

Katafias, Stanisław

Samobójstwo : cz. II

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 9 (157), 21-31

1985

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

SAMOBÓJSTWO

(Część II)

Etyka wobec zjawiska samobójstwa

Zarys treści. W tej części artykułu autor podejmuje problem stanowisk etyki wobec samoniszczenia. Prezentowane są klasyczne argumenty na rzecz dopuszczalności bądź bezwzględnego potępienia samobójstwa.

Fakt, że samobójstwo podlega ocenie moralnej, jest prawdą ogólnie przyjmowaną. Jest jednak również faktem, że oceny są tu skrajnie rozbieżne: od bezwzględnego potępienia, poprzez ostrożne rozróżnianie samobójstw chwalebnych i nagannych po apoteozę samouśmiercania. Skąd ten brak zgody zarówno wśród teoretyków jak i u ludzi nie opierających swych ocen na subtelnym analizach etyków¹?

Odpowiedź na to pytanie spodziewamy się uzyskać przeglądając argumentację proponowaną przez liczące się w historii filozofii szkoły etyczne.

Jak uzasadniali swe stanowisko myśliciele potępiający samobójstwo?

Jeden z argumentów przeciwnych samobójstwu o kilkutygodniowej tradycji głosi, że samobójstwo jest ucieczką od obowiązków społecznych, aktem nielojalności w stosunku do państwa, narodu, danej grupy społecznej.

¹ Stwierdzenie rozbieżności ocen moralnych w odniesieniu do samobójstwa prowadzi niektórych autorów do wyrażenia wątpliwości co do możliwości osiągnięcia kiedykolwiek jednomyślności. Przykładem może być opinia Williama powołującego się na sugestie Bayeta. „Sprawa ta była roztrząsana przeszło dwa tysiące lat i [...] w rezultacie znajduje się ona mniej więcej w tej samej fazie co na początku. Jest tak głównie dlatego, iż problem ten pobudza do nie kończących się dyskusji na temat porządku i wolności, wysiłku i pobożności, świętości i szczęścia, autorytetu i sumienia — zagadnień, które niepokoiły filozofię od czasu, kiedy się wyłoniły i których nie sposób było ostatecznie rozwiązać. Tak więc mało jest nadziei na uzyskanie zgodnego poglądu na moralną stronę samobójstwa jako takiego” — G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, Warszawa 1960, s. 237.

Powyższy argument na pierwszy rzut oka nie budzący wątpliwości interpretacyjnych, wymaga jednak — naszym zdaniem — przyjęcia kilku dodatkowych założeń. Trzeba mianowicie przyjąć, że:

— tzw. interes społeczny należy stawiać zawsze ponad korzyściami indywidualnymi jednostki;

— społeczeństwo (państwo, grupa) ma moralne prawo domagania się od jednostki określonych zachowań, nawet jeśli kłóć się one z ocenami tej jednostki;

— zobowiązania moralne są jednostronne — samobójstwo jest potępiane przez społeczeństwo, natomiast nie potępia się społeczeństwa, które często tworzy sytuacje popychające jednostkę do samozagłady;

— przy bezwzględnie negatywnej ocenie samobójstwa trzeba założyć, że istnienie każdego człowieka jest społecznie użyteczne;

— zasada użyteczności stanowi jedyne kryterium ocen moralnych.

Nie wchodząc głęboko w analizę każdego z tych twierdzeń zwróćmy uwagę na to, że przyjęcie wszystkich jednocześnie nie uzasadnia kategorycznego potępienia samobójstwa. Wystarczy wykazać, że konsekwentne trzymanie się zasady użyteczności pozostaje w sprzeczności z twierdzeniem o użyteczności każdego człowieka. W wymiarze wyłączenia społecznej użyteczności trudno uzasadnić bez uciekania do sofistycznych wybiegów np. użyteczność psychopatów, kalek, nieuleczalnie chorych.

