

## APORIE ŚMIERCI Dyskusja ze Stevenem Luperem

*Luper definiuje śmierć jako kres życia i nie prowadzi rozważań na temat możliwości życia przyszłego. Określenie śmierci jako kresu życia nie pozwala jednak zrozumieć, na czym w istocie polega śmierć człowieka. Z jednej strony możemy bowiem przetrwać jako osoby bądź umysły pomimo śmierci ciała, z drugiej możemy umrzeć jako osoby bądź umysły pomimo dalszego życia naszego organizmu. W takim jednak razie żadna z ewentualnych definicji śmierci człowieka nie jest adekwatna.*

Problem śmierci – kojarzony zwykle z egzystencjalizmem – jest także dyskutowany w tradycji analitycznej (i pozytywistycznej), przy czym początkowo podejmowano tu głównie pytania związane z możliwością życia po śmierci. Bertrand Russell sądził, że kwestię tę można rozstrzygnąć jedynie w doświadczeniu, zdaniem Ludwiga Wittgensteina natomiast podstawą argumentacji na rzecz nieśmiertelności mógłby być spirytyzm, ustanawiający empiryczną relację między życiem doczesnym a przyszłym<sup>1</sup>. Podobnie Moritz Schlick uznawał hipotezę życia po śmierci za weryfikowalną, jeśli bowiem życie po śmierci istnieje, to podmiot, który go dostąpi, potwierdzi jej prawdziwość. W późniejszych dekadach na gruncie filozofii analitycznej podejmowano problemy aksjologiczne związane z pytaniem, czy śmierć jest dobrem, czy złem dla człowieka. Dyskusja ta koncentrowała się na analizie argumentacji rozwiniętych przez Epikura i Lukrecjusza, mających uzasadnić tezę, że śmierć jest aksjologicznie neutralna (ani dobra, ani zła), wobec czego nie należy się jej obawiać. W ostatnich latach prace filozofów analitycznych na temat śmierci dotyczą szczegółowych kwestii etycznych, jak prawo do życia, prawo do godnej śmierci, możliwość usprawiedliwienia zabójstwa bądź samobójstwa, zasadność kary śmierci czy legalizacja eutanazji. Cele tych rozważań nie są tylko teoretyczne, lecz także praktyczne – mają one służyć pomocą w rozstrzygnięciach medycznych i prawnych.

Książkę Stevena Lopera *The Philosophy of Death* [„Filozofia śmierci”]<sup>2</sup> można uznać za podsumowanie nie tylko dotychczasowych prac jej autora<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Zjawiskami spirytystycznymi interesowali się na początku wieku dwudziestego także filozofowie należący do innych tradycji, zwłaszcza William James oraz Henri Bergson.

<sup>2</sup> Zob. S. L u p e r, *The Philosophy of Death*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

<sup>3</sup> Luper wcześniej opublikował między innymi następujące artykuły o śmierci: *Posthumous Harm* („American Philosophical Quarterly” 41(2004) nr 1, s. 63-72), *Past Desires and the Dead* („Philosophical Studies” 126(2005) nr 3, s. 331-345), *Mortal Harm* („The Philosophical Quarterly” 57(2007), s. 239-251).

lecz także dokonań filozofów analitycznych w zakresie zagadnień związanych ze śmiercią. W pierwszej części, zatytułowanej „Dying” [„Umieranie”], autor rozważa problem osoby i jej tożsamości w czasie oraz kwestie związane z definicją, kryterium i wartością śmierci; w drugiej natomiast, która nosi tytuł „Killing” [„Zabijanie”], podjęte zostały kwestie moralnej dopuszczalności samobójstwa, zabójstwa, eutanazji i aborcji. Ponieważ trudno byłoby odnieść się do wszystkich tez i argumentacji formułowanych przez Luperę, dyskusję z jego poglądami ograniczymy do aporii związanych ze śmiercią – bądź to *explicite* przez niego sformułowanych, bądź stanowiących konsekwencję proponowanych rozstrzygnięć.

### DEFINICJA OSOBY

Podstawą definicji oraz kryterium śmierci jest sposób rozumienia istoty człowieka i jego tożsamości w czasie. Luper omawia pod tym względem trzy stanowiska: animalizm (ang. animal essentialism), personizm (ang. person essentialism)<sup>4</sup> oraz mentalizm (ang. mental essentialism).

Animalizm głosi, że człowiek jest organizmem biologicznym, żyje i pozostaje sobą tak długo, jak długo żyje jego ciało, niezależnie od świadomości. Zaletą tego stanowiska jest uznanie za ludzi dzieci nienarodzonych oraz osób w przetrwałym stanie wegetatywnym. Luper uważa jednak animalizm za teorię błędną, przeciwko której przemawia hipoteza „mózgu w pojemniku” – jeżeli bowiem mózg stanowi podstawę świadomości, to powinniśmy uznać go za żyjącą osobę pomimo braku ciała. Według animalizmu tymczasem człowiek jest raczej tam, gdzie jego ciało, aniżeli tam, gdzie jego mózg. W przypadku zatem przeszczepu mojego mózgu do ciała innej osoby biorca nie byłby mną. Podobnie całkowite uszkodzenie półkul mózgowych przy zachowaniu ciała nie oznaczałoby – na gruncie animalizmu – kresu istnienia człowieka, dopóki bowiem żyje organizm, żyje również człowiek. Zdaniem Luperę takie rozstrzygnięcie jest niewiarygodne, jeśli bowiem półkule mózgowe są podstawą moich doświadczeń i świadomości, to z chwilą ich zniszczenia ja jako osoba przestaję istnieć<sup>5</sup>. Animalizmu można jednak bronić, trudno bowiem

<sup>4</sup> Wprowadzam termin „personizm”, aby uniknąć słowa „personalizm”, oznaczającego jeden z nurtów filozofii dwudziestego wieku (popularny zwłaszcza we Francji), a także określone stanowisko etyczne, akcentujące prymat osoby. Z tak rozumianym personalizmem personizm nie ma wiele wspólnego, pojmując on bowiem osobę jako byt przejawiający takie cechy, jak świadomość, samoświadomość, możliwość dokonywania wolnych wyborów czy pragnienia dotyczące przyszłości. Z tego powodu z kategorii osób personizm wyklucza na przykład dzieci anencefaliczne czy ludzi znajdujących się w przetrwałym stanie wegetatywnym.

<sup>5</sup> Por. L u p e r, *The Philosophy of Death*, s. 6-32.

uznać, że człowiek utożsamia się jedynie ze swoimi półkulami mózgowymi – nawet gdyby mogły one zostać przeszczepione do innego ciała (co aktualnie nie jest możliwe), to można by mieć kłopoty z uznaniem własnej tożsamości w innym ciele. Dla bycia sobą równie ważne jak świadomość i pamięć dotychczasowych doświadczeń wydaje się wewnętrzne czucie ciała i jego zewnętrzny wygląd. Jeśli zatem uznać intuicje zarówno Lupera („jestem tam, gdzie mój mózg”), jak i animalistów („jestem tam, gdzie moje ciało”), to można powiedzieć, że nie ma mnie ani tam, gdzie jest t y l k o mój mózg, ani tam, gdzie jest t y l k o moje ciało.

