

Ireneusz Ziemiński

Możliwość filozofii śmierci

Uwagi wstępne

Każdy, kto podejmuje zagadnienie śmierci w płaszczyźnie filozoficznej, prędzej czy później nieuchronnie musi stanąć wobec fundamentalnego pytania, czy filozofia śmierci jest w ogóle możliwa. W pytaniu tym nie chodzi, rzecz jasna, o problem, czy jakiegokolwiek sądy wypowiedziane na temat śmierci da się zweryfikować lub sfalsyfikować w sensie empirycznym ani tym bardziej o to, czy problem śmierci da się ostatecznie rozstrzygnąć. W pytaniu o możliwość filozofii śmierci chodzi raczej o podnoszoną niekiedy wątpliwość, czy zjawisko śmierci stanowi a d e k w a t n y przedmiot dla badań filozoficznych i to zarówno w sensie a k s j o l o g i c z n y m, jak i e p i s t e m o l o g i c z n y m; to znaczy, po pierwsze, czy śmierć jest problemem na tyle ważnym, by podejmować nad nim namysł filozoficzny oraz, po drugie, czy na gruncie filozofii da się ów problem postawić w sposób intersubiektywnie sensowny i poznawczo niebanalny.

Filozofia jako *meditatio mortis*

Nie ulega wątpliwości, że każda odpowiedź na te pytania zawsze będzie uwikłana w bardziej podstawowe rozstrzygnięcia, dotyczące zarówno pojmowania śmierci, jak i natury filozofii, jej przedmiotu, metod, celu i poznawczych kompetencji. Jeśli jednak nie chcielibyśmy poprzestać na zupełnie arbitralnym i czysto definicyjnym rozstrzygnięciu tytułowej kwestii, moglibyśmy, w obronie zasadności filozoficznych badań nad śmiercią argumentować, iż filozofia nie tylko może i powinna problemem śmierci się zająć, lecz że faktycznie go podejmuje od początków swego istnienia; więcej, że śmierć jest jej głównym tematem i moty-

wem, stanowiąc wręcz (według znanych słów A. Schopenhauera) muzę napędzającą rozwój filozofowania. Nietrudno przecież wskazać na myślicieli wprost lub pośrednio definiujących filozofię jako *meditatio mortis* i chociaż sens tej formuły nie był rozumiany zawsze tak samo, trudno nie zgodzić się z uwagą Hannah Arendt, że „przez całą historię filozofii przewija się myśl o pokrewieństwie łączącym filozofię ze śmiercią”¹.

Dla Platona przecież filozofia, jako dążenie do kontemplacji boskich idei, jest niczym innym jak nauką umierania w sensie umiejętności uwalniania się z cielesnych więzów, uniemożliwiających poznanie prawdy. Dla Hegejasza z kolei, jednego z najbardziej mrocznych filozofów w dziejach Zachodu, prawdziwa filozofia wyraża się w czynie dobrowolnego porzucenia życia, w odmowie przedłużania egzystencji pozbawionej przyjemności i skazującej nas na ciągłe cierpienie. Do motywu filozofii jako *meditatio mortis* nawiązywali również myśliciele rzymscy, jak Cycero czy Seneka, których zdaniem to właśnie filozofia uczy nas, czym jest śmierć, jak mamy się do niej najskuteczniej przygotować i jak pokonać wszelki lęk przed nią. U progu nowożytności podobnie pojmował filozofię Michel de Montaigne, w czasach Oświecenia zaś baron Holbach; dla obu filozoficzna refleksja nad śmiercią ukazuje jej konieczność i naturalność, wobec czego uczy pogodzenia się z nią, niejako oswajając nas z nicością. Nie sposób wreszcie nie wspomnieć myślicieli współczesnych, jak Martin Heidegger, dla którego refleksja nad człowiekiem jako bytem ku śmierci stanowi jeden z kluczy do rozświetlenia tajemnicy bycia jako takiego czy Albert Camus, dla którego jedynym prawdziwie ważnym problemem filozoficznym jest samobójstwo (to znaczy, pytanie, czy życie jest warte kontynuacji).

Osobny związek między śmiercią a filozofią ujawnia się w pojmowaniu stylu umierania jako świadectwa głoszonej przez siebie doktryny. Już Sokrates, przynajmniej według relacji Platona, przyjmuje śmierć jako zwieńczenie głoszonej przez siebie nauki, podobne zaś wymogi stawiane mędrcomi znaleźć możemy u stoików (zwłaszcza u Seneki) czy u epikurejczyków. To, kim jesteśmy, a nawet to, czy w ogóle zasługujemy na miano mędrca, najpełniej ujawnia się właśnie w chwili śmierci. Godna śmierć stanowi poniekąd świadectwo prawdziwości głoszonej przez filozofa doktryny czy wręcz nawet – jeżeli filozofia jest bardziej drogą do doskonałości aniżeli poznaniem świata – świadectwem osiągniętego przezeń celu. Godna śmierć, jak dowodził Seneka, może nawet z głupca uczynić filozofa, radykalnie odmieniając całe dotychczasowe życie. I odwrotnie, śmierć haniebna może zakwestionować to wszystko, co człowiek głosił wcześniej, co czynił, a nawet – kim do tej pory był.

