

Katafias, Stanisław

Jednostka ludzka wobec śmierci i umierania : niektóre filozoficzno-etyczne problemy tanatologii

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 6 (130), 67-86

1982

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.

Zakład Etyki

Stanisław Katafias

JEDNOSTKA LUDZKA WOBEC ŚMIERCI I UMIERANIA NIEKTÓRE FILOZOFICZNO-ETYCZNE PROBLEMY TANATOLOGII

Zarys treści. Trzy koncepcje postawy jednostki wobec śmierci (propozycja epikurejska, stoicka i chrześcijańska). Wiek XX — nowe wymiary starego problemu (różnice i punkty styczne w kwestiach tanatologicznych w płaszczyźnie nauk przyrodniczych i humanistycznych).

Problemy związane z faktem śmierci i umierania stanowią wspólnie przedmiot zainteresowania przedstawicieli rozmaitych dyscyplin naukowych. Śmierć i umieranie weszły w krąg badań medycyny, biologii, psychologii, filozofii, socjologii, etyki i prawa. Motyw śmierci zawsze towarzyszył literaturze i sztuce¹.

Poza teorią, każdy człowiek w pewnych sytuacjach życiowych zadaje sobie pytania związane ze zjawiskami kończącego się życia. I chociaż postulat *memento mori* nie stanowi stałego składnika naszej świadomości, nie mniej trudno przypuszczać, by jakakolwiek istota rozumna uświadamiając sobie nieodwołalny koniec własnej egzystencji, lub stając wobec śmierci innych, szczególnie osób sobie najbliższych, mogła przejść wobec tego zdarzenia obojętnie.

Stwierdzany w najstarszych kulturach kult zmarłych świadczyć może o tym, że śmierć jawiła się już w pierwotnej świadomości jako zjawisko szczególne i tajemnicze, a próby jego zrozumienia prowadziły do formułowania pierwszych domysłów tanatologicznych, stanowiących istotny składnik doktrynalny wierzeń religijnych.

Te początkowo mitologiczne próby wyjaśnienia tajemnic śmierci zo-

¹ Oto kilka prac poświęconych omawianej w artykule problematyce: J. Dominian, *Cykle afirmacji ludzkich*, Warszawa 1979; V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976; T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1980; L. Pearson, [w:] *Śmierć i umieranie*, Warszawa 1973; P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977; *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, pr. zbior., Warszawa 1980, *Człowiek w obliczu śmierci*, pr. zbior., Warszawa 1978; P. L. Landsberg, *O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967.

stają z czasem pogłębione refleksją filozoficzną. Traktowana przez wieki jako nauka o tym jak żyć i jak umierać, filozofia na długo monopolizuje w swym zakresie problematykę śmierci. O ile pierwotne tanatologie wyrastały często z fantastycznych domysłów opartych na jednostkowych zjawiskach umierania ludzi i zwierząt, o tyle filozofia stara się je ująć jako element natury możliwy do zrozumienia w kontekście ogólnej wizji świata.

TRZY KONCEPCJE POSTAWY CZŁOWIEKA WOBEC ŚMIERCI

Przyjmujemy, że klasyczne stanowiska kręgu kultury europejskiej zostały wypracowane przez grecką filozofię starożytną, a zasługa następnych epok sprowadza się do pogłębienia i sprecyzowania myśli wykładanych często w formie metaforycznej przez naszych starożytnych antenatów.

Filozofowie antyczni, nastawieni w swych badaniach praktycznie, za cel stawiają nie tyle określenie istoty śmierci, co wyzwolenie człowieka od paralizującego go lęku przed tajemniczym zakończeniem życia. Przyjmuje się założenie, że wiedza o obiektywnych mechanizmach rządzących wszechświatem — a w nim człowiekiem — pozwoli spojrzeć na każde zjawisko z dystansu zagwarantowanego dla pozycji mędrca. Człowiek mądry rozumiejąc konieczności w pełni korzysta z życia, a jednocześnie spokojnie przyjmuje ciosy, których nikt nie potrafi uniknąć. Natomiast większość ludzi szarpana ciągłym lękiem, przeświadczona o rzekomej możliwości odwrócenia tego, co nieodwracalne, kierując się namiętnościami a nie rozumem, nie może ani szczęśliwie żyć, ani godnie umrzeć.

Na ogół w wykładzie historii filozofii przyjmuje się, że prekursorem rozważań nad człowiekiem był Sokrates. Z tego jednak co wiemy o poglądach filozofów starożytnej Grecji należy sądzić, że pierwszym systemem, w którym los człowieka wyznaczony zostaje logosem wszechświata, były poglądy wyrażone przez Heraklita z Efezu. Do natury świata należy jego ciągła zmienność, prowokowana nieustannym przenikaniem się przeciwieństw. Życie i śmierć, podobnie jak dobro i zło, prawda i mniemanie walczą z sobą i nawzajem jednocześnie warunkują. W tej rzeczywistości będącej jednocześnie pobojuwiskiem i eksplozją życia nie ma miejsca na indywidualną nieśmiertelność. Dlatego ten, kto zna prawdę o naturze wszechrzeczy, nie może lękać się ostatecznego momentu śmierci, ponieważ obcuje z nią na co dzień obserwując zachodzące na zewnątrz bezustanne zanikanie określonych form bytu i uświadamiając sobie prawdę, że od momentu urodzenia zaczął się proces umierania, gdyż każda sekunda egzystencji jest tą nieodwracalną sekundą zbliżającą każdego do nieodwołalnego końca. Fragmentaryczne przekazy dotyczące poglądów Heraklita nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć, ile uwagi poświęcił

filozof interesującym nas problemowi i w jakim stopniu śmierć człowieka stanowiła dla niego przedmiot odrębnych dociekań. W tym miejscu odwołując się do poglądów Heraklita chcemy zwrócić uwagę na pojawienie się próby rozwiązywania zagadnień antropologicznych na podstawie przyjętych w systemie założeń ontologicznych.

Poglądy, które jednak odegrały szczególną rolę w historii rozważań nad śmiercią przypisuje się Epikurovi. On bowiem pierwszy spytał o to, dlaczego ludzie boją się śmierci, jakie konsekwencje tej obawy odczuwamy w życiu i o ile są one uzasadnione. Według Epikura przeżywamy obłędny strach przed śmiercią, gdyż obawiamy się bądź cierpienia związanych z konaniem, bądź mąk pośmiertnych, albo też lękamy się nicości, w której roztapiamy się wraz z końcem życia. Efektem jest niedocenianie uroków życia, gdyż w perspektywie przyszłych cierpień czy też rozplynięcia się w nicości żadna doczesna radość nie jest godna aprobaty.

