

Janusz Czarny

Osoba ludzka w umieraniu i śmierci : Ujęcie personalistyczne

Wrocławski Przegląd Teologiczny 6/1, 19-26

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ CZARNY

OSOBA LUDZKA W UMIERANIU I ŚMIERCI (UJĘCIE PERSONALISTYCZNE)

*A jednak ona, gdziekolwiek dotknęła,
Tło – nie istotę co na tle – rozdarłszy,
Prócz chwili, w której wzięła – nic nie wzięła:
Człek – od niej starszy!*

(Cyprian K. Norwid, *Śmierć*)

Nie jest to zupełnie zgodne z rygorami metodologii, by analizę „wydarzenia” śmierci rozpoczynać od tezy, ale Norwida strofa o śmierci, oprócz tego, że zawiera tezę, doskonale wprowadza w sedno zagadnienia. Zdaje się zresztą, że poezja w ogóle ma wobec takiego przedmiotu badań największe szanse powodzenia, nie musi się bowiem liczyć z „determinacją faktu”, z „procedurami uzasadniania” czy z „rodzajami argumentacji”. Poezja i wiara w przypadku tak bardzo egzystencjalnego (!?) problemu, jakim jest umieranie i śmierć człowieka, może adekwatnie, w jednym błysku refleksji uchwycić samą jego istotę.

1. Przedmiot to bowiem nader niedostępny. Wymieńmy od razu problem najważniejszy i najbardziej podstawowy: człowiek nie ma żadnego bezpośredniego doświadczenia śmierci. Tym czego doświadcza umierający nie jest śmierć w swej wewnętrznej rzeczywistości, lecz wyłącznie pewien zewnętrzny aspekt śmierci. Nie możemy w związku z tym oczekiwać żadnej rozstrzygającej odpowiedzi od ludzi, którzy kiedyś stali na progu śmierci lub uchodzili w oczach otoczenia za zmarłych¹. Wszelkie „rewelacje” R. Moody’ego i innych w najmniejszym stopniu nie odkrywają tajemnicy śmierci, ponieważ w tym przypadku nie możemy ująć i zdeterminować „tego, co i jak dane”, a kiedy to już potrafimy, nie umiemy tego

¹ L. BOROŚ, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1977, s. 13.

przekomunikować. Doświadczenie śmierci pozostanie na zawsze doświadczeniem „progowym”, zazdrośnie strzeżonym przez – w tym przypadku – dokładnie izolowaną ludzką „monadę”. Człowiek wobec śmierci jest zawsze sam.

Wszelkie zewnętrzne doświadczenia związane z umieraniem i śmiercią niewiele przydadzą się do jej wyjaśniania. Również ci, którzy „zawodowo” mają do czynienia z umierającymi, nie są w stanie pomóc filozofom. Wprawdzie często posiadają głęboki wgląd w ludzką agonię, jednak nigdy nie udało im się zobaczyć owego właściwego przejścia. Śmierci nie można dokonać z zewnątrz. Każdy musi ją wziąć na siebie sam, musi i może się z nią spotkać tylko jeden raz. Tanatologia zatem wydaje się być nauką niemożliwą. Jej przedmiot – śmierć – nie pozwala się przecież uchwycić. Śmierć, jedyne ze zdarzeń bezsprzecznie konieczne, w doświadczeniu subiektywnym jest nieuchwytna (tutaj: intersubiektywnie niekomunikowalna), w doświadczeniu zaś obiektywnym, zbiorowym rozmywa się w wizerunek działań medycznych, objawów klinicznych, dalej rytuałów, obrzędów i ceremonialów umierania, pogrzebu i żałoby, które pomagają ją oswoić i złagodzić jej tragiczny wyraz, ale równocześnie zakrywają jej istotę i czynią ze śmierci fenomen należący do kategorii estetyczno-kulturowych. Śmierć jest po prostu kresem doświadczenia². Potrzeba zatem już tutaj rozróżnić proces umierania, który stanowi przedmiot badań patologów i psychologów-tanatologów, od „wydarzenia” śmierci, które jest zupełnie niekomunikowalne, a więc niedostępne poznawczo w sensie obiektywnym³. Jedynym typem rozumowania przydatnego w przypadku problemu śmierci jest rozumownie nie-wprost, redukcyjne, właściwe metafizyce, którego kształt i efekty zależą wszakże od założeń systemowych. Ten typ rozumowania zaprowadzi nas na płaszczyznę określoną pojęciem opozycyjnym w stosunku do śmierci, mianowicie pojęciem „nieśmiertelność”.

