

O prywatnej koncepcji zła śmierci

Jacek Malczewski*

Jednym z problemów tradycyjnie rozważanych przez filozofów moralności jest zagadnienie, czy i dlaczego śmierć¹ jest bądź nie jest złem dla człowieka, który umiera². Dwa – całkowicie przeciwstawne i skrajnie radykalne w swej wymowie – poglądy na ów problem tak oto streszcza Thomas Nagel w głośnym eseju *Śmierć*:

Z jednej strony można twierdzić, że życie jest wszystkim, co mamy, i stracić je znaczy doznać największej z możliwych strat. Z drugiej strony, można wysunąć kontrargument, że śmierć pozbawia tę domniemaną stratę jej podmiotu, i że jeśli uświadomimy sobie, iż owa śmierć nie jest jakimś niepojętym stanem utrzymującej się w istnieniu osoby, lecz po prostu pustką, to zrozumiemy, że nie można jej przypisać jakiegokolwiek wartości, ani pozytywnej, ani negatywnej³.

Pogląd pierwszy zdaje się odzwierciedlać zdroworozsądkowe przekonanie, że śmierć niejako z definicji jest złem, i to złem największym, dla tego, kto umiera. Legł on także u podstaw tzw. prywatnej koncepcji zła śmierci, którą naszkicuję w dalszej części niniejszej rozprawki. Pogląd drugi, intuicyjnie do zaakceptowania dość trudny, głoszony jest przez rozmaitych filozofów pragnących uwolnić nas od (irracjonalnego ich zdaniem) lęku przed śmiercią. Jego klasyczne sformułowanie znajdujemy w Epikura *Liście do Menoikeusa*. Epikur argumentuje tam, iż śmierć nie jest dla człowieka złem, a ściślej rzecz biorąc, że jest ona aksjologicznie neutralna,

* Autor jest stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (w ramach subsydium profesorskiego „Mistrz”, edycja 2006 r.).

¹ Mówiąc o śmierci, mam tu na myśli definitywne, trwałe i nieodwracalne zakończenie życia; nie rozpatruję przeto kwestii ewentualnego zmartwychwstania ciała bądź też nieśmiertelności duszy czy innej możliwości przetrwania takiej czy innej formy świadomości po biologicznej śmierci ciała. Rzecz jasna, wprowadzenie do dyskusji o śmierci wymiaru eschatologicznego istotnie wpłynęłoby na przewartościowanie tego zdarzenia.

² Rzecz jasna, czyjaś śmierć może być także zła dla innych ludzi – w tym sensie, że sprawia im ona cierpienie lub np. pozbawia środków do życia (por. np. Rachels [1986] s. 39). Tu zajmuję się jedynie kwestią znaczenia śmierci dla tego, kto umiera.

³ Nagel [1997a] s. 11.

tj. nie można jej w ogóle rozpatrywać w kategoriach dobra i zła z punktu widzenia zmarłej osoby.

Epikur tak oto zwraca się do Menoikeusa:

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. [...] A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją⁴.

Argument Epikura sprowadza się do tezy, że śmierć, rozumiana jako *brak istnienia*, nie może być złem *doświadczanym* przez człowieka, i to ani żywego – bo ten, skoro żyje, to nie jest martwy, ani zmarłego – bo ten, skoro nie istnieje, to nie może już niczego (a zatem i jakiegoś ewentualnego zła związanego ze śmiercią) doświadczać⁵.

Akceptacja argumentu Epikura zależy od zgody na jego dwie podstawowe przesłanki: (1) że „wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem” (aby jakieś x mogło być dla podmiotu dobre lub złe, musi on istnieć i mieć możliwość doświadczenia owego x-a jako dobrego lub złego właśnie⁶) oraz (2) że „śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia” (śmierć jest tylko brakiem istnienia podmiotu, które implikuje niemożność doświadczenia przezeń czegokolwiek). Nie wdając się w (skądinąd frapujące) rozważania dotyczące przesłanki (1)⁷ proponuję

⁴ Za: Diogenes Laertios [1982] s. 544-545.