Epikur chce uczynić ze swej etyki naukę stosowaną i podejmuje próbę wyleczenia człowieka z paraliżującego go lęku przez wykazanie bezzasadności potocznych mniemań na temat śmierci i umierania. Przede wszystkim musimy przyjąć, że śmierć jest zjawiskiem koniecznym i nieuchronnym, po którym następuje nicość. Wszelkie pragnienie wieczności, oczekiwanie nieśmiertelności są wyrazem naszej niewiedzy, której skutkiem będzie wielka przegrana z całego niedocenianego a jedyne go życia. „Raz się zrodziliśmy — pisał Epikur — dwa razy zrodzić się nie można. Mija życie i nigdy już więcej nie wraca. Nie będąc pewny jutra, odkładasz radość na potem, a tymczasem życie chłonie mitręga i każdy z nas umiera w kieracie”². Plutarch uważał, że metody leczenia zalecane przez Epikura są gorsze od samej choroby³. Sądził, że ludzie wolą perspektywę nawet nieustających cierpień, aniżeli pewność absolutnego końca swej indywidualnej egzystencji. Epikur był innego zdania. Wierzył, że człowiek wyzwolony z wiary w możliwość przedłużenia życia poza grób lepiej spożytkuje te, które ma w swym ziemskim posiadaniu. Bezwzględna prawda o nicości po śmierci miała leczyć przed obawami pozagrobowych cierpień. Ale przecież sam filozof stwierdzał, że lęk przed nicością jest również jednym ze źródeł cierpienia. Czy można pozbyć się i tej obawy? — Jedyne uświadamiając sobie, że wraz ze śmiercią kończy się wszelkie odczuwanie. I tak jak obojętny jest dla nas stan sprzed urodzenia, podobnie należy traktować ten, który nastąpi wraz ze śmiercią. Według słynnego przekazu Diogenesa Laertiosa Epikur miał pouczać swych uczniów:

² Ep. frg. 204 U.

³ Pl. Contra Ep. beat. 27. O poglądach Epikura m.in. A. Krokiewicz, *Hezdonizm Epikura*, Warszawa 1961.

...staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć nie jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbité przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot. [...] A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma⁴.

Podobnie intelektualistyczną postawę wobec śmierci i umierania zawierają w swym ideale mędrca stoicy. Mimo że obie szkoły (epikurejska i stoicka) w wielu założeniach przeciwstawiają się, w wypadku propozycji postawy wobec śmierci znajdziemy wiele poglądów wspólnych. Zarówno epikurejczyk jak i stoik stwierdzą, że jedynie szalenie pragnie rzeczy niemożliwych, a ze znajomości natury świata wynika, że wszystko co jednostkowe ma swój początek i koniec. Dlatego mędrzec za rzecz naturalną przyjmie prawdę o konieczności śmierci i odrzuci nieuzasadnione pragnienie nieśmiertelności. Epikurejczyk jednak dostrzegając unieszczęśliwiający wpływ myśli o śmierci stara się ją wyrugować ze świadomości człowieka, natomiast stoik skłonny byłby sugerować, że rozważanie nieuniknionego losu manifestującego się śmiercią wszystkiego co istnieje powinno leżeć u podstaw godnej i rozumnej filozofii życia. Kto na co dzień zdaje sobie sprawę z krótkości życia, ten nie straci nierozważnie danego mu czasu.

Musimy się starać — pisał Seneka — nie o to, aby żyć długo, lecz aby żyć dość długo. Abyś żył długo, to sprawa przeznaczenia, abyś żył dość długo, to sprawa twej woli. Życie jest długie, jeżeli wypełnione jest treścią. Napełnia się treścią, jeżeli duch przywraca sobie swe dobro i przejmuję panowanie nad sobą. Co komu z tego, że przeżył osiemdziesiąt lat życia w gnuśności? Wcale nie żył, ale trwał w życiu i nie późno umarł, lecz długo umierał. Żył osiemdziesiąt lat? To zależy od którego dnia będziesz liczył jego konanie⁵.

Stoicy nie protestują wobec śmierci, nie szukają przed nią ucieczki w świecie uludy nieśmiertelności, chociaż śmierci nie pragną. Myśl o jej koniecznym nadejściu nakazuje mądrze wybierać spośród propozycji, które podpowiada życie. Świadomość dobrze spełnionego życia, a nie jego długość, stanowi dla stoików rękojmię spokojnego przyjęcia wyroku natury.

Obie koncepcje zasadzają się na podobnych założeniach: życie i śmierć człowieka należy rozpatrywać na kanwie ogólnych praw rządzących kosmosem. Rzeczywistość podlega ciągłym zmianom, których warunkiem jest ustępowanie form aktualnych przed nadchodzącymi. Godząc się z tą prawdą starajmy się osiągnąć z życia możliwie dużo, a jednocześnie po-

⁴ Diog. Laert., X 125.

⁵ Seneca, Epistulae, 96, 5. O poglądach Seneki m.in. L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977.

siądźmy sztukę filozoficznego znoszenia cierpień, a wówczas zdołamy samą śmierć uczynić możliwie łagodną.

W tym miejscu musi pojawić się pytanie, czy jasne uświadomienie sobie skończoności ludzkiej egzystencji pozwala na pełniejszą realizację wartości moralnych. Jest to pytanie otwarte po dzień dzisiejszy. Współczesny egzystencjalizm szczególnie jaskrawo ukazuje dylemat człowieka skazanego na „egzystencję ku śmierci”. Uświadomienie sobie śmiertelności stanowi fundament przeświadczenia o absurdalności ludzkiego istnienia. Absurdalność nieodłącznie towarzysząca każdemu istnieniu stawia nas wobec podstawowego pytania: czy warto żyć? Odpowiedzi egzystencjalistów są tu rozbieżne: dopuszczenie samobójstwa jako protestu wolności przeciw absurdowi (Simone de Beauvoir) z jednej strony i postawa heroiczna, syzyfowe przeciwstawianie się absurdowi, w czym człowiek znajduje potwierdzenie swej wielkości (A. Camus). Jednak w obu wypadkach fakt konieczności śmierci nadaje życiu ludzkiemu wymiar tragiczny.

Wracając jednak do starożytności, na podstawie tego co wyżej, można stwierdzić, że zarówno Heraklit, jak i Epikur, i stoicy traktują śmierć jako naturalny fakt wynikający z prawa wiecznych zmian świata materialnego. Dlatego nie pytają, skąd bierze się ludzka śmiertelność, traktując to za rzecz oczywistą, a skupiają uwagę na wypracowaniu filozofii życia, którego wartość bądź bezsens ograniczone zostają granicami biologicznego trwania. Ze względu na wspólne im przeświadczenie o konieczności traktowania człowieka w wymiarze naturalnym, ściślej materialnym, przyjmujemy tę koncepcję jako pierwszą z filozoficznych teorii tanatologicznych.

Druga koncepcja zostaje wypracowana na odmiennych założeniach ontologicznych przez Platona. Problem śmierci u Platona występuje już jako wyodrębniony przedmiot filozoficznej refleksji z próbą rozwiązania w ramach założeń systemu. W sferze ontycznej rozważania nad śmiercią łączą się z tezą o zasadniczej przeciwstawności dwóch światów — świata ducha (idei) i świata rzeczy. Człowiek stanowi w tej strukturze rzeczywistości tajemnicze compositum przynależące jednocześnie do dwóch porządków, jeśli użyć określeń personalistycznych. Przez ciało i jego potrzeby człowiek został zakotwiczony w materii, która zdaniem założyciela Akademii jest bardziej niebytem aniżeli bytem. Jednocześnie na naszą konstytucję składa się nieśmiertelna dusza, dla której właściwą ojczyzną jest świat wiecznych i doskonałych idei. Już za życia człowiek odrywając się dzięki rozumowi od tego co indywidualne i zmienne, a dążąc do tego co ogólne i wieczne może przybliżyć się do ich poznania, o czym przekonuje Sokrates swych słuchaczy w platońskiej *Uczcie*.

Jednak dopiero po śmierci, po wyzwoleniu duszy z pęt ciała, możliwe

się staje osiągnięcie absolutnie pełnej prawdy, piękna i dobra, których jedynie liche namiastki oglądaliśmy w czasie ziemskiego bytowania. Nauka o dwóch światach, przekonanie o dwoistej naturze człowieka i teza o nieśmiertelności duszy stanowią przesłanki wyznaczające postawę wobec śmierci. Swój pogląd wyłożył Platon w *Fedonie*, dialogu stanowiącym ostatni popis dialektyki Sokratesa, który oczekując na spełnienie wyroku sądu ateńskiego prowadzi w gronie przyjaciół rozmowę wokół spraw ostatecznych. Sokrates stara przekonać współrozmówców, że śmierć, na którą go skazano, nie tylko nie jest czymś strasznym, lecz przeciwnie, dowodem łaski, pozwalającej oderwać się z więzienia ciała i przejść do upragnionego świata idei. „Człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci” (*Fedon*, VIII, 64).

