

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

# METAFIZYKA ŚMIERCI

Wydawnictwo WAM

Kraków 2010

# m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA   ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ   ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. WSFP „Ignatianum”

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. III)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeflner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 1*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 2*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*
- P. Precht (red.), *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*
- K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
- ◆ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
- ◆ V. Drexler, W. Gräß, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*
- ◆ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*
- ◆ N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnera*
- ◆ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*
- V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
- D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*
- J. Skoczylski, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*

W przygotowaniu:

- ◇ D. v. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*
- J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

© Wydawnictwo WAM, 2010

Redaktor serii  
dr Tomasz Homa SJ

Redakcja  
Małgorzata Płazowska

Korekta  
Przemysław Romański

Projekt okładki  
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7318-515-3

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 430 32 10  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej  
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ  
<http://WydawnictwoWam.pl>  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447  
faks 12 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

## SPIS TREŚCI

### Podziękowania

Wstęp: Problem śmierci	11
1. Doświadczenie skończoności	11
2. Przyczyny i sens śmierci	16
3. Dlaczego śmierć? – założenia pytania i główne odpowiedzi	22
Rozdział I: Konieczność logiczna	27
1. Nieuchronność śmierci	27
2. Zdania logicznie konieczne	28
3. „Wszyscy ludzie są śmiertelni” jako zdanie analityczne	28
4. „Wszyscy ludzie są śmiertelni” jako zdanie syntetyczne <i>a priori</i>	38
5. Wnioski	39
Rozdział II: Konieczność ontyczna	41
1. Człowiek jako istota śmiertelna	41
2. Skończoność	43
3. Popęd śmierci	54
4. Materia	61
5. Złożoność	62
6. Zmiana	66
7. Czas	67
8. Narodziny	70
9. Indywidualizacja	73
10. Kosmiczna sprawiedliwość	78
11. Bóg	83
12. Wnioski	93
Rozdział III: Konieczność biologiczna	95
1. Człowiek jako organizm	95
2. Naturalność śmierci	95
3. Śmierć programowana	115
4. Złożoność organizmu	124
5. Trwanie gatunku	129
6. Trwanie życia	136
7. Ewolucja	145
8. Niepoznawalność życia i śmierci	149
9. Nieśmiertelność biologiczna	150
10. Wnioski	154

---

Rozdział IV: Przypadek	156
1. Sens przypadkowości śmierci	156
2. Mityczne wyobrażenia śmierci	156
3. Sens mitów	160
4. Irracjonalność przypadku	162
5. Wnioski	164
Rozdział V: Kara za grzech	165
1. Wina i kara	165
2. Bóg i śmierć	166
3. Pierwotna nieśmiertelność	181
4. Odkupienie	185
5. Sprawiedliwość	191
6. Szczęśliwa wina	196
7. Wnioski	199
Rozdział VI: Warunek wartości życia	201
1. Cena życia	201
2. Zło nieśmiertelności	202
3. Jedyność życia	212
4. Jedność życia	216
5. Miara życia	219
6. Twórczość	225
7. Wolność	228
8. Miłość	234
9. Nadzieja	237
10. Wnioski	239
Rozdział VII: Ofiara	241
1. Warunki ofiary	241
2. Ofiara z ludzi	244
3. Śmierć w obronie wartości	246
4. Ofiara dla przyszłych pokoleń	247
5. Śmierć bohaterska	249
6. Śmierć z drugim	257
7. Śmierć za drugiego	259
8. Śmierć zbawcza	270
9. Śmierć męczeńska	275
10. Wnioski	278
Rozdział VIII: Wyzwolenie	280
1. Wyzwolenie negatywne i pozytywne	280
2. Wyzwolenie z cierpień	281

---

3. Wartość cierpienia i krzywdy pośmiertne	285
4. Śmierć jako zniewolenie	287
5. Wyzwolenie z życia	288
6. Zło i dobro życia	300
7. Wnioski	304
Rozdział IX: Życie wieczne	305
1. Pragnienie wieczności	305
2. Warunki życia wiecznego	306
3. Nieśmiertelność	309
4. Wskrzeszenie	315
5. Śmierć jako brama życia	320
6. Obrazy wieczności	326
7. Życie doczesne a życie wieczne	327
8. Etyczny aspekt wieczności	329
9. Realność i konieczność śmierci	330
10. Wnioski	333
Rozdział X: Ostateczna decyzja	335
1. Śmierć jako zadanie	335
2. Wybór ostateczny	340
3. Zniewolenie i klęska	348
4. Wnioski	352
Rozdział XI: Absurd	354
1. Rodzaje absurdu	354
2. Absurd częściowy	357
3. Niespójność absurdu częściowego	370
4. Absurd całkowity	372
5. Doświadczenie absurdu a wymóg sensu	381
6. Absurd a Bóg	384
7. Wnioski	386
Rozdział XII: Tajemnica	387
1. Wymiary tajemnicy	387
2. Agnostycyzm	388
3. Sceptycyzm	389
4. Pojęcie tajemnicy	391
5. Obrazy tajemnicy	392
6. Spójność tajemnicy	401
7. Tajemnica jako nadzieja	403
8. Wnioski	406

Zakończenie: Wygnańcy z raju	408
1. Dwuznaczność śmierci	408
2. Sens pytania	414
3. Konieczność i niekonieczność śmierci	418
4. Moja śmierć	423
Bibliografia	424
Indeks rzeczowy	449
Indeks osobowy	457

## WSTĘP      PROBLEM ŚMIERCI

### 1      DOŚWIADCZENIE SKOŃCZONOŚCI

Zdaniem PAULA RICOEURA trudno nam zaakceptować, że umrzemy i że nie możemy być kochani przez wszystkich<sup>1</sup>. Prawdopodobnie listę rzeczy nieakceptowalnych moglibyśmy rozszerzyć, nie ma jednak wątpliwości, że człowiek doświadcza przede wszystkim własnej skończoności, której najwyraźniejszym znakiem jest śmierć.

Śmierć jawi się nam jako zagłada, na którą nie można się zgodzić, żadna bowiem rzecz nie może chcieć własnego unicestwienia, lecz z konieczności pragnie zachowania swego bytu<sup>2</sup>. Człowiek kocha siebie i swój byt nie tylko miłością intelektualną, lecz również organiczną. „Jak niby człowiek może się zgodzić na swoją śmierć? Ciało kocha samo siebie i nie umie pogodzić się z własną zagładą”<sup>3</sup>. Tej instynktownej miłości swego istnienia nie przeczy nawet samobójstwo, nie jest ono bowiem odmową życia, lecz niezgodą na bezsens określonej formy życia i beznadziejność rozpaczy. Samobójstwa nie należy zatem interpretować jako opowiedzenia się za nicością przeciwko bytowi, lecz jako protest przeciwko temu, co niszczy ludzką godność<sup>4</sup>. Można je uznać za ostateczną próbę afirmacji siebie<sup>5</sup>, jak bowiem pisał PASCAL, każdy chce być szczęśliwy,

---

<sup>1</sup> P. RICOEUR, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. TURCZYŃ, Universitas, Kraków 2008, s. 7.

