

Śmierć

Między doświadczeniem a pojęciem

Wszyscy mieszkamy w mieście bez murów obronnych

Słowa Metrodora, ucznia Epikura, opisują lęk człowieka żyjącego w niedającej oparcia epoce hellenistycznej¹. Można je potraktować jako metaforę ludzkiej kondycji – kruchej, świadomej granic swojej egzystencji, „skazanej na jeden dzień” (*ephemerai*)², jak opisywała to liryka grecka. Jednak wie-
dza o istnieniu granicy ostatecznej – śmierci – nie jest tym samym, co wiedza o własnej śmiertelności. Pierwsza jest abstrakcyjna, anonimowa, rządzi nią prawo wielkich liczb właściwe dla naturalnych, biologicznych faktów.

Świadomość powszechności śmierci jest czymś paradoksalnym – wynika z naszego pojęcia śmierci, nie zaś z doświadczenia. Przejścia od ogólnego, uniwersalnego prawa, które znamy, ale w formie abstrakcyjnej do samowiedzy, świadomości, że to prawo dotyczy – w sposób realny – także mnie, dokonuje się poprzez bezpośrednie zetknięcie ze śmiercią, zwłaszcza powiązane z osobistą stratą. Jak pisze Vladimir Jankélévitch: „... nie wiemy nic więcej niż ogół stworzeń, lecz to, co wiemy od tej chwili, wiemy *inaczej*, w innym planie, w innym świetle, jest to umieszczone w innym porządku: odkrywamy w tym nowy wymiar”³. Zmiana perspektywy nie poszerza naszej wiedzy, ale zmienia jej jakość, urealnia, wiąże z konkretnym czasem i wydarzeniem. Śmierć osoby bliskiej jest zasadniczo jedyną formą, w jakiej jej możemy doświadczyć. Efektywność śmierci to przeżycie dojmującej straty, poczucie, że wraz z radykalną nie-obecnością odchodzi także część nas.

Swoją śmierć jest dla nas czymś najbliższym i najbardziej niepojętym. Najbliższym, bo dotykającym nas – jako nie-uchronna perspektywa – w samym istnieniu, najbardziej niepojętym, bo – literalnie – niedoświadczanym, zawieszonym między oczywistością śmierci jako biologicznego fenomenu a przekraczającym wszystko, co znane, kresem indywidu-
alnej, *mojej* egzystencji. Śmierć jako synonim doświadczenia

niemożliwego pojawia się właściwie od początku refleksyjnego nad nią namysłu. Nie jest możliwe jej doświadczenie, ponieważ jest ona wydarzeniem o specyficznej strukturze: ma „przed”, nie ma natomiast „po” – stąd *przeżywanie* własnej śmierci jest zawsze wątpliwe⁴. Klasyczna, w tej kwestii, argumentacja Epikura oparta jest na wzajemnym wykluczeniu się naszego istnienia i śmierci. Z własną śmiercią nigdy się nie stykamy: „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 istnieją”⁵. Tezę Epikura rozwija Sartre: perspektywa pierwszoosobowa musi uznać za w równym stopniu absurdalnie przypadkowe i narodziny, i śmierć, „trwałe, zewnętrzne i faktyczne” granice podmiotowości, których istnienie uznajemy, choć nigdy ich nie napotykamy, bo nie przynależą do struktury naszego bytu, są tylko jej zewnętrznymi granicami. Śmierć jest „poza naszym zasięgiem”: nie możemy jej pomyśleć, oczekiwać, przygotować się do niej czy przed nią uchronić⁶.

Dlatego to ustawiczne pojawianie się przypadku w obrębie moich projektów nie może być ujmowane jako *moja* możliwość, lecz zgoła przeciwnie, jako nicościowanie wszystkich moich możliwości – nicościowanie, które *samo nie wchodzi już w zakres moich możliwości. A zatem śmierć nie jest moją możliwością nieureczywistniania czy też niepotwierdzania obecności w świecie; jest natomiast zawsze możliwym nicościowaniem moich możliwości, będącym poza ich zakresem*⁷.

