

Mieczysław Bombik

Filozoficzne pojęcia śmierci

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 40/2, 441-449

2007

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. MIECZYŚLAW BOMBIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

FILOZOFICZNE POJĘCIA ŚMIERCI*

Moje rozważania dotyczące filozoficznego pojęcia śmierci oparłem na opracowaniu Rafaela Ferbera, zamieszczonym w drugim tomie *Philosophische Grundbegriffe* (München 2003, s. 197–227), a zatytułowanym: *Tod*. Rafael Ferber jest filozofem, profesorem zwyczajnym Uniwersytetu w Lucernie oraz profesorem tytularnym Uniwersytetu w Zurychu.

Najpierw wstępnie stwierdzę, że jeśli nie wszyscy filozofowie odnotowani w historii podejmowali wprost czy pośrednio problematykę związaną ze śmiercią żywych organizmów, a przede wszystkim człowieka, to robiła to olbrzymia ich większość. Rozważania te – nierzadko tylko pewne krótkie uwagi czynione na marginesie innych szerszych dociekań – są nadzwyczaj różnorodne i wieloaspektowe. Można jednak owe teksty próbować porządkować, grupować i systematyzować ze względu na pewne wyróżnione aspekty czy kryteria. Rezultatem takiego podejścia do wskazanej problematyki może być uzyskanie względnie całościowej charakterystyki filozoficznego pojęcia śmierci, jeżeli oczywiście uwzględnione aspekty będą w miarę wyczerpujące.

Wydaje mi się, że właśnie zaproponowana przez Ferbera systematyka filozoficznej problematyki śmierci jest wystarczająco szeroka, aby uzyskać ramowy przegląd interesujących nas zagadnień, a ponadto każde bardziej szczegółowe rozważanie czy nawet krótka indywidualna refleksja mogą być trafnie przyporządkowane do wyróżnionych członów tej systematyki i traktowane jako ciągłe wzbogacanie charakterystycznej i konotacyjnej treści filozoficznego pojęcia śmierci oraz tzw. pola pojęciowego, w którym pojęcie to, jako w pewnym kontekście, funkcjonuje.

Cechą charakterystyczną, można też powiedzieć istotną, człowieka jest świadomość swojej śmierci. Jedynie ludzie – spośród wszystkich istot żywych – wiedzą o swojej śmierci. Za tym stwierdzeniem przemawia m.in. fakt, że w skład każdego etnicznego języka wchodzi różne pojęcia śmierci oraz że język ten zawiera słowa, których konotacją są właśnie te pojęcia. Wyższe ssaki mogą wyczuwać bliskość śmierci, a nawet dysponować jakimś „przed-pojęciem” śmierci, natomiast jedynie ludzie dysponują pojęciem śmierci, które tworzą na podstawie charakterystycznej dla człowieka czynności intelektualnej, jaką jest negacja. Już Eurypides (480–406 przed Chr.) pozwala Admetowi w tragedii *Alkestis* powiedzieć: „Poświęcony śmierci zmarł; i niczym więcej nie jest zmarły”. Natomiast Lucius Anneus Seneca (Seneka Młodszy) cztery wieki później (ur. 4 r. przed Chr. – zm. 65 r. po Chr.) wyraźnie definiuje śmierć jako „niebyt”: „Śmierć jest nieby-

* Referat wygłoszony na konferencji „Filozofia a śmierć”, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 23 III 2007 r.

tem”. Jednakże słowa: „był” i „niebył” mogą być użyte w różnych supozycjach. W podanej definicji słowo „niebył” jest użyte w supozycji formalnej i definicja ta stwierdza, że słowo „śmierć” znaczy po prostu „nieistnienie”.

Zgodnie ze zwyczajem językowym, stwierdza Ferber, o śmierci mówi się zasadniczo w odniesieniu do organizmów zwierzęcych, z tym, że w stosunku do ssaków wyżej zorganizowanych używa się również słów: „paść”, „zdechnąć”, zaś słowo „śmierć” zarezerwowane jest wyłącznie dla ludzi.

Przytoczona definicja śmierci sformułowana przez Senekę na pojęciu negacji stwierdza więc, że śmierć jest brakiem życia, nie jest życiem albo jest „nieżyciem”. Jeszcze dokładniej, słowo „śmierć” znaczy tyle samo, co nie żyć tak jak istota zmysłowa, istota, która ma zdolność odczuwania i odbierania wrażeń. Poza tym godny uwagi w tych rozważaniach jest fakt, że śmierć jest zjawiskiem, które w ewolucyjnym rozwoju materii pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w okresie biosfery, i to w biosferze wyższej.

