

T o m a s z S a h a j

Czym jest śmierć i czy filozofom warto ją badać?

Motto:

*Wyznaję bardzo prostą wiarę: że życie,
radość i piękno lepsze są od prochu śmierci.*

Bertrand Russell, *Autobiografia*

Z przyrodniczego punktu widzenia kwestia śmierci ma jasny i wyraźnie określony sens: każda istota żywa, złożona na pewien czas z organicznych podzespołów w zorganizowaną całość, musi kiedyś tę porządkującą strukturą utracić, poszczególne moduły zaczną obumierać, a całość w końcu przestanie istnieć. Tak funkcjonują i umierają po prostu wszystkie istoty żywe. Każdy organizm żywy musi prędzej czy później ulec bezpowrotnemu procesowi śmierci. W przyrodzie nie ma od tej zasady wyjątków. Arystoteles mówił, że żyjemy z wydanym wyrokiem śmierci, tyle tylko że bez konkretnie wyznaczonej daty wykonania. Każdy „[...] żyjący umrze koniecznie, bo nosi już w sobie warunki swej śmierci”¹. Jest to zgodne z odwiecznymi prawami przyrody i nie powinno to nikogo dziwić. W przyrodzie zachodzi permanentny ruch, ciągła zmiana:

[...] powstawanie i niszczenie jest nieustanne i [...] nie ustaje nigdy. [...] ciągle stawanie się i narodziny są najbardziej zbliżone do istnienia trwałego².

Na straży tego prastarego przyrodniczego porządku stoi pewien wewnętrzny, genetyczny mechanizm; programator znajdujący się w każdym żywym organizmie we wnętrzu komórek. Apoptoza – bo o niej mowa – jest zdeterminowanym przyczynowo zjawiskiem samobójstwa komórek wtedy, gdy ich zadanie zostało już

¹ Arystoteles, *Metafizyka* E (VI) 1027b, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, PWN, Warszawa 1990. Perypatetyk porównywał metaforycznie śmierć do celu, ponieważ jedno i drugie jest definitywnym kresem działania, *Metafizyka* Δ (V) 1021b.

² Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu* II 336b, przeł. L. Regner, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt.

wykonane. Swoją samobójczą śmiercią robią one miejsce następnym komórkom, mającym kolejne, z góry ustalone (genetycznie zaprogramowane) zadanie do wykonania.

Apoptoza zachodzi w organizmie w sposób ciągły, również w rozwijającym się płodzie³.

Zapewne odwiecznych praw przyrody pilnują także inne, równie trudne do ominięcia regulatory wewnętrzne. Przekonali się o tym twórcy klonowanej owieczki Dolly, u której niespodziewanie włączył się w pewnym momencie program genetyczny, przyczyniający się do jej gwałtownego starzenia.

Również z logicznego punktu widzenia kwestia śmierci zdaje się nie budzić żadnych, najmniejszych nawet wątpliwości. Przekonuje o tym jeden z najprostszych i najbanalniejszych rodzajów wnioskowania logicznego:

wszyscy ludzie są śmiertelni
jestem człowiekiem

jestem śmiertelny.

Koniec i kropka. Prawda ewidentna i niepodważalna. Jestem człowiekiem, a zatem jestem śmiertelny i kiedyś umrę, przestanę istnieć, już mnie nie będzie. Z logicznego punktu widzenia sprawa jest bez zarzutu. A jednak...

A jednak dopiero teraz zaczyna się trudne i karkołomne zadanie filozoficzne. Problem śmierci przypomina minę morską najeżoną na wszystkie strony kolcami trudności. Istotę tego filozoficznego problemu celnie ujmuje Ireneusz Ziemiński.

Śmierć, jako nieuchronny i nieodwracalny kres istnienia, jawi się – przynajmniej człowiekowi – jako skandaliczne i niewytłumaczalne zło, jako uosobienie irracjonalności. Śmierć przeciw [...] wydaje się pozbawiona jakiegokolwiek racji i celu, stanowiąc czystą negatywność, która nie służy niczemu pozytywnemu⁴.

Akceptowalna, dopuszczalna i logicznie wytłumaczalna jest śmierć ludzi w ogóle (ujętych w logiczną klamrę dużego kwantyfikatora), śmierć wszystkich ludzi, każdego człowieka. Ale gdy przychodzi zastanowić się nad własną śmiercią, sprawa nie jest już wtedy wcale taka prosta ani, tym bardziej, oczywista.