⁵ Por. Ziemiński [1999] s. 138-139.

⁶ Por. McMahan [1988] s. 32 i n. Inną interpretację warunku (1) proponuje Rachels. Twierdzi on, iż argument Epikura bazuje na hedonistycznej koncepcji dobra i zła, wedle której dobre lub złe dla podmiotu są tylko te zdarzenia, których – jako dobrych/złych (tj. przyjemnych/nieprzyjemnych) – faktycznie on doświadcza (Rachels [1986] s. 40, 45-46). Wedle Rachelsa koncepcja ta obarczona jest błędem logicznym – zakłada bowiem, że dobro/zło są pochodnymi odczuwania przyjemności/przykrości. Jeśli zatem nie jesteśmy świadomi faktu, że ktoś nas oszukuje czy okrada, wówczas – zgodnie z koncepcją hedonistyczną – jego postępowanie nie jest dla nas złem. Przeciwnie, twierdzi Rachels, to odczucia przyjemności/przykrości są pochodną tego, że coś jest przez nas uważane za dobre/złe. Cierpimy dlatego, że ktoś wyrządza nam zło, a nie odwrotnie (*tamże*, s. 46-48).

⁷ Na ten temat zob. McMahan [1988] s. 32-40. Zob. także Ziemiński [1999] rozdz. V: „Podmiot zła śmierci” – autor referuje tam i komentuje toczącą się w obrębie współczesnej filozofii analitycznej dyskusję na temat warunku istnienia podmiotu zła śmierci.

skoncentrować się na przesłance (2), bo to w niej właśnie, jak się zdaje, leży sedno kontrowersji dotyczącej aksjologicznego statusu śmierci.

Epikur ma poniekąd rację – w rzeczy samej, „bycie martwym” (nieistnienie) *jako takie* nie jest jakimś złym, nieprzyjemnym czy niekorzystnym doświadczeniem dla nieżyjącej osoby. Jak zauważa w cytowanym wyżej fragmencie Nagel, śmierć nie jest jakimś niepojętym stanem utrzymującej się w istnieniu osoby, lecz pustką, której nie można przypisać jakiegokolwiek wartości – pozytywnej czy negatywnej⁸. Na pierwszy rzut oka argument Epikura wydaje się zatem poprawny, a mimo to sprzeciwia się naszym podstawowym intuicjom dotyczącym śmierci. Dlaczego?

Otóż kiedy rozważamy, czy śmierć jest dla nieżyjącego człowieka dobra czy zła, nie mamy na myśli braku istnienia *per se*. „Śmierć” oznacza raczej *utrata życia*. Interesuje nas ona nie jako abstrakcyjna „nicość”, której wszak doświadczyć nie możemy, ale jako zdarzenie, które unicestwia pewien konkretny byt, pozbawiając go tym samym możliwości doświadczenia dobra w ogóle⁹. Jak pisze Nagel: „Uważamy, że dobrze jest *być* żywym, *robić* pewne rzeczy, mieć pewne doświadczenia. Tymczasem, jeśli śmierć jest złem, to rzeczą niepożądaną jest *utrata życia*, a nie stan bycia martwym, nieistnienia czy nieświadomości. To ważna asymetria”¹⁰.

W rzeczy samej, Nagel i wielu innych filozofów zwraca uwagę na fakt, że śmierć nie jest dla nas złem ze względu na jakiegokolwiek swoje cechy pozytywne (których wszak nie posiada), lecz jedynie złem *prywatnym*, tj. złem ze względu na pewne dobre, wartościowe i pożądane rzeczy, których nas pozbawia¹¹. Śmierć, jak pisze Nagel, kładzie kres wszelkim dobrom, jakie zawiera w sobie życie¹². Po pierwsze pozbawia nas już zrealizowanych dóbr, po drugie – przekreśla przyszłe możliwości związane z ewentualnym dalszym życiem, nieodwracalnie niwecząc wszystkie nasze plany, ambicje i marzenia¹³.

