

Ireneusz Ziemiński

Prawo do samobójstwa: stanowisko Davida Hume’a

Słowa kluczowe: samobójstwo, śmierć, grzech, Bóg, społeczeństwo

Uwagi wstępne

Chociaż Hume nie uważał śmierci za szczególnie ważny problem filozoficzny, to jednak dwa jego eseje (*O nieśmiertelności duszy* i *O samobójstwie*) oddziaływały na późniejsze dzieje problemu śmierci. Tematem obecnego artykułu¹ jest drugi z przywołanych tekstów, w którym Hume poddał krytyce argumenty mające uzasadniać negatywną ocenę samobójstwa i sankcjonować jego zakaz (religijny, moralny oraz prawny)². Niektórzy uważają argumentację Hume’a za przekonującą, wykorzystując ją we własnych próbach uzasadnienia prawa do samobójstwa³. W artykule podejmę próbę oceny jej trafności. Najpierw wskażę na historyczny kontekst stanowiska Hume’a (pkt 1), dalej zaś przejdę do rekonstrukcji poszczególnych argumentów, konfrontując je z przykładami, które zdają się prawu do samobójstwa przeczyć. Zgodnie ze strukturą wyводу Hume’a, omówię argumenty związane z obowiązkami człowieka wobec Boga (pkt 2), innych ludzi (pkt 3) i samego siebie (pkt 4).

¹ Dziękuję Panu Profesorowi Jackowi Hołowce oraz Panu Doktorowi Bogdanowi Dziobkowskiemu za uwagi zgłoszone do referatu wygłoszonego na konferencji poświęconej filozofii Davida Hume’a, na której prezentowałem niektóre fragmenty artykułu. Dziękuję także Panu Profesorowi Markowi Łagoszowi za uwagi zgłoszone do wcześniejszej wersji artykułu.

² Cytuję przekład polski przez podanie stronicy w nawiasie tekstu głównego. D. Hume, *Esej o samobójstwie*, w: D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN: Warszawa 1962, s. 221–233. Korzystam też z oryginału angielskiego: D. Hume, *Essays On Suicide And The Immortality Of The Soul*, wydane-go przez Kessinger Publishing’s Rare Reprints (2010) i stanowiącego kopię wydania z roku 1783.

³ S. Luper, *The Philosophy of Death*, Cambridge University Press 2009, s. 183, 188.

1. Kontekst problemu

Definiując samobójstwo, należy rozstrzygnąć, czy jest ono działaniem własnoręcznym, czy też może być wspomagane przez inne osoby; czy musi być czynem dobrowolnym, czy też obejmuje także zachowania wymuszone przez innych; czy osoba je spełniająca musi być poczytalna itd. Bez rozstrzygnięcia tych kwestii trudno orzec, czy samobójstwem była ofiara ojca Kolbego, skoro świadomie i z własnej woli oddał życie za współwięźnia, chociaż czynnie sobie śmierci nie zadał. Podobny problem wiąże się z Sokratesem, który sam na sobie wykonał wyrok śmierci, nie umierał jednak z własnej woli. Równie kłopotliwy jest przypadek Seneki, który odebrał sobie życie na rozkaz Nerona, chociaż wcześniej sam pragnął śmierci. Na gruncie koncepcji Hume'a definicja samobójstwa rodzi trudność dodatkową z powodu negacji „ja” jako trwałego podmiotu stanów psychicznych; skoro bowiem nasze przeżycia ulegają ciągłym zmianom, to można argumentować, że inne ja podejmuje decyzję o samobójstwie, inne zaś ją wykonuje. Problem ten jednak pominiemy, ponieważ Hume rozważał samobójstwo na płaszczyźnie moralnej, nie zaś ontologicznej (związanej ze strukturą podmiotu). Chociaż nigdzie nie podał definicji samobójstwa, to jednak – biorąc pod uwagę całość omawianego eseju – można domniemywać, że operował pojęciem potocznym, zgodnie z którym samobójstwo to czyn świadomy, dobrowolny (niewymuszony przez inne osoby), własnoręczny i spełniony wtedy, gdy życie jest zbyt uciążliwe⁴. Głównym problemem było dla niego pytanie, czy tak rozumiane samobójstwo jest złem i czy powinno być moralnie, religijnie oraz prawnie zabronione.

Pytanie to wskazuje na kontekst historyczny, w którym omawiany esej powstał, i cele, jakim miał służyć. Zwykle uważa się, że Hume polemizował z Tomaszem z Akwinu, według którego samobójstwo to trojaki grzech – wobec Boga, innych ludzi i samego siebie⁵. W nowożytności zbliżony do Akwinaty pogląd głosił Hugo Grocjusz w dziele *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju* (1625), a częściowo także John Locke. Zdaniem Grocjusza, samobójca narusza obowiązki względem Boga, innych ludzi i samego siebie, dlatego należy go ukarać odstąpieniem od przyjętych reguł pochówku⁶. Wprawdzie

⁴ Hume zdaje się dodatkowo zakładać, że warunkiem samobójstwa jest pragnienie śmierci. Ograniczenie to nie jest jednak konieczne, ponieważ można mieć racjonalne powody do popełnienia samobójstwa, nawet jeżeli chce się dalej żyć; przykładem dowódca ruchu oporu, który zabija się, aby nie wydać w śledztwie swoich współtowarzyszy. Kwestia ta nie ma jednak wpływu na ocenę trafności argumentacji Hume'a.

⁵ T.L. Beauchamp, *An Analysis of Hume and Aquinas on Suicide*, w: T.L. Beauchamp, S. Perlin (eds.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1978, s. 111–121.

⁶ S. Kijaczko, *Wobec Bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego: Opole 2005, s. 146, p. 36.

nie będzie on świadomy kary, jednak odmowa rytualnego pogrzebu powinna odstraszać innych przed targnięciem się na własne życie⁷. Pomysł Grocjusza odpowiadał ówczesnej praktyce sądowniczej, samobójstwo uznawano bowiem nie tylko za grzech i zło moralne, lecz także za przestępstwo podlegające sankcji karnej⁸. Ten kontekst tłumaczy zarówno rezygnację Hume'a z publikacji eseju⁹, jak i charakter zawartej w nim argumentacji. Chociaż bowiem Hume'a interesowała głównie moralna ocena samobójstwa, to jednak w wywodzie nie odróżniał wyraźnie porządku religijnego, moralnego i prawnego. Powodem był fakt, że ówczesnie dominowało religijne uzasadnienie zarówno moralności, jak i prawa, a celem Hume'a było uwolnienie samobójstwa nie tylko od sankcji moralnych, lecz także religijnych i prawnych.

Zdaniem Hume'a, samobójstwo nie jest złem, którego należy zakazać, nie gwałci bowiem żadnego z naszych zobowiązań wobec Boga, innych ludzi i nas samych (s. 223). Twierdzenie to uzasadniał negatywnie (argumenty mające dowodzić zakazu samobójstwa są błędne) oraz pozytywnie (odebranie sobie życia jest naturalnym prawem człowieka).

2. Zobowiązania wobec Boga

Tezę, że samobójstwo jest grzechem, głosili już pitagorejczycy i Platon, uważając, że człowiek jest na służbie u bogów, z której tylko oni mogą go zwol-

⁷ Tamże. Zdaniem Grocjusza człowiek nie jest właścicielem ani dysponentem swego życia, które w całości należy do Boga i tylko On ma prawo je zakończyć.

⁸ Prawo angielskie przewidywało konfiskatę mienia samobójcy, co w rzeczywistości godziło w jego spadkobierców. Przeciwno karaniu samobójców występowali m.in. Beccaria oraz Monteskiusz; M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN: Warszawa 1985, s. 35; S. Kijaczko, *Wobec Bicia*, s. 145, p. 35.