Strach, odraza odczuwana wobec myśli o zniknięciu własnego 'ja' jest emocją tak silną, że może doprowadzić człowieka, również takiego, który się zawsze odznaczał silnie rozwiniętym intelektem, do rozchwiania w jego świadomości mocy obowiązującej psy-

³ R.M. Youngson, *Medycyna. Słownik encyklopedyczny Collinsa*, przeł. W. Grzybowski i A. Grzybowski, Wydawnictwo RTW, Warszawa 1997, s. 30.

⁴ I. Ziemiński, *Orfeusz i Alkestis. Dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci*, „Sztuka i Filozofia” nr 20, 2001, s. 21.

chologicznej zasady sprzeczności: wierzy on w nieuchronność własnej śmierci, a jednocześnie nie wierzy w nią⁵.

Pragnąc bliżej poznać śmierć, padamy łupem paradoksów z nią związanych, za sprawą naszych własnych narzędzi poznawczych. Bez tych narzędzi nie potrafilibyśmy jednak sensownie funkcjonować w świecie. Bynajmniej nie ułatwia nam także zadania nasza konstrukcja psychiczna, a konkretnie konstrukcja naszej świadomości. Ona przecież na ogół funkcjonuje w sposób ciągły i nieprzerwany, poza przypadkami, gdy świadomość z jakichś powodów się traci. Świadomość płynie niczym nigdy niewysychający strumień; czasem wartko, innym razem bardziej leniwie, ale płynie stale. To, że świadomość mogłaby przestać istnieć – skoro dla siebie samej zawsze przecież istniała i jako taka właśnie identyfikowała się ze sobą – jest dla niej zupełnie niezrozumiałe; jest dla niej po prostu nie-do-pomyślenia. W tym właśnie tkwi szkopuł, na którym opiera się probabilistyczny paradoks naszego myślenia.

Człowiek ocenia prawdopodobieństwo różnych procesów i zdarzeń na podstawie ich częstotliwości, którą zna z osobistego doświadczenia. [...] nie ma żadnych osobistych doświadczeń związanych z agonią. Śmierć, która codziennie dotyka innych, zawsze go omijała i przechodziła obok. [...] W takich warunkach rodzi się przekonanie, że prawdopodobieństwo własnej agonii jest małe, że wprawdzie inni umierają, ale 'ja będę istniał dostatecznie długo'. Własną agonię uznaje się za hipotezę, a nie za zdarzenie, które nieuchronnie musi nastąpić⁶.

Dobrze wiemy, że musimy umrzeć, ale jednakowo mocno (a może nawet i mocniej) jesteśmy przywiązani do myślenia, że to jest jednak niemożliwe. Bo też co to miałyby niby znaczyć: „umrzeć”? Czym właściwie jest ta rzeczona śmierć? Ten trudny do zrozumienia i wyobrażenia, a tym bardziej do pojęciowego wyrażenia stan rzeczy stosunkowo dobrze i precyzyjnie ujął w słowne karby specjalista od uczuć skomplikowanych, „dziwnych”, metafizycznych – Stanisław Ignacy Witkiewicz.

Pojęcie Nicości Absolutnej – nieistnienia w ogóle niczego – jest absolutnie nie-do-przyjęcia: mamy bowiem absolutną pewność, że istniejemy my sami i że coś istnieje poza nami i to pewność, że ani my sami, ani to coś poza nami nie istnieć nie może, w chwili gdy istnienia tego doświadczamy. Możemy co najwyżej twierdzić – jednak bez istotnego zrozumienia tego faktu – że nas za chwilę w ogóle nie będzie, na podstawie doświadczenia z zasypianiem, niekompletnego pod względem świadomego unicestwienia nas

⁵ E. Grodziński, *Stosunek do śmierci własnej i cudzej*, w: *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, (red.) J. Rudniański i K. Murawski, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1988, s. 55.

⁶ J. Koziellecki, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 282–283.

samych, z powodu niemożności zaobserwowania samego momentu zaniku świadomości, co by implikowało istnienie i nieistnienie nas w tym samym czasie. Pojęcie Nicości Absolutnej jest pojęciem niepojętym, nie odpowiada mu nic, podobnie jak pojęciom sprzecznym (np. pojęciu kwadratowego koła)⁷.

