

WARTOŚĆ ŻYCIA – PRAWO DO ŚMIERCI

W powieści G. K. Chestertona *Żywy człowiek (Manalive)*¹ staje przed sądem młody człowiek oskarżony o zamordowanie swego profesora z Cambridge. Sprawa wydaje się bardzo groźna aż do momentu, gdy zostaje odczytane przed trybunałem zeznanie samego rzekomo zamordowanego profesora. Wynika z niego bowiem, że obaj ci mężczyźni prowadzili dłuższą nocną rozmowę filozoficzną. „Wściekły pies walczyłby prawdopodobnie o życie, gdybyśmy go zabijali, ale zabijaliśmy go właśnie wtedy, gdyśmy byli dobrzy. Tak samo wszechwiedzący Bóg powinien nas uwolnić od męczarni życia. Powinien nas uśmiercić. – Dlaczego nas nie uśmierca? – zapytał student... – Bo sam jest martwy – rzekł filozof. – Pod tym względem można Mu rzeczywiście pozazdrościć. – Dla każdego myślącego człowieka – ciągnął Eames (profesor) – pospolite i szybko tracące smak przyjemności życia są przynętą, która nas przyciąga na miejsce katuszy. Widzimy wszyscy, że dla każdego myślącego człowieka śmierć jest... Co pan robi?! Czy pan zwariował?! Niech pan to położy!”².

Profesor dostrzegł tuż przed sobą lufę pistoletu. „Chce mnie pan zabić? – krzyknął” I uciekł przez balkon na bardzo stary mostek. Tam się jednak zatrzymał i „usiadł na mostku okrakiem” Tuż za nim był jego student. Ale nawet teraz, w ten ostatni poranek swego życia, świat opromieniony wschodzącym dopiero co słońcem wydawał mu się piękny i wielobarwny. Co za bogactwo form, jak wielkie zróżnicowanie kolorów! „Proszę mnie stąd wypuścić! Nie mogę tego wytrzymać. (...) – Pragnę wyjaśnić – mówił mu student – zupełnie metafizyczne pytanie. Czy mianowicie dobrze rozumiem, że pan chce powrócić do życia? – Oddałbym wszystko za życie – odrzekł nieszczęsny profesor. – Wszystko! – wykrzyknął Smith (student). – Do licha z pańskim wstydem! Niech pan da pieśń!” – I student zażądał od swego profesora najpierw odmówienia pieśni kościelnej: „Bądź pozdrowiona mocno łasko, która

¹ Tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1954.

² Tamże, s. 122-123.

prorowadzisz mnie przez życie...”, co starzec chętnie uczynił, a następnie jeszcze, by profesor podziękował Bogu po kolei za wszystko, co widzi stąd wokół siebie: „za każdą kaczkę na stawie..., nie pomijając kaczorów..., za kościoły, kaplice, wille pospolitych ludzi, kałuże, garnki, patelnie, patyki, lachmany, kości i za nakrapiane okiennice...” A gdy profesor to uczynił, Smith uznał: „Nie mógł pan piękniej tego powiedzieć. (...) A zatem wystrzelę wszystkie naboje wkoło pańskiej głowy tak, żeby pana nie zranić (...), a potem wrócimy do mieszkania i zjemy śniadanie” A gdy tam już usiedli, ponownie się okazało, że to nie profesor znalazł się faktycznie w niebezpieczeństwie śmierci, ale jego student, który mu się zwierzył „złamanym głosem”: „Proszę mi wybaczyć... Niech pan jednak zrozumie, że przed chwilą byłem o włos od śmierci” I wyjaśnił, że profesor jest dla niego prawdziwym autorytetem: musiał więc się przekonać, że „pan tak naprawdę nie myśli”, jak naucza, „albo utopić się w kanale”; „musiałem udowodnić, że pan się myli, albo umrzeć”

Odróżniają się tutaj wyraźnie radość z życia i zwykły instynkt życiowy: „Tym, co lśniło w pańskich oczach, gdy pan wisiał na mostku, była radość istnienia, a nie Wola Życia. Siedząc na tej przeklętej rynnie zrozumiał pan, że mimo wszystko świat jest miejscem pięknym i cudownym. Wiem o tym, bom to sam zrozumiał w tej samej minucie. I ja widziałem, jak szare obłoki przechodziły w różowe. I ja ujrzałem pozłacany zegar w szczelinie między budynkami. To tych rzeczy było panu żal opuszczać, a nie samego życia, czymkolwiek ono jest. Panie Eames, razem staliśmy na krawędzi śmierci. Czy nie przyzna mi pan, że mam słusność? – Tak – odrzekł bardzo wolno Eames. – Myślę, że pan ma słusność”³

1. Życiowa radość i wdzięczność

Rzeczywiście: „Nic piękniejszego pod słońcem, jak być pod słońcem...”⁴ Nawet cierpienie, ból i bojaźń potwierdzają to na swój sposób. Ludzie chętnie żyją i nie chcą umierać. Dlatego też mord i zabijanie są poważnymi przestępstwami. I dlatego właśnie przerażeniem napawa ludzi wszelka próba samobójstwa, natomiast ofiarowanie własnego życia wywołuje trwałe i powszechny szacunek.

³ Tamże, s. 123-129.

⁴ I. Bachmann, *An die Sonne. Werke*, München – Zürich 1978, I, s. 136.

Takie jest niewątpliwie normalne odczucie. Na tym poziomie pojawia się jednak także bardzo dotkliwe przeświadczenie, iż trzeba płacić za życie bardzo wysoką cenę. Poczynając od potrzeb dziecięcych, poprzez trudne na ogół dojrzewanie, ciężary i troski wieku dorosłego, aż po niedomagania starości. I to w zwyczajnym biegu rzeczy; a cóż dopiero w czasach nędzy, głodu, wojny lub przykrych widoków na przyszłość? Ludzie nie chcieliby umierać, czy chcieliby jednak tak na serio to wszystko przeżywać? – Jako na pewną niewielką sumę głosów w tej kwestii wskażę tutaj na 19. księgę *O Państwie Bożym* Augustyna: „Któż bowiem zdoła, choćby z pomocą całego potoku wymowy, przedstawić wszystkie nędze tego życia?”⁵ Człowiek walczy więc ustawicznie z sobą samym, a zarazem z równymi sobie. – „Normalny człowiek” pozostaje przy biblijnej dewizie: „lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy” (Koh 9, 4).

Nie tak jednak myślą filozofowie i teolodzy. Na Wschodzie i na Zachodzie ogólnoswiatowa mądrość doszła jednomyślnie do przekonania, że życie jest cierpieniem. Nie tylko pojedyncze troski i zmartwienia, ale konkretne etapy życia od urodzenia po śmierć są wypełnione cierpieniem; krótko mówiąc, istnienie jako takie wraz z pięcioma „stopniami włączenia”, względnie „grupami przyswojenia”, jakie cechują człowieka: cielesność, odczuwanie, rozróżnianie, poruszenia duchowe, świadomość – zgodnie ze świętą lub „szlachetną prawdą” Buddy o cierpieniu⁶. Podobnie wypowiadali się Grecy: „Najlepiej by było wcale się nie narodzić, a temu, kto już raz się narodził, jak najprędzej opuścić ten świat, bo gdy szaleństwo minie młodych lat, co widzi szczęście w każdej przygodzie, jakież udręki czekają cię, człowieku!”⁷

Czy trzeba jednak iść za tym? A może istnieje taka filozofia, która stara się uzasadnić zwyczajne myślenie i odczuwanie. Z naszego historycznego wprowadzenia chciałbym wydobyć dwa punkty: najpierw wskazanie na to, co indywidualne, konkretne. Obaj nasi bohaterowie stawiają sobie pewnego poranku, patrząc na Cambridge, pytanie na temat „życia jako takiego”, a czynią to na podstawie wylaniających się z ciemności nocy konkretów. Życie kształtują przecież konkretne radości i cierpienia, a nie jakieś globalne szczęście i nieszczęście.

