

Stanisław Kijaczko

## Problem samobójstwa w asyście lekarza w świetle politycznej koncepcji liberalizmu

Określając zasadę indywidualizmu i przedstawiając zasadnicze, niezbywalne prawa przynależne jednostce, John Locke sformułował podstawową ideę liberalizmu, która kładła nacisk na indywidualną wolę i samostanowienie człowieka. Jako niezwykle twórczy przedstawiciel świeckiej koncepcji prawa natury skoncentrowanej na kwestii praw indywidualnych (której siłę oddziaływania porównać można z tomistyczną wykładnią teorii prawa naturalnego, nawiązującą do tradycji dobra wspólnego) autor *Dwóch traktatów o rządzie* zapisał się jako ojciec tradycji intelektualnej, która znalazła zwieńczenie w Deklaracji Niepodległości i w Konstytucji USA. Przyniosła pierwszy przykład umowy społecznej, która ukonstytuowała władzę i jej podział. Wprowadzenie jej w życie dało światu nowy wzór społeczeństwa politycznego.

Locke, poszukujący uzasadnienia swoich wniosków w „prawidłowo” (naturalnie) myślącym człowieku, posługiwał się pojęciem prawa natury, które jest rozumem. Prawa natury są jaśniejsze, bardziej zrozumiałe niż tworzone przez człowieka prawa państwowe. Ów wykoncypowany s t a n n a t u r y — który jest również stanem wolności — to stan, w którym ludzie wykorzystujący naturę, obdarzeni tymi samymi zdolnościami, są równi między sobą bez podporządkowania. Ten stan równości — oznaczający wzajemną władzę i wzajemne prawo sądenia — może być zmieniony tylko przez dobrowolne ustępstwo na rzecz władzy „jednego nad drugim”, a nad wszystkimi władcy, który uzyskuje w ten sposób prawo do panowania i suwerenności<sup>1</sup>.

„Rodzimy się o tyle wolni, o ile będziemy rozumni” — powiada Locke.<sup>2</sup> Prawo natury jest tu samooczywistą ideą rozumu, ideą powszechnego prawa, które pozwala człowiekowi kierować własną osobą i nie zależeć od arbitralnej woli kogoś innego.

<sup>1</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 167. „W stanie natury ma rzucić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku” (tamże, s. 166).

<sup>2</sup> Tamże, s. 204.

I przeciwnie, ktoś, kto nie potrafi kierować się rozumem, nigdy nie będzie człowiekiem wolnym. To samo prawo natury — „powszechne prawo rozumu” — które chroni człowieka przed zamachem ze strony kogoś innego, nakazuje każdemu zachowanie siebie „tak dalece, jak to możliwe”. Prawo natury wiąże człowieka z istnieniem: nakazuje zachowanie istnienia jednostki, wspólnoty czy społeczeństwa politycznego — słowem, całego rodzaju ludzkiego. W stanie natury

człowiek posiada (...) niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwiania samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeżeli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie<sup>3</sup>.

Choć, podobnie jak Hobbes, Locke utrzymuje, że wolność stanowi naturalną ochronę ludzkiego samozachowania<sup>4</sup>, uważa jednak, że z zasady samozachowania nie wynika prawo do nieskończonej ekspansji, lecz swoisty nakaz samoograniczenia, który w stanie natury przejawia się jako sankcja rozumu, zaś w stanie społeczeństwa politycznego jako wspólny zwierzchnik posiadający autorytet sędziego. Wolność człowieka w społeczeństwie — zarówno *wolność do czegoś* (do kierowania się własną wolą), jak i *wolność od czegoś* (wolność niepodlegania arbitralnej woli innego człowieka) ma w dalszym ciągu swe oparcie w prawie natury i jest ściśle związana z samozachowaniem człowieka. To naturalny obowiązek samozachowania stoi na straży wolności człowieka od absolutnej, arbitralnej władzy:

Nikt nie może przekazać więcej władzy, niż sam posiada, a ten, kto nie może pozbawić się własnego życia, nie może innemu przekazać władzy nad nim<sup>5</sup>.

Intelekt ludzki jest według Locke’a czymś więcej niż tylko poznawczą władzą, „naturalnym światłem” zdolnym odkryć i zrozumieć zastany porządek rzeczy. Rozum człowieka to „głos Boga w nim samym”<sup>6</sup>. Wskazania rozumu otrzymują w ten sposób normatywny charakter, hierarchiczny porządek świata zyskuje wymiar aksjologiczno-powinnościowy: człowiek nie może swoim postępowaniem naruszyć wiecznego ładu, do którego należy pospołu z innymi ludźmi. Jest indywidualnie zależny od Boga, omnipotencji sprawczej, która posiada „naturalne uprawnienie do swego stworzenia”<sup>7</sup>. Podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, Locke wskazuje na Boskie uprawnienie do decydowania o życiu i śmierci człowieka. Człowiek nie posiada nad samym sobą — podobnie, jak nad innym człowiekiem — arbitralnej absolutnej władzy.

Ludzie będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zo-

<sup>3</sup> Tamże, s. 106.

<sup>4</sup> Tamże, ss. 174 – 175.

<sup>5</sup> Tamże, s. 179. Naturalna wolność człowieka do samozachowania ma jednak pod rządami stałych praw ograniczenia: władza ustawodawcza może według Locke’a karać człowieka śmiercią, o ile narusza on pewne warunki życia we wspólnocie politycznego społeczeństwa. Karane śmiercią są, ogólnie mówiąc, niektóre czyny naruszające prawo własności, do której Locke zalicza nie tylko dobra materialne, lecz także życie oraz wolność człowieka.

<sup>6</sup> Tamże, s. 86.

