

PIOTR MOSKAL
KUL w Lublinie

FILOZOFICZNE PODSTAWY JAKO CI YCIA LUDZI TERMINALNIE CHORYCH

Przez jako ycia¹ czy te raczej przez ocen jako ci ycia² rozumie si ocen aktualnej, realnej sytuacji chorego w porównaniu z sytuacj wymarzon czy upragnion . Zagadnienie jako ci ycia czy oceny jako ci ycia ma ogromne znaczenie tak dla chorego, w jego reakcji na chorob i zbli aj c si mier , jak i dla otoczenia chorego, co przejawia si w komunikacji z chorym (mówienie prawdy)³, opiece nad nim, w przygotowaniu duchowym na mier oraz w ocenie eutanazji i tzw. uporczywej terapii⁴.

Przywołana wy ej kategoria jako ci ycia ma charakter zasadniczo subiektywny: chodzi w niej o to, jak człowiek chory, a tak e jego otoczenie, oceniaj warto ycia. Poni ej proponuje si prezentacj nie tego, jak ocenia si warto ludzkiego ycia, ale prezentacj faktycznej, niezale nej od ludzkiej oceny, warto ci tego ycia. Podstaw odpowiedzi jest prawda o ontologicznej strukturze człowieka i o jego obiektywnych, wcze niejszych od ludzkich decyzji - wyborów, ukierunkowaniach (zagadnienie obiektywnego celu ycia ludzkiego).

Warto ciowanie ycia ludzi terminalnie chorych przez nich samych i przez ich rodowisko zale y od sposobu rozumienia człowieka.

Je eli ycie osobowe sprowadza si bez reszty do procesów neurofizjologicznych, materialnych, je li traktuje si człowieka jako wi zk instynktów czy pop dów, je li człowiek jest tylko jak manifestacj (przejawem) ycia jakiego absolutu: społecze stwa czy sił kosmicznych, i je li w konsekwencji takich interpretacji człowieka warto ludzkiego ycia mierzy si jego sił

¹ Por. np.: R. G. Twycross, D. R. Frampton: *Opieka paliatywana nad terminalnie chorym*. Bydgoszcz 1996, s. 15-16.

² Por. np. K. de Walden-Gałaszko: *Eutanazja a jako ycia pacjentów w terminalnym okresie choroby nowotworowej*. W: A. Biela i in. (red.): *Eutanazja a opieka paliatywna. Aspekty etyczne, religijne, psychologiczne i prawne*. Lublin 1996, s. 60-65.

³ Por. np. M. Hebanowski, J. Kliszcz, B. Trzeciak: *Poradnik komunikowania si lekarza z pacjentem*. Warszawa 1994, s. 73-77.

⁴ Por. m. in. Jan Paweł II: *Encyklika „Evangelium vitae”*. Rzym 1995 [liczne wydania, skrót: EV]; w. Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o eutanazji*. Rzym 1980. W: *W trosce o pełni wiary*. Tłum, i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995, s. 141-147; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Słu by Zdrowia: *Karta Pracowników Słu by Zdrowia*. Watykan 1995 (skrót: *Karta...*); *Eutanazja a opieka paliatywna*, passim.

witaln , urod , konsumpcj i u yciem, sum doznanych przyjemno ci czy wydajno ci produkcyjn , wówczas umieranie da si zrozumie jako przykre ale nieuniknione zjawisko rozkładu, sensowne tylko na tyle, na ile daje miejsce na powstanie czego nowego. ycie ludzkie w okresie terminalnym, cz sto naznaczone dotkliwym cierpieniem fizycznym i psychicznym, zdaje si nie posiada , tak w oczach chorego jak i osób mu towarzyszcych, adnej warto ci, a przeciwnie, staje si tylko ci arem nie do uniesienia. W takim kontek cie eutanazja wydaje si by jedynym rozwi zaniem bezsensownej sytuacji, rozwi zaniem korzystnym tak dla człowieka cierpiacego, jak i dla spoeczestwa, które zostanie zwolnione z troski o chorego.