1. Biologiczne pojęcie śmierci

Wprawdzie temat mojego wystąpienia brzmi: *Filozoficzne pojęcia śmierci*, niemniej tematu tego nie można dobrze omówić bez wcześniejszego, choćby jedynie tylko ramowego uwzględnienia biologicznego pojęcia śmierci. Punktem wyjścia omówienia biologicznego pojęcia śmierci Ferber czyni definicję śmierci podaną przez Augusta Weismanna. Weismann pisze: „Nazwałbym [...] śmiercią takie zatrzymanie życia, którego nie można ani w całości, ani częściowo na dłuższy czas wznowić, albo krócej: ostateczne zatrzymanie życia, i sądzę, że w ten sposób ująłem dokładnie to, co jest istotne w tym pojęciu, a co język dotychczas zawsze ze słowem «śmierć» wiązał”.

W tym miejscu odczuwam potrzebę sformułowania następującej uwagi. Teksty, które Ferber w swoim opracowaniu nazywa definicjami, wymagają przynajmniej następującego komentarza. Większość z nich od strony metodologicznej poprawności jest „ułamna”, tzn. w sformułowaniach tych brak wiele razy wyraźnego wyodrębnienia definiendum lub definiensa, jeśli mamy do czynienia z definicjami równościowymi. Niemniej przy odpowiednich modyfikacjach można by łatwo tym wyrażeniom nadać poprawną formę. Modyfikacja taka wymagałaby jednak czasem pewnych decyzji interpretacyjnych zmieniających może pierwotną myśl autora, dlatego i w dalszym tekście będę nazywał za autorem definicjami wyrażenia, które on tak nazywa, chociaż reguły konstruowania definicji wymagałyby mniejszego lub większego przeredagowania danego wyrażenia, aby je poprawnie nazwać definicją.

Wracając do merytorycznej analizy definicji Weismanna, stwierdzamy, iż ustala ona, że śmierć w ujęciu biologicznym jest „zatrzymaniem życia” lub „bezpowną utratą życia jakiegoś organizmu”. Jest ona – podobnie jak życie – produktem ewolucji, a ściślej się wyrażając, jest „ewolucją w obrębie ewolucji”. Pojawia się dopiero u wielokomórkowców. Weismann stwierdza, że śmierć jest cudownym wynalazkiem, który pojawił się dopiero wtedy, gdy organizmy osiągnęły pewien stopień złożoności swej budowy, przy którym ich nieśmiertelność już się nie opłacała, była bowiem nie do pogodzenia z kierunkiem ewolucji. Jednokomórkowce mogłyby natomiast być również nieśmiertelne. Śmiertelność organizmów pojawi-

ła się równocześnie z inną ich własnością, mianowicie ze zdolnością rozmnażania się, tzn. wytwarzania żywych indywiduów, które gwarantują utrzymanie gatunku. Śmiertelność nie jest więc przeszkodą w dalszym rozwoju organizmów i ich rozprzestrzenianiu się. Przeciwnie, była ona (i jest) koniecznym oraz pożądanym „mechanizmem” ewolucji, który umożliwił dopiero pojawienie się różnorodności organizmów. Temu stanowisku daje wyraz Ch. Darwin w tzw. pierwszej zasadzie rozwoju organizmów, zwanej (długim argumentem – *langes Argument*): „Między indywiduami danego gatunku występują indywidualne różnice”.

Współczesna więc biologiczna koncepcja śmierci, opowiadająca się za tym, że śmierć jest wynalazkiem procesu ewolucji, „ewolucją w obrębie ewolucji”, jest istotnie różna od koncepcji Arystotelesa, który twierdził, że śmierć jest podstawową własnością żyjącej (zmysłowej) substancji.