Personizm utożsamia człowieka z osobą, której najważniejszą cechą jest zdolność do świadomości. Bycie osobą nie wiąże się jednak koniecznie z byciem człowiekiem, świadomość może bowiem przysługiwać niektórym zwierzętom, a w przyszłości nawet twórcom techniki. Zdaniem Lupera personizm nie potrafi jednak określić statusu płodu ani ludzi znajdujących się w przetrwałym stanie wegetatywnym, których – z racji nieposiadania przez nich świadomości – nie można uznać za osoby. Podobnie kłopotliwa okazuje się dla personizmu tożsamość osoby, która musi opierać się na ciągłości cech psychicznych bądź na ich powiązaniu i pamięci. W obu przypadkach tożsamość osoby będzie jedynie kwestią stopnia, podczas gdy można argumentować, że jest ona relacją niestopniowalną: albo jest się tożsamym z tym, kim się było w przeszłości, albo nie. Jeśli natomiast oprzeć tożsamość osoby na pamięci, to nie będzie ona relacją przechodnią, co pokazał Thomas Reid: Emerytowany oficer pamięta bitwę, w której zdobył sztandar wroga, nie pamięta jednak kary, którą nałożono na niego w szkole, chociaż pamiętał o niej, kiedy zdobywał sztandar wroga. Emerytowany oficer zatem zarazem jest i nie jest tożsamy z ukaranym chłopcem. Wprawdzie teoria ciągłości cech psychicznych jest od tej trudności wolna, to jednak kłopotliwy okazuje się dla niej przypadek podziału mózgu na dwie półkule, z których każda zostaje umieszczona w innym ciele. Za niewiarygodne uznaje Luper rozwiązanie Dawida Lewisa, zgodnie z którym mamy w takiej sytuacji do czynienia nie z jedną osobą przed operacją i dwiema po operacji, lecz od samego początku z dwiema osobami, które przed podziałem mózgu nie miały o tym fakcie wiedzy. Uznając taki wniosek, musielibyśmy wszak przyjąć, że każdy z nas jest dwiema osobami, chociaż sobie tego nie uświadamia. Zdaniem Lupera niewiarygodne jest także rozwiązanie Dereka Parfita, zgodnie z którym po operacji żadna z dwu osób nie jest osobą sprzed podziału, trudno bowiem uznać, że z chwilą przeszczepu jej półkul mózgowych do dwu innych ciał dana osoba przestała istnieć, skoro zostały zachowane jej cechy psychiczne. Rozwiązanie proponowane przez Parfita nie radzi sobie również z przypadkiem osoby cierpiącej na chorobę Alzheimera, która pozostaje świadoma siebie, nawet jeśli nie pamięta, kim była wcześniej, i zmieniły się jej cechy psychiczne. Należałoby bowiem uznać, że z chwilą zachorowa-

nia przestała ona istnieć, zastąpiona nową osobą, co jednak wydaje się kontrintuicyjne. Według Lupera nie można też przyjąć, że tożsamość osoby jest nieistotna dla naszego przetrwania; każdy bowiem chce nie tyle zachować ciągłość psychiczną z kimś istniejącym w przyszłości, ile nadal istnieć, pozostając tą samą osobą<sup>6</sup>.

Mentalizm z kolei utożsamia człowieka z umysłem jako bytem zdolnym do świadomości, myślenia abstrakcyjnego i uczuć wyższych. Znaczy to, że tak długo pozostajemy tą samą osobą, którą byliśmy wcześniej, jak długo pozostają w nas nienaruszone obszary mózgu odpowiedzialne za naszą zdolność do świadomości. Nawet utrata ciągłości cech psychicznych (charakterystyczna dla choroby Alzheimera) nie oznacza zatem kresu istnienia osoby ani utraty jej tożsamości. Zdaniem Lupera jednak bytem „kłopotliwym” dla mentalizmu jest płód, który z pewnością nie ma jeszcze umysłu – z tego powodu nie mogę nazwać moim ciała płodu, którym byłem przed urodzeniem. Podobnie będzie w przypadku przetrwałego stanu wegetatywnego: nawet jeśli mój organizm będzie żył, to jednak ja – na zawsze pozbawiony zdolności świadomości – istnieć nie będę. Człowiek tymczasem, chociaż jest nie tylko ciałem, to jednak jest również ciałem, dopóki zatem żyje jego organizm, trudno uznać go za umarłego, a tym bardziej nieistniejącego<sup>7</sup>.

Zdaniem Lupera wskazane trudności animalizmu, personizmu i mentalizmu sprawiają, że wobec pytania, kim jestem i co decyduje o mojej tożsamości w czasie, należy przyjąć postawę agnostycyzmu: Wprawdzie intuicyjnie wydaje się, że jestem tam, gdzie znajduje się mój mózg, ale trudno pojąć, bym mógł być gdzieś indziej niż moje ciało. Nie mogę zatem powiedzieć ani że jestem mózgiem (osobą, umysłem), ani że jestem ciałem (organizmem). To, kim jestem, pozostaje tajemnicą. Agnostycyzm ten ma jednak istotne konsekwencje – jeżeli bowiem nie jesteśmy w stanie zdefiniować człowieka, to niemożliwe wydaje się określenie przysługujących nam praw oraz określenie naszych obowiązków. Brak definicji człowieka skutkuje także niemożliwością podania jednoznacznej definicji śmierci oraz kryterium jej diagnozowania<sup>8</sup>.

## DEFINICJA I KRYTERIUM ŚMIERCI

Luper definiuje śmierć jako kres życia i nie prowadzi rozważań na temat możliwości życia przyszłego<sup>9</sup>. Określenie śmierci jako kresu życia nie pozwa-

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 6, 24-33.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 6, 30-33.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 36, 48.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 3.

la jednak zrozumieć, na czym w istocie polega śmierć człowieka. Z jednej strony możemy bowiem przetrwać jako osoby bądź umysły pomimo śmierci ciała, z drugiej możemy umrzeć jako osoby bądź umysły pomimo dalszego życia naszego organizmu, czego przykładem jest przetrwały stan wegetatywny<sup>10</sup>. W takim jednak razie żadna z ewentualnych definicji śmierci człowieka (jako kresu istnienia umysłu, osoby lub organizmu) nie jest adekwatna, co uniemożliwia również sformułowanie jej jednoznacznego kryterium.

Luper dostrzega nieadekwatność dotychczasowych prób określenia śmierci mózgowej jako medycznego kryterium orzekania zgonu. Śmierć całego mózgu jest – jego zdaniem – definicją za szeroką, nie wszystkie bowiem funkcje (a tym bardziej struktury i komórki) mózgu muszą być martwe, by można było orzec jego śmierć. Skoro bowiem jest ona procesem, to wystarczy nieodwracalny kres funkcjonowania newralgicznych części mózgu, odpowiedzialnych za integrację procesów życiowych, by człowieka uznać za zmarłego. Istotna dla orzeczenia zgonu nie jest zatem śmierć całego mózgu, lecz śmierć mózgu j a k o c a ł o ś c i integrującej biologiczne i psychiczne życie osoby. Funkcję takiego kryterium (obowiązującego dziś w wielu krajach) pełni śmierć pnia mózgu. Zdaniem Lupera jednak kryterium to nie jest wystarczające, procesy życiowe, a przynajmniej niektóre spośród nich, można bowiem podtrzymywać sztucznie. Według najnowszych propozycji (niewprowadzonych dotąd w medycynie) kryterium śmierci stanowi śmierć cerebralna. Jako kres funkcjonowania półkul mózgowych, oznacza ona nieodwracalną utratę świadomości przez człowieka. Luper twierdzi jednak, że śmierci cerebralnej nie da się zdiagnozować, w związku z czym nie można wykluczyć, że osoba znajdująca się w przetrwałym stanie wegetatywnym ma rezydualną świadomość, której nie potrafi wyrazić ani zakomunikować innym. Poza tym uznanie śmierci cerebralnej za podstawę orzeczenia zgonu skutkowałoby potraktowaniem żywego ludzkiego organizmu jako osoby zmarłej. Trudności te wskazują, że nie mamy adekwatnego kryterium diagnozowania śmierci – wprawdzie w praktyce wykorzystywane jest kryterium śmierci pnia mózgu, ale nie mamy gwarancji, że jest ono słuszne<sup>11</sup>.