⁸ Por. także Nagel [1997a] s. 14; Rachels [1986] s. 43.

⁹ Por. McMahan [1988] s. 39.

¹⁰ Nagel [1997a] s. 13 [kursywa w oryginale – J.M.].

¹¹ *Tamże*, s. 11, 12, 14; McMahan [1988] s. 39-58; Rachels [1986] s. 49, 59; Ziemiński [1999] s. 141.

¹² Nagel [1997a] s. 12.

¹³ W obrębie współczesnej filozofii analitycznej toczy się spór, jak właściwie należy interpretować prywatny charakter zła śmierci – czy jako utratę pewnych (aktualnych i potencjalnych) dóbr, czy

Prywacyjna koncepcja śmierci prowadzi do bardzo radykalnych wniosków. Nagel pisze, że z subiektywnego punktu widzenia perspektywa dalszego życia¹⁴ pozostaje w zasadzie otwarta, a zatem śmierć – jako jej raptowne przerwanie – jest dla nas złem radykalnym czy absolutnym¹⁵. 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 zlikwidowanie jako możliwości¹⁶. Ireneusz Ziemiński komentuje ów fakt tak oto:

[Śmierć] bez względu [...] na wiek, w jakim się zdarza, pozbawia nas życia oraz wielorakich dóbr z nim związanych, i to zarówno tych, do których nas życie przyzwyczało, jak i tych, które moglibyśmy posiadać w przyszłości, gdybyśmy nie umarli. Ponieważ zaś [...] nasze życie jest zawsze otwarte na przyszłość, a czas śmierci nie jest koniecznie określony (nie przynależy do naszej istoty), stąd śmierć bez względu na to, kiedy nadejdzie, zawsze pozbawia człowieka nieskończonej ilości możliwych dóbr, nieskończonej możliwości trwania życia w przyszłości. Zawsze bowiem, kiedykolwiek nas spotka, jest możliwe, aby nastąpiła później¹⁷.

Nagel sądzi, że tej sytuacji bynajmniej nie łagodzi zewnętrzna, obiektywna, perspektywa, tzn. fakt, że życie ludzkie jest w naturalny sposób ograniczone do pewnej liczby lat – to, że każdy z nas i tak musi prędzej czy później umrzeć¹⁸. Jak utrzymuje (a trudno się z nim nie zgodzić), obiektywna, bezosobowa świadomość, że każda śmierć stanowi nieusuwalną część porządku świata i cyklu biologicznej odnowy życia organicznego nie stanowi dla nas żadnej pociechy¹⁹:

też jako niemożliwość realizacji posiadanych przez człowieka pragnień. Spór ten obszernie referuje Ziemiński [1999] s. 141-177.

¹⁴ Nie chodzi tu, rzecz jasna, o ewentualne przyszłe życie po śmierci, lecz o dalsze życie doczesne.

¹⁵ Nagel [1997a] s. 20-21.

¹⁶ Nagel [1997b] s. 277.

¹⁷ Ziemiński [1999] s. 142.

¹⁸ Nagel [1997a] s. 21.

¹⁹ Por. Kołakowski [1994] s. 160-161: „Każdy dobrze wie, że wszyscy jesteśmy śmiertelni, jednakże nie każdy naprawdę w to wierzy – w sensie życia ciągle, w każdej chwili, w cieniu własnego, rychłego końca. Że każdy jest śmiertelny, to fakt naturalny, ale wyraźna intuicja «ja umrę» naturalna nie jest”.

[...] sama ludzka śmierć jest po prostu dana i nie ma sensu nad nią ubolewać, tak jak nie warto ubolewać nad tym, że jastrzębie zjadają myszy. Nie pocieszy to jednak kogoś, kto ma umrzeć, podobnie jak nie pocieszyłoby myszy zjadanej przez jastrzębia²⁰.