Platońskie ujęcie stosunku człowieka do śmierci można by traktować jako rozwiązanie graniczne w tym sensie, że z jednej strony nawiązuje do znanej koncepcji bagatelizowania śmierci u epikurejczyków, z drugiej stanowi zapowiedź nowego rozstrzygnięcia, które przyniesie chrześcijaństwo. Śmierć nie jest czymś strasznym, ponieważ podlega jej tylko ciało, krępująca człowieka przypadłość nie dotycząca istoty człowieczeństwa.

Ten wątek zostanie rozwinięty przez filozofię i teologię chrześcijańską. Nim jednak przejdziemy do zreferowania myśli Ojców Kościoła i ich następców musimy się zastrzec, że wbrew pozorom nie mamy przed sobą jednej, ortodoksyjnej wykładni problemu, lecz raczej mozaikę propozycji budowanych na kanwie tych samych na ogół prawd objawionych. Z konieczności ograniczymy się do ukazania elementów wspólnych pomijając sprawozdanie z kontrowersji między poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi jak również szkołami wyodrębnionymi w ramach katolicyzmu, protestantyzmu, prawosławia itd.

Sądzimy, że dla wszystkich myślicieli chrześcijańskich pojawia się następujące pytanie: jeżeli Bóg jest kreatorem i jednocześnie doskonałym zarządcą świata, to jak wytłumaczyć pojawienie się śmierci i czemu ostatecznie ma ona służyć. Według zgodnej opinii tradycja chrześcijańska odwołując się do *Pisma* głosi, że śmierć jest czymś nienaturalnym i nieprzewidzianym w pierwotnym planie stwórcy świata, a pojawiła się jako kara za sprzeniewierzenie się pierwszych ludzi Bogu. Święty Augustyn pisał: „Stąd człowiek po grzechu stawszy się wygnańcem, związał karą śmierci i potępienia także swoje potomstwo, które grzechem jakby w kornieniu zakaził”⁶. Podobnie św. Paweł: „przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć — i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo wszyscy zgrzeszyli”⁷. Jednakże przerażająca i nie-

⁶ Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XXVI.

⁷ Rzym., V, 12.

zrozumiała dla ludzi kara, dzięki dziełu odkupienia, staje się jednocześnie według omawianej doktryny jedyną drogą powrotu do nieśmiertelności. Życie doczesne może być traktowane jako mało znaczący epizod, a śmierć jako wyzwolenie od doczesnych cierpień.

Śmierć nabiera więc sensu. Przestaje być tylko wyrazem przekleństwa z zaświatów stając się przejściem granicznym do wiecznej i szczęśliwej egzystencji. Ta teologiczna koncepcja dotycząca ludzkiego umierania oparta na radykalnym przeciwstawieniu ziemskiej niedoskonałości temu co duchowe i nieskończenie doskonałe oraz przekonanie o indywidualnym trwaniu pozagrobowym często było i jest oceniane jako doskonały środek pocieszający dla człowieka postawionego w obliczu śmierci.

A jednak krzyk na Golgocie: *Eli, eli, lema sabachthani* [Boże mój, boże mój, czemuś mnie opuścił] wskazuje na to, że strach przed nieznanym i poczucie osamotnienia towarzyszą nawet ludziom najgłębszej wiary. Nie mniej doktryna platońsko-chrześcijańska oddziaływając przez wieki ugruntowała w kulturze europejskiej przeświadczenie o możliwości wiecznego zachowania indywidualnego istnienia w tzw. życiu pozagrobowym.

WIEK XX — NOWE WYMIARY STAREGO PROBLEMU

Charakterystycznym rysem omówionych wyżej tanatologii było traktowanie zjawiska śmierci w wymiarze wyłącznie indywidualnym. Śmierć jest problemem umierającej jednostki, która przygotowana filozoficzną bądź religijną refleksją może uczynić moment końca swego istnienia mniej bolesnym.

Próby nowego ujęcia problemów związanych ze śmiercią przynosi wiek XX. Tradycyjne propozycje sprowadzające się do ogólnych opinii na temat: „jak żyć i jak umierać” przestają wystarczać wobec nowych odkryć i koncepcji, jakie przyniósł rozwój nauk przyrodniczych i społecznych. Efektem tego wielopłaszczyznowego spojrzenia jest przede wszystkim pomnożenie pytań, uświadomienie nowych wymiarów problemu śmierci. Należy jednak stwierdzić, że w parze z tym, na dzień dzisiejszy, nie idą zadowalające rozwiązania, co więcej, można odnieść wrażenie, że wobec ogromu pytań stajemy bezradni.

Nie bez znaczenia jest tu swoista atmosfera towarzysząca rozważaniom nad śmiercią i umieraniem. Wielu badaczy problemu wskazuje, że dla większości ludzi temat śmierci stanowi tabu, należy do grupy tematów nieprzyzwoitych. Zdaniem S. Kaczmarska:

W konsumpcyjnej cywilizacji Zachodu wyrosło pokolenie ludzi czynu, którzy nie tylko traktują świat jako swoją własność osobistą, lecz na dodatek skłonni są do przesadnego optymizmu wynikającego z ogromnego rozwoju techniki. [...] Śmierć

nie mieści się w ich koncepcjach. Jednakże postęp cywilizacyjny, obfitość dóbr materialnych, czasu wolnego, rozrywek masowych nie zatarły tych niepokojów, jakie ludzkość od wieków przeżywała w obliczu konieczności śmierci. Zostaje lęk, bezsilność wobec śmierci, którą ludzie starają się wyprzeć ze swej świadomości⁸.

Usuując fakt śmierci z kręgu naszych rozważań sprawiamy, że wychodzimy na jej spotkanie przerażeni, a wobec umierających nie potrafimy znaleźć właściwej postawy.

Drugim źródłem obserwowanych dylematów rodzących się w obliczu śmierci jest zatracanie się koniecznych więzi między coraz doskonalszą techniką medyczną, a filozoficznie zorientowanymi naukami o powinnościach, o tym co dobre, godziwe, a co naganne, nieludzkie. Nie przypadkowo wskazujemy na medycynę, ponieważ na jej gruncie ogniskują się najczęściej dyskutowane współcześnie problemy śmierci i umierania.

W związku z tym traktujemy jako uzasadnione pytanie o to, na czym miałyby polegać różnica między podejściem przyrodnika i etyka, czy ogólniej humanisty, do problemu śmierci, a gdzie należałoby szukać punktów styecznych.

Przyrodnik na ogół przyjmuje, że śmierć oznacza nieodwracalną dezintegrację funkcji wielkich systemów organizmu ludzkiego. Na przykład w polskiej *Encyklopedii powszechnej* pod hasłem „śmierć” czytelnik znajduje m.in. następujące wyjaśnienie: „śmierć; kres życia osobniczego, ustanie procesów życiowych wskutek nieodwracalnych zmian w równowadze czynnościowej i załamania wewnętrznej organizacji ustroju”. Oznacza to w praktyce, że śmierć to zatrzymanie spontanicznej działalności pracy serca i płuc. Rozwój medycyny ostatnich dwudziestu lat spowodował krytyczne nastawienie do tradycyjnej definicji śmierci i próby jej unowocześnień. Zmierzają do wyeksponowania zmian w mózgu jako decydujących o nastąpieniu śmierci. W tym nowym ujęciu śmierć, to śmierć mózgu⁹.

