

Ks. Marcin Ferdynus¹
Katedra Etyki
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dlaczego śmierć nie jest taka zła?

Słowa kluczowe: śmierć; nieśmiertelność; Nagel; McMahan; Williams; Kass; Krapiec.

Keywords: death; immortality; Nagel; McMahan; Williams; Kass; Krapiec.

Wprowadzenie

Żyjemy w perspektywie śmierci. Wystarczy pójść na pobliski cmentarz i przeczytać napisy nagrobne: „żyła lat czterdzieści dziewięć”, „żył lat dwadzieścia”, „zmarł dnia...”. Za każdym nagrobkiem, za każdym napisem kryje się czyjeś życie i czyjaś śmierć. To śmierć zadała gwałt życiu, przerwała plany, pragnienia, marzenia, miłość. Stąd niektórzy skłonni są twierdzić, że śmierć jest absolutnym złem. Inni zaś zło śmierci próbują relatywizować sugerując, że istnieją śmierci lepsze i gorsze. Jeszcze inni starają się przekonać, że wieczne trwanie „tu i teraz” ostatecznie nie uszczęśliwia. Nie brakuje też opinii, według których śmierć nie jest wcale taka zła. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule². Analizując różne perspektywy śmierci (ujęcia naukowe, badawcze, refleksyjne itd.) wydaje się, że należy przychylić się ku opinii, iż śmierć jest jednak czymś dobrym z uwagi na to, że dzięki niej człowiek aktualizuje swoje potencjalności (poznanie, pragnienia, miłość), osiągając w tym pełnię życia.

¹ Ks. Marcin Ferdynus, Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, marcin.ferdynus@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0176-1023>.

² Analizy ograniczę do kilku najczęściej dyskutowanych i reprezentatywnych – w moim przekonaniu – koncepcji wartościujących śmierć. Kolejno odwołam się do poglądów takich autorów, jak: Nagel, McMahan, Kass, Williams, Krapiec. Zestawienie wymienionych filozofów może wydawać się wątpliwe z tej racji, że o ile czterech pierwszych wartościuje śmierć przez pryzmat życia doczesnego, o tyle ostatni – Krapiec – rozpatruje wartość śmierci w perspektywie życia pozadoczesnego. Wartościowanie śmierci wyłącznie w perspektywie doczesnej może wydawać się niepełne co najmniej dla tych wszystkich, którzy wierzą w życie pozagrobowe. Stąd w odpowiedzi na postawione w tytule artykułu pytanie nie może zabraknąć wartościowania śmierci w perspektywie eschatologicznej.

Absolutne zło śmierci

W książce *Zstępuję na Barkę Słońca* Eugen Drewermann przywołuje postać pewnego mężczyzny – wieśniaka, któremu zmarła żona. W buncie i cierpieniu ów wieśniak oskarża śmierć przed Bogiem, wypowiadając następujące słowa: „Potworna niszczycielko całego rodu ludzkiego, haniebna dręczycielko wszelkiego istnienia, okrutna morderczyni wszystkich ludzi, przeklinam Was, Pani Śmierć” (Drewermann E., 2000, s. 16). Owa wypowiedź jest nie tylko wyrazem sprzeciwu wobec losu, ale również głębokim przekonaniem o bezwzględnym złu śmierci, które zasługuje na potępienie. Śmierć jawi się jako niesprawiedliwe okrucieństwo, jako metafizyczny skandal, któremu nikt z ludzi nie potrafi zaradzić (Ziemiński I., 2007, s. 127).

Określenie śmierci jako absolutnego zła stało się centralnym przedmiotem analiz poczynionych przez Thomasa Nagela w artykule *Śmierć*. Amerykański filozof tak pisze: „[...] można twierdzić, że życie jest wszystkim, co mamy, i stracić je znaczy doznać największej z możliwych strat” (Nagel T., 1997a, s. 11). Wypowiedziany pogląd leży u podstaw *prywatnej koncepcji zła*, którą wyraża powszechnie znane twierdzenie św. Augustyna, że zło jest brakiem dobra. W świetle tej koncepcji zło śmierci polega na pozbawieniu nas pewnych dóbr, to jest wartościowych i pożądanых rzeczy, które mogłyby stać się naszym udziałem, gdybyśmy nie umarli, twierdzi Shelly Kagan (Kagan S., 2012a, s. 212; Kagan S., 2012b). Mówi o tym również T. Nagel: „To prawda, że różne moje możliwości – moje możliwe działania i doświadczenia – nie zrealizują się wskutek mojej śmierci. Bardziej istotny jest jednak fakt, że przestaną one wówczas być możliwościami – bo ja, ich podmiot, a także podmiot rzeczywistych cech, przestanę istnieć” (Nagel T., 1997b, s. 274). Z jednej strony śmierć odbierze nam możliwość realizowania przyszłych ambicji, marzeń i planów, z drugiej zaś przerwie łańcuch posiadanych i aktualnie realizowanych przez nas pragnień i rozpoczętych projektów. Stracimy je bezpowrotnie. Śmierć przerywająca raptownie nasze życie stanowi wobec każdego radykalne i absolutne zło: „Z subiektywnego punktu widzenia własna śmierć jest zawsze rzeczą złą i straszną, ponieważ oznacza subiektywny «koniec świata», tj. radykalne i nieodwracalne odcięcie od przyszłych dóbr, jakie przyniosłoby dalsze życie, zarówno przez ich niezrealizowanie, jak i zlikwidowanie jako możliwości” (Malczewski J., 2007, s. 4). Prawdą jest, że ilość realizowanych dóbr jest inna w przypadku młodzieńca i osiemdziesięciolatka. Jednakże prawdą jest również to, że zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku śmierć jest złem, ponieważ w doświadczeniu wewnętrznym nie jest nam dana naturalna granica życia (Pyka M., 2004, s. 43). Nawet naturalna śmiertelność człowieka, będąc cechą gatunkową,

