

T o m a s z S a h a j

Tadeusz Kotarbiński – pionier bioetyki i suicydologii, rzecznik eutanazji i samobójstwa

Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) uchodzi za klasycznego przedstawiciela filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Był wychowankiem Kazimierza Twardowskiego, pod którego kierunkiem studiował i obronił pracę doktorską na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Kotarbińskiemu odpowiadała niemiecka, by nie powiedzieć pruska, dyscyplina myślowa Twardowskiego (który skądinąd pochodził z Austrii). W takim sposobie filozofowania pociągała go precyzja, skrupulatność i systematyczność. Szkoła myślenia, którą odebrał od swego surowego mistrza, weszła mu w krew na całe filozoficzne życie.

Tym cenniejszą przeto zaletą stylu dydaktyki Twardowskiego była nieklamana, głęboka, istotna tolerancja. Miej sobie taki światopogląd, jaki sobie wypracujesz wedle własnych wewnętrznych konieczności życiowych, bylebyś filozofował odpowiedzialnie, byleby twoja technika pracy umysłowej była rzetelna¹.

Kotarbiński z biegiem swego długiego życia „dorobił się” własnych, oryginalnych koncepcji filozoficznych. Do najważniejszych z nich należą prakseologia, reizm, realizm praktyczny i etyka niezależna. Szczególnie etyka pociągała Kotarbińskiego i to ona była koroną nauk przez niego podejmowanych. Jak przyznał pod koniec życia w jednym z wywiadów, bliska mu była przede wszystkim etycznie zorientowana praktyka ludzkiego działania. „To są zagadnienia, które zawsze były dla mnie najważniejsze”² – konstatował. Jeśli parał się innego rodzaju zagadnieniami, czynił to dla swojego akademickiego i naukowego *status quo*.

¹ T. Kotarbiński, *Wspomnienia z czasów studenckich*, w: T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1970, s. 419.

² Rozmowa Aleksandra Małachowskiego z Tadeuszem Kotarbińskim, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, (red.) J. Kotarbińska, PAN, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 29.

Wszedłem na Katedrę Filozofii niejako po stopniach logiki. Nauczanie logiki stało się specjalnością, którą głównie uprawiałem jako uniwersytecki profesor filozofii³.

W etyce pociągało Kotarbińskiego sprawne i efektywne działanie nastawione na konkretny cel, do którego prowadzą starannie dobrane środki. I to właśnie na gruncie stworzonej przez siebie etyki niezależnej Kotarbiński podjął się analizy takich problemów etycznych jak eutanazja, prawo do godnej śmierci, samobójstwo. Problemy te odnosił do najistotniejszych i najgłębszych aspektów ludzkiego życia, związanych z jego sensem, jakością i racjonalnością oraz kwestią wolności i fundamentalnego prawa człowieka do samostanowienia.

W czasie, w którym Kotarbiński podjął się tych zagadnień, powojenna filozofia polska zaprzątnięta była „ważniejszymi” problemami. Jeżeli poglądy Kotarbińskiego wywoływały jakiś większy rezonans, to w filozofii chrześcijańskiej. Niejednokrotnie jego poglądy etyczne (np. na temat samobójstwa) uderzały wprost bądź rykoszetem w standardowe i ukorzenione już rozstrzygnięcia z dawna przyjęte przez myślicieli chrześcijańskich. Ale rację ma Gabriel Matzneff, pisząc, że była już najwyższa pora, aby

[...] przestać traktować samobójstwo jako akt ateizmu. Samobójstwo nie ma nic wspólnego z ateizmem, zresztą również i z wiarą. Jedynym antychrześcijańskim uczuciem w tej dziedzinie byłby raczej lęk przed śmiercią, odmowa śmierci⁴.

Kwestie związane z eutanazją i samobójstwem wchodzą w zakres dzisiejszej bioetyki, filozofii medycyny oraz tanatologii i suicydologii filozoficznej. Ale dyscypliny te wówczas w Polsce jeszcze nie istniały. Pod względem podejmowanej problematyki etycznej Kotarbiński był więc zdecydowanie pionierem. Jako jeden z pierwszych myślicieli w Polsce zajął tę specyficzną filozoficzną niszę i starannie ją eksplorował. Rozbudzona świadomość moralna nie pozwalała mu przechodzić obojętnie obok ważnych problemów etycznych, którymi wzgardziły ówczesne główne nurty filozoficzne. Gdy inni polscy myśliciele problemy samobójstwa i prawa do śmierci rozwiązywali na swój własny użytek w osobistych pracach – jak Jan Szewczyk czy Henryk Elzenberg – Kotarbiński mówił o nich głośno i wyraźnie, poruszał je na forum publicznym, pisał o nich bezpośrednio i wprost. W etyce manifestował swoje osobiste racje, przywiązanie do pewnych oświeceniowych wartości, a także do wyznawanego przez siebie racjonalistycznego systemu światopoglądowego, tak niechętnego metafizycznemu i religijnemu oglądowi świata ludzkiego. Wrogo nastawiony do irracjonalności oraz wszelkiego rodzaju dogmatyzmu, szczególnie zwalczał je w etyce. Zwłaszcza wtedy, gdy doty-

³ T. Kotarbiński, *Obraz rozmyślań własnych*, w: T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, wyd. cyt., s. 446.

⁴ G. Matzneff, *Śmierć dobrowolna*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć – kres czy początek*, przeł. A.D. Tauszyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 181.

czyło to życia ludzkiego, którego – w odróżnieniu od etyki katolickiej – bynajmniej nie uważał za święte. Szczególnie zależało Kotarbińskiemu na ucywilizowaniu i maksymalnym uracjonalnieniu niektórych nadzwyczaj spornych kwestii, a wśród nich: problemu samobójstwa, eutanazji i prawa do śmierci. A wszystko to w ramach racjonalistycznej etyki, której był gorącym zwolennikiem i żarliwym propagatorem. Nie mogło być chyba inaczej, skoro, jak sam przyznawał w autobiograficznych peregrynacjach, jego matka „[...] na łożu śmierci czytała nie modlitewnik, lecz *Obronę Sokratesa*”⁵.

Etyka niezależna Kotarbińskiego miała być z założenia wolna nie tylko od naleciałości religijnych, ale także niezależna od filozofii.

Filozofia przydaje się etyce tylko jako krytyka poznania dla okazywania złudności na terenie etyki argumentacji czerpanej z filozoficznych doktryn światopoglądowych⁶.

Polski filozof pragnął uniknąć sytuacji, w której rozstrzygnięcia etyczne byłyby uzależnione od „dekalogów”, „kanonów” i „paradygmatów” aktualnie obowiązującej religii czy filozofii. Celnie rzecz ujmując Zbigniew Szawarski, pisząc:

Najistotniejszą cechą tej postawy jest przekonanie, że nie istnieją takie zasady i wartości moralne, które nie mogłyby się stać przedmiotem racjonalnej refleksji. Nawet tak oczywista z pozoru zasada jak zasada świętości życia może być zakwestionowana [...]. Racjonalizm etyczny jest więc przeciwieństwem dogmatyzmu moralnego, doktryny przyjmującej, że wszelkie problemy moralne zostały raz na zawsze rozwiązane, a refleksja etyczna polega jedynie na rygorystycznym stosowaniu otrzymanego kodeksu etycznego w życiu codziennym, bez względu na moralne koszty takiego postępowania⁷.