⁵ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym* (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1977, t. II, s. 398.

⁶ Por. J. Sieradzan – W. Jaworski – M. Dziwisz, *Buddyzm*, Kraków 1987, s. 51n.

⁷ Sofokles, *Edyp w Kolonie* (tłum. L. H. Morstin), Warszawa 1956, s. 158 (w. 1178-1185). Por. Plutarch, *Pismo do Apolloniusza*, 115 (z powołaniem się na Arystotelesa).

Najpierw mamy więc konkretność. Potem pojawia się wdzięczność, jakiej Smith domaga się od swego profesora. W tej kwestii powiem najpierw bardzo abstrakcyjnie: Wdzięczność przedstawia jedyną drogę refleksji, która „demaskuje” zachwyty pierwszego spojrzenia jako nie błąd. Jak to?

Otoczające nas rzeczy nie są faktycznie ani lepsze niż się uważa, ani trwalsze i bardziej niezawodne niż to ma w rzeczy samej miejsce. Są – jednym słowem – ograniczone. Jeżeli tę ograniczoność jako taką uczyni się tematem, to zagubi się ograniczoną rzeczywistość i dobroć bytujących w bezkresnej szerokości tego, co nie jest wszystkim, co nic nie ma i co nie może dać niczego. Wszechwładna nicość zakrywa faktyczny byt rzeczy i ich rzeczywistą dobroć także tam, gdzie byt jako taki traktuje się nie tak negatywnie, jak czynił to Budda, lecz na przykład hinduistycznie – jako *Saccidananda*, czyli rzeczywistość-wiedza-szczęśliwość. Byt jako taki jest więc dobry; byt skończony w swym kręgu narodzin nie jest jednak dobry.

Co nam faktycznie ukazało to pierwotne doświadczenie, jakie było udziałem profesora siedzącego na rynnicy i jego studenta stojącego w oknie jego pokoju? Ukazało im samym rzeczy wyłaniające się z mroku nocy w promieniach wschodzącego słońca, ich dostrzegalność i wartość zarazem, ich godne pragnienia bycie „tutaj”, a równocześnie ich kruchość i przemijalność, ich czar i ich bycie-nie-z-siebie. – Chcąc ująć w pełni ten podwójny aspekt, tradycja posługiwała się fachowym słowem: przygodność.

Z biegiem czasu jednak również i to pojęcie nabrało negatywnego zabarwienia. Mówiąc o „doświadczeniach przygodności”, ma się na ogół na uwadze bolesne zderzenia i granice. *Contingit* oznacza bowiem dosłownie: coś się przydarza, dzieje się, coś się udaje. Dokonuje się więc szczęśliwie to, co nie jest oczywiste samo przez się i co bynajmniej być nie musiało. Mamy tu pewne podobieństwo z czasem. Również czas ma dla nas na pierwszym miejscu aspekt przemijania – jak gdyby nie musiało się to nam najpierw (i niewątpliwie) przydarzyć.

To, co przygodne, nie jest zatem samo z siebie możliwe lub rzeczywiste. Pojawia się zaś tylko dlatego, że zawdzięcza swe istnienie innemu: zawdzięcza swój byt rzeczywistości, na której się opiera. Tak się dzieje z poszczególnymi rzeczami czy faktami. Co by jednak było, gdyby nie tylko one, ale świat i życie jako takie nie były zrozumiałe same przez się?

Nie ma tu miejsca na dyskusję na temat możliwości i granic dowodu na istnienie Boga. Zależy mi jednak na tym, aby mowa o stworzeniu i Stwórcy pojawiła się tu bezpośrednio i jakby „od zewnątrz”, jako

prosta wypowiedź biblijna. Należałoby ją raczej „wypróbować” także drogą refleksji nad własnym życiem i bytem⁸ W każdym razie chodziłoby o to, by nie skracać naukowo-dogmatycznie naszego bogatego doświadczenia w tej dziedzinie.

Kto jednak, mając na uwadze rzeczy i swe własne życie, nie tylko myśli, ale i „urzeczywistnia” swoje „bycie-dzięki-innemu”, tzn.: żywotnie sobie je uświadamia i wypełnia jeszcze do tego z czujną świadomością, kto zatem tak właśnie „przeżywa” swoją wdzięczność, ten będzie wyraźnie dziękował samej Podstawie-Przyczynie bytu. W ten oto sposób wprowadziliśmy refleksyjnie także drugą wskazówkę Chestertona. Przypomnijmy tylko, że o ile w pierwszej chodziło, wbrew abstrakcyjnemu pytaniu o zasady, o konkretną rzeczywistość życiową, to w tej drugiej o odpowiadającą temu wszystkiemu wdzięczność.

Co do dziękowania, dodajmy jeszcze na końcu głęboką w swym znaczeniu jego definicję podaną przez Franza von Baadera⁹ Ten monachijski filozof, współczesny Heglowi i wymienający z nim krytyczne listy, wyjaśnia, iż dziękowanie oznacza uznanie obecności dawcy w darze.

2. Zaakceptowana skończoność

Kto dziękuje, ten potwierdza skończoność w swej własnej skończoności. Takie jest też zasadnicze nastawienie biblijnej wypowiedzi o stworzeniu. Wiara trzech Abrahamowych religii w stworzenie wyraża, że byt tego, co skończone, jest osadzony w wolności, co oznacza, że był chciany, wybrany, co z kolei nam mówi: dobry. Dobroć zaś oznacza po prostu: mający istnieć = chciany.

Biblijne opowiadanie o stworzeniu wyraża to dwojako: najpierw poprzez polecenie Stwórcy, by to się stało, a następnie potwierdzeniem przy wieczornym spojrzeniu wstecz: „I widział, że było dobre” To stwierdzenie dobroci zostaje jeszcze powtórzone na końcu szóstego dnia stwarzania. A według szeroko rozpowszechnionej tradycji rabinistycznej, miało dojść wkrótce, czyli zaraz po rozpoczęciu życia rajskiego, do grzesznego upadku ludzkiej pary. Niemniej: świat jest dobry!

⁸ Zob. *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München 2005 (wyd. 5); skrótoowo: *Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken*, Kap. 7, w: W. Kern i inni (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I, Tübingen – Basel 2000 (wyd. 2).

⁹ *SW*, Leipzig 1851, IX, s. 387.

Zaangażowani chrześcijanie dzielają dzisiaj często „opcję na rzecz małych i słabych” W swym profetycznym zaangażowaniu się w to dzieło powołują się na prawzór Chrystusa. Oczywiście, jak najśluszniej! Jego postawa jest jednak w gruncie rzeczy prostym następstwem wydarzenia stworzenia: także tutaj Chrystus pragnął przywrócić pierwotny porządek swego Ojca¹⁰. To bowiem, co stworzone, mówi i czyni tylko tyle: daje to, co skończone i ograniczone może i powinno dawać. Nie tylko nieskończone, ale także ograniczone jest dobre.

Chcąc nas pojednać z ograniczeniami i trudnościami tego świata, G. W. Leibniz postanowił pokazać, że stworzenie jest tak dobre, jak to tylko możliwe. W przeciwnym razie Bóg stworzyłby je o wiele lepszym. Skoro zaś my – co najmniej pomiędzy sobą – staramy się dawać to, co dobre, to możemy też słusznie oczekiwać tego samego od Stwórcy. Brzmi to przekonująco i niepodważalnie. Pozwolę jednak sobie sprzeciwić się temu wielkiemu myślicielowi.

W tym celu nie musimy wprowadzać tutaj jakichś subtelnych rozważań nad pojęciem i rzeczywistością boskiej wolności oraz Bożej wszechmocy. Uważam, że wystarczy jedno tylko wskazanie: „sam w sobie”, czyli tak po prostu najlepszy świat jest tak mało możliwy – nawet do pomyślenia, jak absolutnie wielka liczba¹¹. Przy każdej liczbie n istnieje bowiem liczba $n + 1$. Do każdego tak wspaniałego świata można by dodać myślowo świat z głębszymi jeszcze myślicielami, pobożniejszymi świętymi, bardziej szczęśliwymi aniołami. Ale nie tylko myślowo. Gdyby więc Stwórca był przy stwarzaniu ściśle zobowiązany do dobrego albo nawet jeszcze lepszego, to nie powstałby w ogóle nasz świat: nie byłoby po prostu żadnego świata. Wszystko może bowiem wciąż wzrastać.

