

Kowalski, Edmund

Eutanazja : śmierć na życzenie czy na zlecenie? Przyczyny antropologiczno-kulturowe współczesnych tendencji proeutanazyjnych

Studia Redemptorystowskie nr 3, 67-85

2005

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.

EUTANAZJA: ŚMIERĆ NA WYCIENIE CZY NA ZLECENIE? PRZYCZYNY ANTROPOLOGICZNO- KULTUROWE WSPÓŁCZESNYCH TENDENCJI PROEUTANAZYJNYCH¹

Pomimo szybkiego rozwoju nauk biomedycznych w ostatnich latach, które otworzyły człowiekowi nowe horyzonty jakościowo lepszego i dłuższego życia, śmierć pozostaje nadal dla każdego z nas z jednej strony nieuniknioną rzeczywistością „końca życia”, z drugiej jednak jest wydarzeniem głęboko ludzkim, które przeżywa się osobiście z niepowtarzalną dramaturgią. Niniejsza rzeczywistość, z którą każdy człowiek musi się zmierzyć, staje się paradoksalnie najważniejszym problemem naszego życia. *Factus eram ipse mihi magna quaestio* – mówi św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Rzeczywiście, „umieranie” jest aktem człowieka żyjącego. Stanowi ono specyficzną sytuację życiową, w której człowiek wyraża jednak swoją wolę. W jaki sposób człowiek powinien przeżywać ten końcowy akt swojego życia? Odpowiedź jest jedna: „w sposób ludzki”. W ciągu wieków niniejsza lakoniczna odpowiedź, różnorodnie formułowana i odczytywana w ścisłej zależności od wrażliwości kulturowej danej epoki historycznej, uzyskiwała specyficzne formy przeżywania „wydarzenia śmierci”. Philip Ariès – w swojej *Historii śmierci w Europie Zachodniej* – uwypukla nie tylko proces rozwoju filozoficznej refleksji na temat śmierci, ale przede wszystkim wyróżnia cztery wielkie okresy ewolucji „sposobów” jej przeżywania, które uwarunkowały różnorodne postawy w obliczu śmierci². Człowiek w starożytności – greckiej czy rzymskiej – wiedział, że musi umrzeć, i oczekiwał na to wydarzenie ze względnym spokojem. W otoczeniu rodziny i przyjaciół „oczekiwał śmierci” za pomocą rytualnych gestów (publiczne spisywanie testamentu i pożegnanie z najbliższymi), wskazujących na sprawowanie ściśle określonej celebracji publicznej³. Wymiar

¹ Por. E. Kowalski, *La morte proibita. Il morire nella prospettiva filosofica, antropologica ed etica*, „Studia Moralia” 39 (2001), 2, s. 461-481.

² Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Milano 1989.

³ Tamże, s. 24-25.

rodzinny i społeczny śmierci przeżywanej przez starożytnych zostaje w średniowieczu przekształcony w „osobistą śmierć jednostki”, w „moją i własną śmierć”, poprzez którą człowiek głębiej i lepiej uświadamiał sobie siebie⁴. Od XVIII wieku rozwija się i integruje w zachodniej kulturze europejskiej przeżywanie „własnej śmierci” w „śmierci innego”. To, co interesuje i wzrusza człowieka tego okresu, to sama idea śmierci jako takiej, która nie dotyczy mnie, lecz innych ludzi⁵. Ostatni okres, od XIX wieku do współczesnych nam czasów, zwany okresem „zakazu śmierci”, jest owocem szerokiego ruchu kulturowego zrodzonego w Ameryce Północnej, który rozpowszechnił i zadomowił się na dobre w wielu krajach Europy Zachodniej⁶. Wspomniany amerykański trend kulturowy zrodził głębokie zmiany w europejskiej wrażliwości, zachowaniu i postawach w obliczu śmierci, które domagają się pogłębionej i szerszej analizy. Najbardziej znaczącą zmianą podstawowych postaw antropologiczno-etycznych względem faktu śmierci jest nowe prawo do eutanazji ogłoszone w Holandii 28 listopada 2000 roku. Z legalizacją eutanazji aktywnej „na życzenie” i samobójstwa za pomocą asystencji medycznej została wprowadzona możliwość opcji eutanazyjnej w „rozwiązywaniu” egzystencjalnych problemów współczesnego człowieka. Ścisłe powiązanie eutanazji z samobójstwem wskazuje na określone założenia tzw. „kultury śmierci” czy „kultury eutanazyjnej”. W szczególności ujawnia ona niezdolność nadania sensu cierpieniu i śmierci ludzkiej oraz prezentuje zmienioną koncepcję człowieka jako wszechpotężnego podmiotu obdarzonego absolutną władzą nad życiem i śmiercią⁷.

Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej przesłanki kultury eutanazyjnej i ściśle z nią związane problemy o charakterze antropologiczno-etycznym, zamierzonymi celami niniejszego artykułu będą dwa podstawowe zagadnienia, które poddamy szerszej analizie. Pierwszym z nich będzie próba uzasadnienia tezy, że eutanazja, jako „śmierć w rękach drugiej osoby” i samobójstwo przy ścisłej współpracy medycznej, jako „śmierć uzurpowana”, nie respektuje *humanum* życia i śmierci człowieka jako osoby. Drugim zadaniem opracowania będzie nakreślenie wymiaru filozoficznego, antropologicznego i etycznego „procesu umierania”, celem wykazania w „śmierci” ostatniego czynu osobowego – rozumnego i wolnego – człowieka dokonanego w sposób odpowiedzialny i godny miana osoby ludzkiej. Najpierw jednak, chcąc lepiej zrozumieć współczesną postawę proeutanazyjną, wypada przybliżyć podstawowe czynniki, które ją uformowały czy wręcz zdeterminowały.

⁴ Tamże, s. 45; por. także Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Roma / Bari 1985.

⁵ Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, dz. cyt., s. 53.

⁶ Tamże, s. 68; por. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1990, s. 223-225.

⁷ L. Cantoni, G. Favolini, *Thanatos ed eutanasia*, „Cristianità” 24 (1996), 249, s. 5-14.

1. AKTUALNY STAN EWOLUCJI POSTAW ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWYCH W OBLICZU ŚMIERCI I UMIERANIA

S. Leone w swoich *Lineamenti di bioetica (Podstawy bioetyki)*, powyżej już cytowanych, wyróżnia sześć szczególnych czynników, które zdeterminowały aktualny stan rozwoju koncepcji antropologicznych i postaw kulturowych w obliczu śmierci i umierania, a w konsekwencji wobec człowieka umierającego. Do tych czynników należą: „tabuizacja”, „prywatyzacja”, „derytualizacja”, „medykalizacja”, „uprzedmiotowienie” i „odzwyczajenie się”⁸. W syntetycznym skrócie pragniemy wskazać na ich istotne elementy oraz podkreślić ich aktualność w kontekście zbliżonych treściowo analiz współczesnych mu autorów.

W jeszcze nie tak odległych nam czasach wielkim i społecznym tabu był „seks”, obecnie – według S. Leone – jest nim „śmierć”. We współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej nie mówi się i nie dyskutuje o śmierci. Jej imię własne jest ukrywane lub omijane za pomocą eufemizmów. Niemniej jednak, śmierć jest nieuniknionym towarzyszem człowieka we wszystkich okresach jego życia i w historii całej ludzkości. Wojny i epidemie, katastrofy i wypadki są tylko niektórymi jej zwiastunami lub widomymi znakami jej wszechobecności. Przyczyny aktualnego „ukrywania śmierci” są rozliczne: od całej serii presji społeczno-kulturowych (od triumfu ciała zdrowego i młodego w mass mediach, poprzez „obsesję” na punkcie zdrowia, a skończywszy na karierze i sukcesie „za wszelką cenę”) do serii „ucieczek od problemu” w poszukiwaniu różnorodnych form zastępczych w celu uniknięcia egzystencjalnego niepokoju, strachu czy trwogi (praca, konsumpcja, mentalność technologiczna z ideą potęgi bez granic)⁹. Najwyższą formą przemilczania problemu umierania osiąga się przez fakt ukrywania śmierci – ze strony lekarzy i rodziny – przed samym człowiekiem umierającym.