## WARTOŚĆ ŚMIERCI

Niezależnie od problemu definicji i kryterium śmierci, jawi się nam ona – przynajmniej *prima facie* – jako zło, którego być nie powinno. Niemniej jednak istnieją argumenty mające dowieść, że śmierć jest aksjologicznie neutral-

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 48n.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 57-59.

na. Zdaniem Epikura oznacza ona kres wszelkiej świadomości, a zatem nie może być złem. Odkąd bowiem człowiek nie istnieje, nie doświadcza żadnych krzywd. Według Lukrecjusza natomiast, nieistnienie po śmierci jest analogiczne do nieistnienia przed urodzeniem. Skoro zatem nie uznajemy za zło nieistnienia w przeszłości, to nie powinniśmy uważać za zło nieistnienia w przyszłości.

Stanowisko Epikura określa Luper jako negatywny hedonizm, zgodnie z którym jedynym złem jest ból, a jedynym dobrem – przyjemność, będąca brakiem bólu. Twierdzenie to prowadzi do absurdalnej konkluzji, iż najlepiej byłoby w ogóle się nie urodzić, tylko wtedy bowiem uniknęlibyśmy wszelkiego bólu, a jeśli przyszliśmy na świat, to powinniśmy czym prędzej bezboleśnie siebie zabić. Nie należałoby także mieć dzieci, a innych ludzi winno się bezboleśnie pozbawiać życia. Wbrew Epikurowi jednak śmierć nie musi być bezbolesna, nawet jeżeli trwa krótko. Konsekwentny Epikurejczyk nie może też mieć żadnych pragnień, ponieważ mogłyby się one okazać niemożliwe do spełnienia; w szczególności nie może mieć pragnień bezwarunkowych (niezależnych od kontynuacji życia), w tym pragnienia, by nadal żyć. Nie ulega jednak wątpliwości, że eliminacja pragnień pozbawiłaby nasze życie racji trwania. Zdaniem Lupera głównym błędem Epikura było uznanie przyjemności negatywnej za jedyne dobro. Tymczasem istnieje wiele innych dóbr – na przykład dokonywania wolnych wyborów i swobodnego kształtowania swojego życia – których utrata spowodowana śmiercią jest dla człowieka złem<sup>12</sup>.

Uzasadniając tezę o zlu śmierci, Luper odwołuje się do komparatywizmu aksjologicznego, zgodnie z którym jakaś rzecz leży w naszym interesie (i może być uznana za dobro), o ile czyni nasze życie lepszym. Z tego powodu uznaje on, że wartość śmierci zależy od wszystkich okoliczności wpływających na charakter naszego życia. Śmierć jest złem, jeśli pozbawia życia, które byłoby dobre, a jej zło jest tym większe, im większe dobro tracimy. Śmierć jest natomiast dobrem, jeśli pozbawia życia, które byłoby złe, a dobro jej będzie tym większe, im większego zła pozwala uniknąć. Jeśli zatem jakiś człowiek zginął w czasie górskiej wspinaczki, to jego śmierć była dla niego wielkim złem, o ile pozbawiła go wielu lat szczęśliwego życia. Byłaby zaś złem zdecydowanie mniejszym, gdyby i tak miał następnego dnia umrzeć z innego powodu. Okazałaby się jednak dobrem, jeśli miało go czekać długoletnie cierpienie bez nadziei na poprawę losu. Analogicznie, zdaniem Lupera, należy pojmować zło lub dobro śmiertelności – zależy ono od tego, jaką wartość miałyby dla nas nieśmiertelność<sup>13</sup>.

Zło śmierci ma, według Lupera, charakter bezczasowy, ponieważ obok interesów ograniczonych do pewnej chwili, mamy także interesy trwające wiecz-

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 8, 78-97.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 4, 60, 78, 97-100.

nie. Skoro zaś w naszym interesie jest istnieć, śmierć zawsze nas krzywdzi, czyniąc życie gorszym od tego, jakie byłoby ono bez niej. Dodatkowym argumentem uzasadniającym takie rozwiązanie jest możliwość doznania krzywd pośmiertnych, wiążących się z racjonalnymi ludzkimi pragnieniami, dotyczącymi zwłaszcza losu potomstwa<sup>14</sup>. Jeśli zatem mam pragnienia dotyczące mojej rodziny po mojej śmierci, to – jeśli nie zostaną one spełnione – wyrządzona mi będzie krzywda, nawet jeśli nie będę jej świadomy<sup>15</sup>. Tymczasem konsekwentny Epikurejczyk ani nie powinien troszczyć się o to, jaki będzie los jego bliskich po jego śmierci<sup>16</sup>, ani nie mógłby zostać uznany za skrzywdzonego, o ile nie byłby świadomy wyrządzonego mu zła.

Niezależnie od słuszności tezy, że śmierć może być dobra lub zła, należy zwrócić uwagę na dyskusyjne elementy argumentacji Lupera. Pierwszy dotyczy komparatywizmu, który prowadzi raczej do agnostycyzmu w kwestii wartości śmierci niż do skutecznego odparcia poglądu Epikura. Powodem jest fakt, że nie da się porównać faktycznego życia i śmierci danej osoby z tym, co mogłoby się jej przytrafić, gdyby nie umarła – nie można przecież przewidzieć długości ani wartości jej dalszego życia. W żadnym zatem konkretnym przypadku nie potrafimy rozstrzygnąć, czy śmierć była dla danej osoby dobrem, czy też złem (i jak wielkim złem). Komparatywizm nie pozwala też ustalić, czy śmiertelność (sam fakt podlegania śmierci przez człowieka) jest dobrem, czy złem. Jeśli ma to zależeć od zła lub dobra nieśmiertelności, to należy zgodzić się na agnostycyzm, nie dysponujemy bowiem żadną wiedzą na temat nieśmiertelności. Trudność jest tu dużo większa niż w przypadku oceny wartości śmierci konkretnej, kiedy to można spekulować na temat ewentualnego dalszego życia osoby (gdyby ona nie umarła), uwzględniając jej wiek, stan zdrowia, sytuację ekonomiczną czy przekonania. W kwestii nieśmiertelności natomiast żadne przewidywanie nie wchodzi w grę. W takim jednak razie komparatywizm nie dowodzi ani że konkretna śmierć jest zła bądź dobra, ani też że śmiertelność jest dla człowieka złem bądź dobrem. Chociaż zatem Epikur nie wykazał, iż śmierć jest aksjologicznie obojętna, to jednak również Luper nie dowiódł, że jest ona złem (lub dobrem) dla człowieka. Wątpliwe zresztą, czy jakikolwiek rozstrzygający argument jest w tej kwestii możliwy. Można wprawdzie odwołać się do pragnienia kontynuacji życia, ale ma ono charakter subiektywny i nie musi być podzielane przez wszystkich, a nawet przez tę samą osobę w każdej chwili. Z pragnienia życia nie wynika zresztą, że jest

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 8, 77, 87n., 101, 139.