Jasny staje się tym samym rzeczywisty sens znanego powiedzenia, iż „lepsze jest wrogiem dobrego” – Jak to dobrze, że Stwórca tym się nie kierował: nie byłoby bowiem wówczas nikogo z nas; lepsi od nas ludzie są przecież wszędzie! Dobre jest to także, że my sami tym się nie kierujemy: kto kocha, ten patrzy z wdzięcznością na dobro, jakie osiąga go w spotkaniu Ty, zamiast kierować swój wzrok w stronę czegoś jeszcze lepszego. Miłość nie zrównuje odgórnie; jej podstawowym słowem jest „jedyny”; pozwala się ona sama cała i nieodwracalnie ogarnąć.

¹⁰ Odnośnie do małżeństwa zob. Mk 10, 6n.

¹¹ Por. np. R. M. Adams, *Must God Create the Best?*, Philos. Rev. 81 (1972), 317-332.

Dlaczego jednak, albo jak dalece istniejący świat jest dobry? Może nie być dobry = pożyteczny; czyli przydatny dla kogoś lub potrzebny do czegoś.

Albowiem pod tym względem, albo byłby mimo wszystko możliwie dobrym światem – mianowicie z uwagi na określony cel. Chociaż nie istnieje największa liczba, to jest z pewnością jakaś lepsza – właściwa – dla określonego przedsięwzięcia, poczynając od gry w skata, poprzez jakiś wyścig żaglówek, aż po wystawienie dziewiątej symfonii Beethovena. Gdyby jednak dana konkretna chwila miała być jakimś częściowym celem nie tylko pośród wielu innych, ale byłaby też właściwą podstawą i sensem naszego bytowania, wówczas sprowadziłoby to nas do roli niewolników, zwyczajnych tylko środków. Tak się dzieje na przykład we wschodnich mitach o stworzeniu, gdzie ludzie pojawiają się właśnie po to, by służyć swoimi ofiarami potrzebom bóstw. Jak jednak w takiej sytuacji mówić o wartości życia ludzkiego?

Albo też decydujemy się traktować cel stworzenia w sposób nieograniczony i wszechogarniający (jak zawsze mogę to sobie wyobrazić): wówczas nie byłoby nie tylko żadnego świata lepszego, ale nawet możliwie najlepszy świat nie byłby całkowicie dobry. Myślę w ten sposób bardzo na serio. Albowiem coś, co ma wartość, skoro mogłoby mieć jeszcze więcej, a właściwie nieskończenie większą wartość, nie jest jeszcze w swej całości bynajmniej dobre. Jego autentyczną wartość przewyższałoby dalece to, co nie jest tym wszystkim, a skutecznie działa. Stąd właśnie mamy na Wschodzie i na Zachodzie negatywne sądy o życiu.

Pozostaje tylko jedno: stworzenie powinno być mimo wszystko dobre, o ile tylko Bóg go zechciał dobrowolnie i bez zastrzeżeń. Nie dobre do czegoś, lecz po prostu dobre: świat i my w nim, jego bytowanie i nasze w nim, są dobre „przed wszelkim obciążeniem”, a tym samym także dobre „pomimo wszelkiej winy”¹².

3. Wartość życia – dar życia

Jeśli powyższe refleksje są trafne, to pojawia się oczywisty wniosek: mówienie o „wartości” tego świata nie jest bynajmniej szczęśliwe. Podobnie zresztą, jak mówienie o „wartości życia” – Pojęcie wartości

¹² K. Kliesch, *Spuren des Geistes. Kreuzberger Erfahrungen*, Bibel u. Leben 28 (1989), 29 (28-30).

wywodzi się bowiem z ekonomii, z płaszczyzny porównywania i wymiany, z dziedziny porozumiewania się odnośnie do różnych celów i zamysłów.

W tej perspektywie jawią się natychmiast problemy; chociaż bowiem tylko przy subiektywnych różnicach wartości (a więc nie dlatego, że dla kogoś wszystko jest równe) dochodzi do wymiany, to przecież „sprawiedliwość wymienna” wprowadza w grę również czynnik obiektywny: powinna dominować równość wartości, a przynajmniej odpowiednia ich porównywalność. I dlatego nieodzowna jest nauka o wartości, aksjologia. Do jej podstawowych kategorii zalicza się rozróżnienie na nieodzowność i „wielkość” danej wartości.

Również podczas chrześcijańskich rozmów o pokoju słyszę na przykład, że życie jest najwyższą wartością. W ten sposób umieszcza się nie tylko męczenników na świeczniku, ale także piętnuje – nowy szlagier językowy – „fundamentalistów” To „nie” dla nich i ich postawy, nastawienia, cechuje raczej dokładnie moment przejścia z poziomu zwierzęcego na płaszczyznę moralną. Bycie człowiekiem oznacza jako takie, że nie życie jest „największym dobrem” – by posłużyć się słowami Schillera – podobnie jak nie śmierć lecz wina stanowi „największe zło”¹³ W rzeczy samej bowiem człowiek jest tą szczególną istotą, dla której jej własne życie traci swą wartość z chwilą, gdy nic już nie ma dla niej wartości poza własnym życiem.

Zawodzą ponadto środki stosowane przez filozofów wartości, gdy poza zwyczajnymi stopniami – jak np. przyjemny, zdrowy, piękny, moralnie poprawny, święty – chcą oni jeszcze wypracować dokładne skale reguł postępowania. „Nie mamy żadnej wspólnej miary wartościowania jakiegoś wspaniałomyślnego czynu oraz oceniania wartości zachodu słońca, ani radosnego wieczoru spędzonego razem z przyjaciółmi. Nie ma żadnego rachunku aksjologicznego”¹⁴.

Zawsze można powiedzieć, że życie jest podstawową „wartością” – tak jak absolutną „wartością” jest osobowa odpowiedzialność. Opowiedziałbym się jednak chętnie za tym, aby w obu tych przypadkach zrezygnować z pojęcia „wartości” W odniesieniu do osoby wydaje mi się nieodzowne, by pozostać raczej przy jej „godności”, jeśli nawet się czyta tu i ówdzie, że taki sposób mówienia jest „idealistyczny” i przesadny.

¹³ Końcowy werset utworu *Braut von Messina*. Por. J. Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-Theologie*, Köln 2005 (wyd. 2), zvl. s. 265-270.

¹⁴ J. de Finance, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg 1968, s. 98.

Tym, co chcemy tutaj poruszyć jakby nieco marginesowo, jest nieludzkie pojęcie osoby u Australijczyka Petera Singera¹⁵. Nazywa on mianowicie zdrowe zwierzę domowe osobą, ale nie uznaje za osobę mocno upośledzonego dziecka. Dyskusja nad taką koncepcją byłaby niewątpliwie osobnym tematem. Tutaj niech nam wystarczy, że właśnie odpowiedzialność, czyli posiadanie sumienia i jego zdolność oceny ukazują rangę tego, co osobowe. I to zarówno w prywatnym, jak też gospodarczym życiu.

Oczywiście, pojęcie godności nie zawiera jeszcze w sobie wystarczającego określenia tego, co jest po ludzku nieodzowne¹⁶; potrzebujemy do tego dodatkowych jeszcze wyjaśnień. Wskazuje jednak ono na nieodzowne dla człowieczeństwa uwarunkowanie. – Jedyności i nieporównywalności każdej osoby, niezależnie od jej „ludzkiej wartości”, nie wypowiada żadne inne słowo tak bezkompromisowo, jak stwierdzenie godności człowieka. Ta zaś podstawowa, osobista godność przysługuje nie tylko jakiegokolwiek czuwającej osobie, ale także tej, która śpi; nie tylko dorosłej, ale i temu, kto dopiero dojrzewa do świadomości.