<sup>7</sup> J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, Clarendon Press, Oxford 1954, s. 185.



stali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. (...) Każdy, tak jak *jest zobowiązany do zachowania siebie samego* i nieopuszczania rozmyślnie swego miejsca, wtedy, kiedy jego własne samozachowanie nie jest narażone na szwank, powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*.<sup>8</sup>

Problem samobójstwa w świetle dawnych i najnowszych dyskusji — jako sytuacja problemowa, zrodzona przez zderzenie wartości w danym społeczeństwie — na trwałe wpisuje się w tradycję myśli demokratycznej i kulturę społeczeństwa demokratycznego. Próba jego rozwiązania to świadectwo społecznych i moralnych zmaganiań, zmian zachodzących w świecie społeczno-kulturalnym w jego zorganizowanej formie, a zarazem — od czasu wystąpień Montesquieu, Voltaire'a, Hume'a, którzy przedstawili racjonalną obronę prawa człowieka do samobójstwa — braku zgody co do sposobu, w jaki powinny być urządzone podstawowe instytucje, jeśli mają one odpowiadać swym kształtem teorii praw człowieka, wolności i równości obywateli jako osób.

\*\*\*

Główną ambicją współczesnego politycznego liberalizmu jest wypracowanie pewnej najszerzej koncepcji politycznej sprawiedliwości, która byłaby sankcjonowana przez różnorodne stanowiska, takie jak utylitaryzm, racjonalny intuicjonizm, perfekcjonizm, koncepcje prawa naturalnego czy doktryny religijne<sup>9</sup>. Wynika to z uznania i zastosowania w filozofii społecznej i politycznej faktu rozumnego pluralizmu, jako głównej cechy kultury wolnego społeczeństwa demokratycznego oraz podstawy trwania stabilnej i sprawiedliwej społeczności wolnych i równych obywateli, których mogą głęboko dzielić nie dające się pogodzić „rozumne” doktryny religijne, filozoficzne i moralne. „Rozumność” — w odróżnieniu od idei racjonalności, która określa jednostkową władzę sądenia i rozważania w dążeniu do własnych interesów — to baza wspólnego publicznego świata, ustalająca sprawiedliwe warunki kooperacji i komunikacji, opartej na woli uznawania ciężaru sądów i akceptowania ich konsekwencji<sup>10</sup>. „Rozumność” nie jest tu ideą epistemologiczną, lecz składnikiem pewnego politycznego ideału demokratycznego obywatelstwa, w którym mieści się także idea *rozum publicznego*, okreś-

<sup>8</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, ss. 166 – 167.

<sup>9</sup> Jako prekursorów takiego podejścia do zagadnienia koncepcji słuszności i dobra, na podstawie których członkowie społeczeństwa politycznego akceptują normy i procedury kierujące ich działaniami, wskazać można Charlesa S. Peirce'a, Williama Jamesa, Johna Deweya i ich koncepcje pluralizmu, mające swe korzenie w pragmatystycznej pluralistycznej metafizyce, epistemologii i teorii wartości.

<sup>10</sup> Por.: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, ss. 9, 102 – 111. Natomiast „racjonalny plan życia” to taki plan, który najlepiej urzeczywistnia najbardziej podstawowe pragnienia podmiotu, jak również charakter zasad wybieranych instrumentalnie przez racjonalne podmioty, zależnie od określonych celów i ostatecznych kryteriów poprawności. „(...) Dobro jako racjonalność pozwala nam mówić, że dane rzeczy są dobre (w obrębie koncepcji politycznej), jeśli mają takie własności, że dla nas, jako wolnych i równych obywateli, racjonalnie jest ich pragnąć, jeśli mamy racjonalny plan życia” (tamże, s. 288).



lająca warunki minimalne dla realizacji celów liberalizmu politycznego (takie jak wolność myśli, tolerancja, porozumienie).

John Rawls, występując jako wyraziciel liberalizmu politycznego, powiada, iż wielość rozległych, a nie dających się pogodzić doktryn to „normalny efekt czynienia użytku z ludzkiego rozumowania w ramach wolnych instytucji konstytucyjnego reżimu demokratycznego”<sup>11</sup>. Polityczna idea liberalnej sprawiedliwości dotyczy warunków i płaszczyzny współżycia różnych, nawet głęboko przeciwstawnych doktryn w oparciu o konsensus, który określa także to, czego wolni i równi obywatele mogą od siebie nawzajem wymagać w odniesieniu do swoich rozumnych doktryn. Takie „abstrakcyjne” ujęcie tradycyjnej doktryny umowy społecznej, która ze względu na jej strukturalne cechy rości sobie pretensje do tego, by być koncepcją „sprawiedliwości jako bezstronności”, znosi różnice między filozofią moralną i polityczną. *Rozum publiczny* jest zarazem władzą moralną z racji stanowienia standardów proponowania i akceptowania tego, czego wymagają sprawiedliwe warunki kooperacji i komunikacji społecznej.

Filozofia polityczna jako działalność konstruktywna ma być wyrazem szczególnej dbałości o to, by wspólne życie polityczne oparte było na warunkach, których nie można rozumnie odrzucić. Jako publiczna podstawa uzasadniania, uwzględniająca warunki społecznego świata, ma ukazać możliwości racjonalnego uzasadnienia w kategoriach przyczyn i skutków oraz akceptacji — powziętych po należytej rozwadze — sądów, które uznaje się za punkty stałe czy fakty podstawowe (na przykład to, że niewolnictwo, tyrania, wyzysk są niesprawiedliwe); sądów, które można następnie, za pomocą pojęć i zasad wynikających z rozumnej konstrukcji, zorganizować w filozoficzną koncepcję polityczną i koncepcję sprawiedliwości<sup>12</sup>. Głównym zadaniem filozofii politycznej staje się zbudowanie modelu racjonalnie zorganizowanej struktury społecznej jako podstawy, na której toczyć się może publiczna debata wokół fundamentalnych kwestii politycznych.