Śmierć w czasach starożytnych – jak mogliśmy zauważyć w studium Ph. Ariès’a – była wydarzeniem na wskroś społecznym. Rodzina, sąsiedzi i przyjaciele uczestniczyli nie tylko w momentach radosnych w życiu człowieka, takich jak wesele, narodziny czy chrzest, ale również wyrażali swoją głęboką solidarność i współczucie w chwilach wielkiego cierpienia. Dzisiaj, zwłaszcza w wielkich miastach, człowiek potrzebujący, cierpiący i umierający, postrzegany jako „obcy”, przeszkadza w naszym wygodnym sposobie życia. Na wielkiej pustyni metropolii europejskiej ta sama społeczność izoluje „takich

⁸ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 225-229; por. także S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995, s. 147-152.

⁹ M. Bazzotto, *Ocultamento della morte*, „Camillianum” 17 (1998), s. 47-68; S. Zucal, *La morte: una realtà da nascondere. Spunti per una riflessione antropologica*, w: *Malati in fase terminale*, oprac. L. Sandrin, Casale Monferrato 1997, s. 7-29; L. Alici, *Filosofia della morte*, w: L. Alici, F. D’Agostino, F. Santeusano, *La dignità degli ultimi giorni*, Cinisello Balsamo 1998, s. 51-99.

ludzi”, nie dopuszczając ich do korzystania z tych samych praw i dóbr. Również ci ludzie, cierpiący i umierający, świadomi istniejących mechanizmów obronnych ze strony współczesnych społeczeństw, pragną zostać sami ze swoim bólem i śmiercią. Ucieczka w „prywatność”, uświadomiona lub z konieczności, prowokuje tak indywidualną izolację przed śmiercią, jak również tę społeczną, ponieważ nie czuje się potrzeby jej zmanifestowania ze strony umierającego i jego rodziny. Często brutalnie spychane na margines życia, opuszczone przez rodzinę, przyjaciół i personel medyczny, osoby umierające, zwłaszcza z powodu przedawkowania narkotyków i AIDS, lub bezdomne i samotne pozostawione zostają same ze swoim cierpieniem, niepokojem i strachem. W tych dramatycznych przypadkach mówi się o tzw. „eutanazji psychologicznej”. Istnieje również inna współczesna forma eutanazji, zwana „telematyczną”, odnosząca się do programu angielskich naukowców zatytułowanego *Rest in peace* (RiP), polegającego na „selekcji pacjentów” w fazie terminalnej na tych „do leczenia” i na tych, których należy pozostawić samym sobie, w oparciu o „kryterium elektronicznego doboru”¹⁰.

W przeciwieństwie do przeszłości, kiedy śmierć człowieka była ściśle połączona z rytualnością ekstremalnie złożoną i przygotowaną, dzisiaj obserwuje się rozwój procesu formalnego uproszczenia rytu pogrzebowego (derytualizacja). W tym samym czasie jednak rytualność innych wydarzeń z życia współczesnego człowieka wzrasta nieporównywalnie. Wystarczy wskazać na szczególnie rozbudowane rytuały małżeńsko-weselne, sportowe czy filmowe.

Stałe wydłużanie się średniej życia ludzkiego, szybkie i wielkie zdobycze medycyny oraz widoczny wzrost jakości życia indywidualnego i społecznego spowodowały, że obecnie częściej umiera się w szpitalu niż w domu. „Medykalizacja śmierci” w szpitalu powoduje często „dehumanizację medyczną śmierci” tak z punktu widzenia technicznego, jak i relacji czysto ludzkich. W tym przypadku chodzi o daleko posunięty proces sztucznego przedłużania życia oraz związany z nim, siłą rzeczy, brak bezpośrednich relacji z osobą umierającą, otoczoną jedynie specjalistyczną aparaturą medyczną¹¹. Aktualne wzmocnienie zdolności technicznych medycyny niesie za sobą poważne ryzyko prawie całkowitego zaniku relacji międzyosobowych, proponując nową, subtelną i w konsekwencji zawoalowaną formę paternalizmu medycznego, dzięki któremu lekarzowi przypadłaby rola i władza decydująca¹². W przypadku eutanazji i samobójstwa medycznie sterowanego wspomniane wyżej ryzyko stało się smutną rzeczywistością, ponieważ lekarz – według M. Chiodi – stał się „technikiem prowokującym śmierć”, oczywiście, „na życzenie”, ale tylko on przygotowuje i sprawia śmierć. Realne przygotowywanie i osobiste

¹⁰ G. Russo, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, Torino 1996, s. 40.

¹¹ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 227.

¹² P. Cattorini, *La morte offesa*, Bologna 1996, s. 88-90; M. Chiodi, *La morte occultata. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico*, w: pr. zbior., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Milano 1998, s. 129.

sprawianie śmierci przez lekarza zmienia radykalnie pierwotny sens praktyki medycznej – zawartej w przysiędze Hipokratesa i ślubowanej przez tegoż lekarza – jako etycznego zobowiązania do bezwzględnego leczenia chorego i dawania świadectwa przyjaźni¹³.

Wielka i coraz bardziej decydująca rola medycyny w życiu człowieka i społeczeństwa sprawia ponadto inne radykalne zmiany w rozumieniu antropologicznej koncepcji śmierci. Ta ostatnia rzeczywistość nie jest już postrzegana, a tym bardziej akceptowana jako wydarzenie głęboko angażujące podmiotowość osoby ludzkiej, jak miało to miejsce w przeszłości, ponieważ obecnie poddaje się ją analizie ze strony medycyny intensywnej, rozróżniając „śmierć kardiologiczną” lub „mózgową”, oraz wymienia się jej różne definicje: „śmierć kliniczna”, „biologiczna” czy „naturalna”. Inną przyczyną uprzedmiotowienia śmierci w dziedzinie medycyny jest zaawansowany rozwój trampantologii i technik reanimacyjnych, których szybki postęp doprowadził do atomizacji procesu umierania, definiując charakterystyczne elementy „życia biologicznego”, które determinują jego częściową lub całkowitą niemożliwość podtrzymania. Podobnie czynią inne dyscypliny naukowe. W filozofii, na przykład, mówi się o „śmierci naturalnej” i o „śmierci ontologicznej”, w etyce czy teologii moralnej podaje się istotne wymiary świadczące o „śmierci moralnej” lub „duchowej” danego człowieka. Obiektywizacja śmierci i jej różnorodnych aspektów, ze strony nauk empirycznych czy humanistycznych, uwidacznia i potwierdza współczesną tendencję kulturowego uprzedmiotowywania rzeczywistości czysto ludzkich, a tym samym sztucznego i nieuprawnionego odseparowania ich od ontologicznego i podmiotowego centrum – osoby ludzkiej. Widomym przykładem przedmiotowego potraktowania rzeczywistości czysto ludzkich jest sfera seksualności, która brutalnie oderwana od osoby ludzkiej i płodnej miłości międzyosobowej, przybiera postać komercyjną (przemysł i rynek pornograficzny, prostytutka) lub produkcyjną (banki zamrożonych gamet i embryonów ludzkich, sztuczne zapłodnienia, klonacja)¹⁴.

Ostatni element tej panoramy czynników determinujących postawę współczesnego człowieka w obliczu śmierci i procesu umierania należy do wymiaru określanego mianem sfery psycho-socjologicznej. Jeśli śmierć stanowi fazę końcową egzystencji ludzkiej, nasza epoka „odzwyczała się” od jej obecności. „Śmierć” prezentuje się dzisiaj jako akt czysto indywidualny, „wtórny” w stosunku do wielkich problemów politycznych, ekonomicznych i społecznych, a w konsekwencji mało znaczący, „przypadkowy” i „nieoczekiwany”. Taki stan rzeczy jest rezultatem wpływu wszystkich poprzednich czynników i stanowi najważniejszy element osobistego zachowania się wobec własnej śmierci. Wszelkie próby ukrywania i uprzedmiotowywania śmierci

¹³ Tamże, s. 129.

