

Ireneusz Ziemiński

ZARYS AKSJOLOGII ŚMIERCI  
PRÓBA FILOZOFICZNEGO OPISU SENSU ŚMIERCI

## Sens obiektywny i subiektywny

**A**naliza poznania śmierci oraz próby uchwycenia jej istoty ukazały, że śmierć ma także wymiar aksjologiczny<sup>1</sup>. Oznacza to, że nie jest zjawiskiem dla człowieka obojętnym, przeciwnie, domaga się od niego zajęcia określonej postawy. Więcej, często ukazując się nam jako krzyczący bezsens i irracjonalność bytu, zmusza nas do postawienia trudnego pytania o granice tego bezsensu, a także o możliwe sposoby przewyciężenia go; inaczej mówiąc – o dostrzeżenie w śmierci wartości pozytywnych.

Człowiek jest istotą, która nie może nie pytać o sens swego życia i wszystkich przedsięwzięć, nie może tym samym nie pytać o sens śmierci, nie może go nie poszukiwać. Jest jednak oczywiste, że obiektywny sens śmierci, wynikający z jej istoty, musi – tak jak transempiryczne jej aspekty – pozostać dla człowieka na zawsze tajemnicą. Można, co najwyżej, snuć na jego temat bardziej lub mniej uzasadnione i zgodne z doświadczeniem spekulacje i hipotezy, nie można go jednak poznawczo przeniknąć. Oznacza to, że jedyny sens, jaki człowiek jest w stanie w śmierci (przynajmniej w życiu doczesnym) dostrzec lub raczej jej nadać, będzie sensem subiektywnym, zrelatywizowanym do świata wartości danej jednostki, społeczeństwa czy kultury. Inaczej mówiąc, sens lub bezsens śmierci zależą będzie zawsze od obranej przez człowieka perspektywy. (Relatywizacja ta nie musi oczywiście przekreślać pewnych wspólnych – ponadindywidualnych i ponadhistorycznych – rysów w rozumieniu znaczenia śmierci dla człowieka.)

To, czym śmierć jest i czym może być dla człowieka, najpełniej objawia się w postawach, jakie względem niej zajmuje on zarówno w płaszczyźnie życia

<sup>1</sup> Artykuł jest kontynuacją tekstów dotyczących możliwości doświadczenia śmierci (*Zarys epistemologii śmierci*) oraz próby opisu jej istoty (*Zarys ontologii śmierci*).

indywidualnego, jak też w płaszczyźnie tradycji kulturowej, religijnych rytuałów związanych ze śmiercią czy społecznie akceptowanych obyczajów. Postawy te, obok wielu różnic, są w wielu wypadkach wspólne całej ludzkości, co skłania do przypuszczenia, że człowiekowi dane jest w jakiejś przynajmniej mierze antropologiczny sens śmierci trafnie rozpoznać.

W postawach zajmowanych przez człowieka wobec śmierci uderzają przede wszystkim dwa zjawiska: po pierwsze, śmierć jawi się jako fenomen aksjologicznie dwuznaczny, zarazem dobry i zły, oczekiwany przez człowieka i budzący grozę, traktowany jako spełnienie życia oraz – jego absolutne i nieodwołalne unicestwienie. Po drugie, inaczej jawi się nam śmierć w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, inną więc postawę zajmujemy wobec śmierci własnej i innych ludzi. Sens, jaki potrafimy dostrzec w śmierci własnej, nie musi bynajmniej być tożsamy z sensem dostrzeganym przez nas w cudzej śmierci, jak też dostrzegany przez nas sens śmierci określonego człowieka nie musi być tożsamy z sensem, jaki on sam w swej śmierci dostrzega czy też jej przypisuje. Inaczej mówiąc, każda śmierć może jawić się (w perspektywie aksjologicznej) wielorako, zależnie od sposobu widzenia i – to może przede wszystkim – zależnie od sposobu jej przeżywania. Pomimo jednak tych dwuznaczności wydaje się możliwe dostrzeżenie pewnych elementów wspólnych w rozmaitych i zmiennych postawach, jakie człowiek wobec śmierci zajmuje. Spróbujmy je, przynajmniej pokrótce, scharakteryzować.