Na bazie materialistycznej koncepcji człowieka wyrasta tak e zgoła przeciwnostawne warto ciowanie ko cowego okresu ycia ludzkiego. Wyrasta si ono praktyk tzw. uporczywej terapii, sztucznie przedłu ajcej agoni . Skoro bowiem traktuje si mier jako absolutny koniec ycia osobowego, to pragnienie ycia mo na na tyle zrealizowa , na ile oddali si moment mierci.

Inaczej przedstawia si sprawa w tych systemach filozoficznych, w których przyjmuje si dualistyczn koncepcj człowieka. Dusza jest wówczas rozumiana jako byt samoistny, a mier - jako wyzwolenie duszy z wi zów ciała. Owo plato skie rozumienie człowieka, gardz ce cielesno ci i emocjonalno ci , a absolutyzuj ce moment wiadomo ciowy w człowieku, funduje warto ciowanie ludzkiego ycia w zale no ci od jego wiadomego charakteru. Co wi cej, bycie człowiekiem rezerwuje tylko dla ludzi posiadaj cych aktualnie poznanie intelektualne i wiadomo .

Je eli przyjmie si kołowrót wciele (reinkarnacj), ycie jest interpretowane jako kara za grzech i okazja do odpokutowania wcze niejszych win, za mier przestaje by czym jednorazowym. Bł d i zło w sposobie ycia, tak e w okresie terminalnym, mog by naprawione w kolejnym wcieleniu. Odpowiedzialno za ycie nie ma a tak wielkiego znaczenia jak wówczas, gdy przyjmuje si jego jednorazowo .

Warto ludzkiego ycia. W nurcie realistycznej filozofii, nawizujcej zwłaszcza do dorobku w. Tomasa z Akwinu, pojawiaj si dobrze uzasadnione tezy dotycz ce sensu i warto ci ludzkiego ycia, tak e w jego okresie terminalnym. Chodzi tu o nast puj ce tezy: Człowiek jest bytem duchowocieleśnym. Istnieje dzi ki niematerialnej i nie miertelnej duszy, która jest zarazem tym czynnikiem, dzi ki któremu pewna porcja materii jest ludzkim ciałem. Chocia ciało jest współczynnikiem bytu ludzkiego, człowiek dzi ki swej duchowo ci przerasta cielesno i materialno . Co wi cej, dzi ki swej duchowo ci człowiek przekracza nawet cało spoeczne, kultur i historii . W dynamizm człowieka (wcze niejszy od aktów decyzyjnych) wpisane jest osobowe, tzn. przez poznanie i miło , zjednoczenie z Absolutem b d cym pełni Prawdy i Dobra. To zjednoczenie jest osi galne dzi ki nie miertelno ci

duży oraz w zale no ci od tego, czy człowiek sam si ku absolutnej Prawdzie i Dobru skieruje. Powy sze tezy maj swoje uzasadnienie w strukturze ludzkiej rzeczywiście ci. W do wiadczeniu zewn trznym człowiek jawi si jako jestestwo przyrodnicze, a zarazem przez nauk , moralno , sztuk , technik oraz religi , t przyrod przerastaj ce.

Interesuj ce s tak e dane do wiadczenia wewn trznego: rozpoznaj siebie (ja) jako spełniaj cego to, co moje - moje czynno ci fizjologiczne, zmysłowo-psychiczne i duchowo-psychiczne. Do wiadczam siebie jako pewne centrum spełniaj ce owe czynno ci, a owe czynno ci, jak i ich organy rozpoznaj jako moje: to moje płuca, to moje oddychanie, moje procesy trawienne itd. Jako centrum i spełniacz moich czynno ci fizjologicznych, dokonuj cych si w moich organach, stwierdzam immanencj mnie w tym, co moje. I skoro to, co moje, ma charakter materialny, to i ja, jako podmiot tego, co materialne (cielesne organy i ich czynno ci), jestem w jaki bli ej nieokre lonej sposób materialny: b d jako to samy z materi , b d jej przyporządkowany lub j organizuj cy.