⁹ Historia publikacji eseju Hume'a jest dosyć burzliwa. Tekst prawdopodobnie został ukończony około roku 1755, na ponad 20 lat przed śmiercią Hume'a (1776). Początkowo został włączony (wraz z esejem *O nieśmiertelności duszy*) do książki *Five Dissertations*. Ponieważ jednak oba eseje wzbudziły kontrowersje u osób czytających książkę przed ukończeniem druku, Hume i jego wydawca Andrew Millar postanowili wycofać je i zastąpić tekstem *Of the Standard of Taste*. W efekcie książka opublikowana w 1757 roku nosiła tytuł *Four Dissertations*, kopie zaś wycofanych esejów krążyły nieoficjalnie, sprzedawane za wygórowaną cenę. Po raz pierwszy ukazały się anonimowo po francusku w 1770 roku, po angielsku zaś dopiero w roku 1777. W roku 1783 zostały opublikowane już z nazwiskiem Hume'a oraz komentarzem dołączonym przez anonimowego wydawcę i dwoma listami z *Nowej Heloizy* Rousseau, dotyczącymi samobójstwa. Żadna z tych publikacji nie była autoryzowana i nie uwzględniała 19 poprawek, które Hume naniósł własnoręcznie w korekcie książki *Five Dissertations*. Oryginały obu esejów są w posiadaniu National Library of Scotland. Informacje te podaje za: J. Fieser (ed.), *The Writings of David Hume*, Internet Release, 1995, tekst dostępny na stronie internetowej: <http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/suicide.htm>. Por. też: W. Tatarkiewicz, *Eseje Dawida Hume'a*, w: D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. A. Tatarkiewicz, PWN: Warszawa 1955, s. XVII.

nić¹⁰. Pogląd ten dominował w myśli chrześcijańskiej, zgodnie z którą Bóg jest jedynym dawcą życia i tylko On ma prawo je odebrać. Wśród filozofów nowożytnych zwolennikiem tej idei był John Locke. W uzasadnieniu ludzkich powinności odwoływał się do praw natury, których autorem jest Bóg, a które człowiek rozpoznaje dzięki rozumowi, będącemu głosem Stwórcy¹¹. Prawa te mają charakter normatywny, a człowiekowi nie wolno ich łamać. Jednym z nich jest prawo do życia, które zabrania nie tylko zabójstwa, lecz także samobójstwa. Ponieważ jesteśmy własnością Boga, który posłał nas na świat dla realizacji Jego planu, tylko On może decydować o naszym życiu i śmierci¹². Obowiązek zachowania siebie nie oznacza jednak niewolniczego podporządkowania woli Bożej, lecz stanowi podstawę prawa do życia; jeżeli bowiem jesteśmy własnością Stwórcy, to nie jesteśmy własnością żadnego człowieka (nawet króla), nikt zatem nie ma prawa nas zabić¹³.

Tezę tę można uznać za krytykę ówczesnego prawa brytyjskiego, karzącego samobójców przepadkiem mienia na rzecz Korony; uzasadnieniem był pogląd, że poddany jest własnością monarchy i nie ma prawa decydować o swoim życiu oraz śmierci. Uznanie człowieka za własność Boga sugerowało tymczasem możliwość zwolnienia czynów samobójczych z sankcji prawnych; skoro bowiem samobójca podlega sądowi Bożemu w przyszłym świecie, to można odstąpić od sądu ludzkiego na ziemi. Niezależnie jednak od pozytywnych aspektów stanowiska Locke'a, dla Hume'a było ono nie do przyjęcia.

2.1. Źródło życia

Pierwszy argument Hume'a wiązał się z pytaniem o źródło ludzkiego życia, którym jest przyroda bądź Bóg. Jeśli zachodzi pierwsza ewentualność, to samobójstwo trudno nazwać grzechem lub winą, przyroda bowiem nie ma charakteru osobowego i nie mogła nam wydać żadnych zakazów ani nakazów. Wyposażyła nas jedynie w naturalne instynkty (w tym instynkt samozachowawczy), które nie mają charakteru moralnego, wobec czego działania z nimi niezgodne trudno uznać za grzech. Jeśli zaś samobójstwo przeczy instynkto-

¹⁰ Platon, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Wydawnictwo Znak: Kraków 1995, s. 32 (62a–62c). Z tego powodu argument Hume'a, odwołujący się do autorytetu filozofów starożytnych jako tych, którzy dopuszczali samobójstwo (s. 223), ma wartość ograniczoną. Wprawdzie stoicy takie prawo człowiekowi przypisywali, cyrenaik zaś Hegezjasz uważał, że jest ono jedynym racjonalnym działaniem, jednak nie był to pogląd powszechny.

¹¹ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 137.

¹² Tamże, s. 137–138; J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, oprac. S. Freeman, przeł. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne: Warszawa 2010, s. 176–177; Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke'a*, w: Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Scholar: Warszawa 2010, s. 128, 131.

¹³ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 137–138.

wi samozachowawczemu, to świadczy o naszym panowaniu nad czynnikami biologicznymi, zasługując raczej na moralną aprobatę niż naganę. „Autodestrukcja jednostki ludzkiej nie musi być *contra natura*: takie wartości, jak godność i autonomia decyzji, są właściwe naturze ludzkiej i mogą przeważać nad naturalnym instynktem samozachowawczym”¹⁴. Jeśli zaś samobójstwo stanowi skutek innego instynktu, silniejszego niż instynkt samozachowawczy (np. lęku przed bólem), to jest niezależne od woli; ponownie zatem trudno widzieć w nim grzech lub winę.

Zdaniem Hume'a, należy również uwzględnić fakt, że ludzie (jak wszystkie istoty żywe) działają dla swego pożytku, zmieniając zastany porządek przyrody. Skoro jednak przyznajemy im prawo do realizowania własnych interesów i poszukiwania pomyślności, to także samobójstwo musimy uznać za moralnie dopuszczalny lek, który uwalnia od cierpień i smutku¹⁵. Jeśli zaś traktujemy je jako pogwałcenie praw przyrody, to wszystkie wprowadzane przez nas innowacje do świata powinniśmy oceniać równie naganie. Ponieważ jednak działań wpływających na zmianę naturalnego biegu przyrody grzechem nie nazywamy, trudno zrozumieć, dlaczego ma nim być skrócenie własnego życia. „Nie byłoby z mojej strony strasznym przestępstwem, gdybym odwrócił bieg Nilu czy Dunaju, jeżelibym takich rzeczy zdolny był dokonać. Cóż za przestępstwo w tym, że ktoś odprowadzi parę uncji krwi z naturalnego ich łożyska?” (s. 227).

Nie kwestionując zasadności argumentu Hume'a, należy zauważyć, że ilustrujący go przykład nie został dobrany najszcześliwiej. Jeżeli bowiem samobójstwo to jedynie upuszczenie kilku uncji własnej krwi, to za równie nieistotny czyn można uznać zabójstwo jako upuszczenie kilku uncji krwi cudzej; Hume tymczasem, przyznając ludziom prawo do samobójstwa, nie przypisywał im prawa do zabijania. Warto też zaznaczyć, że jeśli nawet upuszczenie kilku uncji krwi z ciała konkretnej osoby nie ma istotnego znaczenia dla całości świata, to dla niej samej oznacza kres świadomości, czyli wszelkich możliwych doświadczeń; trudno zatem uznać samobójstwo za fakt małej wagi.

Rozważając ewentualną zależność człowieka od przyrody musimy też pamiętać, że życie podlega prawom ogólnym, w tym – prawu przemijania i śmierci (s. 225). Skoro zaś z natury jesteśmy śmiertelni, to – zdaniem Hume'a – samobójstwo nie wchodzi w kolizję z prawami przyrody (s. 226). Jeśli zresztą idea pogwałcenia praw przyrody ma mieć sens, to te ostatnie należałoby pojąć deterministycznie; wówczas jednak możliwość działania wbrew nim zostaje wykluczona. Skoro zaś każde działanie podlega prawom przyrody, to postępujemy zgodnie z nimi zarówno wtedy, gdy zachowujemy swe życie, jak

¹⁴ Tamże, s. 147.