Kulminacją tego pojmowania śmierci jako świadectwa głoszonej nauki jest niewątpliwie proponowana przez wielu apologetów chrześcijańskich (choćby przez Justyna, Tertuliana czy Klemensa Aleksandryjskiego) interpretacja męczeń-

¹ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1981, s. 124.

stwa wyznawców Chrystusa w kategoriach rozstrzygającego argumentu na rzecz prawdziwości Objawienia. Prawdziwy chrześcijanin wszak – przez gotowość śmierci oraz jej pokorne przyjęcie w męczeństwie – osiąga pełnię doskonałości, do której dążyli mędrzy starożytni, jednak nigdy nie byli w stanie jej osiągnąć. Tym samym można powiedzieć, iż w śmierci męczeńskiej ostateczne spełnienie znajduje platońska koncepcja filozofii jako przygotowania do śmierci oraz upodobnienia się do Boga.²

W męczeństwie za prawdę ujawnia się, wskazywany jeszcze przez myślicieli greckich, nieuchronny konflikt pomiędzy prawdą a życiem. Platon, opisując dolę filozofa, który wyzwala się z jaskini, ogląda prawdę, a potem wraca do jaskini, by innych z niej wyzwolić, wskazuje na ryzyko śmierci, jakie filozof na siebie bierze. W jaskini witany jest on wszak nie tylko jako obcy, ale wręcz jako śmiertelny wróg; dawni współplemieńcy chcą go zabić nawet nie za to, co głosi, ale za to, kim jest. Tym samym wybór mądrości jest dla człowieka zawsze wyborem ryzyka śmierci, czego obrazem może być chociażby los Sokratesa; prawda i świat pozostają bowiem w śmiertelnym konflikcie.³

Niezależnie jednak od przykładów różnego typu związku filozofii i śmierci, których listę można byłoby z łatwością poszerzyć, jest oczywiste, że sam fakt uprawiania refleksji nad śmiercią w dziejach filozofii nie usuwa ani wątpliwości aksjologicznych, ani tym bardziej epistemologicznych, związanych z analizą śmierci. Można byłoby przecież z łatwością wysunąć zarzut, że fakt, iż wymienieni filozofowie temat śmierci podejmowali (czy wręcz stawiali go w centrum filozofii), wynikał z ich głębokiego złudzenia jakoby śmierć była zjawiskiem metafizycznie i antropologicznie doniosłym oraz epistemologicznie przejrzystym. Inaczej mówiąc, to, że filozofowie temat śmierci faktycznie podejmują, nie dowodzi ani ważności, ani poznawalności śmierci.

Co więcej, w dziejach filozofii równie łatwo byłoby znaleźć przykłady filozofów, którzy (wprost lub pośrednio) eliminowali zagadnienie śmierci z obszaru filozofii i to właśnie z racji bądź to aksjologicznych (filozofia nie dotyczy śmierci, lecz życia), bądź epistemologicznych (śmierć stanowi zjawisko wymykające się możliwości jakiegokolwiek poznania). Zaczniemy od wątpliwości aksjologicznych, najwyraźniej podniesionych przez Barucha Spinozę.

Argument aksjologiczny

Zdaniem Spinozy człowiek wolny o niczym nie myśli mniej niż o śmierci, eliminując to zagadnienie z pola swoich zainteresowań; jego mądrość bowiem

² Tezę tę stawia i wszechstronnie uzasadnia D. Karłowicz w książce *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000.

³ Por. *ibidem*, s. 155.

wyraża się w medytacji o życiu. „Człowiek wolny – pisał w *Etyce* – o niczym nie myśli mniej niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu.”⁴ Tym samym też śmierć zostaje wyłączona z obszaru pytań godnych filozofa.

Lakoniczność przytoczonego zdania Spinozy skłania nas jednak do postawienia pytania, dla czego człowiek wolny (to znaczy, kierujący się wyłącznie wskazaniami rozumu) o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci? Być może chodzi o to, że myśl o śmierci mogłaby zburzyć wewnętrzny spokój mędrca, zatopionego w kontemplacji prawdy bądź nawet wtrącić go w stan niepokoju i trwogi, uniemożliwiający dociekanie prawdy. Znaczyłoby to, że jedynym lekarstwem na uporanie się z lękiem przed śmiercią jest usunięcie jej ze świadomości, zaprzestanie zwracania na nią uwagi. Być może też, że Spinoza wskazuje tu na zasadniczą bezskuteczność wszelkiego myślenia w obliczu śmierci. Znaczyłoby to, że jakkolwiek myśl o śmierci nie jest w stanie uśmierzyć naszego lęku czy trwogi z nią związanej.

Możliwe też, że w przytoczonym zdaniu Spinozy wyraża się przekonanie, iż śmierć jest zbyt blahym problemem, by mędrzec tracił na nią czas. Śmierć przecież, jeśli rozumieć przez nią śmierć człowieka, jest – przynajmniej na gruncie metafizyki spinozjańskiej – kresem istnienia pewnych specyficznych *modi* dwu paralelnie skorelowanych ze sobą atrybutów substancji, a mianowicie rozciągłości i myślenia. Ludzkie ja jawi się w tej perspektywie jako skończone i względne zjawisko, stanowiące jeden z nieskończonej wielu przejawów bytu. Myślenie o śmierci jest więc myśleniem o tym, co nieistotne i przejściowe, a tym samym odwołuje nas od myślenia o tym, co rzeczywiste i prawdziwe.

Nietrudno dostrzec, iż jeśli omawiane zdanie Spinozy potraktować jako apel czy postulat, by nie myśleć o śmierci, to może on wydać się bardzo atrakcyjny, zwłaszcza, jeśli zważymy na pozytywne skutki, do jakich stosowanie się do owego postulatu mogłoby nas doprowadzić, czyli uwolnienie od wszelkiej trwogi. Mimo to trzeba zauważyć, że myśl o śmierci często bywa natrętna, trudna do odsunięcia jej na dalszy plan, jakby sama nasza skończona natura wciąż nam o niej starała się przypomnieć. Jak pisał Ajschylos, boską rzeczą jest móc o śmierci nie myśleć, my jednak bogami nie jesteśmy, w związku z czym przywilej ten nie jest nam dany. Fakt myślenia o niej nie musi jednak wcale nas paraliżować czy zniewalać.