Jeśli jednak ostatnio na całym świecie przedstawiciele medycyny tak często podnoszą problem śmierci, to ich zainteresowania nie tyle wynikają z potrzeby posiadania doskonałej definicji śmierci, co raczej z pobudek praktycznych. Lekarza interesuje kwestia momentu nastąpienia śmierci i z tym związany problem metod służących ustaleniu, że śmierć faktycznie nastąpiła. Inaczej mówiąc pyta się o to, od kiedy przestajemy mieć do czynienia z żywym człowiekiem i stajemy wyłącznie przed zwłokami. Ostatnie pytanie jest szczególnie ważne w wypadku zabiegów transplantacyjnych oraz przy akcjach reanimacyjnych. Generalnie chodzi o to, by mieć pewność, że pobiera się organy potrzebne do

⁸ S. Kaczmarek, *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1977, s. 117, 118.

⁹ O unowocześnianiu procedury stwierdzania śmierci i związanymi z tym problemami etycznymi P. Ramsey, op. cit., s. 81 i n.

przeszczepów od osób nieodwracalnie zmarłych, a w wypadku reanimacji, że pewne objawy życia (praca płuc i serca) są wyłącznie sztucznie (mechanicznie) podtrzymywane i mamy już tylko do czynienia ze zwłokami utrzymywanymi w stanie konserwacji.

Sformułowane wyżej kwestie mają postać bardzo ogólną i w praktyce lekarskiej jak i prawniczej występują w postaci olbrzymiej liczby sytuacji indywidualnych. Nie mniej, jak sądzimy, możemy stwierdzić, że ostateczne rozstrzygnięcie czy śmierć nastąpiła oraz według jakich kryteriów należy o niej orzekać, jest wyłącznie sprawą nauk medycznych. Filozof bądź etyk może jedynie wskazać na możliwe konsekwencje moralne obowiązujących lub praktykowanych procedur, nie powinien jednak ze swej strony praktykującym lekarzom proponować skonstruowanej poza naukami przyrodniczymi definicji śmierci. Jeżeli takie próby obserwujemy, lub ktoś domaga się od humanistów jednoznacznych kryteriów śmierci, to sądzimy, że należy to uznać za nieporozumienie. Stwierdzenie nieodwracalnego przerwania funkcji życiowych organizmu jest orzeczeniem opartym na znajomości określonych procesów zachodzących w ludzkim ciele, a nie kwestią definicji zbudowanej na metafizycznej koncepcji człowieka.

Etyk mógłby jedynie — i sądzimy, że powinien — uświadamiać praktykom, że przyjęte przez nich rozumienie śmierci może naruszać którąś z uznanych wartości moralnych. Na przykład nietykalność indywidualna pacjenta nie dopuszcza stosowania takich kryteriów śmierci, które zostały wypracowane ze względu na interes ewentualnego biorcy w zabiegu transplantacyjnym. Etyk powinien uczulać na różnice między śmiercią faktycznie zaszłą a stanem prowadzącym do nieodwracalnej śmierci. Może w imię wartości każdego istnienia postulować maksymalistyczną koncepcję śmierci. Wykazuje, że konieczność ratowania życia dzięki przeszczepom nie może prowadzić do liberalizacji definicji śmierci.

Etyk czuwa nad tym by wypracowana przez przyrodników i w praktyce stosowana definicja śmierci nie naruszała praw osoby umierającej, praw wynikających z przyjętego systemu wartości moralnych.

Przyrodników interesuje człowiek jako obiekt świata organicznego, jako organizm podlegający prawom biologii. Problemy „człowieka biologicznego” to przede wszystkim nadal kwestie coraz bardziej komplikującej się „maszyny”. W takim ujęciu, słusznie, śmierć pojawia się jako dezintegracja elementów owej maszyny. Przedmiotem zainteresowań staje się charakter owych powiązań, wzajemne relacje między częściami układu zwanego człowiekiem, by w ten sposób zdobytą wiedzę można wykorzystać w celu utrzymania sprawności organizmu ¹⁰.

¹⁰ Nie chcę rzecz jasna stwierdzić, że praktykujący lekarz jest przyrodnikiem

Jednak człowiek to szczególny zespół dźwigni i pomp. Jest bowiem istotą posiadającą poczucie własnego istnienia, obdarzoną zdolnością przeżywania psychicznego. Widzieli to już filozofowie materialści starożytności, którzy włączali człowieka w prawa kosmosu, ale jednocześnie podkreślając zdolność rozumienia świata przez człowieka, stawiali go ponad światem rzeczy. Dla tak pojętego człowieka śmierć jawi się nie tylko jako ustanie działalności układu organicznego. Mając na uwadze tę dziś oczywistą prawdę o szczególnej konstytucji jednostki ludzkiej filozofia wierna swemu dziejowemu posłannictwu wychodzi w swych rozważaniach poza spektakularną problematykę nauk przyrodniczych.

Filozoficznie zorientowaną tanatologię jedynie pośrednio interesuje biologiczny „mechanizm” umierania, a skupia swą uwagę na analizie miejsca śmierci w indywidualnym i zbiorowym świecie wartości i powinności. Inaczej: jak uświadomienie własnej śmiertelności orientuje jednostkę wobec podejmowanych przez nią wyborów i jaki wpływ wywiera czyjaś śmierć na życie innych ludzi. W kontekście tych pytań rodzą się następne — o to, jakie są źródła naszej wiedzy o śmierci i umieraniu, oraz czy ta wiedza podlega procedurom intersubiektywnej weryfikacji.

Panuje zgoda co do tego, że świadomość indywidualnej śmiertelności nie jest człowiekowi wrodzona; nie znajdujemy w sobie żadnej idei śmierci. Co więcej, pełna świadomość indywidualnej i powszechnej śmiertelności pojawia się dopiero na stosunkowo wysokim stopniu rozwoju emocjonalnego i intelektualnego człowieka. Według zgodnych przekazów badaczy kultur prymitywnych człowiek pierwotny nie wierzy w konieczność śmierci i jej zjawienie tłumaczy jako następstwo czarów bądź jako karę za popełnione przestępstwa. Cassirer w swym *Eseju o człowieku* stwierdzał, że

Czytając Platónskiego *Fedona* czujemy cały wysiłek, jakiego dokonuje myśl filozoficzna, aby dać wyraźny i niezbitý dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. W myśli mitycznej sprawa wygląda zupełnie inaczej. Tutaj ciężar dowodu spoczywa zawsze na stronie przeciwnej. Jeśli cokolwiek wymaga udowodnienia, to nie fakt nieśmiertelności, lecz fakt śmierci. Ale myśl mityczna i pierwotna religia nigdy nie uznają tych dowodów. Zaprzeczają z naciskiem samej nawet możliwości śmierci. W pewnym sensie całą myśl mityczną można zinterpretować jako stałe i uparte negowanie zjawiska śmierci. Mocą przeświadczenia o nieprzerwanej jedności i ciągłości życia myśl mityczna musiała to zjawisko usunąć. Religia pierwotna jest może najsilniejszą i najbardziej energiczną afirmacją życia, jaką spotykamy w kulturze¹¹.

mającym do czynienia wyłącznie z chorym organizmem. Przeciwnie, uważam, że lekarz powinien być przede wszystkim humanistą korzystającym z wiedzy przyrodniczej.

¹¹ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1971, s. 154.