Obok wspomnianej immanencji zauwa am tak e, e ja to nie to samo, co moje cielesne organy i moje czynno ci fizjologiczne: ja si w nich nie wyczerpuj ani si z nimi nie uto samiam. Pozostaj sob nawet wtedy, gdy niektóre organy utrac lub zast pi je innymi (przeszczepy, protezy). Zachowuj swój to samo mimo wyłonienia licznych czynno ci. Do wiadczam zatem transcendencji siebie w stosunku do mojej cielesno ci i moich materialnych czynno ci. A zatem, chocia jestem w jaki sposób materialny, to jednak z materi i procesami materialnymi identyczny (to samy) nie jestem.

Analogicznie dostrzegam transcendencj i immanencj mnie w stosunku do moich czynno ci psychicznych ni szych: zmysłowego poznania i zmysłowego po dania. Ja, który oddycham, jestem tym samym ja, który słysz , doznaj wra e zmysłowych, odczuwam miło lub odraz itd. Skoro za psychika ni sza wyczerpuje si w obszarze tego, co cielesne, mog powtórzyc wcze niejsze rozpoznanie, wedle którego ja jestem w bli ej nieokre lonej sposób materialny. Poniewa jednak ja to nie to samo, co moje słyszenie i mój gniew, nie mog siebie z materialno ci uto sami .

Do wiadczam wreszcie siebie jako spełniacza czynno ci moich, które, cho funkcjonalnie s zwi zane z procesami materialnymi, nie tłumacz si bez reszty procesami cielesnymi. Chodzi tu o moje poj ciowanie, s dzenie, rozumowanie oraz o moj miło , która jest duchowym chceniem pokierowanym poznaniem prawd , a nie tylko emocjonalno-instynktowym poruszeniem (uczuciem miło ci)⁵. Jestem wi c spełniaczem czynno ci niemate-

⁵ Niematerialno czynno ci intelektualnego poznania i intelektualnego d enia podlega w filozofii osobnemu uzasadnieniu (Por. M. A. Kr piec: *Ja - człowiek. Dzieła*, t. 9. Lublin 1991⁵, s. 144-152; Ten e: *Psychologia racjonalna. Dzieła*, t. 20. Lublin 1996 s. 129-278)

rialnych (duchowych); jestem w stosunku do nich immanentny ale i transcendentny. Skoro wyłaniam z siebie czynno ci niematerialne, sam te jestem (wedle zasady racji bytu) niematerialny.

Wyja nieniem tego, e ja jestem spełniaczem i jedynym centrum ró norodnych moich czynno ci (wegetatywnych, zmysłowych i duchowych) jest to, e ja jestem podmiotem, czyli bytem samobytuj cym. wiadczy o tym tak e do wiadczenie samoistnienia: „ja jestem”. Jestem wi c podmiotem, tzn. istniej w sobie a nie w czym innym. Skoro tak, to człowiek nie jest ani funkcj instyktów, ani procesów neurofizjologicznych (czy w ogóle materialnych). Nie istnieje te jako fragment czy moment wi kszej cao ci (kosmicznej czy społecznej).