Zarówno dla Kotarbińskiego, jak i dla Szawarskiego rzeczą oczywistą jest to, że każdy problem etyczny, niezależnie od jego stopnia złożoności i konotacji filozoficznych czy religijnych, można (i należy) poddać chłodnej, racjonalnej analizie. Skrupulatnie czynić to należy po to, by móc dokonać jak najlepszego, racjonalnego wyboru pomiędzy różnymi dostępnymi możliwościami. Do moralnego postępowania wcale nie jest konieczne istnienie jakiegokolwiek boga, nadrzędnej siły czy kanonicznych wzorów wyartykułowanych w kodeksach etycznych.

Nasze przekonania i zasady moralne mogą być nie tylko przedmiotem racjonalnej dyskusji, lecz mogą być także racjonalnie uzasadniane. Racjonalnie np. postępuje ten, kto w sytuacji pewnego rodzaju po wnikliwym rozważeniu wszelkich racji za i przeciw wybiera najlepsze – jego zdaniem – racje⁸.

⁵ T. Kotarbiński, *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomysłicielskiej, w: Religia i ja*, (red.) K. Sokół, wyd. II, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 6.

⁶ T. Kotarbiński, *Obraz rozmyślań własnych*, wyd. cyt., s. 444.

⁷ Z. Szawarski, *Etyka religijna i etyka świecka*, w: „Człowiek i Światopogląd” (1979) nr 1, s. 73.

⁸ Tamże, s. 73–74.

Tak samo racjonalne jest chronienie swojego życia wtedy, gdy ma ono sens, jak i zrzeczenie się go wtedy, gdy sensu ono już nie ma. Pisali już o tym stoicy, a jeśli zachodziła taka potrzeba, czynnie potwierdzali to w praktyce. Może nieco przesadnie, ale ujmując istotę problemu, G. Matzneff zauważył: „Stoicy z samobójstwa uczynili kamień węgielny swojej filozofii, wysławiali je i uświęcali”⁹.

Czy to takie dziwne, że ludzie odbierają sobie życie w sytuacjach, które nie sprzyjają ich żywotnym interesom? W artykule, w którym jest najwięcej dywagacji filozoficznych na temat samobójstwa – *Być albo nie być* – Kotarbiński zauważa:

[...] czy trwać dalej, czy też targnąć się na własne istnienie, a podobne sytuacje wydarzały się od prawieków, odkąd człowiek zaczął zdawać sobie sprawę w sposób pojęciowy z grożących mu przeżyć straszliwych i uświadomił sobie możliwość uwolnienia się od nich drogą samozagłady¹⁰.

Już niegdyś Cyceeron płomiennie i z asercją wypowiadał się na ten temat:

Przypuśćmy, iż wszystkie te nieszczęścia spadną na jednego człowieka, tak iż jest zarazem ślepy i głuchy i że ponadto nękają go najsroższe boleści, które już same przez się nieraz dobijają człowieka: jeżeli przypadkiem długo trwają i dręczą bardziej, niż to znieść można, dla czegoż w końcu, dobrzy bogowie, mielibyśmy się męczyć? Oto jest tuż przed nami port, bo przecież śmierć może być zawsze wiecznym schronieniem, w którym już nic się nie czuje¹¹.

Kotarbiński uważał, że życie ludzkie ma wartość wówczas, gdy ma jednocześnie i sens. Pytanie o to, czy życie ludzkie ma sens, czy nie, jest pytaniem nie tylko poprawnym i zasadnym, ale jest również jednym z najważniejszych pytań filozoficznych, jakie tylko człowiek może sobie postawić. Jest pytaniem o tyle istotnym, że każdy we własnym interesie musi znaleźć na nie odpowiedź zgodną ze swoją „filozofią życiową”. Jak napisał Kotarbiński, „[...] tak rozumiana filozofia jest czymś niezmiernie ważnym, gdyż o mądrość życiową warto się starać z nie mniejszą gorliwością niż o bezpieczeństwo fizyczne, żywność i zarobek”¹². Ale za postulatami wybierającymi życie lub się go zrzekającymi muszą iść racjonalne argumenty jako warunek *sine qua non*. Własne rozumienie tej kwestii dał Bogusław Wolniewicz:

Życie ma sens wtedy, i tylko wtedy, gdy jest w nim do zrobienia coś ważnego. To znaczy: gdy można przez nie ulżyć czyjemuś cierpieniu. [...] Życie skoncentrowane na

⁹ G. Matzneff, *Śmierć dobrowolna*, wyd. cyt., s. 179.

¹⁰ T. Kotarbiński, *Być albo nie być*, w: T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, wyd. IV, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 80.

¹¹ Cyceeron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: Cyceeron, *Pisma filozoficzne*, t. III, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1961, s. 741.

¹² T. Kotarbiński, *Z moich rozmyślań*, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, wyd. cyt., s. 23.

walce z własnym cierpieniem – jak życie człowieka beznadziejnie chorego – jest bez sensu. Uśmierzanie własnego cierpienia to czysta biologia, taka sama u człowieka jak u owada¹³.

Newralgiczne dla większości ludzi kwestie życia i śmierci są jednak uwikłane w wiele najprzeróżniejszych konotacji o charakterze etycznym, religijnym i filozoficznym. Na ogół nie występują w laboratoryjnie czystych i teoretycznie sterylnych, lecz w skomplikowanych życiowo sytuacjach, których meandry dodatkowo zaciemniają obraz sytuacji i utrudniają podjęcie właściwej, a zarazem racjonalnej decyzji. Kotarbiński zauważa:

Bywa wszak dość często, że utrzymać życie lub zachować zdrowie można tylko za cenę wielkich, czasami doraźnych cierpień fizycznych. Zdarza się pospolicie, że można życie przedłużać tylko kosztem zabiegów szkodliwych dla zdrowia, a z pewnością znalazłyby się realne przykłady sytuacji, kiedy zachowanie zdrowia ma za warunek narażanie danego osobnika na utratę życia¹⁴.

Właśnie w przypadku takich coraz częściej występujących w szpitalach sytuacji pojawia się ważne pytanie filozoficzne: Czy życie okupione uporczywym, niemożliwym do opanowania, a tym bardziej do wyeliminowania cierpieniem ma sens? Dla kogo? Czy ma je dla samego cierpiącego człowieka? Człowieka na ostatnim etapie życia, chorego (często beznadziejnie), w którym wola życia uległa atrofii i bezpowrotnie uleciała wraz ze słabnącymi siłami? Czy takie ułatwiające się życie, któremu towarzyszy wielkie cierpienie fizyczne i psychiczne, ma sens dla opiekującego się pacjentem lekarza, rodziny, społeczeństwa?

Gdy takie lub podobne pytania na temat sensu życia zadajemy w stosunku do cierpiących zwierząt, dla których nie ma już żadnego ratunku, to z łatwością i bardzo szybko – niemal bezwiednie – znajdujemy na nie odpowiedzi. „Dobrze wiemy”, co mamy wówczas zrobić. Podpowiada nam to zresztą głos sumienia i zwykła, elementarna ludzka wrażliwość: że dla tych nieszczęsnych istot w tej oto konkretnej i dramatycznej sytuacji lepiej będzie, gdy przestaną one żyć i to jak najszybciej. Wiemy i rozumiemy również to, że wszelkie próby podtrzymywania ich przy życiu nie mają sensu, a dodatkowo wzmagają i tak trudną dla nich sytuację, gdyż znosić muszą dotkliwie cierpienia. Tak jest w przypadku, gdy leży przed nami zwierzę potrącone ze skutkiem śmiertelnym przez samochód lub gdy kończy ono życie z powodu rujnującego jego organizm nowotworu. I wówczas – jak zauważa Kotarbiński:

¹³ B. Wolniewicz, *Kotarbiński i Elzenberg*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2003, s. 74.

¹⁴ T. Kotarbiński, *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, wyd. cyt., s. 176.