¹⁵ Tamże.

i wtedy, gdy je skracamy¹⁶. Z perspektywy filozofii Hume'a praw przyrody nie należy jednak traktować jako powinności moralnych; opisują one jedynie regularności obserwowane w świecie, nie normując bynajmniej ludzkich zachowań. Jeśli zatem źródłem naszego życia jest bezosobowa przyroda, to samobójstwo nie jest grzechem ani moralną winą.

Rozpatrując z kolei drugą ewentualność (źródłem ludzkiego życia jest Bóg), należy uwzględnić dwie możliwości: deizm (Bóg stworzył świat i nadał mu określone prawa, odtąd jednak nie ingeruje w jego bieg) oraz kreacjonizm (stwarzanie świata przez Boga jest ciągłe, polega bowiem na utrzymywaniu go w istnieniu w każdej chwili). W przypadku deizmu należy przyjąć, że Bóg – dając nam naturę zdolną do autodestrukcji – ponosi przynajmniej częściową odpowiedzialność za działania samobójcze, nawet jeżeli nie jest ich bezpośrednim sprawcą. Samobójstwo trudno zatem nazwać grzechem człowieka przeciwko Stwórcy¹⁷.

Do tego wniosku jeszcze wyraźniej prowadzi kreacjonizm. Jeśli bowiem wszystkie zdarzenia (w tym ludzkie myśli i akty woli) są skutkiem bezpośredniego działania Bożego utrzymującego świat w istnieniu, to każdy nasz czyn jest w rzeczywistości dziełem Stwórcy (s. 224, 228). W takim zaś razie należy przyznać rację Hume'owi, iż nic nie dokonuje się wbrew Opatrzności (s. 229). Żadnego zatem czynu samobójczego nie mamy prawa traktować jako grzechu przeciwko Bogu; jakkolwiek śmiercią przyjdzie nam umrzeć (naturalną czy samobójczą), w równej mierze będzie to skutkiem Bożego działania (s. 228–229). Nie ma zatem podstaw, by samobójstwo traktować jako zamach na Opatrzność (s. 224, 226)¹⁸.

Zdaniem Hume'a, fałszem byłoby też twierdzić, że Bóg wszystkie zdarzenia podporządkował ustanowionym przez siebie prawom przyrody, zastrzegając dla siebie jedynie śmierć (s. 224–225); w rzeczywistości przecież „życie ludzkie zależy od tych samych praw, co życie wszystkich innych zwierząt, te zaś podlegają ogólnym prawom materii i ruchu” (s. 224). Z tego powodu nie można twierdzić, że udręczony życiem człowiek, który popełnia samobójstwo, wdziera się w kompetencje Stwórcy (s. 224); przeciwnie, jeśli uznajemy, że Bóg kieruje wszystkimi zdarzeniami w świecie, to zmęczenie życiem mamy prawo odczytywać raczej jako głos Opatrzności wzywający do śmierci niż sprzeciw wobec niej (s. 229).

¹⁶ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka: Warszawa 2001, s. 108.

¹⁷ Argument ten mógłby zwalniać człowieka z wszelkiej odpowiedzialności, cokolwiek bowiem czynię, realizuję jedynie wrodzone skłonności. Byłoby to słuszne o tyle, że człowiek nie jest w stanie działać wbrew swej naturze, niezależnie od tego, co jest jej ostatecznym źródłem.

¹⁸ Podobnie argumentował Monteskiusz; S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 145, p. 35.

Jeśli zaś samobójstwo uznać za zamach na Bożą Opatrzność, to podobny charakter ma unikanie przez nas śmierci w sytuacji, gdy nam ona zagraża (s. 226–227). Tezę tę Hume ilustruje niezbyt wyszukany przykładem kamienia spadającego nam na głowę; jeśli bowiem w tej sytuacji unikniemy śmierci, to sprzeciwimy się woli Boga (s. 226–227). Naśladując ironię Hume'a, można stwierdzić przeciwnie, że właśnie uniknięcie spadającego kamienia byłoby zgodne z Opatrznością, chcącą zachować nas przy życiu. Argument ten możemy jednak zinterpretować jako próbę podważenia sensowności pojęcia Bożej Opatrzności, oznaczającego troskę Stwórcy o ludzi i zapobieganie grożącym im nieszczęściom, związanym chociażby z działaniem praw przyrody. Jeżeli jednak autorem praw przyrody jest Bóg, to taka funkcja Opatrzności odpada, wskazuje bowiem na niespójność Bożych działań. Jeżeli natomiast prawa przyrody są niezależne od woli Bożej, to odrzucić musimy kreacjonizm (oraz deizm). Wówczas jednak Bóg nie może nam pomóc, a pojęcie Opatrzności traci sens. Niewykluczone również, że Boża Opatrzność to dla Hume'a synonim porządku świata; wtedy jednak pojęcie to nie wnosi żadnej nowej treści do opisu przyrody jako deterministycznego systemu praw. W konkluzji należy zatem przyznać, że niezależnie od tego, czy wszystkie zdarzenia w świecie są dziełem woli Boga, czy efektem bezosobowej konieczności, samobójstwo nie jest grzechem przeciwko Stwórcy.

2.2. Wolność

Drugi argument Hume'a przeciwko teologicznemu uzasadnieniu zakazu samobójstwa dotyczył ludzkiej wolności, zwłaszcza relacji rozumu do pragnień. Argument ten – wychodząc poza tezy sformułowane *explicite* przez Hume'a – można przedstawić w formie alternatywy. Ludzkie pragnienia i działania są bądź zdeterminowane (niezależne od woli), bądź wolne. Jeśli zachodzi możliwość pierwsza, to nie mamy wpływu ani na nasze pragnienia, ani na ich realizację. W takim zaś razie nie jesteśmy moralnie winni ani temu, że odczuwamy pragnienie odebrania sobie życia, ani temu, że je realizujemy; samobójstwa zatem nie należy uważać za grzech. Jeśli natomiast zachodzi ewentualność druga (jesteśmy wolni), to musimy mieć przynajmniej możliwość wyboru między poszczególnymi pragnieniami, porzucając jedno, a realizując inne¹⁹. Skoro zatem nawet pragnienie odebrania sobie życia pojawiłoby się w nas bez udziału woli, to musimy mieć możliwość przeciwstawienia się mu, aby samobójstwo można było uznać za grzech lub winę. Kluczowa jest tu relacja rozumu do pragnień.

¹⁹ Pojawia się tu problem, czy możemy mieć wpływ na to, czego pragniemy. Nie rozważając go, zakładam, że nawet jeśli nasze pragnienia pojawiają się niezależnie od naszej woli, to od nas zależy, które z nich będziemy realizować.

Nie wchodząc w szczegóły tego problemu na gruncie filozofii Hume'a²⁰, należy zauważyć, że rozum można pojąć jako bierne narzędzie realizacji pragnień bądź aktywną moc ich kształtowania. W pierwszym przypadku rola rozumu ograniczałaby się do poszukiwania skutecznych środków działania; nie mogąc przeciwstawić się pragnieniom, rozum dążyłby do urzeczywistnienia tego, które jest najsilniejsze. Gdyby zatem najsilniejszym pragnieniem była chęć odebrania sobie życia, to w tym wypadku wolność ograniczałaby się do znalezienia najskuteczniejszej formy samobójstwa. W rzeczywistości zatem byłaby fikcją, człowiek pozostawałby bowiem w niewoli pragnień, a pojęcia grzechu i winy straciłyby sens. Wątpliwe też, by realizacja naszych pragnień mogła szkodzić Bogu. Skoro jest On bytem absolutnym, to potrafi urzeczywistnić wszystkie swe cele niezależnie od tego, czy jesteśmy Mu posłuszni; jeśli zaś chce nas od samobójstwa uchronić, to może spowodować, byśmy nie odczuwali takiego pragnienia.

