

TOMASZ KĄKOL

NIEŚMIERTELNOŚĆ ŚWIADOMOŚCI.
ROZWAŻANIE FENOMENOLOGICZNE

Śmierci nie ma.

Jan ZIEJA

It is indeed impossible to imagine our own death.
...whenever we attempt to do so, we can perceive that we
are in fact still present as spectators.
...at bottom no one believes in his own death

Zygmunt FREUD

Skondensowane przypomnienie życia
jest jedyną treścią, która trwa w teraźniejszości.
Trwając, doznaje jednocześnie [...] przemiany
retencjonalnej i otwiera świadomość [...] na nowe treści.

Stanisław JUDYCKI

WSTĘP

Spróbujmy wyobrazić sobie własną śmierć. Łatwo się przekonamy, że jest to niemożliwe. Przede wszystkim umówmy się, że przez śmierć będziemy rozumieć nieodwracalną utratę świadomości. Ta definicja spotka się zapewne z protestem, gdyż „medycznie” definiowana śmierć jest określana inaczej: przez zaprzestanie (spontanicznej) pracy serca i (spontanicznego) oddychania czy przez brak aktywności bioelektrycznej mózgu. Definicji, która będzie nam towarzyszyć w tej pracy, będzie się zarzucać, że wedle niej na przykład pacjenci w tak zwanym trwałym

Dr TOMASZ KĄKOL – Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, adiunkt; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk; e-mail: tomasz.kakol@ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0960-0753>.

stanie wegetatywnym, a zatem żywi, będą uważani za umarłych. Można bowiem argumentować, że choć żywi, są właśnie pozbawieni świadomości, i to w trwały sposób.

Argument ten zakłada, że wiemy, iż owi pacjenci są pozbawieni świadomości (i że ten stan będzie stały). Skąd to wiemy? Albo bezpośrednio, albo przez wnioskowanie (lub obiema drogami). Możemy, powiada się, wnioskować o braku świadomości z faktu, że brakuje charakterystycznych zachowań świadczących o jej obecności (na przykład brak reakcji na określone bodźce) i/lub opierając się na przesłance, że pewne regiony mózgu generują świadomość, a te regiony są właśnie uszkodzone. Inni mogą dodać, że tak jak rzekomo bezpośrednio wykrywamy świadomość (por. fenomenologiczne teorie tak zwanego wczucia¹, ale też uwagi późnego Wittgensteina²), tak też bezpośrednio wykrywamy jej brak — i właśnie w przypadku omawianych pacjentów ten ostatni fakt ma miejsce.

Bezpośrednie poznanie braku cudzej świadomości wydaje się jednak wątpliwe — spróbujmy sobie wyobrazić choćby diagnostykę opartą na tak kruchej podstawie (wystarczyłoby spojrzeć głęboko w twarz na przykład poszkodowanemu w wypadku, by stwierdzić, czy jest on świadomy czy nie — wyobraźmy sobie dodatkowo, że ta twarz ta jest zmasakrowana. Podobnie z chorymi na Alzheimera itp.). Pozostaje więc poznanie pośrednie. W tym poznaniu wnioskujemy o świadomości, której wprost nie obserwujemy, z zachowań (czy braku takowych) lub/i z uszkodzeń pewnych obszarów mózgu. Wnioskujemy z (braku) pewnych ruchów ciała lub wykrytych technikami neuroobrazowania uszkodzeń mózgu o braku cudzej świadomości.

Ponieważ nasze rozważania mają być fenomenologiczne, nie przyda nam się poznanie pośrednie. Stąd niezależnie od tego, jak to jest z pacjentami w trwałym stanie wegetatywnym, będziemy się trzymać definicji śmierci jako trwałej utraty świadomości. Czy zatem nie można wyobrazić sobie własnej śmierci?

Ktoś powie: „Oczywiście, że można, właśnie to robię: leżę na łóżku umierając, po czym następuje zgon, lekarz go stwierdza i następnie zabierają moje ciało do domu pogrzebowego i tak dalej”. Taki opis jest jednak niekoherentny: po pierwsze, wystarczy dopytać się, jak się doświadcza owego zakończenia świadomości. Po drugie, wyobrażanie sobie lekarza stwierdzającego mój zgon czy przygotowań do własnego pogrzebu przypomina relacje doznających tak zwanego OBE (doświadczenia bycia poza ciałem, *out of body experience*). Nie pomoże tu riposta, że chodzi przecież o wyobrażanie sobie, a nie percepcję — tu i tam obecne jest

¹ Zob. na przykład KĄKOL 2019.