nie jest w stanie zmienić tego, że śmierć jawi się jako absolutne zło; pozbawia bowiem swoją ofiarę tego, co w istotnym sensie jest możliwą kontynuacją życia (Nagel T., 1997a). Według T. Nagela śmierć jest ostateczną nicością i wielkim przekleństwem. Przekonanie to opiera na następującej opinii: „Niektórzy ludzie wierzą w życie pozagrobowe. Ja nie wierzę [...]. Sądzę, że niewiele można powiedzieć w obronie śmierci: jest ona wielkim przekleństwem i kiedy naprawdę przed nią stajemy, potrafimy ją zaakceptować tylko dzięki wiedzy, że umierając możemy zapobiec jeszcze większemu złu. W przeciwnym razie, gdybym stanął przed wyborem: żyć jeszcze tydzień lub umrzeć za pięć minut, zawsze wybierałbym pierwszą z tych możliwości, a na mocy czegoś w rodzaju indukcji matematycznej dochodzę do wniosku, że z zadowoleniem zgodziłbym się na wieczne życie” (Nagel T., 1997b, s. 271).

Opinia o radykalnym złu śmierci jest kwestionowana m.in. z tej racji, że stoi w opozycji do powszechnego przekonania, że niektóre śmierci mogą okazać się gorsze lub lepsze w porównaniu z innymi (McMahan J., 1988, s. 40). Jeśli ta intuicja jest słuszna, to można przypuszczać, że nie w każdym przypadku śmierć jest absolutnie zła.

Gorsza i lepsza śmierć

Wszyscy musimy umrzeć. Pytanie tylko, czy lepiej jest umrzeć wcześniej, czy później? Prawdopodobnie wielu ludzi odpowiedziałoby: „to zależy”. Jeśli śmierć dotyka wszystkich, to wydaje się, że lepszą śmiercią jest ta, która przychodzi „w porę”, w porównaniu z tą, która przychodzi „nie w porę”. Czy śmierć osoby znajdującej się w podeszłym wieku, która cierpi na chorobę nowotworową, można uważać za lepszą od nagłej śmierci osoby młodej, utalentowanej, mającej przed sobą wachlarz różnych możliwości do zrealizowania?

Jedna z opinii głosi, że chcąc dokonać ewaluacji śmierci, powinniśmy porównać czyjaś śmierć z życiem, które ten ktoś mógłby mieć, gdyby nie umarł przedwcześnie – „nie w porę”. Powinniśmy wtedy pytać, co by się stało, gdyby kolejna hipotetyczna śmierć nie nastąpiła, ale jedynie do momentu, kiedy śmierć przestałaby być przedwczesna. Kiedy jednak śmierć przestaje być przedwczesna? Czy po przeżyciu optymalnej (średniej) długości życia? A może po osiągnięciu maksymalnej długości życia³?

Nie ma większego znaczenia to, jaką liczbę lat uznamy za optymalną długość życia, twierdzi Jeff McMahan, bowiem nie ona ustanawia granice

³ Maksymalna długość życia to najstarszy wiek, którego może dożyć przedstawiciel danego gatunku.

stopnia nieszczęścia, którego doświadcza osoba, kiedy umiera. Gdybyśmy byli zmuszeni do porównania czyjejś śmierci z niedoszłym życiem tej osoby, ale jedynie do granicy optymalnej długości życia, to o nikim, kto by umarł później, a więc przekroczywszy ją, nie moglibyśmy powiedzieć, że doznała nieszczęścia. Nawet jeśli przyjmiemy, że granica optymalnej długości życia jest dość odległa, osoba pełna dynamizmu, ambitna, mająca plany na przyszłość na pewno doznaje nieszczęścia ginąc w wypadku samochodowym, bez względu na to, czy już ją przekroczyła, czy jeszcze nie (McMahan J., 2012, s. 170).

Można również sądzić, że śmierć jest przedwczesna wtedy, kiedy następuje przed upływem maksymalnej długości życia. Oceniając zatem czyjąś śmierć, powinniśmy porównać życie, które się skończyło z życiem, które miałyby dana osoba, gdyby nie umarła przed osiągnięciem maksymalnej długości życia. Wobec tego o śmierci danej osoby, która umarłaby osiągnąwszy maksymalną długość życia, nie moglibyśmy powiedzieć, że była to śmierć „nie w porę” (McMahan J., 2012, s. 171–172). Problem jednak w tym, że najdłużej żyjącą i jedyną jak do tej pory osobą była Francuzka Jeanie Calment, która zmarła w 1997 r. w wieku 122 lat (Zhavoronkov A., 2014, s. 45, Ferdynus M., 2013, s. 70)⁴. Przyjmując kryterium oceny śmierci – oparte na długości życia – trzeba by uznać, że jedynie śmierć tej kobiety nie była nieszczęściem. Jeśli jej śmierć nie była nieszczęściem, to śmierć wszystkich, którzy nie osiągnęli maksymalnej długości życia należałoby uznać za nieszczęście. W takim ujęciu śmierci wszystkich nas może czekać zły koniec.

