

# Śmierć człowieka w ujęciu filozoficznym (szkic do tematu)

Philosophical approach to the phenomenon of death (chetches of the theme)

**Włodzimierz Tyburski**

Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawiono skrótkowe zestawienie wybranych myśli znanych filozofów różnych epok, od filozofii antycznej aż po współczesność, w ramach podejmowanej przez nich refleksji nad fenomenem śmierci. Przywołano także, na podstawie analiz Philippe'a Ariès'a („Człowiek i śmierć”), wzorce śmierci charakterystyczne dla chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu oraz wzorce śmierci, które pojawiły się w 20. stuleciu wraz z charakterystyką procesu medykalizacji śmierci. Całość finalizuje refleksja nad fenomenem śmierci ujmowanym z perspektywy sensu życia.

*Słowa kluczowe:* filozofia, historia, człowiek, życie, cierpienie, strach, umieranie

## Abstract

This review presents the survey of the chosen reflections on the phenomenon of death as expressed by outstanding philosophers from the various periods, ranging from the antiquity to the contemporary times. Basing on Philippe Ariès's ("Man and death"), the paper recalls these patterns of death, which are typical for the Christian civilization of the West as well as the ones that appeared in the 20<sup>th</sup> century together with the medicalization of death. The paper ends with the reflection on the phenomenon of death viewed from the perspective of the sense of Life.

*Key words:* philosophy, history, man, life, suffering, fear, dying, death

Zagadnienie śmierci należy do najbardziej trwałych i fundamentalnych tematów refleksji filozoficznej. Już w dobie antycznej uznano, że zadanie zrozumienia dotkliwej skończoności człowieka jest jej problemem pierwszoplanowym, a według jednej z ówczesnych definicji filozofia miała być w istocie „myślą o śmierci”. W sposób najbardziej widoczny przekonanie to znajduje wyraz w sentencjonalnej wypowiedzi Cycerona, zgodnie z którą „całe życie filozofa to rozmyślanie o śmierci” (*Tota philosophorum vita commentatio mortis est*). I jakkolwiek w dziejach filozofii dokonano różnych hierarchizacji poszczególnych problemów, to jednak w żadnej z jej wielkich epok nie pozostawiano zagadnienia śmierci na uboczu, jako że ona sama nigdy nie pozostawia ludzi obojętnymi, stale zachowując swój ciężar gatunkowy, w większym lub mniejszym, ale zawsze wyrazistym wymiarze wymusza egzystencjalne zaangażowanie i prowokuje teoretyczny namysł. Ponadczasową, uniwersalną rangę tej problematyki ak-

centował również wybitny polski myśliciel Henryk Elzenberg, gdy w swym znakomitym dziele zatytułowanym „Kłopot z istnieniem” pisał: „Dla społeczeństwa jest zawsze najważniejszy problem ustroju. Dla jednostki natomiast problemem problemów jest problem śmierci” [1]. Wobec którego, co warto dodać, pragnie się on odnieść w perspektywie właściwej zarówno ujęciom refleksyjnym, jak i egzystencjalnym. Wszak człowiek jest istotą zarazem śmiertelną i myślącą i, co za tym idzie, sam fenomen śmierci dokonuje się na przecięciu natury i kultury. Odwołanie się do wiedzy dyscyplin penetrujących najodleglejsze dzieje człowieka pokazuje, że praprzodkowie współczesnych odróżniali się od świata zwierząt tym, że oprócz tworzenia narzędzi oraz umiejętności korzystania z nich byli świadomi swej własnej skończoności. Tworzenie narzędzi oraz odniesienie do śmierci to dwie dystynktywne i najbardziej pierwotne cechy konstytuujące, w przekonaniu Edgara Morina, człowieczeństwo [2]. Antyczne, starogreckie przeświadczenia na temat śmierci wywodzą się z teogonii orfickiej, odwołującej się do mitu dionizyjskiego, który stawia znak równości między życiem i śmiercią. Życie jest procesem umierania, tak jak śmierć jest aktem powstawania. Istnieje ciągłość i wzajemne warunkowanie się życia i śmierci. Życie nie może wyrażać się w nieposkromionej bujności; by

## Adres do korespondencji:

Prof. zw. dr hab. Włodzimierz Tyburski  
Instytut Filozofii UMK  
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87–100 Toruń  
tel.: 0 56 611 36 62  
e-mail: tyburski@mai.us.uni.torun.pl  
Praca wpłynęła do Redakcji: 8 lutego 2007 roku  
Zaakceptowano do druku: 27 kwietnia 2007 roku

mogło istnieć, musi mieć konieczne ograniczenia — stanowi je kres istnienia jednostek. Śmierć jednostkowych istnień jest glebą dla nowego życia, które, trwając w ciągłości pokoleń, wpisuje się w harmonię świata i nie prowadzi do nieprzewidywalnych skutków. Także według Heraklita śmierć i życie wzajemnie się warunkują. W skali Kosmosu i jednostki istnieje gra przeciwieństw: życie przeradza się w śmierć, a śmierć w życie i nie można pojąć jednego bez drugiego. Istnieje swoista dialektyka życia i śmierci. Śmierć nie jest ostatecznym kresem, lecz formą przejścia w życie. Śmierć jako ostateczny koniec, a więc nieprzewidywalna przez życie, spowodowałaby ostateczne unicestwienie wszystkiego. Nie jest więc ona czymś przypadkowym i bezsensownym, lecz koniecznym i uzasadnionym, zarówno w ujęciu jednostkowym, jak i w skali Kosmosu, w którym — jak zakładano — panuje ład i harmonia. W przekonaniu Greków wszystko ma swoje uzasadnienie, wszak światem rządzi Logos, zatem śmierć jest celowo wpisana w strukturę panującego w nim porządku.