<sup>2</sup> „Każda rzecz, tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu”, B. SPINOZA, *Etyka*, w: tegoż, *Traktaty*, tłum. I. HALPERN-MYŚLICKI, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, cz. III, tw. 6. „[...] żadna rzecz nie ma w sobie nic takiego, co by ją mogło zniszczyć, czyli co by znosiło jej istnienie [...], lecz przeciwnie, przeciwstawia się ona wszystkiemu, co by mogło znieść jej istnienie [...], a zatem, jak dalece może i jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu”, tamże. „Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu nie jest niczym innym, jak treścią czynną tejże rzeczy”, tamże, cz. III, tw. 7. „Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu nie zawiera w sobie żadnego czasu określonego, lecz nieokreślony”, tamże, cz. III, tw. 8.

<sup>3</sup> J.M. COETZEE, *W sercu kraju*, tłum. M. KONIKOWSKA, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 185. SIMONE WEIL pisała, że ciało wzdraga się przed śmiercią, zob. S. WEIL, *Myśli*, wyb. i tłum. A. OLEDKA-FRYBESOWA, IW Pax, Warszawa 1985, s. 195.

<sup>4</sup> Samobójstwo jest bardziej formą życia niż umierania, zob. E.S. SHNEIDMAN, N.L. FARBEROW, *Suicide and Death*, w: H. FEIFEL (ed.), *The Meaning of Death*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York-Toronto-London 1959, s. 284.

<sup>5</sup> Zdaniem ARTURA SCHOPENHAUERA samobójstwo to próba potwierdzenia siebie, nieosiągalna w życiu, zob. S. KŁACZKO, *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 199. Świadectwem, że samobójca nie wybiera nicości, są również badania dowodzące, iż w ostatniej chwili zaczyna walczyć o życie, zob. S. DROGOŚ, *Człowiek w obliczu śmierci*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 115. Odmienny pogląd głosił EMIL CIORAN; według niego samobójstwo to nie



także ten, który się wiesz<sup>6</sup>. Samobójstwo można też pojmować jako ostatnią próbę przełamania samotności. Zilustrował to JEAN-PAUL SARTRE słowami bohatera *Młodości*, Samouka:



[...] odczuwałem taką okropną samotność, że myślałem o samobójstwie. Po-wstrzymywało mnie tylko to, że nikt, absolutnie nikt, nie wzruszy się moją śmiercią, że w śmierci będę jeszcze bardziej samotny niż w życiu<sup>7</sup>.

Afirmacja istnienia powoduje, że człowiek buntuje się przeciw śmierci jako głównemu i najpotężniejszemu wrogowi<sup>8</sup>; w jej obliczu wszystkie inne wyzwania okazują się znikome. „Wielką rzeczą było zwyciężyć Kartaginę, lecz jeszcze większą – zwyciężyć śmierć”<sup>9</sup>. Mityczny Achilles, mimo panowania w królestwie umarłych, nienawidził śmierci do tego stopnia, że za cenę powrotu do życia był gotów stać się najędźniejszym z ludzi<sup>10</sup>. Podobną myśl wyraził MIGUEL DE UNAMUNO twierdząc, że wolałby wiecznie

afirmacja życia, lecz dowód, że człowiek nie jest w stanie dłużej żyć, zob. E. CIORAN, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. KANIA, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 89-91. Nie brak zresztą świadectw ludzi, którzy kilkakrotnie podejmowali próby samobójcze (nawet w odstępach wieloletnich). Przykłady można znaleźć w: P. STARZYŃSKI, *Leksykon samobójców*, Iskry, Warszawa 2002. Suicydolog BRUNON HOLYST uważa, że u podstaw samobójstwa leży ambiwalencja woli, wyrażająca się równoczesnym pragnieniem życia i śmierci. Podstawą decyzji samobójczej może być także agresja wobec innych lub rozpaczliwe wołanie o pomoc, zob. S. KAWULA, *Po co przyspieszanie śmierci? Młodość polska wobec fenomenu samobójstwa*, w: M. MACHINEK (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, „Hosianum”, Olsztyn 2003, s. 119, 122. Częstym motywem zapowiedzi samobójstwa „jest pragnienie, by pomoc z zewnątrz uczyniła samobójstwo zbędnym i niemożliwym”, H. PERA, *Sam nie podołam*, tłum. H. BORTNOWSKA, w: H. BORTNOWSKA (red.), *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 207. MIGUEL DE UNAMUNO wskazywał zaś, że samobójstwo może być paradoksalnym skutkiem niemożliwego do zrealizowania pragnienia nieskończonego życia. „Większość samobójców nie pozbawiałoby się życia mając pewność, że tu, na ziemi, nigdy nie umrą. Ten kto odbiera sobie życie, zabija się, aby nie oczekiwać własnej śmierci”, M. DE UNAMUNO, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. WOŹNIAKOWSKI, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984, s. 254.

<sup>6</sup> B. PASCAL, *Myśli*, tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), oprac. M. TAZBIR, IW Pax, Warszawa 1989, nr 370.

<sup>7</sup> J.-P. SARTRE, *Młodości*, tłum. J. TRZNADEL, PIW, Warszawa 1974, s. 166. Zdaniem ALBERTA CAMUSA (dla którego samobójstwo to główny problem filozofii, mającej odpowiedzieć na pytanie, czy warto żyć) targnięcie się na siebie jest zabójstwem. Nie chodzi jednak o brak ratowania samobójcy (jak w powieści *Upadek*), lecz o obojętność na jego wołanie o ratunek; zabójcą jest ten, kto nie pomógł przyszlemu samobójcy ukoić bólu, zob. A. CAMUS, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. GUZE, „Muza”, Warszawa 2004, s. 35, 65-70.

<sup>8</sup> Św. Paweł nazwał ją ostatnim wrogiem, który zostanie pokonany (1 Kor 15, 16).

<sup>9</sup> SENEKA, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. KORŃKOWSKI, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 113.

<sup>10</sup> „Nie zachwalaj mi śmierci, przeświety Odysse! Wolałbym za parobka służyć na cudzej roli, u biednego chłopca, który ledwo się może utrzymać, niż tu panować nad wszystkimi, co znikli ze świata”, HOMER, *Odysseja*, tłum. J. PARANDOWSKI, Czytelnik, Warszawa 1969, s. 235.

cierpieć w piekle niż przestać istnieć<sup>11</sup>; FRANCES M. KAMM zaś argumentowała, że każda postać istnienia jest lepsza od nieistnienia, korzystniej jest zatem pozostawać w przetrwałym stanie wegetatywnym, niż umrzeć<sup>12</sup>.