John Rawls uważa, że koncepcję najlepiej określającą zasady dla urzeczywistnienia wolności i równości (w społeczeństwie dobrze urządzonym, jako że skutecznie regulowanym przez polityczną koncepcję sprawiedliwości) należy wyłonić w oparciu o idee podstawowe: ideę abstrakcyjnej struktury podstawowej i ideę sytuacji pierwotnej. Pozwalają one analizować różnorodne zasady (i koncepcje, które się nimi posługują), takie jak prawo natury, użyteczność, imperatyw kategoryczny, świętość umowy społecznej, obiektywny porządek aksjologiczny znany dzięki racjonalnej intuicji czy niezależny, autonomiczny porządek moralny — zasady, według których wyznacza się granice nieingerencji w wolność indywidualną oraz charakter i warunki sprawiedliwej kooperacji<sup>13</sup>. Ten eksperyment myślowy dający możliwość wypracowania poglądów na status człowieka w społeczeństwie i państwie można uznać za kontynuację rozważań Locke’a o stanie naturalnym (Locke za właściwy stan natury uznał stan ludzi żyjących zgodnie z rozumem).

\*\*\*

W społeczeństwie opartym na koncepcji sprawiedliwości jako ośrodka konsensusu różnych rozumnych doktryn politycznych — które mogą być konsekwencją czy

<sup>11</sup> Tamże, s. 8.

<sup>12</sup> Por.: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*..., ss. 184 – 185.

<sup>13</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, ss. 17 – 37; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*..., ss. 42 – 64.



przedłużeniem wyznawanych przez obywateli koncepcji filozoficznych czy religijnych — *wzorcem publicznego rozumu* jest Sąd Najwyższy. 27 marca 1997 roku na łamach „New York Review of Books” ukazał się *The Philosopher's Brief*, zawierający, poprzedzony *Wstępem*<sup>14</sup> Ronalda Dworkina, dokument *amicus curiae*, przedłożony w federalnym Sądzie Najwyższym Stanów Zjednoczonych. Dokument został podpisany przez sześcioro najbardziej obecnie wpływowych przedstawicieli amerykańskiej liberalnej filozofii społecznej: przez — oprócz Dworkina — Thomasa Nagela, Roberta Nozicka, Johna Rawlsa, Thomasa Scanlona, Judith Jarvis Thomson. Korzystając z tej dostępnej w amerykańskim prawie formuły, *amici curiae*, autorzy chyba jedynej tak spektakularnej w historii amerykańskiego sądownictwa interwencji w Sądzie Najwyższym — zarazem precedensowej o tyle, że reprezentującej wyłącznie stanowisko filozofii moralnej, uwypuklającej przede wszystkim liberalny punkt widzenia — zabrali głos w sprawie, która oparła się o Sąd Najwyższy i dotyczy kwestii konstytucyjnego prawa pacjentów w fazie terminalnej do samobójstwa w asyście lekarza (*physician assisted suicide*).

Choć, jak wspomina Dworkin, między sygnatariuszami dokumentu istnieją różnice w ogólnych kwestiach dotyczących filozofii politycznej i sprawiedliwości, jak również, co wynika z samej lektury, także w kwestiach moralności publicznej i polityki, to jednak rozumowanie w świetle wspólnie uznanych kryteriów i zasad wyróżniających ten rodzaj faktów, które liczą się jako przesłanki politycznej koncepcji liberalizmu, pozwala na tyle dostatecznie zmniejszyć istniejące różnice, by znaleźć oparcie dla wspólnego przekonania, iż raczej obiektywne uzasadniają legalizację *samobójstwa w asyście lekarza* przez rozumne przywództwo polityczne. Występując w roli *amici curiae*, oddają wyważony, jak sądzą, ustalony w oparciu o obiektywne racje głos po stronie sprawiedliwości. Poddając filozoficznej próbie wytrzymałości koncepcje obiektywności ustalające publiczne ramy myślenia (w połączeniu z polityczną koncepcją społeczeństwa i osoby) rozstrzygającego o fundamentalnych kwestiach politycznych uważają, że Sąd Najwyższy — instytucjonalny wzorec publicznego rozumu, medium koordynacji społecznego działania komunikacyjnego i zarazem ostateczna sankcja proponowania i przyjmowania determinujących komunikację zasad i kryteriów sprawiedliwych warunków kooperacji oraz publicznego uznawania określanych przez nie przesłanek społecznej koordynacji działań jednostek — powinien uznać prawo do *samobójstwa w asyście lekarza* lub przynajmniej odroczyć podjęcie decyzji w tej sprawie na czas dalszej debaty<sup>15</sup>.

\*\*\*

Na gruncie reprezentowanej przez sygnatariuszy dokumentu indywidualistycznej filozofii liberalnej samobójstwo jako takie nie jest działaniem naruszającym jakąś pod-

<sup>14</sup> *The Brief of The Amici Curiae*, [w:] R. Dworkin, T. Nagel, R. Nozick, J. Rawls, T. Scanlon, J. J. Thomson, *Assisted Suicide: The Philosopher's Brief*, „New York Review of Books” 27 marca 1997, s. 44. Chodzi o decyzje uznające za niekonstytucyjne — jako że naruszające osobiste gwarancje wolności zawarte w Czternastej Poprawce do Konstytucji z jej równą ochroną prawną — prawo zakazujące samobójstwa w asyście lekarza (ostatecznie zakwestionowane przez Sąd Najwyższy 26 czerwca 1997 roku).

<sup>15</sup> *The Brief...*, s. 44.



stawową rację deontologiczną określającą to, czego człowiekowi nie wolno czynić i jak człowieka — także człowieka w swojej własnej osobie — nie można traktować. Według amerykańskich filozofów zagadnienie określenia granic powinności i odpowiedzialności moralnej w kwestii zachowania i ratowania życia lub pozwolenia drugiemu człowiekowi umrzeć dotyczy fundamentalnego uprawnienia do racjonalnego działania *w interesie* — autorzy często, w różnych kontekstach, odmieniają to słowo — wolności. Pozwala to rozpatrywać ich racje w ramach stanowiska konsekwencjalistycznego, według którego należy patrzeć na skutki działań, aby ocenić, czy sądy moralne o nich są prawdziwe, czy fałszywe. Zarówno wola śmierci, jak i pomoc sprawcza to wyraz działania zgodnie z własnymi przekonaniem, wyborami i wartościami — „rozumny” wybór, wyrażający racjonalne zainteresowanie własną korzyścią lub niedziałaniem ze szkodą dla siebie w takim stopniu, w jakim nie stanowi zagrożenia dla innych i nie powoduje nieusprawiedliwionej szkody czy straty.