Jak więc z filozoficznego punktu widzenia miałyby wyglądać „moja” śmierć? Jest ona przecież wyobrażeniowo tak samo „moja” jak nieistniejący jeszcze samochód, niezaprojektowanej jeszcze marki, z niezbudowanej jeszcze fabryki. Choć może nie do końca. Taki wymaginowany samochód miałby (teoretycznie) koła, szyby, błotniki, silnik itp. zwyczajowe akcesoria. Czym byłaby jednak śmierć, choćby li tylko wyobrażona? Śmierć nie jest przecież „czymś” (ale też nie jest niczym). Oczywiście można ją sobie przedstawić jako ruchomego (żywego?) kościotrupa z kosą, ale wtedy przynajmniej byłaby czymś (kimś?). Śmierć jednak to takie wyobrażeniowe nic. A czy ktoś kiedyś zetknął się, widział nic? Najbliżej stanu śmierci, stanu nieistnienia byłaby próżnia (*vacuum* fizyczne, przestrzeń bez przedmiotów) lub Sartre’owska nicość. A może śmierć dla nas, jako poznających podmiotów, to taki sam wirtualny rodzaj nieistnienia jak usunięty plik w komputerze, który został wyrzucony z „kosza”. Bo w jaki sposób on nie istnieje?

Skoro już o rzeczywistości wirtualnej jest mowa, to można by na chwilę podnieść stopień trudności do kwadratu i zastanowić się przez chwilę, co by to być mogło „życie po śmierci”. Z religijnego czy teologicznego punktu widzenia kwestia ta – choć trudna – zwykle jest wytłumaczalna. Znakomite, rozbudowane i bardzo interesujące wizje zaświatów można znaleźć u fundamentalnych myślicieli chrześcijańskich – św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu⁸. Z czysto filozoficznego punktu widzenia sprawa jest jednak dużo bardziej skomplikowana. Bo aby móc w jakikolwiek sposób percypować rzeczywistość (nawet wirtualną), trzeba by mieć aktywne zmysły i jakąś jaźń, która by zbierała w jedność i przetwarzała dane pochodzące ze zmysłów. Zgodnie z twierdzeniem szacownego biskupa G. Berkeleya – *esse est percipi* – istnieć, znaczyłoby tu: być nie tylko postrzegającym, ale także i postrzegającym. Jednakże w przypadku kompleksowej biodegradacji i demineralizacji ciała oraz całkowitego wygaśnięcia świadomości wydaje się to po prostu zupełnie niemożliwe.

Ta *terra incognita*, jaką jawią się pośmiertne zaświaty, mimo swojej całkowitej nieokreśloności, jest dla wielu ludzi *a priori* znacznie atrakcyjniejsza niż równie nieokreślone „nic”, „niebyt”, „nicość” czy „pustka”. Jednak – na co zwraca uwagę Thomas Nagel – „jeśli śmierć jest złem, to rzeczą niepożądaną jest *utrata*

⁷ S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, w: S.I. Witkiewicz, *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. II, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PWN, Warszawa 1977, s. 415.

⁸ Więcej na ten temat: T. Sahaj, *Wyspy szczęśliwe*, w: „[Fo:Pa]”, kwartalnik literacko-filozoficzny, nr 1, Szczecin 2004.

życia, a nie stan bycia martwym, nieistnienia czy nieświadomości”⁹. Przypomina to nieco osobliwe równanie z dwoma niewiadomymi, pod którymi nie wiadomo jakie wartości się kryją. A końcowych wyników oraz definitywnego rozwiązania tego równania ciągle brak. Można więc jedynie dywagować o tym, z czym nigdy nie miało się do czynienia i brak nam na ten temat jakichkolwiek danych empirycznych, bo spekulatywnych nie liczę. Całkowitą rację ma Ireneusz Ziemiński, pisząc:

[...] między człowiekiem, który śmierci nie zna, a tym, który przeniknął jej tajemnicę w egzystencjalnym przeżyciu trwogi – nie jest już możliwy żaden dialog ani porozumienie, żadna wspólna sprawa. Należą obaj do dwu różnych światów czy wręcz – do dwu różnych form bądź płaszczyzn porozumienia¹⁰.

Jedyna, jak dotąd, forma kontaktu z tej „drugiej strony” to całkowite milczenie.