Pomijając problematykę dotyczącą śmierci istot żywych w ogóle, a ograniczając się jedynie do śmierci ludzkiej, można więc powiedzieć, nawiązując do przytoczonej definicji Weismanna, że śmierć to bezpowrotna utrata życia ludzkiego organizmu, jeśli po jej nastąpieniu nie może dojść już do ponownego ożywienia na dłuższy czas ani całego organizmu, ani jego części. Definicja ta, jak wstępnie łątwo dostrzec, ma negatywny charakter i jest zbyt ogólna. Bliższa jej precyzacja prowadzi do stwierdzenia, że niemożliwość wznowienia życia całego organizmu nazywamy „śmiercią całkowitą”, zaś niemożliwość ponownego przywrócenia życia poszczególnym organom ludzkiego ciała – „śmiercią częściową”. W języku potocznym uważa się za zmarłego człowieka wtedy, kiedy nastąpiła śmierć całkowita; przy śmierci częściowej nie uważa się jeszcze danego człowieka za zmarłego.

W tym momencie naszych rozważań rodzi się pytanie dotyczące kryterium lub kryteriów uznawania człowieka za zmarłego. Aktualnie funkcjonują przynajmniej dwa kryteria, według których ustala się biologiczną śmierć człowieka: śmierć serca i śmierć mózgu. Trzeba więc wyraźnie odróżniać między 1. definicją śmierci a 2. kryteriami ustalającymi nastąpienie śmierci w danym przypadku. Kryterium śmierci serca (2.1.) wskazuje na „bezpowną utratę życia” całego ludzkiego organizmu, tzn. na zatrzymanie obiegu krwi w układzie krwionośnym, przy śmierci mózgu (2.2.) chodzi o utratę funkcji życiowych pewnej części ludzkiego organizmu, mianowicie mózgu. Dziś, jak wiadomo, można ciało ludzkie z obumarłym mózgiem podtrzymywać sztucznie przy życiu, na przykład w celu pobrania pewnych organów do przeszczepów. Śmierć mózgu jest więc ostatecznym zatrzymaniem wszelkich czynności i funkcji życiowych kresomózgowia, mózdzku i pnia mózgowego.

Aby móc ustalić, kiedy nastąpiła śmierć serca, a kiedy śmierć mózgu, potrzebne jest jeszcze 3. empiryczne postępowanie testowe (w skrócie *test*), które ma odpowiedzieć na pytanie, czy w danym konkretnym przypadku kryteria ustalające nastąpienie śmierci zostały spełnione. Wskazane rozróżnienia dotyczące biologicznej śmierci człowieka schematycznie obrazuje Dieter Birnbacher.

Śmierć (biologiczna)

1. Definicje śmierci
2. Kryteria śmierci
 - 2.1. Śmierć serca
 - 2.2. Śmierć mózgu
 - 2.2.1. Całego mózgu
 - 2.2.2. Części mózgu
3. Testy sprawdzające spełnienie kryteriów

Przeciwnicy kryterium śmierci 2.2. (śmierć mózgu), na przykład niemiecko-amerykański filozof Hans Jonas, utrzymują, że człowiek umiera dopiero wtedy, kiedy nastąpiła „śmierć całkowita”, tzn. zostało spełnione kryterium 2.1. (śmierć serca). Natomiast przy śmierci mózgowej nie wygasły jeszcze całkowicie możliwości reagowania i odczuwania niektórych przynajmniej zmysłów. Dalej, stwierdza Jonas, granica między życiem a śmiercią nie jest nie tylko dokładnie znana, ale nawet jest ona niepoznawalna. Wiedzy tej nie może zastąpić najbardziej definicyjnie dokładne ustalenie. Stąd właściwe jest mówienie o „maksymalnej” jak i „minimalnej” definicji śmierci. Maksymalna definicja śmierci uwzględnia śmierć mózgu, śmierć serca oraz inne ważne objawy wskazujące na koniec życia organizmu, zanim podejmie się ostateczne czynności dotyczące ciała zmarłego człowieka.

Jako drugie kryterium ustalania śmierci człowieka przyjmuje się dziś kryterium śmierci mózgu – kryteria te pozostają do siebie w stosunku dwuczłonowej alternatywy nierozłącznej. Śmierć mózgu została w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia najpierw w prawodawstwie amerykańskim, a następnie w wielu innych krajach przyjęta jako kryterium, na podstawie którego można człowieka uznać za zmarłego. Formuła prawna, łącząca obydwie kryteria, a występująca w prawodawstwie amerykańskim pod nazwą Uniform Determination of Death, z roku 1980 brzmi: „Człowiek umarł, kiedy, (1) albo wystąpiło u niego nieodwracalne zatrzymanie krążenia krwi, przy równoczesnym braku oddychania, (2) albo doszło do nieodwracalnego zaniku wszystkich funkcji całego mózgu, włącznie z pniem mózgowym. Stwierdzenie śmierci musi być zgodne z aktualnie akceptowanymi standardami medycyny”.