¹⁴ Tamże, s. 228-229; C. Zuccaro, *La vita umana nella riflessione etica*, Brescia 2000, s. 22.

człowieka ujawniają jedynie głęboki strach przed tajemnicą życia i śmierci. Wspomniany strach może objawić się bądź na poziomie psycho-indywidualnym (strach „przed” umieraniem), bądź na poziomie ontologiczno-egzystencjalnym (strach i trwoga umierania). Na pierwszym poziomie uczucia trwogi, strachu czy paniki powoduje nie tyle rzeczywistość śmierci, ile cała gama problemów związanych z nią bezpośrednio: obawa przed nieodwracalną utratą dóbr, które się posiada; niepewność przed tym, co nas czeka; strach przed własnym cierpieniem lub bólem, którego doświadczamy w związku ze śmiercią kogoś bliskiego¹⁵. Niektórzy ludzie, stając w obliczu nieuniknionego spotkania z rzeczywistością własnej śmierci (poziom ontologicznych uwarunkowań i skończoności), próbują zmuszać siebie do „niemyślenia” lub „ucieczki” od niej (poziom przeżyć i reakcji egzystencjalnych), lecz ona zawsze jest i czeka „tu i teraz”, jako nieubłagany koniec naszej ziemskiej pielgrzymki¹⁶. „Negacja” stanowi ważny element mechanizmu obrony naszego „ja”, które „zakłócone” świadomością trudnej rzeczywistości, szuka podświadomie dróg wyjścia w postaci „zapomnienia” jako próby „zablokowania” napięcia emotywnego, które z niego wypływa. Struktura negacji jest zatem próbą „niewidzenia” lub odmowy akceptacji rzeczy takimi, jakie są. Negacja śmierci jest negacją osoby umierającej i tych wszystkich rzeczywistości, które są ze śmiercią ściśle związane lub wskazują na jej obecność i nieuchronność: choroba, cierpienie, trwałe inwalidztwo, starość¹⁷. Mechanizm obronny w postaci negacji – świadomej lub podświadomej próby zapomnienia lub ucieczki – wykreśla również podstawowe wymiary relacji współczesnego człowieka do śmierci, tak na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Aktualny ethos śmierci jako rzeczywistości, którą chce się za wszelką cenę i wszelkimi sposobami zapomnieć, ukryć, zanegować czy wymazać, sprawia wrażenie, że współczesny człowiek nie wie, „jak umierać”, i nie wie nawet, jak towarzyszyć innej osobie w procesie umierania¹⁸.

W naszej refleksji nie możemy zatrzymać się jedynie na poziomie przeżyć osobistych jako pierwszym i jedynym wymiarze rzeczywistości śmierci ludzkiej, ponieważ aspekt afektywno-egzystencjalny nie wyczerpuje wszystkich wrodzonych możliwości i zdolności człowieka, takich jak świadomość i wolność, które powinny być uwzględnione i zintegrowane z rzeczywistością śmierci, w całościowej wizji osoby i jej egzystencji¹⁹. Należy zatem przejść na poziom refleksji antropologiczno-filozoficznej, na którym – według G. Ancona – rzeczywistość śmierci jest umieszczona i ujmowana w integralnej relacji do życia ludzkiego – jako niepowtarzalnego i osobowego projektu do

¹⁵ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 223.

¹⁶ G. Ancona, *La morte. Teologia e catechesi*, Milano 1993, s. 5-6.

¹⁷ E. M. Pattison, *Il processo del vivere-morire*, w: C. A. Garfield, *Assistenza psicosociale al malato in fase terminale*, Milano 1987, s. 133-135; R. J. Kastembaum, *Death, society and human experience*, Boston 1995, s. 15-23.

¹⁸ M. Chiodi, *La morte occultata*, dz. cyt., s. 103-104.

¹⁹ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 7-8.

spełnienia – nadającego i wieńczącego sens ziemskiej egzystencji człowieka²⁰. Niniejszy, drugi etap naszej refleksji dotyczy zatem człowieka w jego ontologiczno-podmiotowej integralności, dla którego nieuniknione „bycie ku śmierci” (*Sein zum Tode*) – używając egzystencjalnego stwierdzenia M. Heideggera – nie jest jednak „końcem bycia” (*Sein zum Ende*). Osobowa realizacja „życia ludzkiego” jako „bycia człowiekiem-osobą” niewspółmiernie wykracza poza granice indywidualnych i historycznych skończoności egzystencji człowieka. Nieznajomość lub niechęć do poznania innych, głębszych „sensów śmierci” ze strony współczesnego człowieka zdradza nieznajomość życia, a przede wszystkim wskazuje na nieznajomość samego siebie²¹.

2. „BYCIE KU ŚMIERCI” – PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNO-FILOZOFICZNA UMIERANIA

Współczesny *homo potens*, wierząc wciąż w oświeceniową ideę wszechpotężności rozumu, nauki i techniki, zatrzymał się jednak przed swoją wielką słabością i nieprzekraczalną granicą: śmiercią. Nie akceptując tego widomego znaku swojej słabości i ograniczoności, pragnie przesunąć ciężar ważności znaczenia – w sensie Heideggerowskiego rozumienia terminu – „na rękę”, a nie na osobę, tzn. nie poszukuje rozwiązań w sobie, lecz w tych swoich częściach czy dziedzinach, nad którymi sprawuje nieograniczoną władzę²². Śmierć jako „przedmiot” obserwacji – spontanicznej lub naukowej – nie jest już częścią jego życia. Ponadto, ta sama „śmierć”, atomizowana, instrumentalizowana i wciąż ukrywana przed człowiekiem, w rzeczywistości pozbawia tego samego człowieka możliwości pełnego „wejścia” w kulminacyjny moment jego życia²³. W konsekwencji ukrywanie rzeczywistości śmierci przed człowiekiem oznacza ukrywanie człowieka przed nim samym. Tymczasem człowiek dla swojego wzrostu, dojrzewania psycho-duchowego i życia w prawdzie o sobie potrzebuje radykalnego, prawdziwego i egzystencjalnego „zwrotu” w postaci „powrotu do siebie samego” celem pogłębionej refleksji nad własnym przeznaczeniem. „Powrót do siebie samego” oznacza zasadniczo „powrót do osoby” i „przemyślenie na nowo życia ludzkiego”. Niniejsza refleksja jest tym bardziej ważna i konieczna, kiedy uświadomimy sobie fakt aktualnych kontekstów kulturowych i społecznych, które w sposób radykalny zniekształciły pierwotny obraz osoby.

„Powrót do osoby” wymaga zatem wstępnej analizy tychże kontekstów, wewnątrz których lub za pomocą których niepowtarzalność bogactwa wrodzonych zdolności osoby została zredukowana lub całkowicie zapomniana,

²⁰ Tamże, s. 8.

²¹ C. Zuccaro, *La vita umana nella riflessione etica*, dz. cyt., s. 18-22.

²² Tamże, s. 18.

²³ Tamże, s. 19.

odrzucona i zanegowana. Każda forma dualizmu i redukcjonizmu osoby ludzkiej niszczy jej dynamiczną i absolutną jedność, a w konsekwencji deformuje niepowtarzalne bycie człowiekiem jako osobą. Popierając powyższą tezę, nie powinniśmy mieć na myśli jedynie dualistycznej interpretacji neoplatonizmu, mechanistycznej wizji Leibniza czy materialistycznej interpretacji Marksa, teorii powstałych i rozwijanych w historii myśli europejskiej, ale raczej wszelkie formy dualizmu i redukcjonizmu pragmatycznego współczesnej epoki, która zredukowała człowieka do numeru, ciała i przedmiotu eksperymentów. Każda forma uprzedmiotowienia i instrumentalnego traktowania człowieka niszczy osobę jako unikalną rzeczywistość w świecie. Nowe prawo w Wielkiej Brytanii dotyczące klonacji embrionów ludzkich celem uzyskiwania „komórek macierzystych” do leczenia ciężkich schorzeń psychofizycznych (np. Parkinson, Alzheimer) stanowi jeden z najbardziej ekstremalnych przykładów urzeczowienia i instrumentalnego traktowania istoty ludzkiej jako *réservoir* i „dostarczyciela części zamiennych”.

