

Ireneusz Ziemiński

Śmierć jako problem filozoficzny

Prawdy niepotrzebne. Bohater sztuki Milana Kundery *Kubus i jego Pan* wyznaje, że nie lubi prawd niepotrzebnych, takich jak teza o zepsuciu świata czy śmiertelności wszystkich ludzi:

[...] nie lubię niepotrzebnych prawd. Nie znam nic głupszego niż niepotrzebna prawda. [...] Na przykład, że człowiek jest śmiertelny. Albo że ten świat jest zepsuty. Tak jakbyśmy o tym nie wiedzieli¹.

Zdaniem Kubusia prawdy te, chociaż powszechnie znane, znajdują poklask wśród ludzi, jakby kryła się w nich nieznana dotąd mądrość; w rzeczywistości jednak są prawdami banalnymi i całkowicie zbędnymi, a ich ciągle patetyczne powtarzanie może wręcz budzić irytację².

Na pierwszy rzut oka trudno nie przyznać racji bohaterowi Kundery, prawda bowiem o naszej nieuchronnej śmierci jest rzeczywiście banalna i powszechnie znana. Zarazem jednak nie ulega wątpliwości, że nikt z nas nie odnosi jej do samego siebie, w sformułowaniu ogólnym bowiem (wszyscy ludzie są śmiertelni) wydaje się nam nie tylko oczywista, lecz także odległa i obca. Jej egzystencjalna doniosłość staje się widoczna dopiero wtedy, gdy – w obliczu realnego i bezpośredniego zagrożenia życia – odkrywamy, iż owo „wszyscy” odnosi się do każdego z nas z osobna. Istotę tego odkrycia znakomicie uchwycił Lew Tołstoj w opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza*:

Przykład wnioskowania, jakiego się uczył w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny, zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowie-

¹ M. Kundera. *Kubus i jego Pan. Hołd w trzech aktach dla Denisa Diderota*, przeł. M. Bińczyk, Warszawa 2000, s. 70.

² Tamże, s. 70.

kiem, człowiekiem w ogóle, i wszystko było w porządku; ale on przecież nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle, tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym od wszystkich stworzeniem; był Wanią z mamą i tatą, z Mitią i Wołodią, i z zabawkami, i z furmanem, i nianią; potem z Katieńką, ze wszystkimi radościami, wszystkimi smutkami, wszystkimi uniesieniami dzieciństwa, chłopięcych lat, młodości. Czy to dla Kaja istniał zapach skórzanej paskowanej piłki, którą tak kochał Wania? Czyż to Kaj tak całował rękę matki i czyż to jemu tak szeleścił jedwab marszczonej matczynej sukni? Czyż to on namawiał kolegów w szkole do buntu z powodu leguminy? Czyż to Kaj był taki kochany? Czyż to Kaj tak umiał prowadzić sesje?

Kaj jest rzeczywiście śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać. To byłoby zbyt straszne³.

W obliczu nieuchronności własnej śmierci ta banalna, powszechnie znana i nikomu niepotrzebna prawda staje się prawdą jedyną, która ma jakiegokolwiek znaczenie, w obliczu wszak skończoności naszego życia problem śmierci (*mojej śmierci*) okazuje się jedynym ważnym problemem. Rozumiejac jednak doniosłość problemu śmierci, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, na czym ten problem polega. Próba odpowiedzi na tak postawione pytanie jest zasadniczym celem niniejszego artykułu.

Precyzując temat rozważań, musimy stwierdzić, że śmierć rozumiemy jako rzeczywistość ludzką. Nie będziemy tym samym pytać o powszechne w świecie zjawisko śmierci biologicznej, lecz o śmierć *osobową*, przeżywaną przez człowieka jako nieuchronny kres jego indywidualnego i niepowtarzalnego istnienia. Współcześnie tak rozumiany problem śmierci traktowany jest najczęściej jako zagadnienie interdyscyplinarne, w którego rozwiązaniu winni brać udział lekarze, biolodzy, prawnicy, filozofowie, bioetycy czy teologowie. Nie kwestionując zasadności badań interdyscyplinarnych, w niniejszym artykule spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na czym polega *filozoficzny problem śmierci* (zakładając, że ze swej istoty filozofia dotyczy kwestii najbardziej podstawowych i fundamentalnych). Jeżeli więc nawet istnieją inne problemy związane ze śmiercią, będą one kwestiami wtórnymi wobec pytania filozoficznego, a ich rozwiązanie w dużej mierze będzie zależeć od odpowiedzi na pytanie podstawowe.

Nawet jednak przyjmując takie założenie, łatwiej powiedzieć, na czym filozoficzny problem śmierci nie polega, aniżeli co jest jego istotą. Jednym z powodów jest to, że – zwłaszcza w ostatnich latach – problem śmierci często bywa redukowany (przynajmniej w środkach masowego przekazu) do problemu dopuszczalności eutanazji. Celem uniknięcia takich uproszczeń najpierw poddamy

³ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz; w: L. Tolstoj, *Opowiadania i nowele*, wybrał R. Łużny, Wrocław 1985, s. 291–292. Szerzej na temat tego opowiadania pisałem w artykule *Irracjonalność śmierci. Na marginesie opowiadania Lwa Tolstoja*, „Sztuka i Filozofia” 24 (2004), s. 121–139.

analizie te sposoby postawienia problemu śmierci, które wydają się nam nieadekwatne, by w końcowych fragmentach rozważań przejść do pozytywnej odpowiedzi na pytanie, na czym filozoficzny problem śmierci rzeczywiście polega.