1 Usener 339, przytaczam za J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 118.

2 H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955; przytaczam za G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, przedmowa opatrzył i redakcji naukowej przekładu dokonał S. Czerniak, Warszawa 1998, s. 35.

3 V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 54–55.

4 L. V. Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, dz. cyt., s. 164.

5 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, opracowanie przekładu, przypisy i skorygowidz I. Krońska, Warszawa 1988, X, 125.

6 J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 671–672.

7 Tamże, s. 658.

Postawa, jaką musimy zająć wobec śmierci, jest czymś absolutnie nowym, w wymiarze subiektywnym jest to bowiem wydarzenie jedyne i absolutne, w którym jesteśmy skazani na samotność. „Umiera się samemu” pisze Pascal⁸. W tym sensie każdy z nas umiera jako pierwsza osoba na świecie i – paradoksalnie – nasza śmierć jest wydarzeniem najmniej znaczącym dla nas⁹. Absurdalna przypadkowość pozbawia ją egzystencjalnego znaczenia: nie wiemy – kiedy, gdzie, jak, jednocześnie jednak jest czymś, z czym zawsze musimy się liczyć. W tej konieczności „liczenia się” z czymś, co (w tych samych warunkach) nie może być przedmiotem naszego oczekiwania – jako nie-oczekiwane, niepoddające się konkretyzacji, nieokreślone i niezdeteminowane – zawiera się cały absurd śmierci¹⁰.

Epikurejska analiza fenomenu śmierci ma nieść pocieszenie – wyzwolić od lęku przed kresem; w refleksji Sartre’a śmierć staje się skandalem, „brutalną agresją”, której ofiarą pada człowiek, „wydarty światu żywcem, w pełni sił”¹¹. Filozofia epikurejska dostrzegła głębię i realność doświadczenia nieszczęścia jako naturalnej i niezawinionej komponenty ludzkiego losu, który obejmuje bycie śmiertelnym. Pogodzenie z nieuchronnym kresem miało uwolnić od lęku przed śmiercią i od pragnienia życia: z fizycznym aspektem śmierci „nie spotykamy się”, życie – niezależnie od czasu trwania – jest (czy może być) pełne i satysfakcjonujące. To postawa filozofa, w której nie ma strachu przed cierpieniem i przed pośmiertną karą. Brak jednak argumentów, które uśmierzałyby strach, który nawet trudno nazwać – strach przed nie-istnieniem, radykalnym przemijaniem¹².

Źródłem trwogi może być nie tyle sama śmierć, ile pragnienie życia i obawa jego utraty. Świadomość pozwala człowiekowi dystansować się od swojej cielesnej egzystencji, ale prowadzi do rozdarcia na „siebie-istotę wątłą i kruchą i siebie-zdającego sobie z tego sprawę”¹³. Człowiek, „empiryczno-transcendentalny dublet” (wedle określenia Foucaulta) nie daje się zamknąć w granicach zjawiska naturalnego (śmierci): wyrwa się w przyszłość, „zmierza ku sobie”, „domaga się jakiegoś dalszego ciągu” – perspektywa nadaje sens jego działaniom¹⁴. Specyficzną formą ludzkiego bycia jest partycypacja w tym, co przekracza jednostkową egzystencję – wartości, religia, sztuka, nauka, idee; „świadomość zawsze obejmuje więcej, niż to, co da się zrealizować w pojedynczym życiu”¹⁵. Patrząc na gotyckie katedry, czytając Sofokle-

sa, mamy swoiste uczucie „zawieszenia” czasu, bo one żyją w wiecznym „teraz”, ale tym trudniej pojąć i zaakceptować jednokierunkowość biegu *naszego*, indywidualnego czasu.