Jako dobro podstawowe, wolność jest pojęciem centralnym w tradycji amerykańskiej myśli demokratycznej. „Demokratyczna wolność — twierdził Dewey — jest źródłem najpełniejszej możliwej realizacji ludzkich możliwości”<sup>16</sup>. Apoteoza indywidualizmu, niezależności i samoistności podmiotu istniejącego w społeczeństwie opartym na wolności indywidualnej znajduje się w centrum argumentacji skierowanej do Sądu Najwyższego, postrzeganego jako bastion amerykańskiego indywidualizmu<sup>17</sup>. Konstytucyjne prawo do autonomii i samookreślenia jednostki, prawo do osiągnięcia odrębnej indywidualności zostaje rozciągnięte na prawo do decydowania o własnej śmierci i własnowolnego zakończenia własnego życia. *Amici curiae* uważają, że śmierć — należąca do „najbardziej znaczących wydarzeń w życiu ludzkim”, stanowiąca „ostatni akt życiowego dramatu”<sup>18</sup> — jest głęboko osobistym wydarzeniem w życiu, wobec którego państwo winno zachować neutralność, stojąc na straży konstytucyjnego prawa jednostki do własnych sądów wartościujących na temat życia. Co więcej, konstytucyjna wolność wyborów dokonywanych „w ciągu życia” dotyczy także wyboru momentu i sposobu śmierci oraz żądania legalnej asysty lekarza; oznacza to także, że samobójstwo można w racjonalny sposób włączyć do formowania spójnego całościowego planu życiowego. Odmowa prawa do *samobójstwa w asyście lekarza* oznaczałaby ingerencję w „prywatną moralność” jednostki, podczas gdy wyłącznie do niej należy rozstrzygnięcie tak poważnej kwestii, jak sposób konfrontacji z własną śmiercią. W konstytucyjnie zagwarantowanym *interesie* jednostki leży, by ani rząd, ani sądy, ani ciała ustawodawcze nie mogły w tej kwestii narzucać „żadnej moralnej czy filozoficznej ortodoksji”<sup>19</sup>, chroniąc prawa jednostki do rozważenia, czy jest etycznie słuszne przyspieszenie własnej śmierci i zwrócenie się do innych z prośbą o pomoc. Państwo nie może narzucać jednostkom religijnych lub etycznych przekonań na temat wartości czy znaczenia życia jako takiego ani wywierać przymusu na kształtowanie się tych atrybutów osobowości człowieka, które określają jego stosunek do życia i śmierci:

<sup>16</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, [w:] *The Later Works 1925 – 1953*, vol. 13, ed., J. Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press 1985, s. 154.

<sup>17</sup> W amerykańskim piśmiennictwie prawniczym często podkreśla się dydaktyczną rolę Sądu Najwyższego i jego potężny wpływ na całą kulturę amerykańską; por.: J. Bopp Jr., R.E. Coleson, *Three Strikes: Is an Assisted Suicide Right out?*, „Issues in Law & Medicine”, Summer 1999, Vol. 15, Issue 1, s. 10.

<sup>18</sup> *The Brief...*, s. 44.

<sup>19</sup> Tamże.



do samego jądra wolności należy prawo do określenia własnego pojęcia istnienia, wszechświata, sensu i tajemnicy życia ludzkiego.<sup>20</sup>

Dworkin powiada, że jeśli sama osoba nie uważa swego życia za wartościowe, jeśli nie jest przekonana, że w „najważniejszych rysach jest dla niej odpowiednie”, nic nie jest w stanie przyczynić się do poprawy jego jakości<sup>21</sup>. Odebranie pacjentom w fazie terminalnej konstytucyjnego prawa do sprawowania kontroli nad własną śmiercią musi być obce amerykańskiemu systemowi konstytucyjnemu, który gwarantuje, że

każda kompetentna osoba ma prawo do podejmowania własnych doniosłych osobistych decyzji, które odwołują się do fundamentalnych religijnych czy filozoficznych przekonań dotyczących wartości życia.<sup>22</sup>

Mamy tu do czynienia z wyraźnym sprzeciwem przeciwko stanowisku głoszącemu, że państwo posiada konstytucyjnie zagwarantowany kategorię *interes* — zarówno „symboliczny”, jak i praktyczny — w zachowywaniu ludzkiego życia. To, co leży w najlepszym *interesie* jednostki, nie może być położone na szali ogólnej polityki państwa świeckiego. Konstytucyjnie chronione *interesy* jednostek — obejmujące także sprawy prywatne, takie jak zdefiniowanie życia i jego sensu — nie mogą być naruszane dla osiągnięcia „symbolicznego efektu”, podkreślającego „świętość życia”.

*Amici curiae* dowodzą, iż Sąd nie jest władny dokonywać moralnej, etycznej czy religijnej wykładni postawy człowieka wobec własnej śmierci, gdyż prawo ma chronić status jednostki jako bytu dokonującego wolnych wyborów, dotyczących także siebie samej; musi więc uszanować kompetentne życzenie śmierci. To właśnie — a nie na przykład etyczne rozróżnienie pomiędzy zabójstwem i samobójstwem, działaniem i powstrzymaniem się od działania, zabiciem a pozwoleniem na śmierć — stanowi według amerykańskich filozofów wystarczającą podstawę konstytucyjnego prawa jednostek do swobody decyzji podejmowanych u kresu życia. Konstytucyjnie zagwarantowane „prawo do prywatności” daje jednostce moralne prawo do samookreślenia, z którego wynika, że