Z kolei Sokrates w swych wypowiedziach wyraźnie łagodził lęk przed nieuniknionym. Przekonywał, że śmierć nie jest żadnym nieszczęściem, gdyż stanowi ona kres jakiegokolwiek świadomości, „zupełne znieczulenie” — podobne do snu, podczas którego śpiący nie doświadcza żadnego marzenia sennego. Wtedy „cała wieczność okazuje się tylko jedną nocą”. Jeśli zaś uznać dualizm duszy i ciała, to wówczas śmierć sprowadza na duszę jakąś przemianę, wędrówkę stąd do innego miejsca — tam, gdzie „przebywają wszyscy zmarli, cóż nad to większym może być szczęściem” [3]. Tę myśl rozwija filozofia Platona. Umieranie pojmował on jako odłączenie się nieśmiertelnej duszy od brudnej materii rzeczywistości zmysłowej, jaką stanowi ciało człowieka. Z tego powodu śmierć jawi się jako wydarzenie ze wszech miar pożądane, gdyż w istocie przynosi duszy prawdziwe wyzwolenie. Opis pośmiertnych losów dusz znajduje się w „Fedonie”. Dusze ludzi dobrych i mądrych (filozofów) zamieszkają na pięknych Wyspach Szczęśliwych, inne czeka długa wędrówka do jeziora Acheruzja, aby odpokutować zło, zaś dusze złoczyńców poniesione zostaną do Tartaru. Nie rozwijając tego wątku, należy tylko przypomnieć, że Platon rozpatrywał zagadnienie śmierci w wymiarze religijno-eschatologicznym, co czynili również myśliciele średniowiecza.

Konieczne trzeba również przywołać stanowisko Epikura. Pragnął on ostatecznie wyeliminować lęki tanatyczne, które niszczą wszelką radość życia, argumentując na rzecz nieobecności śmierci

w życiowej wędrówce człowieka. „Nic śmierci do nas” — przekonywał filozof w swej znanej sentencji — „jako że gdy my jesteśmy, to śmierci nie ma, gdy zaś śmierć jest, to nas nie ma”. Podobny pogląd wyrażali stoicy. „Śmierć to niebyt”, powiadał Seneka, który poprzedza pojawienie się człowieka w świecie i następuje po nim. „Nie będzie ciębie i nie było — to rzeczy podobne. Jeden i drugi okres czasu do ciębie nie należy” [4] i tylko niemądry człowiek przeciw tej nieuchronności losu protestuje, zaś mądrość powinna — jak radził Marek Aureliusz — objawiać się w akcie ostatecznego pogodzenia się z prawami natury. Wszak śmierć człowieka, podobnie jak i wszystkich pozostałych istot żywych — przekonywali filozofowie tej epoki — jest konstytutywnym elementem porządku świata, wręcz warunkiem wszelkiego istnienia, przejawem działania odwiecznych praw natury i dlatego mędrzec, uprzytamniając sobie ten fakt, nie protestuje przeciw temu, co nieuchronne, lecz w obliczu tego potrafi zachować równowagę i pogodę ducha i w akcie pełnym godności wyjść naprzeciw śmierci. Ale myśl antyczna, rozpatrując człowieka w płaszczyźnie indywidualnej, w naturalności śmierci dostrzegła również bolesny przejaw fizycznej zagłady popadającej w jawną sprzeczność z wrodzonym pędem do życia i wówczas odbieranej jako budzące grozę zło fizyczne, co z kolei ujawniły wypowiedzi Arystotelesa.

Średniowiecze wniosło do świadomości człowieka przekonanie, że „śmierć nie musi być ostatnim etapem naszego istnienia. To nowe istnienie liczy się nie latami, ale nazywa się nadzieją” [5]. Twórcy dwóch wielkich formacji teologiczno-filozoficznych św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu pojmowali umieranie jako oddzielenie się duszy od ciała. Dla św. Augustyna śmierć była właściwie ucieczką duszy z powłoki cielesnej, aktem jej wyzwolenia. Pogodzenie się ze świadomością śmierci i jej wyzwalającej mocy, w obliczu bytowania w sferze transcendencji, powinno się dokonać w sposób nieomal naturalny. Przypomniał, że śmierć jest doniosłym wydarzeniem, do którego wiedzie każda chwila życia ludzkiego, a powinnością człowieka jest postępować tak, aby być w pełni przygotowanym na jej przyjęcie. Ten, „kto zawsze ma przed oczyma godzinę śmierci i codziennie przygotowuje się do skonu” [6], staje się szczęśliwy, gdyż taką postawą sposobi się do życia wiecznego. W ujęciu św. Tomasza z Akwinu śmierć oznacza w istocie dramatyczną demarkację sfery cielesności i duchowości, a więc dziedziny przejawiania się materii i królestwa czystych inteligencji; jest rozerwaniem jedni duchowo-cielesnej, a jednocześnie „pozwała na połączenie rozumnej

istoty człowieka z jej macierzą, czyli czystą Inteligencją” [7].