Życie ludzkie to ruch prostoliniowy. Być śmiertelnym – pisze Hannah Arendt – to poruszać się wzdłuż linii prostej we wszechświecie, w którym wszystko, co porusza się, czyni to w porządku cyklicznym¹⁶. To rozpoznanie najstarszej tradycji greckiej, dla której śmierć jest kresem, a „jedynym śmiertelnikiem w nieśmiertelnym wszechświecie” jest człowiek. „Śmiertelnym” czyni go sama zasada jego egzystencji – jednostkowej, ze swoistą, tworzoną przez całe życie historią – wyrastającą ponad stale odnawiające się życie biologiczne. „To jednostkowe życie wyróżnia się spośród wszystkich innych rzeczy prostoliniowym torem swego ruchu, który, by tak rzec, przecina kołowy ruch życia biologicznego”¹⁷. Liniowa struktura ludzkiego czasu świadomości jawi się jako nieciągła, to – jak pisał Kierkegaard – przerwy, brak ciągłości. To subiektywne poczucie czasu sprawia, że pewnego dnia zaskakuje nas starość (choć postępowała stale), a innego pewność własnej śmierci (choć wisiała nad nami od dnia urodzin)¹⁸.

Całe nasze doświadczenie świata jest powiązane z czasem, śmierć ten czas „domyka”. Poznanie nigdy nie dotyczy *mojej* śmierci, śmierć doświadczona w czasie i przestrzeni to cudza śmierć i ta może być, jako zjawisko, poznana. Zawsze zewnętrznie, przekształcając tragedię w problem – „wiedzę nekrologiczną” wedle określenia Jankélévitcha¹⁹. *Horror vacui*, zgroza nicości i rozpadu indywiduum sprawia, że refleksja chwytą – w odniesieniu do własnej śmierci – tylko owo „przed” – to, co zanurzone w życiu, sama śmierć, jako niedoświadczana, jej umyka. Próby bezpośredniego uchwycenia śmierci – według Bergsona – są tak samo niemożliwe jak bezpośrednie uchwycenie nicości. „Nie ma żadnej cechy indywidualizującej i personalizującej, która byłaby jakoś specyficzna dla *mojej* i tylko *mojej* śmierci”²⁰. Staje się ona *moją* śmiercią dopiero po przyjęciu perspektywy podmiotowości; antycypacja śmierci jako *mojej*, intymnego, osobistego doświadczenia musi być zakorzeniona w moim życiu, *mojej* samowiedzy, która z życia płynie i ostatecznie do życia odsyła. Próby przedstawienia sobie swojej śmierci nieuchronnie prowadzą do życia, śmierć bowiem jest tylko „połowicznie inteligibilna” – zrozumieniu podlega w niej to, co osadzone w życiu²¹. Cała refleksja jest po stronie życia, dookreślana przez negację: stratę, cierpienie ciała, dezintegrację świadomości.

To, czego możemy doświadczyć, to własna skończoność; rozpoznanie najczęściej wiązane ze świadomością własnej

8 B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, w układzie J. Chevaliera nr 151 (211).

9 J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1997, s. 142.

10 J.P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 656.

11 J.P. Sartre, *Słowa*, dz. cyt., s. 123.

12 J. Gajda, dz. cyt., s. 118–120.

13 G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, przedmową opatrzył i redakcji naukowej przekładu dokonał S. Czerniak, Warszawa 1998 s. 36.

14 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 659–662.

15 G. Böhme, dz. cyt., s. 36.

16 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 24.