Definicja. Z pozoru odpowiedź na pytanie, co jest istotą filozoficznego problemu śmierci, wydaje się oczywista. Jeżeli bowiem – zgodnie z naszym założeniem – filozofia dotyczy tego, co najbardziej fundamentalne, to powinna polegać na poszukiwaniu najgłębszego wymiaru badanych zjawisk. W omawianym wypadku zadaniem filozofii byłoby w pierwszym rzędzie odkrycie istoty śmierci i ujęcie jej w powszechnie akceptowalnej definicji. W rzeczywistości jednak problem jest bardziej skomplikowany, kwestia zaś definicji śmierci wcale nie jest najważniejsza. Wprawdzie ustalenie, czym jest śmierć, może stanowić jedno z zadań filozofii, to jednak nie jest ono zadaniem głównym, a tym bardziej jedynym. W rzeczywistości bowiem istnieje wiele różnych definicji śmierci, sformułowanych w zależności od wyznawanej przez ich autora koncepcji człowieka i życia ludzkiego, od dziedziny, w ramach której powstają, oraz celu, jakiemu mają służyć. Jeżeli zaś przynajmniej niektóre z nich pretendują do roli definicji istotowych, to i tak każdej można zarzucić, że jest definicją cząstkową, pomijającą niektóre ważne wymiary zjawiska śmierci. Uwaga ta w równej mierze dotyczy tradycyjnej filozoficznej definicji śmierci jako oddzielenia duszy od ciała (w różnych jej wersjach), jak też medycznej i prawnej definicji śmierci jako kresu funkcjonowania pnia mózgu. Do pewnego też stopnia spór o to, która jest bardziej zasadna czy bardziej podstawowa, nie ma sensu, ponieważ opisują one różne poziomy ludzkiego bytu i doświadczenia, trudno tymczasem *a priori* wskazać, który z nich jest bardziej fundamentalny.

Co więcej, maksymalnie neutralna (ontologicznie i aksjologicznie niezaangażowana) definicja śmierci jest raczej *punktem wyjścia* filozoficznych badań nad problemem śmierci aniżeli ich ostatecznym *celem*; nie tyle bowiem rozstrzyga ona podstawowe kwestie związane ze śmiercią, ile wyznacza dopiero właściwy obszar dociekań. Definicja śmierci nie rozwiązuje więc problemu śmierci, lecz pozwala go sformułować. Z tej perspektywy najmniej kontrowersyjną wydaje się definicja śmierci jako nieuchronnego kresu życia, znajduje ona bowiem potwierdzenie w potocznym doświadczeniu. Każdy z nas, myśląc o swojej śmierci, wie, że jest ona czekającym go w bardziej lub mniej odległej przyszłości kresem świadomego (osobowego) istnienia, w związku z czym śmierć jawi się nam – z perspektywy aktualnego doświadczenia – jako nieuchronna nicość⁴. Trudno

⁴ Określenie to nie wyklucza możliwości istnienia jakiejś formy życia po śmierci, nicość bowiem, o której mówimy, jest zrelatywizowana do naszego aktualnego doświadczenia. Zarazem jednak, jeśli nawet życie po śmierci istnieje, to nie jest ono *kontynuacją* istnienia ziemskiego, lecz *stworzeniem na nowo*. Tym samym też ewentualne życie wieczne nie unieważnia doświadczenia śmierci jako nicości, co znakomicie ukazał Władysław Stróżowski. Por. W. Stróżewski,

jednak zgodzić się, by konstatacja ta była właściwym sformułowaniem (a tym bardziej rozstrzygnięciem) filozoficznego problemu śmierci. Wytycza ona jedynie obszar, w ramach którego problem ten da się w ogóle postawić.

Kryterium. W ostatnich kilkudziesięciu latach – z racji gwałtownego rozwoju medycyny i wypracowanych przez nią środków umożliwiających podtrzymywanie organizmu ludzkiego przy życiu – jednym z centralnych zagadnień związanych ze śmiercią stał się problem kryterium śmierci, czyli takiego określenia, które pozwoliłoby w każdym przypadku bezbłędnie ją zdiagnozować. Tradycyjne (sercowo-oddechowe) kryterium śmierci zostało zastąpione kryterium śmierci pnia mózgu (a dyskutuje się, czy nie należałoby go zastąpić – w niektórych przypadkach znacznie wcześniejszą od śmierci pnia mózgu – śmiercią półkul mózgowych)⁵. Nie wchodząc w spory na temat tego, które kryterium śmierci jest najbardziej adekwatne, należy podkreślić, że problem ten jest współcześnie szczególnie ważny. Nie chodzi przy tym o kwestie wydania świadectwa zgonu bądź pochówku (zwłaszcza uniknięcia grzebania osób znajdujących się w letargu)⁶, lecz przede wszystkim o to, jak długo należy człowieka leczyć (zwłaszcza stosując środki nadzwyczajne) oraz kiedy można pobrać od niego narządy do przeszczepu. Z tej perspektywy fundamentalnym problemem okazuje się możliwość ustalenia dokładnego czasu śmierci tak, by nie leczyć osoby, która już z pewnością nie żyje, zarazem jednak, by nie pobrać narządów od osoby, która jeszcze nie umarła. Problem ten jest szczególnie aktualny nie tylko z racji niewystarczających środków na leczenie, lecz także z racji możliwości długiego utrzymywania organizmu ludzkiego w przetrwałym stanie wegetatywnym (a nawet manipulowania – przy użyciu odpowiednich środków medycznych – chwilą śmierci pacjenta)⁷.

