

Tomasz Sahaj

Jan Szewczyk – polski prekursor tanatologii filozoficznej

Jan Szewczyk (1930-1975) należy do tych filozofów, którzy podjęli temat śmierci opierając się zarówno na badaniach teoretycznych, jak i na swoich własnych doświadczeniach życiowych. Badanie śmierci Szewczyk uznał za zadanie doniosłe, mające kapitalne znaczenie dla rozwoju wiedzy filozoficznej. Los go nie oszczędzał i można chyba powiedzieć, że filozof ten był wręcz napiętnowany śmiercią. W czasie Powstania Warszawskiego, będąc czternastolatkiem, w drużynie Szarych Szeregów walczył jako strzelec 227 harcerskiego plutonu AK. Na wojnie służył w różnych formacjach wojskowych. Parokrotnie musiał zadawać śmierć, o czym wspomina dyskretnie w swojej pracy *Filozofia pracy*. Stracił również żonę, z czym bardzo trudno było mu się pogodzić. Właściwie z faktem tym nie pogodził się nigdy. Zginął w wypadku samochodowym mając zaledwie 45 lat i pozostawiając po sobie wiele niedokończonych prac.

Szewczyk nie był oczywiście jedynym filozofem, który brał bezpośredni i aktywny udział w działaniach wojennych i nie w tym leży jego zasługa. W końcu filozofowie, tak jak wszyscy inni obywatele, od zawsze wypełniali w ten sposób swój patriotyczny i społeczny obowiązek. Emil Lask mógłby coś napisać o okropnościach wojny, gdyby nie to, że nigdy z niej nie wrócił. Ludwik Wittgenstein w okopach I wojny światowej pisał dziennik, z którego powstał później *Traktat logiczno-filozoficzny*. Jednak Wittgenstein nie poświęcił śmierci gruntownych badań, a zaledwie tylko kilka akapitów (tez) w swoim *Traktacie*. Polski filozof natomiast analizował śmierć i umieranie w wielu różnych aspektach. Obok epistemologicznych i fenomenologicznych analiz śmierci, podjął również jej badania jako faktu biologicznego i medycznego. Najważniejsze są tu oczywiście koncepcje filozoficzne Szewczyka. Jeszcze w latach 60. XX wieku podjął się nietypowego jak na tamte czasy zadania: filozoficznej analizy fenomenu śmierci. Problematyka

tanatologiczna bynajmniej nie była bowiem wówczas w polskiej filozofii eksploatowana. Wyniki swoich badań nad śmiercią zawarł Szewczyk w nietypowym miejscu, bo w jednym z rozdziałów książki *Filozofia pracy*. Barbara Markiewicz, która zadała sobie niemało trudu, by zebrać w całość, uzupełnić i wydać w 1978 roku pracę Szewczyka *O fenomenologii Edmunda Husserla*, tak napisała o polskim myślicielu: „pozostawał w tym czasie bez pracy nie mieszcząc się ze swoją ‘filozofią pracy’ ani w ramach ówczesnej filozofii akademickiej, ani aktualnej linii ideologicznej”¹.

Szewczyk swoją postawą intelektualną pokrewny był kilku innym polskim filozofom. Zachował dużą niezależność myślową w stosunku do obowiązującego wówczas systemu światopoglądowego, w czym przypominał Henryka Elzenberga i Tadeusza Kotarbińskiego. Do pierwszego z wymienionych Szewczyk podobny był pod tym względem, że całe życie poszukiwał swojej własnej, niezależnej drogi filozoficznej i życiowej, nawet jeśli miała ona biec obok głównego nurtu akademickiego. Czasem musiał nawet iść nieco pod prąd obowiązujących mód, szkół filozoficznych czy przemożnej dyktatury ideologii politycznej. Kotarbińskiego przypominał zaś starannie pielęgnując racjonalny i świecki zarazem światopogląd, w którym na próżno byłoby jednak szukać choćby cienia ostentacji w przeciwstawianiu się postawie religijnej. Dobitnie wyraził to sam Szewczyk, pisząc:

Człowiek staje sam przed światem pozaludzkim, światem przyrody, w którym nie ma żadnego nadprzyrodzonego sojusznika, żadnego nadludzkiego układu odniesienia, doradcy, do którego można by się w jakikolwiek sposób odwołać drogą myśli czy drogą modlitwy. Nie ma w świecie żadnej innej świadomej siły oprócz ludzkiej.²