W późnym średniowieczu pojawiły się utwory zwane *Ars Moriendi* traktujące umieranie jako sztukę (sztukę dobrego umierania), która wyrażała się w budowaniu samoświadomości umierania, z poczuciem „odpowiedzialności za swoje życie, prawem i obowiązkiem rozporządzania sobą, swoją duszą, ciałem i przekonaniem o wadze ostatnich postanowień” [8]. Znaczący temat wiąże tego rodzaju postawy ze zjawiskami wzrostu poczucia indywidualności oraz zwątpieniem w pewność zbawienia. Ale także u schyłku średniowiecza w myśleniu i kulturze pojawiło się wręcz obsesyjne zainteresowanie tematem śmierci i związanymi z nim upiornymi wizjami, siejącymi zgrozę i przerażenie. Zjawisko to, określane mianem „makabry” (tematy makabryczne w literaturze, sztuce, różnego rodzaju przekazach), stanowiło szczytowy wyraz zmysłowego zaabsorbowania śmiercią. Człowiek kończącego się średniowiecza odkrył, że w starciu z potęgą śmierci jest — jak powiada znawca tematu — przegrany. „Doznał egzystencjalnego wstrząsu; zdał sobie sprawę z własnej skończoności, której już nie koiła najbardziej rozpowszechniona strategia walki ze śmiercią, jaką była wizja nieśmiertelnego bytowania w niebiańskich krainach” [9]. Pojawiło się pragnienie „pozostawienia czegoś z życia, wydarzenia śmierci choć fragmentu świata, zanegowania jej totalności. Rodzi się w człowieku potrzeba oszukania śmierci” [10].

Epoka renesansu wniosła w myślenie ludzkie idee wyzwalające człowieka spod ścisłej kurateli średniowiecznej teologii. Tak charakterystyczna dla owych czasów waloryzacja racjonalizmu i twórczego, aktywnego działania kazała w większym stopniu zwracać uwagę na sprawy związane z samym życiem i bogactwem jego przejawów, pozostawiając na drugim planie zainteresowań zagadnienie przemijania, co spowodowało, że problematyka śmierci jakby straciła na znaczeniu i nie ogniskowała na sobie refleksji w takim stopniu, w jakim miało to miejsce w religijnych ujęciach poprzedniej epoki. Myśl humanizmu renesansowego powróciła do filozoficznego przesłania wywiedzonego z kultury antycznej, z abstrakcyjną koncepcją śmierci i taką propozycją życia, która nie wywołuje już dramatycznego rozdarcia między umiłowaniem rzeczy tego świata i potrzebą współistnienia z bliźnimi a bezwzględną koniecznością rezygnacji z tego wszystkiego, z czym się dotąd obcowało. Wyrazem takich nastawień była, pozostająca pod urokiem myśli klasycznej (sceptycyzmu, epikureizmu, stoicyzmu), filozofia Michela de Montaigne’a. Autor sławnych „Prób” rozważał różne

propozycje zaprzeczania śmiertelności osobniczej lub choćby myślowego jej przewycięzania i uważał, że są to błędne tropy, ponieważ prowadzą do powstawania wielu złudnych przeświadczeń, które nie uwalniają człowieka od strachu, raczej ów strach potęgując. Jednym z takich sposobów zaprzeczania śmierci jest próba zbanalizowania lub wymazywania jej z pamięci. Okazuje się ona jednak bardzo niebezpieczna, gdyż zaskakuje człowieka zupełnie nieprzygotowanego na jej przyjście. Montaigne pisał o innych nieautentycznych postawach wobec śmierci, a także próbach oswojenia jej za pomocą różnych wizji eschatologicznych. Przekonywał, że świadomość skończoności nie musi być dla człowieka źródłem lęków, lecz staje się czymś pozytywnym, gdyż stwarza możliwość do życia autentycznego, to znaczy życia wolnego — także od strachu przed nieuniknionym „Życie samo” — powiedział Montaigne — „nie jest ani dobre, ani złe, jest miejscem na dobro i zło, wedle tego, czym je napełnicie” [11]. Mądrość przejawia się w umiejętności wyrobienia w sobie postawy odpowiedniego dystansu wobec śmierci. Ten, kto wyzbył się lęku przed śmiercią i nauczył się umierać, zyskuje wolność także w tym sensie, że przestaje być niewolniczo przywiązany do życia. Dlatego też Montaigne uważał, że „rozmyślanie o śmierci jest rozmyślanie o wolności; kto się nauczył umierać, odczył się służyć” [12]. Zatem człowiek powinien umieć żyć tak, by śmierć nie była dla niego w żadnym niemal momencie zaskoczeniem, gdyż człowiek byłby znacznie lepszy i szczęśliwszy, gdyby był przygotowany na spotkanie ze śmiercią.

