

# Marián Palenčár

---

## O problemie świadomości śmierci

---

Studia Philosophiae Christianae 35/2, 151-156

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIÁN PALEŇČÁR

WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH, UNIWERSYTET MATEJA BELA  
W BAŇSKIEJ BYSTRZYCY

### O PROBLEMIE ŚWIADOMOŚCI ŚMIERCI

Nawet pobieżne spojrzenie na historię filozofii pokazuje, iż problem śmierci nie był nigdy traktowany okazjonalnie, ani nie był uważany za nieistotny. Już zgodnie ze stanowiskiem Platona właściwe filozofowanie oznacza zadumę nad „śmiercią i umieraniem”<sup>1</sup>. Prawie dwa i pół tysiąca lat później A. Schopenhauer sądzi, iż „niewątpliwie świadomość śmierci ... daje najsilniejszy motyw dla filozoficznego myślenia i metafizycznej interpretacji świata”<sup>2</sup>. Z drugiej strony, B. Spinoza stwierdza, iż „wolny człowiek myśli ostatecznie o śmierci, a mądrość ta pozwala mu myśleć o życiu”<sup>3</sup>. Jeżeli nawet spojrzenie na problem śmierci było odmienne, to fakt śmierci i jej świadomość były traktowane jako coś oczywistego, jako dany fakt. A. Camus wyprowadza filozofię absurdu z przesłanki, iż to właśnie „śmierć jest tylko realna”<sup>4</sup>. Również we współczesnej antropologii i tanatologii fakt, iż człowiek jest świadomy swej własnej śmierci, traktowany jest jako cecha odróżniająca go od innych istot żywych, podobnie jak pionowa postawa, opozycja kciuka, używanie narzędzi i mowy itp. Przyjmować tu będziemy fizyczno-biologiczne rozumienie śmierci, które ogólnie (w świadomości potocznej, naukach biologicznych, filozofii, teologii) odnosi się do podstawowego znaczenia wieloznacznego terminu „śmierć”. Wskazać tu można na problem relacji pomiędzy śmiercią biologiczną a śmiercią duchową, czy też kliniczną. Zgodnie z tym podstawowym rozumieniem śmierć biologiczna jest wygaśnięciem ciała jako całości i zatrzymaniem wszystkich jego funkcji<sup>5</sup>. Nie można w tym przypadku ignorować wiedzy biologicznej, psychologicznej, socjologicznej i etologicznej, iż śmierć

<sup>1</sup> Platon, *Dialógy*, zv. I, II, III, Bratislava 1990, 734-735.

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Svet ako vôľa a predstava*. In: *Antológia z diel filozofov*, zv.7. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava 1967, 295.

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Etika*, Praha 1977, 325.

<sup>4</sup> A. Camus, *Mýtus o Sifyzovi. Pád. Caligula*, Bratislava 1993, 44.

<sup>5</sup> *Ilustrovaný encyklopedický slovník*. III. diel. Pro-Ž. Praha, Academia 1982.

jest znana zwierzętom – instynkt samozachowczy pozwala im unikać śmierci poprzez ukrycie się lub ucieczkę przed napastnikiem. Bardzo często odczuwają one nieuchronność śmierci i w określony sposób (poprzez uczestniczenie w umieraniu starych lub rannych zwierząt) są do niej przygotowywane.

Człowiek ma jednakże świadomość śmierci nawet wtedy, kiedy nie jest przez nią bezpośrednio zagrożony. Świadomość ta nie może być zredukowana do epifenomenu wrodzonego nieświadomego instynktu samozachowania, który jest właściwy dla wszystkich żyjących istot, lub też do samozachowawczych zachowań w środowisku społeczno-kulturowym. W wiedzy tej, jak sądzę, ważność osiąga moment nieuniknioności i uniwersalności. Chodzi o to, iż człowiek nie tylko wie, że może umrzeć (także przypadkowo, gdyż nie jest bezpieczny wśród wielu zagrożeń) lub, że on właśnie teraz umiera, ale także, iż każdy musi (w przyszłości) koniecznie umrzeć. Ludzka świadomość śmierci jest właśnie świadomością tej śmiertelności. Składają się na nią trzy momenty: nieodwracalności (zmiana spowodowana przez śmierć jest ostateczna); nieuniknioności, bowiem pomimo zabezpieczenia i troski człowiek wcześniej lub później musi umrzeć; oraz uniwersalności (dotyczy ona każdego). Ważność tych trzech momentów podkreślana jest już na poziomie świadomości potocznej. Nie ma lekarstwa na śmierć – mówi przysłowie ludowe wyrażając tym samym przekonanie o nieodwracalności i ostateczności śmierci.