Podobnie proponuję także w odniesieniu do życia, by nie mówić już o wartości, a tym samym – rzecz jasna – o „wartościowym” lub „bezwartościowym” życiu. Życie nie jest bowiem towarem, czy też jakimś przedmiotem wymiennym. Jest ono dobrem podstawowym, kosztownością samą w sobie i dla siebie. – Jego dobroci (leciwości) nie określa się jego użytecznością dla innych czy innego, ani tym bardziej zbilansowaniem jego wartości dla samego żyjącego, albowiem ono samo nie określa się nigdy swoim celem, a zwłaszcza swoją pożytecznością dla tego czy innego. Podstawa jego „wartości” tkwi nie w tym „do czego” (ma ono służyć), ale w tym: „od Kogo” (pochodzi).

Jest ono uzasadnione, chciane; i to bycie chcianym, wybranym, określa jego rangę. Pierwotnie-„dane” życie ma – jak każdy dar – nie tylko cenę i wartość samą w sobie, ale w istocie swej ma też kosztowność bytu podarowanego. Posługując się słowami Lutera, można by powiedzieć: jego własna ranga nie należy do niego; nie jest jego właściwością, „tak jak pomalowana deska nosi swoją farbę”¹⁷. Rów-

¹⁵ Por. w tej kwestii: G. Haeffner, *Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?*, w: P. Ehlen (red.), *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten*, München 1994, s. 79-107.

¹⁶ Por. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980 (wyd. 2), s. 321-326.

¹⁷ M. Luther, WA 10 I 1, 114n; cyt. za: O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, s. 268n.

niez egzystencja, bytowanie nie przedstawia żadnej specyfiki (Kant mówi: żadnego predykatu). Nie „posiadamy” właściwie bytu jako rangi osoby. Czy „mam” faktycznie wielkość ubrania, chociaż miałbym ją także posiadać? Czy „mam” byt i życie tak, jak kolor oczu?

Chociaż to Ja jestem i żyję – a nie jestem tylko „przeżywany”, jakby należało to wówczas określić, to przecież tego nie mam. A jeżeli ktoś mnie kocha, to czy mógłbym mieć wówczas mojego umiłowanego tak jak jakiś ciężar lub cielesną wielkość? Nie! To jest – jak Kant mówi – „ustalone”; to przychodzi – mówiąc słowami Lutra – z zewnątrz, *ab extra*, czyli jako chronione wolnością.

Podsumowując: życie oznacza bycie chcianym, wybranym. A wiara w stworzenie nam mówi to o każdym życiu. Ludzie mogą więc wciąż powtarzać: nikt z nas nie jest tylko „dopasowany”; każdy i każda z nas jest powołany¹⁸. Każdy i każda został(a) dany (dana) sobie i innym.

4. Odpowiedzialność

Dar przedstawia zawsze jakieś zadanie. To nam wyjaśnia, dlaczego przy całej radości, jaką wywołują, podarunki wywołują w nas niejednokrotnie także ukryty resentment. Najpierw przyjmuje się dar – albo trzeba świadomie odmówić jego przyjęcia, zadać sobie trud usprawiedliwienia się, tak jak to uczynili ci ludzie, którzy w jednej z przypowieści Jezusa (zob. Mt 22) zostali bez pytania zaproszeni na ucztę weselną. Komu z nas „przyjęcie siebie samego” nie sprawiało niekiedy poważnych problemów?

Następnie trzeba właściwie się obchodzić z podarunkami, także wówczas, gdy one już do kogoś „należą”. Mieć oznacza więcej niż posiadać. Kain miał brata – ale czy tak i w tym samym znaczeniu, jak ludzie mieliby mieć sumienie, względnie chrześcijanie mieliby mieć słowo Boże i prawdę? Nie po to, by je posiadać, lecz by go strzec i dawać mu świadectwo? I tak rzecz się ma z życiem, moim własnym i innych: jako darem Bożym, którego Bóg nie tylko użycza, ale nam je faktycznie powierza.

Właśnie dlatego życie wymaga od nas odpowiedzialności. Jesteśmy za nie odpowiedzialni nie tylko według owego „absolutnego” użycia tego słowa, jakie obecnie się szerzy, czyli po prostu *odpowiedzialni* tak ogólnie i ogólnikowo, lecz w pełni, rzeczywiście i faktycznie, zgodnie

¹⁸ Por. R. Guardini, *Świat i osoba*, Kraków 1969, passim; J. Splett, *Spiel-Ernst. Anstösse christlicher Philosophie*, Frankfurt/M. 1993, rozdz. I: *Sich einlassen auf das Spiel?*

z potrójnym wymiarem tego wyrazu. Odpowiedzialność mianowicie oznacza: być odpowiedzialnym (od-powiadać) 1. za kogoś, 2. przed kimś, 3. ze względu na kogoś (lub na coś).

W ten sposób jednak dwa nurty pytań wymagają odpowiedzi. Przede wszystkim chodzi o to, że imienne powołanie do życia dotyczy najpierw tylko osób; tak więc podstawowy dar życia zespala się jak najściślej z określeniem godności. Jak zatem wygląda ta sprawa – pyta się o to obecnie biblijno-chrześcijańska tradycja – z życiem niższym od ludzkiego? Nasza teza jawi się tym samym jako teologiczna, chociaż nie została nawet sformułowana w sposób dogmatyczny, lecz jako życzenie filozoficznej teologii, czyli jako otwarta dyskursywna mowa o Bogu. Czy można słowo o jakiejś odpowiedzialności za życie rozciągnąć także poza teistyczny teren i uzyskać na to zgodę?

Po pierwsze: Tego, że życie jest „świętością” – tak mówi Rilke podczas swego długotrwałego bolesnego umierania¹⁹ – obaj nasi wspomniani na początku bohaterowie, Smith i Eames, doświadczają własnymi zmysłami. Z drugiej strony do tego właśnie życia należy także przemienne niszczenie (innych) i zużywanie (się), pożeranie i bycie pożeranym. Tutaj widzę granice czystej etyki życia, głoszonej przez Alberta Schweitzera²⁰

Etos człowieka nie może być nigdy „naturalno-naturalny” Co zatem? Poszukiwany punkt zaczepienia dostrzegam wyłącznie w ukazanym co dopiero charakterze stworzenia jako daru. Daru nie traktuje się najpierw według mojej własnej oceny i strategii działania. Chodzi w nim bowiem głównie o przyjęcie „obecności dawcy”

W ramach religii stworzenia pojawiają się bezsporne przeoczenia i błędy. Jeżeli jednak ich krytycy przypisują tym religiom bezduszny

¹⁹ „Nie zapomnijcie, kochani, że życie jest świętością!” J. R. v. Salis, *Rilkes Schweizer Jahre*, Frankfurt/M. 1975, s. 277.