Podobnie, jak nie do przyjęcia jest, by rząd zakazywał lekarzom trwania w wysiłkach utrzymywania przy życiu pacjenta tak długo, jak to możliwe, jeśli wyraża on taką wolę, nikogo nie można zmusić do zakończenia swego życia w sposób, który go zatrzyma, tylko dlatego, że jest to słuszne według opinii jakiejś większości.<sup>23</sup>

Decyzja o samobójstwie w asyście lekarza należy do obszaru gwarantowanych przez konstytucję „intymnych i osobistych wyborów”, do sfery życia prywatnego, ob-

<sup>20</sup> Tamże. Ta leżąca u podstaw tak zwanego „prawa Caseya” (sformułowanego przez Sąd Najwyższy w 1992 roku) moralna zasada mająca organizować strukturę społeczeństwa wyklucza ingerencję państwa i prawodawstwa w sprawy z zakresu „prywatnej moralności” (*private morality*) — obejmującej także, według przyjaciół sądu, samobójstwo w asyście lekarza — które nie mogą być regulowane prawnie ze względu na filozoficzną, etyczną i religijną neutralność państwa. Ronald Dworkin mówi nawet o swoistym „podziale pracy między perspektywą polityczną i prywatną” (R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, [w:] *Tanner Lectures on Human Values*, ed., G.B. Peterson, 1990, XI, s. 105).

<sup>21</sup> Tamże, ss. 50 – 51, 75 – 86.

<sup>22</sup> R. Dworkin, *Introduction*..., s. 41.

<sup>23</sup> *The Brief*..., s. 45.

szażu osobistej autonomii i samookreślenia, którego nie wolno naruszyć państwu ani żadnej innej władzy. Ceną jest, jak dowodzi Rawls, moralna odrębność wolnych i równych jednostek — wolnych dlatego, że wyposażonych w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra oraz w zdolności do racjonalnego formułowania, rewidowania i dążenia do koncepcji dobra i efektywnego pojęcia sprawiedliwości<sup>24</sup>. Legalizacja *samobójstwa w asyście lekarza* nie narusza zatem zasad, według których wyznacza się granice nieingerencji, gdyż decyzja o takim sposobie zakończenia życia wynika z uprawnienia obywatela uważającego się za samouwierzytelniające się źródło ważnych roszczeń i mieści się w leżącej u podstaw amerykańskiej demokracji konstytucyjnej koncepcji sprawiedliwości, podobnie jak implikowane przez nią roszczenia jednostki wobec instytucji społecznych, prawnych oraz politycznych i realizowana w ten sposób własna koncepcja dobra.

John Rawls w swojej koncepcji sprawiedliwości jako „społecznego podziału odpowiedzialności” twierdzi, że na państwie spoczywa odpowiedzialność zapewnienia równego dostępu do podstawowych i typowych społecznych zasobów czy pierwotnych dóbr, łącznie z wolnością i sposobnościami, które umożliwiają jednostkom samodzielne i indywidualne realizowanie własnych celów, aspiracji i osiąganie dobrobytu. Natomiast jednostki i ich stowarzyszenia odpowiedzialne są za formułowanie i realizację swych celów ze względu na oczekiwane przez nich *dobra pierwotne*.<sup>25</sup>

O ile więc można nazwać *samobójstwo w asyście lekarza* takim *dobrem* — a skala ich jest według Dworkina bardzo szeroka<sup>26</sup> — które umożliwia jednostce osiągnięcie własnych celów, wówczas nierówna dystrybucja dostępu do *samobójstwa w asyście lekarza* musi rzutować na ocenę społecznych instytucji, dokonywaną właśnie na podstawie ich zdolności równej dystrybucji jakiegoś ważnego dobra czy sposobności. Według *przyjaciół sądu* oficjalny zakaz *samobójstwa w asyście lekarza* — czyniący je „sposobnością” nierównie rozdzieloną, rodzącą niesprawiedliwe uprzywilejowanie ze względu na pozaprawne możliwości dla nielicznych materialnie zasobnych grup i prawny zakaz dla większości — to jeden z największych skandali współczesnej praktyki lekarskiej, porównywalny z nierównym dostępem do opieki zdrowotnej, nie do przyjęcia w ramach równego podziału korzyści i ciężarów społecznej kooperacji. Także porównanie z możliwym alternatywnym schematem przemawia na rzecz zalegalizowania *samobójstwa w asyście lekarza* w imię ideału równości społecznej. Szczegółowe regulacje prawne zezwalające na *samobójstwo w asyście lekarza* przyczyniłyby się do ulepszenia całego systemu zdrowotnego i polepszenia opieki nad chorymi w fazie terminalnej. Warunkiem poprzedzającym uzyskanie prawnej zgody byłoby wszak wyczerpanie wszystkich dostępnych środków leczniczych i paliatywnych, których pacjent mógłby żądać wraz z otrzymaniem odmowy. Wreszcie, zakładając, że opieka specjalistyczna jest zawsze właściwa i na możliwym do osiągnięcia poziomie, dobrowolna śmierć w przypadku życia sprowadzonego do wegetacji pozwoliłaby człowiekowi obronić godność i wykorzystać ludzki dar wolności i autonomii decyzji.

<sup>24</sup> Por.: J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1979*, „Journal of Philosophy” 1980, 77, s. 552.

<sup>25</sup> J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, [w:] *Utilitarianism and beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press 1982, ss. 170, 184.

<sup>26</sup> Por.: R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality...*, s. 37 oraz tegoż, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, „Philosophy and Public Affairs” 1981, 10, ss. 283 – 345.