Podobnie dziecko nie rozumie śmierci i dlatego, zdaniem psychologów, przeżywa mniej boleśnie śmierć osób nawet sobie najbliższych. Wiedza o śmierci pojawia się najpierw jako przekonanie o powszechnej śmiertelności świata organicznego. Zostaje więc wyprowadzona z obserwacji zjawisk zachodzących wokół nas, z których dopiero pośrednio wnosiśmy o koniecznym końcu również naszej egzystencji. Ale ze śmiercią spotykamy się dopiero wówczas, gdy zbiera swe żniwo w naszym świecie kontaktów z innymi ludźmi. Wtedy przekonujemy się, że śmierć innych jest również początkiem naszego umierania. Analizę tego stanu znajdujemy m.in. u J. Szewczyka, który pisał:

Dopiero człowiek dojrzały, który nagle traci bliską sobie osobę, a więc kogoś, do kogo odnosiły się w znacznej mierze jego spojrzenia, uczucia, nadzieje i potrzeby, do którego osobowości, w trakcie współżycia z nim, dostosowywał swoje własne sposoby zachowania, myślenia, chcenia, odczuwania, w kim przywykł znajdować oparcie myślowe dla ogromnej liczby własnych przedsięwzięć, z którym czuł — w efekcie — chciał, potrzebował i myślał tymi samymi kategoriami w wielu ważnych sprawach życiowych, z kim nauczył się współ-myśleć, współ-czuć, i współ-działać, a więc bez czyjej obecności pewne jego najistotniejsze, najswoiwsze postacie myślenia, chcenia, działania stają się w ogóle niemożliwe do spełnienia lub z gruntu bezsensowne, dopiero — powiadam — taki człowiek może odczuć śmierć bliźniego w całej grozie, jako straszną krzywdę, bolesny cios, wstrząsający całą osobowością i odbierający w znacznej mierze sens jego życia jako celowej operacji. [...] To stykanie się z martwością drugich ludzi, obok wiedzy czysto empirycznej, pierwsze daje nam bezpośrednio, acz niejasne zrazu przeżycie i naszego częściowego umierania wraz z kimś innym, a tym samym także zapowiedź możliwości uzyskania znacznie głębszej samowiedzy w tym zakresie¹².

Podobną interpretację istoty śmierci jako społecznego „obumierania” przyjmuje Z. Cackowski w referacie wygłoszonym na konferencji w Gdańsku. Cackowski przeprowadza myśl, że umieranie to proces zrywania więzi społecznych. „Stąd [...] wyłania nam się psychologia umierania jako psychologia żalu, tęsknoty, współczucia, niedopełnienia”¹³. Autor kończy swój wywód stwierdzeniem, że ludzkie życie to fenomen społeczno-kulturowy. Taki też charakter ma ludzka śmierć, a dokładniej — ludzkie umieranie *Homo animal sociale*.

Z tych skrótowych z konieczności wywodów można by raz jeszcze wnosić o różnicy w podejściu do zjawiska śmierci z pozycji przyrodników a z drugiej strony humanistów. Jak staraliśmy się wykazać, dla przyrodników proces umierania i śmierci zamyka się w obszarze organizmu jednostki, dla humanistów rozpoznawanie istoty śmiertelności następuje w sferze nawiązywania i zrywania się więzi jednostki ze światem.

Czy jednak nie można mówić o możliwości doświadczenia własnej

¹² J. Szewczyk, *Filozofia pracy*, Kraków 1971, s. 304 i n.

¹³ Z. Cackowski, *Ludzka więź z życiem*, [w:] *Człowiek w obliczu śmierci*.

śmierci przed jej faktycznym, nieodwracalnym nadejściem? Niektórzy autorzy starają się sugerować, że takim bezpośrednim doświadczeniem własnej śmierci mogą być relacje ludzi wyprowadzonych z głębokiej utraty świadomości, lub jak to najczęściej się określa „wyprowadzonych ze stanu śmierci klinicznej”¹⁴. Kielanowski odnosi się krytycznie do tego rozpowszechnionego określenia stwierdzając, że mamy tu do czynienia ze stanem zdrowia, w którym funkcje oddychania i krążenia słabną lub zatrzymują się i można je pobudzić dzięki pewnym zabiegom. Mamy więc do czynienia nie ze śmiercią, która jest zawsze nieodwracalna, lecz ze stanem bezpośrednio poprzedzającym śmierć we właściwym rozumieniu. Stąd sceptyczne opinie Kielanowskiego na temat tak popularnej ostatnio książki R. Moody *Życie po życiu* stanowiącej relacje ludzi reanimowanych sugerując, że mamy do czynienia już z relacjami z „drugiego świata”.

Gdyby jednak byli martwi naprawdę — pisze Kielanowski — trzeba, by dokonana ich reanimację nazwać wskrzeszeniem, a jak wiadomo, czynić tego nie umiemy; umiemy tylko pobudzać gasnące funkcje życiowe, póki życie trwa! [...] Opowiadania reanimowanych i ich wspomnienia pochodzą więc z naszego materialnego świata, a nie z zaświatów, jak to niesumienni komentatorzy Rajmunda Moody pragną ludziom wmawiać¹⁵.

Wskazaliśmy wyżej koncepcje lokujące ludzką śmierć w perspektywie społecznej. Badania tego typu relacji podejmowane są ostatnio przez wielu badaczy. Na przykład R. Kastenbaum wprowadza pojęcie śmierci psychologicznej. Autor przyznaje, że w swych badaniach jest dopiero na etapie opisu zjawisk, po którym spodziewa się sformułowania praw empirycznych wiążących poszczególne zjawiska między sobą i ze zjawiskami z innych dziedzin. Oto niektóre z opisanych przez Kastenbauma postacie śmierci psychologicznej¹⁶.

Sytuacja pierwsza określana jako zjawisko *tanatomimetyczne* (*thanatos* — śmierć, *mimos* — naśladowanie) zachodzi wówczas, gdy obserwator wynosi błędne przekonanie, że ma do czynienia z organizmem martwym, który okazuje się żywy. W grupie tej mieści się cały szereg zachowań instynktowych (niektóre zwierzęta posługują się obrazem śmierci jako mechanizmem adaptacyjnym służącym uniknięciu śmierci rzeczywistej). U ludzi symulacja śmierci może mieć podobne motywy. Dla ujmujących zjawisko śmierci w kontekście społecznym, wydaje się ciekawa uwaga:

Wydaje się też prawdopodobne, że na częstość występowania sytuacji tanatomimetycznych wpływały kulturowo usankcjonowane typy zachowania się. Mamy tu na

¹⁴ R. A. Moody, *Życie po życiu*, Warszawa 1979.

¹⁵ T. Kielanowski, op. cit., s. 41 i n.

¹⁶ R. Kastenbaum, *Śmierć psychologiczna*, [w:] *Śmierć i umieranie*, s. 1—26.

myśli różne stany dziś trącające myszką, a nazywane niegdyś „katalepsją”, „transem” czy „ekstazą”. Młode niewiasty zachowywały się zgodnie z przyjętą modą omdlewając z emocji. Dobrze wykonane omdlenie i pospieszna decyzja o pogrzebie dawały fatalny rezultat¹⁷.