17 Tamże, s. 23–24.

18 V. Jankélévitch, dz. cyt., s. 54.

19 Tamże, s. 57.

20 J.P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 655.

21 Stanisław Cichowicz, *Śmierć. Gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, dz. cyt., s. 10.

śmiertelności. Inną perspektywę przyjmuje Sartre, dla którego śmiertelność to nieodwracalność czasowości, skończoność zaś należy do wewnętrznej struktury ludzkiej egzystencji i pozostałaby taką, nawet gdyby człowiek był nieśmiertelny („życie to przekształcanie początkowej wielości w coś jednego”)²². Skończoność to wyczerpywanie się pewnych możliwości, ograniczenia uwagi i pamięci, zamieranie więzi, ale także świadomość wyczerpującej się, wraz z życiem, puli czasu. Problem ludzkiej skończoności, niezależnie od tego, jak doświadczany i wyjaśniany, ewokuje pytanie o sens. Odpowiedzi – w wersji skrajnej – przybierają dwie formy: śmierć jest wszystkim, daje adekwatne zrozumienie siebie i możliwej transcendencji – śmierć jest (dla mnie) niczym, przypadkiem, fenomenem pozbawionym głębi, kresem wszystkiego. Pierwsze rozstrzygnięcie uznaje śmierć za przynależną życiu i konstytuującą jego znaczenie: *Sein-zum-Tode* Heideggera doświadczenie śmierci rozciąga na całe życie, humanizuje je. Sartre, sytuując śmierć po stronie tego, co *nie*ludzkie odbiera jej znaczenie egzystencjalne; sens może płynąć tylko z podmiotowości, „śmierć nie odsłania nam niczego poza nami samymi, i to z ludzkiego punktu widzenia”²³.

Śmierć bywa także – przy respektowaniu całej negatywności, jaką z sobą niesie – traktowana jako perspektywa zbawcza, uwalniająca od cielesności, całej zgubnej sfery zmysłowości, od nieznosnej zmienności. Począwszy od Platńskiego *Fedona* śmierć jako „nasza nadzieja” pojawia się w myśli gnostycznej, u Plotyna i Augustyna, Pascala (z jego *odium corporis*), Schopenhauera i wielu innych.

Najczęściej jednak świadomość własnej śmiertelności kieruje ku życiu i docenieniu tego, co z nim związane. Wbrew Epikurovi, który rozpoznanie prawdziwej natury śmierci wiązał z „wybijaniem nam z głowy pragnienia nieśmiertelności”²⁴, to pragnienie, w różnym kształcie, powraca w każdej epoce.

Samo pojęcie „nieśmiertelności” dziedziczymy po myśli Greków. Doświadczenie nieśmiertelnej, cyklicznie odradzającej się przyrody, nieśmiertelności i wiecznej młodości bogów było źródłem antycznych wizji „nieśmiertelności”, jaka mogła być udziałem ludzi²⁵. Obszar *vita activa* – tworzenie dzieł, czynów i słów dostatecznie wielkich, by były zapamiętane – dawał potencjalną możliwość osiągnięcia nieśmiertelności; „znalezienia swojego miejsca w kosmosie, w którym nieśmiertelne jest wszystko, prócz nich samych”²⁶. Nieśmiertelność można było osiągnąć – paradoksalnie – poprzez heroiczną „piękną śmierć”, ocena tutaj ma charakter w równej mierze moralny, co estetyczny – oszczędza powolnego rozkładu, degradacji ciała, jaką jest starość;

ale także nadaje śmierci wyraźny sens, który ją transcenduje i przekracza. Wizje nieśmiertelności czerpią z życia, ze świata, w jakim człowiek działa i trwa; obiecują przetrwanie w czasie, nieustające pozostawanie przy życiu jakie, zgodnie z rozumieniem Greków, zostało dane przyrodzie i bogom olimpijskim. Nieśmiertelne czyny mitycznych bohaterów to zawsze były dokonania wiążące się istotowo ze światem ludzkiego doświadczenia – większe, donioślejsze, niepowtarzalne, niemniej rozpoznawalne w codzienności, jakoś „możliwe”. Co w nich pozostawało z indywidualnego życia? – Ten ślad, jaki ono odcisnęło w rzeczywistości. Taka wizja nieśmiertelności musiała zakładać pewną trwałość i ciągłość (a więc „nieśmiertelność”) hierarchii i struktur, w których mogła trwać. Nawet jeśli respektowało „honor imienia” (używając określenia Lyotarda), to nadawało indywidualnemu życiu stałość i jednoznaczność.