Warto jednak przyjrzeć się baczniej powszechnie obecnej idei nieśmiertelności, gdyż zawiera ona bardzo interesujący aspekt filozoficzny, który może udzielić odpowiedzi na pytanie o sens śmierci. Podstawową daną jest tutaj natura naszej świadomości, która powoduje, że jednym niepodzielnym aktem możemy uchwycić własne istnienie jako egzystencję bytu myślącego⁴. Odwracając to twierdzenie można powiedzieć, że myślenie o śmierci zakłada nasze istnienie. O sobie zmarłym myślę więc jako o „innym – Ja”. A to już stanowi jakiś rodzaj doświadczenia, który może być punktem wyjścia do dalszych rozważań. Samodoświad-

² Por. A. A l i c h n i e w i c z, *Tanatologia filozoficzna jako podstawa tanatologii lekarskiej. „Twoja śmierć” i „bycie-ku-śmierci” a sztuka dobrego umierania, w: Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka i K. Szewczyk, Warszawa – Łódź 1996, s. 126.

³ Trudno w tym świetle zgodzić się z ujęciem prezentowanym m. in. w zawartości hasła „śmierć” w *Księdze żałoby i śmierci*, gdzie twierdzi się, że pojęcie „śmierć” odnosi się „przede wszystkim do znaczenia procesu umierania człowieka”. Zob. M. W a ń c z o w s k i, *Księga żałoby i śmierci*. A-Z, Opole 1993, s. 337.

⁴ Por. L. K o l a k o w s k i, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990, s. 15.

czenie bowiem i doświadczenie drugiego, doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, chociaż są niewspółmierne, są jednak takżsame. Decyduje o tym jedność przedmiotu doświadczenia – w obu sytuacjach jest nim człowiek⁵. Trzeba się więc przejrzyć dokładniej samemu człowiekowi, jego naturze i stałym „kodom” w niej zawartym, które stanowią bazę dalszych wnioskowań, przekraczających barierę doświadczalności we współczesnym rozumieniu, a więc postawy dążącej do ujmowania zdarzeń w kategorii faktu empirycznego, zwłaszcza, że z dużą dozą pewności twierdzić możemy, iż tego rodzaju empiria nikogo z nas nie ominie. Póki co jednak będzie to zawsze wnioskowanie na podstawie doświadczalnych faktów, a nie doświadczenie podlegające procedurom weryfikacji lub falsyfikacji. Na to przyjdzie czas.

2. Zmagania z problemem śmierci doskonale odzwierciedla historia filozofii – która nigdy nie jest księgą zamkniętą – czyli historia refleksji zmierzającej do ostatecznościowych uzasadnień tego, co i jak dane. Otóż, śmierć okazuje się tutaj daną niekwestionowalną. Ona jest, wywiera skutki, a więc – jest. Stanowi zatem przedmiot godny rozważań tak dalece, że bywało iż filozofia na przestrzeni wieków stawała się wręcz „*commentatio mortis*”⁶ czy też „*ars moriendi*”⁷ prawie że wyłącznie. Śmierć stała się odwiecznym i stałym zagadnieniem filozofii, jednym z największych, z jakimi spotyka się ludzka myśl. Także i współcześnie *ars moriendi* wiąże się nierozłącznie z *ars vivendi*⁸, choć obecnie w cywilizacji Zachodu dominuje wzorzec śmierci zdziczałej. Mieści się w nim śmierć na opak, śmierć etykietalna oraz śmierć na uzgodnienie. Generalnie wzorzec ten cechuje wypchnięcie śmierci poza obręb świadomości indywidualnej i społecznej – swoista zmowa milczenia⁹, której wyrazem jest przyjęta przez ONZ prawna definicja śmierci, gdzie opisuje się ją jako: „trwale zaprzestanie wszystkich życiowych czynności”¹⁰. Przeciwno takiemu rozumieniu śmierci występuje niniejsze przedłożenie, chcemy bowiem tutaj związać śmierć z życiem.