Niezależnie jednak od aktualności i praktycznej doniosłości problemu kryterium śmierci nie jest on bynajmniej zagadnieniem podstawowym. Istotą filozoficznego problemu śmierci nie jest przecież to, *kiedy* umrzemy, lecz to, że w ogóle musimy umrzeć. Nie jest to więc w pierwszym rzędzie kwestia poprawnej

Byt i sens; w: R. i I. Ziemińscy (red.) *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Szczecin 2005, s. 30.

⁵ Problem ten zreferowałem szeroko w rozdziale trzecim książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 101–134. Tam też zawarta jest szeroka bibliografia omawiającej kwestii.

⁶ Lęk przed pochowaniem za życia często towarzyszył ludziom minionych epok, a opisy przypadków osób uznanych błędnie za zmarłych stanowiły istotny element tekstów na temat śmierci. Por. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 387–397; L. V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 27–37.

⁷ H. Jonas, *Against the Stream: comments on Definition and Redefinition of Death*; w: T.L. Beauchamp, S. Perlin, *Ethical Issues in Death and Dying*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1978, s. 51–59.

diagnozy lekarza orzekającego naszą śmierć, lecz zagadnienie naszej *śmiertelności*. Problem kryterium jest w gruncie rzeczy problemem medycznym i prawnym, pozwalającym rozstrzygnąć, kiedy człowieka można traktować jako umarłego i co należy w związku z jego śmiercią uczynić, zupełnie jednak nie dotyczy tego, czym jest śmierć dla osoby umierającej ani jaką postawę każdy z nas winien przyjąć wobec własnej śmierci. Problem kryterium i diagnozy pomija wszak bardziej pierwotny i fundamentalny fakt ludzkiej *skończoności*, ograniczając się do kwestii orzeczenia, kiedy następuje śmierć. Ta ostatnia kwestia tymczasem ma sens o tyle tylko, o ile w ogóle człowiek jest istotą nieuchronnie skazaną na śmierć. Tym samym też problem śmierci jawi się przede wszystkim jako problem metafizyczny (skończoność bytu ludzkiego) i aksjologiczny (sens śmierci), a nie techniczny (kryterium i diagnoza śmierci). Jedną z prób powiązania ze sobą wskazanych wymiarów śmierci – zwłaszcza technicznego i osobowego – jest próba postawienia problemu śmierci jako etycznej kwestii godności życia i umierania.

Godność. Nie brak opinii, iż problem śmierci jest przede wszystkim problemem etycznym, w którym zbiegają się zarówno aspekty egzystencjalnego doświadczenia własnej skończoności przez człowieka, jak i problemy związane z uporczywym utrzymywaniem osób śmiertelnie chorych przy życiu. Etyczny problem śmierci wiąże się tym samym zarówno z jej sensem dla człowieka, jak i z możliwością wyznaczenia ostatecznych granic ludzkiego życia. Szczególne znaczenie mają tu spory dotyczące kwestii szczegółowych, jak prawo do samobójstwa, zabójstwo w obronie własnej, dopuszczalność kary śmierci czy (najżywiej ostatnio dyskutowane) zagadnienie eutanazji. Niezależnie jednak od doniosłości tych sporów filozoficzny problem śmierci z pewnością się do nich nie redukuje.

Najbardziej podstawowa kwestia związana ze śmiercią nie wyraża się bowiem ani w pytaniu, jak należy ocenić (pod względem moralnym) postępowanie, które nieuchronnie kończy się czyjaś śmiercią, ani też w jakich sytuacjach mamy prawo (czy nawet obowiązek) kogokolwiek pozbawić życia. Podobnie problem śmierci nie jest problemem cierpienia (fizycznego i psychicznego) towarzyszącego umieraniu ani sposobów, w jakie można je usunąć lub skrócić, mimo iż u podstaw sporów dotyczących eutanazji (jeśli pominąć czynniki społeczne i ekonomiczne) leżą przede wszystkim pytania natury aksjologicznej. Coraz natarczywiej wszak pytamy: czy człowiek ma prawo do wyboru śmierci w chwili, gdy cierpienie staje się dla niego trudne do zniesienia? Czy godzi się kogokolwiek skazywać na życie, które polega wyłącznie na zmaganiu się z upokarzającym go i poniżającym cierpieniem? Czy cierpienie towarzyszące ostatniemu etapowi życia może być traktowane jako znak szczególnej godności lub nawet świętości człowieka i jego życia, czy też przeciwnie, zawsze i w każdych warunkach wszelkiej godności nas pozbawia? Czy godzi się pociągać do odpowiedzialności kogoś, kto – kierując się miłością do bliskiej osoby i spełniając

jej prośbę – zadał jej śmierć, skracając tym samym nieznosne dla niej cierpienia? Podobne pytania powstają wtedy, gdy rozważamy problem kary śmierci: czy godzi się kogokolwiek pozbawiać życia tylko dlatego, że stanowi zagrożenie dla społeczeństwa? Czy wolno pozbawiać życia tego, kto sam dopuścił się bestialskiej zbrodni? Czy wolno kogokolwiek, nawet największego zbrodniarza, skazywać na tortury psychiczne związane z oczekiwaniem na wykonanie wyroku śmierci? Pytania te, których nie ma potrzeby w obecnym kontekście mnożyć, wskazują jednoznacznie, że zasadniczy problem etyczny śmierci sprowadza się do kwestii ludzkiej godności, zwłaszcza *godności umierania*. Postulat godności osoby i warunków jej śmierci jest postulatem oczywistym i akceptowanym przez wszystkich (zarówno zwolenników, jak i przeciwników kary śmierci, zabójstwa w obronie własnej czy eutanazji). Godność człowieka okazuje się tym samym ostateczną podstawą wszelkich przysługujących nam praw (w tym ewentualnego prawa do śmierci), paradoksalnie jednak odwołanie się do niej (zwłaszcza jako argumentu w sporach na temat eutanazji) wskazuje jednoznacznie, że problem śmierci nie redukuje się do kwestii godnego umierania⁸.