Jeden rozdział *Filozofii pracy* jest szczególnie i dla problematyki tanatologicznej to on stanowić będzie podstawę mej interpretacji. Nosi on tytuł *Cogito człowieka umierającego*. Znajdują się w nim bardzo skrupulatne rozważania epistemologiczne i fenomenologiczne dotyczące śmierci i umierania, które dziś z całą pewnością weszłyby w zakres tanatologii filozoficznej. Wtedy jednak tanatologia filozoficzna

¹ B. Markiewicz, *Wstęp do: O fenomenologii Edmunda Husserla* J. Szewczyka, Warszawa 1978, s. 3.

² J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 165. Nieco wcześniej pisał zaś: „Człowiek jest istotnie miarą wszechrzeczy: twórcą swej wartości i świętości, swego Boga i swego człowieczeństwa”, s. 165.

jeszcze w ogóle nie istniała. Do powstania antropologii śmierci i tanatologii filozoficznej walnie przyczyniły się dopiero takie postaci, jak Philippe Ariès, Louis-Vincent Thomas, Michel Vovell czy Elisabeth Kübler-Ross. Ich nowatorskie koncepcje stały się podwalinami dla pokrewnych dyscyplin zajmujących się śmiercią: m.in. tanatopsychologii, socjologii umierania i śmierci. L.-V. Thomas w połowie lat 70. ubiegłego wieku założył Francuskie Towarzystwo Tanatologiczne i wydał znaczącą książkę *Anthropologie de la mort*. Jan Szewczyk już wówczas nie żył.

Polski filozof znał termin „tanatologia” i używał go w jedynym znanym w owym czasie, niefilozoficznym znaczeniu. Tanatologię rozumiał jako dyscyplinę biologiczno-medyczną, traktującą o procesach dezintegracji organizmów żywych, procesach finalizujących zjawisko życia i definitywnie kończących się śmiercią.

Tanatolog musi tedy starać się uchwycić spostrzeżeniowo moment śmierci w trakcie jego faktycznego zachodzenia, musi dążyć do ustalenia samej przyrodniczej istoty tego zajścia, jego przyczyn, podstaw, przejawów oraz następstw dla organizmu. Uzyskawszy dostęp poznawczy do mnogości przypadków tej kategorii, badacz może starać się dojść do pewnych empirycznych uogólnień bądź próbować pojąć konieczności, które rządzą „przyrodą” umierania. Z racji tego przedmiotowego nastawienia wynika, że idzie tutaj zawsze o śmierć istoty żywej różnej od badacza, zawsze względem niego zewnętrznej. Idzie tedy o śmierć takich istot, których życie nie jest jego życiem, z którymi badacz nie jest w żaden sposób materialnie związany, a więc które zasadniczo tylko w fazie umierania stają się przedmiotem jego obserwacji³.

W opisanym wyżej sensie tanatologia była przez Szewczyka uznawana za naukę przyrodniczą. W jego własnych rozważaniach chodziło zaś przede wszystkim o świadomość podmiotu intencjonalnie nastawionego na własne umieranie i śmierć, a więc o zagadnienia *stricte* filozoficzne, szczególnie zaś epistemologiczne i fenomenologiczne.

To, co jednak pozostaje również do zbadania, a czym tanatologia przyrodnicza nie jest w stanie się zajmować, to psychiczna czy przeżyciowa, słowem czysto subiektywna strona ludzkiej śmierci.⁴

Filozofowi zależało na rozpoznaniu i identyfikacji tych aktów myślowych, które zawierają w sobie treści związane ze śmiercią, są poznawczo przeżywane, dostarczając pojęć o naszej własnej, a nie czyjejś śmierci

³ J. Szewczyk, „Cogito człowieka umierającego”, w: Idem, *Filozofia pracy*, Kraków: WL 1971, s. 298.

⁴ Ibidem.

czy śmierci w ogóle. W realizacji tych zamierzeń wyraźnie widoczne są wpływy lektur Edmunda Husserla i Martina Heideggera oraz bezpośrednio oddziaływanie mistrza i nauczyciela Szewczyka – Romana Ingardena.