Nienawiść do śmierci jest bardziej wyrazem bezradności człowieka niż skutecznym na nią lekarstwem, prowadzi bowiem do rezygnacji i pesymizmu. Zdaniem HOMERA ludzie mają uzasadniony żal do bogów, że nie obdarzyli ich wiecznym życiem, zachowując je tylko dla siebie<sup>13</sup>. Sytuacja ta skłania do sprzeciwu wobec śmierci, którego wyrazem jest ludzka kultura<sup>14</sup>. Nie mogąc zrozumieć śmierci, próbujemy zadać jej kłam:



[...] kultura jest przede wszystkim terenem świadomości zażartej walki, toczącej przez człowieka przeciwko umieraniu: kultura jest aktem nieśmiertelności. Doskonała cywilizacja, arcydzieło sztuki, zew wolności i gest miłości, wszystkie zadają kłam śmierci i od początku świata są oznaką tego, że śmierć nie potrafi uporać się z człowiekiem<sup>15</sup>.

Kultura to także próba zapomnienia o śmierci:



[...] zajęcia zarobkowe i przyjemności, praca i odpoczynek oraz wszystkie najsze inne, rozważane w sposób naturalny zachowania – są instynktowną lub świadomą ucieczką przed śmiercią. Życia, jakiego używamy, aby przybliżyć się do śmierci, używamy także do ucieczki przed nią<sup>16</sup>.

Problem śmierci zatem, to sedno „[...] wszystkich gałęzi sztuki, wszystkich tradycji religijnych i wszystkich kultur”<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> M. DE UNAMUNO, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 14, 51-53. „Czy z rozumem – pisał UNAMUNO – czy bez rozumu, ja nie chcę umierać”, cyt. za: M. WODZYŃSKA-WALICKA, *Unamuno: w stronę człowieka konkretnego*, w: B. SKARGA (red.), *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 170.

<sup>12</sup> F.M. KAMM, *Morality, Mortality*, vol. I: *Death and Whom to Save from It*, Oxford University Press, New York, Oxford 1993, s. 18-20.

<sup>13</sup> A. KROKIEWICZ, *Dzieła*, t. 1: *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 44.

<sup>14</sup> S. FREUD, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. R. RESZKE, w: tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. A. OCHOCKI, M. POREBA, R. RESZKE, oprac. R. RESZKE, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 172-175. Zdaniem RICHARDA RORTY’ego pragnienie obiektywności (obiektywnej prawdy, obiektywnej rzeczywistości, obiektywnych kryteriów wartości) jest zamaskowaną formą lęku przed śmiercią; człowiek boi się spojrzeć w oczy przypadkowi i niszczytel-skiej sile czasu, prowadzącego do śmierci, zob. R. RORTY, *Solidarność czy obiektywność?*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. MARGAŃSKI, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 51.

<sup>15</sup> CH. CHABANIS, *Rozmowa z czytelnikiem*, w: tegoż, *Śmierć, kres czy początek?*, tłum. A.D. TUASZYŃSKA [i.e. TAUSZYŃSKA], IW Pax, Warszawa 1987, s. 21.

<sup>16</sup> G. SIMMEL, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. KUNICKI, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 107-108.

<sup>17</sup> M.-D. GOUTIERRE, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. KURYS, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2001, s. 17.

Strategie walki ze śmiercią są różne, cel jednak pozostaje ten sam – zniesienie śmierci lub neutralizacja jej niszczycielskiej mocy. Arenę, na której ta walka jest rozgrywana najczęściej, stanowi religia, traktująca śmierć jako zjawisko realne i dramatyczne; nie brak zresztą opinii, że to właśnie śmierć jest ostatecznym źródłem religii<sup>18</sup>. Religia próbuje wyjaśnić śmierć, wskazując na przyczyny jej obecności w świecie, oraz nadać jej sens, oferując nadzieję życia wiecznego. Nawet jednak obietnica życia przyszłego nie odbiera śmierci jej niszczycielskiej siły, nie przekreśla bowiem konieczności rozstania z życiem doczesnym.

Nieco dalej sięgały ambicje magii, która kładła nacisk na skuteczność technik, mających pozwolić człowiekowi uniknąć śmierci bądź przywrócić życie na wypadek jego utraty. Siły magiczne pozwalają nie tylko zabijać, lecz także odkryć źródło śmierci i je zneutralizować, oferując człowiekowi wieczną młodość. W magii nie należy jednak upatrywać tylko techniki walki ze śmiercią, lecz przede wszystkim tęsknotę za nieśmiertelnością; ludzkie pragnienie, by nigdy nie umrzeć<sup>19</sup>.

Współczesną formę walki ze śmiercią stanowi medycyna. Lekarz traktowany jest jako swoisty absolut, który potrafi przedłużyć życie oraz decyduje, kogo ratować, komu zaś pozwolić umrzeć. W chwili jednak, gdy następuje śmierć, lekarz uchodzi za pokonanego, tak jakby śmierć nie była zjawiskiem naturalnym, lecz skutkiem błędu bądź znakiem niedoskonałości wiedzy i techniki medycznej<sup>20</sup>. Sugeruje to, że zmienia się cel medycyny; do tej pory była nim walka z chorobami, obecnie jest nim

---

<sup>18</sup> „Śmierć jako nieodwracalny koniec zawsze była podstawą iluzji religijnej i metafizycznej”, M. HORKHEIMER, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wyb. i oprac. R. RUDZIŃSKI, tłum. J. DOKTÓR, PIW, Warszawa 1987, s. 81. „[...] korzeniem religii jest śmierć”, B. WOLNIEWICZ, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14 (1992), s. 10; „[...] korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci”, tamże, s. 23; „[...] religia będzie istnieć, póki ludzie będą musieli umierać”, tamże, s. 30. Motyw śmierci jako głównego źródła religii był obecny w filozofii BENJAMINA CONSTANTA oraz LUDWIKA FEUERBACHA.

<sup>19</sup> „Religia akceptuje śmierć, magia nie. Magia chce przedłużać życie dalej i dalej, przekształcając śmierć w nieszczęśliwy wypadek. Religia chce zapewnić życiu sens niezależny od faktu, że zdąża ono nieuchronnie do swego kresu”, tamże, s. 20.

<sup>20</sup> „[...] w powszechnym mniemaniu śmierć jest rezultatem nieudzielenia pomocy lekarskiej bądź niedostatecznego jeszcze, ale osiągalnego w perspektywie czasowej poziomu rozwoju medycyny – śmierć nie jest kresem organizmu biologicznego, lecz jest przejawem słabości medycyny”, J. BARAŃSKI, *Śmierć i zmysły. Doznania, wyobrażenia, przemijanie*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2000, s. 107. „Z perspektywy ideologii medycznej nie ma już chorób śmiertelnych, jest natomiast brak umiejętności podtrzymania życia. Tworzy ona podstawy dla utopii świata bez chorób [...]”, tamże, s. 146. „Pacjent jest osobą do wyleczenia, choroba przeszkodą do pokonania. Medycyna wypełnia ludzkie życie, a śmierć jest coraz częściej rozumiana jako jej słabość”, K. SYDOW, *Ryzyko a śmierć. O różnych strategiach życia*, w: W. KULIGOWSKI, P. ZWIERCZOWSKI (red.), *Śmierć jako norma, śmierć jako skandal*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2004, s. 74.