Drugim rodzajem śmierci psychologicznej byłaby śmierć fenomenologiczna, gdy „mamy do czynienia z organizmem, który nie jest martwy, lecz przekonanie to komplikują obserwacje wzbudzające wątpliwości co do rzeczywistego życia tego organizmu”. Konkretnie chodzi o takie sytuacje, gdy obserwator stwierdza stan podobny do śmierci w odniesieniu do życia wewnętrznego. Jest to problem dziś dramatycznie podnoszony przez medycynę w odniesieniu do pacjentów coraz liczniej okupujących oddziały intensywnej terapii, u których stwierdza się nieodwracalne uszkodzenia mózgu i którym można zaoferować jedynie tzw. „życie wegetatywne”. Stajemy wobec osobników, u których obserwujemy w miarę sprawnie funkcjonujący organizm, natomiast całkowicie zniknęło życie wewnętrzne. Zatraciło się to, co zazwyczaj nazywamy osobowością; został zerwany raz na zawsze kontakt z osobą i otoczenie spotyka się jedynie z ciałem.

Pochopne rozeznanie śmierci fenomenologicznej może pociągnąć za sobą niezamierzone negatywne dla pacjenta skutki. Między innymi

...niekorzystne następstwa fałszywego osądu mogą polegać na zaniechaniu: lekarz, pielęgniarka, duchowni czy krewni zaniechają słów, działań czy kontaktów, które mogłyby być dostrzeżone przez pacjenta i służyć mu pomocą. Znacznie częściej niż trzeba popełnia się też błędy postępowania: stan chorego czy inne tematy o dużym ładunku emocjonalnym omawia się w sposób cyniczny czy w ogóle niewłaściwy w jego obecności, jak gdyby go przy tym nie było; traktuje się go jak przedmiot, a nie jak osobę¹⁸.

Na podkreślenie zasługuje i inny rodzaj śmierci opisywany zarówno przez psychologów jak i socjologów a stanowiący przedmiot rozważań etyków. Chodzi mianowicie o takie społeczne działania, w wyniku których człowiek zostaje przez otoczenie uznany za zmarłego, mimo że jest żywy zarówno w sensie biologicznym jak i fenomenologicznym. Społeczność na podstawie uznanych w grupie norm przyjmuje, że jeden z jej członków nie może być dłużej traktowany za żywego z wszystkimi przysługującymi żywym prawami. Okazuje się, że efektem jest szybka faktyczna śmierć wyklętego. Na fakt przedwczesnego uśmiercania społecznego zwraca uwagę Levi Strauss.

Począwszy od Cannona — pisze Strauss — rozumiemy lepiej mechanizmy psychofizjologiczne stwierdzanych w wielu regionach przypadków śmierci spowodowanej przez zaklęcia lub czary. Jednostka świadoma tego, że jest przedmiotem

¹⁷ Ibid., s. 6.

¹⁸ Ibid., s. 13.

klątwy, jest najgłębiej przekonana przez najuroczystsze tradycje swej grupy, że została nieodwołalnie skazana; krewni i przyjaciele zajmują tę samą postawę. Odtąd wspólnota wycofuje się: wszyscy oddalają się od wyklętego i postępują względem niego tak, jak gdyby był nie tylko zmarłym, lecz nadto stanowił źródło niebezpieczeństwa dla całego otoczenia¹⁹.

Niestety jesteśmy przekonani, że wskazana przez Straussa sytuacja dotyczy nie tylko społeczeństw prymitywnych. „Zmowa milczenia” wobec członka określonej grupy przez pozostałych jej członków, skazanie na osamotnienie przez najbliższych osób uznanych za niepotrzebne, manifestacyjne życzenie lub oczekiwanie czyjejs rychłej śmierci, to zjawiska, które spotykamy wokół siebie, a prowadzą do swoistego pragnienia śmierci u „wyklętego”, do osłabienia mechanizmów obronnych i w efekcie rychłą śmierć. Jeśli nie następuje ona w sposób naturalny, często zostaje przyspieszona aktem samobójczym.

Nasuwa się więc wniosek, że ludzkie umieranie ma niejedno oblicze. Opinia publiczna jest często informowana o problemach śmierci podnoszonych z pozycji nauk medycznych, mniej natomiast o tych aspektach, które stanowią winny przedmiot najszerszej rozumianej humanistyki.

ZYWI WOBEC UMIERAJĄCYCH

Z tego co zostało powiedziane wyżej można wysnuć wniosek, że śmierć jednostki jest nie tylko jej ostatnim wielkim problemem, który musi rozwiązać w samotności własnego sumienia, lecz, że stajemy wobec zjawiska społecznego, angażującego moralnie tych, którzy pozostają.

Przyglądając się dyskusjom toczonym wokół problematyki tanatologicznej sądzimy, że można wyróżnić zasadniczą płaszczyznę interesującej nas kwestii, na której spotykają się wszyscy, którzy stają przed umierającym. Problemem tym jest określenie powinności wobec umierających.

Tadeusz Kielanowski w *Rozmyślaniach nad przemijaniem* w części poświęconej problemowi etyki pretanalnej powołuje się na szeroko spopularyzowaną działalność dr Cecylii Saunders²⁰. Ze śmiercią człowieka spotkała się jako młoda ochotniczka niosąca pomoc pielęgniarzką rannym lotnikom w Bitwie o Anglię w 1940 roku. Jeden z nich, Polak, wrócił krótko po wojnie ciężko chory i umarł w męczarniach na nowotwór złośliwy. Konał na typowej dla starych londyńskich szpitali pięćdziesięciołkowej sali, omawiając z pielęgniarzką Saunders potrzebę udoskonalenia lekarskiej sztuki łagodzenia cierpień i wówczas padł pomysł stworzenia specjalnego szpitala, w którym ludzie umieraliby z godnością, bez

¹⁹ L. Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 239, 240.

²⁰ Niektóre z poglądów Saunders, [w:] *Śmierć i umieranie*, s. 46—75 oraz w *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, s. 266—297.

cierpień i otoczeni życzliwą opieką. Na ten cel złożył swoje oszczędności. Saunders dalej zbiera fundusze jednocześnie studiując i kończąc kilka wydziałów uniwersyteckich, w tym wydział lekarski. Szpital przez nią założony został otwarty w 1967 roku i odtąd, znany jako zakład św. Krzysztofa, prowadzi ze znakomitym skutkiem studia nad łagodzeniem cierpień moralnych i fizycznych ludzi umierających. Okazało się — stwierdza Kielanowski — że w dzisiejszym stanie wiedzy śmierć nie musi być wcale czymś strasznym, groźnym, przerażającym. Praktyczna działalność dr Saunders spowodowała zainteresowanie problemem i w innych krajach. Ukazują się zarówno teoretyczne studia poświęcone postępowaniu z ludźmi nieuleczalnie chorymi, jak i konkretne działania, których celem jest uczynienie umierania zdarzeniem możliwie łagodnym. Trzeba w tym miejscu dodać, że w grupie poświęcających się opiece nad umierającymi spotykają się ludzie o różnych orientacjach światopoglądowych — zarówno wierzący jak i niewierzący — jak i o różnym przygotowaniu zawodowym. Większość stanowią lekarze, ale spotykamy również specjalnie przygotowanych do tej pracy psychologów, socjologów, pedagogów i duchownych różnych wyznań. Wszystkich łączy wspólne przekonanie, że człowiek umierający to nie „pacjent spisany na straty” (w niektórych szpitalach przygotowuje się specjalne listy pacjentów, którym nie warto już poświęcać czasu), dla którego nie można już nic zrobić, bądź, że jakakolwiek działalność staje się nieopłacalna w znaczeniu dosłownym, lecz, że umierający jest pacjentem najważniejszym, ponieważ został postawiony w sytuacji najbardziej dramatycznej i jako taki ma prawo oczekiwać od otoczenia szczególnej troski. Etyczna motywacja wszystkich niosących ulgę w ostatnich cierpieniach jest podobna: mamy przed sobą człowieka osamotnionego, przerażonego, cierpiącego i wobec losu bezsilnego, dlatego elementarnym nakazem moralnym jest iść mu z wszelką możliwą pomocą.