Przekonanie, że istnienia człowieka nabiera powagi, głębi i staje się wartością bezcenną wtedy, gdy towarzyszy mu świadomość podążającej ku niemu śmierci, można spotykać w wypowiedziach wielu reprezentantów nowożytnej myśli filozoficznej. Może warto przypomnieć stanowisko Blaise’a Pascala, który w fakcie świadomości nieuchronnego końca dopatrywał się wyjątkowego miejsca człowieka w świecie i jego górowania nad innymi bytami, a nawet całym, wiecznym wszechświatem. Człowiek ma nad nim tę przewagę, że jest świadomy swojej śmierci. Natomiast przytłaczający go wszechświat nie wie o śmierci nic. I to właśnie myśląc o śmierci, człowiek oswaja ją, zaczyna nad nią panować.

Doba nowożytna, odkrywając porządek świata natury, właściwe mu związki i konieczności, traktuje śmierć jako naturalną kolej rzeczy i tym samym pozbawia ją wyjątkowego statusu, przesuwając związaną z nią tematykę na dalszy plan swoich zainteresowań. To raczej samo życie i różne

formy aktywności życiowej człowieka mają stanowić właściwy obszar, na którym powinna się skupiać refleksja filozoficzna. Taki pogląd uzasadniał Francois Bacon, a podobnego zdania był również Kartezjusz. Stanowisko to w sposób najbardziej widoczny ujawniły poglądy Spinozy, który przekonywał, że „człowiek wolny o niczym nie myśli mniej niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyśleniem nie o śmierci, lecz o życiu” [13]. Zdaniem Spinozy swego rodzaju nieśmiertelność człowiek zyskuje przez odkrywanie prawdy i czynienie dobra, czym wpisuje się w dzieje ludzkości. Jeszcze inaczej tematyzował zagadnienie śmierci Immanuel Kant, gdy zastanawiał się nad możliwością uzasadnienia dla nadziei na życie wieczne.

W wieku XIX poszukiwano panaceum na przezwycięzenie lęku przed śmiercią, o czym najlepiej zaświadczały wypowiedzi Georga Hegla i Johanna Fichtego. Ten ostatni przekonywał, że w procesie umierania dokonuje się akt uwznioślenia samego życia. Z kolei Ludwig Feuerbach przypominał, że zjawisko śmierci jest realnym faktem jedynie dla osób żyjących, dla istoty umarłej — obojętnym. „Śmierć” — pisał filozof — „jest granicą życia niemającą egzystencji i realności (...), gdyż jego granicą jest nic. To, co w swojej granicy traci egzystencję, przestaje być w niej tym, czym jest” [14].

Zdaniem Arthura Schopenhauera śmierć stanowi ważny motyw pobudzający refleksję filozoficzną, jej rozwój. Lęk metafizyczny, strach przed nieuchronnym jest stałym elementem świadomości człowieka, nigdy go nieopuszczającym. Człowiek nieustannie obcuje z myślą o śmierci, a ponieważ zasadniczym powodem obaw nie jest sam widok śmierci, lecz raczej myśli o niej, dlatego poszukuje różnych sposobów „myślowego przezwyciężenia śmierci”. W tym właśnie fakcie tkwi — zdaniem filozofa — „źródło większości hipostaz. Honor, sława, ojczyzna, postęp, sprawiedliwość, Bóg — to pojęcia, które służą nie tyle do usprawiedliwienia konkretnych egoistycznych dążeń, ale także, a nawet przede wszystkim, do upiększania śmierci. Ich zdanie polega na tym, by śmierć uczynić mniej przerażającą” [15]. Na tych pojęciach opierają się religie i tak zwane optymistyczne filozofie, które rozgrzeszają „wszelkie zło, a zwłaszcza śmierć, powołując się na coś, co po niej nastąpi, a co jest dobrem tak wielkim, że warto za nie oddać życie” [16]. Należy jeszcze dodać, że wśród myślicieli XIX wieku tematyka śmierci szczególnie wyraziście była obecna w twórczości Sorena Kierkegaarda, który w pełnych dramatyzmu słowach opisywał sytuację człowieka bez reszty zagrożonego w rozpaczliwej „chorobie na śmierć” oraz w lokujących się na odmiennym biegunie

poglądach Fryderyka Nietzschego, według którego kategoria życia stanowi istotę rzeczywistości. W zgodzie z powyższym przekonywał, że wszelkie elementy rzeczywistości są przejawami życia — także te, które potocznie są traktowane jako jego przeciwieństwa, gdyż do życia należą zarówno proces wzrostu i rozwoju, jak również niszczenia i unicestwienia. Tego dowodzi „prawo życia” i dlatego nieodłącznie życiu towarzyszy śmierć. „Wystrzegajmy się mówić” — przestrzegał Nietzsche — „że śmierć jest przeciwna życiu. To, co żyje, jest tylko odmianą tego, co martwe” [17].

Problematyka śmierci była ważną częścią składową dwóch formacji kulturowych drugiej połowy XIX wieku: pozytywizmu i modernizmu.