Pozwolimy sobie na przytoczenie rozważań Elzenberga na ten temat. Pisał on:

Prawo stawiania nam żądań nieograniczonych w zakresie pozostania przy życiu za wszelką cenę dajemy społeczeństwu o tyle, o ile sami od niego przyjmujemy usługi i dobrodziejstwa ponad miarę wymiany świadczeń między jednakowo w kontrakcie zainteresowanymi kontrahentami. Ale ten wypadek jest raczej rzadki. Na ogół, normalnie jest tak, że wszystko, co jednostka od społeczeństwa otrzymała, jest zapłacone; samobójstwo nie jest poszkodowaniem wierzyciela; jego istotą jest wypowiedzenie kontraktu; albo, jak kto chce: jest nią wstanie od gry, w której braliśmy udział według umownych prawideł. Reguły gry wiążą mnie tylko póki gram; z chwilą gdy powiem: „nie gram więcej”, odzyskuję swą wolność².

² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, s. 169. Podobnie D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, rozdz. *Esej o samobójstwie*, Warszawa 1962, s. 231. Hume pisał: „Człowiek, który usuwa się z życia, nie czyni społeczeństwu nic złego; przestaje mu jedynie czynić dobro, co jeżeli w ogóle stanowi jakąś szkodę, to jest to szkoda najniższego rzędu. [...] Korzystam z dobrodziejstw społeczeństwa i powinienem przeto działać w jego interesie; skoro jednak całkowicie ze społeczeństwa się usuwam, to, czy może mnie jeszcze coś wiązać? [...] Nie jestem zobowiązany wyświadczać społeczeństwu nieznacznego jakiegoś dobra kosztem wielkiej szkody, którą wyrządziłbym samemu sobie; dlaczego zatem miałbym ciągnąć pożądanego godny żywot z powodu błahej jakiejś korzyści, którą społeczność mogłaby ewentualnie ode mnie uzyskać”.

Elzenberg, podobnie jak wcześniej Hume, przeciwstawia koncepcji totalnego podporządkowania jednostki społeczeństwu kontrakt równoprawnych partnerów wymieniających między sobą usługi. Przychylając się do intencji Elzenberga, razi nas jednak przyjęty od adwersarzy kupiecki styl wywodu. Kto komu dał więcej? Gdzie dłużnik, a gdzie wierzyciel? Jaką walutą operujemy w tej buchalterii wzajemnych zobowiązań?

Ogólnie biorąc, słabość koncepcji potępiania samobójstwa z pozycji interesu społecznego tkwi przede wszystkim w absolutyzowaniu zasady użyteczności. Spotykamy się tu z wszystkimi trudnościami wytaczanymi w historii przeciwko utylitaryzmowi.

W pobliżu potępienia samobójstwa, jako aktu niełojalności w stosunku do społeczeństwa i państwa branych *in abstracto*, pozostaje negatywna ocena ze względu na krzywdę, jaką wyrządza samobójca pewnym osobom. Najczęściej wymienia się tu najbliższą rodzinę, przyjaciół, osoby, które nam zaufały.

Otóż opinii tej znowu nie można generalizować, chociażby z tego powodu, że, co można zasadnie wykazać, nie każda śmierć samobójcza (podobnie jak tzw. śmierć naturalna) pociąga przykre skutki dla najbliższych, a w niektórych przypadkach skutki te odczuwane są jako zbawienne. Zabrzmi to cynicznie, ale nie tak wcale rzadko czyjaś śmierć rozwiązuje problemy pozostałych przy życiu. Niekiedy właśnie najbliżsi tego aktu oczekują, bywa — żądają.

Jeżeli zaś — pisał Elzenberg — poszczególne jednostki, jako jednostki z winy mojego samobójstwa wyraźnie ucierpią, to [...] odpowiadam: wasze żądanie bym pozostał przy życiu, kiedy ja nie chcę, jest nie mniej egoistyczne niż moja, przez zdarzenia wymuszona, wola odejścia. Przeważnie nawet bardziej egoistyczne: bo ofiara, którą przez pozostanie przy życiu bym poniósł, jest większa niż ta, którą wy ponosicie przez moje wyniesienie się z życia³.