Wydaje się jednak, że parametr długości życia nie przesądza o tym, czy śmierć, która się wydarzyła jest śmiercią złą lub dobrą, czy też, gorszą lub lepszą. Doskonale zdaje sobie z tego sprawę J. McMahan, bowiem sugeruje, że śmierć wydaje się tym gorsza lub tym bardziej tragiczna, im bardziej stosują się do niej następujące deskrypcje: (1) ilość dóbr, którą traci jednostka w wyniku śmierci jest duża, (2) relacje praktycznej jedności między osobą zmarłą w momencie śmierci a nią samą w życiu przyszłym byłyby silne, (3) osoba, która zmarła niewiele skorzystała ze swojego życia, (4) przyszłe życie osoby zmarłej mogłoby zakończyć się w sposób satysfakcjonujący, (5) osoba zmarła włożyła wielki wysiłek w przygotowanie przyszłości, którą bezpowrotnie utraciła, (6) osoba zmarła zasłużyła na dobro, które stałoby się jej udziałem w przyszłości, (7) osoba w momencie śmierci pragnęła dóbr, które dostarczyłoby jej przyszłe życie (McMahan J., 2012, s. 241).

⁴ Doniesienia medialne ostatnich lat sugerują, że najdłużej żyjącym człowiekiem na ziemi był Indonezyjczyk Mbah Gotho, który żył 146 lata. Naukowcy są w stosunku do tych doniesień nastawieni sceptycznie (Devlin H., 2017).

Śmierć okazuje się lepsza, czy też mniej zła wtedy, kiedy wymienione czynniki się do niej nie odnoszą. Innymi słowy, śmierć jest lepsza wtedy, kiedy dotyka człowieka w starszym wieku, kiedy nie ma już żadnych nadziei na przyszłe dobra, a przychodzi po życiu dobrze przeżytym, a więc satysfakcjonującym, bogatym w sukcesy, zakończonym pogodną starością, spełnionym. Gradacja zła śmierci zależy więc od wszystkich tych deskrypcji, a one są mocno związane z wiekiem tego, kto umarł (McMahan J., 2012, s. 241–242).

Według McMahana należy podkreślić jeszcze jedną ważną kwestię, a mianowicie to, że w określeniu stopnia zła czyjejs śmierci nie chodzi jedynie o to, co mogłoby się stać, gdyby ta osoba nie umarła, lecz co mogłoby się wydarzyć w rzeczywistości, gdyby osoba ta mogła żyć dalej. W przypadku czyjejs śmierci samo niewystąpienie jakiegoś dobra nie może uchodzić za stratę. Aby coś było bowiem stratą, ktoś musi mieć pewne dobro w perspektywie i zostać pozbawionym możliwości jego osiągnięcia (McMahan J., 2012, s. 179). Krótko mówiąc, śmierć nie pozbawia osoby jakiegoś zbioru niewyczerpanych i abstrakcyjnych możliwości, lecz wyłącznie tych, które rzeczywiście mogłaby zrealizować w sytuacji, gdy zamiast śmierci, pozostałaby jeszcze jakiś czas przy życiu. Z taką opinią zgadza się także T. Nagel, kiedy sugeruje, że „[...] musimy nakładać pewne ograniczenia na to, *jak dalece możliwa* musi być dana możliwość, aby jej nieureczywistnienie się było nieszczęściem (albo szczęściem, gdyby ta możliwość miała być złą)” (Nagel T., 1997a, s. 20). Skoro konieczność śmierci jest nieusuwalnym elementem naszej egzystencji, a możliwość realizacji dóbr jest uwarunkowana biologicznymi lub też innymi okolicznościami naszego życia, to stopień zła śmierci staje się zależny od naturalnych ograniczeń i rzeczywistych możliwości, które wpisane są w naturę ludzką (McMahan J., 1988, s. 41; Malczewski J., 2007, s. 5).

Bez względu na to, czy uznamy absolutne zło śmierci, jak zdaje się czynić T. Nagel, czy przyjmiemy możliwość relatywizacji zła śmierci, jak zdaje się czynić J. McMahan, i tak śmierć będzie postrzegana w kategoriach zła. Nie brakuje jednak opinii, według których śmierć może okazać się czymś dobrym.

Niepożądana nieśmiertelność?

Alternatywą dla śmierci jest nieśmiertelność. Przy nieobecności śmierci żylibyśmy „tu i teraz” wiecznie. Zdanie to jest prawdą konieczną. Można więc przypuszczać, że jeśli taki rodzaj nieśmiertelnego życia okazałby się dobry, to śmierć musiałaby być złą. Jeśli natomiast taki rodzaj

nieśmiertelności okazałyby się zły, to śmierć musiałaby być dobra. Czy nieśmiertelność w sensie nieeschatologicznym może okazać się zła?

Jednym z ciekawszych tekstów traktujących o nieśmiertelnych mieszkańcach pewnej krainy przedstawił Jonathan Swift w *Podróżach Guliwera*. Zaprezentowana przez niego wizja nieśmiertelności nie jest zbyt optymistyczna. Powieść Swifta ukazuje straszny los Struldbrugów, czyli Nieśmiertelnych. Gdy osiągają osiemdziesiąt lat, co uważane jest przez mieszkańców wyspy Luggnagg za ostateczną granicę życia, podlegają niedomaganiom i przywidzeniom, stają się uparci, zrzędlivi, zawistni, próżni, gadatliwi, niezdolni do przyjaźni i obcy wszelkim przyrodzonym uczuciom. Ich namiętności koncentrują się wokół niechęci i bezsilnych pragnień. Mijający lat dziewięćdziesiąt tracą zęby, włosy, smak. Bez przyjemności i apetytu spożywają wszystko, co otrzymują od innych. Cierpią na liczne choroby bez nadziei na wyleczenie (Swift J., 1982, s. 222–230). Mieszkańcy Luggnagg doświadczają praw biologicznego przemijania, ale nie umierają, choć wciąż się starzeją, doświadczają dramatu swojego nieśmiertelnego losu. Wiele wskazuje na to, że nieśmiertelność mieszkańców owej krainy nie jest dla nich źródłem radości; nieśmiertelność stała się dla nich przekleństwem.