[...] życzliwość wymaga, by skrócić udrękę biednego stworzenia. I oto paradoks: cofamy się przed okazaniem człowiekowi takiego aktu życzliwości, na jaki zdobywamy się w stosunku do zwierzęcia¹⁵.

Zwierzęciu w takiej sytuacji litościwie pozwalamy „odejść z tego świata” (a nawet czynnie mu w tym pomagamy), człowiekowi zaś zdecydowanie nie. Dlaczego?

Proste pytanie, ale niełatwa jest na nie odpowiedź. Nie mówiąc już o tym, że tych odpowiedzi może być wiele. W przypadku zwierząt godzimy się jeszcze z tym, że są one eliminowane przez bezwzględną naturę i nie widzimy w tym nic nadzwyczajnego. Takie są naturalne prawa przyrody – twierdzimy na ogół w sytuacjach obserwowanych przez nas śmierci zwierząt.

Przyroda pozaludzka jest surowa i bezwzględna, lecz nie jest etycznie haniebna. Pozbawiona zjawiska sumienia – pozostaje ona amoralna, lecz nie zasługuje na potępienie etyczne. Dla człowieka obdarzonego sumieniem droga powrotu do dżungli jest zamknięta¹⁶.

Dlatego – jak pisze dalej Kotarbiński – w „[...] krajach cywilizacyjnie przodujących zabija się zwierzęta, maksymalnie oszczędzając im cierpień”¹⁷. Lecz gdy zaczynamy mówić o umieraniu i śmierci ludzi, sytuacja zmienia się w sposób diametralny i niemal automatycznie włączane są mnogie szeregi etycznych argumentacji i wyjaśnień uzasadniających zakaz pomocy w eutanazji i w samobójstwie.

W naszym europejskim kręgu kulturowym, ufundowanym wprawdzie na antycznej filozofii o grecko-rzymskiej proveniencji, ale przez ostatnie dwa tysiące lat skutecznie kolonizowanej przez myśl chrześcijańską, głęboko zakorzeniło się przekonanie o tym, że życie ludzkie posiada wartość bezwzględną („świętość życia”), nienaruszalną i nadrzędną w stosunku do innych wartości, jakimi może być sens życia i jego jakość. Kotarbiński łagodnie, aczkolwiek stanowczo, przeciwstawiał się takiemu ujęciu życia ludzkiego. Życie ludzkie – choć tak bardzo ważne – nie ma wartości absolutnej, niezmiennej i danej raz na zawsze. Nie każde życie ma sens i nie każde życie warto utrzymywać wszelkimi dostępnymi środkami. Ocena sensowności danego życia zależy od konkretnych okoliczności – a przypomnę, że etyka niezależna Kotarbińskiego była pomyślana jako etyka sytuacyjna. Miała pomóc rozwiązać bieżący, aktualny, zaistniały tu i teraz problem moralny, w którym współczująco uczestniczymy jako racjonalne podmioty.

Ponadto po II wojnie światowej w gwałtownie laicyzujących się społeczeństwach europejskich (w procesie czego Kotarbiński aktywnie uczestniczył) doszło

¹⁵ T. Kotarbiński, *Problemy eutanazji*, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, wyd. cyt., s. 232.

¹⁶ T. Kotarbiński, *O szkole laickiej*, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, wyd. cyt., s. 117.

¹⁷ Tamże.

do znacznej dyferencjacji postaw etycznych. Przejawem tego stał się, między innymi, nowy stosunek do śmierci, samobójstwa i eutanazji. Szawarski, opisując tę sytuację, stworzył na jej rzecz określenia: „strategia afirmacji życia” i „strategia afirmacji śmierci”.

Strategia afirmacji śmierci nie przeczy, iż ma ono wartość. Ale ma ono wartość tylko wtedy, jeżeli jest życiem pewnego rodzaju. Innymi słowy, uznanie wartości życia jest równoważne uznaniu jego jakości. Istnieją więc z całą pewnością sytuacje, kiedy śmierć jest lepsza niż życie, i wobec tego lepiej jest umrzeć dla pacjenta, niż trwać w pewien sposób jako jedynie uszkodzony organizm biologiczny. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, kiedy pacjent nie potrafi wytrzymać ogromu cierpień i zdecydowanie pragnie umrzeć. Naturalną konsekwencją tego stanowiska jest zrozumienie i aprobatą samobójstwa, samobójstwa z pomocą (*assisted suicide*), eutanazji, zaniechania leczenia, a nawet zaniechania karmienia i pojenia pacjenta, jeżeli sprzyja to i prowadzi do dobrej śmierci. Jeżeli nawet życie ludzkie jest święte, nie wynika z tego, że mamy moralny obowiązek żyć lub podtrzymywać owo życie absolutnie za wszelką cenę¹⁸.

Z kolei Tadeusz Szkołut trawestując podział pochodzący ze współczesnej filozofii chrześcijańskiej (a animowany przez Jana Pawła II), traktujący o „cywilizacji życia” i „cywilizacji śmierci”, podał swój własny podział. Jego zdaniem możemy dziś mówić o „cywilizacji życia” przeciw „cywilizacji wolności”. Dyrektywy moralne zawierające się w „cywilizacji życia” są bezwzględne i chronią życie ludzkie kosztem ludzkiego cierpienia.

Zamiast rozważyć, na czym polega dobro tego oto nieszczęsnego człowieka w tej oto skomplikowanej sytuacji życiowej, z góry narzucamy mu wybór między bezwzględnym dobrem i bezwzględnym złem¹⁹.

Cytowany autor dodaje:

Tylko ten, kto jest wolny (w zwykłym, a nie metafizycznym sensie tego słowa), może też być prawdziwie odpowiedzialny²⁰.

Natomiast znany ze swoich tyle odważnych, ile kontrowersyjnych określeń i wypowiedzi Bogusław Wolniewicz pisał nawet o pewnej wspólnocie porozumienia, nowej świeckiej religii, wierzącej w prawo do śmierci – własnej i cudzej:

Kto zgnieciony starością lub chorobą sam chce położyć kres swemu życiu i szuka pomocy technicznej, może się o nią zwrócić do lekarza – ale nie do byle jakiego, lecz je-

¹⁸ Z. Szawarski, *Jak umiera człowiek? Etyka i problemy opieki terminalnej*, „Etyka” (2001) nr 34, s. 133–134. Autor dodaje: „Śmierć jest oczywiście wydarzeniem całkowicie naturalnym, które może być jednak i niekiedy powinno być w pewien sposób zależne od naszej woli”, tamże, s. 134.

¹⁹ T. Szkołut, „Cywilizacja życia” wobec „cywilizacji wolności”, „Res Humana” (1999) nr 5, s. 13.

²⁰ Tamże, s. 14.

dynie do współwyznawcy. [...] Eutanazja jest nową wiarą, a jej legalizacja oznacza koniec prześladowań za nią, wyjście z katakumb. To się nie podoba przeciwnikom, chcącym narzucić *swoją* wiarę innym²¹.

Pomimo pewnych przejawów idiosynkrazji etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego wcale nie odbiegała zbytnio od etyki chrześcijańskiej, którą cenił. W każdym razie była mu znacznie bliższa niż etyka utilitaryzmu, w stosunku do której niejednokrotnie odnosił się z wyraźną niechęcią. W nieznacznie zmodyfikowanej postaci (przede wszystkim zlaicyzowanej) Kotarbiński wykorzystywał elementy etyki chrześcijańskiej na użytek swoich teorii etycznych. Przede wszystkim wykazywał *a priori* ogromny szacunek dla cierpiącego człowieka (choć niekoniecznie dla jego życia) oraz gorące pragnienie niesienia mu pomocy – bardzo szeroko rozumianej. Kotarbiński cenił Maksymiliana Kolbego:

Pośród wielu czynów bohaterskich, dokonanych w naszych straszliwych czasach i w naszym kraju wystawionym na najcięższe próby, jeden czyn wstrząsnął wyjątkowo świadomością wspólną ludzi dobrej woli. [...] Chylimy przeto czoła z najgłębszą czcią w obliczu niezwykłego aktu poświęcenia, dowodu nadzwyczajnej wielkości moralnej jego sprawcy²².