Samobójstwo bywa także traktowane jako akt tchórzostwa i jako takie zasługuje na nagane. Ta opinia sformułowana prawdopodobnie po raz pierwszy przez Arystotelsa w jego *Etyce nikomachejskiej* przewija się przez wszystkie epoki. Możemy tu jednak zaryzykować zdanie przeciwne. Kto wie, czy nie więcej ludzi z tchórzostwa trzyma się swej często beznadziejnej egzystencji, aniżeli odbiera sobie życie⁴.

Do argumentów przytaczanych na rzecz zła tkwiącego w akcie samobójczym należą też wywody oparte na przesłankach teologicznych.

W kręgu kultury basenu Morza Śródziemnego pierwszy jasno sprezygowany pogląd tego rodzaju znajdujemy u Platona. W platońskim *Fedonie* Sokrates zadaje pytanie:

³ H. Elzenberg, op. cit., s. 170.

⁴ P. L. Landsberg, *O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967, s. 81 i n.

A jeśli niejednemu lepiej umrzeć, to pewnie dziwne ci się wydaje, dlaczego takiemu człowiekowi nie godzi się robić dobrze samemu sobie, tylko mu trzeba czekać na innego dobroczyńcę? I sam Sokrates daje odpowiedź. Mogłoby się wydawać, że tak to nie ma sensu; a jednak może w tym jest jakiś sens; toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać; ja w tym widzę pewną myśl: wielką i niełatwą do przejrzenia na wskroś. No nie, serio [...], to mi się wydaje dobrą myślą, to, że bogowie nas utrzymują, a my, ludzie, jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów (62 B).

Oto w ten sposób zostaje wprowadzona do europejskiej myśli filozoficznej tkwiąca już wcześniej w wierzeniach greckich teza, że jedynym dysponentem naszego życia jest jego dawca — Bóg⁵.

To przekonanie stanowi jeden z koronnych argumentów teologii i etyki chrześcijańskiej. T. Ślipko w następujący sposób przedstawia argumentację Tomasza z Akwinu:

Pierwszy teologiczny [argument — S.K.] dowodzi wewnętrznego zła samobójstwa z faktu samowolnego przywłaszczania sobie przez człowieka prawa do dysponowania swoją egzystencją. Prawo to przysługuje jedynie Bogu z tytułu jego suwerennego władztwa nad człowiekiem. Zadając śmierć samemu sobie człowiek narusza to prawo Boga, a przeto postępuje wbrew woli Bożej, czyli źle⁶.

Aprobata powyższej tezy wymaga uznania przede wszystkim prawdy o istnieniu istoty nadprzyrodzonej i że istotcie tej przysługuje jedynie prawo do dysponowania życiem człowieka. Warunki te z góry uniemożliwiają dyskusję, którą chcielibyśmy toczyć na gruncie argumentów dostępnych naturalnym władzom poznawczym. Rozstrzygnięciem bowiem, jakie zapadną na gruncie moralistyki tomistycznej, mogą mieć moc obowiązującą jedynie w grupie ludzi przyjmujących podstawowy aksjomat teologii. Stąd nie bylibyśmy skłonni iść śladami rozumowania Hume'a starającego się wykazać, że jeśli wszystko, co się dzieje, uznać można za uczynek Boga, wszystko bowiem wynika z tych sił, którymi obdarzył swoje stworzenia, to korzystanie przez człowieka z otrzymanej władzy dysponowania swoim życiem nie może kłócić się z wolą bożą⁷. Dowodzenie tego typu wydaje nam się bezzasadne, ponieważ w żaden sposób nie możemy rozstrzygnąć co jest, a co nie jest zgodne z wolą Boga.