²⁰ *Z mojego życia...* (tłum. I. Salamon), Warszawa 1981: „... myślący człowiek odczuwa potrzebę, żeby wszelkiej woli życia okazać taki sam szacunek dla życia jak dla własnego. Przeżywa on to inne życie we własnym życiu. Za dobre uważa: zachować życie, sprzyjać życiu, dające się rozwijać życie doprowadzić do jego najwyższej wartości; uważa za złe: niszczyć życie, szkodzić życiu, zdolne do rozwoju życie przytłumiać. To jest ta nieodzowna w sposobie myślenia, absolutna, podstawowa zasada życia według wskazań etycznych” (s. 117-118). Człowiek przedłuża jednak swoje życie tylko w ten sposób, że podobnie jak każda istota żyjąca „musi żyć kosztem innego życia i nieustannie być winnym niszczenia i szkodenia życiu” (s. 118). – Otóż w takiej sytuacji niemożności nie tylko traci swój sens i wszelką siłę odwoławczą samo pojęcie winy, ale również taka właśnie perspektywa etyczna popada jako taka w absurdalność. Podstawą ludzkiej etyki nie może być żaden fakt biologiczny jako taki, ani nawet dążenie do życia, czy też chęć uznania nawet za absolutną (?) „wartości” tego, co żyje.

w zasadzie antropocentryzm i niezdolność do troski o przyrodę, to trzeba im odpowiedzieć: Jedynie tutaj znana jest zasada, która pozwala powiązać w sposób racjonalny rangę i potrzeby ludzi z wymaganą troską i ochroną porządku natury: szczególne miejsce człowieka polega właśnie na jego odpowiedzialności (żaden wegetarianin nie przemówi lwu do sumienia i żaden obrońca zwierząt nie będzie ich chronił przed lancetem chirurgicznym lub szczepieniem). Człowiek jest panem nie jako władca, ale jako namiestnik tego świata; nie jest on ani rośliną, ani zwierzęciem, lecz „ogrodnikiem”; nie tylko otrzymującym polecenia, ale kimś samodzielnym w służbie²¹

Nie jest tu istotne rozwijanie odnośnych reguł czy zasad. Ważne jest natomiast w tej tak zasadniczej refleksji kolejne pytanie: chodzi o możliwość przedyskutowania teologicznej perspektywy. Zarówno w odniesieniu do życia poniżej-ludzkiego, jak też do prawa ludzi do życia, wskażę najpierw ponownie na „światowe” doświadczenie życia jakiegokolwiek niewykształconego człowieka, czyli na to, co J. H. Newman nazwał „zmysłem moralnym” lub *sense of duty* (poczuciem obowiązku): chodzi konkretnie o wyczucie moralne i świadomość swego obowiązku.

Niestety, ani tak zwane „zdrowe wyczucie ludu”, ani też „zdrowy rozum ludzki” nie oznaczają zawsze tego, na co same przez się wskazują. Najpierw więc doszło do konfliktów, potem nastąpiły dyskusje, które wymagały zróżnicowanego uzasadnienia. Nie chodzi przy tym bynajmniej o zwyczajnego „człowieka ulicy”, ale znów o tak zwanych intelektualistów. Niemal mówi się przy tym, że ich wielka zwrotność ułatwia im bardzo mówienie sercem przy zamkniętych ustach. Miarodajne to jest nawet wtedy, gdy nie podejmę świadomie złośliwej definicji, zgodnie z którą intelektualistami są ci ludzie, którzy pod względem charakteru nie dorośli jeszcze do swoich uzdolnień.

Gdy chodzi o życie poniżej-ludzkie, można by to, co rozważaliśmy, ująć w następujący dylemat: Jak etyka budowana i ustawiana zasadniczo bez perspektywy Boga unika dwóch niebezpiecznych konsekwencji? Albo bowiem musi ostatecznie rozporządzać racjonalnie-„autonomicznie” naturą, i to w obydwu jej zakresach: naturą w nas i wokół nas? Byłby to wówczas faktycznie „speciesyzm” – nazwa podana przez Singersa na określenia faktu wysunięcia na czoło własnego gatunku;

²¹ Por. Schmitz (red.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981; J. Splett, *Macht euch die Erde untertan?*, w: A. J. Buch – J. Splett (red.), *Wissenschaft, Technik, Humanität*, Frankfurt/M. 1982, s. 175-202.

skoro zaś wszystkie gatunki czynią to oficjalnie, dlaczego nie miałyby czynić tego samego człowiek? Albo też poddać w końcu człowieka – fanatycznie i nieludzko – normom biologicznym, a tym samym naturalnemu procesowi hodowania i uboju? Przy czym „człowiek” oznacza tu konkretnie tę jednostkę, o której decyduje – oczywiście ponad-ludzki? – fachowiec; gdy chodzi natomiast o ten naturalny proces, to i on nie byłby także czysto naturalny, lecz kierowany, wzmacniany lub co najmniej pozostawiany samym ludziom. Przy takim jednak biologicznym technicyzmie zespala się ekstremy. Zawsze widziałem większe i poważniejsze niebezpieczeństwo w *Pięknym nowym świecie* Huxleya, aniżeli w *Roku 1984* Orwella.

5. W grze

Gdy chodzi o osobę i jej prawo do życia, to zasługuje – poza i ponad naturą – na szczególną uwagę to, co I. Kant nazwał „faktem rozumu”, czyli wspomniane już doświadczenie sumienia. Ponieważ bardzo wnikliwie omówiłem to na innym miejscu²², przypomnę tutaj pokrótce tylko trzy zasadnicze punkty: 1) Chodzi nie o zwykłe stwierdzenie, lecz o pierwotne uznanie. Dobro ujawnia się „tylko w zgodzie” 2) Moralna świadomość wyraża coś więcej od zwykłego dotknięcia (jak w trochę podejrzanym współcierpieniu Schopenhauera); dominuje tu *wgląd*: Chociaż dobro ukazuje się tylko w zgodzie, to przecież nie jest czymś dobrym *właśnie dlatego*. Współcierpienie zaś nazwałem trochę podejrzanym dlatego, że podaje dwie drogi wyjścia z nieprzewycięzalnego bólu: albo samemu współ-cierpieć, albo też – na skutek słabości własnych nerwów – usunąć wprost cierpiącego. 3) Zgoda jest „spontanycznym obciążeniem siebie. Można powiedzieć, że kształtuje się w nim przede wszystkim moje Ja”²³

Jako „dowód” tego „faktu” niech mi wolno będzie wskazać, że samo zaprzeczenie moralnego wymogu zakłada już jego uznanie. Jeżeli bowiem chce się dyskutować na dany temat, to czyżby czyniło się to tylko z poczucia obowiązku szacunku wobec kogoś innego, czy też

²² *Spiel-Ernst...*, dz. cyt. (w przyp. 18), zwł. s. 58n.

²³ D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, w: tenże (red.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (FS Gadamer)*, Tübingen 1969, s. 86 (77-109), z powołaniem się na S. Kierkegaarda. Por. J. Splett, *Auf der Flucht vor sich?*, w: J. Splett – A. Frohnhofen (red.), *„Entweder/Oder”*, Frankfurt/M. 1988, s. 82-100.

raczej dlatego, że chce się w najlepszej wierze i sumieniu uszanować prawdę? Rozumiem oczywiście, że niejeden uzna te argumenty za zbędne jako zrozumiałe same przez się. Do wymiany poglądów między ludźmi powinno wystarczać w rzeczy samej to, co zostało naszkicowane. Jeżeli jednak nie każdego – a tym bardziej niejednego filozofa – to nie przekonuje, to jawi się to (jak wszystko, co ziemskie) jako wymagające poprawy, co w niczym nie podważa jego miarodajności.

Otóż nasz temat nie brzmi: *etyka*, a dokładniej: *uzasadnienie etyczne*. To, co chcemy powiedzieć, wyraża się następująco: Prawdziwa wartość podarowanego ludziom życia pozostaje niedoceniona tak długo, jak długo nie mamy świadomości współ-myślenia. Jednym słowem: prawdziwa miłość wymaga miłości – i to właśnie jest szczególnym jej darem.

Chciałbym naświetlić to nieco okrężnie. Każdemu jest dzisiaj bliska mowa o „syndromie niesienia pomocy” Sama istota problemu zostaje tu zdruzgotana imperatywem moralnym. Ponieważ przyjęcie tego zadania na siebie jest trudne i pracochłonne, zastępuje się je zwróceniem się, jeśli nie: ucieczką do innych. – Tymczasem mało kto uświadamia sobie, że w reakcji na taką postawę grozi podobne, jeżeli nie większe, niebezpieczeństwo niszczycielskiego ujmowania samego siebie. Przypomnijmy sobie tylko, jak było w „dobie narcyzmu” i „tyranii serdecznych uczuć”²⁴ z wiedzą o „sile implozji” w programach samo-odnajdywania się i samo-urzeczywistniania się (nakazy podobne do tego: „Bądź wreszcie spontaniczny!”). Nie ujmujemy tego oczywiście z moralnego punktu widzenia, lecz jedynie w sposób opisowy: patrząc na los Narcyza i na bezkresny bieg nie kończących się „historii konfliktu pokoleń”²⁵. – Ucieczka na zewnątrz odpowiada tutaj ucieczce w głąb siebie samego. W jednym i drugim przypadku rozbrzmiewa wszakże wołanie: „Adamie/Ewo, gdzie jesteś?”