W pozytywistycznej refleksji nad egzystencjalnymi problemami człowieka śmierć przedstawiano bardzo naturalistycznie, sprowadzając ją do fizjologii i dramatycznych przeżyć natury psychologicznej. Koncentrowano uwagę na drobiazgowych, realistycznych opisach różnych chorób i agonii, nie zawsze zdając sobie sprawę, że takie jednostronne nastawienie odziera człowieka z godności i intymności umierania. Charakteryzowano i opisywano bezsilny bunt człowieka wobec śmierci, która zawsze była z jakiegoś powodu.

Fascynacja fenomenem śmierci cechowała myśl epoki modernizmu. Zagadnienie śmierci było wówczas nader częstym tematem zarówno myśli filozoficznej, jak i twórczości literackiej. Można nawet mówić o jakimś szczególnym wyczuleniu tej epoki na tę problematykę, której charakterystyczną oznaką były zabiegi mające na celu, z jednej strony, pomniejszanie tego wszystkiego, co w śmierci jest przerażające, naturalistyczne, a nawet poniżające, a z drugiej — przypisywanie śmierci wartości pozytywnych, swego rodzaju „estetyzację”, a nawet „teatralizację” procesu umierania i samej śmierci.

Refleksja filozoficzna XX wieku odsłoniła inne, mniej znane, oblicza śmierci. Jako niewątpliwie nowatorskie jawią się poglądy Zygmunta Freuda, zwłaszcza jego analizy dwóch instynktów: instynktu życia i instynktu śmierci. Pisał on o walce Erosa, eksponującego dążenia seksualne, z Tanatosem, który wyraża popęd śmierci, zaopatrując spostrzeżenia na ten temat następującym, charakterystycznym komentarzem: „Jeśli musimy za bezwarunkowe przyjąć doświadczenie, że wszystko, co żywe, umiera z powodów wewnętrznych i powraca do stanu nieorganicznego, to możemy stwierdzić, że celem każdego życia jest śmierć” [18]. Z kolei szwajcarski psycholog i psychiatra, twórca „psychologii głębi” Carl Jung podzielił się taką oto refleksją: „Śmierć znamy jako kres sam

w sobie. Jest to kropka stawiana jeszcze przed końcem zdania, poza którym istnieje jeszcze tylko wspomnienie lub skutki naszego oddziaływania na innych. Ale dla samego zainteresowanego piasek w zegarze już się przesypał; zatrzymał się toczący się kamień” [19]. Max Scheler stawiał pytania fundamentalne: czym jest śmierć, jak jest ona dana człowiekowi oraz jakiego rodzaju ma on *pewność* śmierci. Ważną składową jego myśli stanowiły rozważania nad „przeżyciem ukierunkowania na śmierć” (*Erlebnis der Todesrichtung*). Pojęcie śmierci nie wynika jedynie z doświadczania faktu umierania innych ludzi, nie jest uzyskane czysto *empirycznie*, z obserwacji określonej liczby przypadków, gdyż „człowiek wiedziałby w jakiejś formie i w jakiś sposób, że śmierć go osiągnie, nawet gdyby był jedyną istotą żywą na Ziemi” [20]. Należy uznać, że idea śmierci „należy do *konstytutywnych* elementów nie tylko naszej, ale wszelkiej świadomości witalnej” [21], ponieważ wbrew potocznym przeświadczeniom „śmierć nie jest (...) czysto empiryczną składową naszego doświadczenia, lecz do *istoty* doświadczenia każdego życia, również naszego własnego, należy to, że jest ono ukierunkowane na śmierć” [22]. To oznacza, że „śmierć należy do formy, w których jest nam dane każde życie, własne i inne” [23].

Zagadnienie śmierci zajmowało ważne miejsce w refleksji filozoficznej egzystencjalistów. Na szczególną uwagę zasługuje stanowisko Martina Heideggera, który wskazywał, że podstawowy wymiar egzystencji człowieka wyraża się w „bycie-ku śmierci”. Stowarzyszone z nim jest uczucie trwogi — „fundamentalny nastrój”, które uświadamia ludziom prawdziwą istotę ich egzystencji. Trwoga otwiera człowiekowi oczy na własną kruchość i skończoność, gdyż to właśnie w niej odsłania się perspektywa ostateczna, jaką jest śmierć i nicość. Właśnie z perspektywy uświadomienia sobie siebie jako bytu nieuchronnie zdążającego ku śmierci człowiek dokonuje przewartościowania swojego istnienia w świecie i nakierowania refleksji na wartość samego tylko bycia, wyzwolonego ze świata codziennych spraw i zdarzeń. I wówczas egzystencja zaczyna być postrzegana jako dar bardzo cenny, godny troski. Heideggerowskie „bycie-ku śmierci” przypomina, że nie jest możliwa wartościowa refleksja o śmierci bez odwołania się do życia. „Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia” [24], jego istotę można ujawnić poprzez śmierć, która — jak powiadał Heidegger — „jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest” [25].

Tematyka śmierci była również istotnym motywem refleksji reprezentantów francuskiego egzy-

stencjalizmu laickiego: Jean-Paula Sartre’a i Alberta Camusa. Traktowali oni śmierć jako zjawisko nadające życiu atrybuty niedorzeczności i absurdu. Toteż Sartre powiedział: „Absurdem jest, żeśmy się urodzili i absurdem jest, że pomrzemy”. Z kolei myśl Karla Jaspersa, przedstawiciela egzystencjalizmu teistycznego, zmierza ku poszukiwaniu sensu w zjawisku śmierci, pojmowanym jako „sytuacja graniczna” i odnajdowaniu go w perspektywie Transcendencji.