⁵ Platon był jednak daleki od bezwzględnego potępienia wszelkiego samobójstwa. W *Państwie* [III, XVII, 410] Platon zaleca, by leczyć tylko tych obywateli, których ciała i dusze będą udane. A których by nie, to, jeśli ciała będą mieli liche, tym pozwoli się umrzeć. Mogą rozstawać się także z życiem dotknięci przez jakies ogromne i nie dające się odwrócić nieszczęścia oraz noszący hańbę, z której nie ma wyjścia i która żyć nie pozwala — por. *Prawa*, 873 d.

⁶ T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 457.

⁷ D. Hume, op. cit., s. 226.

Wyrażając w tym miejscu swe negatywne stanowisko wobec punktu wyjścia „teologii życia i śmierci” nie negujemy wartości poznawczej subtelnych analiz materiału empirycznego i proponowanych dystynkcyj pojęciowych, jakie znaleźć można w opracowaniach etyków tomistycznych.

W końcu można przytoczyć argument Kanta, według którego samobójstwo jest niezgodne z prawem natury i sprzeniewierzeniem się obowiązkom wobec siebie. Kant pisał:

Ktoś, komu życie sprzyrzyło się wskutek szeregu nieszczęść, które wzmogły się aż do beznadziejności, posiada jeszcze na tyle rozumu, że może się siebie zapytać, czy odebranie sobie życia nie sprzeciwia się obowiązkowi wobec siebie. Próbuje wtedy, czy też maksyma jego czynu może się stać ogólnym prawem przyrody. Maksyma jego brzmi zaś: Z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w razie swego dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności. Zachodzi tylko jeszcze pytanie, czy ta zasada miłości własnej może stać się ogólnym prawem przyrody. Ale tutaj widzimy wnet, że przyroda, której prawem byłoby niszczenie własnego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadałaby sama z sobą w sprzeczność, a więc nie mogłaby istnieć jako przyroda, że zatem owa maksyma żadną miarą nie może być ogólnym prawem przyrody i dlatego całkowicie się sprzeciwia najwyższej zasadzie wszelkiego obowiązku⁸.

Rzecz oczywista, że mamy tu do czynienia ze szczególnym przypadkiem rozwiązywanym na gruncie kantowskiej etyki opartej na kategorycznym imperatywie moralnym i moglibyśmy przytoczyć bogatą krytyczną dyskusję, jaką zasada tej etyki wywołała. Zwróćmy więc uwagę jedynie na dwie bardziej szczegółowe kwestie.

Po pierwsze Kant sugeruje, że podejmujący decyzję samobójczą kieruje się „miłością własnego ja” nię mogącego się zgodzić z perspektywą życia, w którym cierpienie będzie górowało nad przyjemnościami. Otóż według naszego przekonania sugerowany przez Kanta hedonizm motywacyjny nie musi decydować o tragicznym wyborze. Potencjalny samobójca nie chce uciekać przed cierpieniem jako takim, lecz przed cierpieniem, które odbiera życiu wartość. Człowiekowi zajmującemu postawę perfekcjonistyczną może w ogóle nie przyjść na myśl ucieczka od życia w perspektywie przyszłych cierpień, jeśli potrafi je wprowadzić do swego systemu wartości. I naturalnie nie może stać się ogólnym prawem przyrody maksyma: „z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w trakcie dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności”. Mamy tu przykład uproszczenia psychologicznego, jeżeli nie wyboru jednej z obiegowych koncepcji motywacji samobójstwa.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 51—52.

Druga wątpliwość dotyczyłaby zasadności pytania: czy ta zasada miłości własnej może stać się ogólnym prawem przyrody. Trzeba odpowiedzieć w zgodzie z Kantem, że nie, ale nie dlatego, że przyroda dopuszczając samoniszczenie popadałaby w sprzeczność, lecz dlatego, że maksyma skracania sobie życia odnosi się wyłącznie do specyficznej cząstki przyrody, jaką jest człowiek, w swej jedynej, niepowtarzalnej i świadomie przeżywanej sytuacji życiowej⁹.

Sądźmy, że udało nam się zebrać podstawowe argumenty, jakimi posługiwali się w kontekście swych systemów filozoficznych myśliciele starający się wykazać zło moralne tkwiące w akcie samobójczym.