W podobnym duchu Kotarbiński traktował również żołnierza z narażeniem swojego życia ratującego rannego kolegę na wojnie, jak również matkę odbierającą sobie jedzenie od ust po to, by wykarmić małe dzieci i tym sposobem utrzymać je przy życiu. Jego zdaniem w różnych sytuacjach różnie może przedstawiać się subiektywna wartość życia ludzkiego. Czasem warto swoje życie narażać na śmierć, bo takie zachowanie jest godne, mężne i szlachetne zarazem, a czasem należy zrobić dokładnie odwrotnie: dobrowolnie zrezygnować z życia właśnie dlatego, że tak jest – w danym przypadku – najlepiej. Dobrym tego przykładem jest Kolbe i, jak sądzę, Janusz Korczak, który nie zostawił samych dzieci idących na śmierć. Takie postępowanie wydało mu się najlepsze i najszlachetniejsze.

Kotarbiński wnikliwie, a jednocześnie z wielką uwagą i troską, zajął się problemem eutanazji i samobójstwa tych ludzi, którzy, znajdując się w warunkach szpitalnych i dochodząc do kresu swego życia, nie wykazują już woli dalszego istnienia. I albo sami chcą popełnić samobójstwo, albo oczekują eutanazji jako aktu miłosierdzia ze strony tych osób, które ich otaczają, ale które im akurat tej ostatniej i najważniejszej przysługi odmawiają. Kotarbiński problem samobójstwa, eutanazji i – szerzej jeszcze – prawa do śmierci pragnął wnieść na poziom racjonalnej dyskusji i ściągnąć z niego ciężące na nim od wieków religijne odium

²¹ B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. III, wyd. cyt., s. 179.

²² T. Kotarbiński, *Ojciec Maksymilian Kolbe*, w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, wyd. cyt., s. 175.

ateizmu, grzechu oraz oczyścić z irracjonalnych naleciałości. Wprawdzie w tej kwestii do głosu dopuszczał przede wszystkim rozum, ale nieobce i bynajmniej nieobojętne były mu uczucia, empatia, współodczuwanie z człowiekiem, który pragnie rozstać się z życiem. Nerw problemu uchwycił Narcyz Łubnicki:

Działanie oparte wyłącznie na racjonalnych przesłankach, nie wzbogacone emocjonalnymi pobudkami, skazane jest na niepowodzenie w sytuacjach krytycznych, gdy wymagana jest moc ducha²³.

Kotarbiński pragnął nie tylko zrozumieć intencje ewentualnego samobójcy, ale i szukać razem z nim tego, co dla niego w danej sytuacji jest najlepsze, najodpowiedniejsze i najbardziej racjonalne. Obce było mu w tym względzie podejście utylitarystyczne, traktujące o interesie większości, a nie samej jednostki.

Wedle Kotarbińskiego ludzie nie pragną żyć wiecznie, lecz tak długo, jak im się życie będzie podobało; gdy będą odczuwać jego smak. To nie krótkość życia zasmuca, ale jego pogarszająca się jakość. Niepokój i troskę ludzką wzbudza obumieranie i zanikanie jestestwa, co jest przykrym zjawiskiem i dotkliwie odbija się na jakości egzystencji.

I chciałoby się, by kres następował nie po prostu znacznie później [...], lecz następował wedle życzenia, a nie na mocy niezależnych od czyjejś chęci praw zużywania się ustrojów żywych²⁴.

Zdaniem Kotarbińskiego pragnienie śmierci może być u człowieka pragnieniem zupełnie naturalnym i uzasadnionym.

Kotarbiński skupił się na punkcie węzłowym egzystencji ludzkiej: na końcówce życia ludzkiego w warunkach szpitalnych – i analizował etyczną sytuację ludzi, którzy dotknięci są okrutnymi cierpieniami.

Tu warto zanotować makabryczny paradoks. Oto w przypadkach egzekucji karnych, a także nieraz w przypadkach śmiertelnych doraźnych postrzałów na wojnie, cierpienie związane z umieraniem bywa bardzo krótkie i bardzo często w ogóle nie dochodzi zapewne do cierpienia fizycznego z powodu szybkości akcji likwidacyjnej. Te metody umierania, jeżeli wolno tak się wyrazić, okazują się, wbrew czyimkolwiek zamiarom, faktycznie opiekuńcze i zbawcze dla tych, którzy przy pokojowym i racjonalnym toku zdarzeń i działań byłiby zagrożeni normalnym prawdopodobieństwem umierania wśród cierpień głębokich i długotrwałych²⁵.

I choć rzeczywiście brzmi to paradoksalnie, w pewnym sensie zyskują na egzekucji ci ludzie, którzy zginęli natychmiast, szybko i prawdopodobnie bezboleśnie

²³ N. Łubnicki, *Poglądy filozoficzne Tadeusza Kotarbińskiego zawarte w jego poezjach*, w: „Studia Filozoficzne” (1982) nr 9–10, s. 4.

²⁴ T. Kotarbiński, *Krótkość życia*, w: T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, wyd. cyt., s. 77.

²⁵ T. Kotarbiński, *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, wyd. cyt., s. 176–177.

– w przeciwieństwie do tych, których natura skazała na długą i beznadziejną agonię oraz straszliwe cierpienia, których medycyna nie jest w stanie wyeliminować.

Na konferencji poświęconej problemom ludzi starych w Polsce Kotarbiński – sam mając już ponad osiemdziesiąt lat – złożył odważną deklarację:

A bywa częstokroć tak, że dla dobra osobnika znajdującego się w fazie agonalnej byłoby postępowaniem rozsądnym, gdyby opieka lekarska stosowała środki uśmierzające nawet w przypadkach, kiedy ich zastosowanie stwarzałoby ryzyko zgonu wcześniejszego niż zgon zagrażający bez zastosowania tych środków. Nie pozwólmy wojnie ani represjom prawa karnego wyprzedzać czynności społecznie opiekuńczych w dziele oszczędzania zbędnych cierpień fizycznych ludziom nieuleczalnie chorym, dla których życie stało się udręką. Trzeba wreszcie pomyśleć poważnie o dojrzewającym w skali światowej i w rozmiarach coraz bardziej masowych problemie eutanazji opiekuńczej, zwłaszcza w odniesieniu do starców chorych nieuleczalnie i wiodących życie wśród cierpień fizycznych w okresie przedzgonnym²⁶.

Był to nie tylko apel o zalegalizowanie czynnej eutanazji w stosunku do ludzi nieuleczalnie chorych i cierpiących, ale także postawienie jej w kontekście światłego prawodawstwa europejskiego. Traktowanie eutanazji jako pewnego rodzaju dobrego uczynku, liitościwego aktu miłosierdzia, będącego w gestii mądrego i opiekuńczego społeczeństwa. Kotarbiński niejednokrotnie już wcześniej wywoływał dyskusję na ten temat. W ostatnim okresie swego twórczego życia kwestii eutanazji i samobójstwa poświęcał więcej uwagi, bo uważał je za bardzo ważne problemy społeczne. Kilka lat wcześniej, podczas ogólnopolskiej konferencji etyków w Nieborowie w 1965 roku, Kotarbiński w oficjalnym wystąpieniu na temat eutanazji nie ukrywał sympatii do niej. Zostało to nawet zaprotokołowane w postaci konstatacji: „Profesor Kotarbiński wyjaśnił bliżej i uzasadnił swą pozytywną postawę wobec eutanazji. Zdaniem jego nie jest rzeczą racjonalną, gdy człowiek czeka na śmierć przy bardzo długich cierpieniach”²⁷.