Z kolei wyja nieniem faktu ja ni (i bycia podmiotem), jawi cej si jako w jaki sposób materialna i niematerialna, immanentna a zarazem transcendentna w stosunku do rozlicznych czynno ci, jedna i to sama, chocia organizuj ca wiele, jest czynnik zwany tradycyjnie dusz . Ten czynnik jest natury duchowej (niematerialnej). W przeciwnym wypadku nie znajdziemy dostatecznej racji istnienia ludzkich niematerialnych czynno ci poznawczych i d eniowych (chočia s one funkcjonalnie z materi zwi zane). Czynnik ten istnieje w sposób samoistny. Inaczej mówi c, czynnik ten ma swoje własne istnienie (nie jest to istnienie b d ce funkcj materii albo istnienie dopiero w nast pstwie połączenia z materi). To bowiem, co duchowe, nie otrzymuje istnienia od tego, co materialne. Wówczas bowiem zaistniałby absurd: nie-byt (nie-duch) byłby racj bytu (ducha). Dusza jest tzw. form (nie myli z figur -kształtem) ludzkiego ciała, czyli tym czynnikiem, dzi ki któremu materialny substrat stanowi konkretne ludzkie ciało (a nie ciało innego człowieka, sosn czy królika). Do natury duszy nale y wi c organizowa i o ywia to a nie inne konkretne ciało, a do natury ciała nale y by o ywianym i organizowanym przez t a nie inn dusz . Materia organizowana przez inn dusz b dzie ju innym ciałem: ciałem innego człowieka. Gdyby za (co jest niemo liwe) dusza miała zosta przyporz dkowana buremu ciała, utraciłaby swoj to samo . Teoria reinkarnacji jest wi c teori bł dn , suponuj c bł dn koncepcj człowieka jako duszy bytowo samodzielnej (taka dusza nie byłaby form ciała), uwi zionej w cie-le. Jest to bł d mi dzy innymi platonizmu, hinduizmu czy teozofii.

Dusza jako czynnik samoistny i jako forma jest zarazem tym czynnikiem, dzi ki któremu istnieje cały człowiek (a wi c i ciało). B d c czynnikiem samoistnym, dusza nie istnieje jednak na mocy swej natury. Racj jej istnienia, a w konsekwencji istnienia całego człowieka, jest Byt Absolutny (przez człowieka religijnego uto samiany z Bogiem), który chce, aby wiat istriał⁶.

⁶ Filozoficzne rozwa ania dotycz ce Boga i jego zwi zków ze wiatem przeprowadza si w ramach teodycei (filozofii Boga).

W tym sensie, jako chciane i podtrzymywane w istnieniu przez Byt Absolutny, jestestwa stanowi warto (dobro) podstawow . W tym podstawowym sensie ka da rzecz, ka de jestestwo, tak e człowiek, skoro tylko istnieje, bez wzgl du na kondycj tego istnienia, jest warto ci . Jednak człowiek i jego istnienie (ycie) jest warto ci wyj tkow .

Przyj cie tezy o istnieniu tak rozumianej duszy pozwala zrozumie dane do wiadczenia zewn trznego i wewn trznego odno nie człowieka. Jako forma ciała, dusza jest wyja nieniem materialnego charakteru ludzkiej ja ni, faktu wyłaniania czynno ci materialnych. Jako niematerialna dusza, stanowi wyja nienie faktu czynno ci duchowych. Jako samoistna, czyni zrozumiałym do wiadczenie transcendencji mnie w stosunku do tego, co moje.

Tak rozumiana dusza jest nie miertelna. Nie ulega rozkładowi ani wskutek rozpadu ciała, ani przez rozpad na swoje cz ci. mier biologiczna nast puje w wyniku dezorganizacji ciała. Gdyby dusza była funkcj cielesno ci, gin łaby wraz ze mierci biologiczn . Poniewa jednak jest samoistna, nie ginie wskutek zniszczenia ciała. B d c niematerialn , nie jest zło ona z elementów składowych do siebie fizycznie przylegaj cych. Tote jest niepodzielna na cz ci i nie mo e w ten sposób ulec rozkładowi. Tylko Byt Absolutny, który jest racj jej istnienia, mógłby j unicestwi .