Niektórzy filozofowie kwestionują jednak stanowisko Nagela twierdząc, że wartościowanie śmierci z perspektywy, by tak rzec, „subiektywnie odczuwanej nieśmiertelności”, przedstawianie jej jako zła absolutnego i niestopniowalnego, nie ma sensu i stoi w sprzeczności z powszechnym odczuciem, że niektóre śmierci są gorsze lub lepsze od innych. Jeff McMahan argumentuje²¹, że śmierć pozbawia nas nie jakichś niewyczerpanych i abstrakcyjnych możliwości, lecz jedynie tych, które faktycznie moglibyśmy zrealizować, gdybyśmy – zamiast umrzeć w określonym momencie – pozostali jeszcze jakiś czas przy życiu. Kiedy oceniamy czyjąś śmierć, za punkt odniesienia nie przyjmujemy nieskończonej liczby możliwych dóbr, jakie mogłaby ta osoba osiągnąć, gdyby mogła żyć wiecznie, możliwość realizacji dóbr jest bowiem ograniczona naszymi uwarunkowaniami biologicznymi oraz innymi okolicznościami, w jakich żyjemy. Jeśli konieczność śmierci stanowi nieusuwalny element losów każdego z nas, to zło śmierci jest zrelatywizowane do naturalnych ograniczeń i rzeczywistych możliwości wpisanych w ludzkie życie. Innymi słowy, przy dokonywaniu sądów wartościujących dotyczących śmierci alternatywą dla śmierci w chwili t_1 nie jest obiecujące nieograniczone możliwości życie wieczne, lecz życie o określonym przebiegu zakończone śmiercią z jakichś innych przyczyn w (późniejszej) chwili t_2 . Dysponując takim punktem odniesienia²² możemy przeto oceniać na poziomie *relatywnym* konkretne przypadki śmierci jako bardziej lub

²⁰ Nagel [1997b] s. 278. W podobnym tonie – choć w nieco bardziej abstrakcyjnych kategoriach – pisze Michael Wreen argumentując, że śmierć nie jest po prostu jedną spośród wielu złych rzeczy, jakie mogą się nam przytrafić, ale złem wyższego rzędu lub wręcz złem „paradygmatycznym”, ponieważ unicestwia ona naszą jaźń – czyli metafizyczną i logiczną podstawę, podmiot, któremu przypisuje się wszelkie inne, złe czy dobre, stany – Wreen [1988] s. 652-653.

²¹ McMahan [1988] s. 41. Por. Ziemiński [1999] s. 151-152.

²² Empiryczne wyznaczenie takiego punktu odniesienia dla konkretnej osoby, zwłaszcza *ex ante mortem*, jest zadaniem bardzo trudnym: pod uwagę należy brać zarówno parametry statystyczne – np. średnią długość przeciętnego życia ludzkiego w określonych warunkach zewnętrznych, jak i uwarunkowania osobiste (biologiczne, psychologiczne, zawodowe itd.) dotyczące teje konkretnej osoby. Niemniej jednak intuicyjnie wiadomo, o co w przybliżeniu chodzi.

mniej zła, w zależności od tego, co faktycznie mogłoby jeszcze spotkać w dalszym życiu tego, kto umarł.