Jeśli natomiast moc rozumu polega nie tylko na realizacji pragnień, lecz także na możliwości wyboru między nimi, to powstaje pytanie, jak powinien się on zachować wobec pragnienia samobójstwa. Odpowiedź zależy od funkcji rozumu, który – według Hume'a – został nam dany po to, byśmy mogli sobie zapewnić dobrobyt, szczęście i bezpieczeństwo (s. 224–225). Jeżeli zatem człowiek cierpi ponad siły i dalsze życie nie służy jego pożytkowi, to ma prawo do samobójstwa. Zdaniem Hume'a byłoby zresztą nieracjonalne, gdyby Bóg pozwolił ludziom decydować o kształcie ich życia, jednocześnie zabraniając je porzucić w chwili, gdy przestało być dobrem; jeśli zatem dał nam możliwość decydowania w takich sprawach, jak wybór religii, małżeństwa czy drogi zakonnej, to z pewnością zezwolił nam także na wybór między kontynuacją życia a jego porzuceniem. W takim zaś razie nie ma podstaw do tezy, że samobójstwo oznacza złamanie naszych zobowiązań wobec Stwórcy (s. 226). Jeśli zresztą życie jest darem Boga, to stąd nie wynika, że obdarowany ma obowiązek żyć za wszelką cenę, wbrew swemu interesowi i woli; ma raczej prawo spożytkować ów dar według własnego uznania. Wdzięczność Bogu za życie nie wyklucza bowiem, że można niekiedy wybrać śmierć²¹.

Argument ten można wzmocnić, odwołując się do Bożego miłosierdzia. Jeżeli bowiem Bóg stworzył nas dla naszego dobra, to – zdaniem Hume'a – nie może chcieć, byśmy cierpieli ponad siły tylko z powodu posłuszeń-

²⁰ Ogólnie patrząc, rozum jest według Hume'a niewolnikiem pragnień. T. Tulejski, *Rozum czy uczucia? Ustanowienie porządku społecznego i politycznego według Davida Hume'a*, w: Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna*, s. 341. Problemu tego dotyczy książka M. Rutkowskiego *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2001.

²¹ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 108. Podobnie uważał Monteskiusz; S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 145, p. 35.

stwa wobec abstrakcyjnych zasad religijnych. Bezwzględny zakaz samobójstwa byłby zresztą okrucieństwem, Bóg tymczasem okrutny nie jest (s. 222). Poza tym, trwanie przy życiu wyłącznie z racji posłuszeństwa wobec zakazu samobójstwa jest zabobonem. Dlatego człowiek wolny, na którego spadły cierpienia ponad siły, skróci swe życie, korzystając z dobrodziejstwa wolności danej przez Boga; religijny fanatyk natomiast będzie żył wbrew swemu dobru (s. 222–223). Jeśli jednak podstawą wolności jest rozum, to samobójstwo nie jest grzechem, lecz wykorzystaniem daru, którego udzielił nam Stwórca. Gdyby zresztą Bóg żądał, byśmy nie odbierali sobie życia, to powinien nas chronić przed sytuacjami, w których samobójstwo wydaje się wyborem sensownym. Jeśli zaś nie żąda, byśmy żyli za wszelką cenę, to samobójstwo nie stanowi sprzeciwu wobec Jego woli i nie powinno być nazywane grzechem. Nawet zresztą będąc na służbie, możemy poprosić o zwolnienie z niej, tak jak żołnierz, który nie jest w stanie wypełnić swych obowiązków.

Poza tym, jak przekonuje Hume, gdyby Bóg zastrzegł dla siebie prawo do rozstrzygania, kiedy ma nastąpić kres czyjegoś życia, to osobiście pojawiałyby się na ziemi i uśmiercał ludzi; tak jednak się nie dzieje, umieramy bowiem z przyczyn naturalnych, chociażby od ukąszenia owada (s. 227)²². Nietrudno zauważyć, że argument ten opiera na się na karykaturalnym obrazie Boga. Jeśli bowiem zakładamy kreacjonizm, to Stwórca nie musi własnoręcznie obcinać ludziom głowy, ponieważ to właśnie śmierć naturalna jest znakiem kresu utrzymywania danego bytu w istnieniu. Argument Hume'a można jednak zinterpretować inaczej – jako próbę negacji metafizycznego wymiaru śmierci. Sugerowałoby to, że jest ona wyłącznie zjawiskiem biologicznym, pozbawionym wszelkich przyczyn transcendentnych. Jeśli zaś ma dodatkowy wymiar, to nie wiąże się on z Bogiem, lecz z naszą wolnością; skoro bowiem może nas zabić mucha, to tym bardziej sami powinniśmy mieć prawo zakończyć swe życie, kiedy uznamy to za słuszne (s. 227). Wprawdzie nie musimy z tego prawa korzystać, nie można nam go jednak odebrać²³. Niezależnie zatem od tego, czy nasze działania są zdeterminowane, czy wolne, samobójstwo nie sprzeciwia się naszym zobowiązaniom wobec Boga. Jeśli jest czynem wolnym, to raczej wykorzystuje dary dane nam przez Stwórcę, niż gwałci nasze zobowiązania względem Niego; jeśli jest czynem niezależnym od woli, to nie ponosimy za nie moralnej odpowiedzialności.

²² J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 107–108.

²³ Hume cytuje w tym miejscu Pliniusza – jego zdaniem możliwość samobójstwa daje nam przewagę nad bogami, którzy umrzeć nie mogą (s. 233).

2.3. Wartość życia

Trzeci argument Hume'a wiąże się z oceną wartości naszego życia, której możemy dokonać dwojako – subiektywnie (z uwagi na interes osobisty) lub globalnie (z uwagi na porządek świata). Jeżeli życie jest dla danej osoby dobrem, to z pewnością chce ona je kontynuować, bez względu na swoje znaczenie dla świata. Wówczas nie myśli o jego zakończeniu i problem samobójstwa jako grzechu przeciwko Bogu w ogóle nie powstaje. Jeśli natomiast jakaś osoba nie widzi w swym życiu żadnej wartości, to nie można jej zmuszać do jego kontynuacji, zwłaszcza że według Hume'a, nikt nie zabija się z błahego powodu (s. 232). Wtedy jednak również trudno mówić o złamaniu zobowiązań wobec Boga.

Zdaniem Hume'a, samobójstwa nie możemy nazwać grzechem także z perspektywy globalnej, jeśli bowiem nasze życie ma wielkie znaczenie dla świata, to tym bardziej powinno być pozostawione naszej decyzji (s. 226). Argument ten sugeruje, że im większe znaczenie jednostkowego życia ludzkiego dla świata, tym większe prawo do swobodnego decydowania o własnej śmierci. Twierdzenie to jest jednak problematyczne; jeżeli bowiem jestem rzeczywiście ważny dla świata, to moja śmierć mogłaby w istotny sposób zakłócać jego porządek. W takim razie Stwórca nie powinien uzależniać kontynuacji mojego życia od mojej woli. Wbrew Hume'owi zatem, im większa wartość mojego życia dla świata, tym mniejsze powinno być moje prawo do dysponowania nim.

Podobnie mało przekonująca jest kolejna sugestia Hume'a, iż globalne znaczenie człowieka nie zmienia się przez fakt jego śmierci, ponieważ elementy tworzące jego ciało nadal pełnią pożyteczne funkcje w świecie. Chociaż dla mnie zmiana ta jest rzeczywiście istotna (przestaję żyć), to z punktu widzenia całości bytu nie znaczy więcej niż przejście z pokoju do ogrodu (s. 229–230). Sprawa jednak nie jest tak prosta, śmierć bowiem to nie tylko zmiana położenia ciała, lecz także jego funkcji. Moje zwłoki mogą wprawdzie stanowić pokarm dla innych żyjątek, jako umarły jednak nigdy nie będę miał potomstwa, które na zawsze straci szansę pojawienia się na świecie. W takim więc zakresie, w jakim moje dalsze życie mogłoby mieć pozytywny wpływ na globalny kształt świata, samobójstwo może być złem.