Co więcej, jeżeli nawet zgodzimy się ze Spinozą, że nasze ja należy wyłącznie do świata zmiennych zjawisk, to jednak nie możemy zaprzeczyć, że jest to jedyny dostępny nam sposób istnienia. W związku z tym, jeżeli nawet śmierć z perspektywy absolutu jest nic nie znaczącą (czy wręcz pozorną) zmianą, to dla nas (jako skończonych ja) jest ostateczną katastrofą ontologiczną. Z tego powodu

⁴ Por. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 314 (twierdzenie LXVII).

– jeśli patrzymy z perspektywy naszego życia – śmierć jest dla nas sprawą ważną, może nawet najistotniejszą; wtedy jednak trudno zgodzić się, by nie należało o niej myśleć. Samego Spinozę zresztą, przynajmniej według niektórych relacji, świadomość nieuchronności śmierci miała wprowadzać w stany długich przygnębień, a nawet depresji.⁵

Na koniec wypada zapytać, czy przytoczone wyżej zdanie Spinozy należy rzeczywiście rozumieć jako apel lub postulat, czy raczej jako stwierdzenie określonego faktu. Inaczej mówiąc, czy to, że mędrzec nie myśli o śmierci, znaczy, że powinien ją ignorować, czy może raczej to, że przestała ona mieć dla niego negatywne znaczenie, straciła swój wrogi charakter? Wydaje się, iż można zaproponować taką interpretację poglądu Spinozy, według której brak myślenia o śmierci nie jest zadaniem dla mędrca, lecz efektem właściwego używania przezeń rozumu. Inaczej mówiąc, mędrzec, który osiąga prawdziwe, intuicyjne poznanie ostatecznej rzeczywistości, osiąga stan absolutnego spokoju umysłu, którego nie jest w stanie zburzyć nawet świadomość śmierci. Jeszcze inaczej, brak myślenia o śmierci jest rzeczywistą nagrodą, jaka czeka mędrca, który osiąga stan ostatecznego poznania. Więcej nawet, można powiedzieć, że w kontemplacji prawdy mędrzec wykracza poza to, co zmienne i przygodne, osiągając tę formę wiecznego istnienia, która dostępna jest ludziom: bezpośrednio poznając to, co wieczne i prawdziwe, sam niejako zaczyna uczestniczyć w tym, co wieczne i prawdziwe.

Jeśli ta interpretacja Spinozy jest trafna, to okazuje się, że śmierć nie zostaje bynajmniej wykluczona z kręgu problemów interesujących filozofa, ten ostatni bowiem przestaje o niej myśleć dopiero w punkcie dojścia, docierając do celu filozofowania. Ci wszyscy jednak, którzy jeszcze nie osiągnęli ostatecznego poznania, z problemem śmierci muszą się wciąż mierzyć. Znaczyłoby to wręcz, że filozofia powinna problem śmierci podjąć po to, by – poprzez doprowadzenie człowieka do pełnego poznania – zagadnienie to ostatecznie rozwiązać (czy nawet usunąć). Co więcej, tak rozumiane myślenie o śmierci nie stanowiłoby opozycji myślenia o życiu, przeciwnie, byłoby jedną z najważniejszych jego form. Tym samym jednak wyjściowe pytanie, czy filozofia powinna zajmować się śmiercią (na które odpowiedź wydaje się pozytywna), zmienia się obecnie w pytanie, czy filozofia jest w stanie problemowi śmierci sprostać. Po usunięciu (a przynajmniej osłabieniu) wątpliwości aksjologicznych wobec filozofii śmierci, dochodzimy więc do bardziej zasadniczych wątpliwości epistemologicznych, a mianowicie, czy problem śmierci da się w ogóle na gruncie filozofii postawić i sensownie badać.

⁵ Por. J. Choron, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York, Collier-Macmillan LTD, London 1993, s. 122. Pełniej na temat problemu śmierci u Spinozy, zwłaszcza na temat samobójstwa, piszą S. Barbone i L. Rice w artykule *Spinoza and the Problem of Suicide* „International Philosophical Quarterly” 34 (1994), 1 (133), ss. 229-241.

Argument epistemologiczny

Na najistotniejszą trudność epistemologiczną, związaną z możliwością uprawiania filozofii śmierci, wskazał niewątpliwie (przynajmniej w sposób pośredni) Epikur w słynnym stwierdzeniu, iż śmierć jest niczym dla nas, ponieważ dopóki jesteśmy my – nie ma śmierci, odkąd zaś jest śmierć – nie ma już nas⁶. W podobnym duchu można byłoby też interpretować zdanie Ludwiga Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, iż śmierć nie jest zdarzeniem w życiu, śmierci się nie przeżywa.⁷ Obok bowiem innych aspektów (w przypadku tezy epikurejskiej aksjologicznych, związanych z lękiem przed śmiercią, w przypadku tezy Wittgensteina – ontologicznych, związanych ze strukturą świata), twierdzenia te wskazują na niemożliwość bezpośredniego ujęcia własnej śmierci podmiotu. Własną śmierć możemy wprawdzie w rozmaity sposób *a n t y c y p o w a ć*, możemy być jej absolutnie pewni jako nieuchronnego faktu, jesteśmy też w stanie próbować ją sobie bardziej lub mniej wyobrazeniowo *p r z e d s t a w i ć*, nie możemy jednak nigdy jej bezpośrednio *d o ś w i a d c z y ć*. Inaczej mówiąc, jeśli śmierć stanowi ostateczny i nieodwracalny kres naszej świadomości (a poprzez to kres wszelkiego istnienia, które mogłoby mieć dla nas jakąkolwiek wartość), to z definicji wykluczona zostaje możliwość wydania o niej jakichkolwiek poznawczo nośnych sądów. W obliczu tego stwierdzenia jednak tak zwana filozofia śmierci zdaje się być przedsięwzięciem *a priori* niemożliwym do realizacji, swoistym „drewnianym żelazem”, by posłużyć się metaforą Martina Heideggera, ukutą na określenie „naturalnej teologii” („filozofii Boga”). Wniosek ten, jeśli jest prawdziwy, winien skłonić nas do porzucenia wszelkich prób konstruowania filozoficznej teorii śmierci. Czy da się go jednak utrzymać?