James Rachels pisze, że ludzkie życie może być postrzegane jako spełnione lub dokończone (*complete*) bądź niespełnione lub niedokończone (*incomplete*), jako przykład tego pierwszego podając życie Bertranda Russella – który zmarł w wieku dziewięćdziesięciu siedmiu lat osiągnąwszy szereg sukcesów w życiu osobistym i zawodowym (włącznie z Nagrodą Nobla), a drugiego – życie Franka P. Ramseya, obiecującego filozofa, który zmarł przedwcześnie w wieku lat dwudziestu sześciu, zanim jego życie i kariera tak naprawdę się rozpoczęły. Twierdzi dalej, że śmierć Russella – będąc oczywiście na swój sposób pewnym złem (jak się zdaje, w sensie Nagelowskim) – dostarczyła jedynie „okazji do uroczystej refleksji nad dobrze przeżyтым życiem”, natomiast śmierć Ramseya okazała się prawdziwą tragedią, ponieważ zbyt wcześnie przerwała jego młode życie, zmarnowała dotychczasowy wysiłek przygotowujący go do dalszych osiągnięć na polu nauki i uniemożliwiła mu realizację wielkich rzeczy, których zapewne by dokonał, gdyby nie zmarł²³.

Jak wynika z powyższych rozważań, rozumienie śmierci jako utraty życia może prowadzić do konkluzji dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, tak jak Nagel, śmierć można postrzegać jako swego rodzaju zło absolutne, którego nie redukują nawet obiektywne, biologiczne ograniczenia wpisane w losy człowieka. Po drugie, jeśli przyjąć punkt widzenia reprezentowany m.in. przez McMahana i Rachelsa, można argumentować, że owe ograniczenia w pewnym stopniu relatywizują zło śmierci lub przynajmniej umożliwiają jego gradację – można zatem mówić o większym lub mniejszym złu związanym ze śmiercią, złu zrelatywizowanym do faktycznej długości i treści życia tego, kto umiera. Bardziej zła jest w tym sensie śmierć osoby mającej przed sobą wiele możliwości, które wskutek przedwczesnej śmierci nie zostaną nigdy zrealizowane (np. nagła śmierć młodego i skądinąd zdrowego człowieka), zaś mniej zła – śmierć osoby, która takich możliwości z pewnych obiektywnych powodów po prostu nie ma (bo np. umiera w podeszłym wieku, przeżywszy mniej lub bardziej „spełnione” życie, albo np. jest skazana na rychłą śmierć z powodu nieuleczalnej choroby).

²³ Rachels [1986] s. 50-51.

Wydaje się zatem, że w ramach prywatnej koncepcji zła śmierci rozróżnić można dwa poziomy: absolutny i relatywny. Co ciekawe, ten drugi otwiera przed nami możliwość postrzegania niektórych przypadków śmierci jako swego rodzaju „mniejszego zła”. O śmierci jako mniejszym złu można mówić właśnie w relacji do konkretnej treści życia, jakie pozostałoby zmarłemu, gdyby skonał w późniejszym momencie. Istnieje więc coś takiego, jak „negatywne dobro” śmierci pozwalającej na uniknięcie „pozytywnego zła” związanego z pozostającą częścią życia. Pogląd ów pozwala np. na aksjologiczne uzasadnienie tzw. racjonalnego samobójstwa czy eutanazji, kiedy to śmierć – jak zwykło się uważać – ma być dla uśmiercanej osoby dobrem lub przynajmniej nie wyrządzać jej zła (pozwalać jej na uniknięcie zła).

Niezwykle trudno jest stwierdzić, kiedy życie jest na tyle złe, że śmierć staje się „negatywnym dobrem” czy mniejszym złem. Philippa Foot proponuje przyjąć pewien standard „zwyčajnego ludzkiego życia” zawierającego „minimalną ilość podstawowych dóbr” takich, jak możliwość zaspokojenia podstawowych potrzeb biologicznych (głód, odpoczynek), rodzinnych i społecznych, czy istnienie nadziei związanych z przyszłością itd. Można wówczas uznać, że w pewnych skrajnych przypadkach, kiedy człowiek wskutek jakichś niefortunnych zdarzeń (np. nieuleczalnej choroby, ciężko okaleczającego wypadku, uwięzienia w obozie koncentracyjnym) nie jest w stanie owych dóbr nawet w minimalnym stopniu realizować, wcześniejsza śmierć może dlań stanowić mniejsze zło²⁴. Jak należy przypuszczać, Foot nie chodzi o zdefiniowanie jakichś obiektywnych standardów dla wszystkich ludzi, ale raczej o przekazanie intuicji, że w przypadku konkretnych osób, biorąc pod uwagę ich osobiste uwarunkowania, można zasadnie mówić o śmierci jako mniejszym złu dla nich właśnie w takich a nie innych okolicznościach.