Śmierć jest zła, gdy jest zła, sugeruje wspomniany już wcześniej S. Kagan, a zła jest wtedy, kiedy pozbawia nas w życiu dobrych rzeczy, jeśli tylko mogliśmy je kontynuować, gdybyśmy nie umarli. Jeśli jednak życie nie miałyby nam już nic dobrego do zaoferowania albo to, co mogłoby nam zaoferować byłoby najogólniej rzecz biorąc czymś negatywnym, wtedy śmierć mogłaby okazać się dla nas jakimś dobrem. Jeśli śmierć pozbawia nas przyszłości, która *summa summarum* mogłaby okazać się dla nas zła, wtedy śmierć nie byłaby zła, lecz dobra (Kagan S., 2012a, s. 247). Jeśli więc nieśmiertelność miałaby wyglądać tak jak u Struldbrugów, to śmierć byłaby z pewnością bardziej pożądana niż niekończące się życie pełne samotności, wyobcowania, chorób i nieszczęść (McMahan J., 2012, s. 139). W takich okolicznościach śmierć mogłaby nawet okazać się błogosławieństwem (Kagan S., 2012a, s. 237).

Z powyższą konkluzją prawdopodobnie zgodziłby się amerykański filozof Leon Kass. W książce *Life, Liberty and the Defense of Dignity* wyraźnie broni poglądu, według którego śmierć w perspektywie nieśmiertelności może okazać się czymś wartościowym, a więc dobrym. Autor zwraca uwagę na cztery korzyści, które – jego zdaniem – wiążą się z naszą śmiertelnością: „interesy i zobowiązania”, „znaczenie i aspiracje”, „piękno i miłość”, „cnota i moralna doskonałość” (Kass L., 2004, s. 266–268). Odwołując się do pierwszej korzyści, stawia retoryczne pytania: czy wraz z dłuższym o dwadzieścia lat życiem wzrośnie proporcjonalnie przyjem-

ność, jakiej doświadczamy na co dzień? Czy znani tenisiści byliby bardziej zadowoleni, gdyby rozegrali 25% więcej meczy w swoim życiu niż faktycznie zdołali rozegrać? Czy Don Juan czułby się bardziej usatysfakcjonowany seksualnie, gdyby zamiast tysiąca kobiet posiadał ich 1250? Czy rodzice chcieliby przedłużyć doświadczenia związane z wychowaniem dzieci o kolejne dziesięć lat? Czy rektor Uniwersytetu Harvarda albo członek Kongresu uznaliby za wartę przedłużenia o 25 kolejnych lat pełnionych przez siebie funkcji? W postawionych pytaniach L. Kass ewidentnie odwołuje się do ograniczonego charakteru możliwości przeżywania i doznawania dóbr, jak również do znużenia związanego z pełnieniem różnych funkcji w życiu.

Odnosząc się do drugiej korzyści, L. Kass sugeruje, że nie traktowalibyśmy swojego życia poważnie, gdyby nie ograniczony czas jego trwania. Kiedy nie musimy liczyć dni, nie cenimy sobie czasu, ale śmierć przyczynia się do tego, że zaczynamy traktować nasze życie poważnie. Istnieją jego zdaniem pewne formy ludzkiej aktywności, w przypadku których zyskanie na czasie mogłoby okazać się czymś korzystnym (dłuższe, bardziej energiczne życie, uczenie się, rozwijanie przyjaźni), niemniej jednak tego rodzaju aktywności stanowią nieliczne wyjątki od korzystnego dla nas ograniczenia życia w czasie.

L. Kass wskazuje także na sensowność ludzkiego przemijania – to już trzecia korzyść wiążąca się z naszą śmiertelnością. Podobnie jak wcześniej, tak i w tym miejscu autor stawia szereg retorycznych pytań: czy piękno kwiatów nie zachwyca nas tym bardziej, im szybciej więdną i usychają? Czy nie jest tak, że piękno wiosennego śpiewu ptaków cieszy nas tak bardzo dlatego, że wyraźniej rozbrzmiewa na tle poprzedzającej wiosnę zimowej monotonii? Czy nasza śmiertelność nie jest powodem wzmożonej aprecjacji piękna, wartości i troski wobec tych, których kochamy? To śmierć sprawia, że zaczynamy cenić życie; cenimy je tym bardziej, im bardziej przyświeca nam świadomość jego utraty.

Czwartej i zarazem ostatniej korzyści dotyczącej naszej śmiertelności L. Kass upatruje w moralnym doskonaleniu się. Jego zdaniem śmierć daje okazję do przekraczania biologicznej egzystencji w tym celu, by dożyć duchowy wymiar naszego życia. Wolni od lęku o nasze trwanie jesteśmy w stanie bronić wartości, nawet jeśli miałyby to się dokonać kosztem naszego życia (Kass L., 2004, s. 266–268; Chyrowicz B., 2015, s. 336–338). Jaką siłę mają argumenty L. Kassa? Trafnie na to pytanie odpowiada Barbara Chyrowicz: „Ich siła jest jedynie perswazyjna, co nie zmienia faktu, że zwracają uwagę na istotne cechy naszej natury” (Chyrowicz B., 2013, s. 27).