Zagadnieniem świadomości zbliżającej się śmierci i emocjami ze śmiercią związanymi zajmuje się również psychologia i psychiatria. Obie te dyscypliny naukowe badają związki zachodzące pomiędzy biologicznymi aspektami umierania a aktami poznawczymi ludzi. Niemniej dla Szewczyka podejście tych nauk było zbyt obiektywistyczne: są one nastawione na uzyskanie jak najbardziej obiektywnej, niejako statystycznie pewnej wiedzy, pozyskiwanej od ludzi nieuleczalnie chorych i umierających. Ponadto ich celem jest praktyczne wykorzystanie tej wiedzy przez personel medyczny w celach terapeutycznych, w niesieniu ulgi umierającym pacjentom. Tego typu drogę obrała w latach 70. XX wieku pionierka badań tanatologicznych, austriacka lekarka-psychiatra praktykująca w USA – Elizabeth Kübler-Ross. Przeprowadziła w szpitalach setki rozmów z ludźmi umierającymi, ucząc się od nich umierania, by potem innych nauczać tej specyficznej wiedzy. Pokłosem tych spotkań było wyodrębnienie przez nią etapów umierania oraz wydanie szeregu książek na temat śmierci.⁵

Wyniki badań naukowych nad śmiercią i umieraniem, pochodzące od psychologów i psychiatrów są obiektywizacją subiektywnych stanów psychicznych jednostek, od których dane na ten temat zostały uzyskane. Są efektem drenażu czyichś świadomości, wykorzystują akty samopoznania innych, obcych i nieznanym nam bliżej ludzi. Zdaniem Szewczyka, badania psychologów zapośredniczają jednak wiedzę źródłową. Przypomina to trochę noszenie ubrań używanych wcześniej przez kogoś innego. Niegdyś były wygodne (lub nie), miłe i stosowne dla kogoś innego, ale niekoniecznie muszą być takimi dla mnie. To, jak ktoś przeżywał swoje konanie, może nijak się mieć do tego, co ja będę przeżywał w chwilach poprzedzających „moją” śmierć. Przekonały się o tym również pielęgniarki stosujące teoretyczny szablon względem umierających ludzi, proponowany przez E. Kübler-Ross. Wielu pacjentów w szpitalach i hospicjach wcale nie chciało zachowywać się „szablonowo” i zgodnie z przyporządkowanymi im etapami. Niektó-

⁵ Po polsku ukazały się m.in. E. Kübler-Ross *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, przeł. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa: IW PAX 1979.

rzy szli „na skróty”, inni zaś zmięrzali ku śmierci swoimi własnymi drogami.

Pomimo tego, że wyniki badań psychologii i psychiatrii wyglądają obiecująco, Szewczyk uznał jednak, że do analizy fenomenu śmierci w powiązaniu ze świadomością ludzką bardziej odpowiednie będą metody filozoficzne, zwłaszcza metody epistemologii i fenomenologii. Zresztą obok nich siłą rzeczy i niemalże automatycznie pojawiają się inne, w pewien sposób pokrewne problemy filozoficzne. Są to zagadnienia z zakresu metafizyki (jaka jest istota śmierci? co po niej następuje?), czy też etyki (powinności związane ze śmiercią, jak również z „właściwym” umieraniem). Do tych specyficznych badań naukowych jako „obiekt” Szewczyk wyznaczył samego siebie, pragnąc wyodrębnić „przebiegi aktywności myślowych mających za przedmiot własną śmierć” w celu uzyskania pozytywnej wiedzy na ten temat i to jeszcze za życia.

Samo bowiem przeżywanie bliskości własnej śmierci jest wciąż jeszcze jedną z odmian życia, które w śmierci uprzytamnia sobie swoje zakończenie lub takiego zakończenia oczekuje⁶.

W swych badaniach Szewczyk pokrewny był Heideggerowi, dla którego analiza śmierci leżała u podstaw ontologii życia, a akceptacja śmierci była warunkiem koniecznym dla autentycznej egzystencji ludzkiej. Obaj filozofowie badali śmierć na gruncie doczesności, mentalnie nie dopuszczając istnienia żadnych transcendentnych zaświatów i *a priori* odrzucając możliwość istnienia tam świadomego podmiotu w jakiegokolwiek postaci. Heidegger pisał o tym następująco:

Gdy określamy śmierć jako „kres” jestestwa, tzn. kres bycia-w-świecie, to nie pada tu żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy „po śmierci” możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo „żyje nadal”, czy też, zdolne „przetrwac”, jest „nieśmiertelne”⁷.