Ta formuła prawna jest połączeniem omówionych kryteriów: 2.1. i 2.2. oraz punktu 3, ustalającego empiryczne postępowanie testujące, prowadzące do wskazania, które z kryteriów (lub oba) zostało spełnione przy orzeczeniu zgonu w konkretnym przypadku. Ustawa prawna dotycząca transplantacji organów ludzkich, obowiązująca na przykład w Niemczech od 1997 r., przyjmuje również śmierć mózgu za kryterium rozstrzygające dla orzeczenia śmierci człowieka. Obecnie obserwuje się tendencję, aby za biologiczne kryterium śmierci człowieka uznać bezpowrotne ustanie funkcji już nie całego mózgu, ale tylko jego części, mianowicie stwierdzenie trwałego braku oznak życiowych pnia mózgowego.

Znamienne przy tych różnych kryteriach stwierdzania zgonu człowieka jest to, że orzeczenie o śmierci wydaje się dziś na podstawie pewnych ustaleń przyjętych w obrębie danej wspólnoty. Nastąpienie śmierci człowieka nie jest już dziś naturalnym czy realnym faktem, który daje się stwierdzić dzięki spostrzeżeniom zmysłowym, tradycyjnie uważanym za niewątpliwe symptomy śmierci, na przykład brak oddechu albo ustanie bicia serca. Ponieważ stwierdzenia, kiedy człowiek jest już martwy, a kiedy jeszcze nie, nie można dokonać samowolnie, lecz na podstawie postanowień pewnej wspólnoty społecznej, dlatego każdorazowy fakt stwierdzenia zgonu realizuje się w obszarze pewnego zakresu znaczenia, a nierzadko jest faktem urzędowym czy instytucjonalnym.

Co do punktu 3., określającego właściwe postępowania testowe mające na celu ustalenie zrealizowania się kryteriów upoważniających orzeczenie zgonu, trzeba stwierdzić, że aby na przykład odpowiedzieć na pytanie, kiedy aparatura sztucznego oddychania może być u danego pacjenta wyłączona, wymaga decyzji opartej na lekarskiej wiedzy medycznej. Decyzja ta powinna być oczywiście uwarunkowana ogólnym zakazem uśmiercania. Poza tym istnieje dziś w medycynie ogromne wprost zainteresowanie różnego rodzaju transplantacjami i zapotrzebowanie na

organy cielesne żywych ludzi, na tzw. „dawców życia”. Przy pobieraniu ludzkich narządów nie można się nie zgodzić ze słowami Jonasa: „Pacjent musi być bezwzględnie pewny, że jego lekarz nie jest katem (mordercą) i nikt (żadne kryterium) nigdy go nie uprawni do tego, aby nim został”. Słowa te, według Ferbera, znaczą dokładnie tyle, że dziś maksymalne kryterium ustalania śmierci – zatrzymanie pracy serca (2.1.) – nie jest w praktyce do utrzymania, trzeba za takie kryterium przyjąć przynajmniej śmierć mózgu (2.2.), jednak nie w sensie śmierci części mózgu (2.2.2.), lecz jedynie śmierci całego mózgu (2.2.1.). Ponadto Jonas wyraża trafnie moralne odczucie olbrzymiej większości ludzi, że „Umieranie człowieka powinno być otoczone pietyzmem i chronione przed jakimkolwiek rodzajem wykorzystywania”. Znane w praktyce prawniczej powiedzenie, będące wskazówką dla postępowania karnego: „Przypadki wątpliwe interpretować na korzyść oskarżonego” (z łac.: *in dubio pro reo*), można zmodyfikować i odnieść trafnie do końca ludzkiego życia: „Przypadki wątpliwe interpretować na korzyść życia” (*in dubio pro vita*). Stosowanie tej wskazówki w konkretnych przypadkach wymaga oczywiście prawnych uregulowań oraz dużej mądrości, która może jeszcze i dziś kierować się arystotelesowską zasadą: „W takich sprawach trzeba trzymać się szczegółów, a rozstrzygnięcia mają wpływać z obserwacji (konkretnych sytuacji)”.