Śmierć może okazać się wartościowa również z tych racji, na które zwraca uwagę Bernard Williams w artykule *Sprawa Makropulos: Refleksje*

nad nudą nieśmiertelności (Williams B., 1998, s. 65–87). Punktem wyjścia swoich analiz czyni on Elinę Makropulos, żyjącą na dworze ojca, cesarza, który testuje na swojej córce eliksir życia. Stan znudzenia i obojętności życiem sprawia, że Makropulos osiągnąwszy 342 lata, rozczarowana perspektywą nieśmiertelności, odmawia ponownego zażycia eliksiru i umiera. Na tej podstawie Williams wysuwa następującą opinię: „[...] śmierć niekoniecznie jest złem, i to nie tylko w takim sensie, w jakim niemal każdy by się z tym zgodził, gdy kładzie ona kres wielkiemu cierpieniu, lecz także w bardziej swoistym znaczeniu, że może być rzeczą dobrą nie żyć zbyt długo” (Williams B., 1998, s. 66).

W dalszych, bardziej wyrafinowanych analizach filozoficznych B. Williams sugeruje, że jeśli nieśmiertelne życie miałyby być życiem wartościowym, czyli czymś dobrym, a śmierć czymś złym, to musiałyby spełniać jednocześnie dwa warunki: (1) ontologiczny (rozpoznanie i zachowanie tożsamości podmiotu), (2) aksjologiczny (doświadczenie atrakcyjności istnienia podmiotu) (Williams B., 1998, s. 76). Zdaniem cytowanego autora jednoczesne spełnienie wymienionych warunków nie jest możliwe. Pierwszy warunek nie mógłby być spełniony, ponieważ nieśmiertelne życie, a co z tym się wiąże, ciągle zmiany naszego charakteru musiałyby prowadzić do utraty tożsamości ja, a co najmniej do braku możliwości rozpoznania, że rzeczywiście jestem tym samym podmiotem, którym byłem wcześniej. Ludzka pamięć ma swoje ograniczenia, nie jest w stanie objąć wszystkich wydarzeń z życia doczesnego. Podobnie byłoby w życiu nieskończonym. Jeśli jednak pamięć okazałaby się na tyle doskonała, że gwarantowałaby rozpoznanie własnej tożsamości w życiu nieskończonym, to nie mógłby być spełniony warunek aksjologiczny, ponieważ nieśmiertelność wiązałaby się z nieustannym powtarzaniem tych samych doświadczeń, powodując nieznośną i wieczną nudę. W konsekwencji człowiek wolałby raczej zakończyć swoje istnienie, niż je w dalszym ciągu kontynuować (Williams B., 1998, s. 76–82; Ziemiński I., 2010, s. 204). Śmierć w tej perspektywie okazałaby się czymś pożądanym, nieśmiertelność zaś czymś nieznośnym. Czy uzasadnienie B. Williama faktycznie nas przekonuje?

Po pierwsze, nie ma powodów, by zakładać, że perspektywa życia, jaką przedstawił Williams, jest jedyną, właściwą i spójną koncepcją nieśmiertelności. Żadna teoria logiczna lub semantyczna kontrfaktycznych okresów warunkowych nie może wykluczyć takiej teorii nieśmiertelności, w której warunki naszego istnienia mogłyby okazać się takie same lub co najmniej zbliżone do tych, które posiadamy obecnie.

Po drugie, przykład Makropulos, który ma dowodzić nieznośnej nudy można uznać za nieadekwatny w tym sensie, że odwołuje się do czegoś

nierzeczywistego w celu porównania skończonego życia z projektem fikcyjnej nieśmiertelności (Noonan J., 2013, s. 17). Makropulos decyduje się na śmierć jako jedyną nieśmiertelną spośród wszystkich innych śmiertelników. Nie można bowiem zakładać, że perspektywa wieczności jest zazerwowana tylko dla jednej osoby! Gdyby córka nadwornego medyka znalazła się w świecie, w którym żyliby także inni nieśmiertelni ludzie, prawdopodobnie nie odczuwałyby przekleństwa swojego losu, a życie mogłoby okazać się dla niej atrakcyjne i godne kontynuacji. Wobec tego nieśmiertelność wcale nie musi być źródłem nudy czy osamotnienia. Nuda i osamotnienie mogą rodzić się co najwyżej w świecie, w którym wszyscy inni umierają (Ziemiński I., 2010, s. 208).

Ponadto wydaje się – to już trzeci powód – że powtarzanie tych samych doświadczeń nie musi być źródłem nudy. W otaczającej nas immanencji często oddajemy się regularnie tym samym rozrywkom (uprawianie sportu), świętujemy te same uroczystości (rodzinne, religijne), spotykamy się z tymi samymi ludźmi, dokonujemy tych samych czynności, realizujemy te same lub podobne projekty i nie doznajemy przy tym nieznośnej nudy. Wręcz przeciwnie, doznajemy nowych przeżyć i zyskujemy nowe doświadczenia, które ubogacają nasze życie. Wyraźnie pisze o tym polemizujący z Williamsem John Martin Fischer. Autor ten sugeruje, że obok przyjemności, które ulegają wyczerpaniu, istnieją tzw. przyjemności powtarzalne. W przypadku tych drugich „[...] jednostka może uznać przyjemność za wysoce spełniającą i całkowicie zadowalającą w danej chwili, a mimo to pragnąć więcej (tj. pragnąć *powtórzyć* tę przyjemność) w pewnej chwili w przyszłości (niekoniecznie od razu). Zapewne na myśl przychodzą tu od razu dobrze znane przyjemności zmysłowe: np. związane z seksem, spożywaniem wyszukanych dań i pićm wykwintnych win, słuchaniem pięknej muzyki, oglądaniem wielkich dzieł sztuki. Te przyjemności wydają się powtarzalne – a w każdym razie wiele z nich wydaje się takimi wielu osobom” (Fisher M. J., 2016, s. 161). Nie ulega wątpliwości, że nawet powtarzalne przyjemności mogą stać się nudne, jeśli odstępstwa między nimi nie są zbyt odległe. Nawet najsmaczniejsza zupa mogłaby się sprzykrzyć komuś, kto ją bardzo lubi, gdyby jeść ją na śniadanie, obiad i kolację. Błędne jednak może okazać się mniemanie, że przyjemności trzeba doświadczać w taki sam sposób. Przy odpowiednim rozkładzie przyjemności, życie nieśmiertelne, podczas którego człowiek doświadczałby powtarzalnych przyjemności, nie musiałoby być z konieczności nudne i niesatysfakcjonujące. Niewykluczone więc, że B. Williams, opowiadając się za tezą o koniecznej nudzie nieśmiertelności, przyjął, że istnieje tylko jeden rodzaj przyjemności, które same ulegają wyczerpaniu. Jeśli jednak uświadomimy sobie, że istnieją także przyjemności powtarzalne, wówczas