² „Popatrz w twarz drugiego i zobaczysz w niej świadomość” (WITTGENSTEIN 1967, 220, cyt. za: BREMER 2001, 9).

(co najmniej jako podmiot wyobrażający sobie, a więc quasi-spostrzegający) właśnie owo *ja*, którego miało ponoć nie być.

Oponent może ripostować w następujący sposób: „Przecież już Epikur rozpoznał poprawnie problem: gdy jest nasza śmierć, nas już nie ma. Dlatego śmierci się nie doznaje, jak powtórzył za nim Wittgenstein. Doświadczamy końca doświadczenia na przykład muzyki, gdy przestaje grać, ale nie da się doświadczyć końca doświadczeń z definicji. Nie wynika z tego żadna nieśmiertelność świadomości”. Teza Epikura zależy oczywiście od tego, co rozumiemy przez śmierć i *ja*. Jeśli śmierć to trwała utrata świadomości i *ja* jest z definicji świadome, to jest to teza trywialna. W szczególności nie zakłada ona ani nie implikuje naszej śmiertelności. Tu jednak ktoś może zauważyć, że nasze *ja* bywa nieświadome. Więcej — będzie argumentował tak: „Nawet gdy nie możemy sobie wyobrazić utraty świadomości, faktem jest, że to się zdarza — choćby co noc — a zatem mamy bezpośredni dowód na to, że niemożliwość wyobrażenia sobie nie ma tu nic do rzeczy”. Pytanie tylko, skąd wiemy o nieświadomości *ja*. Już Ingarden zauważył, że jeśli sen polega na braku świadomości, to tylko przez wnioskowanie (na przykład przez zauważenie zmiany w otoczeniu — położenie Słońca czy wskazówki zegara itp.) możemy sobie uprzytomnić taką „lukę”³. Ale mamy też bezpośrednie „doświadczenie nieświadomości”, jak paradoksalnie wyraża się Ingarden, albo — lepiej — doświadczenie innej postaci świadomości. Nawet czując coś w rodzaju „luki” w toku naszych przeżyć, nie odczuwamy jej w istnieniu naszego *ja*. Po wybudzeniu nie powiemy, że przez jakiś czas nie istnieliśmy, ale że byliśmy nieprzytomni. Jest oczywiste, że nie jest to stan, w którym nasze *ja* może poprawnie funkcjonować — jest ono wówczas, jak zauważył Ingarden, w jakiś sposób sparaliżowane czy kalekie⁴. Niemniej jednak ułomne *ja* istnieje nadal.

Ktoś może zauważyć teraz, że można na to spojrzeć inaczej: „Przecież jeśli nawet *ja* jawi się jako istniejące mimo nieprzytomności albo że doświadczenie świadome jawi się jako niemające końca, to fakty te nie są rozstrzygające, bo czym innym bywa sposób jawienia się, a czym innym sposób istnienia. Nie

³ Zob. Ingarden 1987, t. II, cz. 2, 154.

⁴ Ibidem, 173. Por. też Judycki, 2004, 64 (o tzw. prostym odczuwaniu siebie). Por. też cytowane przez Judyckiego słowa Husserla: „Mogę być «umarłym», nie obudzonym (całkowicie bez snów śpiącym) Ja, takim, które posiada całkowicie niezróżnicowany strumień, w którym nie znajduje się nic, co wypełnia warunki afekcji, a tym samym aktywności. Ja nie spełnia swoich funkcji. Ale dlatego nie jest niczym i jest nierozdzielne od swojego strumienia, także wtedy, gdy nie spełnia swoich funkcji: Ja [...] nie może powstawać i zanikać, może zostać tylko obudzone” (tłum. S. Judycki, w: Judycki, 1990, 42). Zauważmy, że Husserl pisze o śmierci, a nie o „zwykłym” śnie. Niemniej jednak uwagi te tym bardziej stosują się do snu.

mieszajmy tu epistemologii z ontologią/metafizyką. Czym innym jest zjawisko, czym innym to, co jest”.