2. Znaczenia przyporządkowywane słowu „śmierć” w filozofii

Definicje, za pomocą których próbowano ustalić i precyzować pojęcia śmierci w obrębie filozofii, dzieli Ferber najpierw bardzo ogólnie na dwa podzbiory, nazywając je: definicje „idealistyczne” i definicje „materialistyczne” (ew. „fizykalistyczne”). Kryterium tego podziału jest stanowisko, jakie przyjmuje się w filozofii przy podejmowaniu problematyki związanej z przeciwstawieniem pojęć: ciało – dusza. I chociaż tak idealistyczne, jak i materialistyczne definicje dotyczą w podejmowanej materii całości ludzkiego istnienia, to jednak wykraczają one poza płaszczyznę biologiczną i zakładają różne koncepcje filozoficznej psychologii oraz ontologii.

Punktem wyjścia swoich rozważań czyni Ferber podział stanowisk, dotyczących problematyki śmierci, jakiego dokonał Cynceron (106–43 przed Chr.) w swoich *Rozmowach tuskulańskich* (*Gespräche in Tusculum*). Uzupełniony punktem 3. podział Cyncerona przyjmuje postać:

Śmierć (ujęcie filozoficzne)

1. Rozłączenie ciała i duszy

1.1. Po rozłączeniu dusza przestaje natychmiast istnieć

1.2. Po rozłączeniu dusza może jeszcze długo istnieć

1.3. Po rozłączeniu dusza istnieje wiecznie

2. Nie zachodzi żadne rozłączenie, tak dusza, jak i ciało giną razem; dusza „gaśnie” w ciełe

3. Paralelizm – aspektywizm

Ad 1. Definicje, które określają śmierć jako rozłączenie duszy i ciała, noszą nazwę klasycznych (idealistycznych) definicji śmierci. Po raz pierwszy w historii filozofii elementy takiej definicji znajdujemy u Platona, który je przekazuje w obrazowym sformułowaniu Homera: „Dusza poszła do Hadesu”. Sformułowanie to zakłada następujące stanowisko ontologiczne: wyższa rzeczywistość bez niższej może

istnieć, natomiast niższa realność bez wyższej istnieć nie może, co w odniesieniu do duszy znaczy, że może ona bez ciała egzystować, ciało zaś bez duszy nie. To właśnie stanowisko pozwala Platon wyrazić w *Gorgiaszu* Sokratesowi: „Śmierć jest, jak mi się wydaje, niczym innym, jak wzajemnym rozłączeniem się dwóch rzeczy, duszy i ciała”. W tym definicyjnym określeniu śmierci dusza jest ujęta jako samodzielnie istniejąca substancja. Śmierć jest więc rozłączeniem niestworzonej, niewidzialnej, duchowej i nieśmiertelnej substancji od ciała, które nie posiada samodzielnego istnienia. Według Platona, dusza – a trzymając się ściśle jego terminologii, trzeba powiedzieć dusza myśląca – może żyć wiecznie. Stanowisko to odpowiada punktowi 1.3. schematu. Ponieważ zaś dusza myśląca stanowi istotę człowieka, inaczej, to, co najbardziej odcytnie podstawowego dla człowieka, oraz każdy człowiek posiada swoją własną (indywidualną) duszę, dlatego człowiek jest więc nieśmiertelny. Końcowy wniosek, który Platon wyprowadza z przyjętych założeń już w formie entymematycznego sylogizmu, brzmi: Jeśli każdy człowiek jest nieśmiertelny, to również i ja jestem nieśmiertelny.

W dialogu *Fedon* przypisuje Platon pitagorejczykowi Simiasowi pogląd, że dusza po śmierci nie żyje wiecznie, czyli chodzi o punkt 1.2. schematu. Według tego stanowiska, dusza nie przestaje istnieć po rozłączeniu się z ciałem, może egzystować długo, chociaż rzecznicy tego poglądu nie determinują okresu, będącego konotacją słowa „długo”, ale stwierdzają, że „długo” nie znaczy „wiecznie”. W sposób obrazowy odwołują się tu do porównania duszy z ubraniem, stwierdzając, że tak jak ubranie może służyć jeszcze wielu osobom po śmierci właściciela, ale po pewnym czasie ono się zużyje, podobnie rzecz się ma pod tym względem i z duszą.

W tym samym dialogu Platon omawia stanowisko innego pitagorejczyka Kebesa, który twierdzi, że dusza przestaje istnieć wraz ze śmiercią ciała. Śmierć jest więc równocześnie końcem egzystencji ciała i duszy (punkt 1.1.)