walka ze śmiercią<sup>21</sup>. Wyrazem magicznej wiary w medycynę jest kriogenika, zakładająca, że w przyszłości zostaną odkryte skuteczne środki na schorzenia dzisiaj nieuleczalne. Według ROBERTA C.W. ETTINGERA, autora książki *Czy człowiek jest nieśmiertelny?* (1964), kriogenika jest jedynie wstępem do prawdziwej nieśmiertelności. Jeżeli bowiem natychmiast po śmierci klinicznej uda się przeszkodzić rozpadowi komórek, to w przyszłości będzie możliwa reanimacja ciała oraz wyleczenie go nie tylko z chorób, lecz także ze starości; według niektórych mogłoby to się już stać około roku 2100<sup>22</sup>. Idea tak pojętej nieśmiertelności nie jest nowa, jej źródła sięgają przynajmniej KARTEZJUSZA, który ufał, że medycyna będzie w stanie przedłużyć ludzkie życie o kilkaset lat<sup>23</sup>; ANTOINE DE CONDORCET zaś zdawał się nawet prorokować możliwość eliminacji śmierci<sup>24</sup>. Nadzieja ta opiera się na założeniu, że nie istnieją choroby śmiertelne, a jedynie takie, których aktualnie nie potrafimy wyleczyć<sup>25</sup>. Przekonanie to przeczyło- by tezie, że samo życie jest chorobą śmiertelną<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> A. KLARSFELD, F. REVAH, *The Biology of Death. Origins of Mortality*, transl. by L. BRADY, Cornell University Press, Ithaca-London 2003, s. 189. Intrygująco brzmi wypowiedź JULIANA ALEKSANDROWICZA: „[...] wreszcie musimy sobie zdać sprawę, że królową wszystkich nauk nie jest już ani filozofia, ani cybernetyka, ani matematyka, ale wiedza o przetrwaniu – medycyna. Musimy się nauczyć, jak żyć, aby nasze dzieci nie uległy degeneracji i aby rodzaj ludzki nie zginął, nie zwyrodniał”, Z. SZLACHTA, *Mistrz*, MAW, Warszawa 1984, s. 44.

<sup>22</sup> L.-V. THOMAS, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. KOCJAN, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 155.

<sup>23</sup> R. DESCARTES, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. BEDNARCZYK, PWN, Warszawa 1989, s. 79-80. Według niektórych świadectw KARTEZJUSZ wierzył nawet w możliwość zapewnienia naszemu ciału nieśmiertelności (jest bowiem maszyną, w której można wymienić wszystkie elementy); pod koniec życia jednak miał o tym zważać, zob. J. CHORON, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York, Collier-Macmillan Ltd., London 1963, s. 111; G. SCHERER, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. SZYMONA, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 121.

<sup>24</sup> J.A.N. CONDORCET, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. HARTLEB, PWN, Warszawa 1957, s. 244-246; H. KÜNG, *Życie wieczne?*, tłum. T. ZATORSKI, Oficyna Literacka, Kraków 1993, s. 31. Według CHORONA idea eliminacji śmierci była obecna w oświeceniu, CONDORCET jednak jej nie głosił; ufał jedynie, że życie ludzkie można znacząco wydłużyć, zob. J. CHORON, *Death and Western Thought*, s. 135, 295, przyp. 4.

<sup>25</sup> Nawet jeśli uczeni nie głoszą otwarcie wiary, że nauka może pokonać śmierć, to walka z nią pozostaje jednym z zadań medycyny, zob. F.J. HOFFMAN, *Mortality and Modern Literature*, w: H. FEIFEL (ed.), *The Meaning of Death*, s. 134. Zdaniem niektórych związane jest to z redefinicją śmierci, której nie utożsamia się z kresem życia, lecz z chorobami, stanowiącymi zagrożenie dla życia, oraz z interpretacją samych chorób jako zaburzeń możliwych do pokonania. Zwalczanie śmierci jest zatem nie tylko obiektywnym celem medycyny, lecz także jej moralnym obowiązkiem, a istnienie śmierci może być interpretowane w kategoriach ludzkiej winy, zob. A. ALICHNIEWICZ, *Wzorce śmierci w bioetyce amerykańskiej*, Aureus, Kraków 2007, s. 84-85.

<sup>26</sup> Według św. AUGUSTYNA życie to choroba śmiertelna, którą zarażamy się w chwili narodzin, zob. św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. KUBICKI, Wydawnictwo Antyk, Kępy 1998, XIII, 10. Podobną myśl głosił SENEKA: „Umierasz nie dlatego, że chorujesz, lecz

Areną walki ze śmiercią jest także filozofia<sup>27</sup>. Jedną z form tych zmagañ są argumenty na nieśmiertelność duszy, mające unieważnić śmierć. Jeśli bowiem najistotniejszy pierwiastek bytu ludzkiego nie ulega zniszczeniu, to śmierć jawi się jako przejście do innej formy życia. Inną próbą pokonania śmierci jest uznanie jej za rzecz konieczną, a nawet dobrą; wszak w myśl pesymistycznych teorii życia, upatrujących w nim nieuleczalnego cierpienia, śmierć okazuje się jedynym wybawieniem od udręki istnienia. Jeszcze inną strategią jest negacja realności śmierci, czy to na drodze argumentacji epistemologicznej (śmierć jako kres świadomości nie może być jej przedmiotem), czy ontologicznej (śmierć jako kres istnienia jest niemożliwa, pojęcie nicości jest bowiem wewnętrznie sprzeczne). W przykładach tych ujawnia się ludzkie dążenie do zrozumienia śmierci i odsłonięcia jej ukrytego sensu. Co to jednak znaczy zrozumieć śmierć?

## 2 PRZYCZYNY I SENS ŚMIERCI

We współczesnych sporach, zwłaszcza bioetycznych, centralne jest zagadnienie definicji śmierci oraz niezawodnych kryteriów jej diagnozowania. Powodem jest rozwój medycyny transplantacyjnej (wymagającej szybkich decyzji o pobraniu narządów od zmarłego) oraz spory związane z dopuszczalnością eutanazji (natarczywe pytanie, kiedy wolno zaprzestać leczenia pacjenta, niemającego szans na uratowanie życia). Nie negując ważności tych kwestii, należy stwierdzić, że ograniczenie do nich zagadnienia śmierci byłoby błędem. Problemy medycyny transplantacyjnej oraz eutanazji wymagają wprawdzie rozwiązania z uwagi na praktykę lekarską, nie mają jednak istotnego znaczenia z punktu widzenia ludzkiej skończoności. W gruncie rzeczy są one kwestiami moralnymi, prawnymi i technicznymi, które należy uwzględnić w tworzeniu zasad optymalnej ochrony ludzkiego życia i zdrowia, nawet jednak najbardziej zadowalające ich rozwiązanie nie przybliży nas do zrozumienia ludzkiej śmiertelności. Problem skończoności bytu ludzkiego jest zagadnieniem egzystencjalnym, wyrażającym się w pytaniach: Na czym polega i czemu ma służyć skończoność ludzkiego życia? Jaki sens można przypisać śmierci jako zjawisku

---

dlatego, że żyjesz. Czeką cię to nawet po wyzdrowieniu: gdy wrócisz do zdrowia, ujdziesz nie śmierci, lecz chorobie”, SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, s. 329.