Natomiast polski filozof uznał, że zaświatów być nie może, bo musiałby istnieć rodzaj wehikułu, który dostarczyłby „tam” jakąś naszą reprezentację. Najlepiej do tego celu nadawałaby się dusza, ale ona – zdaniem polskiego filozofa – nie istnieje. Z epistemologicznego i ontologicznego punktu widzenia niemożliwe jest, jak sądził Szewczyk, aby

⁶ J. Szewczyk, „Cogito człowieka umierającego”, op. cit., s. 300.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 348.

świadomość funkcjonowała samodzielnie, bez udziału ciała. Po śmierci człowiek nic nie czuje, nie myśli, nie żyje.

W mniemaniu Szewczyka po śmierci nie ma nic; istniejemy tylko „tu i teraz”. Aby badać fenomen śmierci wcale nie musimy jednak czekać aż do ostatniej chwili, do „ostatniego dzwonka”. Przecież

skądinąd wiemy, że człowiek uzyskuje zrozumienie sensu umierania i pojęcie śmierci z nim związane długo przedtem, zanim jemu samemu przyjdzie umierać, kiedy nie zna jeszcze wcale ‘posmaku’ swojego własnego umierania⁸.

Aktualne pozostaje jednak pytanie, skąd się bierze tego typu wiedza oraz w jaki sposób jawi się nam nasza własna śmierć na długo przedtem, zanim „nadejdzie”, zaistnieje. Inna sprawa, że nie wszyscy chcą się nad tym problemem zastanawiać, zostawiając tym samym najtrudniejsze zadanie do wykonania filozofom.

Na epistemologiczny trop związany z umieraniem może naprowadzić nas słabnięcie ciała i stopniowe wygasanie naszej aktywności życiowej, a wraz z nią „kurczenie się zasięgu aktywności psychicznej”. Są to pierwsze symptomy przyszłego całkowitego braku tej aktywności, nie-bycia (i nie-myślenia); oznaki przyszłej śmierci. I tutaj – już na samym początku epistemologicznych dociekań – pojawia się arcytrudny paradoks, z którego Szewczyk dobrze zdawał sobie sprawę i mocno go eksponował. Śmierć jest przecież kresem krytycznie i uważnie nastawionej aktywności psychicznej, lecz aktywność ta w sposób naturalny (niejako automatycznie, siłą rozpędu) próbuje dociec tego, co się z nią będzie dalej działo po jej śmierci. Doprowadza to oczywiście do sprzeczności wewnętrznej i trudno z tej matni myślowej się wydostać. Wygląda na to, że samo myślenie próbuje się aportować w przyszłość, poza swoją (domniemaną) śmierć. „Wiem”, że nie będę już istniał, ale jednocześnie – chyłkiem niejako i zaocznie – nadal dopuszczam swoje dalsze istnienie.

Prolegomena do naszej przyszłej śmierci to umieranie bliskich nam osób, jak również umieranie innych, mniej lub bardziej znanych nam ludzi. Wraz z ich odejściem stopniowo obumierają te części aktywności myślowych, które były z nimi związane, im przypisane i poświęcone. Dobrym, jak sadzę, przykładem procesu obumierania w naszej pamięci znanej nam niegdyś osoby, jest wymazanie jej adresu z notatnika lub z telefonu. Czasem, sporadycznie, pojawia się jeszcze myśl o tej

⁸ J. Szewczyk, „Cogito człowieka umierającego”, op. cit., s. 301.

osobie przy jakiejś, sprzyjającej refleksji, okazji. Potem wspomnienia wydobywają tę osobę z niebytu okolicznościowo, mgliście, fragmentarycznie, niewyraźnie. A od jakiegoś momentu już wcale. I to może być epistemologiczna śmierć właściwa: nic nie postrzegane i nie przeżywane przez nikogo.

Znacznie trudniej uporać się ze swoimi myślami krótko po śmierci bardzo bliskiej nam osoby. Zwłaszcza, że podczas przebywania z nią za życia myśli o niej stały się z nią nierozdzielnie splecione. Dobrze ujmuje to Szewczyk, pisząc, że

prosta świadomość obecności, egzystencji tamtej osoby była w jakiejś mierze konstytutywna i dla naszej świadomości nas samych – była bardzo istotnym momentem naszej własnej osobowości [...]. Świadomość egzystencji tamtej osoby musi się przekształcić – wbrew sobie – w świadomość jej byłej egzystencji: wszystkie typy naszych myślowych odniesień do niej nabierają charakteru *quasi*-odniesień, odniesień od kogoś, kto już nie istnieje, odniesień, które z chwili w chwilę stały się – *de facto* – bezprzedmiotowe i o tyle też bezsensowne⁹.