### Cudza śmierć

Niezliczone są wprost reakcje, jakie może w nas wywołać śmierć rozumiana jako fakt zewnętrzny, obiektywny, zdarzający się w życiu innych ludzi: od skrajnej rozpacz (gdy umiera ktoś bliski, gdy umiera jakby nasze drugie ja – matka, dziecko czy współmałżonek lub serdeczny przyjaciel) przez obojętność (gdy umiera ktoś, kogo twarzy nie znaliśmy, kto jest dla nas tylko elementem tabel statystycznych), aż do uczucia ulgi (gdy umiera ktoś, kto był naszym wrogiem lub katem, nastającym na życie nasze i naszych bliskich). Prześledźmy te reakcje i postawy, które zdają się być swoistą odpowiedzią człowieka na posiadaną przez niego wiedzę na temat śmierci w jej wymiarze aksjologicznym.

1. Lęk. W niektórych tzw. kulturach pierwotnych (choć, oczywiście, nie tylko w nich) zmarły często jest postrzegany jako potencjalne zagrożenie dla tych, którzy pozostali przy życiu. Zmarły to ktoś obdarzony nadludzką mocą, która może być groźna. W wyobrażeniach mitologicznych starożytnych Greków, dla przykładu, jak pisał J. Parandowski: „Zmarły był straszną i możliwą potęgą, lada chwila mógł zjawić się jako upiór. Usiłowano go przebłagać darami i ofiarami”<sup>2</sup>. Ujawnia się tu obawa i lęk przed powrotem zmarłego na

<sup>2</sup> J. Parandowski *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań 1989, s. 9.

ziemię, przed tym, że obdarzony nadludzką mocą nie tylko widzi, co dzieje się na ziemi, lecz może także na los ludzi żyjących w sposób aktywny, zasadniczo dla nich negatywny i groźny – wpływać. Śmierć wszak, podobnie jak narodziny, to coś nieczystego, niebezpiecznego i rzucającego złowrogi cień na tego, kto bardziej lub mniej bezpośrednio z nią się zetknął, np. przez kontakt z trupem lub zabójcą. Zarazem jednak ci sami Grecy właśnie bóstwa opiekujące się zmarłymi czcili najgłębiej i najserdeczniej, jakby, z jednej strony, oczekując od nich gwarancji bezpieczeństwa przed złem zagrażającym ze strony tych, którzy odeszli, z drugiej – jakby dostrzegając wyjątkowość śmierci, jej nie tylko mroczną tajemniczość, ale i świętość. Zmarły stawał się istotą wyższą, której – przynajmniej w religii rzymskiej – należała się wręcz boska cześć.

W doświadczeniu właśnie opisanym śmierć jawi się jako fizycznie obecne i zagrażające człowiekowi zło. Jak definiowane przez R. Otto *sacrum*<sup>3</sup> – śmierć fascynuje i przeraża, obdarza niezwykłą mocą i unicestwia człowieka w wymiarze ziemskim, czysto doczesnym. Lęk wobec zmarłego jest lękiem wobec nieznannej mocy, wobec tego, co wyłamuje się z dobrze nam znanych praw natury. Nie jest to jednak w ścisłym sensie lęk przed śmiercią lecz raczej lęk przed tym, co śmierć może z człowieka uczynić. Ten, który jeszcze niedawno był przy nas, którego potrafiliśmy doskonale zrozumieć, nagle staje się obcy, wrogi i nieprześlągany. Ten, który był najbliższym przyjacielem, nagle staje się niezrozumiałym, godzącym w nas i nasz spokój upiorem. Cudza śmierć jawi się tutaj jako fizyczne zagrożenie dla każdego z żyjących, budzi bowiem potęgę i moce, nad którymi nie mamy panowania. Widać wyraźnie, że śmierć jest tu zasadniczą antywartością, złem, przed którym trzeba się bronić, chociaż złem dla tych, którzy pozostają przy życiu. Sama śmierć jako zjawisko fizyczne, jako zgon, jest czymś naturalnym i koniecznym, nie budzącym przerażenia ani lęku. Lęk wywołany zostaje dopiero tym, że ci, których śmierć dotknęła, stają się niebezpieczni i upiorni.