<sup>27</sup> W czasach HOMERA za najskuteczniejszą formę walki ze śmiercią uważano poezję, zob. A. KROKIEWICZ, *Dzieła t. 2, Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 193. IZYDORA DAŃBSKA sądzi, że cała filozofia grecka to walka ze śmiercią, zob. I. DAŃBSKA, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, w: tejsze, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa-Poznań-Toruń 1975, s. 119; J. GAJDA-KRYNICKA, *Metafizyka śmierci w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26 (1998), z. 2, s. 5-46.

osobowemu? oraz Jaką postawę człowiek powinien zająć wobec własnej śmiertelności? Pytania te mają charakter metafizyczny i wyznaczają pole poszukiwanego przez nas rozumienia śmierci; rozumieć śmierć bowiem to przede wszystkim znać rację śmierci.

Pytając o rację śmierci, pytamy w pierwszym rzędzie o to, jak śmierć jest w ogóle możliwa i dlaczego wtargnęła do świata. W pytaniu tym porzmiewa echo problemu LEIBNIZA – dlaczego istnieje raczej coś niż nic<sup>28</sup>, u podstaw którego leży założenie, że byt nie jest konieczny ani oczywisty, prostsza bowiem i bardziej zrozumiała wydaje się nicość; nie nicość zatem wymaga usprawiedliwienia, lecz byt. Pytanie LEIBNIZA można jednak odwrócić: skoro bowiem byt istnieje, to czy musi przestać istnieć? Czy śmierć, która – przynajmniej *prima facie* – jawi się jako kres istnienia, jest przejawem metafizycznej zasady, wyrażającej nie tylko oczywistość nicości, lecz także jej prymat nad bytem?<sup>29</sup> Pytanie to jest szczególnie ważne z perspektywy człowieka – istoty świadomej swego istnienia i to istnienie afirmującej; życie bowiem wydaje się nam oczywiste i naturalne, wszelkie zaś jego zagrożenie jawi się jako zło. „To, że człowiek żyje, skoro jest żywy, wydaje się dość normalne. To, że życie dochodzi do kresu, jest tym, co wymaga uzasadnienia”<sup>30</sup>.

Wiemy, że z chwilą narodzin przesądzona zostaje także nasza śmierć.



Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; co dzień kat morduje jednych w oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądając po sobie wzajem z boleścią, a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Wszechstronną analizę tego pytania zawiera książka J. WOJTYŚIAKA „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 2008.

<sup>29</sup> Pytanie o możliwość nicości jest szczególnie intrygujące z perspektywy ontologii PARMENIDESA, w myśl której byt jest konieczny, wieczny i niezniszczalny, zob. A. GILARDONI, *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między polis a kosmos*, tłum. O. SOLINSKI, „Analiza i Egzystencja” 6 (2008), s. 109. Problemu racjonalności bytu (świata) podejmować nie będziemy, skupiając się na kwestii skończoności ludzkiego życia.

<sup>30</sup> L. DUPRÉ, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. LEWANDOWSKA, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 193.

<sup>31</sup> B. PASCAL, *Myśli*, nr 341. Podobnie pisał SCHOPENHAUER: „Przypominamy jagnięta, które bawią się na łące, podczas gdy rzeźnik wybiera już wzrokiem jedno z nich”, A. SCHOPENHAUER, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. GAREWICZ, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 260. Także SØREN KIERKEGAARD przywoływał podobny obraz: „Zdaje mi się, jakobym był galernikiem przykuty łańcuchem do śmierci; każde poruszenie życia wywołuje szczeń łańcucha i śmierć czyni wszystkim bliskim rozkładu – i tak jest w każdej chwili”, cyt. za: J. SALAMON, *Śmierć i umieranie w „Papirer” Sørensa Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja” 3 (2006), s. 62. Do obrazów tych będziemy powracać.

Paradoksem jest jednak, że – nawet wiedząc o nieuchronności śmierci – nikt nie jest w stanie pomyśleć własnego unicestwienia; potrafimy myśleć o sobie wyłącznie jako o istniejących. Fakt ten pozwala nam traktować własną śmierć jako niemożliwość, w związku z czym stajemy przed istotnym problemem: z jednej strony śmierć jawi się jako niemożliwa do pomyślenia, z drugiej jako nieuchronna. Paradoks ten zdaje się objawiać bezsens naszego bytu, nieuchronnie skazanego na zagładę; pytanie o rację śmierci okazuje się w ten sposób także pytaniem o sens życia.

Pytając o śmierć, z jednej strony usiłujemy ją wyjaśnić (poszukując jej ostatecznych przyczyn), z drugiej – nadać jej sens (poszukując celu, któremu ma służyć). Nie mamy jednak na myśli zjawiska biologicznego, lecz śmierć świadomego siebie i zatrużonego o swój byt podmiotu. Człowiek zresztą, stawiając pytanie o rację własnej śmierci, stosunkowo łatwo godzi się na śmierć innych istot żywych, którą traktuje jako naturalną. Wiąże się to nie tylko z koniecznością zdobywania pokarmu, lecz także z założeniem, iż o specyfice człowieka świadczy świadomość własnej jednostkowej śmierci. Zagadnienia związane z wymiarem biologicznym śmierci będziemy zatem podejmować tylko w takim wymiarze, w jakim może to rzucić światło na problem racji ludzkiej śmierci. Własną śmierć postrzegamy bowiem jako wydarzenie osobowe, któremu usiłujemy nadać sens przekraczający wymiar przyrodniczy.

Pytając o rację śmierci, nie pytamy o śmierć w wymiarze społecznym ani masowym, nie interesuje nas bowiem, jak mogło dojść do kataklizmu przyrodniczego lub dziejowego, w wyniku którego zginęły tysiące czy miliony ludzi. Nie pytamy również o skutki śmierci wybitnych jednostek dla świata ani o to, jak jest ona widziana w różnych społeczeństwach. Samo zresztą pojęcie śmierci masowej (czy publicznej) jest pozbawione sensu, nawet bowiem wtedy, gdy umierają miliony ludzi (lub ktoś umiera na oczach milionów), śmierć pozostaje indywidualna i samotna. Pytając o rację śmierci, musimy zatem pytać o śmierć w pierwszej osobie: dlaczego ja jako konkretna osoba muszę umrzeć?<sup>32</sup>

Pytanie to wydaje się naturalne i powszechne; stawia je każdy, kto uświadomi sobie nieodwracalność przemijania. Pojawia się ono zwłaszcza wtedy, gdy zetkniemy się z czyjąś śmiercią. Częstą reakcją jest wówczas zarówno chęć wyjaśnienia, dlaczego dana osoba umarła, jak i utwierdzenia się w przekonaniu, że mnie samemu jeszcze śmierć nie zagraża.