Powstaje pytanie: czy mimo różnych prób dowodzenia można znaleźć elementy wspólne? Wydaje się, że tak. Wszyscy bowiem zgodni są w przekonaniu, że jednostka ludzka musi być traktowana jako część bądź własność czegoś lub kogoś, co lokowane jest ponad nią samą. Jako jednostki jesteśmy własnością społeczeństwa, państwa, określonej grupy, bogów, natury i jako tacy przeznaczeni do zadań leżących w ich nadrzędnym interesie. Ulubioną metaforą jest utożsamianie życia z objęciem placówki, której nie wolno z własnej woli opuszczać. W takiej perspektywie zatracą się jednostka jako osobowość, indywiduum, istota wolna, która ma prawo decydowania o swoim losie. Człowiek przestaje być kimś, a staje się „czymś do czegoś” bądź „czymś dla kogoś”.

Jednak, jak w miarę możliwości staraliśmy się wykazać, argumentacja oparta na kryteriach utylitarnych, jak też instrumentalne traktowanie jednostki ludzkiej nie wytrzymuje krytyki.

Jak natomiast dowodzą na rzecz przekonania o możliwej — z moralnego punktu widzenia — dopuszczalności samobójstwa?

Wyjdziemy od postawy krańcowej, prezentowanej przez Hegezjasza o przydomku Peisithanatos, czyli „Nawołujący do śmierci”. Hegezjasz przyjmując naczelną tezę hedoników, że szczęście sprowadza się do nadwyżki przyjemności nad przykrościami jednocześnie stwierdza, że szczęście jest niemożliwe do osiągnięcia, bowiem ciało nasze jest trapiące licznymi dolegliwościami, dusza cierpi wraz z ciałem i sama jest też narażona na rozterki i niepokoje, a los w niwecz obraca nasze na-

⁹ Dalej Kant przeciwstawia się samobójstwu jako zamachowi na najwyższą wartość, jaką jest człowiek. „Jeżeli się zabija, żeby uniknąć przykrego stanu, w takim razie posługuje się osobą tylko jako środkiem do zachowania znośnego stanu aż do końca życia. Atoli człowiek nie jest rzeczą, a więc czymś, czego by można używać tylko jako środka, lecz musi być przy wszystkich swych czynach uważany zawsze za cel sam w sobie. A zatem nie mogę człowiekiem w mej osobie w żaden sposób rozporządzać, nie mogę go kaleczyć, gubić lub zabijać” — *ibid.*, s. 62—63. Podobną argumentację przeprowadza Augustyn, *O państwie bożym*.

dzieje. Dlatego w tym źle pomyślanym świecie nie ma żadnych racji, by trzymać się życia ¹⁰.

W koncepcji życia nastawionego na realizację jedyne go celu, jakim jest maksymalizowanie przyjemności, musi pojawić się przyzwolenie dla zachowań zmierzających do uniknięcia cierpień. Jednym z takich zachowań jest ucieczka w śmierć.

Jednakże klasyczną koncepcję ograniczonej zgody na samobójstwo wypracowali stoicy i można zaryzykować, że następne pokolenia niewiele dodały do podstawowych myśli mędrców ze wspomnianej szkoły.

Ocena moralna samobójstwa stanowi konsekwencję ogólnych założeń etyki stoickiej. Stoicyzm w swym ideale moralnym głosi apoteozę wolności i rozumu. Właśnie rozum uwalnia mędrca od namiętności, od paraliżującego lęku przed śmiercią, od pragnień typowych dla pospółstwa i stawia go ponad banalną codziennością.

Wyzwolony od namiętności i znieczulony na ciosy z zewnątrz mędrzec wolny duchem stapia się z logosem świata. Jednak nie zawsze świat pozwala człowiekowi na postępowanie zgodne z rozumem. Bywa, że nawet mędrzec zostaje zagoniony w sytuację, na którą rozum nie może dać przyzwolenia. Wówczas pojawia się możliwość zamanifestowania wolności. Nie muszę przyjmować dalszego życia, które miałyby być niezgodne z rozumem. „Nie musisz żyć — powie Seneka — pod presją konieczności, albowiem wcale nie jest konieczne żebyś żył”.