Lęk przed zmarłymi, jeżeli nawet nie do końca został z naszej zbiorowej podświadomości usunięty, na pewno jest bez porównania mniejszy, aniżeli w zamierzchłej przeszłości. Jego echem może być instynktownie odczuwany, zwłaszcza przez dzieci, strach przed widokiem trupa, a nawet przed cmentarzem. Zasadniczo jednak współczesny człowiek, ufny w to, że udało mu się wyzwolić z przesądów, którym ludzkość hołdowała przed wiekami, nie tylko przestał obawiać się rzekomej mocy i wszechobecności zmarłych, lecz na śmierć drugiego człowieka zdał się całkowicie zobojętnieć.

2. Obojętność. Któż nie pamięta jednego z wielu trafnych spostrzeżeń poczynionych przez M. Prousta, że śmierć milionów obcych jest nam bardziej obojętna aniżeli przeciąg, który nas dotyczy? W spostrzeżeniu tym ujawnia się

<sup>3</sup> Por. jego słynną pracę *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

jedna z bolesnych prawd o człowieku, prawda o jego obojętności na los drugiego. To, że ktoś umiera, jest sprawą bez znaczenia, jest co najwyżej jego sprawą, nie naszą. Jeżeli już miał on tyle tupetu, by umrzeć na naszych oczach, by umrzeć w najmniej dla nas korzystnych okolicznościach, nie może to nas wyrwać ze świata naszych codziennych zajęć i obowiązków, nie może nas pozbawiać zaplanowanej rozrywki, jak rozumują bohaterowie M. Prousta z powieści *W poszukiwaniu straconego czasu* czy koledzy Iwana Iljicza z opowiadania L. Tołstoja. Nad tak wielką niestosownością, jaką jest cudza śmierć, należy po prostu przejść do porządku dziennego. Jak mówił jeden z bohaterów H.H. Jahna: „Wyjęty spod prawa jest zmarły człowiek, gdyż znaczy mniej niż pierwszy lepszy człowiek”<sup>4</sup>. Kto umarł, pozbawiony zostaje wszelkich praw.

Obojętność wobec śmierci innych nie jest jednak tylko skutkiem niezdolności człowieka do autentycznego współczucia czy pragnienia zepchnięcia bolesnej prawdy o własnej skończoności do podświadomości. Jest także efektem masowości śmierci, stopienia wrażliwości na jej tajemniczość i godność. Kto spotyka się ze śmiercią na co dzień, kto doświadcza jej w takiej czy innej postaci niemal bez przerwy, kto karmiony jest informacjami o masowej śmierci w wyniku wojen, kataklizmów czy terroryzmu, musi na nią zobojętnieć. Jak pisała H. Malewska, po morzu krwi przelanej współcześnie, człowiek musiał uznać śmierć za jeszcze jedno wydarzenie, nie mające znaczenia ani pozytywnego, ani negatywnego. Za zjawisko nie z porządku sensu i wartości, lecz z porządku faktów i natury. Inaczej byłaby nie do zniesienia.

W obojętności wobec śmierci znajduje jednak swój wyraz także inne zjawisko, mianowicie (coraz częstsza w mentalności i wrażliwości współczesnego człowieka) zasadnicza obojętność wobec życia. Trudno wszak dostrzegać jakiegokolwiek znaczenie w śmierci, trudno nie być wobec niej obojętnym, skoro życie, które ona przerywa, przestało być dla człowieka wartością, przestało mieć sens. Dostrzegł to znakomicie O. Paz: „Nasza obojętność wobec śmierci jest pochodną naszej obojętności wobec życia. Zabijamy, bo życie nasze i cudze nie posiada wartości”<sup>5</sup>. Obojętność ta jednak stwarza pozór, stwarza iluzję, że śmierć tak naprawdę nie ma znaczenia, że nie można w niej dostrzec ani sensu, ani bezsensu, że jest aksjologicznie neutralna, że należy wyłącznie do porządku faktów. Może co najwyżej budzić odrazę i chęć uprzątnięcia tego, co po sobie zostawiła – gnijących zwłok.