\*\*\*

*Amici curiae* dowodzą, że decyzja o przyspieszeniu własnej śmierci należy do sfery osobistej. Skoro dotyczy „moralności prywatnej”, Sąd nie może wydawać etycznych rozstrzygnięć dotyczących traktowania własnej śmierci i praktycznej konfrontacji ze zjawiskiem letalnym, lecz jest powołany jedynie do tego, by stać na straży konstytucyjnej wolności w tej dziedzinie<sup>27</sup>. Jeśli jednak filozofia moralna, jako zasadniczo praktyczna, chce dostarczać przewodnictwa, nie może uciekać od analizy wartości i ideałów w świetle ich następstw, które można antycypować tym bardziej, że bazą projekcji nowych idei są aktualne psychologiczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne uwarunkowania. Wszakże, według autorów, w nadrzędnym interesie wolności indywidualnej leży, by kompetentna umierająca jednostka miała prawo wyboru sposobu śmierci; wzrost ryzyka nie może być podstawą dla odrzucenia prawa do *samobójstwa w asyście lekarza* w ogóle. Nawet przy założeniu, że możliwe są pewne modyfikacje uwzględniające inne czynniki (choć należałoby wskazać na cały wachlarz istotnych w debacie faktów związanych z działaniami, instytucjami, osobami i w ogóle ze światem społecznym, na cały proces kazualny, który związany z racjami słuszności i sprawiedliwości koncepcji politycznego liberalizmu, mógłby ukazać ich istotny defekt), słuszność *samobójstwa w asyście lekarza* wynika z korzyści, które, *per saldo*, przeważają nad ewentualnymi szkodami. Kluczowym dobrem czy wartością jest chroniona konstytucyjnie wolność. Sama wolność zostaje tu uznana za naczelną, nie budzącą wątpliwości i trwałą zasadę, wokół której zbudowana jest cała amerykańska historia polityczna i prawna, za „podstawową wartość” (*basic value*), która najlepiej służy jako warunek równej ochrony i „właściwej procedury prawnej”.

\*\*\*

Demokracja jako „sposób życia”, wymaga ciągłego rozwoju, testowania nowych możliwości i wprowadzania nowych znaczeń rozszerzających horyzonty. Demokratyczna wolność to — jak twierdził John Dewey — „ciągłe poszukiwania” i nieustający proces społecznego eksperymentowania, podejmowania decyzji niezwiązanych żadnym absolutnym standardem moralności<sup>28</sup>; proces daleko idącej rekonstrukcji kulturowej, głębokich zmian w nawykach myślenia i działania, ewolucji wzorców stowarzyszania się i współdziałania<sup>29</sup>. Nieustanna przebudowa doświadczenia, ciągłe przekształcanie problemowych sytuacji moralnych, inspirowanie dynamicznej ewolucji i urzeczywistniania możliwości — poprzez wychodzenie poza będące w użyciu idee moralne i wzory społeczne — należą do samej istoty pragmatyzmu. „Jedynym celem”

<sup>27</sup> *The Brief...*, s. 45.

<sup>28</sup> Por.: J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, [w:] *The Later Works, 1925 – 1953*, vol. 7, ed. J. Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press 1985, ss. 329 – 330; J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, [w:] *The Later Works, 1925 – 1953*, ed. J. Boydston, vol. 11, s. 55; J. Dewey, *The Public and Its Problems*, [w:] *The Later Works 1925 – 1953*, vol. 2, ed. J. Boydston, ss. 345 – 346.

<sup>29</sup> J. Stuhr, *Democracy as a Way of Life*, [w:] *Philosophy and the Reconstruction of Culture*, ed. J. Stuhr, Albany: State University of New York 1993, ss. 47, 46.



— także w znaczeniu moralnym — jest „rozwijanie się, czyli ciągła przebudowa doświadczenia”<sup>30</sup> w toku dyskusji nad podstawami i istotą demokratycznie zorganizowanych zbiorowości, których warunkiem jest, jak ujął to Dewey, „swego rodzaju wiedza i wgląd, które jeszcze nie istnieją”, których treścią jest sam rozwój poprzez ujmowanie i realizowanie nowych sposobności i możliwości, także poprzez radykalną rekonstrukcję ideałów moralnych i społecznych.

Samobójstwo rozpatrywane pod kątem jego legalizacji jawi się jako wybór indywidualny i jako opcja społeczna, zważywszy szczególnie na społeczny charakter śmierci i umierania, nadający wyborom człowieka złożony jakościowo charakter. Myślenie moralne o samobójstwie — zarówno to oparte na pojęciu działania, jak i to oparte na pojęciu jego następstw, zarówno odwołujące się do idei obowiązku, jak i idei dobra — musi uwzględnić dyskusję nad rolą państwa oraz charakterem i powołaniem instytucji społecznych i prawnych. Nie można uchylać się od analizy wpływu różnych zmiennych w rozmaitych sytuacjach, od porównawczej oceny następstw czynów, ewentualnej kolizji interesów, lecz także nieprzezwycięzalnych konfliktów między powinnościami czy pełniącymi istotną rolę w strukturze moralnej cnotami (takimi jak szacunek dla życia i współczucie dla cierpienia). W oparciu o istniejące zasady można wskazać wiele faktów, które liczą się jako raczej przemawiające przeciwko legalizacji *samobójstwa w asyście lekarza*. Można wręcz uznać, że jest to właśnie problem, który stanowi rodzaj testu na trwałość pluralizmu rozumnych acz nieuzgadnialnych ze sobą szerokich doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych. Tylko doświadczenie jest, jak twierdził Dewey, miarodajne: ocena doświadczenia musi uwzględniać interakcję idei i faktów, powstających w społeczeństwie. Również to, co wydaje się niezgodne ze sobą: by — pośrednio lub bezpośrednio — jednocześnie, w każdych okolicznościach zawsze chronić życie i nieść ulgę w cierpieniu i *nigdy* nie przyczyniać się do śmierci, nawet wówczas, gdy śmierć zdaje się ostateczną ulgą w cierpieniu. Realne staje się także niebezpieczeństwo naruszenia etycznej integralności profesji medycznej.