perspektywa życia nieśmiertelnego przestaje być aż tak przygnębiająca (Fischer M.J., 2016, s. 162).

Po czwarte, jest przecież możliwe, że człowiek obdarzony nieśmiertelnością dysponowałby także nieskończoną pamięcią, dzięki której mógłby rozpoznawać swoją własną tożsamość bez popadania w stan nudy w wyniku ciągłego powtarzania wcześniejszych doświadczeń (McMahan J., 2012, s. 141). Pominięcie tej możliwości dotyczy błędnego porównania nieskończonego czasu i skończonej ilości możliwych do osiągnięcia dóbr.

Ewaluacja śmierci i nieśmiertelności wśród dyskutujących przedstawia się różnie. Można uznać za wartościową nieśmiertelność i zabiegać o to, by życie w otaczającej nas immanencji trwało jak najdłużej. Można też uznać, że śmierć jest czymś wartościowym z uwagi na to, że nieśmiertelne życie w skończonej ze swej natury rzeczywistości ostatecznie nie przyczynia się do szczęścia. Nie sposób nie zapytać o jeszcze jedną ważną kwestię: czy przypadkiem nie istnieją jakieś głębsze powody, które pozwalają uznać, że śmierć nie jest taka zła, albo też, że śmierć może okazać się ostatecznie nawet lepsza od wiecznego trwania „tu i teraz”?

Śmierć pożądana

Próba wartościowania śmierci bez odniesienia do życia po śmierci może okazać się niepełna. Być może za niepełne należałoby uznać wszystkie te opinie, które śmierć wartościują jedynie przez pryzmat doczesności. Jeśli uznać, że istnienie pozagrobowe jest ostatecznym celem i przeznaczeniem ludzkiego życia (zgadzają się z tym osoby wierzące), to śmierć musi jawić się jako akt konieczny, bez którego cel ten nie może zostać zrealizowany. Jeśli uznać, że śmierć nie jest kresem życia, lecz przejściem w nową, ostateczną (wieczną) i lepszą fazę życia, to mówienie o lepszej lub gorszej śmierci lub o absolutnym złu śmierci może stracić sens⁵. Dlaczego śmierć nie jest taka zła?

Interesującej odpowiedzi na to pytanie udzielił już jakiś czas temu Mieczysław Albert Krapiec: „W momencie śmierci człowieka mamy do czynienia z realnym, czasowym, bo zmiennym, końcem »trwania-stawa-

⁵ Nie chodzi w tym miejscu o to, że brak przekonania o życiu po śmierci czyni życie doczesne niewartościowym czy wręcz absurdalnym. Człowiek niewierzący może na swój sposób wieść życie szczęśliwe. Trudno się z takim twierdzeniem nie zgodzić. Jeśli jednak uznać, że pełne (a nie cząstkowe) szczęście można osiągnąć jedynie przez zjednoczenie z Absolutem (Bogiem), to śmierć musi być warunkiem koniecznym do zaistnienia takiego stanu rzeczy. Tego typu założenie osłabia retorykę prezentowaną przez Nagela, McMahana, Williama i innych autorów dyskutujących o śmierci, ponieważ nie zacieśnia całej dyskusji jedynie do wymiaru doczesnego, ale rozszerza ją o wymiar eschatologiczny.

nia się«, o ile ono ma być zarazem (w innym jednak aspekcie, bo już nie-czasowym i niezmiennym) początkiem ewentualnego trwania niezmiennego. Ten właśnie moment, w którym następuje »spełnianie się« czasu człowieka, jest momentem, w którym wszystkie akty osobowe (a więc akty poznania i miłości) dochodzą do pełni, bo dochodzą do ukończenia, spełnienia się” (Krapiec M.A., 2005, s. 444–445). Przyjmując koncepcję śmierci jako dokończenie, a nie jako przerwanie życia osobowego, trzeba też przyjąć, że śmierć jest tym momentem, gdzie spełniają się wszystkie osobowe, zarówno poznawcze, jak i pożądawcze akty człowieka. Dopiero w momencie śmierci człowiek staje się w pełni zdolny do podjęcia decyzji odnośnie do swojego życia, wyboru wartości, czy też, albo przede wszystkim, do podjęcia decyzji ostatecznej, dotyczącej sensu swego bytowania przez afirmację Absolutu (Boga). Nie znaczy to jednak, że człowiek za życia nie jest pełną osobą. Jest nią, lecz w sensie spotencjalizowanym, ponieważ w trakcie swojej egzystencji wciąż może się doskonalić, „upełniać”, podejmować akty decyzji osobowych na miarę warunków swojego wolnego i rozumnego istnienia. Moment śmierci stanowi zakończenie aktualizacji osoby, a zatem wszelkie zmiany, które zachodziły w trakcie ludzkiego życia zostają dopełnione, czyli człowiek staje się ostatecznie w pełni psychicznie uzdolniony – powtórzmy raz jeszcze – do podjęcia decyzji dotyczących sensu swojego życia, akceptacji Boga i ostatecznego celu (Krapiec M.A., 2005, s. 445). Mając na uwadze powyższą opinię, spróbujmy odpowiedzieć na następujące pytanie: Jakie korzyści możemy uzyskać dzięki temu, że umieramy?