W obronie filozofii śmierci można byłoby argumentować, iż filozofia ze swej istoty podejmuje pytania beznadziejnie trudne i jeśli nawet nie jest w stanie dać ich ostatecznego rozwiązania, to przynajmniej zwraca na nie ludzką uwagę, podkreśla ich niezbywalność czy egzystencjalną doniosłość. Nietrudno jednak dostrzec, iż stwierdzenie to jest jedynie pozorem argumentu, powstaje bowiem pytanie, czy refleksja nad śmiercią jako egzystencjalnie doniosłą tajemnicą nie przerodzi się w niepodatne na bardziej zobiektywizowaną konceptualizację autobiograficzne wyznania. Nie znaczy to, że tego typu wyznania nie mają żadnej wartości poznawczej; przeciwnie, osobiste doświadczenia związane z obecnością śmierci w naszym życiu mają dużą wagę dla wszelkich prób konstruowania jej ogólnej teorii. Problem w tym, że przy założeniu absolutnej tajemniczości śmierci, jakakolwiek jej ogólna teoria wydaje się z definicji niemożliwa.

⁶ Teza Epikura jest dziś szeroko dyskutowana w filozofii analitycznej. Dyskusje te zreferowałem w czwartym i piątym rozdziale mojej książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (Lublin 1999).

⁷ „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie przeżywa”: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 86 (teza 6.4311).

Z problemem rzekomej niepoznawalności śmierci, radykalnie postawionym przez Epikura, możemy jednak próbować uporać się w inny sposób. Przede wszystkim wypada wskazać, iż fakt niemożliwości bezpośredniego doświadczenia własnej śmierci przez świadomy podmiot nie musi wykluczać możliwości formułowania na temat śmierci wszelkich prawdziwych sądów (i to o charakterze filozoficznym). Filozof może przecież poddawać analizie różne medyczne kryteria śmierci (jak kryterium śmierci pnia mózgu lub pólkul mózgowych) i próbować określić stopień ich spójności, uniwersalności itd. Więcej, filozof jest w stanie opisywać śmierć w kategoriach potocznych, wskazując na jej zewnętrzne przejawy, w postaci takich złożonych fenomenów (zarówno biologicznych, jak i kulturowych), jak nieuchronność śmierci, żal po stracie bliskich, szacunek dla miejsca pochówku i wiele innych. Wszystkie tego typu analizy i opisy niewątpliwie będą miały duże znaczenie poznawcze, w związku z czym będziemy mieli prawo uznać, że śmierć nie jest zjawiskiem absolutnie niepoznawalnym i tajemniczym. Czy badania te jednak wyczerpują to, co miałyby konstituować filozofię śmierci? Inaczej mówiąc, czy filozofia może badać śmierć wyłącznie jako pewien fakt biologiczny lub kulturowy?

U podstaw tego problemu leży pytanie bardziej fundamentalne, a mianowicie, o co w rzeczywistości pytamy, gdy pytamy o śmierć? Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na to pytanie będzie miała decydujące znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii, czy filozofia śmierci jest czy nie jest możliwa i w jakim znaczeniu. W takim razie spróbujmy wskazać, o co chodzi w pytaniu o śmierć.

Pytanie o śmierć

Oczywiste jest, że pytając o śmierć, nie pytamy przede wszystkim o powszechne zjawisko biologiczne, odnoszące się w równej mierze do wszystkich istot żywych, lecz pytamy o śmierć jako *r z e c z y w i s t o ś ć l u d z k ą*; śmierć innych istot żywych interesuje nas w takiej mierze, w jakiej może ewentualnie rzucić światło na zrozumienie *n a s z e j* własnej śmierci. Co więcej, wydaje się, że pytając o śmierć, *n i e p y t a m y* w pierwszej kolejności o *u m i e r a n i e*, a więc o końcowy proces życia, który zwykle (o ile nie zajdą jakieś dodatkowe okoliczności, np. w postaci skutecznej pomocy medycznej) kończy się śmiercią. Umieranie wszak nie stanowi problemu autonomicznego, przeciwnie, jest dla nas problemem dlatego właśnie, że kończy się śmiercią, że do niej prowadzi. Jest też oczywiste, że pytając o śmierć, nie pytamy o to, co się dzieje w momencie śmierci, *n i e p y t a m y* więc o samo *z d a r z e n i e ś m i e r c i* jako ostatnie ze zdarzeń konstytuujących proces umierania. Znaczy to, że w pytaniu o śmierć nie interesuje nas przede wszystkim ani to, kiedy ona nastąpi, ani jak długo trwa, nie interesują

nas bowiem jej aspekty czysto formalne.⁸ Przeciwnie, pytając o śmierć, pytamy w pierwszej kolejności o to, co spotka nas wtedy, gdy śmierć już nas osiągnie, a więc o to, jaki będzie nasz los po śmierci. Inaczej mówiąc, w pytaniu o śmierć podstawowe znaczenie ma to, czy śmierć jest ostatecznym kresem naszego istnienia, czy jedynie zmianą jego sposobu? Można tym samym zgodzić się, że śmierć jest dla nas problemem właśnie jako wielka niewiadoma, nie dlatego jednak, że umyka wszelkiemu możliwemu bezpośredniemu doświadczeniu, lecz dlatego, że niewiadomo dokąd prowadzi.