Przeraża myśl o umieraniu, przeraża myśl o śmierci, przeraża myśl o nie-istnieniu. A przy tym tak trudno zrozumieć to, z czym każdy z nas – prędzej czy później – będzie miał do czynienia, do przeżycia, do przemyślenia. Bo – jak ujmuje to Nagel:

[...] tak jak niemożliwe jest wyobrażenie sobie, jak to jest być martwym, tak samo niemożliwe jest wyobrażenie sobie, jak to jest być całkowicie pozbawionym świadomości (choć dość łatwo jest sobie wyobrazić – z zewnątrz – siebie w każdym z tych stanów). A przecież w ludziach, w których śmierć budzi sprzeciw, nie budzi sprzeciwu stan nieświadomości (jeżeli nie powoduje jakiejś poważnej wyrwy w biegu całego przytomnego życia)¹¹.

Wielu ludzi, może nawet większość, pragnęłoby nie umierać wcale i zachować w całości swoją psychofizyczną jedność. Zachować w trwaniu kontinuum swej aktywności myślowej i zatrzymać, być może zużyte już i zdewastowane, ale swoje własne ciało. Choć z pewnymi zastrzeżeniami, niemniej jednak na ogół akceptujemy je przecież. Żyjemy z ciałem w swoistej symbiozie, dbamy o nie, karmimy, starannie je pielęgnujemy, traktując jako naszego zewnętrznego, materialnego reprezentanta w świecie. Jednakże, jak zauważa bioetyk i filozof medycyny – Zbigniew Szwarski:

[...] jestem czymś więcej niż jedynie ciałem lub prostą sumą umysłu i ciała. Moje istnienie w świecie ma charakter totalny – istnieję w świecie jako pewna *ustrukturowana integralna całość* i doświadczam owej integralności w sposób szczególny¹².

⁹ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 13.

¹⁰ I. Ziemiński, *Obecność i nieobecność śmierci*, „Etyka” nr 33, 2000, s. 27.

¹¹ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, wyd. cyt., s. 14.

¹² Z. Szwarski, *‘Kupi żywe oko’*. *Rozważania o etyce transplantologii*, „Etyka” nr 33, 2000, s. 165.

Dzięki pewnej elementarnej wiedzy, rudymetarnemu doświadczeniu i poczynionym obserwacjom mniej więcej wiemy, co się dzieje z ciałem człowieka po śmierci. Ten rodzaj wiedzy dostępny jest nam empirycznie. Możemy więc nie tylko przypuszczać, ale i z pewnością twierdzić, że ciało pozostaje w doczesnym, materialnym świecie. Że zostaje zwrócone naturze, niczym splecony dług lub zakończony leasing. Ale co dzieje się z ludzką świadomością, poczynając od punktu zera, jaki stanowi śmierć (o ile ona jest momentem), tego absolutnie nie wiemy.

Dlatego też nie oczekujemy każdego rodzaju trwania po śmierci. Bardzo satysfakcjonujące byłoby dotarcie w całości psychofizycznej w zaświaty lub może światy równoległe – według nieustannie wykpiwanej i znieawidzonej przez S.I. Witkiewicza teorii Leona Chwistka. Ale ten ograniczony, zdroworozsądkowy rodzaj wiedzy, który posiadamy (a który zrelacjonowałem powyżej), na takie myślenie nie pozwala. Nie byłibyśmy też wcale szczęśliwi, gdyby zaoferowano nam nieśmiertelność lub wieczność li tylko somatyczną. Nagel przedstawił pewien interesujący przykład, *notabene* często występujący w medycynie pod postacią śpiączki.

Przypuśćmy, że inteligentna osoba doznaje urazu mózgu sprowadzającego ją do stanu umysłowego zadowolonego dziecka, i że potrzeby i pragnienia, które jej pozostały, może zaspokoić opiekun, tak że jest wolna od trosk. Taki obrót rzeczy będzie powszechnie uznany za wielkie nieszczęście, nie tylko dla przyjaciół, rodziny czy społeczeństwa, lecz także – i przede wszystkim – dla samej tej osoby. Nie oznacza to, że owo zadowolone dziecko jest nieszczęśliwe. To ta inteligentna osoba *sprowadzona* do takiego stanu jest podmiotem nieszczęścia. Żałujemy jej, choć oczywiście nie zdaje sobie ona sprawy ze swego stanu – można w istocie wątpić, czy sensowne jest mówić o niej jako o kimś nadal istniejącym¹³.