Trzeba jednak przyznać, że każda analiza fenomenu śmierci napotyka na pytanie, czy jest ona dla człowieka zjawiskiem naturalnym? Odpowiedź jednoznaczna na to pytanie nie jest możliwa, dlatego, że psychofizyczna osoba ludzka jest bytem zróżnicowanym ontologicznie, choćby przez wyróżnienie dwóch poziomów

⁵ Tak omawia Wojtyły teorię doświadczenia J. Galarowicz, choć znacznie wcześniej na możliwość prawomocnego wykorzystania danych doświadczenia wewnętrznego zwracał uwagę św. Tomasz z Akwinu (por. STh I, 76, 1). Zob. J. G a l a r o w i c z, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 104.

⁶ Por. M. T. C i c e r o, *Tusculanae Disputationes*, I, 75.

⁷ Por. J. P i p e r, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paryż 1970, s. 10.

⁸ Por. J. S z k o d o Ń, *Ars vivendi – ars moriendi*, w: *Medycyna i teologia o życiu i śmierci*, red. M. R e n k i e l s k a, Kraków 1997, s. 93-105.

⁹ Por. M. G a l u s z k a, K. S z e w c z y k, *Od śmierci zdziczałej do sztuki dobrego umierania*, w: *Umierać bez lęku*, dz. cyt., s. 207.

¹⁰ J. V o i g t, *The signs of death*, „World Medical Journal” 1964, nr 14.

ontycznych: materialnego oraz psychicznego. Ujmując człowieka w aspekcie jego materialnego ciała i biologicznego życia można mówić o naturalnym charakterze śmierci, tak jak to ujmuje wyżej cytowana definicja. Człowiek jest przecież częścią biokosmosu, a życie biologiczne posiada ograniczony czas trwania: ma swój początek i kres. Człowiek, od tej strony patrząc, jest bytem kruchym w istnieniu, przemijalnym, przygodnym i śmiertelnym. Równocześnie jednak osoba ludzka, ujmowana w aspekcie życia wewnętrzno-duchowego, jest nakierowana na nieśmiertelność. Pragnie jej, widzi w niej utrwalony sens swego życia, i ten fakt dany jest nam również w doświadczeniu, tyle, że wewnętrznym. Dlatego perspektywa śmierci często wywołuje odruch buntu, nawet wobec Boga. Złożoność bytu ludzkiego wywołuje dialektyczną postawę wobec śmierci: widzimy jej nieuchronność i naturalność, zarazem zaś mówimy o jej absurdalności, a więc nie-naturalności¹¹. Tak ujęty fenomen śmierci – w powiązaniu z nieustającym bytowaniem – wymaga jednak interpretacji filozoficznej.

Klasyki myśli chrześcijańskiej, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, określali śmierć jako oddzielenie duszy od ciała¹². Trzeba przyznać, że ten schemat interpretacyjny mocno zakorzenił się w mentalności wypełniającej obszar cywilizacji atlantyckiej, której korzenie są przecież chrześcijańskie. Niejako automatycznie stają nam przed oczyma obrazy, zaczerpnięte z ikonografii także chrześcijańskiej, gdzie w momencie śmierci dusza wydobywa się z ciała przez wszystkie możliwe jego otwory w postaci najczęściej białej gołębicy¹³. Także i współczesna, popularna, duchowość chrześcijańska dziedziczy takie wyobrażenia. Ten, stosunkowo prosty, opis przy próbie bliższego wyjaśniania, napotyka na poważne przeszkody dwojakiej natury: przyrodniczej i filozoficznej. Współczesna medycyna bowiem ciągle nie jest w stanie określić jednoznacznie momentu absolutnej (a nie tylko klinicznej) śmierci człowieka, a wówczas to dopiero następuje ostateczna separacja duszy i ciała¹⁴. Istnieją również trudności natury systemowo-filozoficznej, na które zwraca uwagę między innymi Pieper¹⁵. Pojęcie „oddzielenia” jest bowiem