Jakkolwiek zagadnienie godnej śmierci jest niezwykle ważne i nie można go w debacie etycznej na temat śmierci pominąć, to jest ono jednak kwestią drugorzędną. Pytanie o godność umierania jest wszak pytaniem o *konkretny kształt* śmierci, tymczasem zasadniczy problem związany ze śmiercią odnosi się do metafizycznego faktu jej nieuchronności (czyli *skończoności* ludzkiego bytu). Tym samym też, aby móc rozstrzygnąć, czy w pewnych warunkach godzi się człowieka skazać na śmierć, zadać mu ją lub na nią zezwolić, trzeba wiedzieć, czym śmierć jest i jakie ma znaczenie dla ludzkiego życia. Podstawowym problemem nie jest więc odpowiedź na pytanie, jakie warunki musi spełniać śmierć, abyśmy mogli uznać ją za godną człowieka, lecz kwestia, jakie jest ostateczne *metafizyczne źródło* konieczności śmierci. Okazuje się tym samym, że niezależnie od tezy Hume'a o niemożliwości wyprowadzenia zdań oceniających oraz normatywnych ze zdań opisowych jest oczywiste, że nie da się w konkretnych problemach moralnych uniknąć rozstrzygnięć natury metafizycznej. Wszystkie kwestie szczegółowe związane z możliwością posłużenia się śmiercią są bowiem wtórne i powstają o tyle tylko, o ile obowiązuje banalna („niepotrzebna”, jak oceniał cytowany na początku artykułu bohater Kundery) prawda o naszej śmiertelności. Tylko dlatego przecież, że jesteśmy bytem skończonym, możemy sobie lub innym śmierć zadać bądź rozważać, czy byłaby ona właściwym rozwiązaniem

⁸ Można w tym miejscu pominąć dziejową zmienność pojęcia godnej śmierci. W niektórych epokach synonimem godnej śmierci była śmierć w obronie ojczyzny lub honorowe samobójstwo. Obecnie pojęcie godnej śmierci coraz częściej wiązane jest z brakiem bólu i długiego, upokarzającego konania na oczach innych ludzi. Z tego między innymi powodu formułowany jest coraz częściej postulat legalizacji eutanazji (przynajmniej dobrowolnej, dokonywanej na wyraźną prośbę pacjenta).

w jakiejkolwiek sytuacji. Tym samym jednak problem śmierci nie jest problemem przede wszystkim etycznym, lecz metafizycznym, w etyce bowiem możemy jedynie rozważać, jakie są dopuszczalne sposoby posłużenia się śmiercią, żadne jednak rozstrzygnięcie nie będzie wiążące, dopóki nie ustalimy, czym jest śmierć i dlaczego jest nieuchronna. W tym sensie spory etyczne zakładają bardziej podstawowe rozstrzygnięcia metafizyczne i tylko w ich ramach mogą mieć dla człowieka znaczenie.

Przywołane odróżnienie między etycznym problemem godnej śmierci a metafizycznym problemem jej istoty i źródeł jest szczególnie ważne w kontekście coraz częściej pojawiających się głosów o legalizacji eutanazji (a także jej stosowania w niektórych krajach). Szeroka bowiem zgoda na stosowanie eutanazji może zrodzić całkowicie złudne przekonanie, iż problem śmierci zostanie ostatecznie rozstrzygnięty właśnie dzięki usankcjonowaniu prawa do godnego umierania. Mogłoby tym samym powstać wrażenie, że śmierć jest problemem technicznym, polegającym na zorganizowaniu takich warunków, w których będzie się ona wydawać mniej przerażająca. Problem śmierci jednakże – powtórzmy raz jeszcze – to nie problem jej godności, lecz *nieuchronności*, ujawniającej się najbardziej w ontycznej skończoności ludzkiego istnienia. Czasami jednak ów metafizyczny problem śmierci uznaje się za beznadziejny, zarówno w sensie niemożliwości jakiegokolwiek zrozumienia śmierci (będącej najgłębszą ze wszystkich tajemnic), jak i bezskuteczności jakiegokolwiek z nią walki. W tej sytuacji łatwo zrozumieć postulat, by problem śmierci potraktować jako kwestię skutecznej terapii, mającej pomóc nam w pogodzeniu się ze śmiercią i wyzwoleniu od lęku przed nią.

Lęk. Problem nieuchronności śmierci stawiany jest często jako problem terapeutyczny, to znaczy jako problem znalezienia skutecznej metody uwolnienia się od lęku przed śmiercią (czy nawet – od wszelkiej myśli o niej). Właściwą płaszczyzną tak pojętych rozważań staje się filozofia jako medycyna duszy, mająca nam pomóc zrozumieć konieczność i tym samym naturalność śmierci, ucząc nas jednocześnie jej akceptacji. W takim duchu problem śmierci stawiali starożytni stoicy (szczególnie Seneka), epikurejczycy, do pewnego zaś stopnia także Sokrates i niektórzy platonicy. U progu nowożytności z podobną koncepcją wystąpili M. de Montaigne oraz F. Bacon. Zdaniem wymienionych filozofów główny problem związany ze śmiercią to odczuwany przez nas dotkliwy lęk przed nią, bez którego kwestia śmierci prawdopodobnie w ogóle by nas nie zaprzętała. Gdybyśmy jednak nie obawiali się śmierci, to nie tylko nie postrzegalibyśmy jej jako grożącego nam zła czy wręcz absurdu, lecz byłibyśmy również wolni od innych obaw towarzyszących nam w życiu. Lęk przed śmiercią jednak, jako lęk dotyczący samych podstaw naszego bytu, jest lękiem najbardziej fundamentalnym, stanowiącym źródło i rację innych lęków. Zdaniem jednak wymienio-