Istnieć w stanie powyżej opisanym chyba nikt by nie chciał, zwłaszcza wtedy, gdyby taki stan miał trwać nieskończenie długo, a tym bardziej wieczność. Jeżeli już chcielibyśmy jakiejś kontynuacji swojego istnienia, to raczej nie cielesnej, a zdecydowanie bardziej duchowej.

Dlatego pozostaniemy w tych rozważaniach na gruncie epistemologii i doczesnego świata, skąd możemy czerpać większość pozytywnych danych. Wielu znakomitych filozofów z asercją głosiło twierdzenie, że całe życie filozofa jest kontemplowaniem śmierci. Pod tą sentencją podpisała się cała plejada tak doborowych myślicieli jak choćby Platon, Marek Aureliusz, Montaigne, Schopenhauer. Seneka pisał: *Tota vita descendum est mori*, Cyceron zaś: *Tota philosophorum vita commentatio mortis est*. Niezależnie od mniej lub bardziej patetycznych wypowiedzi na temat poznawania śmierci jej nagi fakt wydaje się dla poznającego podmiotu po prostu niedostępny. Analizy filozoficzne dotyczące śmierci, refleksje zalecane przez wielu myślicieli, a dokonywane, *zanim* jeszcze śmierć wskaże kon-

¹³ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, wyd. cyt., s. 16.

kretnie na nas palcem, gdy jesteśmy w pełni zdrowia i sił, skazane są na trudności opisane na początku tego artykułu.

Być może więc odpowiednim i najwłaściwszym momentem do refleksyjnego, racjonalnego uprawiania tanatologicznego poletka byłoby *umieranie*.

Niekiedy umieranie bywa potocznie utożsamiane ze śmiercią. Taka identyfikacja nie ma jednak podstaw ani semantycznych, ani semiologicznych. *Śmierć* jest nazwą o ogromnym polu znaczeniowym, w którym, jak się wydaje, dominującą rolę odgrywają konotacje kulturowe, filozoficzne czy teologiczne, mniej zaś – medyczne czy fizjologiczne. Natomiast *umieranie* jest stanem egzystencjalnym, który dokładnie wiąże się z sensem *bycia umierającym*¹⁴.

Znalezienie się w pewnej specyficznej i wyjątkowej sytuacji egzystencjalnej, perspektywa bliskiego i nieodwołalnego końca tego skomplikowanego, monadycznego wszechświata duchowego, którym jesteśmy, z pewnością sprzyja (jak nic innego) myśleniu o śmierci. W takiej sytuacji może nawet niewiele myśli się o innych rzeczach, *niezwiązanych* ze śmiercią. W tej kwestii potrzebnych danych mogą dostarczyć dwie różne grupy specjalistów: w mniejszym stopniu lekarze, w większym zaś duchowni zajmujący się doznaniem ludzi umierających.

Bezspornym faktem jest, że współcześnie zdecydowana większość ludzi umiera w szpitalach. Szpital jako instytucja bynajmniej nie sprzyja refleksyjności, a personel medyczny nastawiony jest wyłącznie na ratowanie życia i opiekę nad chorym – ale jednak nadal żywym – pacjentem. Ostatnią chyba rzeczą, której w szpitalu się oczekuje, jest śmierć i otwarte rozmowy o niej. Istotnym problemem w szpitalach jest nawet mówienie lub raczej niemówienie umierającym pacjentom prawdy o ich faktycznym stanie.

W naszym kręgu kulturowym śmierć obwarowana jest niepisany, niemniej bardzo silnie działającym nakazem milczenia. Chociaż w niektórych sytuacjach stan chorego jest publiczną tajemnicą, to jednak do końca nie kontaktuje się on z prawdą. Dla psychologa dbającego o podmiotowe, personalistyczne traktowanie chorego jest to sytuacja stwarzająca poważny konflikt etyczny. Chociaż ocena słuszności ukrywania przed chorym prawdy wymaga rozwagi i uwzględnienia wielu okoliczności, zastanawiamy się, czy nie czas na głębsze zmiany w świadomości społecznej dające w rezultacie szansę konfrontacji z nieodwracalnością pewnych procesów życiowych?¹⁵

Ponadto pacjenci znajdujący się w szpitalach i hospicjach, będąc na ostatnim zakręcie swojej drogi życiowej, są na ogół pod wpływem różnorodnych środków

¹⁴ P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, UAM, Wydział Teologiczny, Poznań 2000, s. 9.