Więcej, śmierć jest dla nas istotnym problemem również dlatego, iż rzutuje na całość naszego życia i wszystkich podejmowanych przez nas przedsięwzięć. To w obliczu śmierci przecież pojawia się pytanie o sens danego nam czasu, w obliczu śmierci też zadajemy sobie pytanie o trwałość naszych działań czy wręcz – o sens życia jako takiego. Z tej zaś perspektywy patrząc, śmierć jawi się nam jako rzeczywistość skrajnie irracjonalna, która wymaga usprawiedliwienia i racji. Niewątpliwy fakt naszej śmiertelności z jednej strony oraz absolutna niepewność co do naszych losów po śmierci – z drugiej strony powodują przecież, że śmierć jawi się nam nie tylko jako pewnego typu rzeczywistość ontologiczna (kres – przynajmniej – obecnej formy istnienia), ale także (a nawet przede wszystkim) jako rzeczywistość aksjologiczna (pozytywna lub negatywna). Pytanie o śmierć nie jest więc i nie może być pytaniem neutralnym, radykalnie bezinteresownym; przeciwnie, jest w sensie ścisłym pytaniem egzystencjalnym, czego nie może pominąć żadna poważna próba zbudowania w miarę całościowej filozofii śmierci. Można wręcz powiedzieć, że ontologia śmierci interesuje nas o tyle, o ile stanowi niezbędną podstawę do rozstrzygnięć z płaszczyzny aksjologii (a być może także eschatologii) śmierci.

Zaakcentowany tu aksjologiczny i egzystencjalny wymiar śmierci nie jest zbyt jasno widoczny wtedy, gdy patrzymy na nią z perspektywy trzeciej osoby, z perspektywy bezstronnego widza. Wówczas bowiem śmierć jawi się jako obiektywny fakt należący do świata („on umiera”, „on umarł”), który nie musi mieć dla mnie żadnego (pozytywnego ani negatywnego) znaczenia. Aspekt aksjologiczny jest jednak niewątpliwie obecny z perspektywy pierwszej i drugiej osoby (a więc z perspektywy faktu „ja umrę” czy wręcz „ja umieram” lub „ty umierasz”). W jednym z przypadków śmierć wiąże się bezpośrednio ze mną: czy to jako kimś kończącym swe życie, czy też jako kimś boleśnie odczuwającym ostateczne rozstanie z bliską osobą. Możliwe nawet, że to ostatnie – śmierć kogoś bliskiego – wyraźniej ukazuje aksjologiczny charakter śmierci, aniżeli moje własne konanie. Niekiedy wszak człowiek może własną śmierć przyjmować bardziej obojętnie i zdecydowanie mniej dramatycznie, aniżeli śmierć bliskich, która (w skraj-

⁸ O aspektach formalnych śmierci pisałem w rozdziale drugim przytoczonej książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*.

nych przypadkach) może jawić się mu bądź to jako katastrofa i niesprawiedliwość, a nawet osierocenie, bądź też jako wyzwolenie, uwolnienie od prześladowcy. Wprawdzie sytuacja taka nie jest regułą, nie można jednak jej wykluczyć jako niemożliwej. Tak czy inaczej jednak, z racji aksjologicznej orientacji człowieka jako istoty poszukującej sensu we wszystkim, co robi i czego doświadcza, śmierć niewątpliwie jawi się nam przede wszystkim jako zjawisko (wbrew Epikurowi) *aksjologicznie nie obojętne*. Więcej – wtedy, gdy dotyczy kogoś z naszych najbliższych (zwłaszcza dziecka), ewidentnie jawi się jako pozbawione jakiegokolwiek racji zło.

Projekt filozofii śmierci

Fakt, iż śmierć jest rzeczywistością aksjologiczną nie znaczy bynajmniej, że jedyną dziedziną filozoficzną, na gruncie której da się ją rozważać, jest *etyka*. Przeciwnie, wszelkie szczegółowe problemy etyczne (jak eutanazja, kara śmierci, morderstwo, zabójstwo na wojnie bądź w obronie własnej) zakładają bardziej podstawowe rozstrzygnięcia dotyczące ontologicznej i aksjologicznej natury śmierci. Nasuwa się jednak pytanie, czy rozstrzygnięciom tym jednak nie grozi *zbyt nia dowołność*, to znaczy, czy próbując budować filozoficzną teorię śmierci, nie będzie nam z jednej strony grozić – z racji egzystencjalnego charakteru pytania o śmierć – niebezpieczeństwo zbyt *radykałnej subiektywizacji* zjawiska śmierci, z drugiej zaś – z racji niewielkiej ilości danych empirycznych na temat śmierci – niebezpieczeństwo czysto teoretycznych i trudnych do potwierdzenia *spekulacji* na jej temat?

Wydaje się, że niebezpieczeństw tych – jakkolwiek nie należy ich lekceważyć – można unikać. Przede wszystkim bowiem, jeżeli pytamy o śmierć jako rzeczywistość aksjologiczną i egzystencjalnie doniosłą, więcej, jeżeli nawet rozważamy ją z perspektywy pierwszej i drugiej osoby, nie pytamy wyłącznie o *moją osobistą śmierć*, o śmierć mnie jako tej oto konkretnej osoby. Przeciwnie, pytając o moją, twoją czy jego śmierć, traktujemy słowa „moja”, „twoja” i „jego” śmierć jako wyrażenia okazjonalne, pytamy więc o śmierć (czy, ściślej, śmiertelność) jako zjawisko powszechne, dotyczące natury ludzkiej jako takiej. Tym samym jednak niebezpieczeństwo nadmiernej subiektywizacji nie musi być zbyt groźne.