nych myślicieli lęk przed śmiercią nie jest ani naturalny, ani racjonalny; przeciwnie, jest lękiem sztucznym, wynikającym z niechęci słuchania rozumu, pouczającego nas o konieczności śmierci, a także lękiem szkodliwym, paraliżującym nasze działania i zatruwającym nam radość istnienia. Tym samym też problem śmierci to problem znalezienia skutecznego lekarstwa na lęk przed śmiercią. Lekarstwem tym powinno być właściwe przygotowanie się do śmierci, stanowiące równocześnie główny cel filozofii (filozofia jako medycyna duszy staje się w ten sposób medytacją o śmierci).

Nie kwestionując zasadności uprawiania filozofii jako *meditatio mortis*, nie negując również zasadności potraktowania umierania jako aktu filozoficznego, winniśmy zauważyć, że istotą problemu śmierci nie jest bynajmniej odczuwany przed nią lęk, który można byłoby usunąć w wyniku jakiejś filozoficznej terapii. Trudno zresztą przypuszczać, by lęk przed nicością dało się w jakikolwiek sposób usunąć, jest on bowiem jedną z istotnych cech bytu ludzkiego jako takiego. Wszelkie próby wykorzenienia owego lęku na wzór utopijnych metod obowiązujących w „nowym wspaniałym świecie” muszą być z gruntu nieskuteczne, spychają go bowiem jedynie do podświadomości⁹. Gdyby zaś rzeczywiście udało się w człowieku wszelki lęk przed śmiercią zdusić, to moglibyśmy powątpiewać, czy w wyniku takiego eksperymentu nie zostałby zniszczony także sam człowiek.

Co więcej, źródłem problemu śmierci nie jest bynajmniej lęk przed nią jako naturalna reakcja człowieka na świadomość swej skończoności, lecz właśnie *skończoność* naszego bytu; gdyby wszak nie istniała śmierć, to nie istniałby również lęk przed nią. Wątpliwe tymczasem, by rozwiązaniem problemu śmierci mogło być właściwe do niej przygotowanie. Niezależnie bowiem od tego, jak je rozumieć¹⁰, sama idea *przygotowania do śmierci* wydaje się niespójna. Jednym z powodów jest absolutna jednorazowość śmierci; każdy z nas będzie umierał wszak po raz pierwszy, nie mogąc skorzystać z niczyjej pomocy ani wskazówek (doświadczenie umierania jest bowiem nieprzekazywalne). Nikt z nas śmierci nie zna ani nie potrafi przewidzieć, w jakich okolicznościach przyjdzie mu

⁹ „Huxley wynalazł *death-conditioning* – to znaczy dzieci przyprowadza się do osób umierających, daje się im słodycze i zachęca do zabawy i jednoczesnego obserwowania procesu umierania. W ten sposób ze śmiercią kojarzą się im przyjemne myśli i tracą przed nią lęk”. M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wyb. i oprac. R. Rudziński, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 296, p. 43.

¹⁰ Dla Sokratesa przygotowaniem tym było „umieranie za życia”, to znaczy czysto intelektualna kontemplacja prawdy, wyzwalamąca nasz umysł (duszę) z więzów ciała. Według Seneki z kolei uczymy się śmierci dzięki temu, że uświadamiamy sobie zarówno jej konieczność, jak i – w niektórych sytuacjach – szansę skrócenia cierpień. Zdaniem Montaigne’a przygotowanie do śmierci powinno polegać na uwolnieniu się od wszystkich jej kulturowych wyobrażeń, tak abyśmy byli w stanie dostrzec w niej wyłącznie zjawisko naturalne (tak postrzegają ją zwierzęta, ludy pozbawione cywilizacji czy dzieci, które nie zostały jeszcze skażone przesadami kulturowymi).

umierać, wobec czego trudno ludzić się, byśmy kiedykolwiek mogli być do niej przygotowani (a nawet – byśmy wiedzieli, w jaki sposób można się do niej przygotować). Wszystkie zabiegi rzekomo przygotowujące nas do śmierci mogą, co najwyżej, polegać na próbie jej oswojenia (czy raczej – na próbie *oswojenia się* z myślą o jej nieuchronności i tym samym *pogodzeniu z nią*). Jest jednak oczywiste, że filozoficzny problem śmierci nie sprowadza się do terapii psychologicznej, mającej uwolnić nas od lęku przed śmiercią i w ten sposób pomóc nam ją zaakceptować. Problem śmierci może być, co najwyżej, problemem *terapii metafizycznej*, mającej na celu usunięcie fundamentalnej choroby ludzkiego bytu, jaką jest ludzka skończoność. Nie dlatego przecież człowiek potrzebuje terapii, że lęka się śmierci bądź nie potrafi jej zaakceptować, lecz dlatego, że od chwili narodzin skazany jest na ostateczną zagładę, której nie potrafi się w żaden sposób przeciwstawić. Ta metafizyczna terapia jednak, jeśli ma być skuteczna, musi zawocować bądź usunięciem śmierci z horyzontu ludzkiego istnienia, bądź unieważnieniem jej w postaci dowodu istnienia życia przyszłego. Problem śmierci okazuje się tym samym problemem ludzkiej nieśmiertelności.