Do tych ogólnie znanych poglądów stoików wydaje się konieczny komentarz. Nie można bowiem zgodzić się z występującym niekiedy przekonaniem, że stoicyzm głosi pochwałę samobójstwa jako takiego, lub, co więcej, nawołuje do ucieczki od życia. Nic błędniejszego. W stoicyzmie mamy do czynienia z gloryfikacją rozumnej wolności a nie samobójstwa, z pochwałą życia rozumnego, w obronie którego istnieje możliwość samowolnej śmierci. Brzmi to jak paradoks, ale stoik chce nam powiedzieć, że nie w długości życia, a w jego treści tkwi wartość ¹¹. Jeśli więc dalszym życiem przekreślamy sens dotychczasowego istnienia, wówczas dobrowolna śmierć pozwala nam z naszej egzystencji zachować tylko to, co warte było przeżycia.

Tak jak widz wychodzi przed końcem kiepskiej sztuki, by nie psuć sobie smaku, tak mędrzec wychodzi z życia, gdy przestaje nad nim panować. Śmierć samobójcza jest nie tylko manifestacją wolności, ale oka-

¹⁰ Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, II, 93—96.

¹¹ Seneka, *O krótkości życia*, I, 4 — „nie otrzymaliśmy życia krótkiego, ale czynimy je krótkim, pod względem zaś jego posiadania jesteśmy nie nędzarcami, ale marnotrawcami”.

zuje się często jedynym środkiem ratowania wartości. Seneka przekonuje, że:

...śmierć zrywa więzy niewoli — na przekór życzeniom pana. Śmierć kruszy okowy jeńców, śmierć wyprowadza z więzienia tych, którym tyrańska władza wyjść z niego zabrania [...]. Nie jest uciążliwa niewola, gdzie, jeśli już zbrzydła tyrania, jednym krokiem wolno jest przejść do królestwa wolności. Kocham cię życie ze względu na dobrodziejstwo śmierci¹².

Stoicyzm nie namawia do ucieczki, jedynie nie daje przyzwolenia na niewolę. Samobójstwo staje się moralnie dopuszczalne, a nawet chwalebne, jeśli jest jedynym możliwym sposobem ratowania ludzkiej godności i niezależności.

Nurt stoicki przerwany przez starożytne i średniowieczne chrześcijaństwo odrodzi się w okresie renesansu i oświecenia, także w filozofii XIX i XX w.

Hume w cytowanym eseju przedstawił wywód, w którym uzasadnia, że samobójstwo nie stanowi sprzeniewierzenia się Bogu ani społeczeństwu, ani samemu sobie. Co więcej, jeśli człowiek zawdzięcza swą naturę Bogu, to empirycznie stwierdzana wolność wyboru życia lub śmierci może być z powodzeniem traktowana jako założona w boskim planie stwórczym. Potępienie samobójstwa jest nieuprawnionym wystąpieniem przeciwko boskiemu darowi, jakim jest wolność.

W imię wolności broni prawa do samobójstwa Nietzsche, chociaż trzeba przyznać, że w porównaniu z głęboką filozofią stoików wypowiedzi Nietzschego zatracają fanfaronadą. Spotykamy tu przewartościowującego wszystkie wartości nadczłowieka, który tym między innymi wybija się ponad trzodeę podludzi, że staje ponad przyrodzonym instynktem trwania za wszelką cenę. Spotykamy tu teatralny hymn na cześć wolnej śmierci, traktowanej nie jako możliwość manifestowania wierności przyjętym zasadom, lecz manifestacji wolności samej w sobie. W *Tako rzecze Zaratustra* w rozdziale *O wolnej śmierci* czytamy:

Ukażę wam śmierć spełniającą, która dla żyjących bodźcem jest i przysięgą. Własną śmiercią umiera wykonawca, zwycięsko, otoczony przez ufających i przysięgających. Tak o to umrzeć jest najlepiej; na miejscu drugim umrzeć w boju i roztrwonić duszę wielką.