3. O d t r ą c e n i e. Śmierci jednak nie może człowiek traktować bez reszty jako wydarzenia naturalnego, aksjologicznie obojętnego. Nawet dla kolegów Iwana Iljicza była niestosownością, jakimś brakiem ogłady, znajomości etykiety, niepisanego kodeksu obyczajowego, który takich rzeczy po prostu zabrania.

<sup>4</sup> H.H. Jahn *Nurek*, tłum. R. Wojnakowska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 11 (208), s. 207.

<sup>5</sup> O. Paz *Wszystkich świętych, zaduszki*, tłum. J. Petry, „Literatura na Świecie” 1975, nr 12 (56), s. 46.

Śmierć to coś, co człowiekowi, szczególnie należącemu do „towarzystwa”, nie przystoi. Dlatego, jeżeli już wdarła się w taki czy inny sposób w nasze życie, należy czym prędzej zrobić z nią porządek, zatrzeć wszelkie jej znamiona i ślady.

Tę eliminację śmierci, zacieranie śladów jej obecności, obserwować można już wtedy, gdy człowiek umiera. Najczęściej przecież, zwłaszcza w szpitalach, izoluje się go od innych chorych, by oszczędzić im widoku śmierci. Kiedy najbardziej potrzebuje drugich – zostaje sam. Jego śmierć nie jest już ważna, nie jest zjawiskiem osobowym, jest przyrodniczym zanikiem biologicznych funkcji, jest czymś, co psuje atmosferę. Być może pobrzmiewa tu dość powszechna, zdaniem L.-V. Thomasa wręcz instynktowna, odraza do trupa, powodowana fetorem, jaki wydziela, podlegając procesowi rozkładu i gnicia<sup>6</sup>. Być może jednak objawia się tu również i to, że dla zmarłych nie ma w naszym świecie po prostu miejsca. Jako martwe przedmioty, pozbawione prawa, bezbronnie, zdane na nas bez reszty, po prostu przeszkadzają.

Odrącenie śmierci ma jednak nie tylko wymiar izolowania konających czy odrący przeżywanej w obliczu zwłok, która nie ma już nic wspólnego z lękiem przed upiornością i mocą zmarłego opisanym na początku. Odrącenie śmierci objawia się także na płaszczyźnie języka, z którego coraz częściej eliminowane są wszelkie słowa przypominające śmierć. Wypowiadanie tych słów staje się (może szczególnie we współczesnej kulturze Zachodu) podobną niestosownością jak sama śmierć. Jak zauważył O. Paz: „Dla mieszkańców Nowego Jorku, Paryża czy Londynu, śmierć to słowo, którego nigdy nie wymawia się, gdyż parzy w usta”<sup>7</sup>. Cywilizacja, która zasługuje na miano cywilizacji śmierci, wyrzuciła ze swego słownika śmierć, z obowiązujących zaś obyczajów systematycznie – co pokazywał chociażby P. Aries – stara się usunąć żałobę. Cywilizacja, która z nazwy chce być cywilizacją wolności i godności człowieka, obrony jego fundamentalnych praw, odrąca tych, którzy najbardziej potrzebują pomocy, tych, którzy odchodzą bezbronni w nieznaną. Przeszkadzają, jak pokazywał w jednym ze swych opowiadań T. Vesaas.

4. Szacunek. Paradoksalne jest jednak, że śmierć budzi w człowieku jednocześnie respekt, cześć i szacunek. Przechodząc obok konduktu pogrzebowego pochylamy głowę ze smutkiem i współczuciem dla kroczących w nim ludzi. Przekraczając bramę cmentarza zdejmujemy czapkę z głowy, przestajemy myśleć o codziennych kłopotach i troskach, nie ośmielamy się głośno mówić. Śmierć niejako automatycznie zmusza nas do milczenia, nie pozwala na zabawę, szyderstwo czy drwinę. Jakby nie tylko nie odbierała godności człowiekowi, lecz ją potęgowała, czyniąc z tego, którego zabrała, kogoś wyjątkowego, ważniejszego od nas. W obliczu śmierci nasze sprawy przestają być ważne, liczy się tylko

<sup>6</sup> Por. L.-V. Thomas *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1991.