Kotarbiński uznawał eutanazję za racjonalny sposób wspomoczenia człowieka w tak trudnej sytuacji, że stała się beznadziejna i pociągała za sobą jedynie ból i cierpienie. W swoich nawoływaniach o legalność eutanazji odwoływał się do przykładów pochodzących z bardziej zaawansowanych legislacyjnie w tym względzie państw. W artykule pt. *Problemy eutanazji* polski filozof z ubolewaniem opisywał negatywne doświadczenia brytyjskie:

[...] niektórzy członkowie brytyjskiej Izby Lordów [...] występowali na drodze parlamentarnej w obronie haseł założonego w roku 1938 Towarzystwa Dobrowolnej Eutanazji. Jak dotąd bez powodzenia: wniosek prawodawczy trzykrotnie ponawiany, za każdym razem przepadał²⁸.

²⁶ Tamże, s. 177.

²⁷ *Dyskusja nad referatem prof. dr Tadeusza Kotarbińskiego, „Etyka”* (1966) nr 1, s. 17.

²⁸ T. Kotarbiński, *Problemy eutanazji*, wyd. cyt., s. 232.

Tadeusz Kielanowski zwrócił uwagę na intrygujący fakt pewnego zacofania legislacyjnego Brytyjczyków w aspekcie dopuszczalności samobójstwa:

Francja zniosła wszelką karalność samobójstwa już w roku 1790, w drugim roku Rewolucji, natomiast Anglia dopiero w latach sześćdziesiątych naszego stulecia²⁹ [tzn. XX wieku – T.S.].

Ale – zdaniem Kotarbińskiego – pomimo tych niepowodzeń należy kontynuować wysiłki na rzecz legalizacji eutanazji i znaleźć skuteczne środki prawne ją umożliwiające. Autor *Traktatu o dobrej robocie* przypominał przy tym, że

[...] problem prawodawczego uregulowania eutanazji istnieje i domaga się rozwiązania. Najdalej w kierunku jego postulatów posunęła się Szwajcaria. W niektórych kantonach tego kraju lekarz ma prawo pouczyć nieuleczalnego a cierpiącego pacjenta o możliwości skrócenia życia przez zażycie odpowiedniej trucizny. Jest to zatem półśrodek, eutanazja przez udział lekarza w przygotowaniu cudzego samobójstwa³⁰.

Dziś powiedzielibyśmy, że jest to rodzaj samobójstwa wspomaganego. Wspomaganego przez lekarza, aczkolwiek sam lekarz nie bierze w tym czynnie udziału. Pełni on jedynie rolę asystenta beznadziejnie chorego pacjenta.

Kotarbiński problem eutanazji i samobójstw postrzegał w bardzo szerokim spektrum społecznym. Niepokoiły go dane statystyczne dotyczące samobójstw; dane które znał i na które się powoływał. Liczba samodzielnie odbierających sobie życie ludzi jest zastraszająco duża: samobójców jest na ogół więcej niż ofiar wypadków samochodowych. Wraz ze wzrostem dobrobytu i postępem cywilizacyjnym liczba samobójstw nie zmniejsza się, jak by się można tego spodziewać, ale rośnie. Wzrost ten stanowi, zdaniem Kotarbińskiego, negatywne zjawisko społeczne, które wymaga aktywnych kroków zaradczych i przeciwdziałania mu wszelkimi dostępnymi sposobami.

W związku z samobójstwami powstaje inna troska, wprost przeciwna staraniom o eutanazję. Są to słuszne wysiłki podejmowane w celu zapobieżenia liczny samobójstwom, których narastanie stanowi i u nas także kwestię społeczną³¹.

Istnieje jednak znaczny odsetek ludzi, których od samobójczej decyzji odwieść się nie da – i żadne środki nie są w stanie temu zaradzić. Suicydolog Erwin Ringel świadom niesłychanej złożoności problemu samobójstwa informuje:

[...] doszliśmy do granic możliwości zapobiegania samobójstwom. Musimy uznać ich istnienie także i dzisiaj, gdy mimo całego wysiłku i wszystkich ulepszonych metod leczenia [...] nie udaje się wzbudzić w człowieku pozytywnego stosunku do życia. Nie-

²⁹ T. Kielanowski, *Samobójstwo*, „Problemy” (1973) nr 12, s. 22.

³⁰ T. Kotarbiński, *Problemy eutanazji*, wyd. cyt., s. 232–233.

³¹ Tamże, s. 233.

stety nadal istnieją takie przypadki i dlatego być pracownikiem służby zapobiegającej samobójstwom – to również poznać pokorę, wyzbyć się poczucia wszechmocy i zaakceptować granice własnych możliwości. Naszym celem nie jest podtrzymywanie ludzkiego życia za wszelką cenę, gwoźli własnego zadowolenia, niezależnie od sytuacji pacjenta³².

Nikt i nic nie jest w stanie zatrzymać tych ludzi, którzy nie chcą już dłużej żyć i którzy bezwzględnie pragną z tego życia odejść. Żadne środki – choćby i najbardziej wyrafinowane – nie stanowią wówczas dla nich skutecznej przeszkody. Jak zauważył Matzneff:

[...] zniszczenie siebie samego, w sposób paradoksalny jest świadectwem najwyższej władzy nad sobą, [samobójca] osiąga najwyższy szczybel swego jestestwa; nagle odnajduje siebie samego. Dopiero w chwili, kiedy przestaje istnieć, dostępuje wreszcie pełni życia³³.

Autor ten dodaje:

[...] samobójstwo stało się krwawym podpisem uwierzytelniającym ich przeznaczenie. Śmierć dobrowolna nadaje nam wyższą rangę, stawia nas poza wszelkim zasięgiem³⁴.

Kotarbiński samobójstwo nazywał czasem „samolikwidacją”. Problem eutanazji był u niego sprzęgnięty z problemem samobójstwa i wspólnie analizowany. Przyzwolenie na dokonanie eutanazji i popełnienie samobójstwa jest u Kotarbińskiego warunkowe i relacyjne. Filozof dawał je tylko w sytuacjach wyjątkowych, związanych z cierpieniem ludzkim. W sytuacjach, w których śmierć jawiła się jako lepsze i bardziej racjonalne rozwiązanie niż upokarzające i odzierające z resztek godności życie – pozbawione już nadziei, będące na ostatnim etapie, spędzane często w szpitalu.

Kotarbiński oczekiwał od lekarzy i od społeczeństwa znacznie więcej niż jakikolwiek inny polski filozof. Oczekiwał nie tylko tego, że mentalnie i etycznie zaaprobuja samobójstwo osób, które nie godzą się na nikłe jakościowo życie, ale posunął się znacznie dalej. Pragnął, aby *zapewniono wszechstronną i profesjonalną pomoc społeczną tym, którzy zechcą samodzielnie odebrać sobie życie*. Pisał:

[...] jest rzeczą postępowego humanitarnego prawodawstwa przewidzieć, dopuścić, prawie zorganizować akty dobrowolnego kończenia własnego żywota, gdy ktoś już będzie miał go dosyć. Higiena, lecznictwo i znawstwo środków uśmierających mogą niezmiernie wiele uczynić dla uwolnienia procesów zanikowych od znamienych dla nich dziś

³² E. Ringel, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, przeł. E. Kaźmierczak, Wydawnictwo „Glob”, Szczecin 1987, s. 272.