<sup>15</sup> Warunkiem krzywdy nie jest świadomość bycia skrzywdzonym. Jeśli na przykład ktoś rzucił na mnie fałszywe oskarżenie, w które wierzą moi przyjaciele, to chociaż ja nic o nim nie wiem, zostałem obiektywnie skrzywdzony, w moim interesie leży bowiem zachowanie dobrego imienia.

<sup>16</sup> Zdaniem Lupera sam Epikur zaprzeczył tej postawie, spisując testament. Por. L u p e r, *The Philosophy of Death*, s. 76.

ono dobrem, podobnie jak z lęku przed śmiercią nie wynika, że jest ona złem. Trudno zatem dowieść, że śmierć jest aksjologicznie neutralna (zwłaszcza, że doświadczamy jej jako zła), ale nie mamy również dowodu, że jest ona złem (zwłaszcza że nie możemy wiedzieć, czym byłoby życie bez niej).

Inny kłopot wiąże się z teorią krzywd pośmiertnych oraz z ideą beczasowości zła śmierci. Pogląd ten wydaje się *prima facie* słuszny, nasze krzywdy bowiem nie zależą ani od czasu, ani od świadomości ich doznawania. Mimo to zasadne wydają się pytania: Jak długo można człowieka krzywdzić po jego śmierci? Czy zło, które spotka moich dalekich potomków za kilkaset lat, już teraz (i zawsze) jest dla mnie złem? Sprawa komplikuje się dodatkowo, jeśli – zgodnie z wywodem Lupera – uznamy śmierć za zło beczasowe. Wtedy bowiem śmierć, która czeka moje dzieci (oraz wnuki, prawnuki i tak dalej) i która jest dla nich beczasowym złem, już teraz krzywdzi także mnie, nawet jeśli dotąd nie nastąpiła (i nie nastąpi w czasie mojego życia). Jeśli zatem chciałbym tego zła uniknąć, to nie powinienem mieć dzieci (najlepiej zaś, gdybym w ogóle się nie urodził). Wskazuje to, że od trudności, które Luper dostrzegał w stanowisku negatywnego hedonizmu, nie są też wolne komparatywizm i teoria krzywd pośmiertnych, prowadzą one wszak do wniosku, że każdy człowiek jest wiecznie krzywdzony przez śmierć własną i bliskich, niezależnie od tego, czy jest tej krzywdy świadomy i jak bardzo udane jest jego życie. Skoro zaś śmierć krzywdzi beczasowo, to od początku świata było dla mnie złem, że umrę, a zatem także i to, że się urodzę. Wniosek ten jest jednak trudny do przyjęcia. Kłopotliwa jest zatem zarówno teza Epikura (śmierć nie krzywdzi nas nigdy), jak i teza Lupera (śmierć krzywdzi nas zawsze). Być może należałoby raczej powiedzieć, że śmierć krzywdzi nas, dopóki żyjemy świadomi jej nieuchronności.

## SAMOBÓJSTWO

Kolejna trudność związana z poglądami Lupera dotyczy kwestii samobójstwa, które definiuje on jako działanie podjęte z intencją odebrania sobie życia i z przewidywanym skutkiem w postaci śmierci. Warunkiem samobójstwa nie jest jednak pragnienie śmierci, może je bowiem popełnić także osoba chcąca żyć. Jego racjonalność nie zależy jedynie od naszych pragnień, lecz także od warunków, które życie powinno spełniać, by uznać je za dobro. Mamy zatem moralne prawo do samobójstwa, jeśli dalsze życie przeczyłoby naszym interesom lub woli. Zdaniem Lupera, jeśli ktoś po racjonalnym namyśle postanowił odebrać sobie życie, poinformował o tym najbliższych i podjął działanie samobójcze w sposób niezagrożający bezpieczeństwu innych ludzi, to powinniśmy jego decyzję uszanować, a nawet pomóc mu w jej realizacji, gdyby o to



poprosił. Jeśli zaś nie możemy mu pomóc (z racji sankcji prawnych), to przynajmniej nie powinniśmy przeszkadzać. Możemy go wprowadzić przekonując, żeby sobie życia nie odbierał, nie mamy jednak prawa działać wbrew jego interesom<sup>17</sup>.

Pomimo moralnej złożoności problemu samobójstwa trudno zaakceptować rozwiązanie proponowane przez Lupera. Pierwszy kłopot wiąże się z racjonalnością czynu samobójczego. Przedstawiona argumentacja zakłada, że lepiej unikać bólu, niż go doznawać, zwłaszcza w sytuacji braku nadziei na odmianę losu. Wprowadzić Luper nie nazywa braku bólu przyjemnością, ale zdaje się podzielać przynajmniej jedną tezę negatywnego hedonizmu – jeśli cierpienie jest wbrew naszym interesom, to należy się od niego uwolnić nawet za cenę śmierci. Twierdzenie to jednak przeczy (zasadniczo akceptowanemu przez Lupera) pluralizmowi aksjologicznemu, zwłaszcza przekonaniu, że możliwość dokonywania wyborów jest dobrem. Chociaż bowiem wybór między kontynuacją życia a jego zakończeniem może być sam w sobie dobry, to jednak, odbierając sobie życie, człowiek traci możliwość dalszych wyborów. Rodzi się zatem pytanie, na ile autonomiczny akt ostatecznie pozbawiający nas autonomii można uznać za racjonalny i moralnie słuszny.

Racjonalność samobójstwa należy także oceniać z perspektywy wiedzy na temat jego skutków. Jeśli bowiem zgodzić się, że samobójca nie jest w stanie przewidzieć, jakie byłoby jego życie, gdyby zdecydował się je kontynuować, ani jakiego losu dostąpi po śmierci, to jego czyn należy uznać za epistemologicznie irracjonalny – podejmując go, nie może wszak wiedzieć ani czego unika, ani co osiąga. Skoro zaś porównanie życia i śmierci nie jest możliwe, to racjonalności samobójstwa nie da się ocenić na płaszczyźnie komparatywizmu. Samobójstwo byłoby racjonalne tylko wtedy, gdyby stanowiło jedyny możliwy sposób uniknięcia zła, nigdy jednak nie możemy wiedzieć, czy rzeczywiście tak jest. Czyn samobójczy należy zresztą pojmować nie tyle pozytywnie (jako urzeczywistnienie dobra), ile negatywnie (jako uniknięcie zła), uzasadnieniem okazuje się zatem odrzucany przez Lupera negatywny hedonizm.