Z kolei ludzkie ciało, chocia podległe zniszczeniu, nie jest w stosunku do człowieka czym zewn trznym, ale jest współczynnikiem ludzkiej osoby i jej działania. Ciało jest ludzkim ciałem dzi ki duszy. W oderwaniu od duszy ciało staje si zwłokami, a nast pnie - prochem. Ciało istnieje istnieniem duszy, dzi ki czemu mamy do czynienia z jednym bytem ludzkim (jedno psychofizyczna). Dusza, stanowi c naczeln zasad , niejako rdze czy podstaw osoby ludzkiej, współ z ciałem stanowi istotnie jeden byt ludzki i przez to ciało wypowiada si w swej aktywno ci. Nawet ludzkie działania duchowe b d funkcjonalnie zwi zane z cielesno ci : niematerialne ze swej istoty poj ciowanie b dzie funkcjonalnie zwi zane z wyobra ni , która jest przestrzeni ycia zmysłowego, a zatem materialnego; ludzka miło , ze swej istoty duchowa, b dzie funkcjonalnie zwi zana z yciem uczuciowym itd.

Człowiek jest struktur dynamiczn , tj. istot yj c . ycie ludzkie jest ze swej istoty jednym yciem jednego podmiotu, chocia mo na poznawczo wyró ni w tym yciu ró ne poziomy: ycie wegetatywne, motoryczne, funkcjonowanie poznania zmysłowego i intelektualnego, zmysłowe poruszenia (uczucia) i miło jako pokierowane przez rozum d enie wolnej woli ku dobn.

To, co wegetatywne i to, co zmysłowe, staje si substratem ycia osobowego: ycia intelektu i woli, skierowanego na prawd i dobro, które w sposób zasadniczy stanowi o racji i sensowno ci ludzkiego ycia. W zakresie poszukiwania prawdy i dobra daje si zauwa y dwa charakterystyczne fakty.

Po pierwsze, jest to pragnienie nieskończone: jest to szukanie prawdy i dobra (miło ci) bez ograniczeń. Po drugie, jest to poszukiwanie skierowane przede wszystkim w stronę osób, a dopiero wtórnie w stronę rzeczy. Ycie dla wiata rzeczy a nie osób przede wszystkim okazuje się nie do uniesienia. Z filozoficznej analizy rzeczywiście ci (teodyceja) wiadomo, że istnieje osobowy Byt Absolutny, b d cy pełni prawdy, dobra i piękna. W ramach ycia doczesnego człowiek nie osiąga bezpośredniego zjednoczenia przez poznanie i miło z owym Absolutem. Jednak w świetle tezy o nieśmiertelności duszy może taka istnieje w yciu wiecznym.

Człowiek posiada zatem wielką wartość, tzw. godność. Jej fundamentem jest duchowość człowieka, dzięki której przerasta on świat przyrodniczy i kulturowy, i dąży ku osobowemu, przez poznanie i miło, zjednoczeniu z absolutną osobą Prawdy i Miłości. Jako taki człowiek może być tylko celem wszelkiego działania. Nie może być traktowany instrumentalnie, jako przyporządkowany innym dobrom tego świata, bo jest obiektywnie ukierunkowany na osobowy Absolut. W tym sensie Absolut jest gwarancją ludzkiej godności⁷.

Wartość ycia ludzkiego w okresie terminalnym. Stawiamy obecnie kluczowe dla naszych rozważań pytanie: Czy człowiek terminalnie chory ma mniejszą godność? Czy jego ycie posiada niniejszą wartość osobową?

Choroba, tak jak choroba śmiertelna, jest niedyspozycją całej osoby, całego człowieka w jego psychofizycznej jedności. Przejawia się dezorganizacją czynności cielesno-zmysłowych a także i duchowych, które w swym funkcjonowaniu zależą od cielesności. Zanikają wartości fizycznej i intelektualnej sprawności, atrakcyjności czy produktywności. Towarzyszy temu ból i cierpienie, zarówno w wymiarze cielesno-uczuciowym jak i duchowym.