Intencjonalne nastawienie na nieistniejącą już osobę wywołuje podobnie przykry stan psychiczny, jak list napisany do bliskiej osoby, wracający z adnotacją „adresat nieznaną”.

Śmierć innych przywołuje myśl o tym, że my przecież także kiedyś umrzemy. Myśl ta stanowi zwykle empiryczne, indukcyjne uogólnienie powstałe na podstawie obserwowanych przez nas faktów „cudzych”, czy „obcych” śmierci. „Ludzie umierają”, „jesteśmy śmiertelni” – mówimy wówczas. Ale nasza aktywność myślowa, która od kiedy tylko pamiętamy (dla nas jest to „od zawsze”) nieprzerwanie „była” – jak teraz ma sobie wytłumaczyć to, że od jakiegoś momentu jej już nie będzie? Choć zdarza się czasem, że nasza świadomość zostaje zredukowana do minimum, zaledwie do wymiaru „teraz”. Tak dzieje się przecież w momencie nagle i gwałtownie pojawiającego się niebezpieczeństwa, np. ujadającego wściekłego i z furią atakującego nas psa lub rozpedzonej, jadącej wprost na nas ciężarówki, wypadającej niespodziewanie zza zakrętu. Świadomość kurczy się wówczas do jednego wymiaru – jak dekoracja w teatrze. Zorientowana jest wówczas nie na przyszłość i nie na przeszłość, lecz tylko i wyłącznie na teraźniejszość; zastygła niejako skoncentrowana w bezruchu. Podczas omdlenia czy śmierci klinicznej świadomość zostaje w ogóle wyłączona na pewien

⁹ Ibid., s. 304.

czas. Są to sytuacje śmierciopodobne, śmierć imitujące; sytuacje *tana-tomimesis*.

Myśli o śmierci przywołuje również opór jaki stawia nam słabnące, starzejące się i więdnące ciało, a wraz z nim zmniejszające się intelektualne moce. Na widnokregu myślowym zaczyna wówczas niewyraźnie majaczyć widmo śmierci, która prędzej czy później, ale na pewno kiedyś nadejdzie. „Skąd i jak człowiek się dowiaduje, że jest i wchodzi w rachubę coś takiego, jak jego osobista śmierć?”¹⁰ Tym bardziej, że świadomość zbliżania się naszej własnej śmierci jest przecież nadal aktem obecnego życia. Wszystko, co możemy wiedzieć o śmierci (także swojej własnej), wiedzieć możemy jedynie jako żyjący. Śmierć, jako potencjalnie możliwa, wydaje się tylko pewną „hipotezą”.

Mogę zatem stwierdzić od razu, że na podstawie niniejszych analiz nie potrafię twierdzić niczego na temat mojej przyszłej czy niedoszłej jeszcze śmierci inaczej aniżeli jako o śmierci ciągle jeszcze nie dokonanej. Inne jednak dociekanie sensu pojęcia własnej śmierci uważam – ze względów metodologicznych – za niemożliwe.¹¹

Myśleniu o śmierci towarzyszą niemalże akrobatyczne trudności conceptualne. Badając śmierć na gruncie epistemologicznym, jest się zmuszonym do wykonania nie tylko skoku w głąb własnej świadomości, ale także *salto mortale* w wirtualną przyszłość. Taka jest natura naszego nigdy niesytego i wiecznie niezaspokojonego poznawczo umysłu. Swą intencją myślową zawsze sięgamy w nieskończoność, daleko poza granice i możliwości naszego ciała. Skłonni jesteśmy nawet żyć bez niego, o ile tylko zajdzie taka możliwość lub konieczność, choćby kosztem absurdów i sprzeczności wewnętrznych w naszym myśleniu. To stosunkowo niewysoka cena za wyimaginowaną wprawdzie, ale ekscytującą podróż w epistemologiczne zaświaty.