Nieśmiertelność. Problem śmierci rozumiany jako problem eschatologiczny wyraża się przede wszystkim w pytaniu, czy istnieje uzasadniona nadzieja na życie po śmierci. Jeśli bowiem życie wieczne rzeczywiście istnieje, to śmierć mamy prawo nazwać właściwym celem życia ziemskiego, gdyż stanowi ona wówczas nie kres istnienia, lecz przejście do innej, pozbawionej wszelkich ułomności, formy bytowania. Stawiając jednak problem śmierci jako problem życia wiecznego (*po śmierci*), nie można zapominać, że to ostatnie może okazać się również zjawiskiem dla człowieka niepożądanym. Zgodnie wszak z argumentacją Epikura śmierć nie dlatego jest dla ludzi dramatycznym problemem, że definitywnie kończy ich istnienie, lecz dlatego, że – przynajmniej w ich mniemaniu – prowadzi do życia wiecznego, z tym ostatnim zaś wiąże się możliwość sądu oraz wiecznej kary. Na szczęście jednak, zdaniem Epikura, życie przyszłe nie jest dla człowieka możliwe, w związku z czym rozwiązany zostaje również problem śmierci; ta ostatnia bowiem – jako nieodczuwalny dla nas absolutny kres istnienia – nie może być żadnym złem.

Niezależnie od tego, czy opowiemy się za hipotezą możliwości życia wiecznego, czy też przeciw niej, łatwo dostrzeżemy, że kwestia ta nie jest istotą poszukiwanego przez nas filozoficznego problemu śmierci. Ten ostatni nie sprowadza się bowiem ani do lęku przed ewentualną wieczną karą po śmierci, ani też do nadziei na nieśmiertelność. Przeciwnie, problem śmierci jest problemem utraty życia, czyli nicości, która nieuchronnie czeka każdego z nas. Wszelkie idee eschatologiczne, związane z możliwością życia przyszłego, zakładają jako swój warunek naszą wyraźną świadomość nieuchronności śmierci jako kresu istnienia. Nawet wówczas, gdyby udało się nam sformułować niewątpliwy dowód istnienia

życia przyszłego, to i tak pozostalibyśmy bezradni wobec pytania, dlaczego musimy umrzeć. Widać tym samym, że problem śmierci nie sprowadza się do pytania, czy istnieje życie wieczne po śmierci, lecz do pytania, czym jest śmierć i dlaczego człowiek musi jej podlegać. Życie wieczne okazuje się problemem wtórnym, opartym na doświadczeniu śmierci jako nicości; gdyby jednak nie istniała konieczność śmierci, to nie istniałaby również żadna idea życia przyszłego. Problem nieśmiertelności ma więc sens o tyle tylko, o ile istnieje bardziej od niego podstawowy problem śmierci, idea zaś życia wiecznego (lub – jak w przypadku hipotezy Epikura – jej negacja) traktowana jest jako *jedyn*e lekarstwo na metafizyczną chorobę skończoności ludzkiego bytu. Główna trudność polega jednak na tym, że warunkiem skuteczności jakiegokolwiek lekarstwa jest najpierw trafna diagnoza dolegliwości, którą miałoby ono leczyć. Znaczy to, że zanim będziemy mieli prawo uznać ideę życia przyszłego za skuteczne lekarstwo na śmierć, musimy wiedzieć, czym jest sama śmierć i jakie jest jej ostateczne źródło. Śmierć tymczasem wydaje się być absolutną i niepoznawalną tajemnicą, w związku z czym filozoficzny problem śmierci może się nam jawić jako problem epistemologiczny.

Tajemnica. Spośród wszystkich tajemnic najbardziej nieprzeniknioną wydaje się tajemnica śmierci. Jawi się nam ona jednak jako absolutna granica naszego poznania, której nie jesteśmy w stanie zrozumieć ani opisać (a tym bardziej bezpośrednio doświadczyć). W takim jednak razie nie jesteśmy również w stanie postawić sensownie problemu śmierci, wszelkie bowiem próby jej ujęcia ze swej istoty muszą być nieadekwatne i mylące. Powodem głównym jest to, że śmierć może być nam dana wyłącznie obiektywnie jako zewnętrzny fakt w świecie, nigdy jednak nie możemy jej uchwycić z perspektywy pierwszej osoby jako *mojej* śmierci. Nawet myśląc o swojej własnej śmierci, przedstawiamy ją sobie jako pewien fakt należący do świata, którego jesteśmy obserwatorami; przedstawienie bowiem własnego nieistnienia jest niemożliwe. Znaczy to, że śmierć ujmujemy wyłącznie w tym, co dla niej drugorzędne (w jej zewnętrznych przejawach lub okolicznościach), samej śmierci jednak *jako śmierci* uchwycić nie jesteśmy w stanie. Tym samym też filozoficzny problem śmierci sprowadza się do niemożliwości jej poznawczego ujęcia, a nawet – paradoksalnie – do niemożliwości sformułowania samego problemu śmierci. Nie znając jednak śmierci, nie możemy też wiedzieć, na czym jej problem miałby polegać. Wprawdzie nazywamy śmierć kresem istnienia, nie potrafimy jednak tej formule nadać żadnego zrozumiałego sensu; jeżeli bowiem śmierć jest nicością, to musi pozostać dla nas absolutną tajemnicą.