¹¹ W tym sensie, zdaje się, kard. B. Hume wyznaje: „Nie potrafię pojąć, jak ktoś może kroczyć przez życie i myśleć, że po śmierci nie czeka go już nic. Jest to myśl całkowicie nieludzka”. Cytuje za: J. B o w k e r, *Sens śmierci*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 15 (podkr. moje).

¹² Por. T o m a s z z A k w i n u, *Compendium theologiae*, I, 230.

¹³ Takie wyobrażenie posiada mniej więcej wartość stwierdzenia Nikity Chruszczowa, który następująco skomentował pierwszy lot w przestrzeń kosmiczną Jurija Gagarina: „Wiele można było usłyszeć od księży o raju, który czeka nas w niebie. Woleliśmy jednak sami przekonać się jak to tam wygląda, więc wysłaliśmy naszego zucha, Jurija Gagarina. Okrażył glob, ale w kosmosie niczego nie znalazł; nic, powiada, tylko ciemność, żadnych tam ogrodów, niczego, co by przypominało jakikolwiek raj”. (Cytuje za: J. B o w k e r, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 12). Chyba, że obraz ten jest symbolem i posiada głębszą warstwę, czego jednak nie da się zastosować do wypowiedzi Chruszczowa.

¹⁴ S. K o w a l c z y k, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 86.

¹⁵ Zob. J. P i e p e r, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 31-44.

paralelne do pojęcia „połączenia” duszy i ciała, dlatego rozumienie fenomenu śmierci jest uzależnione od koncepcji człowieka. To właśnie Platon opisywał człowieka jako duszę posługującą się ciałem, dlatego śmierć rozumiał jako uwolnienie duszy z krępującego ją ciała¹⁶. Charakterystyczne są metafory stosowane przez greckiego myśliciela: śmierć to wyjście z więzienia, opuszczenie łodzi po przebyciu rzeki. Wpływ Platona był długotrwały i rozległy w zakresie interpretacji śmierci¹⁷. Nawet św. Augustyn niejednokrotnie opisywał śmierć jako „ucieczkę i wyzwolenie od ciała”¹⁸, choć miał wówczas na myśli bardziej płaszczyznę moralno – religijną, aniżeli ontologiczną. W każdym razie w platońskiej koncepcji człowieka śmierć nie narusza jego istoty, sprowadzonej do sfery czysto duchowej. Stanowi to wszakże minimalizację roli śmierci, którą traktuje się niemal jako coś pozorowanego, i kto wie, czy taka koncepcja śmierci nie znajduje się – paradoksalnie – u podłoża współczesnej śmierci zdziczałej, skwapliwie zasłanianej sterylnym parawanem szpitalnym.

3. Tymczasem realistyczna interpretacja śmierci jest inna, uznaje bowiem udział całej osobowości człowieka w procesie i fakcie śmierci. Szczególnie mocno akcentuje to filozofia tomistyczna. W tej optyce umiera nie samo ciało, lecz człowiek – jedność psychofizyczna zamknięta w strukturze osoby. Śmierć niszczy najbardziej fundamentalne warstwy ludzkiej osobowości, choć trwa dalej niematerialne „ja” człowieka. Owo „ja”, określane językiem filozofii perypatetyckiej jako dusza, jest niezniszczalne, ale naruszane są jego naturalne odniesienia do materii. Śmierć zatem jako oddzielenie duszy i ciała¹⁹ jest naruszeniem istotowo-naturalnych powiązań obu współelementów ludzkiej natury. Nie jest ona zejściem żeglaza z łodzi czy odłożeniem instrumentu ciała, lecz jest tragicznym zniszczeniem ontycznych więzi ludzkiej egzystencji. Nie omija to nawet duchowego elementu człowieka, chociaż nie niszczy całkowicie jego bytu. Antropologia realistyczna w swym widzeniu człowieka przeciwstawia się skrajnemu dualizmowi w pojmowaniu natury ludzkiej: dusza i ciało nie są sobie przeciwstawne ani powiązane akcy-

¹⁶ Por. P l a t o n, *Faidros*, 2457 F. Znamienne jest tutaj wykorzystywanie gry słów: soma – ciało i suma – więzienie.