Kiedy znikną świadkowie, zgon wielkiego człowieka przestaje być raz na zawsze uderzeniem gromu, czas odmienia go w rys charakteru. ...Daremnie postawilibyście się na miejscu nieboszczyka [...] nie zdołacie się uchronić przed oceną jego postępowania w świetle wyników, których przewidzieć się nie dało, oraz wiadomości, których nie posiadał zmarły, ani przed nadawaniem szczególnej wagi wypadkom, których skutki naznaczyły go później, ale które przeżył po łebkach. ...Nic dziwnego, w życiu spełnionym koniec uważamy za prawdę początku. Nieboszczyk zatrzymuje się w połowie drogi między bytem a wartością, między nagim faktem a rekonstrukcją; jego historia staje się czymś w rodzaju substancji opisującej koło, która skupia się w każdym ze swoich momentów²⁷.

Współczesne rozważania nad nieśmiertelnością (rozumianą jako trwanie w czasie) skupiają się na wykazaniu głębokiej, wewnętrznej antynomiczności pojęcia. *Sprawa Makropulos* – sztuka, opera, pretekst filozoficznych analiz – odsłaniająca pewną intuicję: nieśmiertelność, by można było ją znieść, musi zakładać jakieś radykalne przeobrażenie ludzkiej natury. Williams²⁸ za punkt wyjścia przyjmuje istnienie pragnień kategorycznych, które sprawiają, że ludzie mają spójny powód, by uważać śmierć za nieszczęście. I to niezależnie od tego, w jakich czasach przyjdzie im żyć. To pragnienie ma większą moc niż lęk przed możliwymi nieszczęściami. Jednocześnie jednak, na mocy tej samej zasady, pragnienie kategoryczne z życia nieśmiertelnego zniknie, nie ma bowiem powodu, by pragnąć czegoś, co jest i to w sposób nieodwracalny. Nie podtrzyma go nawet strach przed nicością. Makropulos, lat 342, obdarowana przez ojca eliksirem nieśmiertelności pragnie tylko śmierci.

22 J.P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 671.

23 Tamże, s. 653.

24 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, opracowanie przekładu, przypisy i skorygowidz I. Krońska, Warszawa 1988, X, 124.

25 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 23.

26 Tamże, s. 24.

27 J.P. Sartre, *Słowa*, dz. cyt., s. 124–125.

28 B. Williams, *Sprawa Makropulos. Refleksje nad nudą nieśmiertelności*, [w:] Tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 66–87.

Człowiek nie może kochać trzysta lat. Ani żywić nadziei, ani tworzyć, ani patrzeć trzysta lat. Nie zniesie tego. Wszystko mu zbrzydnie. Zbrzydnie być dobrym, zbrzydnie być podłym. [...] Aż w końcu się widzi, że w istocie tego nie ma. Nie ma niczego. [...] Jesteście tak blisko wszystkiego! Wszystko ma dla was sens! Wszystko ma dla was jakąś wartość, bo się tym przez te parę lat nie nasycicie... [...] To aż wstrętne, jak jesteście szczęśliwi! A to wszystko przez głupi kaprys losu, że tak rychło pomrzecie! Ciekawi was wszystko jak mały!²⁹