Jakkolwiek przekonująca mogłaby wydawać się powyższa argumentacja, nie jest ona trafna. Problem śmierci nie sprowadza się bowiem ani do konstatacji, że śmierć jest niepoznawalną tajemnicą, ani do spekulacji metodologicznych, w jaki sposób moglibyśmy ją, choćby częściowo, poznać. Wbrew zresztą skrajnemu agnostycyzmowi w kwestii poznania śmierci każdy z nas doskonale

rozumie, co mówi, mówiąc o swojej śmierci i jej nieuchronności. Problemem nie jest więc to, że nie potrafimy pojąć nicości, która nas czeka, lecz raczej pytanie, *dlaczego* owej nicości musimy ulec. Tym samym też filozoficzny problem śmierci okazuje się metafizycznym *problemem racji* śmierci, wyrażającym się w pytaniu: dlaczego w ogóle musimy umierać?

Racja śmierci. Problem śmierci okazuje się w rzeczywistości problemem ludzkiej skończoności, której powody chcielibyśmy znać. Śmierć w potocznym doświadczeniu dana jest nam wszak jako unicestwienie naszego bytu, w związku z czym jej nieuchronność stoi u podstaw dramatycznych pytań: dlaczego śmierć? Jakie jest jej ostateczne źródło i sens? Czy istnieje jakakolwiek dostępna nam racja, która mogłaby uczynić śmierć zrozumiałą i sensowną? Czy śmierć jest rzeczywiście nieuchronną koniecznością, czy też istnieje jakiś cień nadziei na uniknięcie jej?

W pytaniach tych ujawnia się wyraźnie nie tylko ludzka potrzeba zrozumienia przyczyn śmierci, lecz także ścisły związek, jaki zachodzi między skończonością naszego życia a jego sensem lub bezsensem. Tym samym też problem śmierci jawi się jako najważniejszy i centralny problem ludzkiego życia, które jest przeżywane przez nas w horyzoncie śmierci. Jako nieuchronnie przemijające i skończone może ono wszak okazać się wyłącznie zjawiskiem, które pozbawione jest trwałości i – w tym sensie – rzeczywistej, prawdziwej bytowości. W myśl bowiem najbardziej rygorystycznych kryteriów ontologicznych bytem jest tylko to, co *jest*, czyli to, co jest (zgodnie z Parmenidejską dedukcją) wieczne, trwałe, niezniszczalne (nieśmiertelne) i niezmiennie. Ludzkie istnienie tymczasem, które cech tych nie posiada, na miano prawdziwego bytu nie zasługuje.

Teza o zjawiskowości życia ludzkiego nie znaczy, oczywiście, że nasza śmierć jest kresem jakiegoś pozoru czy iluzji, a nasze życie wyłącznie senną marą. Przeciwnie, życie ludzkie nie jest prawdziwym bytem, lecz zjawiskiem właśnie dlatego, że kończy się śmiercią. Inaczej mówiąc, śmierć nie jest kresem *pozoru życia*, lecz to właśnie jej nieuchronność sprawia, że życie okazuje się ostatecznie przemijającym pozorem. Problem śmierci okazuje się w ten sposób problemem rdzennie metafizycznym i egzystencjalnym, dopiero bowiem w jego świetle możemy rozstrzygnąć, co istnieje naprawdę jako trwały byt, co zaś skazane jest na nieuniknioną zagładę. Ponieważ jednak z wnętrza przeżywanego przez każdego z nas życia jego kres wydaje się tyleż nieuchronny, co niemożliwy¹¹, nie potrafimy zgodzić się na redukcję naszego bytowania wyłącznie do roli

¹¹ Zdaniem Pascala, mimo iż każdy wie, że umrze, nikt w swoją własną śmierć *nie wierzy*. E. Grodziński dostrzegał w tym swoiste pogwałcenie zasady sprzeczności w wersji psychologicznej (nikt nie może równocześnie coś twierdzić i zarazem temu przeczyć). Świadomości nieuchronności naszej śmierci zarazem w głębi naszego umysłu jesteśmy przekonani, że umrzeć nie możemy. E. Grodziński, *Stosunek do śmierci własnej i cudzej*; w: J. Rudniański, K. Murawski (red.), *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, Warszawa 1988, s. 54–56.

przemijającego, skończonego i zniszczalnego zjawiska. Z tego powodu narzuca się nam nieuchronnie pytanie o rację śmierci: dlaczego śmierć jest w ogóle obecna w świecie czy nawet – jak jest w ogóle możliwa?