Na to można odpowiedzieć, że skoro nasze rozważania mają być fenomenologiczne, interesuje nas tylko owo jawienie się. Taka odpowiedź jednak sprowokuje zapewne ripostę typu: „Dopuszczasz zatem, by wzięcie pod uwagę «bytu w sobie» podważyło ustalenia fenomenologiczne?” Trzeba więc podkreślić, że fenomenologia byłaby rzeczywiście chybioną dyscypliną, gdyby widziała swoje zadanie jako opracowanie części uniwersum i pozostawienie reszty innym naukom („my się zajmujemy tylko zjawiskami, inni resztą”). Trudno byłoby wtedy zrozumieć, czemu w ogóle ma to być nauka filozoficzna a nie kolejna nauka nie-filozoficzna (por. „my, biolodzy, zajmujemy się życiem i tworam żywymi, a wy, geolodzy, skałami”). Nasze rozważania chcą być neutralne względem podziałów typu „sposób poznania-sposób istnienia”, ba, niewykluczone, że ten podział jest błędny. Niezależnie jednak od tego, czy jest błędny czy nie, fenomenologię będzie bardziej interesować, jak w ogóle *pojawia się* w naszym doświadczeniu/myśleniu ów podział. To wtedy dopiero można się zastanawiać nad jego prawomocnością.

Po drugie, przypuścmy, że „rzeczywiście” *ja* nie istnieje, nie będąc przytomne albo że „naprawdę” śmierć to nieodwracalny koniec wszelkich doświadczeń, mimo że jawi się inaczej. Wyobraźmy sobie nieistnienie *ja* podczas wczorajszego snu (załóżmy, że bez marzeń sennych). Jeśli ktoś powie: „w porządku, może tego sobie nie wyobrazę, ale mogę to sobie pomyśleć – przecież znasz stary Kartezjański przykład pokazujący, że należy rozróżnić te dwie rzeczy, wyobrażanie sobie i pomyślenie”⁵, znowu nic to nie da, gdyż nie chodzi o ekstremalnie trudny do naocznego przedstawienia sobie twór geometryczny, ale o NIEistnienie *ja* (przez kilka godzin). Co to znaczy, że *ja* nie istnieje wtedy? No to pomóżmy sobie pytaniem, co oznacza istnienie *ja*. Jedyna sensowna odpowiedź to taka, że oznacza to bądź świadomość *ja*, bądź jej modyfikację w jakąś „inną postać” (Ingarden), powodującą „przejściowe zatrzymanie życia «ja»” (tenże)⁶. Podobnie nieistnienie wszelkich doświadczeń nie wyobrazimy sobie już z tego względu, że wyobrażanie sobie (czy też pomyślenie sobie) jest pewnym świadomym procesem, a zatem doświadczeniem. Pozostaje, jak była o tym już mowa, co najwyżej wyobrażanie sobie kamienia albo ludzkiego szkieletu, któremu towarzyszy uwaga „nie powiesz przecież, że ów kamień czy szkielet ma świadomość. A zatem on nie ma doświadczeń; Ty masz, ja mam, ale on nie ma, nie ma i koniec – proste!”.

⁵ Zob. KARTEZJUSZ 1958, 97 n.

⁶ Zob. INGARDEN 1987, 161.

Inni (na przykład Thomas Metzinger) zarzucą temu godną ubolewania parafrazę — niemożliwość wyobrażenia sobie świata bez *ja*, jak pisze Metzinger, to przygodna cecha naszego mózgu⁷. Tylko, czy mamy to rozumieć tak, że jakiś doskonalszy Mózg (?) mógłby obejść to ograniczenie? A może sam Metzinger ma ów Mózg, skoro wie o tej przygodności, podczas gdy mniej doskonałym jawi się ona jako konieczność?

Tu jednak ktoś może powiedzieć: „Czy ja dobrze rozumiem, że twierdzisz, iż nie możesz pojąć nieistnienia Twojej świadomości? Że nie mógłbyś nie istnieć? A zatem istniejesz z konieczności, czyli jesteś Bogiem. Coś mi tu nie pasuje”. Owszem, faktycznie wygląda na to, że nie można pojąć nieistnienia swojej świadomości. Ale do bycia Bogiem jest jeszcze daleko — przede wszystkim nie wiem, „skąd przybywam i dokąd podążam”, albo – dokładniej – im dalej sięgam pamięcią wstecz, „przybywa nieokreśloność” i pytanie, czy jest to tylko przejściowa w pewnym sensie niemożność (niepamięć byłaby wtedy jak sen — teoretycznie przynajmniej — do przewyciężenia) czy zasadnicza. Jeszcze bardziej zagadkowo przedstawia się przyszłość — słusznie zauważył Wittgenstein, że „czasowo pojęta nieśmiertelność” wcale nie sprawia, że „życie wieczne” będzie mniej „zagadkowe niż obecne” (*Tractatus*, 6.4312).