³³ G. Matzneff, *Śmierć dobrowolna*, wyd. cyt., s. 162.

³⁴ Tamże, s. 163.

pospolicie rodzajów udręki, a ulepszenie stosunków międzyludzkich potrafiłoby usunąć wiele powodów ciężkich utrapień moralnych, których nie szczędzi na ogół życie osobom dość długo żyjącym³⁵.

Samobójstwo Kotarbiński potraktował jako rozsądne i racjonalne rozwiązanie problemu więdnącego życia. Jako mądre dopełnienie życia i samodzielne, niejako własnoręczne zamknięcie go. Analogicznie do tego, jak wcześniej rozwiązywaliśmy wiele innych, często bardzo trudnych spraw, w czym nikt nas przecież nie wyręczał. Bo gerontologia (nauka o problemach ludzi w podeszłym wieku) winna, jego zdaniem, przychodzić z pomocą tym starcom, którym przedłuża się życie przez nich aprobowane i jakościowo satysfakcjonujące.

Kotarbiński dostarczał swoistego *panaceum* na chorą sytuację śmiertelnie chorych ludzi. Jak zauważa lekarz-filozof Tadeusz Kielanowski: „[...] żądał od lekarzy, by byli przyjaciółmi człowieka, w każdej sytuacji życia, nie pozwalali mu cierpieć, a pomagali umrzeć, kiedy życie będzie dobiegało kresu i zbrzydnie”³⁶. Ze względu na udrękę związaną z cierpieniem i bolesnym umieraniem Kotarbiński formułował postulat pomocy umierającym przez wykonanie eutanazji. A jeśli będą to w stanie zrobić sami zainteresowani, to daleko idącą pomoc w popełnianiu przez nich samobójstwa.

Nie tylko nie przeszkadzać bezwzględnie i wszelkimi sposobami osobom, które po rozumnym namyśle chcą przyśpieszyć koniec własnego bytu i wyzwolić się z nieuchronnej udręki, lecz przeciwnie, okazać im w tej mierze życzliwą pomoc prawną i techniczną. Niechże uczy nas wszystkich medycyna, jak to robić, a pono można to robić nie tylko bez męczarni, lecz nawet z poczuciem euforii³⁷.

Udzielić samobójcom pomocy prawnej i technicznej. Pozwolić, by odchodzili ze świata nie z przekleństwem na ustach i grymasem cierpienia na twarzy, ale w euforii; choćby i farmakologicznie, sztucznie wywołanej. Szczytny cel – jakim była eliminacja cierpienia (i bolesnego życia) – zdaniem Kotarbińskiego usprawiedliwia przedsięwzięcie takich właśnie środków. Środków zastosowanych tylko i wyłącznie wtedy, gdy umierający człowiek tego sobie wyraźnie zażyczy: za jego wiedzą i aprobatą. Albo też – tym bardziej – na jego zdecydowaną prośbę. Taki samowładny sposób odejścia ze świata wydawał się Kotarbińskiemu najbardziej odpowiedni, właściwy dla racjonalnych podmiotów, które nie są obojętnymi automatami realizującymi może i szczytne ideały jakichś etyk, filozofii czy religii, ale kosztem niepotrzebnego cierpienia człowieka, który tego cierpienia (i życia) chce się dobrowolnie zrzec – jak niechcianej schedy otrzymanej w spadku od losu.

³⁵ T. Kotarbiński, *Krótkość życia*, wyd. cyt., s. 78.

³⁶ T. Kielanowski, *Od samobójstwa do samozagłady*, „Człowiek i Światopogląd” (1982) nr 201, s. 8.

³⁷ T. Kotarbiński, *Być albo nie być*, wyd. cyt., s. 82.

Nadzwyczaj to ważna dla walki z nieszczęściem umiejętność, tym ważniejsza, że dojrzenia również przeświadczenie, iż dobrowolne umyślne zakończenie własnego życia w warunkach eutanazji zdobędzie sobie uznanie jako forma końca najbardziej godna ludzi rozumnych, bez porównania rozumniejsza niż oczekiwanie na brutalny zwykle akt ze strony czy to przyrody, czy przypadku, czy wreszcie bliźnich działających nie w naszym, lecz własnym interesie³⁸.

Czyż mamy prawo zabronić komukolwiek samobójstwa? Czy mamy kompetencje, by zakazać komuś odebrania sobie jego własnego życia, które ten ktoś ma w swoim czasowym posiadaniu? Dotychczas respektowaliśmy wszystkie racjonalne decyzje świadomych swych pragnień i celów podmiotów, z którymi koegzystowaliśmy, pod oczywistym wszakże warunkiem, że nie krzywdziły one (te podmioty) siebie samych i innych osób. Ze zrozumieniem akceptowaliśmy czyjeś racjonalne decyzje, osobiste preferencje, życiowe wybory. Także wtedy, gdy człowiek chory samodzielnie wybiera odpowiednie dla siebie sposoby leczenia, akceptuje (lub nie) operacje chirurgiczne, przez które ma przejść, rodzaje branych lekarstw. Uznawaliśmy, że ma do tego pełne i niezaprzeczalne prawo. Ale nie możemy uznać, że ma również prawo do tego, by zrzec się swego życia wtedy, kiedy go już nie chce.

„Prawo do życia”, „prawo do śmierci”... Tadeusz Kotarbiński pragnął, aby każdy człowiek mógł w pełni korzystać z *obu tych praw w jednakowym stopniu*. Korzystać z nich kompleksowo jako racjonalny i wolny podmiot, podejmujący sensowne, dobrze umotywowane i uargumentowane decyzje życiowe. Korzystać z tych praw także wtedy, gdy będzie chciał z życiem się rozstać. I tu Kotarbiński ponownie wchodził na grunt od wieków toczącego się dyskursu filozoficznego na temat samobójstwa:

Rozpowszechniony jest pogląd, że samobójstwo, jako czyn przeciwny tak zwanemu instynktowi samozachowawczemu, świadczy zawsze, z racji swej nienaturalności, o jakimś zaburzeniu psychicznym denata, że człowiek o zdrowych zmysłach nigdy nie mógłby się zdobyć na coś podobnego. Pogląd ten, zdaniem naszym, nie wytrzymuje krytyki. Brak wszelkich podstaw do mniemania, że np. Seneka, zagrożony egzekucją z rozkazu Nerona, w napadzie pomieszanego zmysłu sam pozbawił się życia. Przeciwnie, uczynił tak w pełni rozeznania³⁹.

Aczkolwiek, na co warto zwrócić uwagę na marginesie tych wywodów, Kazimierz Leśniak anonsował tendencje samobójcze, które przez pewien czas trapiły Senekę:

Gdy miał lat dwadzieścia pięć, zdrowie jego nagle się pogorszyło: zaczął w sposób niepokojący chudnąć. Równocześnie ogarnęła go nuda i zniechęcenie do życia. Począł na

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 80–81.

serio myśleć o samobójstwie. Wstrzymywała go jedynie od tego kroku myśl o bólu, który by tym czynem desperackim sprawił swojemu ojcu. W tym nastroju tkwił kilka lat⁴⁰.

Kotarbiński wzdragał się przed zarzutami tych, którzy uznają, że samobójcy rejterują z życia, bo nie potrafią sprostać jego trudom i wyzwaniom. Że uciekając przed problemami tego świata, okazują się w ostatecznym rozrachunku tchórzami. Argument ten pojawił się w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa:

Samobójstwo zaś, jeśli jest ucieczką przed ubóstwem, miłością lub jakimś zmartwieciem, nie dowodzi męstwa, lecz raczej tchórzostwa; słabością bowiem jest ucieczka przed trudnościami i śmierć wybiera tu człowiek nie dlatego, że jest moralnie piękna, lecz dla uniknięcia niedoli⁴¹.