„Powrót do osoby” oznaczałby zatem umieszczenie jej na właściwym, tzn. unikalnym miejscu w hierarchii fundamentalnych wartości, domagającej się bezwarunkowego szacunku dla niej samej i należnych jej z tego tytułu praw. Osoba ludzka, mocą specyficznego aktu istnienia i obdarzona unikalnymi, wrodzonymi zdolnościami, posiada wewnętrzną, nieporównywalną do innych i niezbywalną godność. Wymiar osobowy bycia człowiekiem już jest wartością samą w sobie (dobro) i wyraża się w wartościach. Innymi słowy, człowiek jest zawsze wartością (dobrem), tzn. kiedy jest i staje się osobą (Scheler, Windelband, Hartmann). Człowiek jako jedność niedająca się odseparować od swoich specyficznych, czysto ludzkich wymiarów (religia, sztuka, kultura, język, praca, społeczność, cielesność) jest unikalnym światem w sobie i pełną manifestacją siebie jako osoby, która jednoczy w ten sposób wszystkie swoje wartości na poziomie ontologicznym: od początkowej wartości istnienia („bycie człowiekiem”) do docelowej wartości osobowego spełnienia się („bycie osobą”). „Bycie człowiekiem” zatem determinuje i dookreśla godność osobową. Ta z kolei jest identyczna dla wszystkich ludzi i dla całego egzystencjalnego procesu, w poszczególnych etapach dynamicznego i ewolucyjnego rozwoju istoty ludzkiej. W ten sposób możemy mówić o „życiu” i o „śmierci” jako etapach jednego i tego samego procesu bycia i stawiania się człowiekiem-osobą. Godność człowieka jako osoby obejmuje swym aksjologicznym wymiarem i zakresem wszystkie etapy i stadia dynamicznego procesu rozwoju istoty ludzkiej: od jego początków aż do jego końca. Również i w tym przypadku nie bez racji możemy mówić o „życiu” i o „śmierci” jako dynamicznych i ewolucyjnych procesach powstawania, rozwoju i dojrzewania człowieka jako osoby ludzkiej. Niniejsze stwierdzenie uzyskuje swoje pełniejsze znaczenie, kiedy uświadomimy sobie fakt ich organicznej ciągłości i jedności, w świetle których każdy „etap”, „stan” czy „forma” dynamicznego procesu indywidualnego rozwoju istoty ludzkiej uczestniczy w pierwot-

nej i niezbywalnej godności osoby ludzkiej. „Bycie” i „stawanie się” osobą ludzką stanowi potwierdzenie ontologicznej prawdy, że człowiek powinien aktualizować siebie samego, realizując pierwotne i wrodzone zdolności swojego specyficznego sposobu istnienia. Człowiek jako osoba jest bowiem fundamentalnym dobrem i wartością samą w sobie, od początku do końca swojego życia. W tej perspektywie antropologiczno-filozoficznej „śmierć” jawi się jako rzeczywistość konkludująca dynamiczny, integralny i niepowtarzalny proces powstawania i rozwoju życia ludzkiego. „Proces umierania”, jako zakończenie „procesu życia”, stanowi zatem wypełnienie inicjalnego „projektu” ontologicznego, zawartego i wykreślonego przez pierwotny fakt „bycia człowiekiem”, a zrealizowanego w i poprzez osobowe „dzieło personifikacji” (E. Mounier), którą człowiek podjął w momencie zrodzenia²⁴. Wspomniane dzieło personifikacji obejmuje również swoim aksjologicznym wymiarem i osobowym zakresem całą ludzką rzeczywistość umierania i śmierci. W ten sposób „śmierć” nie jest ani „przedmiotem” do obserwacji z zewnątrz, ani rzeczywistością oderwaną od swojej organicznej całości i żyjącej jedności. W obliczu takiej śmierci człowiek nie ma możliwości ukrycia się lub zapomnienia o niej. Przed taką rzeczywistością śmierci nie można uciec, ponieważ ona jest integralną częścią życia ludzkiego, do przeżycia „na żywo” i jedynie „w pierwszej osobie”. Idąc dalej, we wskazanej perspektywie możemy jedynie potwierdzić, że śmierć nie jest również „faktem przypadkowym”, na który niespodziewanie natyka się człowiek podczas swojego życia, lecz jest „aktem własnym żyjącego”, „jednym z jego życiowych okresów” – według M. Schele- ra – ponieważ stanowi niezmiennie jeden i ten sam proces witalny każdego człowieka. Ponadto jej poznanie, bezpośrednie i intuicyjne, stanowi integralny element każdego przeżytego doświadczenia „końca egzystencji ludzkiej”, które potocznie nazywamy „umieraniem” lub „śmiercią” człowieka. W tym sensie „śmierć” jest prawdziwą „towarzyszką życia”, istotną prawdą o człowieku i dla każdego człowieka, jako konieczne zakończenie ziemskiej egzystencji ludzkiej. A zatem, to nie „coś”, lecz „ktoś” „umiera podczas własnej śmierci”. Śmierć każdego człowieka jest zawsze „ludzką śmiercią”, niezależnie od wpływu takiej czy innej epoki historycznej, kultury lub sposobu postrzegania i opisywania tejże śmierci²⁵.

„Przemyslenie na nowo życia ludzkiego” wykreśla następny, drugi wymiar „powrotu do siebie samego” celem pełniejszego „odzyskania siebie”. Człowiek, po uświadomieniu sobie własnego, wyjątkowego i niepowtarzalnego miejsca w świecie wartości, powinien również podjąć świadomą refleksję nad faktem, że ma przed sobą szczególną drogę do przeżycia, czyli własne życie, jako „wartość nieporównywalną”, „wielką”, „cenną” i „świętą” (encyklika

²⁴ G. Cavallon, *Diventare persona*, Bologna 1976, s. 54; E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Torino 1948, s. 19; tenże, *Il personalismo*, Roma 2004, s. 29-31; 43-71; 73-83; 103-120.

²⁵ M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Torino / Leumann 1983, s. 87-90.

Evangelium vitae, nn. 2, 11, 22, 39, 53, 57, 61, 62). „Przemyślenie na nowo życia ludzkiego” oznacza przede wszystkim „dowartościowanie” tegoż życia, w sensie nadania mu znaczenia aksjologicznego, jako fundamentalnej wartości moralnej i niepowtarzalnego wymiaru ontologiczno-antropologicznego. Człowiek zatem, podejmując podstawowe wybory, powinien zawsze wybierać „własne życie”, unikając tym samym sztucznych imitacji i sterylnych powtórzeń, które obniżają lub niszczą wartość jego „bycia człowiekiem” i autentyczność przeżywania swojego istnienia jako niepowtarzalnego bycia człowiekiem-osobą. „Człowiek powinien uczynić ze swojego życia drogę – stwierdza E. Bianchi we wstępie do książki M. Bubera *Il cammino dell'uomo (Droga człowieka)* – bez prób ukrywania lub potwierdzania niemocy”²⁶. Podczas tej specyficznej drogi człowiek, wzrastając do opowiedzialności, w wyniku wierności prawdzie swojego istnienia, ponownie jednoczy to wszystko, co przeżywa w sobie samym, tworząc siebie samego jako niepowtarzalną jedność osobową. Dynamiczny proces unifikacji przebiega w sposób stały, poprzez realizację wszystkich potencjalności i zdolności istnienia, w konkretnych czynach ludzkich, rozumnych i wolnych, a zatem odpowiedzialnych. Jedność podmiotu ontologicznego powinna zatem wyrażać się w jedności podmiotu moralnego, działającego. Fundamentalnym i nieodwołalnym wymogiem każdego ludzkiego istnienia („bycia człowiekiem”) jest zobowiązujące zaangażowanie się w integralny rozwój osoby, to znaczy w dynamiczny i ewolucyjny rozwój wszystkich jej potencjalności, a zwłaszcza jej zdolności do „bycia w relacji” z innymi i dla innych osób (relacja miłości międzypersonalnej)²⁷.