Należy również przywołać pogląd przedstawiciela filozofii dialogu Emmanuela Levinasa, według którego tym, co przybliży własnej świadomości zjawisko śmierci, jest śmierć drugiego człowieka. I to właśnie „śmierć bliźniego” staje się dla człowieka fundamentalnym doświadczeniem, gdy nie jest mu w pełni dana możliwość doświadczania własnej śmierci.

\*\*\*

Wydaje się, że historia filozoficznej refleksji nad fenomenem śmierci ogniskuje się wokół dwóch zasadniczych celów. Pierwszy to nieustannie podejmowane wysiłki przybliżenia, rozpoznania niezwykle trudnej prawdy o przyrodzonym człowiekowi epilogu życia, próby istotowego uchwycenia tego fenomenu. Kończą się one z reguły niepowodzeniem i przyznaniem, że na fundamentalne pytania nie ma właściwej odpowiedzi. Wszak „śmierci jako zjawiska egzystencjalnego nie da się określić jasnymi i wyraźnymi pojęciami, gdyż dla umysłu jest ona nie do pojęcia, nie ma idei śmierci” [26], ponieważ jest ona tym, czego pomyśleć się nie da. „Zbliżając się do niej, stajemy wobec tajemnicy. Nie można tej tajemnicy rozwikłać, nie czyniąc jeszcze jednego kroku: umierając. Wówczas jednak tracimy możliwość rozwikłania czegokolwiek: śmierć świadomości to również kres świadomości śmierci” [27]. Śmierć w przeciwieństwie do narodzin (zapłodnienie, okres płodowy, poród) nie ma etapów. Śmierć (nie zaś umieranie — Elisabeth Kübler Ross) „to unicestwienie pozbawione etapów pośrednich. Żywa istota przestaje istnieć, znika, zostają tylko zwłoki. Byt pogrążony w nicość, w niebycie to największa ze wszystkich tajemnic” — powiedział Vladimir Jankélévitch [28]. Fenomen ten wymyka się zdolności pojmowania. Wobec tego, być może, rację mają ci, którzy uważają, że tanatologia filozoficzna to dziedzina, która dokonuje oceny życia jako określonego czasu trwającego w cieniu śmierci.

Cel drugi jest związany z odwiecznym wysiłkiem skupiającym się na zadaniu osvajania śmierci, uśmierzenia lęku, który ona powoduje, budo-

wania jakieś postawy wobec tej, którą św. Paweł nazwał „królową trwogi”, a więc kreowania dostępnych strategii akceptacji śmierci. Temu ma służyć kultura, a w jej ramach — refleksja filozoficzna. Wszak śmierć to fakt dwoisty, u podstaw biologiczny, ale przyobleczonej w kulturową szatę. A kultura tworzy różne strategie akceptacji śmierci. Na ich podstawie wyrastają określone wzorce śmierci. Francuski filozof i antropolog Philippe Ariés w swym dziele „Człowiek i śmierć” przedstawił obejmującą kilkanaście stuleci ewolucję wzorca śmierci, która w kręgu cywilizacji zachodniej przemieszczała się między biegunami śmierci archaicznej, „oswojonej” oraz nowoczesnej, którą określił mianem „śmierci zdziczałej”.

Pierwszy wzorec — *śmierć oswojona* — cechują elementy pozytywnej strategii, której finalnym wyrazem jest postawa pogodzenia się ze śmiercią, czemu ma służyć ujęcie jej w społeczny rytuał, publiczny charakter umierania (ceremoniał pogrzebowy); pojmowanie śmierci naturalnej jako nieuchronnej, koniecznej, a jednocześnie w jakimś sensie „bliskiej, swojskiej”, „z którą człowiek był spoufalony” [29]. Także metafizyka, mocno tkwiąca swymi korzeniami w chrześcijaństwie, długo nie przestawała nadawać śmierci sensu i nieść eschatologicznej nadziei. Kreowała ona uporządkowane uniwersum, a przebywający w nim człowiek znał przypisane miejsce każdego z życiowych etapów. Opisywała widoki życia pozagrobowego, które mogły skutecznie koić jego lęk przed nieuniknionym. Wzorec ten przetrwał do początku XX wieku, (na południu Europy, także w Polsce, spotykany był do lat 50.). W ramach wzorca śmierci oswojonej Ariés wyróżniał cztery podwzory: 1) „umrzemy wszyscy”, 2) „własna śmierć”, 3) „śmierć długa i bliska”, 4) „twoja śmierć”. Każdy z nich zaopatrzył obszerną charakterystyką.