Nie można wykluczyć, że legalizacja samobójstwa w asyście lekarza przyniosłaby społeczeństwu w przewidywalnej perspektywie i zakresie więcej krzywdy lub mniej dobra. Trudno określić, jak ewoluowałyby postawy samych pacjentów i osób z ich otoczenia. Społeczny kierunek zmian, ich zasięg i konsekwencje w rozgałęzionym systemie społecznym niełatwe są do przewidzenia, podobnie jak transformacje kulturowe i przemiany w psychice ludzkiej, które z pewnością miałyby miejsce, gdyby samobójstwa w asyście lekarza stały się zwykłym elementem codziennego życia. Czy można antycypując przedstawić wyczerpujący opis wszelkich okoliczności, wyeliminować ryzyko pomyłki czy nadużyć<sup>31</sup>? Prawa zabraniające samobójstwa w asyście lekarza

<sup>30</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1948, s. 184.

<sup>31</sup> Wątpliwości nie są w stanie rozwiązać istniejące szczegółowe projekty przepisów i procedur mających wykluczyć pomyłki, poddane pod głosowanie w niektórych stanach, czy nawet posiadające już moc prawną w stanie Oregon (*The Oregon Death With Dignity Act*), a na kontynencie europejskim w Holandii. Por.: C.H. Baron, et al., *A Model State Act to Authorize and Regulate Physician-Assisted Suicide*, „Harvard Journal of Legislation” 1996, 1, s. 33; A.C. Hall, *To Die With Dignity: Comparing Physician-Assisted Suicide in the United States, Japan, and the Netherlands*, „Washington University Law Quarterly” 1996, 84, ss. 803 – 817. Wszak dla samych autorów, z najogólniejszej zasady moralnej i konstytucyjnej, która określa najlepsze warunki realizacji praw jednostek do określania własnych celów, wynika, że dokonując zasadniczych wyborów będących skutkiem osobistej oceny wartości życia, „ludzie mogą podejmować



mają — zgodnie z tradycją społeczeństwa demokratycznego — chronić jednostki słabe i potrzebujące pomocy, w szczególności te, które znajdują się w stanie fizycznego wyczerpania lub psychicznej depresji, przed naciskiem ze strony ich spadkobierców, krewnych, samych lekarzy lub poszukujących oszczędności urzędników administrujących służbą zdrowia.

Wśród utylitarystycznych argumentów przytoczonych przez *przyjaciół sądu* znajduje się zmniejszenie ekonomicznych kosztów — a więc także obciążeń społecznych — podtrzymywania życia, czy wręcz procesu umierania, co musi przyczynić się do dobra czy pomyślności ogółu. Jednak argumenty przeciwko użyteczności umieścić można w samym centrum sporu o eutanazję: uznanie za moralne kryterium czynu jego konsekwencji odnoszonych do szczęścia związanego z jakością życia w ogólnym wymiarze stanowi zbyt małą ochronę dla jednostki, która może być poświęcona na szali ogólnych korzyści i szczęścia większości. Istnieje niebezpieczeństwo, że normy prawne maksymalizujące pożądane rezultaty działań mogłyby wpływać na samopoczucie, przekonania i decyzje jednostek, generując i zakorzeniając w świecie społecznym egoistyczną wersję konsekwencjalizmu, według której działanie jest słuszne, o ile niesie najlepsze konsekwencje dla działającego (czy to rozpatrywane w kategoriach największej przyjemności czy minimalnej przykrości, czy też konsekwencji jakościowo „wyższych”).

John Locke, pionier liberalizmu, uznał, że jednostka decyduje o sobie na mocy prawa równości i wolności. Jednostka — oddawszy się pod opiekę ustanowionych przez rząd praw po to, by korzystać z własności w bezpieczeństwie<sup>32</sup> — przekazuje władzy ustawodawczej i wykonawczej władzę czynienia wszystkiego, co uzna za słuszne dla zachowania siebie i reszty ród z a j u l u d z k i e g o . Eutanazja jako kierunek polityki publicznej (a nawet jako systemowy imperatyw, swoisty mechanizm regulacji śmierci<sup>33</sup>) niosłaby poważne zagrożenia dla osób słabych i bezradnych. Idea legalizacji *samobójstwa w asyście lekarza* spotkała się z protestem środowisk osób niepełnosprawnych i organizacji reprezentujących te środowiska. Można bowiem wyobrazić sobie wykreowanie i uprawomocnienie norm społeczno-moralnych uznających decyzje o nieustannym przedłużaniu życia za egoistyczną i irracjonalną oraz dających wyraz przekonaniu, iż „rzeczywisty *interes państwa*” w ochronie życia rozciąga się

na takie ważne decyzje impulsywnie i pod wpływem emocjonalnej depresji, gdy działanie nie odzwierciedla trwałych przekonań; jest zatem dozwolone, by w pewnych okolicznościach państwo posiadało konstytucyjną władzę do ograniczenia tego prawa, by zabezpieczyć obywateli przed błędnymi, lecz nieodwołalnymi aktami samodestrukcji” (R. Dworkin, *Introduction...*, s. 44). Autorem nie chodzi tu bynajmniej o *interes* społeczeństwa jako wspólnoty o „zorganizowanej wolności”, lecz raczej o *interes* jednostki, która mogłaby być wdzięczna za uniemożliwienie zrealizowania tego, co w przyszłości mogłoby się okazać dla niej samej błędną lub podjętą pod wpływem emocji decyzją. Istota problemu sprowadza się do pytania czy zachowanie życia ludzkiego leży w *interesie* państwa, jeśli oznacza to zrównanie życia z trwaniem jego samych tylko cielesnych funkcji. Zarysowany tu konflikt między koniecznością (dalszego) życia i wolnością zostaje według *przyjaciół sądu* sztucznie wywołany przez uzurpowanie sobie przez państwo prawa do określenia życia ludzkiego w odniesieniu do *interesu* państwa czy ogółu obywateli (stanowisko komunitarianistyczne), który sprzeciwia się prawu jednostki do samookreślenia w kwestii życia i śmierci (stanowisko indywidualistycznej filozofii politycznej).

<sup>32</sup> Tamże, s. 253.