¹⁵ I. Heszen-Niejodek, A. Winnicka, *Psycholog wobec pacjenta chorego somatycznie*, w: *Etyczny problem działalności badawczej i praktycznej psychologów*, (red. nauk.) J. Brzeziński i W. Poznaniak, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1994, s. 128.

farmakologicznych, całkowicie lub częściowo zaburzących stan ich świadomości. Na podstawie powyższych danych można więc stwierdzić, że samo umieranie raczej nie sprzyja głębszym i niezaburzonym refleksjom na temat śmierci. Że będąc samemu w trakcie procesu umierania, trudno o precyzyjne, filozoficzne, epistemologiczne lub fenomenologiczne refleksje o niej. Bardzo dobrze ten stan rzeczy pokazał Zbigniew Szawarski, pisząc:

[...] świadomość własnej śmiertelności i nieuniknionego kresu istnienia niewiele ma wspólnego z rzeczywistością procesu umierania. Być może to właśnie śmierć nadaje sens mojemu życiu i sprawia, że tym pełniej i czystiej doświadczam radości istnienia, bo wiem, że nie mogę żyć wiecznie, jednakże sam proces umierania wypełniony jest zwykle bólem, cierpieniem, strachem, lękiem, rozpaczą, uczuciem beznadziejności czy też upokorzenia. Nie ma w nim z reguły miejsca na wzniosłe moralnie poczucie własnej śmiertelności. Nie mogę doświadczyć własnej śmierci. Widzę jednak, jak umierają inni, i wiem, że pewnego dnia ja również zacznę odchodzić do niebytu. Wydaje mi się, że pewne rodzaje umierania są lepsze niż inne, i myślę, że wiem, jak nie chciałbym umierać¹⁶.

O podobnych epistemologicznych trudnościach związanych z umieraniem donosił inny filozof – Henryk Elzenberg. W prowadzonym przez niego przez całe życie dzienniku filozoficznym *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* temat śmierci przewija się jako motyw przewodni od najmłodszych lat. Ponadto autor przeszedł sprawdzian z umierania i na jego podstawie dawał praktyczne rady.

Na śmierć się należy przygotowywać nie tylko zasadniczo, ale i z uwzględnieniem wszystkich warunków realnych i okoliczności ubocznych. Dawniej myślałem o śmierci tylko *in abstracto*, w terminach bytu i niebytu; na szczęście pewien przedsmak jej innych aspektów miałem kilka lat temu, a próbę generalną, z wszystkimi akcesoriami, całkiem niedawno. Wiem teraz, w jak niepomysłnych warunkach rzecz się odbywa. Bóle i cierpienia fizyczne tak wyczerpują, że trudno jest zachować siłę umysłu potrzebną do stawienia czoła jak trzeba. Ciągłe drobniagowe zabiegi rozpraszają myśl, a ciągła obecność osób obcych wymaga ciągłego liczenia się z *ich* sposobem myślenia [...]. Nie ma mowy, by mógł się podciągnąć przez wymianę myśli o śmierci; ludzie nie mają najmniejszej ochoty na takie rozmówki. Wmawiają w siebie – bo im z tym wygodnie – że przed pacjentem do ostatniej chwili trzeba udawać; tak że, wiedząc, że się umiera, nie wolno otoczeniu pokazać, że się wie: to wprawia żyjących w kłopot i jest brzydkim nietaktem¹⁷.

Umieranie, a tym bardziej agonia, wcale nie sprzyja dyskursywnemu poznawaniu istoty śmierci. Może być nawet stanem odwrotnie proporcjonalnym do za-

¹⁶ Z. Szawarski, *Jak umiera człowiek? Etyka i problemy opieki terminalnej*, „Etyka” nr 34, 2001, s. 118–119.