Bardzo „powierzchnową prawdą” jest oczywiście to, że miłość nie może wymagać²⁶. Co bowiem (nie kochający, lecz) miłość czyni innego? Nie ma mowy o wzajemnym obdarowywaniu się. A przecież bezwarunkowo miłość jako taka zostaje poznana i uznana. A zdolne jest do tego tylko oko miłości (coś innego widziałyby bowiem jedynie natręctwo, natarczywość, instynkt: chęć panowania lub poddaństwo).

²⁴ Por. m. in. C. Lasch, *Das Zeitalter des Narzissmus*, Steinhausen 1980; R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt/M. 1985.

²⁵ Por. J. Splett, „Selbstverwirklichung” – christlich?, *NOrd* 56 (2002), 359-368.

²⁶ A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, Reinbek b. Hamburg 1989, s. 33.

Według francuskiego myśliciela E. Lévinasa, „wybranie” dokonuje się tylko w tym wezwaniu miłości; jednostka zostaje wezwana po imieniu, co więcej: najpierw je otrzymuje; prawdopodobnie – pyta się Lévinas – „można by tu mówić o *creatio ex nihilo*”²⁷ Oznacza to, że nie jesteśmy tylko powołani do istnienia, ale przede wszystkim do „bycia dla innych” i do „współ-bycia z innymi”. Na próżno objawiloby się Dobro-Bycie Boga jak w tej oto ofercie: „On napelnia mnie nie dobrami, lecz kieruje mnie ku dobru, które jest lepsze od wszelkich dóbr, jakie możemy otrzymać”²⁸

Jeżeli się to rozważy, wówczas staje się jasne, że w sumieniu chodzi nie tylko, albo też nie przede wszystkim, o normy, o właściwe postępowanie w świecie, wobec innych tak jak wobec siebie. Na plan pierwszy wysuwa się raczej – jeżeli nawet teologowie bardzo rzadko o tym mówią – odpowiedź na świętego Herolda wezwania. („Drugą tablicę” Mojżeszową wyprzedza pierwsza, a przed drugim przykazaniem pojawia się pierwsze).

I dlatego zamiast mówić o „wartości” trzeba dawać świadectwo „świętości” życia. Życie jest święte (w ścisłym tego słowa znaczeniu) właśnie dlatego, że jest Boże, tzn. podarowane nam przez Boga i Jemu tylko zastrzeżone. (Wielu nie uświadamia sobie nawet tego, że „znięcie Kainowe” – Rdz 4, 15 – było znakiem ochronnym w tym właśnie znaczeniu: nawet życie mordercy jest święte. Dotykać go może nie zemsta lecz jedynie – znów święte – prawo).

Dlatego też życie nie ma *celu* (róża kwitnie, nie pytając: dlaczego?), ale ma *sens*: jako wspaniałomyślnie i całkowicie dobrowolnie podarowane, chce ono być po prostu przyjęte. Przyjmowanie, zgadzanie-się-na-obdarowywanie jest podstawowym wyrazem wdzięczności, a wdzięczność – patrzymy wstecz na sam początek – jest odpowiedzią miłości.

Miłość nie jest przy tym reaktywna. Właśnie dlatego mówiliśmy tu o sumieniu nie w celu uzasadniania naszej egzystencji, ale w służbie szczęśliwego życia. – Życie pragnie być przyjęte; oznacza to: chce być przeżywane. A jest przeżywane wówczas, gdy wchodzi w grę śmiało i ryzykownie, gdy zostaje wystawione na grę (a nie – jak w przypowieści o talentach – zagrzebane). O ile świętość życia opiera się na tym, że jest ono darem, to jego zacność czy szlachetność ukazuje się w tym, że

²⁷ *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, s. 78n.

²⁸ *Gott und die Philosophie*, w: B. Casper (red.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg – München 1981, s. 107 (81-123). Por. J. Splett, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990, zvl. s. 112n.

człowiek nim obdarowany nie szarga nim i nie zachowuje go jak jakiejś „zdobyczy” *Życie jako dar* wypełnia się w przyjmowaniu go po to, by było ono dalej podarowane: by było naprawdę *życiem darowanym*. Łaska i wzniosłość życia: „Nikt nie żyje dla siebie” (Rz 14, 7).

6. Prawo do śmierci?

Dar nie może zamykać się w sobie; ale także nie powinien być odrzucony. Uznałem przeto po dłuższej rozwadze za konieczne wniknąć nieco głębiej w życzenia H. Künga i W. Jensa, wyrażone w dziele poświęconym „godnemu umieraniu”²⁹

Teza o prawie człowieka do śmierci nie jest oczywiście nowa. Nowe jest jednak niewątpliwie to, że się ją sugeruje w kontekście chrześcijańskim. – Tym, co – by już z góry to powiedzieć – utrudnia omawianie, jest retoryczny styl tych autorów, a nie miałbym specjalnie nic przeciw temu, by nazwać go miejscami nawet demagogią. Co mam na myśli, stawiając ten zarzut? Już choćby ciągle przesuwanie dyskusji z podstawowej kwestii w stronę emocji. Komu z nas nie byłby tu znany straszny los? Wystarczy przypomnieć sobie, co o współcierpieniu mówił już Schopenhauer. Obaj interesujący nas autorzy wystrzegają się mocno tego, by opowiadając się za eutanazją nie powiązać swego stanowiska z ideologią Trzeciej Rzeszy. Niemniej, w samej ich metodzie widać już wyraźnie pewne paralele. Ongiś współpracownicy Akcji „Gnadentod” (Łaskawa Śmierć) byli inicjatorami filmu *Ich klage an* (*Oskarżam* – 1941). Ofiarą *Oskarżenia* – obecnie się mówi: „kryminalizacji” – jest kochający małżonek (lekarz), który „wybawia” swą żonę (z cierpienia) podając jej napój z trucizną.

Podobnie jak wówczas w kontekście tego filmu, tak i obecnie oficjalna dyskusja etyczna toczy się wbrew zasadniczej prawdzie rozumu – w wirze emocji, z drugiej zaś strony pomiędzy „za” i „przeciw” stanowisk naukowych na tym polu. Oznacza to, że argumenty przeciwko aktywnej pomocy w umieraniu są na ogół zdecydowanie inne od dowodów czysto naukowych. Uderza przy tym mocno samo zakłamanie językowe, widoczne choćby w pojęciu: „aktywna pomoc w umieraniu” Przecież czynnie współpracują z umieraniem oddani całym sercem ludziom chorym pracownicy hospicjów; powinno się więc

²⁹ *Menschwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. Mit Beiträgen von Dietrich Niethammer und Albin Eser, München – Zürich 1995.*

zakazać używania tak na opak niektórych pięknych słów. To z kolei, że brakuje w tej kwestii „dowodów czysto naukowych”³⁰, jest zrozumiałe samo przez się; nie chodzi tu bowiem w rzeczy samej o problem nauki. Dlatego też medycyna poszerza niewzruszenie „szare strefy pomiędzy czynnym i biernym wspieraniem śmierci”³¹. Dlaczego na przykład odłączenie (kroplówki, tlenu, itp.) uchodzi tylko za „bierne” wspomaganie? Skutek jest przecież zawsze taki sam!