Ad 2. Materialistyczną definicję śmierci formułuje po raz pierwszy najprawdopodobniej Demokryt. Zgodnie z tą definicją, dusza i ciało przestają istnieć równocześnie, ale dusza nie stanowi jakiejś odrębnej substancji w stosunku do ciała. Tak dusza, jak i ciało składają się, według Demokryta, z atomów ognia, które – ze względu na swe nikłe rozmiary – znajdują się w nieustannym ruchu. Śmierć jest wyjściem tego rodzaju elementów z ciała na skutek ciśnienia, wywołanego przez otaczające wszystko powietrze. Tego rodzaju unicestwienie żywego organizmu człowieka jest nieodwracalne, gdyż nieustannie powstają i rozpadają się nowe struktury połączeń atomowych.

Wyraźne sformułowanie materialistycznej definicji śmierci znajdujemy u epikurejczyka Tytusa Lukrecjusza Carusa (99/94–55/51 przed Chr.), który z przy czynowej zależności ducha od ciała wyprowadza wniosek, że istota duszy rozplywa się w wyższych warstwach eteru jak dym, ponieważ ona razem z ciałem powstaje, razem z ciałem się rozwija, razem z ciałem w starości człowieka męczy się i słabnie.

Ten krótki oraz ramowy przegląd filozoficznych pojęć śmierci uzasadnia na podstawie tekstów to, co wcześniej, wyprzedzając tekstową dokumentację, stwierdzono, że treść tych pojęć jest w zasadniczy sposób warunkowana przyjmowaną koncepcją duszy lub świadomości, gdyż niektórzy autorzy posługują się zamiennie terminami: dusza, świadomość. Jak jednak wiadomo z historii filozofii, obie koncepcje duszy, zarówno idealistyczna, jak i materialistyczna, zostały poddane mocnej, często wprost miażdżącej krytyce. Zakwestionowano więc tak kartezjańską argumentację za tezą o samodzielnym istnieniu substancjalnej duszy, jak

i argumentację platońską znajdującą się w dialogu *Fajdros*, wykazując, że jedna z przesłanek rozumowania jest fałszywa. Zaś w dialogu *Fedon*, który jest poświęcony uzasadnieniu wniosku, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, trzeba jako przesłankę przyjąć wątpliwą tezę o istnieniu idei. Konkluzję płynącą z tego założenia można by, trzymając się tekstów Platona, sformułować następująco: Moja osobowa dusza (w terminologii Platona dusza myśląca) może przeżyć śmierć ciała i żyć wiecznie jako metafizyczna rzeczywistość tylko wtedy, gdy istnieje wyższa rzeczywistość, którą są idee. Teza o istnieniu idei jest założeniem dla tezy o nieśmiertelności duszy i jej egzystencji tak przed moim narodzeniem (preegzystencji), jak i po mojej śmierci (postegzystencji).

Asertywność tezy o istnieniu nieśmiertelnej duszy podważył również Kant, argumentując, że naszym pojęciom może odpowiadać obiektywna realność tylko w świecie doświadczalnym, empirycznym. Pojęciu: wiecznie istniejąca dusza nie odpowiada żadna realna obiektywność w świecie empirii. Dlatego rozumowanie, wyprowadzające z tezy o istnieniu pojęcia „wiecznie istniejącej duszy” wniosku: „istnieje więc obiektywnie nieśmiertelna dusza”, jest niepoprawne. Dusza rozumiana jako substancja może być substancją tylko w świecie idei, a nie w świecie realnym.

Podobnie nieuzasadniona, a tym bardziej niedowiedziona jest teza o naszym niecielesnym istnieniu po śmierci w formie reinkarnacji, jako egzystowanie duszy w ciałach innych istot żywych. Indoeuropejska doktryna o reinkarnacji (zwana też: metempsychoza), istniejąca już przed Platonem, zakłada pośrednio istnienie duszy jako samodzielnej, czy samoistnej substancji. Poza tym, gdyby się nawet zgodzić z tezą o tzw. wędrówce dusz po śmierci, to brak kryteriów pozwalających identyfikować dusze rozpoczynające życie w nowym ciele, tzn. pozwalających ustalić czy to ta sama dusza, czy jednak jakaś inna wstąpiła do nowego ciała. Ferber stwierdza, że krytyczna analiza nauki o reinkarnacji uprawnia do opowiadania się za stanowiskiem, że żyjemy tylko jeden jedyny raz w naszym ciele oraz jeśli nasze życie jest jednorazowe, to również możemy „tylko jeden raz umrzeć”. Stąd nasze życie, nasze narodzenie i nasza śmierć są czymś jednorazowym i niepowtarzalnym.