<sup>33</sup> Takie „zarządzanie” śmiercią już funkcjonuje: według raportu American Hospital Association 70 procent przypadków śmierci w szpitalach ma miejsce po podjęciu decyzji powstrzymującej dalsze leczenie. („*Passive Euthanasia*” in *Hospitals Is the Norm*, Doctors Say, „New York Times”, 28 czerwca 1997.)



tylko na „tych, którzy mogą wciąż mieć wkład do społeczeństwa i cieszyć się życiem”<sup>34</sup>.

W wyniku legalizacji samobójstwa w asyście lekarza śmierć zostanie do tego stopnia poddana uwarunkowaniom politycznym, społecznym, prawnym i medycznym, że przybierze charakter relatywnie publicznego wydarzenia zachodzącego w takich miejscach, jak państwowe czy samorządowe szpitale lub hospicja. Technologia medyczna zaczyna sprawować władzę nad człowiekiem; pozwala podnosić jakość życia oraz przedłużać jego trwanie; pozwala także wybrać miejsce i czas własnej śmierci. Medykalizacja samobójstwa sprawić musi, że śmierć poniekąd przestaje być osobistym aktem, stając się medycznym i technicznym zdarzeniem. Możliwość takiej realnej wizji — utracenia przez człowieka kontroli nad *własnym* procesem umierania<sup>35</sup> i wygenerowania technologii końca życia — może przerażać bardziej niż sama śmierć. Już samo w sobie problematyczne umożliwienie pacjentowi sprawowania kontroli nad własną śmiercią poprzez dobrowolne przekazanie dysponowania — w sposób naturalny nieoddzielalnego i nieprzekazywalnego — swoją osobą w celu dokonania jej zagłady zrodzić może niebezpieczeństwo całkowitego przechwycenia procesu decyzyjnego przez medycynę i instytucje państwowe. Jest wielce prawdopodobne, że totalna mediatyzacja śmierci — jej całkowita medykalizacja, biurokratyzacja, jurydyzacja — przyczyni się do tego, że baza wzajemnego zharmonizowania orientacji działania wszystkich uczestników procesu umierania przybierze charakter systemu instytucjonalnego, którego kontekst normatywny sprowadzony zostanie do mechanizmu koordynacji działań, w którym umierający pojawi się w kolejnej — już ostatniej — roli klienta czy petenta biurokracji publicznej.

\*\*\*

W uzasadnieniu federalnego Sądu Najwyższego brak ochrony prawnej *samobójstwa w asyście lekarza* wynika z tego, iż nie należy ono do „fundamentalnych” wolności oraz praw „głęboko zakorzenionych w historii i tradycji (...) Narodu” — wolności określających historyczny standard „właściwej procedury prawnej” (*due process of law*), do której każda jednostka posiada niezbywalne prawo, określającej także warunki umożliwiające państwu pozbawienie jednostkę życia, wolności i własności. Ustosunkowując się do argumentów filozoficznych, Sąd uznał, iż oprócz tego, że wolność do samobójstwa w asyście lekarza nie jest „fundamentalna” w kontekście tradycji prawnej, nie może być „wydedukowana z abstrakcyjnych pojęć osobistej autonomii”<sup>36</sup>.

Spółeczna sytuacja problemowa to także cierpienie, umęczenie chorobą, umieranie; nie jest tylko prywatnym problemem jednostki i może jej najbliższych, lecz obiektywną trudnością. Jeśli — zgodnie z pragmatystyczną koncepcją doświadczenia — żąd-

<sup>34</sup> C. Gill, *Life, Death and Disability: How Eugenics and Abortion Put Activists in a Quandary*, „Minstream”, December 1991, January 1992, s. 26. Charakterystyczny jest tutaj silny opór osób niepełnosprawnych wobec propozycji legalizacji samobójstwa w asyście lekarza, jak również pojawiające się często w tej grupie osób wyrazy niepokoju wobec łatwości, z jaką prawo dopuszcza zaprzestanie lub niepodjęcie działań medycznych dla podtrzymywania życia pacjenta.

<sup>35</sup> D. Callahan, *What Kind of Life: The Limits of Medical Progress*, Washington, D. C.: Georgetown University Press 1990, ss. 224 – 225.

<sup>36</sup> Cyt. za: R. Dworkin, *Assisted Suicide: What the Court Really Said...*, s. 40.



na zasada związana z kulturą czy tradycją nie jest nietykalna, należy rozpatrzyć prawo jednostki do zakończenia życia (podobnie jak prawo do walki ze śmiercią tak długo, jak to możliwe). Czy legalizacja *samobójstwa w asyście lekarza* może okazać się przejawiającym użyteczność rozstrzygnięciem, przekształcającym — mówiąc językiem Deweya — publiczną i obiektywną sytuację problemową w „sytuację określoną”? Konfrontowanie przekonań ze stale ewoluującym ideałem demokracji, wydobywanie myślowych alternatyw niezbędnych dla rekonstrukcji aktualnego doświadczenia jest wszakże realizacją ideału demokracji jako ciągłego procesu rozwojowego, którego celem jest dalszy rozwój.

Omawiane tu zagadnienie nie jest wszakże tylko jedną z wielu — niezbędnych jako okazje dla myśli, będącej zawsze pewną postacią działania — sytuacji problematycznych, stanowiących — podobnie jak nieporządek, konflikt czy, odbierane jako dotkliwe, groźne i niebezpieczne, praktyczne trudności życia — o istocie ludzkiej egzystencji. Nie jest tylko przejawem konfliktu, który w realnym, intelektualnie niespójnym i niebezpiecznym świecie jest niezbędny dla życia. Nie jest kwestią uszanowania takiego czy innego wyboru związanego z istotą człowieczeństwa. Dotyczy wyboru samej istoty człowieczeństwa. Problem dotyka istoty życia, wyraża sytuację moralną, w obliczu której nie można uważać standardów moralnych za wyłącznie robocze hipotezy, elastyczne narzędzia kierujące myśleniem i postępowaniem człowieka, mogące być, tak jak naukowe hipotezy, testowane i usprawniane w zależności od wymagań nowych doświadczeń i sytuacji.