Naturalnie podstawową kwestią, którą trzeba rozwiązać, jest sprawa charakteru tej pomocy. Co można zaoferować i czego spodziewa się pacjent, a z kolei jakiego typu pomoc jest zbędna, bądź moralnie niedopuszczalna.

Odpowiedzi, wśród zajmujących się problemem, w swych implikacjach praktycznych nie są jednomyślne.

Pierwszą kwestią budzącą bardzo wiele emocji i kontrowersji etycznych i prawnych jest problem niesienia pomocy w postaci eutanzji czyli dosłownie dobrej (łagodnej) śmierci zadawanej bezboleśnie, na wyraźne życzenie beznadziejnie cierpiącego.

Argumenty zarówno za jak i przeciw mają swoją szacowną tradycję, jako że w spór angażowali się już od starożytności greckiej ludzie o uznanym najwyższym autorytecie moralnym i intelektualnym, którym

wzgląd na dobro i godność człowieka kazały bronić lub zwalczać zabiegi eutanatyczne. Nie sposób w krótkim szkicu rozwinąć argumentacji obu stron — możemy co najwyżej podpowiedzieć jej główne wątki.

Zwolennicy „dobrej śmierci” powołują się na wielce emocjonalnie przekonywującą tezę, że człowiek ma prawo do ludzkiej śmierci. Jeśli nasza cywilizacja uznała za humanitarny obowiązek bezbolesne skracanie cierpień beznadziejnie chorym zwierzętom, to tym bardziej prawo to należy przyznać człowiekowi, który skazany na przekraczające granice wytrzymałości cierpienia, zatracając swe ludzkie oblicze, a w swym już niekontrolowanym zachowaniu dostrzega zatracanie swej godności. Dalej twierdzi się, że samo cierpienie, które nie jest już sygnałem dla podjęcia skutecznych działań terapeutycznych, nie może być żadną argumentacją „dowartościowane” ani „usensowane”. W takich sytuacjach, chociażby zdaniem Bacona, „zadaniem lekarza jest nie tylko przywracać zdrowie, ale również łagodzić ból i cierpienia, i to nie tylko wówczas, gdy takie łagodzenie może prowadzić do wyzdrowienia, ale również wtedy, gdy ma służyć do lekkiego i łatwego zgonu”. Podobnego zdania, przy pewnych dodatkowych obwarowaniach, na polskim gruncie jest T. Kotarbiński.

Na jedną ważną stronę zagadnienia zwróćmy tu koniecznie uwagę. Sensowna dyskusja dotyczy zabiegów eutanatycznych tylko w stosunku do chorych bezwzględnie nieuleczalnych, na ich wyraźną w pełni świadomą prośbę nie prowokowaną przez jakiegokolwiek czynniki zewnętrzne (żądanie rodziny, względy ekonomiczne, rasowe, polityczne itp.).

Przeciwnicy eutanazji zazwyczaj odwołują się do następujących wątpliwości, jakie budzić musi przyspieszanie czyjejś śmierci, nawet jeśli motywacją zasadza się na najbardziej szlachetnych uczuciach.

Pierwszą grupę stanowią argumenty zaczerpnięte z tradycji teologicznej, w naszym kręgu kulturowym przede wszystkim chrześcijańskiej. Sprawa stawiana jest jednoznacznie: dawcą życia jest Bóg i on jeden decyduje o jego końcu. Teza powyższa często zostaje wzmocniona wskazaniem perfekcjonistycznej funkcji cierpienia. Stąd odwoływanie się do przykładów mających świadczyć o możliwości głębokich pozytywnych przemian osobowości człowieka doświadczonego cierpieniem. Mamy w tym wypadku nie tylko konsekwencję tezy o „świętości życia”, ale i dowód wzięty z faktu „sensowności cierpienia”²¹.

Natomiast w argumentacji pozateologicznej spotykamy często eksploatowaną opinie o możliwości pomyłki diagnostycznej. Literatura medycz-

²¹ Różne opinie na temat cierpienia: M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1958, s. 102—131. Natomiast na temat interpretacji normy „nie zabijaj” tejże autorki, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970 (szczególnie rozdz. II i III).

na daje wszak przykłady niespodziewanych uzdrowień, wbrew aktualnej wiedzy medycznej. Powołuje się także na możliwość odkrycia nowych metod i środków leczniczych, które pozwolą dotychczas nieuleczalnie chorych uzdrowić. Prawnicy ze swej strony zwracają uwagę na możliwość wykorzystywania legalnej eutanazji do działań przestępczych.

Uważamy, że jednak najbardziej przekonuje wątpliwość wskazująca na moralne konsekwencje umożliwienia lekarzowi podejmowania decyzji o przyspieszaniu śmierci pacjenta. Cytowany już kilkakrotnie T. Kielanowski pisał:

Lekarze znają najlepiej męki ludzi beznadziejnie chorych, cierpiących dotkliwie i odczuwają boleśnie niedostatki swojej sztuki w dziedzinie uśmierzania cierpień. [...] Nikt jednak spośród nich nie zgodziłby się jednak na przyznanie mu prawa czynnego skracania życia beznadziejnie chorego pacjenta. Byłoby to bowiem sprzeczne z powołaniem lekarza. Lekarz nie chce i nie może zabijać, nawet na prośbę chorego i jego rodziny. Lekarz rozumie oczywiście lepiej niż ktokolwiek inny bezsens cierpienia człowieka, który musi umrzeć za kilka dni, kilka tygodni, a choćby kilka miesięcy i wie o tym, że zadaniem jego jest przedłużanie życia, a nie przedłużanie agonii, umierania i cierpienia. Ale lekarz mimo to czyni wszystko, co tylko jest w jego mocy, by życie chorego przedłużyć, bo w olbrzymiej większości wypadków tego właśnie oczekuje od niego pacjent, nawet taki, który w częstych momentach załamania psychicznego prosi o skrócenie życia. Pomijając poza tym wszystkie inne względy musi każdy człowiek wiedzieć, że zwracając się do lekarza, zwraca się do obrońcy życia, a nie do sędziego, moralisty lub filozofa, który ma prawo zastanawiać się nad celowością życia i jego wartością. Życie noworodka, życie mędrca w kwiecie wieku, życie kaleki i niedołęznego starca mają i muszą mieć dla lekarza jednakową wartość²².

Pozwoliłem sobie na tak obszerny cytat, ponieważ autor, wielki lekarz i humanista, jest od wielu lat szermierzem idei świętości życia bez odwoływania się do argumentacji pozaziemskiej. W tym miejscu jednak pozwolimy sobie dodać, że lekarz co prawda nie wykonuje „na zamówienie” pacjenta zabiegów skracających życie, ale z drugiej strony, jak sądzimy, nie ma prawa narzucać choremu beznadziejnie leczenia. Z tym jednak łączy się nie mniej drażliwa jak poprzednie kwestia informowania chorego o jego stanie faktycznym, o rokowaniu, by mógł podjąć decyzję o dalszym leczeniu bądź jego przerwaniu i ewentualnie ograniczeniu przyjmowanej pomocy do środków łagodzących cierpienie. Poza tym skłonni jesteśmy sugerować, że eutanazja pozostaje w bliskim kontakcie z samobójstwem i zabójstwem i ten fakt winien być brany pod uwagę przez strony zaangażowane w spór wokół „dobrej śmierci”.

