczony należyłą opieką. Uzasadnienie eutanazji wynika z cechującego Utopian racjonalizmu i utylitaryzmu: ciężka, wyniszczająca organizm choroba, powodująca ustawiczne, gwałtowne cierpienia, uniemożliwia człowiekowi normalne funkcjonowanie i korzystanie z dobrodziejstw życia. Dlatego też rozsądny człowiek, który znalazł się w takiej sytuacji, uznaje dalsze życie za bezcelowe i dobrowolnie poddaje się eutanazji. Stanowisko to jako żywo przypomina współczesną, utylitarystyczną opcję etyczną znaną pod nazwą „etyki jakości życia”.⁵¹ Nie ma natomiast u More’a żadnej przesłanki, która mogłaby sugerować przymusowe uśmiercanie nieuleczalnie chorych w omawianym wcześniej sensie platońskim.

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia pytanie (3): jakie nastawienie wobec opisywanej przez siebie eutanazji żywi sam More? Możliwości są co najmniej dwie. Pierwsza, najbardziej oczywista i najczęstsza odpowiedź brzmi następująco: More uznaje eutanazję za czyn moralnie dopuszczalny i zaleca jej stosowanie w praktyce.⁵² Istnieje wszakże druga możliwość, z pozorów może mniej oczywista, ale wsparta przekonującymi dowodami (a co najmniej poszlakami). Wydaje się, że przypisanie Tomaszowi More’owi stanowiska proeutanazyjnego wynika z błędnej interpretacji generalnej wymowy *Utopii*. Krytyczne ostrze tej książki jest

⁵⁰ Mazur [2003] s. 19.

⁵¹ Współcześnie najbardziej znanym rzecznikiem tej opcji etycznej jest Peter Singer (zob. np. Singer [1997] i Singer [2003]).

⁵² Tak np. Fye [1978] s. 494; Hołówka [2001] ss. 15-16; Mazur [2003] s. 19; Rachels [1986] s. 18; Williams [1960] s. 298.

wprawdzie skierowane przeciwko panującym w Anglii Tudorów stosunkom społecznym, politycznym i gospodarczym, ale More z całą pewnością nie traktował jej jako poważnego traktatu filozoficznego, zawierającego wytyczne reformy społecznej.⁵³ *Utopia* jest przede wszystkim zabawą renesansowego intelektualisty, dziełem satyrycznym napisanym z wielkim poczuciem humoru, które kapitalnie równoważy jego dydaktyzm. Dość wspomnieć, że najprawdopodobniej powstała ona jako utwór komplementarny dla wcześniejszej o kilka lat *Pochwały głupoty* Erazma, który zresztą pisał swoją satyrę goszcząc w domu More'a, a później nadzorował pierwsze wydanie *Utopii*.⁵⁴ W długi czas po opublikowaniu obu tych książek, More zasugerował, że powinno się je spalić, być może w obawie, że treści napisane z myślą o zabawie zostaną wzięte przez czytelników zbyt poważnie.⁵⁵ Ponadto, komentując w ostatnich akapitach swego dzieła i we własnym imieniu porządku panujące w Utopii, mówi wyraźnie: „przypomniało mi się niemało zwyczajów i praw tego narodu – moim zdaniem – niedorzecznych; mam na myśli ich (...) wierzenia i kult religijny oraz inne jeszcze zwyczaje”.⁵⁶ Te zastrzeżenia autora co do wymowy swego dzieła wypadają potraktować serio. Tomasz More był przecież prawowiernym katolikiem, który pełniąc urząd lorda kanclerza prześladował heretyków; poniósł także śmierć za swoje przekonania religijne. Jest zatem mało prawdopodobne, że był on skłonny chwalić i rekomendować samobójstwo czy eutanazję: praktyki stojące w jawnej sprzeczności z jego wiarą (to samo zresztą tyczy się opisanych w *Utopii* religijnego kultu słońca, kapłaństwa kobiet i rozwodów).⁵⁷ To współczesnym czytelnikom *Utopii*, przyzwyczajonym na co dzień do dyskusji o eutanazji, łatwo przychodzi wyrwanie przytoczonego wyżej fragmentu z fikcyjnego literackiego kontekstu i potraktowanie go o wiele bardziej serio niż czynił to sam autor.⁵⁸

⁵³ Ferngren [1989] s. 158; por. Ostrowski [1954] ss. 44-45.

⁵⁴ Por. Ferngren [1989] ss. 157-158.

⁵⁵ Por. *ibid.*, s. 159.

⁵⁶ More [1954] ss. 181-182.

⁵⁷ Ostrowski [1954] s. 57; Ferngren [1989] s. 159. Por. Szeroczyńska [2004] s. 25.

⁵⁸ Por. Ferngren [1989] s. 159.

Podsumowując: More pisze w *Utopii* o dobrowolnej eutanazji czynnej i biernej (względnie o wspomaganym samobójstwie), uzasadnianej motywami racjonalno-uitylitarnymi; nie uważa jej jednak za czyn moralnie usprawiedliwiony i wbrew obiegowym opiniom wcale nie rekomenduje jej stosowania w praktyce. Przemawiają za tym zarówno ortodoksyjny katolicyzm lorda kanclerza, jak i charakter jego książki, która nie jest programem reform społecznych, lecz raczej rozrywką umysłową renesansowego intelektualisty. Należy zatem domniemywać, że fragment o eutanazji miał najprawdopodobniej służyć zabawieniu czytelników *Utopii* anegdotyczną opowiastką o zdumiewających obyczajach mieszkańców wyspy „Nigdzie”.