Szewczyk znał Heideggerowską koncepcję bycia-ku-śmierci, traktującą śmierć jako horyzont autentycznej egzystencji; horyzont, do którego autentyczna egzystencja się dostosowuje. Jednakże z koncepcją tą polski filozof się nie zgadzał i polemizował z nią. Przyznawał wprawdzie, że istotą aktywności myślowej jest wyznaczanie kolejnych celów życiowych i sukcesywne dążenie do ich realizacji. Śmierć jednak bardzo rzadko bywa celem ludzkich działań (chyba, że ktoś zamierza popełnić samobójstwo lub kogoś zabić); jest bardziej niechcianą „przy-

¹⁰ Ibid., s. 301.

¹¹ Ibid., s. 302.

nością życia”, niż planem, który chce się realizować. Człowiek poważnie stara się przesunąć swoje życie poza – brzmi to paradoksalnie – swoją śmierć.

Ja sam, o ile żyję w mojej aktywności myślowej, a nie w moim słabnącym z czasem ciele, *sięgam* zawsze intencją myślową poza dopuszczaną śmierć mego ciała i w tym świecie przez siebie pomyślanym jako przysły, w świecie pozbawionym już w myśli mnie, ciągle jeszcze siebie współ-myślę jako jego antycypującego obserwatora; wciąż z tym światem, któremu siebie już odmówiłem, obcuje, tak że nawet dopuszczając własną śmierć w przyszłości myślanej, już ją w swojej dopuszczającej ją aktywności myślowej, samym aktem dopuszczania jej, przewyżczę. Świat myślany jako ze mnie wyzuty jest światem ostatecznie tylko przeze mnie samego myślanym.¹²

Niełatwo jest, będąc żywym i myślącym człowiekiem, wyzbyć się (w myślach nawet) swojego myślenia i życia, czy też dokonać ich wirtualnej resekcji. Niełatwo jest pomyśleć siebie bez tego całego rynsztunku, jakim jest ciało i umysł, którymi tak swobodnie dysponowało się „od zawsze”, tj. od kiedy tylko sięgnie się wstecz pamięcią. Trudno jest ograbić samego siebie z bagażu, który stanowi przecież – w naszym mniemaniu – prywatną własność. Szewczyk wysuwał argument, że w swoim planowaniu przyszłości uwzględniamy nie tylko siebie, jako że jesteśmy elementem szerszej rzeczywistości społecznej, którą także musimy jakoś wziąć pod uwagę. Człowiek nie tylko żyje własnym życiem, ale i życiem społeczności, do której należy. Jeżeli chcemy zrozumieć siebie w takim społecznym kontekście, możemy to zrobić w aktach szczególnego rodzaju refleksji. Pozwalają one na

dystans względem swojej życiowej aktywności, zdobywamy pewną jej perspektywę oraz ujmujemy ją jako jedną całość, a więc jako taki proces, który miał początek i dlatego [...] musi też mieć i zakończenie¹³.

Jedyna forma nieśmiertelności dostępna ludziom, jaką dopuszczał Szewczyk, to zachowanie w pamięci innych osób. Jest to jednak nieśmiertelność bardzo niedoskonała i mało kogo zadawalająca.

Nasze niepokorne myślenie nie daje za wygraną i wszelkimi możliwymi sposobami wymyka się ku przyszłości. Z pewnością jest to charakterystyczne dla myślenia jako takiego: nieustanne projektowanie przyszłości, niepohamowane i upór przy pokonywaniu teraźniejszości, samo-transcendowanie poza jej obszar. Rajem i ziemią obiecaną

¹² Ibid., s. 312.

¹³ Ibid., s. 311.

myślenia jest czas przyszły niedokonany. Myślenie u Szewczyka jest tak samo żywotne, jak pełna witalności wola w koncepcjach Arthura Schopenhauera. Wola „pojawia się w każdej ślepej sile natury; ona także pojawia się w przemyślanym ludzkim działaniu”¹⁴. W przeciwieństwie jednak do schopenhauerowskiej woli, myślenie w koncepcji Szewczyka dba przede wszystkim o siebie, a nie o inne byty. Nie tylko samo sobie wytwarza wirtualną przyszłość, ale jeszcze samozwańczo umieszcza w niej siebie.

Według Szewczyka niemożliwe jest zbudowanie filozofii śmierci. Co najwyżej można uprawiać filozofię umierania, gdyż tylko nasze umieranie jest dla nas poznawczo, immanentnie wręcz dostępne.