Analogicznie też nie musi być groźne niebezpieczeństwo odwrotne, mianowicie zagubienie subiektywnego aspektu śmierci na płaszczyźnie uniwersalnych i bezosobowo prowadzonych analiz ontologicznych, przed czym przestrzegał jeszcze Kierkegaard, wskazując na dysproporcję pomiędzy koniecznością mojej indywidualnej i bezgranicznie mnie angażującej śmierci a powszechnością obojętnej dla mnie śmiertelności gatunku. Z jednej bowiem strony to, co odnosi się do powszechnego faktu śmiertelności, odnosi się również do mnie jako do kon-

kretniej egzystencji stojącej w obliczu mojej własnej śmierci, z drugiej strony – nie musi być istotnym zarzutem wobec filozofii to, iż nie stanowi ona swoistej terapii uwalniającej człowieka od lęku przed śmiercią.

Podobnie nie musi być groźne inne ze wskazanych wyżej niebezpieczeństw – niebezpieczeństwo nadmiernej spekulatywności filozofii śmierci. Nie można przecież zaprzeczyć, że na różnych drogach jesteśmy w stanie, przynajmniej częściowo, poznawczo odślaniać zjawisko śmierci (również w wymiarze aksjologicznym i egzystencjalnym). Inaczej mówiąc, śmierć, wbrew sugestiom Epikura i Wittgensteina, mimo iż nie stanowi bezpośredniego przedmiotu doświadczenia osoby, której dotyczy, to jednak posiada wiele aspektów poznawczo nam dostępnych. Spróbujmy te aspekty wyliczyć, grupując je tematycznie i tym samym odróżniając główne dziedziny, które winny wchodzić w skład filozofii śmierci.

Punktem wyjścia filozofii śmierci winna być niewątpliwie gruntowna fenomenologia śmierci jako wieloraki opis jej rozmaitych przejawów i form obecności w naszym codziennym doświadczeniu. Można przy tym z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, iż owe empirycznie dostępne przejawy śmierci ujawniają, chociażby pośrednio i fragmentarycznie, jej ukrytą istotę. Śmierć przecież jawi nam się jako zjawisko nieuchronne, momentalne, przedwczesne, przypadkowe, irracjonalne, nieodwracalne, nagłe, częstokroć ohydne, niekiedy stanowiące kulminację naszego życia, całkowicie niezależne od naszej woli itd.⁹ Wszystkie te przykładowo wymienione własności śmierci wskazują (a przynajmniej mogą wskazywać) pośrednio na to, czym śmierć jest ze swej istoty, wobec czego filozof nie może ich pominąć.

W ramach fenomenologii śmierci należałoby też poddać w miarę możliwości wszechstronnej analizie wspomniane wcześniej sposoby obecności śmierci w perspektywie pierwszej, drugiej i trzeciej osoby, a także dane, które na temat śmierci gromadzą poszczególne dziedziny nauki (od nauk biologicznych poczynając, na naukach o kulturze kończąc). O ile bowiem nawet śmierć nie jest wyłącznie zjawiskiem biologicznym ani kulturowym, to jednak aspekty te mogą niekiedy wskazywać na jej istotne wymiary ontologiczne i aksjologiczne.

Konstruując fenomenologię śmierci, nie można byłoby też pominąć analizy różnorodnych postaw wobec śmierci zajmowanych przez ludzi. Jeżeli bowiem nawet postawy owe nie determinują jednoznacznie tego, czym śmierć jest, to jednak można założyć, iż przynajmniej niekiedy wskazują na jej ukrytą istotę. Inaczej mówiąc, w bardzo różnorodnych postawach wobec śmierci (jak lęk, panika, żal, szacunek, pokora, tęsknota czy nadzieja) mamy chyba prawo doszukiwać się reakcji na odsłonięcie niektórych jej aspektów. Możliwe, że to poznawcze odsłonięcie, na którym opierają się nasze postawy i reakcje na śmierć, jest bardziej przedracjonalnym odczuciem czy emocjonalną intuicją, aniżeli rzetelną

⁹ Niektóre z własności śmierci starałem się opisać w dwu artykułach: *Zarys ontologii śmierci* („Kwartalnik Filozoficzny” 28 [2000], z. 1, ss. 129-158) oraz *Zarys aksjologii śmierci* („Etyka” 29 [1996], ss. 57-78).

i w pełni uzasadnioną wiedzą pojęciową. Nie znaczy to jednak, że nie da się przynajmniej niektórych wglądów uzyskanych w taki sposób skonceptualizować. Tym samym jednak filozof analizujący zjawisko śmierci nie może pominąć również badań socjologicznych, psychologicznych i historycznych dotyczących śmierci (nie trzeba dodawać, że istotnym elementem owej fenomenologii śmierci winna być też analiza tekstów filozoficznych na temat śmierci i nieśmiertelności, obfitujących niekiedy w bardzo istotne i odkrywcze wglądy, by wspomnieć pisma Platona, Seneki, św. Augustyna, L. Feuerbacha, M. Schelera, M. Heideggera, filozofów życia bądź egzystencjalistów).

Obok fenomenologii śmierci koniecznym etapem budowania filozofii śmierci winna być też niewątpliwie swoista *lingwistyczna analiza śmierci*, wykorzystująca metody wypracowane w ciągu minionego stulecia przez filozofię analityczną, uprawianą głównie w krajach anglosaskich. Analiza wyrażań językowych związanych ze śmiercią (takich, jak „odszedł”, „został pochowany”, „niech spoczywa w pokoju”, „śpij w pokoju”, „Bóg wezwał go do siebie” i wielu innych), cierpliwe śledzenie ich odcieni znaczeniowych w różnych kontekstach użycia mogłoby odsłonić przed nami cały zasób doświadczeń ludzkości, znajdujących swój wyraz w języku. Posługując się takim materiałem leksykograficznym, można byłoby starać się doszukiwać elementów wspólnych i różnicujących pomiędzy różnymi „językami tanatologicznymi” i leżącymi u ich podstaw doświadczeniami śmierci (osobną grupę „wyrażań tanatologicznych” warty analizy stanowią takie metafory, jak „śmierć kultur”, „wymieranie języków” czy obyczajów, sugerujące związek pojęcia śmierci z kresem istnienia czegoś, co niekoniecznie ma naturę biologiczną czy świadomość).