Myśl, że śmierć jest czymś definitywnym, stwierdza dalej Ferber, ma z jednej strony wydźwięk pesymistyczny, a nawet przerażający, ale z drugiej strony zawiera i pewną pociechę, gdyż nikt nie wie, czy ewentualna reinkarnacja byłaby dla niego lepszym życiem niż obecne. Theodor Lessing (1872–1933), filozof z Hanoweru, w zakończeniu do swojej autobiografii zatytułowanej *Einmal und nie wieder*, którą napisał na krótko przed śmiercią – został zamordowany przez niemieckich socjalistów narodowych – akcentuje, że tytuł ten ujmuje pozytywną stronę jego trudnej drogi życiowej, która wkrótce zostanie zakończona i której z pewnością już nie będzie musiał powtarzać. W Indiach na niektórych nagrobkach można przeczytać napis: „Módlcie się za nas, abyśmy nie musieli już powrócić”. Ferber dodaje, że jeżeli żyjemy tylko raz i nie więcej, to nie powrócimy już i nie potrzebujemy nikogo prosić, aby się za nas w ten sposób modlił.

Jeśli chodzi o filozoficzny materializm czy fizykalizm, to nie dostarcza on, zdaniem Ferbera, żadnych podstaw czy argumentów, za pomocą których dałoby się całościowo wytłumaczyć sferę subiektywności człowieka, jego wnętrze (psychikę), jego intencjonalność, refleksyjność, samoświadomość lub sprowadzić te najbardziej istotne dla człowieczeństwa cechy do świata przyrody (natury). W każdym razie nie istnieją żadne ogólnie akceptowalne propozycje co do tego, czy lub

jak charakterystyka świadomości odwołująca się wyłącznie do materii mogła by być możliwa.

Przy tym stanie rzeczy, czyli w obliczu przedstawionych słabości dowodowo-argumentacyjnych na rzecz problemów związanych z definicjami pojęcia śmierci formułowanymi przez „idealizm” i „materializm”, pozostaje do rozważenia jeszcze tzw. „trzecia droga”, która w filozofii nazywa się paralelnym lub aspektowym (ew. aspektywnym) ujęciem śmierci.

Ad 3. Paralelne ujęcie wychodzi – w przeciwieństwie do idealizmu platońskiego – od stwierdzenia że nie istnieją samodzielnie egzystujące, nieinkarnacyjne, czyli nieucieleśnione dusze. Odrzuca więc również naukę o inkarnacji. W przeciwieństwie jednak do materializmu przyjmuje jako założenie tezę o niematerialności duszy. Stanowisko to prezentuje G. W. Leibniz w swej *Monadologii*, uważając, że u człowieka nie mamy nigdy do czynienia z całkowitym nowo-narodzeniem, jak i nie następuje u niego nigdy ostateczna, absolutna śmierć, polegająca na rozłączeniu się duszy z ciałem. To, co nazywamy potocznie „rodzeniem się”, jest procesem rozwoju, pomnażania się, natomiast słowo „śmierć” oznacza proces przeciwny, proces zwijania się, inwolucji, pomniejszania się. W języku niemieckim odpowiednimi wyrażeniami dla takiego rozumienia śmierci są słowa: „Einwicklung”, „Einrollung”, „Einhuellung”. Dusze, które staną się w pewnym momencie czasowym duszami ludzkimi, czy duszami indywiduów należących do gatunków innych żywych istot, są przechowywane w nasieniu przodków – poczynając od Adama, jeśli chodzi o człowieka – i istnieją od początku świata zawsze w postaci pewnego rodzaju organicznego ciała. Według tego stanowiska, żyliśmy już wiele razy i wiele razy już umieraliśmy, a więc narodzenie nie jest całkowicie nowym zaistnieniem, a śmierć zupełnym unicestwieniem – kwestią otwartą jest jedynie pytanie, według jakiego kryterium identyczności nowo narodzone dziecko jest tym samym indywiduum, co jego „zwinięci” przodkowie. W rzeczy samej, prezentowana przez Leibniza teoria śmierci jest niemniej spekulatywna, jak kwestionowana przez niego nauka Platona o inkarnacji.