Znajomość natury szczęścia, ludzkich pragnień, istoty ludzkiego życia prowadzi do wniosku, że nieśmiertelność jest dla Makropulos nie do zniesienia, a mimo to śmierć jest złem. Co decyduje o jej pragnieniu śmierci: horror beczynności, nuda, całkowita przejrystość dla siebie samej, ma – jak pisze Williams – siebie dość. Mimo że ta wersja nieśmiertelności jest najbardziej pożądana: zachowanie swojego życia, z jego doświadczeniami i tożsamością, ale i możliwością korekty, jaką daje nieograniczony czas. Jednak ten nieograniczony czas okazuje się całkowicie sprzeczny z ludzką naturą: znikają pragnienia, przywiązania, cele i obawy: życie staje się absolutnie puste. Brodski przedstawia prowokacyjny opis nudy, dzięki której dane jest nam źródłowe doświadczenie czasu swoiście ludzkiego: „To właśnie znaczy być znikomym. Jeśli dopiero paraliżująca wola nuda pozwala nam to zrozumieć, to cześć niechaj będzie nudzie. Jesteś znikomy, ponieważ jesteś skończony. Im bardziej jednak coś jest skończone, tym bardziej jest przepełnione życiem, uczuciami, radością, obawami, zrozumieniem”³⁰. W takim wariacie okazuje się, że *nagie* życie nie jest satysfakcjonujące – pragniemy czegoś więcej. Można, jak Williams, zastanowić się nad innym, być może bliższym ludzkim tęsknotom, wariantem nieśmiertelności jako szeregu kolejnych wcieleń, których pamięć nie przechwuje: nie grozi nuda, ale cóż po nieśmiertelności, o której się nie wie... Cioran w ironicznej interpretacji mitu o upadku wyłuszcza powody, dla których wieczne życie nie jest powołaniem człowieka:

Gdyby człowiek miał choćby cień powołania do wieczności, to zamiast pędzić ku temu, co nieznanne, co nowe, ku ruinie wywołanej upodobaniem do analizy – zadowolony by się Bogiem, z którym, gdy obcował, wiodło mu się tak dobrze. Ale wzdychał do wolności, do oderwania się od niego, i udało mu się to nad wszelki podziw. Rozbiwszy jedność Raju, wziął się do kruszenia jedności ziemi, wprowadzając do niej zasadę fragmentaryzacji, która miała unicestwić jej porządek i bezimiennność. To prawda, wcześniej też umierał,

ale wówczas śmierć, zdarzenie w obrębie pierwotnego nieodróżnicowania, nie miała dlań tego sensu, który uzyskała później, ani też nie nosiła cech nieodwracalności³¹.

Ostatecznie: „szczęśliwy, kto ma szansę umrzeć...”³² Sándor Márai, w wieku 80 lat zanotował w *Dzienniku*: „Niekiedy wydaje mi się, że jestem już tylko wspomnieniem o sobie”. Takich skarg na życie zbyt długo trwające jest wiele. Składają je ludzie mądrzy, spełnieni. I złapani w pułapkę życia, które dla nich wyczerpało swoje możliwości, zatrzymani w quasi-nieśmiertelności. To pokazuje, że chęć trwania przy życiu nie jest bezwarunkowa, potrzebuje poczucia sensu. Tarkowski w *Andrieju Rublowie* przywołuje rosyjskie powiedzenie – kto mnoży wiedzę, ten mnoży smutek. Pozytywna waloryzacja swojego życia, przekonanie, że w najbardziej elementarnym znaczeniu ma ono sens, ułatwia godzenie się z jego utratą. „Stosunek do śmierci – pisał Sartre – jest bezpośrednią konsekwencją naszego stosunku do życia: w przekonanie, że życie ma głęboki sens, da się wpisać sensowność śmierci – jest wtedy jednym z elementów ładu świata. Przeciwnie, im absurdalniejsze jest życie, tym trudniej tolerujemy śmierć”³³.