Uwaga ta osłabia argumentację Hume'a, jednak jej nie obala, należy bowiem uwzględnić możliwość konfliktu między globalnym znaczeniem mojego życia a jego subiektywną oceną. Zdaniem Hume'a tymczasem, nie można od nikogo żądać, by żył dla utrzymania kosmicznego ładu za cenę własnego cierpienia. Obowiązek taki oznaczałby skrajną instrumentalizację jednostki, której wartość zależałaby wyłącznie od funkcji, jaką pełni w świecie, co jednak trudno zaakceptować. W przypadku oceny wartości naszego życia oraz prawa

do samobójstwa ważniejsza jest perspektywa subiektywna. Jeśli zatem moje życie ma wielkie znaczenie dla świata, ja jednak nie widzę w nim wartości, to powinienem mieć prawo do samobójstwa.

Problem w tym, że według Hume'a przekonanie o wielkim znaczeniu naszego życia dla świata jest błędne. Podzielał on w tym względzie pogląd Monteskiusza, zdaniem którego jedynie pycha każe ludziom uważać ich życie za ważne dla świata i formułować zakaz samobójstwa²⁴. Według Hume'a, życie człowieka nie znaczy więcej niż życie ostrygi, nie ma zatem aż tak wielkiej wartości, byśmy nie mogli mieć prawa rozporządzać nim według własnej woli (s. 226)²⁵.

Z perspektywy holistycznej interpretacji świata argument ten jest błędny. Z jednej bowiem strony każdy element całości określa jej naturę, z drugiej – samobójstwo nie kończy tylko życia konkretnej osoby, lecz zmienia bieg świata; nie jest przecież obojętne, czy popełnię samobójstwo zanim wydam na świat potomstwo, czy później. Już to dowodzi, że moje życie ma istotne znaczenie dla przyszłych pokoleń, umożliwiając lub wykluczając ich istnienie. Mimo to należy przyznać rację Hume'owi, że nasze życie nie jest bardziej konieczne dla świata niż życie innych organizmów. Każdy człowiek jest przygodny w tym sensie, że mogłoby go nie być; w takim zaś razie samobójstwo żadnej osoby nie jest katastrofą dla świata jako całości i nie powinno być zakazywane z racji globalnych.

Wbrew temu, anonimowy wydawca eseju Hume'a z roku 1783 dowodził, że globalna perspektywa oceny wartości życia jest ważniejsza od subiektywnej²⁶. Jego zdaniem nie potrafimy ocenić swej przydatności dla świata, nie znamy bowiem wszystkich powiązań między rzeczami. Z tego powodu nie powinniśmy mieć prawa do samobójstwa, nie wiemy bowiem, jak wielkie zło tym czynem możemy wyrządzić. Argument ten trudno jednak uznać za słuszny, z niewiedzy bowiem co do naszej roli w świecie nie wynika ani że rola ta jest znacząca, ani że samobójstwo jest grzechem przeciwko Stwórcy. W konkluzji można zatem przyznać rację Hume'owi, iż niezależnie od znaczenia naszego życia dla świata, samobójstwo nie sprzeciwia się naszym obowiązkom względem Boga.

²⁴ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 145.

²⁵ Widać tu ponownie alternatywny charakter argumentacji Hume'a: z jednej strony dowodził, że jeśli nasze życie nie jest ważne dla świata, to możemy mieć prawo do samobójstwa, z drugiej przekonywał, że prawo to powinno nam przysługiwać tym bardziej, jeśli nasze życie jest ważne dla świata.

²⁶ *Anti Suicide. Response to Hume inserted by original editor*. Tekst dostępny w cytowanym dziele Hume'a (s. 14–19) oraz na stronie internetowej: <http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/suicide.htm>.

2.4. Pismo Święte

Ostatni argument Hume'a odwołuje się do autorytetu Pisma Świętego – gdyby Bóg uznawał samobójstwo za zło, to z pewnością wyraźnie by go zakazał, tymczasem w Biblii nie znajdujemy ani zakazu samobójstwa, ani potępienia tych, którzy je popełnili (s. 233). Uwaga ta jest trafna w odniesieniu do Starego Testamentu, czego przykładem historia Samsona, który zabił wielu wrogów burząc pałac i ginąc samemu pod jego gruzami; jednak Nowy Testament tezie Hume'a przeczy, ukazuje bowiem samobójstwo jako grzech i hańbę, czego przykładem Judasz. Niezależnie jednak od tej nieścisłości, odwołanie do Biblii pełniło w argumentacji Hume'a rolę kluczową. Jeśli bowiem Pismo Święte powstało pod natchnieniem Boga, nie potępia jednak czynów samobójczych, to nie należy ich zakazywać jako grzechu przeciwko Stwórcy; jeśli natomiast jest wyłącznie tekstem ludzkim, to nie może stanowić jedynej podstawy prawnego i moralnego zakazu samobójstwa.

Należy dodać, że warunkiem uznania samobójstwa za grzech jest istnienie Boga oraz zobowiązań człowieka względem Niego. Zdaniem Hume'a tymczasem, argumenty teistyczne nie są konkluzywne – istnienie Boga nie wynika ani z Jego pojęcia, ani z istnienia i natury świata²⁷. Idea samobójstwa jako grzechu oparta jest zatem na hipotezie, której brak uzasadnienia. Nawet jednak zakładając, że Bóg istnieje i że naszym obowiązkiem jest żyć tak długo, jak On tego oczekuje, można argumentować, że samobójstwo to grzech, który Bóg potrafi i zechce człowiekowi wybaczyć; dla Boga zaś wybaczyć to uwolnić od winy. Jeśli natomiast samobójstwo jest grzechem, którego Bóg nie potrafi wybaczyć, to można wątpić o Bożej wszechmocy i dobroci – a zatem o Jego boskości. Jako grzech przeciwko Bogu, samobójstwo winno się też wiązać z nadprzyrodzoną sankcją; problem w tym, że może ona mieć miejsce jedynie w życiu przyszłym, którego możliwość Hume wykluczał²⁸.

3. Zobowiązania wobec innych ludzi

Twierdzenie, że samobójstwo jest grzechem wobec innych ludzi, było często powtarzane w filozofii europejskiej (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu). W nowożytności poglądu tego bronili Hugo Grocjusz i John Locke, których

²⁷ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, w: D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, s. 1–136.

²⁸ Boswell w następujący sposób opisał ostatnią rozmowę z Hume'em: „Zapytałem go, czy nie jest możliwe, by istniało jakieś życie przyszłe. Odparł, iż jest możliwe, że kawałek węgla położony na ogniu nie będzie się palił; i dodał, że jest to najbardziej nierozsądny pomysł, abyśmy mieli egzystować wiecznie”. Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Esaje Dawida Hume'a*, s. XXX. Szczegółową krytykę hipotezy życia wiecznego zawiera esej Hume'a *O nieśmiertelności duszy*.

zdaniem jesteśmy nie tylko własnością Boga, lecz także zakładnikami społeczeństwa, zobowiązanymi do życia dla innych. Występując przeciwko tej idei, Hume polemizował jednocześnie z ówczesnym prawodawstwem, definiującym samobójstwo jako przestępstwo, polegające na niedotrzymaniu zobowiązań względem innych ludzi²⁹. Zdaniem Hume'a tymczasem, samobójstwo nikomu nie wyrządza krzywdy i nie powinno być zabronione. Delegalizację samobójstwa uważał za przesadę i tyranie, pozbawiającą człowieka przyrodzonej wolności³⁰.

3.1. Kres dobra

Pierwszy argument odwołuje się do skutków czynu. Zdaniem Hume'a, samobójca nie wyrządza innym ludziom zła, lecz co najwyżej przestaje wyświadczać im dobro (s. 231). Jeśli zaś jest to krzywda, to najmniejszego rodzaju, nie należy jej zatem traktować jako moralnej winy (s. 231).

Argument ten nie jest jednak słuszny. Na pierwszą trudność zwrócił uwagę cytowany wcześniej anonimowy wydawca eseju Hume'a; jego zdaniem pogląd ten prowadzi do absurdu. Jeśli bowiem zakładamy równość wszystkich ludzi, to musimy każdemu przypisać prawo do samobójstwa. Gdyby jednak wszyscy w tym samym czasie postanowili odebrać sobie życie, to chociaż żaden nie krzywdziłby pozostałych, ich działanie oznaczałoby zagładę ludzkości. Żadne zatem społeczeństwo nie może uznać powszechnego prawa do samobójstwa bez ryzyka samounicestwienia.