Badanie śmierci pojmowanej jako coś, co nastąpiło i trwa po życiu [...] zdaje się być dla człowieka żyjącego tak niemożliwe, jak np. badanie i opisywanie nicości czy niebytu¹⁵.

Pod tym względem Szewczyk bliski był rozumowaniu Epikura, według którego nigdy nie stykamy się ze śmiercią: do ostatniego momentu życia jesteśmy, a gdy ona nadchodzi, wtedy nas już nie ma.

Moja śmierć nie prezentuje mi się nigdy również jako rzecz czy osoba w stosunku do mnie transcendentna, zewnętrzna, ani także jako zdarzenie [...]. Prezentuje mi się ona raczej jako to, co może się przydarzyć przede wszystkim procesowi samej mojej aktywności myślowej¹⁶.

Zdaniem Szewczyka możliwa jest za to fenomenologia umierania. Nauka ta dobrze nadaje się do badania takiego fenomenu jakim jest umieranie, gdyż w trakcie umierania lub zagrożenia śmiercią świadomość jest całkowicie skoncentrowana na zagrożeniu. Cały otaczający świat – jak w redukcji fenomenologicznej – pozostaje w zawieszeniu i staje się nieistotny; w pewnym sensie przestaje istnieć.

To znaczy, że z zasięgu naszej aktywności myślowej znikają wszystkie zwykle jej przestrzenne i czasowe horyzonty dalszego potencjalnego przeżywania albo spostrzegania czegokolwiek, a świadomość traci wielostopniowo rozwijaną przez siebie w przyszłość perspektywę¹⁷.

Skondensowany wysiłek myślowy całkowicie zaabsorbowany jest umieraniem, pomijając wszystkie inne, nieistotne wówczas zewnętrz-

¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: PWN 1994, t. I, ks. II, § 21, s. 188.

¹⁵ J. Szewczyk, „Cogito człowieka umierającego”, s. 318.

¹⁶ *Ibid.*, s. 325.

¹⁷ *Ibid.*, s. 321.

ne szczegóły. Intencjonalnie nastawieni jesteśmy wyłącznie na poszczególne akty umierania, kolejne odsłony niebytu.

Ta aktywność o charakterze bezcielesnym i celowym nie jest jednak jakimś zamierzonym parciem ku śmierci, ku jakiemuś, nieprzekraczalnemu myśłu, kresowi jej samej, poza którym to myślanym kresem moje nowe akty myślowe nie roztaczałyby sobie żadnego nowego horyzontu możliwości przedsięwzięcia i rozwijania nowych aktów. W swoim myśleniu żyję, wznosząc się nieustannie ku coraz nowemu przeżywaniu ciągle nowych możliwości działania i sposobów ich realizowania¹⁸.

Jan Szewczyk został przeze mnie określony mianem prekursora tanatologii filozoficznej z kilku powodów. Jako jeden z pierwszych polskich myślicieli XX wieku szerzej zajął się zagadnieniem śmierci z filozoficznego i biologiczno-medycznego punktu widzenia. Postulował potrzebę stworzenia filozofii umierania (filozofię śmierci uznawał za niemożliwą) i dał jej ogólny zarys. Nie tylko wyznaczył zakres i granice badań tak rozumianej filozofii, ale także dokonał pionierskich na rodzimym gruncie analiz filozoficznych mających śmierć za swój przedmiot. Wskazywał na epistemologię i fenomenologię jako na najbardziej odpowiednie do rozjaśniania tak specyficznych fenomenów, jakimi są śmierć i umieranie. Swoje badania koncentrował na doczesnej egzystencji, bez odwoływania się do zaświatów i metafizycznych rozstrzygnięć.

Zarówno podejmowana przez Szewczyka tematyka jak i metody jego badań sytuują go w obszarze dzisiejszej tanatologii filozoficznej. Przez wielu uznawana jest ona za stosunkowo nową dyscyplinę filozoficzną, choć problematyka śmierci podejmowana była przez najwybitniejszych filozofów, od starożytności poczynając. W ramach dzisiejszej tanatologii filozoficznej podejmowane są analizy fenomenologiczne, hermeneutyczne, egzystencjalne, etyczne, ontologiczne, epistemologiczne i inne. Do podobnych analiz nakłaniał nas Jan Szewczyk, a niejedną sam znakomicie przeprowadził.

Tomasz Sahaj

¹⁸ *Ibid.*, s. 312 n.