Dodatkowy kłopot wiąże się z relacją do bliskich, za których jesteśmy odpowiedzialni i których nasze samobójstwo nie powinno krzywdzić. Z tego powodu moralnie akceptowalne mogłoby być, co najwyżej, samobójstwo osoby zupełnie samotnej i za nikogo nieodpowiedzialnej. Ten warunek jednak nigdy nie jest spełniony, każdy bowiem ma bliskich, których swoją śmiercią skrzywdzi. Broniąc zatem moralnego prawa do samobójstwa, nie należałoby oczekiwać, że bliscy zrozumieją naszą decyzję i się z nią pogodzą (czy wręcz nam pomogą w jej realizacji), lecz próbować dowieść, że mamy przede wszystkim obowiązki wobec siebie, wtórnie zaś dopiero wobec innych (lub że wobec

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 171, 173, 182, 185, 187, 189-191.

innych w ogóle ich nie mamy). Wątpliwe jest jednak, czy byłoby to rozumowanie słuszne. W takim zaś razie natrafiamy na trudną do przewyciężenia aporię – wprawdzie nikogo nie mamy prawa zmuszać do życia wbrew jego interesom i woli, ale w ocenie czynu samobójczego nie możemy pominąć pragnień i interesów innych osób.

## EUTANAZJA

Rozstrzygnięcie kwestii prawa do samobójstwa jest dla Lupera podstawą moralnej oceny eutanazji. Jeśli bowiem zabicie siebie jest irracjonalne, to irracjonalna jest także zgoda na to, by zabili nas inni, nawet jeśli mieliby to uczynić na nasze własne życzenie<sup>18</sup>. Jeśli jednak mamy prawo do samobójstwa, a czyn ten jest racjonalny, to powinniśmy również mieć prawo, by inni mogli pozbawić nas życia na naszą prośbę<sup>19</sup>. Zdaniem Lupera człowiek może podejmować decyzje dotyczące nawet odległej przyszłości i określać, co ma się z nim stać w sytuacji, gdyby przestał być autonomicznym i kompetentnym podmiotem, a wybór taki może również obejmować prośbę o eutanazję. Są bowiem sytuacje, kiedy także w interesie osoby niekompetentnej i niezdolnej do wyrażenia swej woli, leży śmierć. Interes ten można ocenić przez porównanie jej ewentualnego dalszego życia oraz zła i dobra, którego mogłaby jeszcze dostąpić. Skoro zaś jest również w naszym interesie raczej umrzeć bezboleśnie niż w bólu, to nie ma moralnych zastrzeżeń wobec legalizacji niektórych form eutanazji (zwłaszcza dobrowolnej) i pomocy w samobójstwie. Legalizacja eutanazji jest, zdaniem Lupera, ważna z uwagi na osoby, które pragną umrzeć i swoją wolę komunikują innym, same jednak nie mogą (na przykład z racji całkowitego paraliżu) decyzji tej urzeczywistnić. Skoro zaś istnieje prawo do samobójstwa, to powinno także istnieć prawo do udzielania pomocy w jego dokonaniu. Akt eutanazji zawsze jednak musi być motywowany wyłącznie dobrem umiერającego, z wykluczeniem realizacji interesu innych osób<sup>20</sup>.

Rozważając postulat legalizacji eutanazji, należy uwzględnić, że czyn może być moralnie naganny, chociaż prawnie dopuszczalny, bądź moralnie dopuszczalny, chociaż prawnie zakazany. Możliwe jest także, że wobec jakiegoś czynu nie ma obiekcji moralnych ani prawnych, nie powinien jednak być dozwolony z powodu ewentualnych nadużyć, do których mogłaby prowadzić jego legalizacja. W przypadku eutanazji tymczasem sam fakt jej prawnego dopuszczenia mógłby wytworzyć poczucie, że jest ona dobrem, a przynajmniej, że nie jest

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 179-194.

złem bądź że jej moralna ocena nie budzi wątpliwości. Byłaby to jednak opinia błędna<sup>21</sup>.

Problem komplikuje się dodatkowo, jeśli zważymy, że legalizacja eutanazji dobrowolnej dotyczyłaby niewielu ludzi (jeśli w ogóle kogokolwiek). Prawo do niej można byłoby bowiem zagwarantować jedynie tym osobom, które uznają swe życie za nieznośne cierpienie, którym w żaden inny sposób nie można pomóc w uśmierzeniu bólu, które są autonomicznymi i kompetentnymi podmiotami działania, nieulegającymi żadnej presji zewnętrznej i zdolnymi do zakomunikowania swej decyzji innym i które nie chcą już dłużej żyć i które podjęły racjonalną decyzję o śmierci, a jednak – z racji ograniczeń fizycznych – nie są w stanie same sobie życia odebrać. Nietrudno dostrzec, że osób spełniających wszystkie te kryteria nie jest wiele, dlatego bezpieczniejsze niż powszechne prawo do eutanazji wydaje się każdorazowe rozpatrzenie przez sąd konkretnej prośby o śmierć.

Rozwiązania tego Luper nie uznałby jednak za zadowalające, sam bowiem zdecydowanie poszerza zakres osób, które mogłyby z prawa do eutanazji skorzystać. Postulowane jednak przez niego przypisanie człowiekowi prawa do wyrażenia woli na temat własnej przyszłości (i to woli prawnie oraz moralnie wiążącej dla innych), czyni bowiem potencjalnym beneficjentem legalizacji eutanazji każdą osobę zdolną kompetentnie rozporządzić swoim losem na wypadek utraty kontroli nad swoim życiem. Jeśli zatem osoba wyraziła udokumentowane przekonanie, iż wolałaby umrzeć, niż żyć w przetrwałym stanie wegetatywnym, to w sytuacji, gdyby się w nim znalazła, należałoby ją poddać eutanazji. Rozwiązanie to jednak nie jest szczęśliwe, ponieważ ludzie – właśnie jako kompetentne i autonomiczne podmioty działania – mają w każdej chwili prawo do zmiany swoich decyzji i często z niego korzystają (zmuszanie osoby do wytrwania przy raz powziętym wyborze niszczyłoby jej autonomię). Skoro zatem zezwalamy ludziom (prawnie i moralnie) na zmianę zawodu, miejsca zatrudnienia czy stanu (na porzucenie kapłaństwa, rozwód czy wstąpienie w nowy związek małżeński), to tym bardziej powinniśmy zezwolić im na zmianę decyzji w sprawie życia i śmierci, ponieważ ma ona charakter ostateczny, a jej skutki są nieodwracalne.

Orzeczenie woli dotyczące przyszłości nie powinno mieć mocy prawnej również z tego powodu, że nigdy nie można mieć pewności, czy – respektując je – postępujemy zgodnie z aktualną wolą danej osoby. Zawsze możliwe jest,

---

<sup>21</sup> Dotykamy tu problemu wychowawczej roli prawa. Sens tego rodzaju mają na przykład ustawy ograniczające prawo do przerywania ciąży. Niektórym osobom bowiem dopiero prawny zakaz aborcji uzmysławia, że nie powinno się jej traktować jako środka kontroli urodzeń. Mimo że prawo antyaborcyjne przewiduje restrykcje za dokonanie czynu zakazanego, jego istotą powinno być raczej wskazywanie na moralne zło przerywania ciąży, zwłaszcza że nie wolno prawnie zmuszać kobiet do heroizmu – poświęcenia życia czy zdrowia dla ochrony płodu.