Dwudzieste stulecie przyniosło radykalną odmianę w sposobach odnoszenia się do tego, co nieuchronne i nieodwracalne. Do niedawna jeszcze naturalna i zrozumiała obawa w obliczu „rzeczy ostatecznych” uległa przeobrażeniu w jałową niezgodę na śmierć. W początkach ubiegłego wieku pojawił się wzorec *śmierci zdziczałej*. Charakteryzuje się on wyparciem śmierci ze świadomości indywidualnej i społecznej, a przynajmniej odsunięciem jej na znaczny dystans. O śmierci prawie się nie myśli i nie mówi, niepomiernemu zatem pomniejszeniu uległo doświadczenie bycia z umierającym; ostatni moment życia otacza krąg tajemnic, uników, przemilczeń, następuje zanik żałobnych rytuałów. Śmierć pozbawiona kulturowego obramowania, wypierana ze świadomości dziczeje, tak „jak dziczeje oswojony zwierzak wypędzo-

ny z domu czy obecnie zapuszczony, a niegdyś uprawiany ogród” [30]. W ramach „śmierci zdziczałej” Ariés umieścił podwzorec *śmierci na opak* jako zaprzeczenie śmierci oswojonej. Śmierć przestaje tu być aktem społecznym i publicznym, a pozbawiony oparcia we wspólnocie człowiek samotnie boryka się ze swą skończonością — samotnie umiera w szpitalu, wśród obcych ludzi, często w nieświadomości swego stanu, bez możliwości wpływu na proces umierania. Pozostawionej samej sobie jednostce nie przychodzi już z pomocą łagodzący napięcie i lęki zbiorowy rytuał umierania. Pozbawianie śmierci jej kulturowej oprawy, przemilczanie, wręcz trywializowanie niepomiernie pomniejsza możliwość godnego i pełnego jej doświadczenia, w niczym nie umniejszając jej grozy.

W świecie współczesnym nastąpiła zdecydowana medykalizacja śmierci. Dziś głównie szpital jest tym miejscem, w którym człowiek rozstaje się z życiem. Sam obraz umierania i śmierci uległ zasadniczym zmianom, został pozbawiony tradycyjnych, kulturowych, moralnych, społecznych form, wypieranych przez dominującą teraz sferę fizjologii ciała podłączonego do urządzeń medycznych i decydującą rolę lekarza, który — z reguły — jako jedyny dysponuje upoważnieniem do obcowania ze śmiercią. Pozostaje ona teraz w kompetencji medycyny i medycznego otoczenia, które bardzo dobrze przygotowane w sprawach czysto fachowych okazuje się często bezradne w obliczu spraw ostatecznych. Może walczyć ze śmiercią, może ją skutecznie oddalać, ale nie ma dostatecznych kompetencji, aby zabiegać o jej ludzki, godnościowy wymiar. Medycynie dobrze znana jest — jak pisze Böhme — „śmierć serca, śmierć kliniczna, śmierć mózgu, a w swej praktyce waha się między przyspieszaniem a opóźnianiem śmierci” [31], ale jednocześnie wykazuje bezradność wobec kulturowego i metafizycznego wymiaru śmierci człowieka. Na naszych oczach pojawiło się to, co można by nazwać aksjologiczną pustką współczesnej śmierci.

Słusznie zauważa się, że w Polsce poszanowanie tradycji, docenianie wartości wspólnotowych relacji na każdym etapie życia ludzkiego i silne wpływy katolicyzmu nie pozwoliły się rozwinąć w wyrazistej postaci temu wzorcowi śmierci, której Ariés nadał miano „śmierci na opak”, wszelako anonsowane zjawiska, choć nie w tak ostentacyjnej jak na Zachodzie formie, pojawiają się także w Polsce i niewątpliwie wywierają wpływ na style myślenia i postawy społeczeństwa. Nie można zatem ulegać owym tendencjom epoki, lecz tworzyć współczesną, humanistyczną *ars moriendi* — po to, aby zapobiegać pomniejszaniu powagi i godności

ostatniego akordu życia i odebraniu człowiekowi ludzkiego wymiaru jego śmierci.

Dziś z coraz większą intensywnością dochodzi do głosu przekonanie o potrzebie zarówno autentyczności ludzkiego życia, jak i stworzenia człowiekowi warunków godnej śmierci, gdyż żyć autentycznie to żyć prawdziwie, a to znaczy nie uciekać przed tym, co nieuchronne, lecz z godnością i odwagą znosić swój ludzki los. Słusznie więc zauważył Karl Jaspers, że życie autentyczne nie polega na buncie przeciw śmierci ani też na spychaniu jej do podświadomości, lecz powinno być ku śmierci zwrócone, musi się z nią liczyć i zarazem mężnie stawiać jej czoło. W tym ujęciu w wysiłek życia wpisany jest również trud umierania, ale także przeświadczenie, że życie miało swój wewnętrzny i niepowtarzalny sens, że „żyliśmy, kochaliśmy, cierpieliśmy, podejmowaliśmy dobre i złe decyzje”. Śmierć nie przekreśla tego, co człowiek w życiu uczynił i tego już nie zmieni: „owszem pewnego dnia przestaniemy istnieć, natomiast nasze życie nigdy nie stanie się niebyłe (...). Fakt życia pozostaje faktem wiecznym” [32].