Inaczej wyraża się to także w formule łacińskiej: *vita incerta, mors certissima* (życie niepewne, śmierć zawsze pewna), lub też w sformułowaniach: „nie muszę niczego czynić, aby umrzeć”, „każdy musi pożegnać się ze światem, choćby nie wiem jak był mu on sympatyczny”, „ten, kto się urodził musi umrzeć”. Wydaje się, iż wiedza o śmierci musi się wiązać z przekonaniem o jej nieuchronności, co jest trywialne. Przekonanie przeciwne traktować by trzeba za przejaw szaleństwa. Odmiennym problemem jest natomiast, jak my tę wiedzę wykorzystujemy i jak wpływa ona na nasze aktualne zachowania. Pomimo wzmianki, iż istnieje aksjomatyczna jasność związana ze znajomością śmierci, pojawiają się jednakże wątpliwości, co do jej noetycznego osądu i legitymizacji. Pojawiają się tu typowe pytania: czy ludzie mogą posiadać świadomość śmierci (śmiertelności)? Skąd mamy ją mieć w kontekście stwierdzenia Epikura: „... śmierć jest czymś, co nas nie dotyczy, ponieważ kiedy my jesteśmy, śmierci nie ma, a kiedy ona jest to

nas już nie ma”<sup>6</sup>. Problemem jest efektywne argumentowanie na podstawie rozumu i logiki, gdyż w gruncie rzeczy zakłada się tutaj z góry świadomość śmierci, gdy tymczasem obydwie te terminy wzajemnie zdają się sobie zaprzeczać. Czy mamy tu do czynienia jedynie z wiedzą pozorną? Czy uda się znaleźć na gruncie tradycyjnej kartezjańskiej racjonalności odpowiednie kryteria dla legitymizacji świadomości śmierci, lub też trzeba tu poszukiwać nowych zasad i podstaw na gruncie nowych rodzajów racjonalności? Czy jest usprawiedliwiona świadomość śmierci w świetle *cogito* jako rdzenia tej tradycyjnej racjonalności?

Świadomość śmierci, w sensie jej nieodwracalności, nieuniknioności i ostateczności może konstytuować się w przypadku pojedynczej osoby na bazie wiedzy o jej własnej śmierci w podwójnym aspekcie:

- a/ na podstawie wiedzy o śmierci innych ludzi,
- b/ ewentualnie innych istot żywych, lub też,
- c/ jako suma „a” i „b”.

Rozpoczniemy od rozważenia możliwości „a”. Jak ja i każda pojedyncza osoba może wiedzieć o swojej własnej śmierci? Jeżeli przyjmiemy samozapewnienie kartezjańskiego *cogito* jako podstawę dla legitymizacji świadomości śmierci, to pojawiają się trzy możliwości. Wiedza może być w tym względzie osiągnięta na podstawie doświadczenia, dedukcji lub też jest ona nam wrodzona i z góry dana. W tych ostatnich dwóch przypadkach musi być ona jaśniejszą i wyraźniejszą wiedzą, aniżeli w przypadku pierwszym<sup>7</sup>. Czy mamy wiedzę o własnej śmierci na podstawie doświadczenia? Jeżeli śmierć oznacza wygaśnięcie systemu ciała jako całości i nieodwracalne zahamowanie wszelkich jego funkcji, to zdarzenie lub sekwencja zdarzeń, gdy następuje przejście od warunków organicznych (kiedy stale mam świadomość) do nieorganicznych (kiedy jestem pozbawiony świadomości) nie może być, jak powiedziałby L. Wittgenstein „zdarzeniem mojego życia”<sup>8</sup>. Zgodnie z logiką świadomość śmierci nie może być wynikiem doświadczenia i mój rozum nie

<sup>6</sup> Epikuros, *O šťastnom živote*, Bratislava 1989, 54.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Meditácie o prvej filozofii*, w: *Antológia z diel filozofov. Zv.6. Novoveká racionalistická filozofia*, Bratislava 1970, 88-89; Tenże, *Principy filozofie*, Bratislava 1986, 61; Tenże, *Rozprava o metode. Pravidlá na vedenie rozumu*, Bratislava 1954, 76.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, w: *Antológia z diel filozofov, zv.9. Logický empirizmus a filozofia prírodných vied*, Bratislava 1969, 174.