że zmieniła ona zdanie, chociaż nie była już w stanie tego zakomunikować. Wyobraźmy sobie, że jakiś człowiek wyraził w testamencie wolę śmierci na wypadek popadnięcia w przetrwały stan wegetatywny. Potem jednak zmienił decyzję i udał się do prawnika celem korekty zapisu, po drodze jednak uległ wypadkowi, w wyniku którego popadł w przetrwały stan wegetatywny. Jeśli nikomu nie zdążył powiedzieć o zmianie swojej decyzji, zostanie poddany eutanazji. Śmierć będzie zatem niezgodna z jego wolą i wyrządzi mu krzywdę, i to nawet jeżeli on sam nie będzie jej świadomy. Przykład ten każe wątpić, czy orzeczenie woli powinno być wiążące w chwili, gdy dana osoba nie jest go w stanie potwierdzić, a można też zapytać, czy jest moralnie słuszne żądać od ludzi deklaracji na temat ich przyszłości (zwłaszcza w sprawie ewentualnego zakończenia życia w przypadku, gdy utraciliby zdolność do podejmowania takich decyzji).

Za błędne należy także uznać opieranie jakiegokolwiek prawa – zwłaszcza prawa do eutanazji – na woli zainteresowanej osoby. W takiej sytuacji mielibyśmy bowiem obowiązek utrzymywania przy życiu jedynie tych, którzy wyrazili wolę przeciwną, chcąc żyć za wszelką cenę, nawet pozbawieni wszelkiej świadomości. Uzależnienie dostępu do opieki medycznej od woli poszczególnych ludzi rodziłoby jednak ewidentną nierówność. Prawo tymczasem – zwłaszcza prawo do życia – powinno być jednakowe dla wszystkich, niezależnie od ich subiektywnych preferencji.

Ewentualna legalizacja eutanazji zrodziłaby również problem relacji między prawem do życia a prawem do śmierci, trudno wszak stwierdzić, które miałyby być bardziej podstawowe. Obecnie za oczywiste uznajemy prawo do życia, które skutkuje obowiązkiem udzielenia pomocy każdemu, jeśli jego życie jest zagrożone (nieudzielenie pomocy jest przestępstwem). Jeśli zatem prawo do śmierci miałyby być egzekwowalne, to musiałyby pociągać za sobą analogiczne zobowiązanie do udzielenia pomocy w samobójstwie lub nawet do uśmiercenia innej osoby. W sposób szczególny obowiązek ten musiałby dotyczyć lekarzy, zobligowanych do respektowania praw przysługujących chorym.

Moralnie nieobojętną kwestią są także środki stosowane w eutanazji. Z oczywistych względów powinny one gwarantować śmierć bezbolesną – jeśli ma ona skrócić cierpienie, to sama nie powinna być cierpieniem. Luper powątpiewa jednak – polemizując z Epikurem – czy jest to możliwe, skoro śmierć nie jest momentalnym zdarzeniem, a trwającym w czasie procesem. Problem ten dodatkowo się komplikuje w przypadku ludzi umierających świadomie. Pewien niepokój w tej kwestii może też budzić dotychczasowa praktyka sądów, które zezwalały na zaprzestanie sztucznego odżywiania pacjenta w przetrwałym stanie wegetatywnym, nie zezwalały jednak na czynne jego uśmiercenie. Tymczasem nie można wykluczyć, że w takim wypadku śmierć wiąże się z długotrwałym cierpieniem.

Nietrudno też dostrzec, że przyznając człowiekowi prawo do bezbolesnej śmierci, Luper uznaje za słuszną zasadę negatywnego hedonizmu, mówiącą, że lepiej jest umrzeć, niż żyć w cierpieniu. Zasada ta jednak daleka jest od oczywistości, zwłaszcza że prowadzi do – trafnie wskazanej przez Lupera – absurdalnej konsekwencji: najlepiej się nie urodzić. Problem jednak w tym, że bez założenia obowiązywalności owej zasady prawa do eutanazji uzasadnić się nie da.

Tę niespójność w argumentacji Lupera należy uznać nie tyle za błąd, ile za skutek złożoności problemu eutanazji, którego jednoznacznie rozstrzygnąć się nie da. Z jednej strony jest bowiem oczywiste, że żadne prawo nie może zmuszać ludzi do heroicznego znoszenia cierpień w imię abstrakcyjnych zasad, nawet jeśli zasadą tą jest prawo do życia czy obowiązek jego podtrzymywania. Z drugiej jednak strony legalizacja prawa do śmierci rodzi inną trudność: jeśli nie ma ono być fikcyjne, to niektórzy ludzie (przynajmniej lekarze) muszą być zobowiązani do uśmiercania tych, którzy o to poproszą. Również takiego obowiązku żadne prawo jednak na człowieka nakładać nie może.

## ZABÓJSTWO

W przypadku zabójstwa główny problem sprowadza się do pytania, na czym polega jego zło i czy może ono być w pewnych sytuacjach dopuszczalne. Luper omawia trzy rozwiązania tej kwestii – teorię wewnętrznego wartości podmiotu (ang. the Subject Value Account), teorię krzywdy (ang. the Harm Account) i teorię woli (ang. the Consent Account)<sup>22</sup>. Teoria wewnętrznego wartości podmiotu respektuje absolutną wartość człowieka, przypisując mu prawo do życia na podstawie samego faktu, że jest on człowiekiem. Zdaniem Lupera jednak jest to przejaw gatunkowego szowinizmu, którego nie da się moralnie obronić – nie można przecież zabijać innych istot jedynie z powodu ich odrębności gatunkowej. Wprawdzie poszczególne formy życia (rośliny, zwierzęta, ludzie) mogą mieć różną wartość, nie można jednak wykluczyć, że większym złem byłoby zabicie świadomego delfina niż człowieka pozbawionego na zawsze zdolności do świadomości<sup>23</sup>. Poza tym zwolennicy omawianej teorii powinni wskazać, jakie cechy musi posiadać podmiot, by można mu było przypisać wewnętrzną wartość. Ponieważ jednak, zdaniem Lupera, problemu tego nie da się rozwiązać bez przyjęcia kryterium ilościowego, teoria

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 9. Już jednak w punkcie wyjścia tych analiz Luper odrzuca negatywny hedonizm, ponieważ w myśl tego poglądu bezbolesne zabicie innej osoby nie byłoby dla niej złem (s. 145).

<sup>23</sup> Zdaniem Lupera zwolennicy teorii wewnętrznego wartości podmiotu nie mogą uniknąć pytań typu: Ile owiec zrównoważyłoby wartość jednego człowieka? (s. 9).

wewnętrznej wartości uznaje stopniowalność bycia podmiotem (co jest absurdalne) oraz zróżnicowanie prawa do życia. Problem ten jest szczególnie ważny, jeśli weźmiemy pod uwagę naturalny rozwój człowieka, podczas którego pewne cechy zyskujemy, inne zaś tracimy. Dzieje się tak chociażby w przypadku świadomości, samoświadomości czy zdolności do podejmowania wolnych wyborów, a zdaniem Lupera te właśnie cechy decydują o wartości naszego życia<sup>24</sup>.