Dla Kotarbińskiego takie stawianie sprawy jest krzywdzące i niesprawiedliwe. W jego mniemaniu nieprawdą jest, że każdy samobójca to tchórz. Właściwie jest dokładnie odwrotnie: aby odejść z tego świata, targnąwszy się własną ręką na swe życie, trzeba nadludzkiego, heroicznego wręcz wysiłku, bynajmniej nie każdemu dostępnego. W przekonaniu tym wspierał Kotarbińskiego Tadeusz Kiełanowski:

Wciąż jeszcze panuje opinia, że samobójca jest kapitulantem, że uchyla się od wypełnienia zadania, które nałożyło na niego społeczeństwo, że jest człowiekiem słabego charakteru, który nie umie znieść mężnie trosk i sytuacji konfliktowych, narzucanych przez życie. [...] Trudno doprawdy zgodzić się z tak kategorycznym sądem. Jeżeli bowiem nawet przyjąć, że utrata panowania nad sobą, nieumiejętność rozwiązania konfliktów, brak hartu potrzebnego do mężnego zniesienia ciosów moralnych, jakich nie brak w życiu, są pewnego rodzaju kapitulantwem samobójcy, to pamiętać trzeba o tym, że istnieją samobójstwa zupełnie odmiennej natury, samobójstwa dokonywane właśnie przez ludzi mężnych⁴².

Gdy Arystoteles dał swój stanowczy zakaz dla samobójstwa (podobnie jak wcześniej jego mistrz i nauczyciel – Platon, choć zupełnie inaczej to argumentując), medycyna nie odgrywała takiej roli i nie generowała takich problemów etycznych, jak czyniła to w okresie, kiedy aktywnym naukowo i filozoficznie był Kotarbiński. Arystoteles mógł wówczas używać takiego argumentu:

Bo gdyby śmierć była rzeczą przyjemną, nieopanowani często umieraliby z powodu braku opanowania; jak i obecnie, kiedy sama śmierć nie jest przyjemna, ale przyjemne są drogi, które do niej wiodą, świadomie narażają się na nią z powodu braku opanowania;

⁴⁰ K. Leśniak, *Życie i twórczość Seneki*, wstęp do: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Wydawnictwo „Alfa”, Warszawa 1998, s. 10.

⁴¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, III, 1116 a.

⁴² T. Kiełanowski, *Rozmyślania o przemijaniu*, wydanie II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 80.

nikogo z nich nie można uważać za męznego, nawet jeśli by myślał, że umiera zupełnie dobrowolnie⁴³.

W drugiej połowie XX wieku za sprawą medycyny niezliczona liczba ludzi wbrew swojej woli znalazła się w tragicznej sytuacji, w której ich stan psychofizyczny, w jakim się znaleźli, wręcz wołał o śmierć przerywającą ich cierpienie nie do zniesienia.

Zarzut moralny stawiany samobójcom, iż przedwczesną śmiercią uchylają się od ciężkich na nich obowiązków społecznych, nie może się ostać w stosunku do ludzi starych, chorych i często samotnych, którzy wypełnili już wszystkie swoje społeczne zadania, a nawet wychowali dzieci; nie chcą być ciężarem dla nikogo, nie chcą umierać długo i w męczarniach, wybierają więc śmierć szybką i umieranie bezbolesne⁴⁴.

Kotarbiński odwoływał się nie tylko do przykładów znanych samobójstw historycznych, wziętych choćby ze starożytnej filozofii i mentalności grecko-rzymskiej, która znajdowała zarówno zrozumienie, jak i dużo uznania dla aktów dobrowolnej śmierci. Rację ma Jan Garewicz, pisząc w *Prawie do godnego umierania*, że „[...] antyk ponad życie stawiał godność ludzką, której nagrodą było też przetrwanie po śmierci, ale przetrwanie w pamięci ludzkiej”⁴⁵. Jacek Hołówka przypomina:

W pierwszym wieku przed i w pierwszym po Chrystusie liczba samobójstw w Rzymie sięgnęła poziomu nieznanego we wcześniejszej ani późniejszej historii Europy⁴⁶.

I autor ten zaraz dodaje:

Samobójstwo zmywało hańbę po klęsce militarnej, było dowodem niezachwianej lojalności w procesie politycznym, a także sposobem uniknięcia kary nałożonej przez kapryśnych władców. Odebranie sobie życia było nie tyle aktem desperacji, co wzniosłej odwagi⁴⁷.

Natomiast Henry de Montherlant skwitował to jednym celnym, choć gorzkim zdaniem: ludzie Zachodu mają do dyspozycji albo „Ewangelię, która przystaje na absurd, bo tak każe religia, lub filozofię starożytną, która przystaje na absurd, bo tak każe rozum”⁴⁸.

⁴³ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, III, 1229 b.

⁴⁴ T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, wyd. cyt., s. 82.

⁴⁵ J. Garewicz, *Prawo do godnego umierania*, w: *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, (red.) J. Rodniański i K. Murawski, PIW, Warszawa 1988, s. 40.

⁴⁶ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 99–100.

⁴⁷ Tamże, s. 100.

⁴⁸ H. de Montherlant, *Śmierć Katona*, przeł. K. Dolatowska, „Literatura na Świecie” (1973) nr 7, s. 17.

Kotarbiński w swojej obronie bardziej niż apologii samobójstwa zwrócił uwagę na zastanawiającą liczbę samobójstw. Ale nie takich, które były aktem chwilowego załamania nerwowego, choroby psychicznej czy też głębokiej desperacji, lecz efektem starannej i rozumnej kalkulacji. „Komu nie wystarczają te przykłady historyczne [...], niechaj zechce rozejrzeć się w liniach życiowych osób z własnego bliższego lub dalszego otoczenia, a niewątpliwie przyzna z ręką położoną na sercu, że zna wypadki, kiedy ktoś skończył ze sobą po dojrzałym, rozumnym wedle poważnego rozeznania namyśle”⁴⁹ – pisał twórca prakseologii. Najprawdopodobniej każdy z nas znajdzie w obszernym magazynie swojej pamięci takiego rozumnego samobójcę. Zapewne takie osoby spotkały się z negatywną oceną społeczną, niezależnie od tego, jakie przyświecały im intencje, gdy odbierały sobie życie. Może nawet były oceniane surowiej i bez cienia tego współczucia, jakie towarzyszy jeszcze tym, którzy popełniają samobójstwo pod wpływem niewyobrażalnego cierpienia fizycznego bądź psychicznego. A przecież – zwraca na to uwagę Kotarbiński – nie wzburza nikogo tak bardzo zabijanie się „na raty” – poprzez nadużywanie alkoholu, palenie papierosów czy też stosowanie innych używek. Choć efekt jest przecież dokładnie taki sam: jest to efekt śmiertelny.

Ale chociaż umyślne chroniczne szkodenie swemu organizmowi ze świadomością, iż skraca się sobie życie w ten sposób [...], nie spotyka się z jakimś zasadniczym moralnym lub prawnym potępieniem, to przeciwnie, zamach bezpośredni na własne życie potępiają w zgodnym osądzie zarówno, z jednej strony, etyka oparta na wierzeniach tradycyjnych, jak też, z drugiej strony, różne systemy prawa pozytywnego⁵⁰.