może dać mi danych o śmierci jako całościowym procesie, ponieważ w ostatnim momencie rozum jest nieobecny. Jest on obecny we wszystkich poprzedzających momentach i dlatego śmierć biologiczna nie jest doświadczeniem, które może być podstawą świadomości śmierci. Powoduje to, iż żadna żyjąca istota nie może doświadczyć własnej śmierci, a wszelkie dane od pacjentów, którzy przeżyli śmierć kliniczną nie dotyczą śmierci biologicznej. Bliskie doświadczenie śmierci nie jest doświadczeniem własnej śmierci. Moja śmierć nie istnieje dla mnie jako fakt: jest ona transcendentna wobec mojej świadomości. Ona jest zawsze przyszłością, a nigdy teraźniejszością. Może być doświadczana jako całkowity proces jedynie w odniesieniu do innych osób i doświadczenie własnej śmierci jest ostatecznie czymś absurdalnym. Świadomość własnej śmierci nie może w konsekwencji pochodzić z doświadczenia. Jeżeli dopuszczamy absurdalną możliwość doświadczenia własnej biologicznej śmierci w ostatnim momencie życia, to nie może to prowadzić do rozwiązania pojawiającego się tutaj problemu. Po pierwsze, nie może to wyjaśniać faktu, iż każdy ma świadomość śmierci na długo przed jej nadejściem. Wtedy towarzyszące nieodwracalnej biologicznej śmierci *cogito* nie może znaczyć, iż w tym przypadku się to zdarzyło (świadomość śmierci) oraz, iż się zdarzy we wszystkich przypadkach. To zrównanie „bycia” i „powinności” jest niesłuszne i problematyczne, co przedstawiał już D. Hume.

Podobne uwagi odnieść można do tego, iż świadomość śmierci jest wrodzona. Jest to także nie do zaakceptowania, ponieważ generalnie myślenie o śmierci lub jej wyobrażenie (być świadomym własnego niebycia) jest *contradictio in adiecto* w kartezjańskim sensie. *Cogitatum*, myśl (przedmiot myślenia) jako moje nie-bycie jest zaprzeczeniem mojego bycia wynikającym z pewnej podstawy kartezjańskiego *cogito* (*ego cogito ergo sum*). „Niemożliwe jest nie istnienie czegoś, co jest myślące”<sup>9</sup>. Ta sprzeczność jest nie do pomyślenia (alogiczna) i dlatego też nie może być wrodzona. Oczywiście można argumentować przeciwko twierdzeniu, iż ludzka świadomość śmierci jest wrodzona w sposób empiryczny, np. przez fakt, że ta świadomość jest rezultatem ontogenezy ludzkiej *psyche*, zaś człowiek nie może jej mieć przed narodzinami. Przyпуска się, iż ten argument jest słabszy niż poprzedni, ponieważ kwestia nie dotyczy tego, jak ta świadomość się pojawia (*quid facti*), lecz na jakiej podstawie jest uprawomocniona (*quid iuris*).

<sup>9</sup> R. Descartes, *Principy filozofie*, Bratislava 1986, 50.

Świadomość śmierci nie jest więc dana jako wrodzona idea ani empirycznie i pozostaje jeszcze rozważenie jej możliwości jako dedukcyjnej konkluzji. To wydaje się łatwiejsze, gdyż:

jeżeli a/ wszyscy ludzie są śmiertelni (muszą umrzeć pewnego dnia);  
i b/ ja jestem człowiekiem

to można stwierdzić, iż c/ ja jestem śmiertelny (muszę umrzeć pewnego dnia).