*

Przejdźmy teraz do innych zarzutów, dla zwięzłości przedstawionych w formie dialogu (*Oponent kwestionuje wywód Autora, Autor odpowiada*)⁸:

O: To wszystko opiera się na jakimś trywialnym nieporozumieniu: to, że czegoś nie da się pomyśleć, nie implikuje, że tego nie ma.

A: Dopuszczasz zatem sytuację, że zachodzi jakiś fakt, choć nie da się go pomyśleć?

O: Tak.

A: Jakie masz zatem prawo przypuszczać, że faktycznie zachodzi?

O: Hm, nie wiem; to pewnie zależy od tego, co to za fakt.

A: No właśnie; najlepiej by było, gdybyś podał przykład takiego faktu.

O: OK, to powiem inaczej: wydaje mi się, że popełniasz analogiczny błąd do mieszania języka z metajęzykiem. Spójrz: zgódźmy się, że są rzeczy, które dadzą się pomyśleć i takie, które nie dadzą się pomyśleć. Ty zdajesz się twierdzić, że

⁷ Zob. METZINGER 2011, 290.

⁸ Wielu klasyków filozofii czasem przedstawiało poglądy (i ich obronę) w formie dialogu (na przykład Leibniz, Berkeley czy Hume, nie mówiąc o Platonie); współcześnie zob. na przykład PERZANOWSKI 1994, 342–345.

jeśli weźmiemy pod uwagę coś, czego nie da się pomyśleć, to ponieważ myślimy o tym czymś (na przykład teraz), to popadamy w sprzeczność. Tymczasem poprawny opis jest taki, że mamy myśli (pierwszego rzędu, by tak rzec) i myśli o tych pierwszych rzędach, czyli coś w rodzaju metamyśli. Analogicznie, mogę sobie pomyśleć, że nie myślę, i nie oznacza to, że sobie przeczę. Podobnie, mogę sobie pomyśleć, że nie doświadczam, że nie istnieję itd.

A: A pamiętasz *Przedmowę* Wittgensteina do *Traktatu*? Píše on właśnie o wytyczaniu granic tego, o czym da się pomyśleć. Wytyczając ją, trzeba by, jak pisze, pomyśleć sobie obie strony granicy, czyli pomyśleć nie tylko to, co da się pomyśleć, ale też to, czego się nie da pomyśleć. Niemniej jednak zadanie pomyślenia sobie tego, czego nie da się pomyśleć, jest daremne.

O: Nie do końca, jeśli rozróżnisz, jak mówiłem, myśl i metamyśl. To, czego nie da się pomyśleć, myśli się, jeśli można tak powiedzieć, jako wyłącznie wyposażone w metamyślową własność „nie dające się pomyśleć”.

A: Jeśli nawet tak jest, jakie to ma znaczenie dla mojej tezy?

O: Ano takie, że mogę bez sprzeczności pomyśleć sobie, że nie istnieję choćby, względnie że nie mam żadnych doświadczeń.

A: A możesz pomyśleć sobie nicość?

O: Że co proszę?

A: Czy możesz pomyśleć sobie nic, niebyt?

O: Czyżbyś zmierzał teraz do tezy, że nicości nie da się pomyśleć? W porządku, mogę pomyśleć sobie brak czerwieni – jest sama zieleń na przykład. Analogicznie, mogę sobie pomyśleć brak wszelkich doświadczeń – są tylko skały, pustynie i pozbawiony jeszcze życia ocean (żebyś nie musiał zastanawiać się, czy np. sinice prekambryjskie to już nie jakieś praświadome istoty – widzisz, idę Ci na rękę). O, właśnie! – Czy zdajesz sobie sprawę, że gdybyś miał rację, to przeczyłbyś elementarnej dziś już wiedzy przyrodoznawczej? Gdyby nie dało się pomyśleć braku świadomości, to znaczyłoby to, że świadomość – i to, jeśli Cię dobrze rozumiem, Twoja nawet? – byłaby już wtedy na Ziemi? Czy zdajesz sobie sprawę z tak absurdalnej konsekwencji Twojego stanowiska? Czy nie jest to świadectwo jego fałszywości?