Hume mógłby oponować, że negatywne konsekwencje moralne tezy nie dowodzą jej fałszywości, argument ten jednak w omawianym przypadku nie ma zastosowania. Wydawca nie dyskredytował bowiem stanowiska Hume'a z racji negatywnych konsekwencji moralnych, lecz wskazał na jego niespójność. Jeśli bowiem prawo do samobójstwa jest uniwersalne, to gdyby każdy chciał z niego skorzystać w tym samym czasie, społeczeństwo przestałoby istnieć³¹. Hume miałby rację jedynie przy założeniu, że tylko niektóre jednostki myślą o samobójstwie, większość zaś chce żyć. Znaczyłoby to, że konkretna osoba ma prawo do samobójstwa, jeśli inni z niego nie korzystają.

Nie trzeba również zakładać prywatycznej teorii zła, żeby stwierdzić, iż brak dobra jest w pewnych sytuacjach krzywdą. Jeżeli przestałem pracować na utrzymanie moich dzieci, narażając je na głód, to nie tylko przestałem

²⁹ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 144.

³⁰ Tamże, s. 145–146. Według Hume'a prawo do samobójstwa powinno być prawem obywatelskim. Podobnie sądzili Monteskiusz i Wolter; tamże, s. 131, 145.

³¹ Samobójstwo każdej osoby w tym samym czasie jest z pewnością w najwyższym stopniu nieprawdopodobne; wydaje się jednak, że jest logicznie możliwe. Ta możliwość zaś w istotny sposób osłabia argumentację Hume'a.

im wyświadczać dobro, lecz wyrządzam im zło. Krzywdzę zresztą nie tylko dzieci, lecz także społeczeństwo, które zmuszam do troski o nie. Skoro zaś samobójstwo oznacza porzucenie na zawsze wszelkich zobowiązań społecznych, to na pewno nie jest krzywdą znikomą. Potwierdzeniem tego są relacje uczuciowe między ludźmi oraz pragnienie bycia razem. Wówczas bowiem sama nieobecność zmarłego jest złem dla pozostałych przy życiu, tak samo jak dobrem była jego dotychczasowa obecność. Samobójstwo matki jest krzywdą dla dzieci jej potrzebujących, samobójstwo dziecka zaś złem dla kochających je rodziców. Nie znaczy to, że schorowana matka ma nie popełniać samobójstwa tylko dlatego, że dzieci pragną jej obecności; jeśli jednak odbiera sobie życie, to nie tylko przestaje dzieciom świadczyć dobro, lecz wyrządza im krzywdę.

Podstawą argumentu Hume'a było ograniczenie dobra do rzeczy dających pożytek, na przykład pracy na rzecz społecznego dobrobytu. Nie są to jednak jedyne rodzaje dóbr i nie jedyne, które uznawał Hume (ceniąc chociażby dobro przyjaźni). W takim zaś razie samobójstwo, pozbawiające innych naszego towarzystwa, byłoby złem (a nie tylko eufemistycznym brakiem dobra). Jak bowiem podkreślał cytowany wcześniej wydawca Hume'a, żaden człowiek nie może wiedzieć, w jaki sposób najlepiej służy społeczeństwu i na czym polega dobro świadczone przez niego innym. Tym bardziej nie możemy wiedzieć, jakie jeszcze dobro moglibyśmy uczynić, gdybyśmy samobójstwa nie popełnili. Wprawdzie sama możliwość przyszłego dobra uczynionego społeczeństwu nie może nas zmuszać do życia za cenę własnych cierpień, jednak nawet w takiej sytuacji samobójstwo może być krzywdą dla innych.

3.2. Ustanie kontraktu

Drugi argument wiąże się z ideą kontraktu. Zdaniem Hume'a, nasze obowiązki są zwykle obustronne³²; znaczy to, że powinienem działać w interesie społeczeństwa, ponieważ sam korzystam z jego dobrodziejstw (s. 231). Wycofanie się jednej ze stron powoduje ustanie kontraktu i wzajemnych zobowiązań³³; skoro zatem społeczeństwo przestanie działać na rzecz mojego dobra, to również ja zostanę zwolniony z obowiązku działania dla jego dobra (jeśli społeczeństwo pozbawia mnie świadczeń medycznych, to ja również nie mam obowiązku żyć dla społeczeństwa). Hume nie neguje zatem, że mamy zobowiązania względem innych, uważa jednak, że są one wzajemne i trwają tylko tak długo, jak długo żyjemy; z chwilą, gdy przez samobójstwo usunę się ze społeczeństwa, kontrakt przestaje mnie obowiązywać (s. 231).

³² S. Luper, *The Philosophy of Death*, s. 188.

³³ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 148.

Argument ten nie jest jednak przekonujący. Hume sugeruje, że samobójstwo nie oznacza zerwania kontraktu, lecz stanowi jedynie jego kres, odtąd bowiem nie tylko nie wyświadczam społeczeństwu dobra, lecz również nie korzystam z dóbr oferowanych przez społeczeństwo. Głównym jednak problemem nie jest to, czy samobójstwo wygasza kontrakt, lecz czy mam prawo do samobójstwa, które ów kontrakt zrywa. Wbrew Hume'owi wszak, samobójstwo nie jest takim samym ustaniem kontraktu, jak śmierć naturalna. Nie jest też obopólnym zaprzestaniem świadczenia dóbr, lecz jednostronnym zerwaniem kontraktu przez samobójcę. Hume przypisuje zatem jednostce prawo do samobójstwa nie tylko w sytuacji, gdy społeczeństwo przestało świadczyć jej dobro, lecz także wtedy, gdy ona sama nie chce już dłużej żyć, niezależnie od swoich zobowiązań społecznych. Problem w tym, że nawet po samobójczej śmierci jakiejś osoby nie ustają zobowiązania społeczeństwa względem niej. Sam Hume domagał się depenalizacji samobójstwa, nie podzielając poglądu Grocjusza o odmowie przewidzianego prawem i obyczajem pogrzebu. Zakładał zatem istnienie obowiązków społeczeństwa względem samobójcy, związanych z koniecznością godnego pochówku i wykonania ostatniej woli zmarłego. Obowiązki te świadczą jednak, że nawet jednostronne zerwanie kontraktu nie zwalnia drugiej strony z konieczności jego wypełnienia.

Możliwa jest także sytuacja odwrotna, kiedy to społeczeństwo nie wypełnia zobowiązań względem jednostki lub nawet jednostronnie zrywa kontrakt. Również wtedy nie jest oczywiste, że jednostka została automatycznie zwolniona ze swoich zobowiązań. Przykładem jest asymetryczna relacja rodziców do dzieci: jeśli nawet dziecko nie dba o dobro swego rodzica, to stąd nie wynika, że rodzic został zwolniony z troski o dziecko. Analogiczna sytuacja może zachodzić w relacji jednostki do społeczeństwa.

Jeśli uwagi te są słuszne, to Hume miałby rację tylko pod warunkiem całkowitego odrzucenia kontraktu jako podstawy naszych zobowiązań społecznych. Można przecież argumentować, że samo moje urodzenie nie oznacza jeszcze przystąpienia do kontraktu, nie miałem bowiem na nie żadnego wpływu. Można też dowodzić, że kontraktowi podlegają wszystkie sprawy z wyjątkiem samego życia, do którego kontynuacji nie mogę być zobowiązany wbrew mojej woli i interesom. Nawet jednak wówczas nie jest oczywiste, że nie mam żadnych zobowiązań wobec innych ludzi. Fakt bowiem, że się urodziłem – a już na pewno fakt, że przekazałem życie innym – nakłada na mnie zobowiązania, które powinienem wypełnić. Całkowita negacja kontraktu prowadziłaby zresztą do moralnej anarchii, skutkując nie tylko przyznaniem ludziom nieograniczonego prawa do samobójstwa, lecz także do zabijania innych. Jeśli jednak zakładamy przynajmniej minimalny kontrakt, to zgadzamy się, że nie jesteśmy jedynymi dysponentami własnego życia – podejmując decyzję o samobójstwie, musimy uwzględnić ewentualną krzywdę innych ludzi.