---

<sup>32</sup> Pytanie „dlaczego śmierć?” szczególnie dramatycznie narzuca się wtedy, gdy dotyka nas nieuleczalna choroba (śmierć w pierwszej osobie), tracimy kogoś bliskiego (śmierć w drugiej osobie) lub dowiadujemy się o kataklizmie, który pochłonął setki czy tysiące osób nam nieznanych (śmierć w trzeciej osobie). Mimo iż każda z tych perspektyw wydaje się odrębna, mają one element wspólny: zdziwienie faktem śmierci oraz odmowa jej akceptacji. Z tego powodu nie w każdym przypadku należy przeciwstawiać perspektywę pierwszej (lub drugiej) osoby perspektywie trzeciej osoby.

# I KONIECZNOŚĆ LOGICZNA

## 1 NIEUCHRONNOŚĆ ŚMIERCI

Z perspektywy ludzkiego doświadczenia śmierć jawi się jako zjawisko nieuchronne<sup>1</sup>. Upatrywanie racji śmierci w jej konieczności ma długą tradycję w kulturze europejskiej, sięgającą starożytnych Greków, w których języku konieczność była eufemistycznym określeniem samej śmierci<sup>2</sup>; oznaczała ona nie tylko nieuchronność faktu śmierci, lecz także jej warunków<sup>3</sup>. Te ostatnie były ściśle określone i przeznaczone danej osobie od zawsze; skoro bowiem zdeterminowane są konkretne warunki śmierci, to zdeterminowane być muszą także warunki tych warunków i tak dalej, wobec czego zdeterminowane jest w rzeczywistości całe ludzkie życie od urodzenia aż po śmierć. Podstawą i uosobieniem tak rozumianej konieczności były Mojry, pojmowane jako prządki tkające wszystkie doświadczenia konstytuujące nasze życie<sup>4</sup>. Warunki śmierci są spełnione w każdym przypadku, w związku z czym człowiek nie może ich uniknąć, bez względu na to, co zrobi. Jeśli, na przykład, pisana jest mi śmierć w walce, za cztery lata licząc od dnia dzisiejszego, to niezależnie od tego, co zrobię (nawet jeśli za wszelką cenę będę próbował uniknąć walki), dokładnie za cztery lata umrę w walce<sup>5</sup>. W obecnych jednak rozważaniach za konieczną uważać będziemy jedynie śmiertelność człowieka, nie zaś konkretne warunki umierania.

Tak pojęta konieczność oznacza, że śmierć jest nieuchronnym przeznaczeniem każdego człowieka<sup>6</sup>. Można ją interpretować jako konieczność logiczną (predykat „śmiertelny” jest konstytutywnym elementem treści nazwy „człowiek”), ontyczną (struktura bytowa człowieka wyklucza możliwość istnienia wiecznego) lub biologiczną (śmierć stanowi

---

<sup>1</sup> „Nieuchronne” stało się w języku synonimem śmierci. Przykładem jest polski tytuł książki *Penser la mort?* V. JANKÉLÉVITCHA: *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. KWATERKO, PIW, Warszawa 2005.

<sup>2</sup> G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. LANG, PWN, Warszawa-Poznań 1999, s. 126.

<sup>3</sup> T. ZIELIŃSKI, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, tłum. Koło Klasyków UW, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928, s. 118.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 119.

<sup>6</sup> To, że umrzemy, uchodzi za pewność absolutną, niedopuszczającą żadnego wątplenia i podzielaną przez wszystkich ludzi, zob. CH. CHABANIS, *Rozmowa z czytelnikiem*, s. 7-8, 10.



nieodłączny element i warunek życia). Rozważania zaczniemy od pytania, czy konieczność ludzkiej śmierci ma charakter logiczny<sup>7</sup>.

## 2 ZDANIA LOGICZNIE KONIECZNE

Konieczność logiczna jest cechą sądów (zdań), stanowiących eksplikację znaczenia pojęć (nazw); konieczne logicznie jest takie zdanie, którego negacja jest wewnętrznie sprzeczna (nie da się spójnie pomyśleć). Zdanie logicznie konieczne jest zatem prawdziwe w każdych warunkach (możliwość jego fałszywości jest wykluczona). Jeśli więc śmierć człowieka jest koniecznością logiczną, to musi wynikać definicyjnie z pojęcia człowieka, a zdanie „wszyscy ludzie są śmiertelni” (lub „człowiek jest śmiertelny”) nie może okazać się fałszem (jego negacja musi być wewnętrznie sprzeczna).

Konieczność logiczna jako cecha zdań bywa definiowana wąsko lub szeroko. W znaczeniu wąskim zdania logicznie koniecznymi są wyłącznie zdania analityczne, do których należą tautologie logiczne, podstawienia tautologii logicznych, zdania matematyki (przy założeniu, że matematyki nie da się zredukować do operacji logicznych) oraz definicje pojęć (gdzie treść orzecznika nie rozszerza treści podmiotu, a jedynie ją eksplikuje). Konieczność logiczna w szerszym sensie obejmuje – obok zdań analitycznych – także zdania syntetyczne *a priori*, których nie da się definicyjnie sprowadzić do tautologii logicznych, ich podstawień czy definicji. Przykładem takiego zdania jest wyrażenie typu „czerwone nie jest zielone”, gdzie orzecznik nie stanowi tylko eksplikacji pojęcia podmiotu, lecz rozszerza jego treść. Ponieważ jednak związek między podmiotem a orzecznikiem jest konieczny, zdania te należy uznać za logicznie konieczne. Istnieją zatem dwa typy zdań logicznie koniecznych: zdania analityczne oraz zdania syntetyczne *a priori*. W takim razie śmierć człowieka można będzie uznać za logiczną konieczność, o ile zdanie „wszyscy ludzie są śmiertelni” okaże się bądź to zdaniem analitycznym, bądź syntetycznym *a priori*.

## 3 „WSZYSZY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI” JAKO ZDANIE ANALITYCZNE

Jest oczywiste, że wyrażenie „wszyscy ludzie są śmiertelni” nie jest tautologią logiczną, jej podstawieniem ani zdaniem matematyki. Jeśli jest więc ono zdaniem analitycznym, to musi być definicją, w której predykat

<sup>7</sup> W dalszej części rozdziału korzystam z materiału opublikowanego w dwu wcześniejszych artykułach: *O konieczności śmierci*, „Filo-Sofija” 7 (2007), s. 15-26 oraz *Czy śmierć jest konieczna? Filozoficzna uwaga na temat śmiertelności człowieka*, w: E. KOCHAN, P. ZIEMSKI (red.), *Oblicza kultury. Człowiek – poznanie – twórczość. Profesor Halinie Perkowskiej w darze*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2008, s. 49-67.

„śmiertelny” stanowi eksplikację znaczenia pojęcia „człowiek”, nie rozszerzając jednak jego treści. Znaczyłoby to, że wyrażenia „śmiertelny” oraz „człowiek” są synonimami, natomiast zdanie „wszyscy ludzie są śmiertelni” jest prawdziwe na mocy znaczenia terminów, jego negacja zaś („nieprawda, że wszyscy ludzie są śmiertelni”) stanowi analityczny fałsz. Powstaje jednak pytanie, czy predykat „śmiertelny” jest rzeczywiście adekwatną eksplikacją (przekładem) pojęcia „człowiek”? Inaczej mówiąc, czy adekwatna definicja człowieka polega na utożsamieniu go z istotą śmiertelną?