Luper dostrzega także niewystarczalność teorii krzywdy i teorii woli jako odrębnych od siebie prób wyjaśnienia, na czym polega zło zabójstwa i z tego powodu opowiada się za rozwiązaniem łączącym oba te stanowiska. Zabójstwo może być złem zarówno dlatego, że sprzeciwia się ono ludzkiej autonomii i pragnieniu życia, jak i dlatego, że wyrządza człowiekowi krzywdę, godząc w jego interesy. Mimo to Luper uważa, że zabicie niektórych osób nie jest takim samym złem, jak zabicie innych, zabicie zaś niektórych w ogóle nie jest złem. Twierdzenie to jest konsekwencją zarówno naturalnych zróżnicowań między ludźmi, jak też naszej praktyki moralnej, zezwalającej na poświęcanie zwierząt celem ratowania ludzi, główną racją której jest przypisywana ludziom (a odmawiana zwierzętom) indywidualna samoświadomość oraz zdolność do podejmowania wolnych wyborów<sup>25</sup>. Skoro jednak różnicujemy prawo do życia zależnie od wartości osobnika, to zasadę tę powinniśmy także stosować w odniesieniu do ludzi. Luper zastrzega jednak, że prawo do pozbawienia życia niektórych osób nie oznacza powinności ich zabicia<sup>26</sup>.

W argumentacji rozwijanej przez Lupera widoczna jest pewna niespójność: z jednej strony odwołuje się on do naturalnych zróżnicowań między ludźmi (twierdzi, że zabicie jednej osoby nie jest równie złe, jak zabicie innej), z drugiej jednak stwierdza, że zabójstwo każdego człowieka jest równie złe. Jest to zresztą powód, dla którego Luper odrzuca teorię krzywdy jako wyłączną podstawę wyjaśnienia zła zabójstwa – w myśl tej teorii bowiem zabicie młodzieńca, który ma przed sobą wiele lat szczęśliwego życia, jest większym złem, niż zabicie starca<sup>27</sup>.

Luper niesłusznie też zarzuca teorii wewnętrznej wartości podmiotu, że musi ona odwoływać się do kryteriów ilościowych. W rzeczywistości bowiem przypisuje ona wszystkim ludziom tę samą wartość i te same prawa z racji ich przynależności do gatunku ludzkiego, która nie jest stopniowalna. Problem

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 143-166.

<sup>25</sup> Problem samoświadomości zwierząt jest oczywiście bardziej skomplikowany. Jeśli bowiem warunkiem świadomości czegoś jest świadomość tego, że jest się świadomym świadomości tej rzeczy, to zwierzętom – przynajmniej tym, którym przypisujemy świadomość przedmiotową – należy także przypisać samoświadomość.

<sup>26</sup> Por. L u p e r, *The Philosophy of Death*, s. 9, 144-165.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 147.

stopniowości podmiotu praw moralnych (w tym prawa do życia) pojawia się raczej na gruncie stanowiska bronionego przez Luperę, nawet bowiem połączenie teorii woli i teorii krzywdy nie usuwa zróżnicowania zła zabójstwa. Można przecież argumentować, że zabicie osoby o mniejszej woli życia czy o mniej licznych interesach nie będzie równie złe, jak zabicie osoby o silniejszej woli życia czy o liczniejszych interesach. Konsekwencja ta jednak nie jest mniej absurdałna niż ilościowe kryterium bycia podmiotem, które Luper (nie)słusznie) znajduje w teorii wewnętrznej wartości podmiotu.

Fakt odwołania się do naturalnych zróżnicowań między ludźmi powoduje, że Luper nie tylko uważa zabicie jednej osoby za mniejsze zło niż zabicie innej, lecz sądzi także, że zabicie niektórych osób w ogóle nie jest złe<sup>28</sup>. Z opinią tą trudno się zgodzić – przynajmniej jeśli wszystkim ludziom przypisujemy prawo do życia. Wtedy bowiem każdorazowe pogwałcenie tego prawa będzie złem, nawet jeżeli to zło uznamy za dopuszczalne, moralnie usprawiedliwione lub nakazane. Jest przecież oczywiste, że dowódca obrony powietrznej kraju miałby moralny obowiązek wydać rozkaz zestrzelenia samolotu bombowego, który zmierza w kierunku stolicy w celu zrzucenia bomby atomowej. Wprawdzie zabicie pilota byłoby moralnym złem, zdecydowanie jednak większym złem okazałoby się respektowanie jego prawa do życia, skutkujące śmiercią tysięcy niewinnych ludzi. Mamy tu do czynienia ze złem, które jest nie tylko moralnie dopuszczalne, lecz także nakazane. Na tym zresztą polega sedno dramatu ludzkiego życia moralnego, że w pewnych sytuacjach mamy obowiązek uczynić zło, na przykład zabić inną osobę. Dramatu tego nie należy unikać ani maskować twierdzeniem, że pewnego rodzaju zabójstwa w ogóle nie są złem. Wypada żałować, że Luper poprzestał na pytaniu o dopuszczalność zabójstwa, nie analizując, w jakich sytuacjach byłoby ono moralnie nakazane. Prawo do zabicia innej osoby – chociażby w obronie własnej – wydaje się bowiem oczywiste. Nawet jednak broniąc własnego istnienia, nie mamy obowiązku zabijać agresora, możemy bowiem poświęcić siebie w imię szacunku dla normy „nie zabijaj”. W przypadku jednak bezpośredniego zagrożenia życia osób, za które jesteśmy odpowiedzialni (na przykład własnych dzieci), mamy moralny obowiązek zabić agresora (przynajmniej wtedy, gdy jest to jedyny sposób uratowania ofiar)<sup>29</sup>.

Jeśli wniosek ten jest słuszny, to także w przypadku moralnej oceny zabójstwa natrafiamy na istotną trudność: wprawdzie możemy się zgodzić z Lupe-

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 162.

<sup>29</sup> Można niekiedy spotkać się z opinią, że w takim wypadku nie mamy do czynienia ze złem moralnym, lecz pozamoralnym; skoro bowiem zabicie agresora jest moim obowiązkiem, to trudno mówić, że jest ono złem. Wydaje się jednak, że na tym właśnie polega dramat życia moralnego, iż w niektórych sytuacjach mamy obowiązek uczynić zło (i to zło moralne), ponieważ poniechanie owego czynu byłoby złem moralnie większym.

rem, że sam fakt przynależności do gatunku ludzkiego nie jest wystarczającą podstawą moralnych uprawnień, jednak równie trudno przyjąć, że podstawowe prawa (zwłaszcza prawo do życia) przysługują ludziom zależnie od stopnia ich świadomości czy zdolności do wolnych wyborów. Jeśli natomiast wszystkim ludziom przyznamy bezwarunkowe i niestopniowalne prawo do życia, to mogą zaistnieć sytuacje, w których prawo jednej osoby będzie w moralnym konflikcie z analogicznym prawem innej osoby. Może się zatem zdarzyć, że obowiązek ratowania czyjegoś życia zmusi nas do zabicia kogoś innego.

## ABORCJA

Kwestia aborcji sprowadza się do pytania, czy zabicie embrionu (płodu) ludzkiego jest *prima facie* złem dla osoby, która zostaje w ten sposób pozbawiona życia. Luper odpowiada, że nie<sup>30</sup>. Mimo to w uzasadnieniu nie formułuje argumentów przemawiających na korzyść aborcji, wskazuje jedynie na brak konkluzywnego argumentu przeciwko jej stosowaniu. Jest to o tyle kłopotliwe, że akceptowany przez Lupera komparatywizm aksjologiczny jednoznacznie skłania do uznania aborcji za zło, i to za zło większe niż zabicie osoby dorosłej<sup>31</sup>. W przypadku aborcji człowiek zostaje przecież pozbawiony możliwości urodzenia się, a zatem *c a ł e g o* życia.