Swego stosunku do śmierci żaden człowiek nie jest w stanie wypowiedzieć do końca. Mimo nieustannie podejmowanych wysiłków, a towarzyszą one nieomal całym dziejom kultury, nie udaje się odsłonić jej rzeczywistego sensu. Ale mimo to nie jeden pragnie wierzyć, że śmierć jest sensowna, może nawet w takim wymiarze i zakresie, w jakim sensowne i wartościowe było życie. Warto przywołać w tym kontekście wypowiedzi Henryka Elzenberga, który snuł myśl na temat dwóch sprzecznych ze sobą dążeń kierujących życiem człowieka. Jedno prowadzi do tego, aby jak najrealniej mocno i substancjalnie „być”, posiadać najbardziej intensywną świadomość swego bytu. Drugie zaś polega na wyzbyciu się wszelkich raniących i męczących duszę pragnień i obaw, wśród których jedno z naczelných miejsc zajmuje pragnienie wyrażające się w zdaniu: „chcę żyć jeszcze, nie chcę odchodzić”. Taktyka — zauważył Elzenberg — którą należy przyjąć wobec tego rodzaju dręczących człowieka pragnień, polega na tym, aby czynić tak, „by z życia w nieżycie przejść jak najłagodniej, bez wstrząsu; jakoś omijać fakt śmierci, kiedy go już nie można (i bodaj nie byłoby dobrze) przekreślić” [33]. I to właśnie łagodne przejście w śmierć człowiek sobie utrudnia, gdy mocniej, intensywniej i masywniej „jest”, im bardziej jest „rzeczywisty”. Świat empiryczny, z jego nieskończoną ilością rzeczy, o wiele bardziej niż wielkie cele, przykuwa

ludzi do siebie, wiąże i w konsekwencji sprawia, że lękają się owego nieuchronnego. „Śmierć” — pisał filozof — „tym większym bywa postrachem, im życie jest uboższe i bardziej wegetatywne, a im bardziej duchowe, kulturalne, bogatsze w siły i w pełni rozwinięte, tym lęk przed śmiercią jest mniejszy. A nie przeciwnie, jak można by pomyśleć. To, co się w nas boi śmierci, to organizm, roślina; w chwilach zaś, gdy życie jest najcenniejsze {a więc wypełnione sensem, przeżyte godnie, autentycznie — WT}, myśli się o śmierci z taką pogodą, że nieomal jako o koronie życia”. Konsekwencją tej refleksji jest następujące stwierdzenie: „im piękniejsze twoje życie, tym mniej go będziesz żałował” [34]. Wprawdzie sytuuje się ono — jak można sądzić — w opozycji do potocznych przeświadczeń, ale z pewnością zasługuje na wnikliwe przemyślenie.

## Piśmiennictwo

1. Elzenberg H.: Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu. Toruń 2002, 385.
2. Morin E.: Antropologia śmierci. w: Antropologia śmierci. Myśl francuska. Warszawa 1993, 78.
3. Platon: Dialogi — Obrona Sokratesa. Warszawa 1993, 206.
4. Cyt. za: Kaczmarek S.: Rozważania o życiu ludzkim. Warszawa 1977, 132.
5. Ks. Mroczkowski J.: Zło a grzech. Studium filozoficzno-teologiczne. KUL, Lublin 2000, 259.
6. Św. Augustyn: Wyznania. Kraków 2000, 254.
7. Adamkiewicz M.: Zagadnienie śmierci w bioetyce. Warszawa 2002, 163.
8. Drogoś S.: Człowiek w obliczu śmierci. Toruń 2002, 76–77.
9. Ibidem, s. 83.
10. Ibidem.
11. de Montaigne M.: Próby. t. 1. Warszawa 1957, 213.
12. Ibidem, s. 207.
13. Spinoza B. Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona. Warszawa 1954, 314.
14. Feuerbach L.: Myśli o śmierci i nieśmiertelności. Wybór pism. Warszawa 1988, 186.
15. Garewicz J.: Schopenhauer. Warszawa 1988, 76.
16. Ibidem.
17. Cyt. za: Kuderowicz Z.: Nietzsche. Warszawa 1979, 66.
18. Freud Z.: Poza zasadą przyjemności. Cyt. za: Bowker J.: Sens śmierci. Warszawa 1991, 21.
19. Jung C.G.: Rebis, czyli kamień filozofów. Warszawa 1989, 271.
20. Scheler M.: Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Warszawa 1994, 74.
21. Ibidem, s. 65.
22. Ibidem, s. 84.
23. Ibidem.
24. Heidegger M.: Bycie i czas. Warszawa 1994, 346.
25. Ibidem, s. 345.
26. Siemianowski A.: Śmierć i perspektywa nadziei. Gniezno 1992, 71.
27. Kwaterko M.: Śmierć i filozof. w: V. Jankélévitch. To, co nieuchronne. Warszawa 2005, 12–13.
28. Jankélévitch V.: To, co nieuchronne. Warszawa 2005, 33.
29. Ariés Ph.: Człowiek i śmierć. Warszawa 1992, 41.
30. Szewczyk K.: Lęk, nicność i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu. w: M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.). Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej. Warszawa 1996, 16.
31. Böhme G.: Antropologia filozoficzna. Warszawa 1998, 45.
32. Kwaterko M.: Śmierć i filozof, op. cit., s. 14.
33. Elzenberg H.: Kłopot z istnieniem. Toruń 2002, 488.
34. Ibidem, s. 51.