I to jest – bez żadnej retoryki – zrozumiałe samo przez się: człowiek umarł! Czy jest jednak jakiś argument w tej kwestii? – Po pierwsze, niełatwo jest przeprowadzić moralną granicę pomiędzy „czynnym” i „biernym” wspieraniem. Zabić człowieka można równie dobrze poprzez jakieś działanie, jak też zawinione nie-działanie. Czym innym jest ponadto podejmowanie jakichś niezwykłych środków, które mogą ewentualnie dopomóc choremu – względnie przedłużą jedynie jego mękę. Natomiast kogoś zabić albo też nie dopomagać mu gwałtownie w umieraniu: to w normalnej sytuacji każdy człowiek, a więc także lekarz, potrafi bez trudu odróżnić. I nie można tego podważać ustalaniem jakiejś bardzo problematycznej sytuacji granicznej.

Również fakt, że często trudno jest faktycznie oddzielić to, co rozróżniamy pojęciowo, jest zrozumiałe samo przez się. Wynika to bowiem z samej istoty języka – i dostarczał on już starożytnym sofistom punktu oparcia dla ich wystąpień przeciwko zobowiązaniom moralnym (według zasady: jeśli mogło to pomóc jego matce przy swędzeniu w plecach, to cóż złego Edyp uczynił?). Głównie nie chodzi tu o to, by skazywać „niezliczoną ilość ludzi” – jak to sugerują omawiani autorzy³² – lecz jedynie o etyczną debatę, czyli o rzeczowe pytanie, czy dane postępowanie jest właściwe (poprawne) czy też niewłaściwe (bezprawne). Każdy, kto działa sumiennie, postępuje dobrze – nawet wtedy, gdy jego czyn (na skutek niezawinionego błędu) jest niewłaściwy; podobnie też każdy, kto nie jest panem samego siebie, nie musi być chwalony, a tym bardziej uniewinniany.

Omawiani autorzy piszą: „To, co jedni nazywają «zabijaniem», inni nazywają «współczuciem»... Co tu ma być miarodajne? Dla chrześcijanina... idącego za miłosiernym Jezusem... nie może to być w żadnym wypadku *etyka samych tylko zakazów i sankcji*”³³ – 1) A przecież nie

³⁰ Tamże, s. 51.

³¹ Tamże, s. 56.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 57.

chodzi w tym wypadku o sankcje, czyli kary (co oznacza przy tym to „tylko”); 2) Chodzi raczej o kwestię zakazów. Czyżby jednak od czasów Jezusa gwałt był na przykład samym „tylko” zakazem? – Widać zatem wyraźnie, że zamiast omawiania faktycznych podstaw tworzy się jedynie specyficzny klimat, w którym słuchacz/czytelnik nie zostaje przekonany poprzez podawane mu ujęcia, lecz jedynie przegadany nagromadzeniem uczuć. Taki jest właśnie cel retoryki.

I odpowiednio dalej autorzy się pytają o zgubne następstwa odstąpienia od zasady nietykalności życia ludzkiego: „jakie mogą one być”³⁴? Jak gdyby byłaby możliwa jakaś niejasność w tej kwestii! Nie chodzi tu o „groźące niebezpieczeństwo”, takie jak na przykład zerwanie wałów ochronnych podczas powodzi, nad którym mielibyśmy tu dyskutować. Samo podważenie nie jakiejś *normy*, gdyż nie ma reguły bez wyjątków, ale właśnie *zasady*, która istnieje sama przez się (*eo ipso*), niezależnie nawet od dalszych tego następstw, jest zdecydowanie złe i naganne. Chyba że H. Küng chciał w ten sposób powiedzieć, iż „jeden raz to znaczy: nigdy!”

A co miał on na myśli twierdząc, że ostatecznie wielkim przegranym w tej kwestii, podobnie jak w dyskusji o aborcji, jest sama Konferencja Episkopatu? Czy miała ona udzielić głosu samym nienarodzonym w kwestii ich zabijania, czy też zgodzić się na jakieś kompromisy, ale jakie: które dzieci zabijać? – by w oczach liberalów nie uchodzić za „sfanatyzowaną”? nie szanującą decyzji sumienia? Oczywiście! Ale co ma to wspólnego – muszę jeszcze raz to powtórzyć – z typowo etycznym problemem? (Warto w tym kontekście przemyśleć głębiej tę sprawę, że według ludzkich osądów zarówno Hitler, jak Sadam Hussein, jak też wielu krańcowo-lewicowych terrorystów zalicza się do świadomych w pełni zabójców³⁵ Nie włącza się natomiast – pamiętajmy o tym! – do grona tych złoczyńców lekarza S. Freuda; wynika stąd: przekonanie jako takie nie gwarantuje jeszcze właściwego/poprawnego postępowania!). – Według Künga, dyskusję powinno się prowadzić na innym poziomie: istotne dla niego jest bowiem to, by – skoro wraz ze śmiercią nie kończy się wszystko – nie zabiegać specjalnie o „bezkresne przedłużanie” życia³⁶ Ale nie w tym przecież leży sam problem. Nie chodzi tu bowiem o przedłużanie życia, lecz jedynie o bezpośrednie i wyraźne jego przerwanie.

³⁴ Tamże, s. 65.

³⁵ Por. J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, s. 102-108.

³⁶ Por. dz. cyt., s. 71n.

Nie umiem powiedzieć, kto jest gorszy: przemawiający retorycznie teolog czy teologizujący mówca? Chyba raczej ten pierwszy, gdyż u tego drugiego rzeczowy argument zastępują już z góry literackie sceny podawane w miejsce kwestii teologicznych.

W omawianej książce pojawił się pewien cytat, będący raczej pytaniem, zaczerpnięty z publikacji P. Nolla³⁷: „Dlaczego można usypiać zwierzęta, a ludzi nie?”³⁸. O ile mogę uszanować to pytanie w całym ciągu osobistej refleksji Nolla, to nie jestem tego w stanie uczynić odnośnie do W. Jensa. Odpowiedź bowiem jest prosta: Zwierzęta niczego nie „muszą” (nie „powinny”), chociaż coś tam „mogą”. Nie odnosi się bowiem do nich żadne moralne zobowiązanie. Sam Noll pisze o tym dwie strony dalej, o czym już Jens nawet nie wspomina: „W przeciwieństwie do zwierzęcia człowiek ma w swoim mózgu umieszczone już przedtem obie te myśli: o śmierci i o Bogu” I dodaje: „Wydaje się tylko, że w odniesieniu do obu tych myśli ludzie... rozwijają się do tyłu”³⁹

Mamy natomiast w dalszym ciągu aż do końca omawianej książki retorycznie tylko zabarwione opisy faktycznych problemów: Zezwolenie na śmierć na życzenie pozbawiłoby siły zakorzenioną w nieświadomości dziecinną wiarę w nieśmiertelność. Świadomość możliwości śmierci w powiązaniu ze zdaniem: „Każdy człowiek ma prawo do tego, by nie cierpieć”, uczyni z nas na nowo prawdziwie ludzkie społeczeństwo. Jako cytat końcowy pojawia się życzenie Kurta Martisa, zdecydowanie przeciwne wielowiekowej i całkowicie innej modlitwie: „oby śmierć nas dotknęła nagle i niespodziewanie, z sekundy na sekundę”

Wystarczy o tej książce. Zawiera ona jeszcze dwa uzupełnienia: prawnicze Albina Esera oraz medyczne – i prawno-krytyczne – Dietricha Niethammera. Autorzy ci jednak nie podchodzą poważnie do problemu. Powtarzają jedynie życzenie autorów tomu i wprowadzają nieco odrębne myślenie. Zajmijmy się więc raczej nieco inaczej tym problemem.

Spójrzmy najpierw na osobę towarzyszącą umieraniu. Zasadnicze myśli zaczerpnąłem w tej kwestii od fryburskiego filozofa i teologa w jednej osobie H. Verweyena⁴⁰: Kiedy się mówi i wyjaśnia, że

³⁷ *Diktate über Sterben & Tod. Mit Totenrede von Max Frisch*, Zürich 1984, s. 63.

³⁸ Dz. cyt., s. 113.

³⁹ P. Noll, dz. cyt., s. 65.