Według Ferbera, trafne w teorii Leibniza wydaje się być stanowisko, że indywidualna nieśmiertelność zakłada pewien substrat cielesny – ciało, bez którego nie dałoby się zidentyfikować nieśmiertelnej, indywidualnej duszy. Podobnie argumentuje również na przykład P. Strawson w swojej pozycji *Individuals* z 1959 r., kończąc swoją argumentację stwierdzeniem: „Nic więc dziwnego, że ludzie głęboko i autentycznie wierzący, z tego właśnie powodu świadomie zakładają zmartwychwstanie swego ciała”. Filozoficzna refleksja nad możliwością osobowego zmartwychwstania dopuszcza jeszcze inne uszczegółowienia.

W przeciwieństwie do paralelizmu aspektowy dualizm B. Spinozy nie przyjmuje osobowej nieśmiertelności, nie odrzucając jednak nieśmiertelności bezosobowej. Stwierdza on: „Duch ludzki nie może być całkiem unicestwiony ze śmiercią ciała, ale coś z niego pozostaje i trwa wiecznie”. Nie przypominamy sobie jednak tego, że przed narodzeniem już istnieliśmy, ani nie mamy dowodu na rzecz tezy o dalszym życiu po śmierci, stąd Spinoza odrzuca – w przeciwieństwie do Platona – możliwość indywidualnej egzystencji przed narodzeniem i po śmierci. Równocześnie jest on zdania: „Niemniej jednak faktycznie odczuwamy i doświadczamy, że jesteśmy istotami nieśmiertelnymi”. Uzasadnia te odczucia w ten sposób, że po prostu dostrzegamy, iż nasza dusza jest nieśmiertelna i jej nieśmiertelność jest przekazywana w pewien sposób naszemu ciału, chociaż – żyjąc w czasie – nie potrafimy ani zdefiniować, ani wyjaśnić, co znaczy „trwać bez końca”. W ten

sposób dusza wyciska pewnego rodzaju „piętno wieczności” na naszym ciele, chociaż nie łatwo wyjaśnić, jak ten aspekt wieczności ujmujemy i w jaki sposób go doświadczamy. Może tu chodzić jedynie o intelektualny ogląd lub „doświadczenie”, w którym siebie „oczami ducha” w innym aspekcie „ujmujemy”. Argumentacja Spinozy nie prowadzi do wniosku, że jesteśmy pod pewnym względem nieśmiertelni, ale jedynie do stwierdzenia, że potrafimy pod pewnym względem o swojej nieśmiertelności pomyśleć. To, co po śmierci ciała z nas pozostaje, nie jest już dla Spinozy osobą, ponieważ możliwości zmysłowego przedstawiania i przypominania sobie mogą się w nas realizować jedynie dopóty, dopóki istnieje ciało.

Ferber wyraża przypuszczenie, że Spinoza może uważał, iż idee platońskie są w nas tym, co tworzy naszą nieśmiertelność i doskonałość, aby po śmierci stać się jeszcze bardziej doskonałym od owych idei. Niezależnie jednak jak zinterpretujemy myśl Spinozy, co do rozumienia wieczności, nie można na jej podstawie dojść do wniosku o nieśmiertelności duszy. Aspektywny dualizm stwierdza natomiast, że śmierć nie jest rozłączeniem dwóch rzeczy czy dwóch substancji: duszy i ciała, ale rozdzieleniem dwóch aspektów: duchowego (lub psychicznego) od fizycznego. Dopiero, kiedy dokonamy uprzedmiotowienia owego psychicznego aspektu, powstaje hipoteza osobowej nieśmiertelności, czy to całej duszy, czy tylko jej duchowej części.

Zakończenie

W zakończeniu chciałbym dodać, że przedstawiona problematyka jest połową całości przygotowanej do wygłoszenia. Takiego skrótu tekstu musiałem dokonać ze względu na, jak najbardziej zresztą słuszne, czasowe ograniczenia wystąpień, narzucone przez organizatorów konferencji. Rozszerzona wersja wykładu ukaze się w druku w dwóch częściach: 1. *Biologiczne pojęcie śmierci* i 2. *Filozoficzne pojęcia śmierci*. Część druga zostanie uzupełniona rozważaniami zatytułowanymi: *Śmierć jako zło* i *Śmierć a nieśmiertelność*, gdyż zagadnienia te są bardzo często podejmowane w filozofii w kontekście omawiania pojęć śmierci.