„Wybierać własne życie” oznacza również radykalną rezygnację z tych wszystkich opcji, które powodują sztuczne i niebezpieczne w praktyce podziały lub prowadzą do nieuchronnych, przedmiotowych i instrumentalnych redukcji. Rezygnując przede wszystkim z koncepcji życia jako *carpe diem, quam minimum credula postero* (Horacy), w sensie płynnego przebiegu wrażeń na zmieniające się wydarzenia lub zwykłej kumulacji dóbr materialnych, człowiek powinien widzieć swoje życie w szerokim wymiarze formacyjno-edukacyjnym. Osobista edukacja, jako złożony i stały proces pedagogiczny, społeczny i kulturowy, powinna bazować na właściwej formacji sumienia moralnego, to znaczy na takiej formacji bezpośredniej normy moralnej (sumienie prawdziwe i pewne), która w sposób adekwatny odpowiadałaby na wielkie wyzwania współczesności: sekularyzacja, hedonizm, konsumpcjonizm, materializm praktyczny czy kultura proeutanazyjna. Stałe i uporczywe podkreślanie konieczności kształtowania integralnej i spójnej osobowości, w sensie autonomicznego i odpowiedzialnego podmiotu moralnego, oznacza świadome traktowanie swojego życia jako osobowej realizacji pierwotnego projektu

²⁶ M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Magnano 1990, s. 9.

²⁷ G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, 2: *Fede e realtà*, Torino 1971, s. 131.

– czy opcji fundamentalnej – „bycia człowiekiem-osobą”, poprzez konkretne wybory i czyny moralnie dobre, potwierdzające i budujące własną osobowość i tożsamość, jedność i koherentność.

W takiej perspektywie możemy szerzej i pełniej spojrzeć na aktualne trudności współczesnego nam człowieka, dotyczące rozwiązywania egzystencjalnych problemów życia i śmierci. „Nie można zrozumieć śmierci – stwierdza lakonicznie S. Leone – jeśli nie rozumiało się życia”. Z drugiej zaś strony, za osobistym życzeniem eutanazji często stoi nie „prośba o śmierć”, lecz „prośba o sens”²⁸.

3. CZŁOWIEK W OBLICZU OSTATECZNEJ DECYZJI: PERSPEKTYWA ETYCZNA UMIERANIA

Współczesnym wielkim dylematem, przed którym stają obecnie nie tylko ludzie chorzy na nieuleczalną chorobę czy osoby w podeszłym wieku, ale również i moralisci, jest dokonywanie wyboru pomiędzy „śmiercią antycypowaną” a „śmiercią naturalną”, przeżywaną w pełni swego pierwotnego znaczenia jako „dobrej śmierci” (*eu-thanatos*). Rzeczywiście, dzisiejszy człowiek ma do wyboru dwa kierunki: wybrać „godzinę i sposób śmierci” – według słynnego powiedzenia F. Nietzschego: „umrzyj we właściwym momencie” – ponieważ brakuje wartości czy sensów do pokonania egzystencjalnych obaw, strachów i frustracji; lub pokonując – mimo wszystko – własne wątpliwości, iść na poszukiwanie nowych interpretacji. Opowiedzenie się za „poszukiwaniem nowych interpretacji” rzeczywistości śmierci oznaczałoby nie tyle bierne „stanie” i „oczekiwanie” śmierci jako nieuniknionego faktu negatywnego, ukrywanego lub całkowicie oderwanego od osoby i dlatego antycypowanego w opcji eutanazyjnej, ile raczej wskazywałoby na próbę ponownego zinterpretowania śmierci w aspekcie przeżytego życia, jako ostatniego, osobistego i odpowiedzialnego aktu człowieka żyjącego. Krytyczna analiza „argumentów za eutanazją” powinna stanowić punkt wyjścia do poszukiwania nowej interpretacji rzeczywistości umierania i śmierci w kierunku jej właściwego i pełnego znaczenia.

Zgadzając się całkowicie z tezą S. Leone – powyżej cytowaną – że za osobistym życzeniem eutanazji stoi często nie „prośba o śmierć”, lecz „prośba o sens”, należy stwierdzić tragiczną bezsensowność zamkniętego kręgu argumentacji, który zawiera w sobie „opcja eutanazyjna”: jeśli nie istnieje sens, aby żyć, nie istnieje tym bardziej sens, aby umierać. Warunkiem prawnej dopuszczalności eutanazji i samobójstwa medycznie asystowanego jest stwierdzenie i potwierdzenie prawa człowieka do autonomicznego dysponowania

²⁸ S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, dz. cyt., s. 145.

własnym życiem w przypadku, kiedy ono zostanie uznane za „bezwartościowe” i „niegodne” dalszego przedłużania. W obliczu współczesnej tendencji oceniania wartości egzystencji ludzkiej w oparciu o czysto pragmatyczne kryteria zdolności lub niezdolności do pracy i produkcji oraz znaczącego lub zanikłego oddziaływania społecznego, życie osoby chorej lub w podeszłym wieku przede wszystkim „straciłoby swoje znaczenie”, tak w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym. Tę pragmatyczną tendencję oceny wartości życia ludzkiego wspierają współczesne teorie utylitarystyczne i naturalistyczne dotyczące zagadnienia śmierci (Engelhardt, Karvonski, Qualy, Rachels, Singer), które zawieszają w kulturowej próżni wielopłaszczyznową dyskusję na temat sensu choroby, cierpienia i umierania człowieka jako egzystencjalnie znaczących i twórczych czynników ludzkiego doświadczenia, przyznając im status „problematyki ekstremalnej”, której trudno byłoby przypisać znamienne znaczenie osobiste lub społeczne. Z tą pragmatyczno-teoretyczną tendencją łączy się organicznie realne niebezpieczeństwo braku niezbędnych warunków do budowania ethosu *ars moriendi*, który uświadomiłby i promował godność człowieka w końcowych fazach jego życia.

Z analizy współczesnej argumentacji proeutanazyjnej wynika niedwuznacznie, że różnorodne cele przedstawiane przez zwolenników tejże opcji zostały zogniskowane w trzech podstawowych kierunkach: autonomii pacjenta („respektowanie wolności osoby chorej”), największych korzyści w aktualnej sytuacji pacjenta (uśmierzenie nieznośnego i nieustannego bólu, zakończenie „życia niegodnego człowieka”, zaprzestanie bycia ciężarem dla rodziny i społeczeństwa) oraz relatywnej wartości życia²⁹. W obliczu tychże tendencji kulturowych, społecznych i ustawowych należy wciąż przypominać, że życie nie jest absolutną własnością człowieka, którą można dowolnie dysponować, lecz jest ono fundamentalnym dobrem warunkującym rozwój i realizację wszystkich innych dóbr-wartości człowieka jako osoby³⁰. Życie ludzkie, jako pierwotne dobro i wartość, jest ontologicznym i egzystencjalnym *conditio sine qua non* bycia i stawania się człowiekiem-osobą. Uwzględniając wspomniany ontologiczny i chronologiczny porządek „bycia człowiekiem”, należy podkreślić fundamentalną precedencję „życia” ludzkiego przed „wolnością” osoby ludzkiej. Wtórna wartość wolności nie może być w sprzeczności, a tym bardziej nie może znosić wartości życia jako swojego pierwotnego źródła i koniecznego warunku własnego zaistnienia i funkcjonowania. W tym kontekście ontologiczno-aksjologicznym „prośba o śmierć” ze strony osoby chorej

²⁹ R. Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Milano 1998, s. 49-97; H. Ten Have, *L'eutanasia in Olanda: un'analisi critica della situazione attuale*, w: pr. zbior., *Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull'eutanasia*, Padova 1996, s. 117-141; D. Neri, *L'eutanasia in Olanda: una difesa (con qualche riserva)*, tamże, s. 143-172; M. Rechlin, *L'eutanasia in Olanda: contraddizioni, ambiguità, alternative*, tamże, s. 173-205; L. Eusebi, *Tra indisponibilità della vita e miti di radicale disponibilità della medicina: il nodo dell'eutanasia*, tamże, s. 233-250; M. Maret, *L'eutanasie. Alternatives sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Editions Saint-Augustin, 2000, s. 25-121.