¹⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963, s. 163–164.

mierzonego, otwartego nastawienia na poznanie jej fenomenu. Zbliżająca się śmierć ewokuje uczucia lęku i trwogi oraz inne letalne nastroje, zakłócające czyistość i precyzyjność myślenia. Łatwo można sobie wyobrazić (a nawet wystarczyć sobie przypomnieć) paraliżujący stres przed publicznym wystąpieniem na ważnej konferencji naukowej, kiedy myśli rozbiegają się w popłochu lub uporczywie skupiają się na jakimś jednym detalu. Albo stres przed decydującym egzaminem lub bardzo ważną decyzją życiową. Jak przemożny i przeraźliwy musi być więc strach przed zanikiem na zawsze, nigdy już nieistnieniem, utratą tego wszystkiego, co było do naszej dyspozycji i swobodnego władania. Myślę, że to muszą być tak przerażające uczucia, że bardzo mocno upośledzają sposób myślenia o świecie, sobie samym, a w szczególności zaś myślenia o śmierci. Zwłaszcza gdy tym razem jest to nasza własna, „osobista” śmierć. Umieranie pozwalające na jasne i wyraźne myślenie, analizę i krytykę stanu, w którym umierający się znajduje, ocenę perspektyw nadchodzących stanów i doznań wydaje się stanem elitarnym, arystokratycznym, z pewnością dostępnym nielicznym, ale też chyba nie przez wszystkich pożądanym.

Te epistemologiczne turbulencje czy gnoseologiczne zakłócenia trafnie wyraził Józef Tischner, pisząc o *pustoszeniu* zachodzącym w poznającym podmiocie na skutek zbliżającej się śmierci. Przypomina to dziczenie opuszczonego sadu lub zachwaszczanie żywnego niegdyś pola uprawnego. Postęp procesu umierania ogałaca, redukuje, niszczy ludzkie możliwości poznawcze, by na końcu całkowicie je unieruchomić i eliminować. Śmierć zaś całkowicie i skutecznie anihiluje poznanie.

Podstawowym elementem umierania jest świadomość nadchodzącego ku nam osobiście i bezpośrednio [...] całkowicie irracjonalnego pustoszenia. Pustoszenie przychodzi do nas z zewnątrz, jest obce egotycznie. Świadomość reaguje na nie spontanicznie całym zespołem ‘śmiertelnych nastrojów’, które układają się w splot wewnętrznie zantagonizowany¹⁸.

To pustoszenie jest aktywne, postępujące, a czasem nawet galopujące jak pożar w australijskiej sawannie.

Zbliżając się ku mnie, wchodząc coraz głębiej i bezwzględniej we wszystko, co jest najgłębiej moje, umieranie odstania mi możliwość zrealizowania się drugiej sprzeczności: ogołocenia mnie ze mnie samego¹⁹.

Skonfrontowani z zupełnie nieznanym nam z bezpośredniego doświadczenia zjawiskiem śmierci, jesteśmy poznawczo wobec niej zupełnie bezradni.

¹⁸ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 281.

¹⁹ Tamże, s. 276.

Ponieważ to, co nadciąga, jest tak inne, nic, co znam, nie może być dla niego barierą. Czuję tylko wewnętrzny skurcz, jakąś próbę ucieczki donikąd, hamowaną przeświadczeniem, że przecież ucieczka nie ma sensu²⁰.

Cóż to musi być za dziwne, niezwykle uczucie. Uczucie z niczym chyba nieporównywalne i do żadnego innego uczucia niesprowadzalne. To trochę tak, jakbyśmy byli wysyłani *wbrew naszej woli* z ekspedycją na inną, nieznaną i niezbadaną przez nikogo nigdy wcześniej planetę. I na dodatek akurat wtedy, gdy czujemy się do tego najmniej predysponowani ze względu na podeszły wiek, osłabienie, chorobę, z powodu której gasną nasze psychofizyczne możliwości.

Konfrontacja człowieka ze śmiercią i z nieznanym, jakim jest inny świat, w szczególny sposób rozbudza w człowieku poszukiwanie prawdy, a przynajmniej jakiegoś oparcia, aby zmierzyć się ze śmiercią jeśli nie ze spokojem, to przynajmniej z otuchą, jaką daje małe światełko dostrzeżone spośród ciemności²¹.

Chyba nie cele poznawcze przyświecają wtedy człowiekowi. Bardziej zaabsorbowany jest on detalami swojego umierania niż poznawaniem niepoznanego: istoty śmierci.

Na podstawie niniejszego artykułu widać wyraźnie, że problem śmierci nie jest problemem łatwym do rozwiązania. Bynajmniej też nie spodziewałem się, że uda się go rozwikłać akurat mnie i nie taki był też mój zamiar. Filozofowie biedzą się nad zagadnieniem śmierci od samego początku powstania tej leciwej już nauki, jaką jest filozofia, a więc już od prawie trzech tysięcy lat. Jakże sugestywne i znamienne pod tym względem są dywagacje Platońskiego Sokratesa w jego *Obronie*.