To konstytutywne dla filozoficznego problemu śmierci pytanie jest, jak nie-trudno zauważyć, modyfikacją słynnego pytania Leibniza – dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Leibniz starał się je postawić z perspektywy neutralnej względem bytu i nicości, czyli z perspektywy absolutnej, która pozwoliłaby na porównanie ze sobą bytu i nicości jako dwu równorzędnych możliwości. Z tego punktu widzenia nicość wydawała się Leibnizowi prostsza i bardziej oczywista od bytu, którego istnienie wymaga dodatkowego uzasadnienia i racji. Stawiając tymczasem pytanie o śmierć, nie przyjmujemy perspektywy neutralnej względem bytu i nicości; przeciwnie, pytamy z perspektywy naszego aktualnego istnienia. Dlatego też nasze pytanie o rację śmierci jest istotnie różne od pytania stawianego przez Leibniza; nie pytamy wszak, dlaczego istnieje jakikolwiek byt, lecz odwrotnie – *dlaczego byt, który istnieje, musi przestać istnieć?* U podstaw tak postawionego pytania leży założenie, że istnienie bytu (w tym mojego bytu) wydaje się oczywiste i nie wymaga racji, niezrozumiała natomiast (czy wręcz sprzeczna, niemożliwa do pomyślenia) wydaje się zagrażająca bytowi nicość (w tym zwłaszcza nicość, która czeka mnie). Z perspektywy aktualnego istnienia byt jawi się nam jako konieczność, nicość natomiast jako niemożliwość, co ujawnia się także w płaszczyźnie językowej. Zdanie bowiem „nic nie istnieje” okazuje się wewnątrznie sprzeczne i z tego powodu koniecznie fałszywe; nie jest przecież możliwe, by kiedykolwiek mogły być spełnione warunki jego prawdziwości. Z kolei zdanie „coś istnieje” wydaje się koniecznie prawdziwe, nie jest bowiem możliwe, by kiedykolwiek zaistniały warunki jego fałszywości. Tym samym też zdanie „nic nie istnieje” należy uznać za analityczny fałsz, zdanie zaś „coś istnieje” za analityczną prawdę¹². Ten językowy fakt pozwala zrozumieć ciągłą atrakcyjność ontologicznych dowodów na istnienie Boga, ostatecznie bowiem sprowadzają się one do tezy, że prawdziwy byt jest konieczny (w związku z czym jego ewentualne nieistnienie byłoby sprzecznością)¹³. Podobnie atrakcyjne wydają się wszelkie monistyczne koncepcje bytu, w myśl których istnieje tylko jeden prawdziwy byt, wszystko zaś, co jawi się nam jako wielość, ma wyłącznie charakter zjawiskowy¹⁴. Niezależnie jednak od sporów na temat natury bytu czy możliwości udowodnienia istnienia Boga jest oczywiste, że byt

¹² Zwracał na to uwagę L. Kołakowski. Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 99.

¹³ Sens dowodów ontologicznych znakomicie ukazał S. Judycki w artykule *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 9–29.

¹⁴ Z tego powodu w systemach panteistycznych śmierć uważa się wyłącznie za zmianę, nie zaś za kres istnienia.

jawi się nam – skoro już istnieje – jako konieczny, niebyt zaś jako niemożliwy. Z tego powodu wszelkie myślenie metafizyczne musi ostatecznie doprowadzić nas do postulatu istnienia bytu absolutnego oraz wieczności ja jako myślącego podmiotu. Z jednej bowiem strony nie da się pomyśleć nieistnienia bytu, z drugiej – nie da się pomyśleć nieistnienia podmiotu. Wnioski te nie mają charakteru Kantowskich postulatów rozumu praktycznego jako warunków sensowności ludzkiego życia i działania moralnego; przypominają raczej regulatywne idee duszy i Boga jako koniecznych podstaw i warunków możliwości myślenia. Z perspektywy jednak aktualnie nam dostępnego istnienia pytanie, dlaczego istnieje byt (dlaczego istnieję ja sam), raczej nas nie niepokoi; przeciwnie, niezrozumiałe wydaje się to, jak jest możliwy kres bytu (zwłaszcza mojego ja).

W przypadku człowieka pytanie, dlaczego muszę przestać istnieć, wydaje się szczególnie dramatyczne. Z jednej jednak strony jesteśmy w stanie pomyśleć siebie wyłącznie jako istniejących (pomyślenie własnej śmierci jako kresu istnienia jest dla nas niemożliwe), z drugiej strony doskonale wiemy, że prędzej czy później będziemy musieli umrzeć. Mimo więc, że nie potrafimy pomyśleć siebie jako nieistniejących, ostatecznym naszym przeznaczeniem jest właśnie nicłość, w związku z czym pojawia się zupełnie naturalne pytanie o status ontyczny człowieka: czy nasz byt, skazany na ostateczną zagładę, jest rzeczywiście bytem prawdziwym, czy jedynie zjawiskiem, które z ostatecznej perspektywy ontologicznej nie ma więcej realności aniżeli senna mara? Pytanie to wskazuje na zasadniczy problem racjonalności bądź irracjonalności bytu, zwłaszcza zaś ludzkiego życia; jeżeli bowiem (z racji swej skończoności i przemijalności) jesteśmy wyłącznie zjawiskiem, to każde jednostkowe istnienie ludzkie mamy prawo uznać za pozbawione sensu. W tej sytuacji istnieje tylko jedna możliwość uniknięcia absurdu, a mianowicie odkrycie metafizycznej racji śmierci, dzięki której moglibyśmy nie tylko śmierć zrozumieć, lecz także odkryć jej rolę w ogólnym porządku bytu oraz znaczenie dla naszego życia. Z tego właśnie powodu istotą poszukiwanego przez nas filozoficznego problemu śmierci jest pytanie o to, czy istnieje jakakolwiek ontologiczna racja śmierci, czy jest ona dla człowieka poznawalna i co ewentualnie ją stanowi. Kwestie te wyznaczają właściwe pole filozoficznych badań dotyczących śmierci, odpowiedź jednak, czy problem racji śmierci jest rozstrzygalny, stanowi zagadnienie osobne, którego w obecnym artykule rozważyć nie sposób.

Death as a Philosophical Problem

The aim of the article is to answer the question: What is the philosophical problem of death about? The author claims that the most important issues are not methodological questions (the definition of

death or the criterion of death), nor ethical questions (the problem of good dying), nor psychological ones (the problem of the fear of death), nor epistemological ones (the impossibility of knowing the mystery of death) and not even eschatological ones (the problem of the proof of human immortality). The essence of the philosophical problem of death is a metaphysical query expressed by the question about the reason of death: Are there any ontological reasons for death at all?