Jak stwierdziliśmy, obok dramatycznej kwestii eutanazji, w kontaktach z beznadziejnie chorym i umierającym pojawia się pytanie, czy

²² T. Kielanowski, op. cit., s. 64, 65.

chory powinien być informowany o stanie faktycznym, czy też powinien być utrzymywany w niewiedzy bądź w atmosferze bagatelizującej jego stan. I tu, jak poprzednio, zdania są skrajnie podzielone, z tym, że można odnaleźć również propozycje pośrednie. Tak jak poprzednio przypatrzmy się argumentom stron.

Przeciwnicy mówienia prawdy powołują się na znany już fakt możliwej pomyłki diagnostycznej, co w stosunku do pewnych grup schorzeń nie wydaje się przekonywać. Najsilniejszy dowód słuszności stanowiska utrzymywania w niewiedzy pacjenta nieodwracalnie chorego jest powołanie się na ewentualne, a w wielu wypadkach w praktyce potwierdzone, psychiczne konsekwencje dla chorego. Lekarz informujący pacjenta o niepomyślnym rokowaniu czuje się w roli ogłaszającego niepodlegający apelacji wyrok śmierci. Powiada się, że takie postępowanie jest po prostu nieludzkie i miałooby świadczyć o braku wyższych uczuć u tego, kto bezceremonialnie objawia tragiczną prawdę.

Śmiemy jednak przypuszczać, że w wielu wypadkach owo odwoływanie się do racji humanitarnych jest tylko swoistą zasłoną dymną, za którą ukrywamy naszą nieporadność. Boimy się powiedzieć prawdę, ponieważ nie bardzo wiemy, w jaki sposób należy ją przekazać. W większości krajów przyszli lekarze nie są w czasie studiów przygotowywani do wychodzenia na przeciw umierającym. Lepiej więc nie spoglądać prawdzie w oczy, aniżeli znaleźć się w kłopotliwej sytuacji.

Mówienie prawdy, powiedzą z kolei jej zwolennicy, jest wyrazem szacunku dla drugiego człowieka. Utrzymując drugą osobę świadomie w niewiedzy, a tym bardziej w fałszywym mniemaniu, jest sprzeniewierzeniem się zasadzie prawdomówności i nieuprawnionym podporządkowaniem sobie drugiego człowieka. Zostańmy jednak przy praktyce.

Dr Kübler-Ross i dr Cecylia Saunders na podstawie wieloletniej praktyki skłonne są twierdzić, że pacjenci nieuleczalnie chorzy mniej cierpią i łagodniej umierają, gdy byli wcześniej informowani o swoim stanie. Jednym z istotnych skutków uczciwej informacji jest zniesienie atmosfery zakłamania i nieudomówień tworzącej się między chorym a rodziną i personelem szpitalnym. Często jest bowiem tak, że obie strony wiedzą jaką jest prawda, ale boją się o niej mówić. Prowadzi to do zerwania autentycznych więzi i to w okresie, gdy ten który odchodzi, szczególnie odczuwa potrzebę współdoznawania i współprzeżywania swej sytuacji z ludźmi sobie najbliższymi.

Ostrożni, o szerokim doświadczeniu praktycy przeciwstawiają się propozycjom jednoznacznych. Zrozumienie oczekiwań beznadziejnie chorego, poznanie jego odporności, przewidzenie ewentualnych skutków prawdy może decydować o wyborze postawy. Są ludzie, którzy przyjmują prawdę ze stoickim spokojem, wykorzystując pozostały im czas na sprawy dla

nich najważniejsze. Są jednak i tacy, którzy nawet domyślając się prawdy proszą otoczenie o utrzymywanie jej w tajemnicy. Wolą świadomie fikcyjną nadzieję niż tragiczną prawdę. Należy uszanować w równym stopniu pragnienia jednych jak drugich.

Kończąc, zdajemy sobie doskonale sprawę, że w przedstawionym szkicu moglibyśmy jedynie zasygnalizować niektóre problemy, które pozwoliliśmy sobie włączyć w zakres tanatologii. Nie zostały podniesione tak istotne z etycznego punktu widzenia kwestie zabójstwa, samobójstwa, ofiary z życia i wiele innych.

Główny nacisk został położony na wskazanie problemów, jakie rodzą się w naszych kontaktach z ludźmi umierającymi, gdy stajemy wobec osoby ludzkiej oczekującej od otoczenia szczególnej pomocy i zyczliwości. Umierający nie może być traktowany jak „przypadek”, któremu nie można już rzekomo przyjść z żadną pomocą, ponieważ niesienie pomocy moralnej i minimalizowanie cierpienia jest takim samym obowiązkiem, jak likwidowanie choroby tam, gdzie to jest możliwe.

Z drugiej jednak strony beznadziejnie chory nie może stanowić przedmiotu nieuzasadnionych zabiegów czy eksperymentów medycznych. Celem zabiegów leczniczych jest bowiem przywracanie zdrowia, a gdy to staje się niemożliwe, to pozostaje uśmierzenie cierpienia.

W naszych rozważaniach etycznych bardziej jesteśmy skłonni do podejmowania tych problemów, które łączą się z aktywnością, działaniem — z życiem. Niechętnie dlatego podejmujemy pytania, jakie rodzi sytuacja, gdy musimy z życiem brać rozbrat. Przypominanie człowiekowi — który zmienia świat i siebie stawiając swe plany poza wymiarami czasu — o tym, że jednak pozostaje w jego władzy, jest jak gdyby dysonansem nieumiejętnie wprowadzonym w optymistyczną wizję ludzkiego istnienia. Ale przemilczając prawdę niczego nie zmieniamy. Dlatego sądzimy, że sensowna filozofia życia nie może się obejść bez filozofii śmierci.

DAS MENSCHLICHE INDIVIDUUM ANGESICHTS DES TODES UND DES STERBENS
EINIGE PHILOSOPHISCH-ETHISCHE PROBLEME DER TANATHOLOGIE

Zusammenfassung

Der Autor bezweckt in seinem Artikel, die Aufmerksamkeit auf den philosophischen und ethischen Aspekt des menschlichen Sterbens und des Todes zu lenken. Seiner Meinung nach, traten in der Philosophie, die mit der Religion zusammen binnen ganzer Jahrhunderte die tanathologische Problematik monopolisierte, drei Hauptkonzeptionen auf, nämlich: die epikueische und stoische, die indem sie die natürlichen Ausmaße des Todes deuten-bemüht sind, das Zeitliche zu „bereichern“, und die christliche Konzeption, die den Tod als eine notwendige

Etappe im Übergang zur eigentlichen Existenz betrachtet. Alle diese Theorien fassen das menschliche Sterben im individuellen Ausmaß auf und schlagen jedem Einzelnen ein Rezept vor, möglichst sanft vom Leben zu scheiden.

Das XX. Jh. faßt den Tod in einer sozialen Perspektive auf. Der Tod des Individuums ist gleichzeitig eine Beeinträchtigung der Welt der Überlebenden. Zugleich tauchten in den letzten Jahrzehnten dank der Entwicklung der Medizin (Reanimation, Transplantation) neue Fragen auf, die sich im Bereich der traditionellen moralischen Intuition nicht mehr erklären lassen. Der Autor vertritt die Meinung, daß ganz klar die praktische Problematik (Bestimmungsmethoden des tatsächlichen Exitus) von der ethischen (ob die angenommenen Methoden mit anerkannten moralischen Werten nicht in Konflikt geraten) unterschieden werden müsse. Er weist auch auf die Möglichkeit hin, verschiedene Aspekte des Todes zu unterscheiden, indem er sich auf R. Kastenbaums Betrachtungen zum Thema des psychologischen Todes beruft.