Bo obawiać się śmierci, obywatelu, to nic innego nie jest, jak tylko mieć się za mądrego, choć się nim nie jest. Bo to znaczy myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie. Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jak by dobrze wiedzieli, że jest największym złem²².

Mimo że zagadnienia związane ze śmiercią są najeżone intelektualnymi trudnościami, to trzeba się nimi zajmować. Niniejszy artykuł, będący właściwie wykazem problemów nastęrczanych przez śmierć, pokazał je na kilku różnych płaszczyznach. Śmierć rozumiana z przyrodniczego, materialnego czy też fizycznego punktu widzenia nie budzi żadnych wątpliwości. Traktowana po arystotelesow-

²⁰ Tamże, s. 278.

²¹ M.D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, przeł. A. Miś, wydawnictwo espe, Kraków 2001, s. 14.

²² Platon, *Obrona Sokratesa* 29 A, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa 1984.

sku jest po prostu jednym z elementarnych praw przyrody. Nie budzi zastrzeżeń również śmierć ujęta na gruncie logicznym. Jako śmierć w ogóle jest zrozumiała i w zasadzie akceptowalna. Kaskadę kłopotów pojęciowych wywołuje dopiero analiza ewentualnej, potencjalnej śmierci własnej. Tu pojawiają się akrobatyczne wręcz trudności konceptualne. Trzeba niejednokrotnie wykonać *salto mortale* w głąb własnej jaźni i to bez siatki bezpieczeństwa chroniącej nas przed absurdem.

W artykule zostało również zanalizowane naturalne u większości ludzi myślenie życzeniowe, pragnące zachowania swojej egzystencji, przemycenia jej obok surowej śmierci w jakieś domniemane, bliżej nieznanne, wirtualne zaświaty. I tu nasze myślenie musi borykać się z wieloma aporiami. Rozum nie jest w stanie zrozumieć, co to znaczy przestać istnieć, przestać myśleć, przestać być. Dla niego jest to po prostu niemożliwe do zaakceptowania. Musiałby wyrzec się samego siebie, wziąć się w nawias, zaniechać myślenia – swej fundamentalnej aktywności. Takie przenicowanie byłoby dla rozumu intelektualnym samobójstwem. „Wiemy” ponadto, że nie sposób przemycić przez śmiertelną granicę materialnego ciała w zaświaty. Dopuszczamy co najwyżej możliwość, że trafi tam nasz umysł, jaźń, świadomość. Jak jednak miałyby tam funkcjonować bez materialnego fundamentu? W jaki sposób mógłbym odczuwać, doświadczać, myśleć? Skąd wiedziałbym, że ja to ja? Takich pytań jest wiele.

Na koniec, wbrew mniemaniu tych filozofów, którzy spodziewają się interesujących poznawczo danych o istocie śmierci pozyskanych w procesie umierania, w artykule przytacza się doniesienia tych, którzy bądź sami umierali, bądź znają to z doświadczenia innych ludzi. Ludzie, którzy umierają w szpitalach, są przeważnie kontuzjowani mentalnie z powodu zachodzących w umysłach procesów dezintegrujących myślenie. Procesy te sterylizują władze poznawcze ludzi umierających, zaprzątniętych w najwyższym stopniu swoimi lękami, troskami, problemami. Szukają oni bardziej pociechy w stanie, w którym się znajdują, niż jakiegś bliżej nieokreślonej istoty śmierci. To ostatnie zadanie pozostało dla tych filozofów, których termin odejścia z „tego świata” jest jeszcze odległy, odroczone w czasie, a w każdym razie nie został jeszcze precyzyjnie wyznaczony.

What is Death; and is Worth the Time that Philosophers Spend on It?

The aim of the article to present conceptual difficulties faced by a philosopher who studies death. It can be accepted only from a natural and logical point of view, while my own “personal” death always remains inconceivable. Similarly, the image of life after death is an inscrutable intellectual puzzle. Moreover – contrary to the expectations expressed by some philosophers – there are hardly any chances to explore the essence of death during the process of dying. That stage of human life is not open to cognitive analysis.