Konkluzja

Pisząc niniejszy artykuł zamierzałem pokazać, że wypowiedzanie się na temat eutanazji w aspekcie historyczno-filozoficznym wymaga znacznie więcej uwagi i powściągliwości metodologicznej niż się to zdarza wielu autorom, którzy mylą ze sobą kluczowe pojęcia i z upodobaniem dokonują pospiesznych generalizacji. Aby przedstawić to zagadnienie w sposób rzetelny, trzeba respektować przynajmniej trzy następujące dyrektywy. Po pierwsze, należy dokładnie odróżniać przypadki użycia terminu „eutanazja” w jego etymologicznym sensie „dobrej śmierci” od przypadków użycia go we współczesnym sensie „zabójstwa z litości”. Po drugie, interpretując teksty filozoficzne czy historyczne pod kątem tego, czy opisywane w nich zdarzenia kwalifikują się jako eutanazja, trzeba dokładnie wiedzieć, o jakiej eutanazji się pisze. Po trzecie, mając do czynienia z opisem czynu, który można prawomocnie określić mianem „eutanazji”, wypadałoby sprawdzić, jakie intencje przyświecały jego autorowi. Łamanie tych dyrektyw prowadzi, jak starałem się pokazać, do sporych błędów i przekłamań, niepotrzebnie zaciemniających kwestię eutanazji, która i bez tego jest nader skomplikowana.

Bibliografia

- Alichniewicz [2002] – A. Alichniewicz, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, w: *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. M. Gałuszka i K. Szewczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Łódź 2002.
- Alichniewicz [2000] – A. Alichniewicz, *O działaniu i zaniechaniu*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Zdzisława Kuksewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000.
- Arystoteles [1964] – Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej „Ekonomiki”*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964.
- Aumonier, Beignier i Letellier [2003] – N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier, *Eutanazja*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003.
- Bacon [1900] – F. Bacon, *The Advancement of Learning*, Clarendon Press, Oxford 1900.
- Carrick [1987] – P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity. Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1987.
- Cooper [1989] – J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, w: *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, red. B. A. Brody, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- Dziedzic [1999] – J. Dziedzic, *Eutanazja a religijność. Badania wśród studentów Wydziału Lekarskiego Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999.
- Fenigsen [2002] – R. Fenigsen, *Eutanazja: śmierć z wyboru?*, W drodze, Poznań 2002.
- Ferngren [1989] – G. B. Ferngren, *The Ethics of Suicide in the Renaissance and Reformation*, w: *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, red. B. A. Brody, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- Foot [1977] – P. Foot, *Euthanasia*, „Philosophy and Public Affairs” (6) 1977.
- Fye [1978] – B. Fye, *Active Euthanasia. An Historical Survey of Its Conceptual Origins and Introduction into Medical Thought*, „Bulletin of the History of Medicine” (52) 1978.
- Hume [1962] – D. Hume, *Mój żywot*, tłum. A. Hochfeldowa, w: *D. Hume, Dialogi o religii naturalnej i Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, PWN, Warszawa 1962.
- Hołówka [2001] – J. Hołówka, *Skazani na los Hioba?*, „Znak” (7) 2001.
- Humphry i Wickett [1986] – D. Humphry, A. Wickett, *The Right to Die: Understanding Euthanasia*, The Bodley Head, London 1986.
- Keown [2002] – J. Keown, *Euthanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalisation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Kraj [2003] – T. Kraj, *Eutanazja a eugenika we współczesnej praktyce medycznej*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Kuhse [1998] – H. Kuhse, *Eutanazja*, tłum. A. Przyłuska-Fischer, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Mazur [2003] – G. Mazur, *Etyczna ocena legalizacji eutanazji w Holandii*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

- More [1954] – T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, PAX, Warszawa 1954.
- Ostrowski [1954] – W. Ostrowski, *Wprowadzenie do „Utopii”*, w: T. More, *Utopia*, PAX, Warszawa 1954.
- Otlowski [2000] – M. Otlowski, *Voluntary Euthanasia and the Common Law*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Papanikitas [2003] – A. N. Papanikitas, *Can we agree on a good Death? Is it possible for a consensus to be reached in favour of Euthanasia, voluntary or otherwise?*, „GKT Gazette” (115) 2003, <http://www.gktgazette.com/2003/may/features.asp#2> (10.04.2004).
- Platon [2001] – Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Rachels [1986] – J. Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Schopenhauer [1995] – A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tom II, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Schopenhauer [1970] – A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1970.
- Seneka [1998] – Seneka, *O gniewie*, tłum. L. Joachimowicz, w: Seneka, *Dialogi*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Singer [2003] – P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Singer [1997] – P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, PIW, Warszawa 1997.
- Smith A. [1962] – A. Smith, *List Adama Smitha, doktora praw, do Williama Strahana*, tłum. A. Hochfeldowa, w: D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej i Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, PWN, Warszawa 1962.
- Steinbock i Norcross [1994] – B. Steinbock, A. Norcross (red.), *Killing and Letting Die (Second Edition)*, Fordham University Press, New York 1994.
- Szeroczyńska [2004] – M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie: studium prawnoporównawcze*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2004.
- Szewczyk [1996] – K. Szewczyk, *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*, w: *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka i K. Szewczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Łódź 1996.
- Toeplitz [1975] – K. Toeplitz, *Teologiczne kontrowersje wokół eutanazji*, „Etyka” (14) 1975.
- Williams [1960] – G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, tłum. S. Adamowicz, J Babecki i F. Kwiatkowska (B. Kopelówna), Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1960.