Koniecznym uzupełnieniem analiz lingwistycznych winna być niewątpliwie *hermeneutyka śmierci*, ściślej, hermeneutyka symboli, mitów, rytuałów i tekstów religijnych, a także rozmaitych dzieł sztuki dotyczących śmierci. Celem tej hermeneutyki nie byłby oczywiście tylko ich opis czy klasyfikacja, lecz w miarę możliwości ogólna teoria śmierci (zwłaszcza w jej aspektach aksjologicznych), wyłaniająca się z interpretacji owych symboli. Hermeneutyka ta, wraz z wcześniej wspomnianymi fenomenologią i lingwistyczną analizą śmierci, mogłaby niewątpliwie stanowić dobrą podstawę dla ontologii śmierci jako zjawiska aksjologicznego i egzystencjalnie doniosłego (w sensie wyżej przedstawionym).

Tak rozumiana ontologia śmierci musiałaby również zostać poprzedzona *analitiką bytu ludzkiego* jako jestestwa skończonego i świadomego swej skończoności. Z jednej strony należałoby tu, wzorem Heideggera, poddać analizie czasowość bytu ludzkiego i jego nieuchronne bytowanie ku śmierci jako ostatecznej granicy doświadczenia, z drugiej strony – wzorem Romana Ingardena – należałoby rozwinąć szerokie analizy ontycznej struktury człowieka w jej aspektach egzystencjalnych, formalnych i materialnych. Analizy te stanowiłyby niezbędną podstawę dla zwieńczających projektowaną filozofię śmierci *rozważań eschatologicznych*, wprost dotyczących pytania, czy (i ewentu-

alnie w jakim sensie) jest ona ostatecznym kresem ludzkiego istnienia, czy też jedynie zmianą jego sposobu. Czy taki projekt filozofii śmierci da się jednak zrealizować?

Ograniczenia projektu

Podstawową trudnością metodologiczną zarysowanego projektu wydaje się nazbyt duża różnorodność materiału empirycznego, którego analiza ma stanowić punkt wyjścia w budowaniu filozoficznej teorii śmierci. Naszkicowana metoda, przynajmniej w pierwszej chwili, mogłaby wydać się pozbawionym głębszego sensu poznawczego *z b i e r a c t w e m*. Gorzej jeszcze, teoria śmierci, jaka miałaby się wyłonić z interpretacji owego materiału empirycznego, mogłaby w rzeczywistości okazać się teorią niespójną, biorąc wszak pod uwagę metodę jej konstruowania, znalazłyby się w niej z pewnością elementy wzajemnie przeciwstawne.

Zarzut ten, jakkolwiek istotny, można jednak osłabić. Wspomniany bowiem wyżej materiał empiryczny, pochodzący z różnych źródeł, ma być jedynie *p u n k t e m w y j ś c i a* do konstruowania filozoficznej teorii śmierci, nie zaś jej kresem.

Co więcej, może się okazać, że dla śmierci charakterystyczne jest właśnie to, iż ze swej istoty ujawnia się ona w naszym doświadczeniu niejednoznacznie, w postaci swoistych „sprzężeń zwrotnych”, co jednak nie musi od razu prowadzić do niespójności teorii. Do takich par, z pozoru przeciwstawnych własności, należą chociażby: wszechobecność śmierci i jej nieuchwytność, bliskość i dalekość, nieuchronność i nieoczekiwaność czy też obecność i nieobecność.¹⁰ Przy bardziej dokładnej i wyczerpującej analizie tych własności może się jednak okazać, że nie będą się one wzajemnie wykluczać.

Zaznaczyć też wypada, iż analizując tak złożoną rzeczywistość, jaką jest śmierć, możemy nigdy nie dojść do skonstruowania jednego, fundamentalnego i ostatecznego jej pojęcia; przeciwnie, u kresu badań może się okazać, że istnieje wiele podobnych do siebie, zasadniczo jednak wzajemnie nieredukowalnych pojęć śmierci. Znaczyłoby to, iż pojęcie śmierci nie jest pojęciem absolutnie jednoznacznym, lecz rodzinowym.

Należy wreszcie podkreślić, iż wielość materiału empirycznego uwzględnionego w analizie śmierci – zgodnie z proponowanym tu modelem uprawiania filozofii śmierci – miałaby *w s p ó l n y a s p e k t*, ze względu na który ten materiał gromadzimy. Tym aspektem jest główne pytanie dotyczące śmierci, a mianowicie, czy jest ona kresem naszego istnienia, czy też nie. Jeśli zaś w tym kontekście

¹⁰ O niektórych z tych „sprzężeń zwrotnych” pisałem w artykule *Obecność i nieobecność śmierci* („Etyka” 33 [2000], ss. 9-28).

spróbujemy spojrzeć na gromadzony materiał empiryczny na temat śmierci i zinterpretować go, to zarzut „zbieractwa” wobec proponowanej metody da się uchylić.

Inny zarzut, który można byłoby podnieść przeciwko zaproponowanemu tu projektowi filozofii śmierci, głosi, iż trudno formułować jakiegokolwiek przedmiotowo ważne sądy dotyczące śmierci na podstawie analizy symboli związanych ze śmiercią, ludzkich postaw wobec śmierci czy słów, za pomocą których zwykle o niej mówimy. Trudno przecież wnosić coś na temat istoty śmierci stąd, iż niektórzy ludzie odczuwają wobec niej lęk, inni zaś wyczekują na nią z utęsknieniem, gdy zaś przychodzi – witają ją z wyraźną ulgą. Trudno też wnosić o jakiegokolwiek formie życia przysłego na tej tylko podstawie, iż często o zmarłych mówimy, że „odeszli do krainy zbawionych” lub „śpią w pokoju”. Inaczej mówiąc, z jakiegokolwiek zjawisk psychologicznych, lingwistycznych czy kulturowych odnoszących się do śmierci nie możemy zasadnie wnosić o tym, czym śmierć rzeczywiście jest, zwłaszcza zaś – czy jest **a b s o l u t n y m k r e s e m** naszego istnienia.