*

U źródeł refleksji nad śmiercią zawsze leży określona koncepcja człowieka i kultury, z jej systemem wartości, rytuałami i wierzeniami, strategiami opanowywania przyrody i zasobem wiedzy naukowej, wzorcami dobrego życia. Idee tanaologiczne przez każdą epokę wypełniane są swoistą treścią. Tradycyjnym obawom i pytaniom współcześnie towarzyszy ich wyalienowana, „przenaukowiona” forma³⁴; przesunięcie ciężaru rozważań z fenomenu śmierci (aktu) na umieranie (proces) dotyka najbardziej powszechnego dzisiaj lęku. Postęp nauki, a zwłaszcza spektakularny rozwój medycyny sprawił, że od lat 50. XX wieku ukształtował się *szpitalny* model śmierci; biurokratyzowane procedury zdominowały ostatnie chwile życia, odrywając je od kontekstu społecznego i biograficznego. Szczególnym aspektem tych przemian jest alienacja umierającego nie tylko ze wspólnoty, ale i z własnego ciała, które – pod obiektywizującym okiem lekarza – przeobraża się w „ludzki organizm”. Przestaje być *ciałem*, które znam i rozumiem, żywym i czującym, staje się *obiektem materialnym*, a wiedzę o nim mają specjaliści. „Postrzeganie własnego ciała jako organizmu materialnego oznacza więc w sensie społecznym zależność od innych, a praktycznie instrumentalną nim manipulację”³⁵. Stosunek do własnego ciała denaturalizuje się, cała wiedza o tym, co się z nim dzieje pochodzi z zewnątrz.

29 K. Čapek, *Sprawa Makropulos*, przeł. J. Gondowicz, Warszawa 2013, s. 89, przytaczam za S. Sontag, *Pod znakiem Saturna*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2014, s. 211–212.

30 J. Brodski, *Pochwała nudy*, wybór i opracowanie S. Barańczak, przeł. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Kraków 1996, s. 92.

31 E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 6.

32 B. Williams, dz. cyt., s. 87.

33 J.P. Sartre, *Słowa*, s. 61.

34 G. Böhm, dz. cyt., s. 36.

35 Tamże, s. 98.



Achilles konający. Rzeźba Ernsta Hertera w ogrodzie pałacu Achillion na Korfu. Fot. z archiwum autorki

Medycyna ma jeden cel – walkę z chorobą i przywracanie zdrowia; włączenie w jej obszar starzenia, traktowanego jako zmiana chorobowa i śmierci musiało prowadzić do ich patologizacji³⁶. We współczesnej kulturze przekroczenie „śmierci biologicznej” przez „śmierć jako fakt kulturowy”³⁷ zarówno w planie indywidualnym, jak i społecznym zredukowane jest do minimum. W społecznej świadomości nieuchronność śmierci oddala się; miejsce koniecznego zjawiska naturalnego zajęła śmierć jako anomalia, akcydentalny rezultat błędu w sztuce, „przesuwalna granica życia, na którą medycyna naciera do samego końca ze swym arsenałem środków”³⁸. Dramatyczny „powrót zrepresjonowanego” funduje paradoks współczesnego stosunku do śmierci: wyparta z doświadczenia codziennego wraca w formie „śmierci zdziczałej”³⁹, która do lęków starych dodaje nowe. Strach przed nieznanym obejmuje

nie tylko sam akt śmierci, także agonię i utratę podmiotowości: proces umierania – w warunkach, gdy szpital stał się jego naturalnym środowiskiem – jest pierwszym etapem *wywłaszczenia* mnie z mojego życia. „Fizjologia śmierci”⁴⁰ opisywana w literaturze od końca XIX wieku, powraca do wizji śmierci z „epoki makabry”. Średniowieczne obrazy pośmiertnego rozkładu powieści Tołstoja i Flauberta przeniosły na czas przed śmiercią, na agonię. Naturalistyczne opisy ostatnich chwil Iwana Ilicza i Emmy Bovary budzą odrazę, ale i przerażenie: zapanowanie nad cierpiącym, zdegradowanym ciałem nie jest możliwe, życie kurczy się i zawęża do bólu i fizjologii. Kontrolę przejmuje instytucja ze swoimi procedurami.