3.3. Konflikt interesów

Trzeci argument odwołuje się do ewentualnego konfliktu między interesem własnym jednostki a interesem społeczeństwa oraz między zobowiązaniami względem siebie a zobowiązaniami względem innych ludzi. Zdaniem Hume'a, zobowiązanie do świadczenia dobra innym ma granice, o czym przekonuje praktyka życia społecznego. Jeśli jestem stary i schorowany, to mam prawo złożyć urząd publiczny po to, by ratować swe życie i zdrowie. Skoro zaś mam prawo dbać o własne dobro, to powinienem mieć również prawo do zadania sobie śmierci, która usunie wszystkie niedole (s. 231). „Nie jestem zobowiązany wyświadczać społeczeństwu nieznacznego jakiegoś dobra kosztem wielkiej szkody, którą wyrządziłbym samemu sobie; dlaczego zatem miałbym ciągnąć pożałowania godny żywot z powodu błahej jakiejś korzyści, którą społeczność mogłaby ewentualnie ode mnie uzyskać?” (s. 231). Hume przekonuje zatem, że nikogo nie można zmusić do poświęcenia siebie dla dobra innych, a w sytuacji konfliktu zobowiązań przewagę mają zobowiązania wobec siebie.

Jest oczywiste, że od nikogo nie można żądać, by spełniał jedynie obowiązki wobec innych, lekceważąc obowiązki wobec siebie. Hume jednak sugeruje, że obowiązki wobec innych nigdy nie przeważają nad obowiązkami wobec siebie; to zaś jest dalekie od oczywistości, niekiedy jest bowiem dokładnie odwrotnie. Jeśli na przykład ktoś zbankrutował, tracąc wszelką ochotę do życia, to może planować samobójstwo, a obowiązek względem siebie mógłby takie rozwiązanie usprawiedliwić. W sytuacji jednak, gdy ów człowiek ma rodzinę, której nie powinien zostawić bez opieki, to jest zobowiązany żyć nawet wbrew swemu interesowi. Nie oznacza to instrumentalizacji jednostki ani ograniczenia jej autonomii; wskazuje jedynie, że zobowiązania wobec innych osób są konsekwencją naszych działań, na przykład przekazania im życia.

Należy też zwrócić uwagę na element perswazyjny omawianego argumentu; Hume mówi bowiem o małym dobru społecznym uzyskanym kosztem wielkiej szkody własnej. Istnieje jednak również możliwość odwrotna – świadczenie społeczeństwu wielkiego dobra kosztem znikomej szkody własnej. Czy w obu sytuacjach prawo do samobójstwa jest takie samo, czy też należy je zróżnicować? Problem wydaje się nierozstrzygalny, ponieważ mamy tu do czynienia z jakościami niewymiernymi, nie istnieje zatem możliwość obiektywnej oceny wielkości mojej krzywdy i społecznego dobra uzyskanego jej kosztem. Brak jednak podstaw do wniosku, że w każdej sytuacji moje prawo do samobójstwa przeważa nad moim obowiązkiem życia dla innych.

3.4. Wyzwolenie

Kolejny argument Hume'a odwołuje się do pożytku, jaki samobójstwo jednostki ma dla społeczeństwa³⁴. Jeśli nie jestem w stanie działać w interesie innych ludzi, zwłaszcza zaś – jeśli jestem dla nich ciężarem (moje życie uniemożliwia im działanie dla dobra społecznego³⁵), to moje samobójstwo nie tylko nie wyrządzi nikomu krzywdy, lecz będzie czynem chwalebnym (s. 231). Nie tylko uwolnię w ten sposób społeczeństwo od siebie, przestając być dla niego ciężarem, lecz dam również przykład godny naśladowania, wskazując innym w podobnej sytuacji najlepszy sposób wyzwolenia z niedoli (s. 232–233).

Hume akcentuje tu element altruizmu, polegający na poświęceniu siebie dla dobra innych. Chociaż jednak nie mówi wprost o obowiązku uwolnienia społeczeństwa od siebie, to w idei samobójstwa chwalebnego moglibyśmy upatrywać naturalnego następstwa zasady użyteczności³⁶. Uwzględnienie dobra innych ludzi może nas niekiedy skłaniać do samobójstwa, zwłaszcza że teza Hume'a, iż jest chwalebne nie być ciężarem dla społeczeństwa, sugeruje przewagę dobra społecznego nad jednostkowym. Kłóci się ona jednak z wcześniejszym argumentem, iż nie mamy obowiązku żyć dla dobra innych kosztem własnej krzywdy.

Do podobnego wniosku prowadzi pytanie o motywy samobójstwa chwalebnego; wydaje się bowiem, że mogę zasługiwać na szacunek, jeśli odbiorę sobie życie z uwagi na dobro innych, nie zaś własne. Skoro jednak zobowiązania wobec innych przeważają nad zobowiązaniami wobec siebie, to – wbrew Hume'owi – w pewnych sytuacjach nie mamy prawa do samobójstwa; niekiedy przecież bardziej chwalebne jest żyć wbrew własnym interesom dla dobra innych niż popełnić samobójstwo. Pojęcie samobójstwa chwalebnego prowadzi zatem do niespójności w argumentacji Hume'a, czyniąc ją odwracalną: jeśli ważniejsze są zobowiązania wobec siebie niż wobec społeczeństwa, to nie ma podstaw, by odbierać sobie życie celem uwolnienia innych od siebie; jeśli zaś ważniejsze są zobowiązania wobec społeczeństwa niż względem siebie, to w pewnych sytuacjach nie mamy prawa do samobójstwa, mając obowiązek żyć dla innych.

³⁴ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 148.

³⁵ Hume nie podaje przykładu, można jednak odwołać się do przykładu lekarza, który zamiast zajmować się mną, mógłby leczyć inne osoby, być może ważniejsze dla społeczeństwa.

³⁶ „Samobójstwo nie jest sprzeczne z zasadą użyteczności, a w niektórych przypadkach wręcz z niej wynika”; tamże, s. 147–148.

3.5. Powód samobójstwa

Zdaniem Hume'a, strach przed śmiercią jest tak silny, a przywiązanie do życia tak wielkie, że żaden człowiek nie pozbawił się go z błahych powodów (s. 232). Jeśli zatem samobójstwo jest przestępstwem, to może nas do niego skłaniać jedynie tchórzostwo (lęk przed większym złem); jeśli jednak nie jest przestępstwem, to znaczy, że skłania nas do niego rozum i odwaga (s. 232–233).

Z obserwacją tą trudno dyskutować z racji względności użytych pojęć; to przecież, co dla jednego błahe, dla innego może być nieskończenie ważne. Z pewnością każdy samobójca ma ważne argumenty na rzecz odebrania sobie życia, nie sądzi bowiem, że zabija siebie z powodu błahostki. W moralnej jednak ocenie samobójstwa nie wystarczą racje subiektywne; należy odwołać się do obserwatora zewnętrznego (czy nawet idealnego). Z tej zaś perspektywy może się okazać, że nie każdy czyn samobójczy jest jednakowo moralnie słuszny i że nie każdy człowiek w każdych warunkach ma do niego prawo. Oczywistym przykładem jest samobójstwo z zemsty, którego Hume nie analizował; jeżeli bowiem ktoś odbiera sobie życie po to, by sprawić ból innym osobom, to jego czyn należy uznać za nieusprawiedliwione zło. Argumentacji Hume'a przeczą również te samobójstwa, które sprzeciwiają się naszym zobowiązaniom względem innych ludzi. Jeżeli bowiem zrozpaczony mąż po śmierci żony odbierze sobie życie, pozostawiając dzieci bez opieki, to z pewnością jego czyn ocenimy jako naganny. Niezależnie od stopnia żalu, jaki przeżywał, miał obowiązek żyć dla potomstwa; nie miał zatem prawa do samobójstwa.