Po pierwsze, wydaje się, że u każdego człowieka rodzi się naturalna potrzeba ostatecznego poznania prawdy, konkretnego i niepowątpiewalnego poznania ostatecznej racji istnienia bytu, a więc Absolutu (Boga), który tę rację stanowi. Bez realnego poznania Boga intelektualne życie człowieka byłoby czymś, co nie zostało dokończony. Niedokończone pozostałyby wszelkie pytania natury egzystencjalnej dotyczące własnego istnienia i istnienia całego świata. Gdyby w chwili śmierci nie doszło do pełnej aktualizacji naszego poznania, to trzeba by przyjąć, że człowiek jest istotą bezsensowną. Jeśli nie chcemy pozostać w świecie absurdu, trzeba przyjąć, że w momencie śmierci spełnia się jedno z najgłębszych pragnień człowieka, a mianowicie to, że dzięki ostatecznej racji istnienia – Boga, człowiek zdobywa odpowiedzi na wszystkie pytania egzystencjalne, które nurtowały go podczas ziemskiego życia (Krapiec M.A., 2008, s. 336).

Po drugie, doświadczenie egzystencjalne pokazuje, że ludzka wola jest nastawiona na coś więcej, niż tylko na konkretne chcenie, a więc pożądanie jakiejś rzeczy, czy jakiejś ludzkiej osoby; wola nastawiona jest na

nieskończoność. To rozdwojenie woli na pragnienie szczęścia ostatecznego (pełnego) i pragnienie dóbr konkretnych (częstkowych) świadczy o tym, że człowiek jest nastawiony na nieskończone dobro, skoro ujawnia taką tendencję w każdym przejawie chcenia. To rozdwojenie woli spełni się wówczas, gdy nieskończoność i abstrakcyjne szczęście staną przed ludzkim duchem już nie jako coś nieokreślonego, ale jako konkret, jako realne dobro, które pociągnie za sobą człowieka. Innymi słowy, w chwili śmierci, a więc w szczytowym momencie ludzkiego życia, Bóg stanie przed człowiekiem jako dobro konkretne (częstkowe) i zarazem jako dobro nieskończone (pełne). Kiedy staniemy w obliczu Dobra Absolutnego, poza którym nie ma dobra (wszak wszystkie dobra zanurzone w immanencji przestają być konkurencyjne w świetle Dobra Absolutnego), nie będziemy mogli do niego nie dążyć z powodu nastawienia naszej woli. Świat rzeczy i ludzi, a więc świat dóbr częstkowych, przygotowuje nas do spotkania z dobrem konkretnym i zarazem nieskończonym, a więc do konfrontacji ludzkich pragnień i decyzji z Dobrem Absolutnym, nawet jeśli sobie tego nie uświadamiamy. Moment śmierci jest więc spełnieniem się naturalnego pożądanego ludzkiej woli (Krapiec M.A., 2005, s. 449–451).

Po trzecie, potrzebujemy zaspokoić naszą miłość. Człowiek kształtuje się dzięki miłości w realnych kontaktach interpersonalnych. Istotnym, jak się wydaje, przejawem miłości jest akt „darowania się”. To w aktach miłości uzgadniamy „ja” z „ty” jako przedmiotem naszego kochania, darujemy się kochanemu „ty”, a dzięki temu „upelniamy się”, stajemy się pełniejszym „ja”. Relacje te są jednak niepełne i krótkotrwałe, a także ograniczone i zdeterminowane do jednostkowych form działania przez czynnik ograniczający – ciało. Dopiero w momencie śmierci, gdy zniknie to, co ogranicza nasze egzystencjalne „darowanie się”, będziemy mogli uzyskać pełną możliwość wypowiedzenia się w miłości ku transcendentnemu „Ty”. W momencie śmierci uzyskamy warunki pełnego „darowania się”, które ostatecznie ukonstytuuje osobowe „ja” w relacji do „Ty”, jako dobra konkretnego i zarazem absolutnego. Bez śmierci, a więc bez zaistnienia pełnych warunków miłości, wszelkie porywy wielkiej miłości w trakcie ziemskiego życia byłyby pozbawione sensu. Krótko mówiąc, miłość jako forma ludzkiego istnienia nie tylko przewycięża śmierć, lecz dzięki niej otrzymuje możliwość pełnej afirmacji, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się mojego „ja”, które łączy się w akcie miłości z poznany, chcianym i dopełniającym mnie ostatecznie transcendentnym „Ty”, do którego prowadziła podczas ziemskiej egzystencji każda realna miłość do „ty” (Krapiec M.A., 2005, s. 451–453).

Bez perspektywy aktualizacji aktów osobowych (poznania, chcenia, miłości), życie ludzkie byłoby niepełne i niezrozumiałe. Dzięki temu, że

Dobro Absolutne wypełnia sobą całą „przestrzeń” ludzkiego poznania i miłości, nie może być mowy o utracie zjednoczenia z Nim. Tylko Bóg aktualizuje ostatecznie wszystkie osobowe potencjalności człowieka (Krapiec M.A., 2009, s. 270), a więc tylko Bóg jest gwarantem pełni życia, którą można osiągnąć jedynie za cenę śmierci. Na tej podstawie można uznać, że śmierć nie jest wcale taka zła. Co więcej, można sądzić, że śmierć jest dobra (pożądana), ponieważ to dzięki niej życie ludzkie uzyskuje pełny sens.