³⁰ Kongregacja do Spraw Wiary, *Dichiarazione sull'eutanasia* (1980), n. 5, „Enchiridion Vaticanum” 7, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1980-1981*, Bologna 1985, s. 333-351.

byłaby nie tyle świadomą i dobrowolną rezygnacją z fundamentalnych wartości jej wolności i życia, ile raczej – i przede wszystkim – rozpaczliwym wołaniem o pomoc w uśmierzeniu jej cierpienia fizycznych i duchowych. Tym bardziej inna, druga osoba – w tym konkretnym przypadku lekarz, przedstawiciel rodziny lub prawny reprezentant pacjenta – nie może być absolutnym arbitrem życia i śmierci danego człowieka, decydując, kiedy jego egzystencja ludzka posiada „jeszcze” znaczenie, a kiedy „już” nie jest godna miana człowieka i w konsekwencji staje się „życiem bezwartościowym”.

Wprowadzając możliwość eutanazji w świat ludzkich, podstawowych i najbardziej wrażliwych wartości, asystujemy w pewnego rodzaju inwersji zobowiązań w stosunku do godności i ważności życia każdego człowieka. Opcja eutanazyjna tworzy rzeczywiście fałszywy konflikt wartości: „życiu ludzkiemu” przeciwstawia się „cierpienie”, to znaczy, że te dwie rzeczywistości umieszcza się na tym samym aksjologicznym poziomie hierarchii wartości. Co więcej, wyeliminowanie nieznośnego i stałego bólu u pacjenta sprowadza się w opcji eutanazyjnej jedynie do „wyeliminowania tegoż pacjenta”. I nie trzeba być prorokiem, aby wyobrazić sobie naszą niezbyt odległą przyszłość z dominującą „kulturą śmierci”, kiedy osoba w podeszłym wieku, chora psychicznie lub dotknięta trwałym i ciężkim kalectwem powinna by nieustannie usprawiedliwiać swoją decyzję o niezyczeniu sobie eutanazji wobec proeutanazyjnych przedstawicieli rodziny, personelu medycznego lub zdrowego i młodego społeczeństwa jako absolutnych arbitrów życia i śmierci, zwanych przez G. Ancona *tanatocrati*, „panami śmierci”³¹. Wspomnianą wyżej naszą niezbyt odległą przyszłość z dominującą „kulturą eutanazyjną” potwierdza wzmożona migracja Holendrów w podeszłym wieku do sąsiadujących Niemiec, spowodowana obawą przed ich „nazbyt miłosiernymi” dziećmi; pragną oni przeżywać swoje ostatnie lata bez strachu i godnie umierać na obczyźnie. Również w Polsce dyskutuje się na temat wprowadzenia eutanazji (nieprzegłosowany w sejmie projekt pani M. Szyszkowskiej). Jednym z najczęściej przywoływanych argumentów za eutanazją w aktualnie toczących się dyskusjach na ten temat jest „okazanie miłosierdzia” osobie cierpiącej („śmierć z litości”). Zadanie śmierci osobie ukochanej, z którą łączą nas trwałe więzy krwi (nasz dziadek lub tata, nasza babcia lub mama), stanowi istotne niezrozumienie sensu pokrewieństwa oraz poczucia bliskości międzyludzkiej w i poprzez przyjaźń, miłość, małżeństwo czy rodzinę. „Także w przypadku gdy motywem eutanazji nie jest egoistyczna odmowa ponoszenia trudów związanych z egzystencją osoby cierpiącej – przypomina Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* – trzeba eutanazję określić mianem fałszywej litości, a nawet uznać ją za niepokojące «wynaturzenie»: prawdziwe «współczucie» bowiem skłania do solidarności z cudzym bólem, a nie do zabicia osoby, której cierpienia nie potrafi się znieść. Czyn eutanazji zatem wydaje się tym większym wynaturze-

³¹ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 13.

niem, gdy zostaje dokonany przez tych, którzy – jak na przykład krewni chorego – powinni opiekować się nim cierpliwie i z miłością, albo też przez tych, którzy – jak lekarze – ze względu na naturę swojego zawodu powinni leczyć chorego nawet w końcowych i najcięższych stadiach choroby” (*EV*, n. 66).

Krytyczna analiza opcji eutanazyjnej wskazała na podstawowe wymiary etyczne współczesnej negatywnej postawy względem śmierci człowieka: agresywny zamach na życie człowieka jako fundamentalną wartość bycia i stawiania się osobą; świadoma i dobrowolna rezygnacja z wolności w celu niespełnienia końcowego czynu ludzkiego; opuszczenie osoby ludzkiej – znajdującej się w sytuacji bezwzględnej potrzeby – ze strony tych ludzi, którzy powinni leczyć lub opiekować się nią cierpliwie i z miłością. Wskazane wyżej czyny ludzkie, świadome i dobrowolne, a więc odpowiedzialne, względem osoby umierającej wykreślają podstawowe kryteria oceny moralnej opcji eutanazyjnej. Wszystkie te trzy akty ludzkie, jako podstawowe argumenty motywujące decyzję o podjęciu czynu eutanazyjnego, posiadają negatywną ocenę moralną, ponieważ znoszą trzy fundamentalne dobra i wartości ludzkie: życie, wolność i miłość.

Negatywna ocena moralna opcji eutanazyjnej, jako niedopuszczalnej i nieprzekraczalnej granicy działań moralnie złych („wina moralna” z punktu widzenia chrześcijańskiej etyki filozoficznej i „grzech” według teologii moralnej), wskazuje równocześnie inny, pozytywny kierunek interpretacji rzeczywistości śmierci człowieka. Nowy i pozytywny wymiar moralny umierania stanowi integralna wizja tejże rzeczywistości jako kulminacyjnego i osobowego aktu egzystencji ludzkiej. W tym fundamentalnym akcie ludzkim, w którym człowiek świadomie i dobrowolnie podsumowuje samego siebie – uświadamiając sobie i czyniąc aktualnie obecną całą przeżyłą drogę życia ziemskiego, którego zasadniczym projektantem i sprawcą był on sam – nie można uniknąć ostatniej, osobistej i odpowiedzialnej decyzji moralnej. Rzeczywistość umierania i śmierci jest rzeczywistością czysto ludzką, czyli „aktem ludzkim”, w którym i poprzez który człowiek wyraża swoją wolę. Ten ostatni akt życia osobowego nadaje koniecznościowy wymiar moralny czynom ludzkich, tak ze strony osoby umierającej, jak i ze strony rodziny i personelu medycznego³². Śmierć godna człowieka, ponieważ przeżywana przez niego w sposób niepowtarzalny, jako ostatni, osobowy i odpowiedzialny akt ludzki, oznacza wrażliwe współuczestniczenie – rodziny, przyjaciół i personelu medycznego – w jego ostatniej drodze cierpienia, przepełnionej nieraz oznakami zniechęcenia, wątpliwości, ale i wszechobecnej nadziei, celem przywrócenia lub nadania ludzkiego oblicza jego tajemnicy śmierci. Charakter osobowy i aktywny procesu umierania, w sensie unikalnego wydarzenia, które człowiek przeżywa z maksymalną intensywnością, stanowi na wskroś egzystencjalne ukoronowanie życia ludzkiego w adekwatnym i proporcjonalnym sposobie

³² Tamże, s. 266.