Problem ten można zilustrować powszechnie znanym sylogizmem, traktowanym jako wzorcowy przykład niezawodności wnioskowania dedukcyjnego:

PW: Wszyscy ludzie są śmiertelni

PM: Sokrates jest człowiekiem

W: Sokrates jest śmiertelny

Dowód śmiertelności Sokratesa jest tu przeprowadzony na podstawie jego człowieczeństwa (przesłanka mniejsza) oraz śmiertelności wszystkich ludzi (przesłanka większa)<sup>8</sup>. W rzeczywistości jednak sylogizm ten nie dowodzi w sposób oczywisty śmiertelności Sokratesa. Jeżeli bowiem śmiertelność Sokratesa nie jest zawarta w treści przesłanki większej („wszyscy ludzie są śmiertelni”), to nie może być z niej wyprowadzona w sposób konieczny, a jedynie prawdopodobny<sup>9</sup>. Jeśli natomiast śmiertelność Sokratesa nie jest oczywista (ani zawarta w przesłance większej), to również zdanie „wszyscy ludzie są śmiertelni” nie może być uznane za koniecznie prawdziwe. Jedynym sposobem uzasadnienia jego prawdziwości byłaby indukcja zupełna, czyli uwzględnienie wszystkich ludzi jako istot, którym przysługuje cecha śmiertelności. Wówczas jednak przesłanka większa obejmowałaby także Sokratesa, co prowadziłoby do błędnego koła: aby uzasadnić prawdziwość jednej z przesłanek („wszyscy ludzie są śmiertelni”), musielibyśmy znać prawdziwość wniosku („Sokrates jest śmiertelny”)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> H. SCHNÄDELBACH, *Argumentacja filozoficzna*, w: E. MARTENS, H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. KRZEMIENIOWA, PWN, Warszawa 1995, s. 737.

<sup>9</sup> Tamże, s. 738; zob. też: G. SCHERER, *Filozofia śmierci*, s. 43; G. HAEFFNER, *Życie w obliczu śmierci. Filozoficzne rozjaśnienie sytuacji egzystencjalnej*, tłum. O. SOLINSKI, „Analiza i Egzystencja” 6 (2007), s. 124.

<sup>10</sup> H. SCHNÄDELBACH, *Argumentacja filozoficzna*, s. 737. Na błędne koło w tym rozumowaniu wskazywali już starożytni sceptycy, zob. SEXTUS EMPIRYK, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. KROKIEWICZ, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998, s. 107-109. Później podobne zarzuty formułowało wielu filozofów, m.in. JOHN STUART MILL, zob. L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 72. SIMMEL z kolei

Nie ulega wątpliwości, że kluczowe jest pytanie, w jaki sposób możemy odkryć prawdziwość przesłanki większej (lub jej dowieść). Wydaje się, że w grę wchodzi dwie możliwości – *a priori* lub *a posteriori*. Zaczniemy od pytania, czy wiedza o naszej śmiertelności ma charakter aprioryczny.

Znając ludzką śmiertelność *a priori*, musielibyśmy o niej wiedzieć przed wszelkim doświadczeniem. Istnienie takiej wiedzy uznawał MAX SCHELER; definiując człowieka jako byt, który umiera, twierdził on, że każdy jest intuicyjnie świadomy swojej śmiertelności<sup>11</sup>. Intuicja ta nie ma nic wspólnego z procesami starzenia się, osłabieniem organizmu czy dolegliwościami fizycznymi. Nie jest też oczekiwaniem śmierci, lękiem przed nią czy popędem śmierci; jest raczej bezpośrednią świadomością naszej skończoności, daną w każdym przeżyciu świadomym, w którego strukturze zawarte jest ukierunkowanie na zmianę, będące w rzeczywistości *ukierunkowaniem na śmierć*. W każdym przeżyciu jest nam dana asymetria między przyszłością a przeszłością; przeszłość nieustannie się powiększa, przyszłość natomiast (každorazowo stając się przeszłością) ulega skurczeniu, zbliżając się nieuchronnie do punktu zerowego. Nawet człowiek, który nie wie, kiedy się urodził ani ile ma lat, jest świadomy ukierunkowania swego życia na nieuchronną śmierć; przyszły kres życia jest mu dany w poczuciu słabnącego rozmachu życia oraz w różnicy między sferą bezpośredniego przypomnienia i sferą oczekiwań<sup>12</sup>. Ta intuicyjna pewność śmierci jest dana w każdym momencie świadomego życia, należy bowiem do jego struktury.



Śmierć nie jest [...] czysto empiryczną częścią składową naszego doświadczenia, lecz do istoty doświadczenia każdego życia, również naszego własnego, należy to, że jest ono ukierunkowane na śmierć. Śmierć należy do formy i struktury, w których jest nam dane każde życie, własne i inne, i to od

---

usiłował dowieść, że sylogizmu tego nie należy interpretować jako czasowego procesu myślenia, lecz jako pozaczasową relację między zdaniami, zob. G. SIMMEL, *Filozofia kultury*, s. 97-98. Przy takiej wykładni pojawia się problem intuicji ludzkiej śmiertelności, co jest przedmiotem dalszej części rozdziału.

Trudności związane z zarzutem błędnego koła dotyczą wszystkich rozumowań sylogistycznych, w których zakładając prawdziwość zdania ogólnego, przyjmuje się jednocześnie prawdziwość dowodzonego zdania szczegółowego. Sylogizm nie dostarcza zatem nowej wiedzy, eksplikując jedynie treść akceptowanych wcześniej przesłanek. Z tego powodu sylogistykę krytykowali wszyscy filozofowie poszukujący niezawodnej metody zdobywania wiedzy. Osobną kwestią jest pytanie, dlaczego jako przykład niezawodnego rozumowania sylogistycznego podawana jest zwykle śmiertelność człowieka. Być może fakt ten ukazuje jakiś ważny aspekt naszej natury oraz pragnień i obaw związanych ze śmiercią, zwłaszcza że przytoczony sylogizm mówi o osobie trzeciej (Sokratesie), nie zaś o mnie, na co zwróciła uwagę ELISABETH STRÖKER, zob. G. SCHERER, *Filozofia śmierci*, s. 43.

<sup>11</sup> M. SCHELER, *Problemy religii*, tłum. A. WĘGRZECKI, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 201.

<sup>12</sup> M. SCHELER, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. WĘGRZECKI, PWN, Warszawa 1994, s. 81-84.

wewnątrz oraz z zewnątrz. Nie stanowi ona ram, przypadkowo dołączanych do obrazu pojedynczych procesów psychicznych lub fizjologicznych, ale [jest czymś w rodzaju] ram przynależnych do samego obrazu, bez których nie byłoby obrazu konkretnego życia<sup>13</sup>.