⁴⁰ *Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens*, ThPh 62 (1987), 580-587.

cierpienie drugiego jest bezsensowne, to w tym osądzie o *nim* i o jego stanie pomija się całkowicie współ-bycie z *nim*. Inaczej by było, gdyby się chciało nie zostawić go samego także „w tym ostatnim kroku do bezsensowności” Co to znaczy? Verweyen pisze: „Nie da się uczynić żadnego świadomego kroku w tym także tak bardzo nieznanym kierunku bez wywołania co najmniej również jeszcze tak bardzo nieokreślonej nadziei na sens...” Współ-idący solidarnie z cierpiącym wzbrania się w ten sposób przed jakimkolwiek pozorem bezsensowności samej nadziei na sens.

Ta myśl o solidarności odnosi się także do udręczonego. Jeśli pozostawi się na uboczu pytanie: czy może być prawdziwie ludzkim żądanie, by bliźni stał się mordercą, to nasuwa się tutaj pytanie o moją, jako człowieka umierającego, solidarność z innymi. Przecież także umieranie jest procesem życiowym, a ludzkie życie oznacza udział w jednym i tym samym człowieczeństwie.

Co o tym sądzę? Kiedy: 1) uznaję swoje życie za bezsensowne i 2) uważam kres takiego bezsensownego życia za dozwolony, to decyduję wówczas nie tylko o sobie, ale wydaję sąd ogólny: każdy w moim położeniu może to uczynić. Nie widzę w tym żadnej sprzeczności, że wszyscy będą musieli potem wciąż się usprawiedliwiać wobec innych, jeśli tylko nie zechcą uczynić żadnego (jeszcze) użytku ze swego prawa do śmierci – z tego obciążenia, jakim są oni sami dla swego otoczenia.

Ważne dla mnie jest to, że nie argumentuję tutaj jakimś ewentualnym nadużyciem, „zerwaniem grobli” (wału przeciwpowodziowego) lub „równią pochyłą”, lecz zasadniczo. Nie mówię przecież tutaj o bezlitosnych (pozbawionych serca) dzieciach żądnych dziedziczenia. Samym sednem tego wspólnego przemyślenia jest bowiem świadomość, iż nikt z nas nie może uzasadnić swego bycia tutaj. Możemy wciąż wskazywać na przeróżne zadania czy obowiązki i się zastanawiać: co w przeciwnym razie kosztowałibyśmy innych i czego wymagalibyśmy od nich? Czego od nich faktycznie żądamy?

I dlatego miarodajne jest nadal porzucenie płaszczyzny wartości celem zwrócenia baczniejszej uwagi na *świętość* życia. Tylko wtedy, gdy niedopuszczalna jest z zasady żadna tutaj ingerencja, żyć możemy. Nie ma bowiem tutaj żadnego „krótkiego spięcia”: skoro Bóg jest Panem życia, to nie mamy prawa nim rozporządzać⁴¹ Stwórca jest

⁴¹ Por. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1980 (wyd. 5), s. 238n.

także Panem zdrowia/choroby – i nie zakazuje nikomu wykonywania zawodu lekarza. Z Jego panowania wynika tylko to, że trzeba przed Nim odpowiadać za swoje czyny. Tak właśnie postępuje męczennik, każdy, kto się poświęca za innych, także ten, kto się angażuje w obronie koniecznej siebie samego lub w sytuacji obrony koniecznej. Nie widzę natomiast żadnej możliwości usprawiedliwienia eutanazji jako takiej.

Nie trzeba koniecznie pozytywnie wykazywać, że życie lub jakiś jego odcinek są w pełni sensowne. Niewłaściwe byłoby także ukazywanie, na czym ewentualnie polega sens takich cierpień. Uważam, że wszelkie takie próby prowadzą ostatecznie do cynizmu. Uczyla również tego tradycja biblijna: *Księga Hioba* potwierdza to wobec zwątpienia rozsądnie (na pozór) myślących przyjaciół. – Dlatego też rozbrzmiewa, z drugiej strony, w tych pismach wołanie: „Dlaczego?” i „Jak długo jeszcze, Panie?” Można niewątpliwie znaleźć na te i tym podobne pytania jakąś rozsądną odpowiedź⁴². Ludzkość jednak jej nie szuka; woli raczej się trzymać naszej bezsilności w tym względzie. Dlatego też wzmiankowany Verweyen wcale nie pisze, że męki agonii mogą być w pełni sensowne, lecz że chodzi jedynie o to, by nie zostawiać innych w poczuciu bezsensowności „w tym ostatnim ich kroku”

Niech mi wolno będzie podać na koniec jeszcze jedno ostrożne wskazanie, związane tym razem z argumentacją dyskusyjną. Jedno z omówień interesującego nas dzieła nosiło tytuł: *Nie ma żadnej godnej człowieka śmierci*⁴³. Godne człowieka jest życie, a nie śmierć! Wiele rzeczy tu pobrzmiwa. Również według Biblii śmierć nie jest tak po prostu „naturalna”. Jeszcze gorsze jest niekiedy konkretne umieranie⁴⁴. Zgadzam się w tym przypadku z W. Jenem⁴⁵, który wątpi w to, by godna śmierć była faktycznie tak rzadka. Ważniejsze jednak jest to trzecie: można oczywiście życzyć sobie uwolnienia, a nawet pogodnej śmierci; ale czy można domagać się tu ludzkiej godności? Czy wymaga tego wiara w Boga i Ojca Jezusa Chrystusa? Czy mielibyśmy nazywać „prawdziwie godną człowieka” śmierć bez narzekań, przeżywaną do tego w „cichej pewności”?

Trzeba by zatem przemyśleć na nowo, czym jest faktycznie godność człowieka: czy stoickim panowaniem nad losem, suwerennym samo-

⁴² Staralem się ją podać m. in. w: *Denken vor Gott*, Frankfurt/M. 1996, rozdz. 10.

⁴³ P. Bahner, *Es gibt keinen menschenwürdigen Tod*, FAZ z 18 lipca 1995, s. 28.

⁴⁴ Omawia to obszernie S. B. Nuland, *Wie wir sterben: ein Ende in Würde?*, München 1994.

⁴⁵ Dz. cyt., s. 121.

określaniem się, prywatnym układaniem sobie życia zgodnie z bilansem uciech i bólu? A może najwyższa forma tej godności wyraża się w oddaniu siebie samego, a nawet w tym, że zamiast się oddawać, pozwala się brać siebie samego? To przecież byłoby najwyższym przejawem szczodrości. Rozważyliśmy to już w odniesieniu do najpotężniejszego czasu życia – wesela: do pozwolenia na ogarnięcie się w miłości – ten zachwyt związany z dojściem do celu, gdy jest się już całkowicie poza (czymkolwiek). – Jak to możliwe, skoro z tego także punktu trzeba czy powinno się nawet myśleć o ciemności śmierci? To jasne, że nie wymagam żadnej odpowiedzi na to pytanie, a tym bardziej na ukazanie sensu tego wszystkiego. To nie tylko pociecha; prawdopodobnie pogłębia się jeszcze bardziej w ten sposób także strach.

A jednak. Karl Rahner w jednym ze swych ostatnich referatów postawił pytanie: dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?⁴⁶ – Oczywiście, bez odpowiedzi. Niemniej podsunął on myśl, że w praktyce życia przyjmowanie Bożej tajemnicy dokonuje się jedynie w milczącym przyjmowaniu niejasności cierpienia i niemożności dania żadnej odpowiedzi na nie. W przeciwnym bowiem razie nie wyznawalibyśmy, ściśle rzecz biorąc, Boga samego, ale tylko jakąś naszą własną *ideę* Boga⁴⁷ Czyż nie pojawia się ponownie – i to właśnie w wywłaszczającym nas z nas samych umieraniu – życie w jego niezaprzeczalnej świętości? Święte nade wszystko dlatego, że prowadzi nas samych do Świętego?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁶ W: *Schriften zur Theologie*, XIV, Zürich 1980, s. 450-466.

⁴⁷ Por. tamże, s. 464n.