Przykład ten wskazuje na sposób argumentacji zastosowany w omawianym eseju. Hume używa bowiem synonimicznie pojęć społeczeństwa (*society*) i osób bliskich (*neighbour*)³⁷. Społeczeństwo jednak jako takie nie istnieje, zwłaszcza na gruncie nominalizmu, którego zwolennikiem był Hume; nie krzywdzimy zatem społeczeństwa, lecz konkretne jednostki. W takim zaś razie (wbrew Hume'owi) prawo do samobójstwa jest uzależnione od naszych zobowiązań względem innych ludzi. Skoro zaś jedną z zasad naszego postępowania jest (akceptowana przez Hume'a) zasada stronniczości – głosząca że powinniśmy bardziej troszczyć się o ludzi nam bliskich niż obcych – to samobójstwo może oznaczać pogwałcenie naszych zobowiązań wobec tych, dla których powinniśmy żyć³⁸.

³⁷ D. Hume, *Essays On The Suicide And The Immortality Of The Soul*, s. 3, 7–8. Świadczy to, że Hume nie różnicował moralnej oceny samobójstwa w zależności od tego, komu może ono wyrządzić krzywdę.

³⁸ Oczywiście tylko w przypadku samobójstwa, które jest efektem wolnego wyboru, spełnionego w stanie poczytalności; nie mówimy tu o samobójstwach będących efektem choroby psychicznej.

4. Zobowiązania wobec siebie

Problem samobójstwa jako działania przeczącego naszym zobowiązaniom względem samych siebie Hume rozważał marginalnie, uznając odpowiedź za oczywistą. Jego zdaniem, nikt nie ma obowiązku żyć dla siebie; skoro bowiem w moim interesie jest nie cierpieć, jedynym zaś wyzwoleniem z cierpień jest śmierć, to mam prawo odebrać sobie życie (s. 222, 232). Starość lub dokuczliwa choroba mogą uczynić życie gorszym od unicestwienia, wobec czego uznanie samobójstwa za grzech przeciwko sobie jest nonsensem (s. 232).

Nawet zgadzając się z tym poglądem, można wskazać na dwie trudności z nim związane, które nieznacznie relatywizują moralną ocenę samobójstwa. Pierwszy problem wiąże się z tezą Locke'a, iż każdy człowiek powinien zachować siebie przy życiu³⁹. Powinność ta nie wynika tylko z zobowiązań wobec Boga i innych ludzi, lecz także z zobowiązań wobec samych siebie. Zdaniem Locke'a, działanie rozumne i wolne to działanie zgodne z prawami natury, które m.in. chronią nasze życie. Skoro zaś człowiek przypisuje sobie prawo do samobójstwa, to przeczy bezwzględności i absolutności swego prawa do życia⁴⁰, jedyną bowiem skuteczną formą obrony tego prawa jest uznanie, że nikt – nawet sam zainteresowany – nie może go łamać. Jeśli zatem mogę siebie zabić, to pośrednio udzielam tego prawa innym; jeśli zaś nawet ja nie mogę siebie pozbawić życia, to tym bardziej nie mogą tego uczynić inni. „Nikt – pisał Locke – nie może przekazać więcej władzy, niż sam posiada, a ten, kto nie może pozbawić się życia, nie może innemu przekazać władzy nad nim”⁴¹.

Z pewnością nie jest to argument rozstrzygający, stąd bowiem, że mam prawo dysponować własnym życiem, nie wynika, że mogą nim dysponować inni. Zachodzi tutaj istotna asymetria: jeżeli mam prawo do życia, to inni mają obowiązek respektować je nie tylko biernie (nie zabijając mnie), lecz także czynnie (udzielając mi pomocy w sytuacji, gdy moje życie jest zagrożone). Stąd jednak, że inni mają obowiązek ratować moje życie, nie wynika, że ja mam obowiązek żyć; stąd też, że przypisuję sobie prawo do samobójstwa, nie wynika, że udzielam innym prawa do zabicia mnie. Niezależnie jednak od braku konkluzywności argumentu Locke'a, u jego podstaw leży trafna intuicja, iż najmniejsza relatywizacja prawa do życia uruchamia argument równi pochyłej.

³⁹ S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 137.

⁴⁰ Tamże, s. 136–137; Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke'a*, s. 138.

⁴¹ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN: Warszawa 1992, s. 179. Cyt. za: S. Kijaczko, *Wobec Bycia*, s. 137. Na temat samobójstwa w koncepcji Johna Locke'a por. np. G. Windstrup, *Locke on Suicide*, „Political Theory” 1980, vol. 8, nr 2, s. 169–182 czy G. Glenn, *Inalienable Rights and Locke's Argument for Limited Government: Political Implications of Rights to Suicide*, „The Journal of Politics” 1984, vol. 46, s. 78–105.

Drugi problem wiąże się z autonomią moralną podmiotu; chociaż bowiem w moim interesie może być umrzeć, to jednak w moim interesie jest również pozostać wolnym. Jeśli zatem dokonywanie wolnych wyborów jest dobrem, to samobójstwo okazuje się moralnie dwuznaczne: jako czyn wolny i służący moim interesom unicestwienia moją wolność i wyklucza możliwość posiadania przeze mnie jakichkolwiek interesów w przyszłości.

Wnioski

Zasadniczy argument Hume'a przeciwko tezie, że samobójstwo łamie nasze zobowiązania wobec Boga, innych ludzi oraz samych siebie polegał na podważeniu przytaczanych na jej rzecz uzasadnień. Należy jednak zauważyć, że chociaż samobójstwo nie jest złem wyrządzonym Bogu i nie musi być złem wyrządzonym samemu sobie, to – wbrew Hume'owi – przynajmniej niekiedy jest złem wyrządzonym innym ludziom.

Jednoznaczność stanowiska Hume'a da się wyjaśnić kontekstem, w którym ono powstało. Skoro bowiem samobójstwo uznawano za przestępstwo, odbierając ludziom prawo do dysponowania swym życiem, to omawiany esej należy uznać za ważny głos w obronie moralnej autonomii człowieka. Strategia w nim zastosowana przypomina argument użyty przez Kartezjusza: jeśli chcemy wyprostować zgięty kij, to najlepszym sposobem jest wygięcie go w drugą stronę. W obliczu wszak prawnego, religijnego i moralnego zakazu czynów samobójczych należało podkreślić nieograniczone prawo jednostki do dysponowania własnym życiem. Współcześnie jednak, kiedy samobójstwa nie uznaje się za przestępstwo, stanowisko Hume'a można ocenić bardziej krytycznie.

Streszczenie

Artykuł jest próbą polemiki ze stanowiskiem Hume'a, w myśl którego istnieje nieograniczone prawo moralne do popełniania samobójstwa. Hume wyraził swój pogląd za pomocą krytyki powszechnie powtarzanych argumentów leżących u podstaw zakazu samobójstwa, które uznawano za grzech przeciwko Bogu, społeczeństwu oraz samemu sobie. Wbrew tym opiniom, Hume dowodził, iż samobójstwo nie łamie żadnego zakazu Bożego ani społecznego (człowiek bowiem nie ma obowiązku żyć dla Boga ani dla innych ludzi); nie jest także złem wyrządzonym sobie, niekiedy jest bowiem jedyną możliwą formą zakończenia własnych cierpień. Zgadza się z tezą Hume'a, że samobójstwo nie musi być grzechem przeciwko Bogu ani przeciwko sobie, autor artykułu stara się pokazać, że może ono być złem wyrządzonym innym ludziom, zwłaszcza tym, za których życie jesteśmy odpowiedzialni. Znaczy

to, że – wbrew Hume'owi – moralne prawo do samobójstwa powinno być ograniczone, niekiedy bowiem mamy obowiązek żyć dla innych nawet za cenę własnego cierpienia. Radykalizm stanowiska Hume'a da się jednak wytłumaczyć historycznym kontekstem, w którym formułował on swoje argumenty; samobójstwo było wszak uważane wówczas za bezwzględne zło, zaś próby samobójcze – podlegały sankcji prawa.