¹⁷ S. K o w a l e z y k, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 260.

¹⁸ A u g u s t i n u s A u r e l i u s, *De quantitatae animae*, 33, 76, PL. 32, 1077.

¹⁹ Określenia „oddzielenie duszy od ciała” używamy tutaj w sposób niezwykle ostrożny; co więcej istnieje od czasów Augustyna i Tomasza z Akwinu tradycja, w myśl której dusza, jako duch transcendentnie, czyli koniecznościowo przyporządkowany materii, nie może się pozbyć tej relacji bez równoczesnego przekreślenia swej bytowości. Jeśliby można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu i teraz” zilościowanego, co zresztą nieustannie w czasie biologicznego trwania czynimy, pozbywając się komórek uprzednio konstytuujących nasze ciało. (Por. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 456). W klimacie takiej tradycji trudno przyjąć także ustanie procesu organizowania materii przez formę substancjalną, jaką jest dusza, co najwyżej można by mówić o zmianie postaci organizowanej materii, wpierv jednak trzeba by znaleźć w ogóle adekwatną definicję materii.

dentalnie, lecz wzajemnie przenikają się i kształtują. Taka zaś koncepcja bytu ludzkiego modyfikuje wizję śmierci. Chociaż dystansujemy się tutaj od antropologii materialistycznej, to jednak nie sposób iść również za platonizmem, trzeba by bowiem ignorować dane doświadczone świadczące o substancjalnej jedności ciała i duszy.

Jednakowoż element psychiczno-duchowy nie jest tożsamy ze sferą cielesności, choć z nią złączony. Dlatego sensownym jest pytanie o „przeżywanie” duszy w śmierci, śmierć jest bowiem węzłowym etapem ludzkiej egzystencji, ale nie jest absolutnym końcem człowieka. Dlatego kładziemy akcent na moment „przeżywania”, czyli nie tylko i nie tyle – przetrwania, ile aktywnego brania udziału w przejściu. Pamiętać bowiem trzeba, że owo „ja” przeżywające jest strukturą aktywną, jest osobą obdarzoną takimi przymiotami jak: rozumność, wolność, zdolność do miłości. Przymioty te niekoniecznie wiążą się z materią, z ciałem, nie tylko w sensie strukturalnym, lecz także w sensie funkcjonalnym. Sprawia to, że osoba ludzka może przeżywać „wydarzenie” śmierci. Te zastrzeżenia stawiają śmierć w nieco innej perspektywie, aniżeli optyka „oddzielenia duszy i ciała”. Oddzielenie bowiem duszy od ciała jest tylko jednym z aspektów śmierci, i to śmierci pojętej biernie, jako dokonującego się w człowieku rozpadu jego elementów materialnych, rozpadu, który w swej istocie jest procesem dezorganizacji, a więc odwrotnym w stosunku do właściwego duszy (jako formie) sposobu działania. On dokonuje się poza władzami duszy. Dlatego nad tym procesem nie mamy żadnej władzy, ani mocy, on „dzieje się” nie powodowany ludzkimi aktami osobowymi i dlatego taka śmierć nie może być przeżywana czynnie i w sposób wolny. W biernym przeżyciu śmierci jesteśmy nie tyle osobą, ile materialnym przedmiotem rozkładającym się²⁰. W filozoficznych hipotezach (bo znajdujemy się ciągle w obszarze hipotetycznym), zmierzających do wyjaśnienia „wydarzenia” śmierci, musi znaleźć się model ujmujący śmierć aktywnie.