A: A zatem, próbując pomyśleć sobie brak moich świadomych doświadczeń, mogę mieć nie tylko coś w rodzaju „doświadczenia bycia poza ciałem”, ale i wizję Ziemi sprzed miliardów lat. Ciekawe.

O: Nie rozumiem.

A: To spójrz na początek niniejszego tekstu (piąty akapit).

Warto odnotować jeszcze inny problem: prawdziwym wyzwaniem wydaje się pogodzenie pierwszoosobowego z trzecioosobowym punktem widzenia. Ktoś mógłby na przykład zauważyć cierpko, że ładnie by wyglądała fizyka czasu, gdyby ograniczała się choćby do uwag Husserla o czasie, skoro przecież — nie negując trzecioosobowego punktu widzenia, w niniejszych rozważaniach, skoro mają być „fenomenologiczne”, wyraźny prymat przyznaje się pierwszoosobowemu. Taka uwaga świadczy jednak o nieporozumieniu. Wspomniany Husserl nie wypowiada się przecież ani o fizyce klasycznej ani o relatywistycznej (na przykład)⁹, ale właśnie o świadomości czasu, to znaczy czasie tak, jak się pojawia w naszym doświadczeniu czy też o czasowym wymiarze naszego doświadczenia, przy czym „doświadczenie” to nie jest rozumiane tak, jak w wyrażeniach typu „doświadczenie Michelsona-Morleya” — to ostatnie było eksperymentem naukowym, mającym potwierdzić lub odrzucić tezę o stałości prędkości światła względem prędkości Ziemi w przestrzeni, a pośrednio tezę o istnieniu tak zwanego eteru (specyficznego ośrodka w przestrzeni)¹⁰. Jako takie zakładało niemałą porcję dotychczasowej wiedzy (czy „wiedzy”) chociażby, podczas gdy doświadczenie w sensie fenomenologicznym jest daleko bardziej elementarną procedurą, jak wie o tym każdy, kto czytał „Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu”. Problemy analizowane przez fenomenologię są tu tak podstawowe, jak tylko można sobie to wyobrazić: jak pojawia się idea czegoś przeszłego? Czy i jak możliwa jest percepcja procesu np. melodii? Wszystko, rzecz jasna, w ramach poznania bezpośredniego, stąd z wzięciem w nawias hipotez dotyczących na przykład oddziaływania fal powietrza na błony bębenkowe, a poprzez układ kostek ucha wewnętrznego na zakończenia neuronów słuchowych czy istnienia neuronalnego mechanizmu pamięci roboczej itp. Wracając jednak do ogólnego problemu uzgodnienia pierwszoosobowego punktu widzenia z trzecioosobowym, związek między nimi polega na tym, że trzecioosobowy punkt widzenia jest czymś w rodzaju idealnej granicy, ku której posuwa się ludzka refleksja — „widokiem znikąd”, względnie „widokiem z boskiego punktu widzenia”¹¹. Przy tym „posuwanie się” nie oznacza porzucania poprzednich etapów w sensie negocjowania, tak jakby pierwszoosobowy punkt widzenia był w ostatecznym rozrachunku iluzją (zresztą samo pojęcie iluzji potwierdza zasadność rozróżnienia na punkt

⁹ Na marginesie, Einstein ogłosił szczególną teorię względności właśnie w roku wygłoszenia przez Husserla wykładów o czasie, zebranych potem w pracy „Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu” (obaj oczywiście nic o sobie nie wiedzieli). Notabene Bergson postanowił kiedyś wypowiedzieć się o szczególnej teorii względności, zarzucając jej sprzeczność, na czym bardzo źle wyszedł. Na ten temat zob. Heller 2012, 277–288.

¹⁰ Zob. na przykład https://pl.wikipedia.org/wiki/Do%C5%9Bwiadczenie_Michelsona-Morleya (dostęp: 24.07.2022).

¹¹ Zob. na przykład NAGEL 1995; ZAHAVI 2005, 123 n.; GALLAGHER i ZAHAVI 2008, 41.

widzenia pierwszej i trzeciej osoby) — twierdzić tak oznaczałoby, ni mniej, ni więcej, jak zlikwidować w ogóle doświadczenie i świadomość na rzecz... no właśnie, czego?