Czy jednak choroba i cierpienie powodują zniszczenie duszy stanowi ceję o podmiotowości człowieka, jego transcendencji w stosunku do świata i ukierunkowaniu na osobowe zjednoczenie z osobowym Absolutem? Z przejawów ycia ludzkiego wnioskujemy o strukturze bytowej człowieka, w tym i o naturze jego duszy. Z tego jednak, że niektóre yciowe przejawy, tak jak duchowe, ulegają osłabieniu lub zdają się nie występować, wcale nie wynika, że dusza obumiera, lub że człowiek przestaje być skierowany na Absolut. A jak wcześnie wskazano, to właśnie stanowi o godności człowieka i wartości jego ycia osobowego. Człowiek nie jest ani funkcją procesów materialnych czy intelektualnych, ani sumą przyjemności, ani momentem spo-

⁷ W przeprowadzonych rozważaniach wykorzystano, oprócz klasycznych tekstów w. Tomasza z Akwinu, m. in. następujące pozycje: M. A. Krępiec: *Ja - człowiek*; Tenże: *Psychologia racjonalna*; Tenże: *Człowiek w kulturze*. Warszawa 1996; B. Mondin: *Przeżyłecja - nieśmiertelność - reinkarnacja*. Kraków 1996

lecznej czy gospodarczej cało ci. A zatem niedyspozycja osoby ludzkiej nie powoduje pomniejszenia jej osobowej godności i warto ci jej życia.

Wobec powyższego, moim na przyjęcie oceny moralnej o nieadekwatności ci eutanazji w stosunku do sytuacji człowieka chorego i cierpiącego (nikt nie ma prawa do eutanazji) i o stosowności ci opieki paliatywnej oraz pełnej miłości obecnie ci najbliższych.

Wobec nieśmiertelności ci ludzkiej duszy i mimo liwo ci osobowego zjednoczenia z Bytem Absolutnym śmierć nie jest unicestwieniem ludzkiego życia, ale momentem jego radykalnej przemiany, porównywaną niekiedy do faktu narodzin. W związku z tym negatywnie trzeba ocenić zabiegi tzw. uporczywej terapii, polegające na stosowaniu środków dla chorego ucieliwych, a powodujących jedynie sztuczne przedłużenie agonii. Należy raczej pomóc choremu w zaakceptowaniu śmierci i przejściu jej jako ostatniego do wiadczenia ziemskiego życia. Dotykamy w tym miejscu kontrowersyjnego zagadnienia prawdy w relacji pacjent-lekarz. Skoro się jednak przyjmie, że człowiek chory, tak jak i śmiertelnie chory, nie traci swej osobowej godności, to należy go traktować jako podmiot choroby i zabiegów medycznych, a nie jako przedmiot medycznej interwencji. Pacjent ma więc prawo do prawdy o stanie swego zdrowia i ewentualnych szansach terapeutycznych, aby móc wiadomo wyrazić zgodę na działania medyczne, a dalej, aby móc wiadomo przygotować się na śmierć⁸.

Z opieki paliatywnej czy się problem stosowania ci środków umiędrzejających ból, zwłaszcza gdy ograniczają one wiadomo i ubocznie przyczyniają się do skrócenia życia. Gdy nie ma innych środków, należy je uznać za dopuszczalne. Podanie ich bowiem nie zmierza wprost ani do zabójstwa, ani do ograniczenia życia osobowego, ale jedynie do złagodzenia bólu. Jednakże ze względu na cały antropologiczny wymiar umierania należy, mimo wszystko, zadbać, aby chory miał mimo wypełnienia swych obowiązków moralnych i rodzinnych a także wiadomego przygotowania się na ostateczne spełnienie swego życia przez śmierć⁹.

⁸ Por. *Karta...*, s. 72-74, 77, 125-127.

⁹ W sprawie antropologiczno-etycznych aspektów choroby i umierania por. zwł.: *EV* 64-65; w. Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o eutanazji*; *Karta...*, s. 53-55, 114-121. Są to dokumenty kościelne. Zawierają jednak, obok wątków teologicznych, analizy filozoficzno-etyczne.