W podobnym duchu przemawia bohater *Biesów* Dostojewskiego — Kirilłow. Nie wierzy on w Chrystusa, to znaczy w Boga, który staje się człowiekiem, ale wierzy w człowieka, który staje się Bogiem. Aby tego dokonać, człowiek musi okazać swą wyższość nad życiem, wyższość na tyle oczywistą, aby móc życie zdławić. W końcu uzna, że samobójstwo jest najwyższym aktem woli i aktem najwyższej autonomii człowieka.

¹² Tenże, *O pocieszeniu do Marcji*, XX, 1—3.

Powstaje paradoksalna sytuacja ukazywania swej boskiej wielkości przez akt nieodwracalnego zniszczenia.

To samobójstwo nie jest stoicką furtką, przez którą możemy wyjść w sytuacji skrajnej opresji życiowej, ale manifestacją samej wolności. Myślimy, że warto oddać głos samemu bohaterowi.

Czyż nikt na ziemi, skończywszy z Bogiem i uwierzywszy w swobodę własnej woli, nie odważy się okazać swej woli w najistotniejszej sprawie? To tak, jak gdyby nędzarz otrzymał spadek i przestraszył się, i bał się podejść do worka, uważając, że brak mu sił, by zawiądnąć spadkiem. Pragnę okazać swą wolę. Choćbym tylko był jeden, ale uczynię to [...]. Muszę się zastrzelić — bo najwyższe osiągnięcie mojej woli to zabić samego siebie [...]. A na uwagę Piotra Stiepanowicza: Ależ nie tylko pan to robi; tylu jest samobójców; pada odpowiedź: Ci mają powody. A bez żadnego powodu, jedynie dla spełnienia własnej woli — tylko ja [...]. Trzy lata szukałem atrybutu mojej boskości, i znalazłem. Jest nim — wolna wola. Bo dzięki niej mogę w najważniejszej rzeczy zaprzeczyć pokorze i wykazać nową, straszną moją wolność. Ona jest straszna. Zabijam siebie, aby się zaprzeć pokory i wykazać straszną moją wolność¹³.

I w końcu motyw śmierci samobójczej towarzyszy XX-wiecznej filozofii egzystencjalistycznej, filozofii również eksponującej problem wolności jednostki ludzkiej.

Dla Sartre'a prawo do samobójstwa jest jedną z możliwości, w której manifestuje się ludzka wolność, która poprzez ciągle wychodzenie w przyszłość określa jednostkę. Jednak wolność ukazująca się w samobójstwie zamyka możliwość wszelkich wyborów, zatrzymuje człowieka w pewnym punkcie i uniemożliwia dalszą jego samorealizację. Dlatego dla Sartre'a samobójstwo jest czymś absurdalnym.

W sposób najbardziej dobitny ujawnia się ów absurd w analizie zawartej w *Mdłościach* Sartre'a. Bohater powieści powiada:

Marzyłem niejasno o zgładzeniu siebie, aby unicestwić jedno przynajmniej z tych przesadnych istnień. Ale nawet moja śmierć byłaby zbyt cenna. Mój zbyt cenny trup, moja krew na tych kamieniach, pomiędzy tymi roślinami, w głębi tego uśmiechniętego parku. A wyżarta skóra byłaby zbyt cenna w tej ziemi, która by ją przyjęła, a moje kości wreszcie oczyszczone, odarte z powłoki, czyste i schludne jak zęby, byłyby też zbyt cenne: byłem zbyt cenny na całą wieczność. [...] W tej chwili pod moim piórem rodzi się słowo Absurdalność. I nie formułując niczego wyraźnie zrozumiałem, że odnalazłem klucz Istnienia, klucz do moich Mdłości, do mego własnego życia. Rzeczywiście, wszystko, co mogłem później uchwycić, sprowadza się do podstawowej absurdalności¹⁴.