Jeszcze inny zarzut można sformułować następująco: skoro śmierci nie ma, bo nie sposób sobie jej pomyśleć, to czemu w takim razie unikamy jej jako zła? Gdyby teraz miała mnie na przykład śmiertelnie zranić jakaś przypadkowo czy celowo wystrzelona kula albo gdyby został u mnie zdiagnozowany zaawansowany nowotwór itp., czemu wolałbym tego wszystkiego uniknąć? Wydaje się to najpoważniejszym zarzutem przeciw tezie o nieśmiertelności. Istnieje jednak proste wyjaśnienie moich (i nie tylko) reakcji.

Po pierwsze, obawa dotyczy nie samej śmierci, ale bólu i umierania. Choć jest wątpliwe, jak zauważyliśmy na wstępie, bezpośrednie poznanie cudzej świadomości, to jednak przypadki tam rozpatrywane dotyczyły tak naprawdę poznania ewentualnego *braku* świadomości (na przykład u osób w tak zwanym trwałym stanie wegetatywnym). Kiedy widzę jęczącego z bólu chorego na nowotwór, nie mam najmniejszych wątpliwości, które mogłoby nasunąć poznanie pośrednie, że chory bardzo cierpi. Doświadczenie własnego bólu dodatkowo niejako poucza mnie, jak *mogę* doświadczać mojego umierania. Stąd naturalne przerażenie. Po drugie, nawet w przypadku tak zwanej bezbolesnej (tylko któż może mi to zagwarantować?) śmierci usiłowałbym jej uniknąć¹². Uniknąć przez wzgląd na moich bliskich – żonę i dziecko. Powody są dwa: względy finansowe (z jednej pensji się nie utrzymają), a jeszcze bardziej — ich smutek z powodu mojej śmierci. Nie pomoże riposta: „ale przecież twierdzisz, że Twoja świadomość pozostaje, skąd więc smutek?”, gdyż, po pierwsze, obserwuję cudze śmierci — na przykład pewnej żony zostawiającej męża i dziecko¹³ — i mimo pozostawania jej świadomości zgodnie z bronioną tu tezą (co oczywiście bezpośrednio nie jest mi dane, bezpośrednio jest mi dane trwanie własnej świadomości) nie jest to sytuacja optymalna, gdyż zwykła ludzka komunikacja jest odtąd zawieszona, podobnie jak w przypadku podróży w dalekie miejsce bez powrotu i bez używania środków telekomunikacyjnych czy podobnych. Tęsknota za zmarłym rodzicem jest u tego dziecka wielka i nic jej być może nie ukoj¹⁴. Po drugie, z doświadczenia smutku mojego

¹² Nie przeczę sobie, bo odtąd wyrazu „śmierć” używam nie jako określenia końca świadomości, ale jako zdarzenia, stanu czy procesu mającego miejsce między procesem umierania (choćby był on nawet ultrakrótki, jak w przypadku ewentualnej „natychmiastowej” śmierci w gigantycznej eksplozji), a procesem rozkładu, zniszczenia ciała lub zatrzymania jakichś jego kluczowych funkcji, o ile w ogóle da się ustalić, o które chodzi.

¹³ Piszę o autentycznych osobach.

¹⁴ Dorosłych to zresztą też dotyczy. Zob. na przykład przejmujące świadectwo NN w „Zeszytach Karmelitańskich” z kwietnia-czerwca 2006 r. (69–73).

dziecka w przypadku różnych życiowych zdarzeń (choćby w czasie mojego wyjazdu na kilka dni i radosnego powitania po powrocie) wnioskuję, jak wielkie cierpienie by sprawiła mu moja śmierć. Po trzecie, nawet gdybym po śmierci widział, jak na przykład chodzi teraz w czerni po domu moja żona (w „pozostawionym” świecie — wdowa, może więc raczej *była* żona, żeby było konsekwentnie), a dziecko płacze. patrząc na zdjęcie taty itp., to byłaby to sytuacja ponownie nieoptymalna, podobna do oglądania świata przez półprzepuszczalne lustro, a zatem brak komunikacji, ale to już są z fenomenologicznego punktu widzenia czyste spekulacje, gdyż nie mam pojęcia, *jak* naprawdę będzie wyglądać doświadczenie po śmierci; pewne jest tylko, że (jakiś) będzie. I to jest kolejny powód próby uniknięcia śmierci – niewiadoma. Nie wiemy, czego się spodziewać (co odnotował, jak zauważyliśmy, już Wittgenstein w *Traktacie*); nie będzie to koniec zagadek, ale być może ich prawdziwy początek. Po tych kilkudziesięciu latach życia wydaje się nam, że poznaliśmy już coś niecoś z tego świata i trudno zaskoczyć nas czymś naprawdę nowym i nieznanym. To dlatego też śmierć jest tak przerażająca.