Modelem spełniającym te warunki jest analiza momentu śmierci dokonana w obrębie tzw. hipotezy ostatecznej decyzji, funkcjonującej obecnie w wielu różnych wersjach. Szczególny rozgłos zyskała koncepcja Borosa²¹, w której twierdzi on, że człowiek dopiero w momencie śmierci jest zdolny do podjęcia całkowicie świadomej i wolnej decyzji. Nawiązując do św. Augustyna, rozgranicza on „człowieka wewnętrznego” oraz „człowieka zewnętrznego”, przy czym ich linie rozwojowe nie są identyczne. Kiedy bowiem słabnie cielesny element ludzkiej osoby, element duchowy potęguje się i zyskuje autonomię. Dopiero, jak pisze „w śmierci, w całkowitej utracie zewnętrżności, powstaje całkowita wewnętrzność. W ten sposób dopiero w śmierci człowiek staje się sobą, ostateczną osobą, bez reszty samodzielny ośrodkiem decyzji. Śmierć zatem byłaby w pełni osobo-

²⁰ Por. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 455.

²¹ Zob. L. B o r o s, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt.

wym i całkowitym zajęciem stanowiska wobec osobowego Boga²². Boros nawiązuje tutaj nie tylko do Augustyna, lecz także do współczesnych myślicieli: Blondela, Maréchala, Bergsona i Marcela²³. Ich myśl ogniskuje się wokół transcencji bytu osobowego, owej zdolności przekraczania granic podmiotu. W tym sensie Blondel akcentował rolę woli w życiu człowieka, dzięki niej bowiem poszukujemy wartości absolutnych i nieskończonych. Hipoteza ostatecznej decyzji sugeruje, że w trakcie życia wola człowieka jest chwiejna, dlatego dopiero w momencie śmierci możliwy jest trwały, ostateczny czyn woli. Tak samo, wykorzystując epistemologię Maréchala, usiłuje się wykazać, że dopiero ustanie blokady materii umożliwi pierwszy, doskonały akt poznania Boga i to poznania rzeczywiście najbardziej doskonałego i bezpośredniego, bo intuicyjnego, jak to ujmuje w swej teorii intuicji H. Bergson. Boros odwołuje się także do marcelowskiego egzystencjalizmu i twierdzi, że w momencie śmierci realizuje się najdoskonalszy akt miłości Boga, który zresztą w swej istocie jest aktem wyboru Dobra Absolutnego, poprzedzonym owym intuicyjnym poznaniem²⁴. Można zatem rzec, że kształt ostatecznej decyzji uzależniony jest od momentu poznania intuicyjnego, dokonywanego bez pośredników poznawczych, a więc m. in. poznania zmysłowego, uzależnionego od organów materialnych i materialnego w swym przebiegu. Tak więc śmierć ma stanowić szczytowy moment duchowego rozwoju człowieka, następuje bowiem wówczas niesłychana intensyfikacja aktów poznania i miłości, dzięki czemu człowiek podejmuje ostateczną decyzję wyboru Boga.

Nie dziwi nas zatem, że hipotezę ostatecznego wyboru ilustruje się przyrównaniem do momentu narodzin²⁵ ze wszystkimi jego konsekwencjami, a więc także z szokiem porodowym, jaki przeżywa noworodek opuszczając dotychczasowe środowisko życia, ale przede wszystkim chodzi tu o analogię do rozwoju embrionalnego. Jak człowiek w łonie matki kształtuje wszystkie swoje organy do życia poza łonem, do życia w świecie otwartym, życia bardziej samoistnego i samodzielnego – tak również nasze życie już samoistne w świecie otwartym ujawnia takie psychiczne działanie, działanie osobowe, które nie mieści się w naturze tego świata, które nieustannie transcenduje świat natury do tego stopnia, że człowiek jest zmuszony tworzyć kulturę, by mógł istnieć i rozwijać się psychicznie. Gdybyśmy założyli pewną fikcję, że mianowicie dziecko w łonie matki prowadzi życie psychiczne, świadome, to moment jego narodzenia byłby uznany przez nie za moment śmierci. Przecież w momencie narodzenia traci ono od razu wszystko: pokarm, powietrze, wszystkie realne warunki istnienia. Przecięcie pępowiny byłoby przez

²² Tenże, *Czy życie ma sens?*, „Concilium”, 6-10 (1970), s. 211.