Sekularyzację śmierci Böhme uznaje za formę *doświadczenia współczesności*; formę na tyle negatywną, że wymuszającą kulturową korektę. „Zsyntetyzowana sztuka dobrego życia i dobrego umierania” to także postulat antropotantologii⁴¹, bliski (co do zasady) strategiom zrównoważonego

³⁶ Tamże, s. 45.

³⁷ L.V. Thomas, dz. cyt., s. 29, 33.

³⁸ G. Böhme, dz. cyt., s. 46.

³⁹ F. Aries, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 603.

⁴⁰ Tamże, s. 558–559.

⁴¹ L. V. Thomas, dz. cyt., s. 32–33.

życia wypracowanym przez filozofię hellenistyczną. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje życie, w tym także za to, jak ono dobiegnie końca – ogólna koncepcja jakości życia uznaje ważność wszystkich jego etapów i prawo człowieka do decydowania o ich kształcie. Urealnienie wyobrażeń dotyczących umierania jest jednym z elementów zmiany; dotyczy w równym stopniu idealizacji śmierci jako formy szczególnego wtajemniczenia (schemat: „umierający widzą jaśniej”), jak i jej wiktylizacji. Inne jest odzyskanie swoistości sytuacji przez samego umierającego i jego otoczenie, pierwszeństwo czynnika ludzkiego nad technicznym. Ocena tego, czym jest „dobra śmierć”, a czym „śmierć przeklęta” jest historycznie względna; dzisiaj chory powinien mieć prawo wyboru – czy chce odejść nieświadomie, czy zachować jak najdłuższy kontakt z rzeczywistością⁴². „Metafizyczna lekkomyślność” – według Schelera⁴³ – jest naturalną postawą tłumienia lęków przed śmiercią, co pozwala żyć i zachować pogodę ducha, ideałem zaś jest antropotanologia jako holistyczna wiedza dotycząca śmiertelności i śmierci, ma prowadzić do sytuacji, w której człowiek nie będzie przed śmiercią uciekał, nie będzie jej maskował, „bardziej być może będzie doceniał życie, a przede wszystkim bardziej je szanował u innych”⁴⁴.

Słowa kluczowe: śmierć, doświadczenie, wolność, skończoność, *homo sepultor*, tanatologia, nieśmiertelność

Bibliografia:

- Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Ariès Philippe, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992.
- Böhme Gernod, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, przedmową opatrzył i redakcji naukowej przekładu dokonał S. Czerniak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Brodski Josif, *Pochwała nudy*, przeł. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, wybór i opracowanie S. Barańczak, „Znak”, Kraków 1996.
- Chańska Weronika, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Warszawa 1994.
- Gajda Janina, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, PWN, Warszawa 1988.

Pascal Blaise, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, w układzie J. Chevaliera.

Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł.

J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

Sartre Jean-Paul, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Wydawnictwo Wiedza i Życie, Warszawa 1997.

Scheler Max, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Williams Bernard, *Sprawa Makropulos. Refleksje nad nudą nieśmiertelności*, [w:] Tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

AGNIESZKA ISKRA-PACZKOWSKA

Death. Between the concept and the experience of death

Abstract

The article analyzes the issue of human finiteness. The reflection upon death runs in three perspectives: death as a generic phenomenon, death of a loved one (man as *homo sepultor*) and one's own death. It includes issues like: the notion and experience of death, self-knowledge in the prospect of death, the attitude towards death and its determinants, variability of the social and cultural attitude models towards death, the paradoxes of the term “death”. The ending presents the principles of contemporary thanatology, the study of “good life and good death”.

Keywords: death, experience, freedom, finiteness, *homo sepultor*, thanatology, immortality

⁴² W. Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Wrocław 2009.

⁴³ Max Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Wrocław 2009 s.93.

⁴⁴ L.V. Thomas, dz. cyt., s. 32.