*

Na koniec odnotujmy jeszcze jeden wniosek, a mianowicie implikacje brnionej tu tezy dla klasycznego zagadnienia umysł-ciało. Jak łatwo zauważyć, są one niezgodne z tak zwanym dominującym poglądem, to jest o koniecznościowym związku między świadomością a aktywnością specyficznych obszarów tkanki nerwowej¹⁵: w świetle niniejszych rozważań ten związek jest co najwyżej faktyczny i — do tego czasami, nie zawsze! Nic dziwnego, że wielu uzna tę konsekwencję za najważniejszy zarzut przeciw nieśmiertelności świadomości, formułując swoją ostateczną opinię mniej więcej w następującej postaci: „Prześledziłem całe rozumowanie od początku i przyznaję, że wszystko to brzmi bardzo przekonująco do momentu, w którym trzeba by uznać podstawy współczesnej neurobiologii za z gruntu chybione. Przykro mi, ale wygląda mi to na niszową, desperacką próbę dewaluacji współczesnej nauki, analogiczną do prób podważania teorii ewolucji czy współczesnej geologii i astronomii (por. groteskowy ruch tak zwanych «płaskoziemców»)”. Argument ten istotnie ma potężną siłę retoryczną, gdyż nauki (przyrodnicze) są — właśnie poza zanedbywalnie małymi obszarami — powszechnie uważane dziś za najdoskonalsze ucieleśnienie wiedzy i prawdy. Co jest dziś rzekomo „podstawą neurobiologii?” Ano obserwacja, że np.

¹⁵ Szczególną postacią takiego związku może być nawet identyczność. Zob. KĄKOL 2020; IDEM [b.d 1]; IDEM [b.d. 2].

bólowi towarzyszy pobudzenie włókien nocyceptywnych, ogólniej – zjawiskom mentalnym towarzyszą bardzo określone zjawiska fizyczne. Oczywiście pierwsze uogólnienie („bólowi towarzyszy...”), jak i drugie („ogólniej — zjawiskom...”) jest czysto indukcyjne, ale też, powiada się, nikt nie wątpi w to, że na przykład mrówki są śmiertelne, choć nie jesteśmy w stanie ani zaobserwować ich wszystkich, ani wykluczyć *a priori*, że któraś mrówka jakimś cudem zaskoczy nas, jeśli chodzi o jej śmiertelność. Wyjaśnienie tych obserwacji czy ich uogólnień jest takie, że bądź zjawiska mentalne są wytworem określonych zjawisk neurofizjologicznych (nie przeczy się tu, że te pierwsze mogą osiągnąć pewną autonomię, w tym zwrotnie oddziaływać na te drugie — innymi słowy: nie postuluje się tu *epifenomenalizmu*, dopuszcza się albo nawet argumentuje za *emergentyzmem*; niemniej jednak obowiązuje zasada: brak [lub poważne uszkodzenie] systemu nerwowego — brak psychiki), bądź mocniej — utożsamia się jedno z drugim (*teza o identyczności psychofizycznej*). Tak czy owak wniosek jest nieubłagany: śmierć ciała (czy też mózgu) oznacza koniec *ja*, obrócenie się subiektywności w nicość. Tylko że należy teraz zauważyć, że nauka przyrodnicza zwana neurobiologią nie powinna się oburzać, ale przyjrzeć się dokładnie opisanym założeniom. Co jest tam faktem, a co domniemaniem? Faktem jest, powie ktoś, że na przykład bólowi towarzyszy pobudzenie włókien nocyceptywnych. Na to wszyscy powinni się zgodzić. Biorąc jednak ów fakt pod lupę, widać, że z punktu widzenia pierwszej osoby jest to weryfikowalne co najwyżej w przypadku mojej obserwacji (podczas odczuwania bólu) stosownego przyrządu rejestrującego owe pobudzenia (do którego jestem podłączony); z punktu widzenia zaś trzeciej osoby nie ma szans na wykluczenie scenariusza, gdy ktoś przeżywa ból, a jego włókna nocyceptywne nie są odpowiednio pobudzone, bo na przykład... dawno się rozłożyły w grobie. Fakt więc — załóżmy, że jest to istotnie fakt — polega co najwyżej na tym, że *stwierdzalnemu z punktu widzenia trzeciej osoby* bólowi towarzyszy pobudzenie włókien nocyceptywnych. Pytanie, *dłaczego towarzyszy*, jest zasadne, ale nie może ono ignorować innego faktu — że nie da się pomyśleć końca świadomości.