W każdej chwili jesteście świadomi całości (a zatem i skończoności) naszego życia; śmierć nie jest więc dana jako coś przypadkowego czy wymagającego zaistnienia określonych przyczyn, lecz *a priori* jako nieuchronna konieczność<sup>14</sup>. Konieczność ta ma charakter nie tylko gatunkowy, lecz także indywidualny, każda bowiem jednostka ma właściwą sobie czasową granicę życia (przy założeniu, że zachowane są optymalne warunki zewnętrzne)<sup>15</sup>.

W inny sposób argumentował JANKÉLÉVITCH, którego zdaniem prawdziwość sylogizmu dowodzącego śmiertelności Sokratesa każdy musi odnieść do siebie. W zastosowaniu do trzeciej osoby sylogizm ten wydaje się poprawny, nikt z nas jednak nie stawia w miejscu Sokratesa samego siebie. Odniesienie to dokonuje się nie w wyniku empirii czy dowodu, lecz w intuicji, która jest nagłym olśnieniem, niesprowadzalnym do żadnej innej formy poznania<sup>16</sup>. Wiedza ta nie jest teoretyczna, lecz egzystencjalna, i radykalnie nas zmienia:



[...] człowiek, który zdaje sobie sprawę z własnej śmierci, mojej dla mnie, twojej dla ciebie, naszej dla każdego z nas z osobna, różni się całkowicie od człowieka, który posługując się intelektem stosuje pewne prawo uniwersalne do swojego szczególnego przypadku<sup>17</sup>.

Jeśli nasza wiedza o własnej śmiertelności jest *a priori*<sup>18</sup>, to należy przyjąć, że każda ludzka śmierć jest absolutnie konieczna, w związku

<sup>13</sup> Tamże, s. 84.

<sup>14</sup> Tamże, s. 87-88; K. DUDA, *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, w: M. WÓJTOWICZ, W. KANIA (red.), *Filozofia a śmierć*, s. 121.

<sup>15</sup> „Každy ma zatem w najściślejszym znaczeniu swoją naturalną śmierć i swój naturalny wiek, niezależnie od odrębności warunków otoczenia, które współokreślają przejawy jego faktycznego wieku oraz jego faktyczną śmierć”, zob. M. SCHELER, *Cierpienie, śmierć, dal-sze życie*, s. 84.

<sup>16</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci*, s. 62; V. JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, s. 34-35.

<sup>17</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, s. 61-62. Tę przemianą znakomicie ukazał LEW TOLSTOJ w opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza*, zob. L. TOLSTOJ, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. IWASZKIEWICZ, w: tegoż, *Opowiadania i nowele*, wyb. R. ŁUŻNY, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 292. Bohater TOLSTOJA prawdę o własnej śmiertelności odkrył dopiero w chwili, gdy dotknęła go śmiertelna choroba, JANKÉLÉVITCH zaś mówi o wiedzy niezależnej od stanu naszego zdrowia i długości czekającego nas jeszcze życia. Do opowiadania TOLSTOJA będziemy powracać.

<sup>18</sup> „[...] życie nie będzie nigdy, w żadnej epoce, czymś nieskończonym, nie będzie trwać wiecznie. Jest to twierdzenie *a priori*”, V. JANKÉLÉVITCH, *To, co nieuchronne*, s. 21.

z czym nie da się spójnie pomyśleć sytuacji, w której można byłoby jej uniknąć. Wówczas zdanie „wszyscy ludzie są śmiertelni” musi być prawdziwe na mocy terminów, jego negacja zaś stanowi wewnętrzną sprzeczność<sup>19</sup>. W rzeczywistości jednak teza o intuicyjnej świadomości śmiertelności nie jest oczywista.

Można argumentować, wbrew SCHELEROWI, że poczucie zanikającego rozmachu życia (a także świadomość kurczenia się przyszłości i powiększania przeszłości) nie jest poznaniem *a priori*, lecz *a posteriori*, stanowiąc skutek procesów psychicznych oraz przede wszystkim fizjologicznych. W młodości przecież (a tym bardziej w dzieciństwie) śmierć wydaje się niemożliwa, nie odczuwamy bowiem jeszcze znużenia życiem, nie mamy też świadomości jego kurczenia się; przyszłość jawi się nam jako wręcz nieskończone pole możliwości. Poza tym nie można wykluczyć sytuacji, w której człowiek byłby pozbawiony świadomości zarówno przeszłości, jak i przyszłości, żyjąc wyłącznie w ciągle powtarzającej się teraźniejszości<sup>20</sup>. Takie ograniczenie umysłu do rejestrowania jedynie bodźców aktualnych prawdopodobnie zniszczyłoby w nim nie tylko świadomość przemijania (kurczenia się przyszłości), lecz także świadomość śmierci.

Poza tym można argumentować, że doświadczenie kurczenia się przyszłości nie prowadzi do odkrycia pewności śmierci, lecz ją zakłada jako swój warunek. Znaczyłoby to, że jest ono nie źródłem czy przyczyną, lecz skutkiem uzmysłowienia sobie własnej skończoności. Świadczyć może o tym fakt, że dziecko, które jeszcze nie uświadamia sobie własnej śmierci, ma jednak doświadczenie czasu, w tym przyszłości<sup>21</sup>.

Co więcej, nasza wiedza o własnej śmiertelności ma raczej charakter bezosobowy i abstrakcyjny niż egzystencjalnie zaangażowany. Mając pewność śmierci, w rzeczywistości w nią nie wierzymy, prawda ta bowiem – bezpośrednio przez nas odczuta – byłaby zbyt trudna do zniesienia<sup>22</sup>. EUGENIUSZ GRODZIŃSKI upatrywał w tej niewierze we własną śmierć psychologiczną sprzeczności. Na powierzchni świadomości wiemy, że umrzemy, w głębi umysłu jednak destrukcja naszego ja jest niemożliwa do pomyślenia<sup>23</sup>,

<sup>19</sup> Podobnie twierdził BERTRAND RUSSELL, według którego śmierć dotyczy wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy jacyś ludzie istnieją. „Wszyscy lilipuci są śmiertelni” – to twierdzenie prawdziwe, choć nie ma żadnego «liliputa»”, B. RUSSELL, *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. KRAHELSKA, Cz. ZNAMIEROWSKI, PWN, Warszawa 1971, s. 70. Z drugiej strony podkreślał on, że własną śmiertelność znamy dzięki indukcji, a nie analizie pojęć, zob. B. RUSSELL, *Problemy filozofii*, tłum. W. SADY, PWN, Warszawa 2003, s. 89-90, 118-119.

<sup>20</sup> W taki sposób funkcjonuje umysł Beniamina, bohatera powieści WILLIAMA FAULKNERA *Wściekłość i wrzask*.

<sup>21</sup> G. SCHERER, *Filozofia śmierci*, s. 47.

<sup>22</sup> R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 14-15.

<sup>23</sup> E. GRODZIŃSKI, *Stosunek do śmierci własnej i cudzej*, w: J. RUDNIAŃSKI, K. MURAWSKI (red.), *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, PIW, Warszawa 1988, s. 54-55.