„bycia człowiekiem”, jako pierwotnego i głębokiego sensu, który wytyczał i kształtował konkretne wybory „za życiem”. Naturalna śmierć człowieka, jako ostatni czyn ludzki, jest pozytywnym potwierdzeniem wymiaru moralnego tego wydarzenia i przeżywaniem go z odpowiedzialnością i godnością należną jedynie rodzajowi ludzkiemu. Jedynie przy zagwarantowanym „prawie do godnej śmierci” – stwierdza R. Barcaro – będzie możliwe zagwarantowanie niezbywalnej wolności i maksymalnej autonomii osoby ludzkiej³³. Każde odpowiedzialne stanięcie w obliczu własnej śmierci jest zawsze i naprawdę „śmiercią godną człowieka”, ponieważ dany człowiek „robi wszystko”, co jest aktualnie w jego mocy, aby podjąć i dokonać właściwego i ostatniego wyboru jego życia. W tym przypadku musimy również wskazywać i podkreślać trudną, ale i wielką godność człowieka umierającego. Wskazana wielka godność osoby umierającej przejawia się w dobrowolnym, świadomym i pokornym pokonywaniu trudności związanych z nieuniknionym faktem śmierci, które nazwaliśmy wcześniej „strachem przed śmiercią” i „strachem i trwogą umierania”. Przeżywanie *mysterium mortis* jako osobistego dramatu, z następującymi po sobie etapami odrzucenia, izolacji, buntu, depresji i końcowej akceptacji – o których wspomina E. Kübler-Ross w swoim studium na temat śmierci i umierania³⁴ – stanowi zawsze ludzkie przeżywanie siebie jako „bytu ku śmierci”. Śmierć człowieka jako „koniec” oznacza również „wypełnienie czegoś” lub „spełnienie się”, ponieważ to „coś” było i jest życiem ludzkim, a tym, kto się spełnił, był i jest człowiek jako osoba. Jedna i druga rzeczywistość tworzą unikalną i osobową jedność obdarzoną głębokim, egzystencjalnym i ontologicznym sensem, który nie przestaje być „celem”. Śmierć, w sensie „celu”, jawi się w świadomości ludzkiej jako wydarzenie dotykające człowieka niejako „z zewnątrz”, które on, chcąc nie chcąc, musi znieść. Natomiast śmierć w drugim znaczeniu, jako „wypełnienie czegoś” lub „spełnienie się”, jest „czynem ludzkim”, to znaczy aktywną samorealizacją „od wewnątrz”, definitywnym zakończeniem własnego „bycia w czasie i przestrzeni”, ostatecznym zadecydowaniem o sobie oraz personalnym spełnieniem się w relacji do Boga³⁵.

ZAKOŃCZENIE: *REDEMPTOR HOMINIS* – PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA UMIERANIA I ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Filozoficzna perspektywa „umierania człowieka” wskazała na ewidentny fakt, że rzeczywistość śmierci stanowi fundamentalną zasadę poznania i in-

³³ R. Barcaro, *Eutanasia*, dz. cyt., s. 190; C. Viafora, *Perché sono contrario all'eutanasia*, „Bioetica” 2 (1993), s. 297-300.

³⁴ E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, Assisi 2003, s. 9-155.

³⁵ M. Chiodi, *La morte occultata*, dz. cyt., s. 135; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1976, s. 297-299; K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966, s. 29-35.

terpretowania życia ludzkiego jako „bycia ku śmierci”. Inne, głębsze znaczenie „umierania człowieka” ujawniła antropologiczna perspektywa ludzkiej śmierci, która w swej integralnej wizji egzystencjalno-immanentnej podkreśliła personalistyczny wymiar dynamicznego procesu umierania i śmierci, który angażuje i spełnia człowieka jako osobę. W tej perspektywie „śmierć” jest osobowym czynem człowieka żyjącego, który wieńczy pierwotny projekt „bycia człowiekiem”, rozpoczęty w momencie zrodzenia. We współczesnym kontekście społeczno-kulturowym, w którym zakrywa się rzeczywistość śmierci, unika się publicznych dyskusji na temat jej głębszego sensu lub proponuje się jedynie opcję eutanazyjną, człowiek dzisiejszy potrzebuje innej, nowej i pozytywnej wizji tajemnicy życia i śmierci, celem powrotu do siebie jako osoby i ponownego zinterpretowania sensu własnej ludzkiej egzystencji. „Powrót do osoby”, do którego nawoływał już w latach osiemdziesiątych niedawno zmarły francuski filozof P. Ricoeur (1913-2005), oznacza najpierw nieustanną walkę przeciw wszelkim formom dualizmu, urzeczowienia i instrumentalnego traktowania człowieka, a następnie domaga się należącego do wartościowania osoby jako unikalnej rzeczywistości w świecie oraz wartości i celu samego w sobie. „Bycie” i „stawanie się” osobą ujawnia fundamentalną rzeczywistość ontologiczno-moralną, poprzez którą człowiek aktualizuje się, realizując istotowy sens swojego istnienia, od początku do końca swojego życia. W tej perspektywie śmierć jest prawdziwą „towarzyszką życia” – w sensie konstytutywnego wymiaru egzystencji ludzkiej (ostatni akt człowieka żyjącego) – w której wyraża i się spełnia człowiek jako osoba.

„Ponowne przemyślenie sensu życia” natomiast oznacza nadanie mu aksjologicznego znaczenia jako fundamentalnej wartości moralnej i wymiaru ontologiczno-antropologicznego. Życie ludzkie jest dobrem i wartością organicznie związaną ze specyficznym sposobem istnienia człowieka, ponieważ stanowi koniecznościowy i bezwzględny warunek (*sine qua non*) aktualizacji siebie jako osoby. Jeśli zatem „życie ludzkie” jest wartością osobną, fundamentalną i niezbywalną, dlatego też żadnemu człowiekowi nie przysługuje stała zdolność arbitralnego dysponowania życiem i śmiercią innej osoby, a tym bardziej nie ma on żadnego moralnego prawa ustanawiania relatywnych kryteriów w stosunku do tychże rzeczywistości czysto osobowych. Podstawowym imperatywem etycznym staje się zatem prawo człowieka do godnej śmierci. Innymi słowy, tylko człowiek, jako bezpośredni podmiot swojego życia i działania, powinien zakończyć swoją ziemską egzystencję osobowym aktem wyrażającym jego rozumność, wolność i odpowiedzialność, to znaczy czynem ludzkim świadczącym o jego najwyższej godności, która nie może być zaniegowana w żaden sposób³⁶.

Opcja eutanazyjna, odbierająca człowiekowi – w sposób brutalny, arbitralny i nieuprawniony – prawo do godnej śmierci, nie jest jednak w stanie ani

³⁶ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 106-107.

uwolnić człowieka od „strachu przed śmiercią”, ani tym bardziej przed radykalnym pytaniem o sens życia. Daremna ucieczka przed wszelkimi oznakami ludzkiej ograniczoności i śmiertelności (choroba, inwalidztwo, starość, śmierć) zdradza jedynie uczucie niedojrzałej niechęci wobec trudnych problemów egzystencjalnych ze strony współczesnego człowieka konsumpcji lub ujawnia niemożność nadania właściwych i głębszych sensów nieuniknionym rzeczywistościom czysto ludzkim, takim jak cierpienie, starość czy śmierć. Z drugiej strony, należy przyznać, że współczesne tendencje naturalistyczne, utylitarystyczne czy pragmatyczno-materialistyczne nie ułatwiają dzisiejszemu człowiekowi powrotu do prawdziwych fundamentów jego wielkości i godności, które z kolei pozwoliłyby mu odkryć istotny sens własnej egzystencji. W tym kontekście opcja eutanazyjna nie miałaby prawa bytu, ponieważ każda prośba ze strony osoby chorej czy w podeszłym wieku o uśmierzenie – zrozumiałego w tej sytuacji – bólu fizycznego i duchowego nie byłaby interpretowana jedynie w sensie „prośby o śmierć”, lecz stanowiłaby błagalny i uzasadniony krzyk o należną ludzką pomoc lub rozpaczliwą ostatnią prośbę o nadanie jakiegoś sensu temu wszystkiemu, co się przeżyło i czego się aktualnie doświadcza, w ekstremalnych warunkach końca życia.