REFERENCJE

- BREMER, Józef. 2001. *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*. Kraków: WAM, 2001.
- GALLAGHER, Shaun, i Dan ZAHAVI. 2008. *The Phenomenological Mind*, London, New York: Routledge.
- HELLER, Michał. 2012. *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas.
- INGARDEN, Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- JUDYCKI, Stanisław. 1990. *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1990.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004. *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KARTEZJUSZ. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- KĄKOL, Tomasz. 2019. „On empathy. E. Stein and R. Ingarden vs cognitive psychology”. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20, no. 1: 36–45.
- KĄKOL, Tomasz. 2020. „Fenomenologia ucieleśniona (embodied phenomenology) a teza o tożsamości psychofizycznej”. *Edukacja Filozoficzna* nr 69: 37–72.
- KĄKOL, Tomasz. [b.d. 1]. „Problem psychofizyczny w świetle argumentu Lewisa-Kima”. *Academia.edu*. Dostęp: 5.09.2022. https://www.academia.edu/44420773/Problem_psycho_fizyczny_w_swietle_argumentu_Lewisa_Kima
- KĄKOL, Tomasz. [b.d. 2]. „O kilku argumentach za tezą o identyczności psychofizycznej”. *Academia.edu*. Dostęp: 5.09.22. https://www.academia.edu/76234158/O_kilku_argumentach_za_teza_o_identycznosci_psychofizycznej.
- METZINGER, Thomas. 2011. „The No-Self Alternative”. W: *The Oxford Handbook of The Self*, red. Shaun Gallagher, 279–296. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas. 1995. „Subiektywność i obiektywność”. Tłum. Tadeusz Szubka. W: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. Tadeusz Szubka, 371–387. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- PERZANOWSKI, Jerzy. 1994. „Teofilozofia Leibniza”. W: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. *Pisma z teologii mistycznej*. Tł. Małgorzata Frankiewicz, 243–351. Kraków: Znak.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1967. *Zettel*. Oxford: Blackwell (pol.: *Kartki*. Tłum. Sława Lisiecka. Warszawa: KR 1999).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1922/1997. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul (pol. *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970; wyd. 2 zm.: Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997).
- ZAHAVI, Dan. 2005. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: Bradford Book/MIT Press.

NIEŚMIERTELNOŚĆ ŚWIADOMOŚCI. ROZWAŻANIE FENOMENOLOGICZNE

Streszczenie

W niniejszym artykule bronię fenomenologicznego argumentu za nieśmiertelnością świadomości. W szczególności polemizuję z możliwymi zarzutami, jakie można postawić przedstawionej argumentacji: między innymi z domniemanych faktów nieświadomości, z rozróżnienia na „byt” i „zjawisko”, z rozróżnienia na wyobrażanie sobie i pomyślenie sobie, z domniemanego pomieszczenia poziomów języka/myśli, z domniemanych szokujących implikacji (bycie Bogiem, negacja elementarnej wiedzy przyrodniczej z zakresu np. paleobiologii czy neurobiologii, brak wyjaśnienia zła śmierci).

Słowa kluczowe: fenomenologia; ja; nieśmiertelność; problem umysł-ciało; śmierć; świadomość

IMMORTALITY OF CONSCIOUSNESS:
PHENOMENOLOGICAL CONSIDERATION

S u m m a r y

In this article, I defend the phenomenological argument for the immortality of consciousness. In particular, I argue against the possible objections that can be made to the presented argument: from, among others, the alleged facts of unconsciousness, from the distinction between “being” and “phenomenon,” from the distinction between imagining and thinking, from the alleged confusion of the levels of language/thought, from the alleged shocking implications (being God, the denial of elementary scientific knowledge, for example, paleobiology or neuroscience, the lack of explanation of the evil of death).

Keywords: consciousness; death; *I*; immortality; mind-body problem; phenomenology

Information about the Author: TOMASZ KĄKOL, Ph.D. – the University of Gdańsk, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, Department of Metaphysics, Philosophy of Religion and Contemporary Philosophy, assistant professor; correspondence address: ul. Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk; e-mail: tomasz.kakol@ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0960-0753>.