Zakończenie

Człowiek w swojej strukturze i działaniu jest otwarty na nieskończoność w poznawaniu, pożądaniu i miłowaniu. Własnymi siłami swojej woli i rozumu nie może zaktualizować swoich potencjalności, a więc nie może uzyskać stanu pełnego szczęścia. Taki stan może człowiek uzyskać jedynie przez zjednoczenie z Dobrem Absolutnym, a to z kolei może dokonać się w momencie śmierci. Dlatego też śmierć jawi się ostatecznie nie jako absolutne, czy relatywne zło, lecz jako dobro, dzięki któremu objawia się pełnia osobowego życia. Tę myśl – przekonanie o zaktualizowaniu osobowych potencjalności przez zjednoczenie z Dobrem Absolutnym, a więc przekonanie o spełnieniu się życia osobowego – trafnie wyraził św. Augustyn w słynnej maksymie: „[Panie], stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (Augustyn św., 1987, s. 7).

DLACZEGO ŚMIERĆ NIE JEST TAKA ZŁA?

(STRESZCZENIE)

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego śmierć nie jest taka zła. Autor twierdzi, że śmierć niekoniecznie musi być aż tak zła, jak to opisują Thomas Nagel czy Jeff McMahan. Według autora śmierć nie jest absolutnym złem, nie ma też śmierci lepszych i gorszych. Nie ma też powodu, by sądzić, że śmierć jest dobra (wartościowa) jedynie w tym sensie, jak to opisują Bernard Williams czy Leon Kass. Śmierć jest dobra, ponieważ dzięki niej osoba ludzka aktualizuje swoje potencjalności (poznanie, pragnienia, miłość), osiągając pełnię życia.

WHY DEATH IS NOT SO BAD?

(SUMMARY)

The paper aims at answering the question why death is not so bad. The author argues that death need not be as bad as Thomas Nagel, or Jeff McMahan say it would be. According to the author death is not absolute evil, there is also no better and worse death. There is also no reason to think that death is good (valuable) only in this sense as Bernard Williams, or Leon Kass say it would be. Death is good, because thanks to it person can achieve his potential (knowledge, desires, love), reaching the fullness of life.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., 1987, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Chyrowicz Barbara, 2013, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, Znak, nr 698–699, s. 22–27.
- Chyrowicz Barbara, 2015, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Devlin Hannah, 2017, *Is it really possible to live until you're 146? The science of ageing*, <https://www.theguardian.com/science/2017/may/02/is-it-really-possible-to-live-until-youre-146-the-science-of-ageing> (10.12.2019).
- Drewermann Eugen, 2000, *Zstępuję na Barkę Stońca. Medytacje o śmierci i zmartwychwstaniu*, tłum. Marian L. Kalinowski, Wydawnictwo Uraeus, Gdynia.
- Ferdynus Marcin, 2013, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, Studia Paradyskie, nr 23, s. 59–72.
- Fischer John M., 2016, *Dlaczego nieśmiertelność nie jest taka zła?*, tłum. Marcin Iwanicki, Roczniki Filozoficzne, nr 64, s. 153–170, DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2016.64.1-11> (3.07.2018).
- Kagan Shelly, 2012a, *Death*, Yale University Press, New Haven, London.
- Kagan Shelly, 2012b, *Is Death Bad for You?*, <http://www.chronicle.com/article/Is-Death-Bad-for-You-/131818> (13.11.2017).
- Kass Leon, 2004, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, New York, London.
- Krapiec Mieczysław A., 2005, *Ja-Człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Krapiec Mieczysław A., 2008, *Śmierć*, w: Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 334–339.
- Krapiec Mieczysław A., 2009, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Malczewski Jacek, 2007, *O prywatnej koncepcji zła śmierci*, Diametros, nr 11, s. 1–9, DOI: <http://dx.doi.org/10.13153/diam.11.2007.265> (2.07.2018).
- McMahan Jeff, 1988, *Death and the Value of Life*, Ethics, nr 99, s. 32–61.
- McMahan Jeff, 2012, *Etyka zabijania*, tłum. Joanna Bednarek, Katarzyna Kuś, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Nagel Thomas, 1997a, *Śmierć*, tłum. Adam Romaniuk, w: Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 11–21.

Studia Warmińskie 56 (2019)

- Nagel Thomas, 1997b, *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Noonan Jeff, 2013, *The Life-Value of Death. Mortality, Finitude, and Meaningful Lives*, *Journal of Philosophy of Life*, nr 3, s. 1–23.
- Pyka Marek, 2004, *Thomas Nagel o śmierci i sensie życia*, *Sztuka Leczenia*, nr 10, s. 41–47.
- Swift Jonathan, 1982, *Podróże do wielu odległych narodów świata*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Williams Bernard, 1999, *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, tłum. Tomasz Duliński, w: *Williams Bernard, Ile wolności powinna mieć wola?*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 65–87.
- Zhavoronkov Alex, 2014, *Pokolenie wiecznej młodości. O postępach w biomedycynie i technologiach przedłużania życia*, tłum. Krzysztof Mazurek, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ziemiński Ireneusz, 2007, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, *Diament*, nr 11, s. 111–141, DOI: <http://dx.doi.org/10.13153/diam.11.2007.270> (02.07.2018).
- Ziemiński Ireneusz, 2010, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