Istnieją jednak pewne, by tak rzec, sytuacje graniczne, w których następuje radykalne przewartościowanie relacji między dobrami normalnie związanymi z dalszym pozostawaniem przy życiu, a złem związanym z wcześniejszą śmiercią. Jeżeli możliwość realizacji owych dóbr zostaje trwale i poważnie ograniczona lub wręcz wyłączona np. przez fizyczny lub psychiczny stan ciężko chorej osoby bądź inne okoliczności, wówczas śmierć, oceniana na poziomie relatywnym, przestaje

²⁴ Por. Foot [1977] s. 95-96.

się jawić jako największe zło, które może ją faktycznie jeszcze spotkać, a staje się po prostu – w świetle konkretnych okoliczności – złem mniejszym.

Przyznaje to zresztą pośrednio również sam Nagel, twierdząc, że śmierć jest „wielkim przekleństwem” i „potrafimy ją zaakceptować tylko dzięki wiedzy, że umierając możemy zapobiec jeszcze większemu złu”²⁵.

Także według Nagela, można mówić o śmierci „negatywnie dobrej” w tym sensie, że pozwala ona umierającej osobie na uniknięcie „pozytywnego zła”, np. ogromnego cierpienia związanego z tą resztą życia, która pozostałaby jej, gdyby zamiast umrzeć w chwili t_1 umarła z innych przyczyn w jakiejś późniejszej chwili t_2 . Nagel ilustruje to zagadnienie przykładem:

[...] człowieka, który został uwięziony w płonącym budynku; ze stropu obrywa się belka, uderza go w głowę i ginie on na miejscu. W rezultacie omija go agonia w płomieniach. Możemy, jak się wydaje, uznać, że miał szczęście, ginąc bezboleśnie, ponieważ uniknął czegoś gorszego. Taka śmierć jest negatywnie dobra, ponieważ oszczędza pozytywnego zła, jakim byłoby cierpienie najbliższych minut²⁶.

Nie redukuje to jednak oczywiście w żaden sposób owego absolutnego zła śmierci, które ma na myśli Nagel. Jak zauważa Ziemiński, komentując powyższy przykład, „[...] dobro tej śmierci jest jedynie dobrem z racji okoliczności, w których miała ona miejsce, nie z racji faktu, że pozbawiła człowieka życia”²⁷. Natomiast w Nagela prywatycznej koncepcji zła śmierci złem jest przede wszystkim sam fakt konieczności śmierci (śmiertelności) jako taki, nie zaś konkretne warunki, w jakich umieramy²⁸.

²⁵ Nagel [1997b] s. 271.

²⁶ Zob. Nagel [1998] s. 100.

²⁷ Por. Ziemiński [1999] s. 143.

²⁸ *Tamże*, s. 143, 147.

Bibliografia

- Diogenes Laertios [1982] – Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak i W. Olszewski, PWN, Warszawa 1982.
- Foot [1977] – P. Foot, *Euthanasia*, „Philosophy and Public Affairs” (6) 1977, s. 85-112.
- Kołodziejowski [1994] – L. Kołodziejowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- McMahan [1988] – J. McMahan, *Death and the Value of Life*, „Ethics” (99) 1988, s. 32-61.
- Nagel [1998] – T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Nagel [1997a] – T. Nagel, *Śmierć*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 11-21.
- Nagel [1997b] – T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Rachels [1986] – J. Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Wreen [1988] – M. Wreen, *The Definition of Euthanasia*, „Philosophy and Phenomenological Research” (48) 1988, s. 637-653.
- Ziemiński [1999] – I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.