Bierze się to zapewne z totalnego zakazu popełniania samobójstwa, pochodzącego z etyki i filozofii św. Augustyna oraz z tych wizji chrześcijaństwa, które na koncepcjach tego filozofa zostały ufundowane. Jak celnie zauważa Jan Garewicz, „[...] etyka, która wyrosła na podłożu chrześcijaństwa, w pewnych wypadkach dopuszcza zadanie śmierci komu innemu, *nie* zaś nie dopuszcza zadania śmierci samemu sobie”⁵¹. Rygoryzm Kościoła katolickiego w kwestii samobójstwa i etycznych oraz praktycznych (pośmiertnych) sposobów odnoszenia się do samych samobójców nieco złagodził dopiero w ciągu ostatnich kilku lat. Odwilż w tym względzie zainicjował filozof katolicki, arcybiskup Józef Życiński. Jej wyrazem jest choćby list do proboszczów parafii, w którym apelował i prosił o łagodniejsze traktowanie (z większą życzliwością i wyrozumiałością) ciał samobójców oraz ich pogrążonych w smutku i żałobie rodzin. A przede wszystkim o to, by nie odmawiać im pogrzebów kościelnych i zaprzestać nadawania pogrzebom charakteru hańbiącego⁵².

⁴⁹ T. Kotarbiński, *Być albo nie być*, wyd. cyt., s. 81.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ J. Garewicz, *Prawo do godnego umierania*, wyd. cyt., s. 40.

⁵² www.kuria.lublin.pl, odnośnik „prawo diecezjalne”, *Dekret w sprawie liturgii pogrzebowej samobójców* z dnia 21 kwietnia 2004 roku, N. 316/G/2004.

Kotarbiński był przeciwny wszelkim zakazom popełniania samobójstwa danym *a priori*, bez zapoznania się z konkretnymi okolicznościami, które samobójstwu towarzyszyły, i konkretnymi argumentami, które je wspierały. Zakazom danym *ex cathedra* i „raz na zawsze”, a na dodatek wspieranym poczuciem jakiejś wieczystej słuszności o absolutnym charakterze.

Równie pozbawiony słuszności jest, wedle naszego rozumienia, sąd odmawiający człowiekowi w ogóle prawa do umyślnego przyspieszenia kresu własnego istnienia, choć tylko o to może się toczyć spór, gdy się potępia samobójców jako takich. Kres czeka nas zawsze, niezależnie od naszych czynów, od nas zależy tylko w pewnej mierze jego przyspieszenie oraz rodzaj prowadzącego doń procesu końcowego⁵³.

Umrzeć i tak kiedyś musimy; prędzej czy później – to banalna prawda. Cza-
sem jednak lepiej jest umrzeć prędzej. Ale o ile Kotarbiński czynnie i odważnie staje w obronie samobójstwa (nigdy zaś zachęty do niego), to obrona ta nie ma charakteru totalnego i nie jest głucha na racjonalne argumenty. Jak zawsze na wskroś racjonalny filozof *uznaje te racje, które przemawiają przeciwko popełnianiu samobójstwa*. Bo te racje są ważne i nie do przecenienia, a już tym bardziej zignorowania. Kotarbiński chyli przed nimi czoło, nawet jeśli są religijnej proveniencji, której zwykle bywał niechętny:

Pod pewnymi względami sprzeciw dekalogów i kodeksów jest niewątpliwie uzasadniony. Rzeczywiście, zbyt łatwa droga zrzucenia ze swych ramion zaciągniętych zobowiązań, jeżeli ktoś zamiast podjąć się ciężkiego trudu, by dać własnym dzieciom jeść lub spłacić dług pieniężny, woli po prostu palnąć sobie w łeb i pozbyć się kłopotu. Jednak to nie jest argument przeciwko samolikwidacji jako takiej: po prostu nie wolno w żaden sposób wymigiwać się od obowiązków, każdy ma prawo robić co chce, lecz w granicach zaciągniętych zobowiązań i pod warunkiem wywiązania się z nich⁵⁴.

Polski filozof chciał być korepetytorem mądrego, racjonalnego i świeckiego społeczeństwa. Pragnął nauczyć je właściwego stosunku do śmierci i umierania. Zrzeczenia się prawa do życia obywateli wtedy, gdy okaże się to rozsądne i racjonalne. Bo są sytuacje, w których warto właśnie w ten sposób postąpić. Każdy człowiek powinien sam decydować o swoim życiu i śmierci, nie poddawany żadnej presji, przez nikogo nie naciskany i nie ganiony. I każdy powinien zawsze pamiętać o tym, aby swoim postępowaniem nie skrzywdzić innych ludzi. Zwłaszcza tych, którzy znajdują się pod jego opieką i są od tej opieki uzależnieni. Bo wówczas Arystoteles będzie miał rację, pisząc o tych uciekinierach z życia, którzy uciekają przed zaciągniętymi zobowiązaniami. Takie samobójstwa rzeczywiście krzywdzą. I dla takich samobójstw nie ma przyzwolenia ani tym bardziej żadnego usprawiedliwienia.

⁵³ T. Kotarbiński, *Być albo nie być*, wyd. cyt., s. 81.

⁵⁴ Tamże, s. 82.

Pomimo przychylnego stosunku do samobójstwa Kotarbiński traktował czyn ten jako skrajność i wydarzenie graniczne dla egzystencji ludzkiej. Wydarzenie zarezerwowane wyłącznie dla sytuacji, w której racjonalnie podchodzący do rzeczywistości i swojego życia człowiek nie widzi już innego, lepszego rozwiązania. Wtedy i tylko wtedy polski prakseolog daje zgodę racjonalnemu podmiotowi na odejście z tego świata. W innych zaś przypadkach – nie. W *Słowie wstępnym* do zupełnie nieznanej książki Jerzego Borowskiego, pt. *Tryb życia chorego na serce*⁵⁵ Kotarbiński pisał o konieczności popularyzacji wiedzy na temat tego, jak żyć zdrowo. Wyjątkowość Kotarbińskiego znajdowała bowiem swoją miarę również w tym, że *odnajdywał on niezliczoną liczbę ważnych powodów dla których żyć warto*:

Och, czy nie warto obstawać przy dalszym własnym istnieniu choćby dlatego, by móc się przyczynić do poskromienia przemożnego zła. [...] Doprawdy, warto istnieć choćby dlatego, by móc poznawać rzeczywistość, dowiadywać się, domyślać, doszukiwać rozwiązań problemów już uprzytomnionych, a po drodze stawać oko w oko z nowymi niespodzianymi problemami⁵⁶.

Istnieć warto choćby po to, by „przyczyniać się do poskromienia przemożnego zła” – oto cały Kotarbiński, esencja jego filozoficznego i życiowego *credo*. W jego mniemaniu istnieją tysiące nadzwyczaj ważnych powodów, dla których trzeba spróbować dalszego ciągu życia, zanim się ostatecznie skapituje. Być może właśnie dla tych racji Tadeusz Kotarbiński żył aż dziewięćdziesiąt pięć lat.

Champion of Bioethics, Euthanasia and Suicide

The paper presents Kotarbiński's views on finality and contingency of human life. The author tries to relate Kotarbiński's philosophical arguments to his personal preferences and opinions in order to offer a better understanding of his idea of "secular ethics". The main finding reported in the paper is that Kotarbiński wanted to adopt a position that was thoroughly rational. Consequently he strived to emphasize the importance of human sense of life and the need for a broad conception of liberty.

⁵⁵ J. Borowski, *Tryb życia chorego na serce*, PZWL, Warszawa 1961. Jest to poradnik, jak żyć, dbając o stan swojego nadwężonego serca. Rozpoczął serię broszur popularnonaukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego.

⁵⁶ T. Kotarbiński, *Być albo nie być*, wyd. cyt., s. 83.