Klasyczny sylogizm może być źródłem naszej własnej świadomości śmierci, oczywiście jeżeli obydwie przesłanki są prawdziwe, a nie problematyczne. Jeżeli jedna jest fałszywa, to rozumowanie jest fałszywe. Przesłanka b/ jest prawdziwa, lecz czy to samo można powiedzieć o przesłance a/? Odpowiedź przenosi nas do momentu, gdzie studiowanie problemu własnej świadomości śmierci wymaga badania świadomości śmierci innych. Można stwierdzić w końcu, iż świadomość śmierci (także własnej śmierci) jest konstytuowana na podstawie wiedzy o śmierci innych. Zdarzeniem i przedmiotem mojego doświadczenia nie może być moja własna śmierć, lecz tylko śmierć innych osób. Tylko przez obserwację innych ludzi mogę uzyskać dane dotyczące przejścia od tego, co organiczne, do tego, co nieorganiczne. Uznając przesłankę a/ sądzę, iż jeżeli umarł pierwszy człowiek i następni, więc wszyscy ludzie muszą umrzeć (konkluzja 1). Dalej zaś: jak dotąd wszyscy ludzie umierali, a ponieważ ja jestem człowiekiem, więc ja także umrę (konkluzja 2). Czy to czyni wszystkich i mnie również realnie śmiertelnymi? W tym momencie odchodzimy od ograniczeń niepełnej indukcji (indukcji przez enumerację), wyprowadzając konkluzję, iż wszyscy ludzie umrą. Nie jest to ważne w sensie logicznym i nie osiągniemy tu nigdy pewności, lecz jedynie pewien stopień prawdopodobieństwa. Fakt, iż dotąd wszyscy ludzie umarli nie oznacza ważności tezy, iż w przyszłości wszyscy ludzie muszą umrzeć. Podobnie jak to, że słońce wschodziło dotąd każdego dnia nie oznacza, że jutro ono również nieuchronnie wzejdzie. To, co empirycznie pewne, nie oznacza jeszcze logicznej niezawodności. Wnioski konieczne mogą być konsekwencją pełnej indukcji, która jest ukrytą dedukcją. Ona mogłaby wyglądać następująco: dotąd umarł pierwszy, drugi, trzeci człowiek itd. i ponieważ liczba ludzi jest skończona, dlatego wszyscy ludzie muszą umrzeć (konkluzja). Pewności w tym względzie nie możemy jednak osiągnąć, lecz jest to możliwe jedynie w sposób hipotetyczny. To, czy cecha śmiertelności jest właściwa człowiekowi, jest możliwe do potwierdzenia po kompletnym zdarzeniu się śmierci wszystkich ludzi i dlatego też nie mamy tu do czynienia z pełną indukcją.

Powracamy tu do punktu wyjścia, do problemu świadomości własnej śmierci w magicznym kręgu samoświadomości *cogito*. Pozytywna odpowiedź na pytanie o świadomość śmierci zależy od pozytywnej odpowiedzi na pytanie o świadomość śmierci innych (lub wszystkich), a to zależy od pozytywnej odpowiedzi na pytanie o świadomość własnej śmierci. W żadnym przypadku nie możemy tu dać pozytywnej odpowiedzi. Świadomość śmierci i jej nieuchronności nie wydaje się być legitymizowana na podstawie wiedzy o własnej śmierci, śmierci innych, ani też na podstawie ich obydwu.

Pomimo tego, co zostało powiedziane, nieuchronność śmierci pojawia się w świadomości człowieka. Nie pojawia się ona w rezultacie filogenezy i ontogenezy i choć nie jest jasna i wyraźna, to jednak istnieje. Jej ważność nie jest tak wątpliwa, jak się sugeruje. Świadomość śmierci nie wydaje się być możliwa do osiągnięcia na podstawie racjonalności kartezyjskiej, której istotę stanowi idea *cogito*. W konkluzji pojawiają się tutaj dwie możliwości. Pierwsza, iż mamy tu do czynienia z antycypacją świadomości śmierci. Druga to taka, iż racjonalność kartezyjska wraz z ideą *cogito* jest nieadekwatna dla sensownego dyskursu o problemie śmierci. Skłaniam się ku tej drugiej możliwości będąc przekonanym, iż rekonstrukcja ukrytych założeń klasycznej nowożytnej racjonalności jest konieczna dla przewartościowania i rekonstrukcji idei śmiertelności.

Artykuł został napisany na Uniwersytecie Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy jako część grantu nr 1/4354/97

Tłumaczenie z angielskiego: *Andrzej Kiepas*

DANUTA ŁUGOWSKA

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

### ZMIANA JAKOŚCI RELACJI W LECZENIU ALKOHOLIZMU

Osoby uzależnione od środków zmieniających nastrój w okresie *intoksykacji nawykowej*<sup>1</sup> jak i osoby we wczesnych fazach trzeźwienia, wchodzą przeważnie w sposób destrukcyjny w relacje osobowe.

<sup>1</sup> *Leksykon terminów; alkohol narkotyki*, Światowa Organizacja Zdrowia, Warszawa 1997, 65., „Przez *intoksykację nawykową* (nawykowe pijaństwo), odnoszoną przede wszystkim do alkoholu, rozumie się regularny lub powtarzający się wzór picia – picia do stanu upojenia”.