Zdaniem Lupera podstawą dopuszczalności aborcji jest to, że nie wszystkie embriony lub płody dostąpiłyby wartościowego życia w przyszłości, niektóre z nich bowiem, z racji wypadków bądź wad genetycznych, mogłyby w ogóle się nie narodzić, inne zaś mogłyby rozwinąć się w dzieci anencefaliczne. W przypadkach tego typu nie można powiedzieć, że aborcja pozbawia kogokolwiek takiego życia, jakim cieszą się osoby dorosłe – świadome i zdolne do dokonywania wolnych wyborów. Poza tym płód nie może mieć pragnień ani interesów właściwych ludziom dorosłym, wobec czego zabicie go jest mniejszym złem. Zdaniem Lupera trudno też traktować płód jako osobę potencjalną, fakt bowiem, że aktualnie jest on organizmem, nie przesądza, iż kiedykolwiek stanie się osobą. Jeśli zatem przyjmiemy stanowisko metafizycznego gradualizmu, zgodnie z którym stajemy się ludźmi stopniowo, to musimy także zgodzić się na gradualizm aksjologiczny, w myśl którego wartość płodu zależy od stopnia jego rozwoju. Mimo to Luper nie chce uznać personizmu ani mentalizmu, zgodnie z którymi płód oraz dojrzała osoba to dwa różne byty. Stanowiska te, jego zdaniem, nie są bowiem w stanie powiedzieć, jakiego typu zdarzeniem jest powstanie osoby bądź umysłu<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 197.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 200-218.



Wbrew tej deklaracji Lupera jednak metafizyczny gradualizm również odróżnia byt płodu i byt osoby dojrzałej. Jeśli bowiem płód nie ma aktualnie życia osobowego, a nawet brak jest gwarancji, że kiedykolwiek go dostąpi, to bycie płodem i bycie osobą stanowią dwa niesprowadzalne do siebie sposoby istnienia (tym bardziej, jeśli kwestionujemy pojęcie osoby potencjalnej). Co więcej, z braku gwarancji, że płód kiedykolwiek stanie się dojrzałą osobą, w żadnym razie nie wynika prawo do jego zabicia. Tak samo przecież, jak nie potrafimy przewidzieć przyszłego życia płodu (o ile się urodzi), tak też nie potrafimy przewidzieć dalszych losów osoby dorosłej (o ile nie zostanie zamordowana). Skoro jednak nie zezwalamy na zabicie człowieka dorosłego, chociaż jest możliwe, że jutro (lub za kilka tygodni) zginie on w wypadku samochodowym, to nie możemy również zezwalać na zabicie płodu, chociaż jest możliwe, że jutro (lub za kilka tygodni) mogłoby dojść do poronienia bądź też, że dziecko urodzi się chore. Statystycznie zresztą dzieci chorych (zwłaszcza anencefalicznych, który to przykład przywołuje Luper) rodzi się niewiele, sama zatem możliwość takiego scenariusza nie może stanowić argumentu uzasadniającego nieograniczone prawo do aborcji.

Nietrudno dostrzec, że dopuszczając prawo do aborcji, Luper odwołuje się do niepewnej przyszłości czekającej płód. W przewidywaniach jednak powinniśmy uwzględniać nie tylko możliwości czysto teoretyczne, lecz także aktualny stan płodu i wynikające stąd perspektywy jego rozwoju. Znaczy to, że nie możemy odrzucić zasady potencjalności, według której zresztą często postępujemy. Jeśli wiemy, na przykład, że dana osoba jest narzeczoną naszego przyjaciela, którą zamierza on jutro poślubić, to – chociaż dzisiaj jest ona tylko jego potencjalną żoną – traktujemy ją z szacunkiem należnym rzeczywistej żonie przyjaciela. Podobnie następcę tronu definiujemy nie przez to tylko, kim jest on obecnie, lecz również przez to, kim ma się stać, i już teraz oddajemy mu honory należne królowi. Trudno się zatem dziwić, że rodzice dziecka nienarodzonego nie traktują go bezosobowo (jako embrionu czy płodu), lecz widzą w nim pełnoprawnego członka rodziny, prawo zaś dopuszcza, by stało się ono spadkobiercą majątku. Jeśli jednak prawo do dziedziczenia ma być w tej sytuacji egzekwowalne, to płód musi mieć również prawo do życia (czyli – najpierw – do narodzenia). Prawa do spadku nie możemy przy tym traktować wyłącznie warunkowo (o ile spadkobierca w ogóle się urodzi i dojdzie do pełnoletności), wówczas bowiem mogłoby ono wejść w konflikt z prawem do życia, rodząc pokusę usunięcia płodu i przejęcia majątku.

Jeżeli natomiast – wzorem mentalizmu i personizmu – uznamy płód i osobę dorosłą za dwa różne byty, to nie tylko problemem będzie powstanie osoby bądź umysłu, lecz zrodzi się także pytanie, kto ów umysł otrzymuje (kto staje się osobą). Jeśli umysł (osoba) dołącza się do płodu, który nigdy (umysłem ani osobą) nie był, to przywołujemy wszystkie trudności dualizmu (zarówno

dualizmu własności, jak i dualizmu substancji). Jeśli jednak powstanie umysłu (osoby) zakłada jako swój warunek określony stopień rozwoju płodu (co wydaje się oczywiste), to nie ma żadnych przeszkód, by płód (a także embrion) uznać za osobę potencjalną (zwłaszcza, że kategoria potencjalności jest spójna z metafizycznym gradualizmem akceptowanym przez Lupera).

Nietrudno zatem zauważyć, że także problem aborcji rodzi poważne trudności moralne. Z jednej strony należy wszak przyznać, że płód nie jest jeszcze dojrzałą osobą, z drugiej jednak – przypisujemy mu prawa analogiczne do praw ludzi dorosłych (choćby prawo do spadku). Jeszcze trudniejszą kwestią, której jednak Luper nie podejmuje, jest ewentualny konflikt prawa do życia matki z prawem do życia płodu. W takiej bowiem sytuacji na pytanie, kogo ratować, nie ma jednoznacznej odpowiedzi – cokolwiek uczynimy, będzie złe.

\*

Podsumowując niniejszą polemikę z poglądami Stevena Lupera, należy podkreślić, że filozof ten trafnie ukazuje główne aporie związane z definicją osoby i jej tożsamości oraz z definicją i kryterium śmierci. Każda próba rozwiązania tych kwestii w sposób uniwersalny, obejmujący wszystkie przypadki, narażona jest bowiem na kontrprzykłady. Założenia i sposoby argumentacji zaprezentowane przez Lupera pokazują również, że podobnych aporii nie da się w kwestiach etycznych uniknąć, chociaż sam Luper usiłuje rozwiązać je na korzyść prawa do (dobrowolnej) eutanazji, do aborcji, samobójstwa (i pomocy w nim) oraz dopuszczalności zabójstwa. Wydaje się jednak, że aporie związane z poszczególnymi kwestiami szczegółowymi winny nas raczej skłaniać do jakiejś wersji moralnego sceptycyzmu; sceptycyzm ten nie wyklucza możliwości rozstrzygnięcia wielu dylematów moralnych ani tym bardziej racjonalnej dyskusji w sprawach moralnych, każe jednak z dużą dozą ostrożności traktować przyjmowane przez nas rozwiązania – jako prowizoryczne i zawsze podatne na rewizję.