²³ Por. Tenże, *Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt., s. 93-96.

²⁴ Wola bowiem nie może wykonywać swych aktów, jeśli wpierrw nie nastąpiło poznanie przedmiotu „chcienia” i, dalej, akty te są tym mocniejsze im intensywniejszy był moment poznawczy.

²⁵ Zob. L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 99-109.

nie uznane za ostateczny akt śmierci. Tymczasem zaś w tym właśnie momencie przechodzi ono w inny sposób bytowania, i to bytowania samodzielnego. Ten model doskonale stosuje się do śmierci, w której człowiek jest zdolny po raz pierwszy użyć ciągle zapoczątkowanych, niedoskonałych aktów swej osobowej struktury wobec nieskończonego poszerzonego kosmosu, a przede wszystkim wobec „Ty” transcendentnego. Podobnie jak tworzenie organów embrionu wskazuje na ich pełne użycie w życiu pozalobowym, tak też akty psychiki ludzkiej, akty poznania, miłości, nasze decyzje, twórczość i praca rozumna transcendując świat zmienny, wskazują na pełne zrealizowanie tego wszystkiego, co teraz tylko zapoczątkowane, co jest jakby w stanie embrionalnym²⁶.

W tym modelu zatem pojawia się wizja śmierci jako przeżycia czynnego i wolnego. Tutaj śmierć jawi się jako dokończenie zmiennego sposobu istnienia i przez to samo jako dopełnienie tego wszystkiego, co było przez osobowe akty człowieka nieustannie zaczynane i właściwie nigdy w pełni nie-dokończone, gdyż zmienna biologia życia nie stwarzała pełnych warunków realnej możliwości takiego rozwoju ludzkiej jaźni, jaka jest wyznaczona przez jej duchową, a więc nieskończoną pojemność. Sądźmy wszakże, że w tym modelu śmierci – narodzin, wielkiego otwarcia, nie można zapominać, skoro mowa o pojemności, o aktywnym charakterze duchowych władz bytu osobowego, a więc także o pewnej *capacitas* zdobywanej w ciągu życia w doczesności, zdolności intelektualnej, a nade wszystko moralnej, poszerzanej w ciągu doczesnej egzystencji. Ona jest potencjalnie nieskończona, zależy jednak, jak każda struktura dynamiczna, od jej nieustannej aktualizacji. Dlatego można powiedzieć, że na moment ostatecznej decyzji składają się wszystkie poszczególne decyzje człowiecze, dokonywane w warunkach czasu i przestrzeni. Tutaj znowu służy ilustracją przypadek embrionu zatrzymanego w rozwoju w całości lub w pewnym sektorze swych funkcji. Z tą poprawką hipoteza ostatecznej decyzji nie jest kolejną wersją teorii powszechnej apokatastazy. Jest natomiast koncepcją rzeczywistości w pełni wolnej decyzji osoby ludzkiej, dokonywanej w węzłowym momencie śmierci, a równocześnie wiąże tę śmierć z życiem, czyniąc z niej przedłużenie owego życia w wieczność. Jest to zatem moment ostatecznego zrealizowania tego, co w osobie było rozwijane w trakcie czasoprzestrzennej egzystencji i to w takim stopniu i ukierunkowaniu, w jakim było rozwijane. Śmierć jest zatem ostateczną miarą i usankcjonowaniem życia, rozkwitem na miarę wykorzystywanych możliwości. Nie jest więc bezsensownym, jak to widział J. P. Sartre, czy nicością, jak chciał Epikur pisząc do Menoikeusa, że „śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją”²⁷. Pozostańmy przy zdaniu Norwida: bezsilna, bo „Człek – od niej starszy!”

²⁶ Por. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 455.

²⁷ D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 645.