Odpowiadając na ten zarzut, należy zgodzić się, iż nie istnieją żadne powszechnie obowiązujące reguły, które pozwalałyby wydawać sądy przedmiotowo ważne na temat śmierci na podstawie naszych emocji, uczuć czy zachowań językowych związanych ze śmiercią. Zarazem jednak nie można zaprzeczyć, że symbole, wyrażenia językowe czy nasze postawy wobec śmierci mamy chyba prawo (przynajmniej niekiedy) potraktować jako rezultat **n a s z y c h d o ś w i a d c z e ń** związanych ze śmiercią, doświadczeń, które (przynajmniej niekiedy) odślaniają rzeczywistość, której dotyczą. Przy takim zaś założeniu, zasadniczo chyba wiarygodnym, proponowana tu metoda filozoficznych badań nad śmiercią nie musi być zupełnie zwodnicza i chybiona.

Pozostaje jednak jeszcze jedna, może najważniejsza, trudność. Jeżeli bowiem traktujemy pytanie o śmierć jako przede wszystkim pytanie o to, czy jest ona ostatecznym kresem naszego istnienia, czy też nie, to można nieomal mieć pewność, że na gruncie filozofii nie znajdziemy na nie żadnej intersubiektywnie ważnej odpowiedzi. Filozof broniący pewnej formy nieśmiertelności mógłby wprawdzie argumentować w rozmaity sposób na rzecz obrony swojego stanowiska (choćby wskazując, że zdanie „Śmierć jest ostatecznym kresem istnienia ludzkiego” nie jest oczywiste bądź, że zakłada ono niemożliwe do empirycznego potwierdzenia pojęcie ostatecznego kresu istnienia); wątpliwe jednak, by mógł on swoimi racjami przekonać sceptyka. W podobnej sytuacji znajduje się także ten, kto chciałby dowodzić, iż w przypadku człowieka nie jest możliwa żadna forma osobowego istnienia po śmierci. Czy w tej sytuacji jednak projektowanego tutaj sposobu uprawiania filozofii śmierci nie należy uznać za niemożliwy do zrealizowania z zasadniczych racji epistemologicznych? Inaczej mówiąc, czy konstruując filozoficzną teorię śmierci można zadowolić się snuciem jedynie bardziej lub mniej prawdopodobnych hipotez, których na dodatek nie jesteśmy w stanie ostatecznie ani sfalsyfikować, ani zweryfikować?

Odpowiedź na to pytanie będzie zależeć od tego, które ambicje poznawcze będą nam przyświecać i czego będziemy oczekiwać od filozofii (w tym od filozofii śmierci). Z perspektywy kartezjańskiego mitu wiedzy absolutnie pewnej i nie podlegającej obaleniu te ustalenia, które jesteśmy w stanie poczynić w zakresie filozofii śmierci, muszą się wydawać radykalnie niewystarczające. Jeżeli jednak filozofię potraktujemy jako stopniowe rozjaśnianie pojęć, którymi operujemy w myśleniu bądź też jako mozolny wysiłek konstruowania bardziej lub mniej prawdopodobnych sądów na temat świata, to zaproponowany wyżej model uprawiania filozofii śmierci może okazać się poznawczo owocny, a wysiłek włożony w próbę poddania szczegółowej analizie takich zjawisk, jak nieuchronność śmierci, jej przypadkowość czy nieodwracalność nie musi okazać się wysiłkiem zmarnowanym. Nie ulega przecież wątpliwości, że jeżeli nawet nie uzyskamy ostatecznej i absolutnie pewnej odpowiedzi na pytanie zasadnicze – czy śmierć jest ostatecznym kresem naszego istnienia, czy też nie – to jednak możemy pełniej zrozumieć dane, na jakich taka czy inna odpowiedź na to pytanie winna zostać oparta. Tym samym też mamy szansę zyskać pewne rzeczowe podstawy do osobistego wyboru w tej kwestii, który – zależnie od epistemologicznej wartości owych danych – będziemy mogli uznać za bardziej lub mniej racjonalny bądź usprawiedliwiony.

Wniosek taki z pewnością nie zadowoli wszystkich tych, którzy za Epikurem czy Lukrecjuszem traktują filozofię jako terapię duszy, a filozofa jako lekarza, który najpierw stawia diagnozę, a później ustala skuteczne środki uzdrowienia pacjenta z choroby duszy (którą najczęściej jest lęk przed śmiercią lub poczucie bezsensowności życia)¹¹, nie ma jednak chyba konieczności, by koncepcję filozofii jako medycyny duszy uznać za najbardziej zasadną (a tym bardziej wyłączną). Nie można zresztą wykluczyć, iż w miarę możliwości chłodny namysł nad śmiercią (na przykład według proponowanego tu sposobu) okaże się (choćby ubocznie) lekarstwem skuteczniejszym na niejedną dolegliwość duszy, związaną z lękiem przed śmiercią, aniżeli filozofia programowo dążąca do tego, by wyzwalać ludzi od egzystencjalnych strapień.

¹¹ Na temat medycznego pojęcia filozofii u Epikura i Lukrecjusza zob. M.N. Nussbaum, *Therapeutic Arguments*, w: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, ed. by M. Schofield, G. Striker, Cambridge University Press 1986, ss. 31-47.