Jak jednak wiemy, egzystencjalizm Sartre'a unika wartościowania, jest — jak często słyszymy — nastawiony antykodeksowo. Nie możemy

¹³ F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1972, s. 608, 609, 611. Analiza sytuacji Kiriłłowa, [w:] E. Paci, *Znaki i znaczenia*, Warszawa 1980.

¹⁴ J. P. Sartre, *Mdłości*, Warszawa 1974, s. 182.

drugiemu człowiekowi wskazać, jak powinien postąpić, musi to rozstrzygnąć we własnym sumieniu i wziąć na siebie odpowiedzialność. To jeden z przywilejów, a jednocześnie dramatów wolności.

Ustosunkowując się do rozważań egzystencjalistycznych ograniczonych tu jedynie wskazaniem Sartre'a sądzimy, że na podstawie założeń tego systemu nie można przeprowadzić poprawnej argumentacji na rzecz prawa do korzystania z wolności do samobójstwa, bądź też jego potępienia. W systemie zakładającym absurdalność istnienia wydaje się niekonsekwencją każda próba wprowadzenia zobiektywizowanej oceny jakiegokolwiek czynu. Świat absurdu wymyka się ocenie — poddany ocenie przestaje być absurdalny.

Zbierając dotychczasowe ustalenia możemy stwierdzić, że poglądy nietolerancyjne w stosunku do samobójstwa przyjmują koncepcję człowieka sytuowanego w płaszczyźnie utylitarnej. Człowiek przez całe swe życie jest komuś coś winien. Jest niewypłacalnym dłużnikiem, który nie może zawieść swych wierzycieli. Niewolnik nie może opuścić samowolnie swego pana. Przeciwnicy takiego poglądu ukazują jednostkę wolną, odpowiedzialną jedynie przed trybunałem własnego sumienia i rozumu.

W naszym przekonaniu moralne ustosunkowanie się do samobójstwa jest przynajmniej dwojako zdeterminowane:

— zależy od przyjętej w danym systemie koncepcji przedmiotu oceny moralnej — czy oceniamy sferę intencjonalną, istotę samego czynu czy też jego skutki;

— zależy od przyjętej koncepcji człowieka i w jej ramach — wartości jednostkowego istnienia.

Istnienie jednostki w sensie biologicznym nie stanowi wartości autonomicznej, jest jedynie możliwością realizacji wartości nadających życiu sens. Życie indywidualne w autoocenie jest dobrem o tyle, o ile daje człowiekowi szanse na zrealizowanie założonego celu. W sytuacjach uniemożliwiających w stopniu absolutnym samorealizację jednostki i jednocześnie zawierających czynniki degradujące jej osobowość samobójstwo nie powinno stanowić przedmiotu moralnego potępienia. Natomiast w sytuacjach, gdy z pełnym rozeznaniem skutków człowiek rezygnuje świadomie z życia, by w ten sposób wywołać stan moralnie wysoko wartościowy, którego nie można zrealizować w żaden inny sposób, czyn taki zasługuje na ocenę pozytywną.

SUICIDE

Summary

In the second part of the article devoted to the problem of suicide the author discusses various ethical attitudes to the question of self-destruction. He presents classical arguments for and against suicide.

The advocates of rigid ethical viewpoint, the author concludes, approach a human being from purely utilitarian position. A human, they claim, is a permanent debtor. He is an insolvent who cannot deceive his creditor, a slave unable to leave his owner.

The above views are opposed by those who believe that a human being is free and self-conscious.

It appears that the moral evaluation of suicide is dependent upon two factors:

- 1) the assumed object of moral judgement,
- 2) the concept of human being- his quintessence and nature.

Biological existence of a human being is not a value in itself. It merely gives a possibility to adhere to those values that make human life meaningful. From a subjective point of view, human life is of value as long as there exist chances to attain one's goal. Thus, when a suicide is committed in the situation in which one's self-fulfilment is totally impossible and one's destruction of personality is inevitable, a suicide should not be morally condemned.