Współczesny człowiek, chcąc odzyskać swój autentyczny i prawdziwy obraz, musi podjąć trud poszukiwania pierwotnego źródła swojego specyficznego sposobu istnienia. Pogłębiona refleksja nad swoimi wrodzonymi potencjalnościami i zdolnościami psycho-duchowymi powinna upewnić człowieka, że nie jest on tylko jednym z wyżej zorganizowanych organizmów biologicznych w ewolucyjnej skali świata ożywionego, a wydarzenie śmierci, w konsekwencji, nie może być zredukowane do banalnego „wypadku na drodze” lub do faktu czysto biologicznego, jako nieuniknionego kresu organizmów żywych. Takiemu ujęciu śmierci, zwanej „małą śmiercią”, Reiner Maria Rilke (1875-1926) przeciwstawia własną koncepcję tzw. „wielkiej śmierci”. W tym przypadku chodzi o taką rzeczywistość, którą człowiek przejmuje jako „własną śmierć”, czyniąc z niej istotną część swojej egzystencji i wprowadzając ją w swój osobowy świat – świadomych i odpowiedzialnych przeżyć – nazywany przez niemieckiego poetę „prawdziwym życiem człowieka”³⁷. Nieunikniona i wewnętrzna dialektyka życia i śmierci, którą przeżywa każdy człowiek, prowokuje uzasadnione napięcie, wyrażające się w uzasadnionym braku zgody na „śmierć jako cel sam w sobie” oraz w pełnym nadziei dążeniu „ponad” i „poza” horyzont ziemskiej egzystencji celem całkowitego zrealizowania własnych potencjalności i zdolności transcendentálnych, niedających się spełnić „tu i teraz” (ograniczoność i skończoność czasoprzestrzenna). Śmierć nie może być dla człowieka definitywnym końcem, ponieważ jego życie jest celem samym w sobie, zakładającym i domagającym się spełnienia wszystkich innych osobowych celów („osoba do spełnienia”). I jeśli nawet człowiek czuje

³⁷ M Bordini, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma 1969, s. 15.

się czasem „zagubionym pielgrzymem” (*homo viator* G. Marcela), pozbawionym indywidualnego lub relatywnego sensu („sens częściowy”), na podstawie którego mógłby budować jaśniejszą, bardziej optymistyczną przyszłość i z większą radością kontynuować dalsze życie, musi jednak zawierzyć swojemu instynktowi życia, który podpowiada mu (świadomie lub podświadomie), że istnieje pewnego rodzaju „nadsens” – stwierdza V. Frankl w swojej książce zatytułowanej *Homo patiens* – jako nadrzędny i całkowity sens-cel świata i życia jako takiego. „Sens” życia jest zatem zakorzeniony w samym życiu, tzn. pokrywa się zakresowo i treściowo z faktem życia: sens jest życiem i *vice versa*, życie jest sensem. Egzystencja ludzka posiada więc swoje pierwotne, wewnętrzne i istotowe znaczenie, wpisane w jej oryginalne pochodzenie, wyprzedzające wszystkie inne, które nadaje jej wtórnie, „z zewnątrz” i nieraz arbitralnie, sam człowiek. Pokorne stanięcie przed wielką tajemnicą życia, w różnych i przepięknych jego formach, powinno skłaniać człowieka bardziej do opowiadania się za istnieniem „jakiegoś” głębszego i nie zawsze zrozumiałego „nadsensu”, niż – zaprzeczając oczywistości istniejących faktów: długiego i nieraz, wydawać by się mogło, „wiecznego” życia (istnienie kosmosu, ziemi, stale odnawiającej się przyrody) – totalnie negować istnienie jakiegokolwiek, najmniejszego choćby sensu. Wiara w „nadsens” już jest „właściwym sensem”. Wszystko to, co istnieje, posiada przecież swój ściśle określony sens. „Nonsens” czy „brak sensu” (nie-sens) nie istnieje. Nonsens równa się nicości. Jeżeli zatem człowiek istnieje, jest i żyje, ponieważ jego egzystencja posiada ściśle określone dane czasowe i przestrzenne (biografia, genealogia, historia ludzkości), oznacza to, że posiada ona swój pierwotny i własny sens. Tym bardziej specyficzne „istnienie człowieka” („życie ludzkie”, „życie osoby ludzkiej”) już jest sensem, ponieważ posiada swoją wewnętrzną i niepowtarzalną „treść osobową”, która staje się ściśle określonym „kierunkiem”, „drogą do przebycia” czy „biografią” („ludzką”, „osoby ludzkiej”), oraz jest całkowicie i istotowo ukierunkowana na sens-cel („życie”). Specyficzny status ontologiczno-transcendentalny i etycznie-egzystencjalny egzystencji ludzkiej z jednej strony niewspółmiernie wykracza poza zasięg rzeczywistości czysto ziemskich, z drugiej zaś – pozwala człowiekowi odkryć siebie jako osobę do spełnienia. Człowiek rzeczywiście, realizując siebie jako osobę, musi wciąż „przekraczać siebie”. Wrodzona i stała zdolność do „transcendowania siebie” w celu samorealizacji wskazuje na istnienie pierwotnej „otwartości ontologicznej” na wyższe dobra i wartości oraz istotowego ukierunkowania na absolutny fundament wszelkich sensów i celów. Tego absolutnego fundamentu człowiek nie może odnaleźć w zakresie immanentnego, ograniczonego i skończonego świata wartości. Niestrudzone i wielowiekowe poszukiwanie ostatecznych i niesprzecznych celów tajemnicy ludzkiej egzystencji doprowadziło *homo sapiens et religiosus* do odkrycia Pierwszego i Ostatecznego Sensu i Celu swojego osobowego życia: Boga. Zagadnienie sensu życia ludzkiego najczęściej odsyła każdego z nas do fenomenu czysto ludzkiego, zwanego

„religią” (M. Eliade, L. Kołakowski, A. Lang, R. Otto). Religia, w swoich różnorodnych formach historycznych, doprowadziła człowieka do „idei Boga” (*logos*), nauczyła go podstawowych zachowań względem Boga, siebie i innych (*ethos*) oraz przyczyniła się do powstania zorganizowanej wspólnoty, odkrywając fundamentalne znaczenia życia jednostki i rodziny (*bios*). Religijno-transcendentalny wymiar człowieka zawiera trzy stałe elementy składające się na jego fenomen „religii”: „Boże objawienie”, które jest słowem Boga skierowanym do człowieka; „wiarę” jako świadome i widome rozpoznanie „ingerencji Boga” oraz jako pełną i odpowiedzialną odpowiedź ze strony człowieka; *sacrum* jako podstawowe doświadczenie jedności słowa Bożego i wiary człowieka oraz jako dialektyczny wymiar obiektywności (transcendencja) i subiektywności (immanencja)³⁸. W najbardziej intymnym doświadczeniu *sacrum* nie tyle „mówi człowiek”, co przede wszystkim „przemawia Bóg”. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). „Bóg wszedł w te dzieje – mówi Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* – stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny (...)” (*Redemptor hominis*, n. 1). Odkrycie Boga w „ludzkiej twarzy” Jezusa Chrystusa „skraca” długą i uciążliwą drogę filozoficzno-antropologicznych poszukiwań Absolutu przez człowieka w całej jego historii. Odkrycie Boga w ludzkiej twarzy Jezusa z Nazaretu, który przyjął na siebie wszystkie wymiary kondycji człowieka, „oprócz grzechu”, stanowi rzeczywistość i treść Objawienia Boga względem człowieka (*Novo millennio ineunte*, nn. 22-28). Równocześnie Chrystus Odkupiciel „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie”, ponieważ w ludzkim wymiarze Tajemnicy Odkupienia człowiek odnajduje „swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa” (*Redemptor hominis*, nn. 8, 10). „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (*Redemptor hominis*, n. 10).

³⁸ G. Cenacchi, *Antropologia filosofica*, Città del Vaticano 1981, s. 171-179; E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Brescia 2000, s. 173-184.