<sup>7</sup> O. Paz *Wszystkich świętych*, op. cit., s. 45.

ten, który umarł. Wszystko, cokolwiek czynimy, chociażby przygotowując uroczystość pogrzebową, czynimy głównie ze względu na niego, nie na siebie. Powoduje nami wrodzony sprzeciw wobec śmierci, ale też głębokie poczucie, że tak trzeba. Jak pisał Cz. Miłosz, stając w obliczu śmierci wiemy tylko jedno, że trzeba coś zrobić. Nie wiemy co ani jak – wiemy jednak, że trzeba – chociażby pojąć na pogrzeb, pomodlić się czy zapłakać. Coś zrobić trzeba.

Pierwszą oznaką szacunku, jaki okazujemy śmierci, jest troska o zwłoki zmarłego, przeżywana przez nas powinność ich godnego pogrzebania. Powinność, której spełnienie Antygoną gotowa jest przyłacić życiem. Powinność, którą dostrzega biskup Epifaniusz z powieści H. Malewskiej *Przemija postać świata* rozkazując grzebać ciała wszystkich poległych żołnierzy, nie dzieląc ich na przyjaciół i wrogów. Zwłoki wszak – jak pisał współcześnie w jednym ze swoich opowiadań A. Carpentier – przynależą do człowieka, dlatego nie można ich pozostawić na ulicy. Znamienne, że jedną z najcięższych kar, którą w historii stosowano wobec wrogów, była właśnie odmowa pochówku, dla religijnych odszczepieńców zaś – odmowa pogrzebu lub indywidualnego grobu, a nawet modlitwy. Znamienne też, że ta nieprzejednana postawa zawsze budzi nasz sprzeciw. Tak jakby pozbawienie kogoś (nawet największego wroga) ostatecznej posługi, było jednym z największych bestialstw człowieka, czynem niewybaczalnym bardziej od zbrodni. Jakby śmierć zmywała wszelki grzech, jakby była oczyszczeniem. Może dlatego też sądzimy, że zmarłemu nie tylko należy się godna troska o jego ciało, ale także dobre imię i pamięć. O zmarłych wszak nie przystoi mówić źle, wypada co najwyżej milczeć bądź chwalić ich zasługi.

Może też dlatego, że zwłoki przynależą do człowieka, że nadal objawiają jego człowieczeństwo i godność, prawo wielu krajów przewiduje surowe kary za ich zbeszczeszczenie. Zmarłemu należy się szacunek, ponieważ nadal jest człowiekiem. Ponieważ jest bezbronny, całkowicie zdany na tych, którzy pozostali, sprowadzony – jak pisał J.-P. Sartre – do roli przedmiotu, wydany na obojętne spojrzenia i oceny innych<sup>8</sup>.

Z czego wynika ta powinność zachowania godności w obliczu cudzej śmierci, ten instynktowny szacunek do niej? Wydaje się, że, po pierwsze, z faktu, że odchodzi człowiek, że śmierć nie jest przekreśleniem jego osobowej godności i człowieczeństwa. Oznaczałoby to, że szacunek okazany śmierci jest szacunkiem okazany człowiekowi po prostu. Po drugie zaś z faktu, że śmierć jest ostatecznie tajemnicą, ale tajemnicą, w której ukryty i głęboki sens staramy się wierzyć. Śmierć nie jest więc w naszym odczuciu bez znaczenia, nie jest aksjologicznie neutralna; dlatego też nie można być wobec niej obojętnym, nie można pozwolić sobie na pogardę czy kpinę w jej obliczu.

<sup>8</sup> Szeroko o tym problemie pisał J.-P. Sartre w swym najważniejszym dziele filozoficznym *L'Être et le Néant* (Paris 1940).

5. *Żałoba*. A. Schopenhauer podkreślał, że z racji dramatyczności ludzkiego życia głównymi uczuciami, jakie winniśmy sobie wzajemnie, są współczucie i litość. Wydaje się, że te dwie postawy szczególnie ważne i właściwe są wobec człowieka, który umiera oraz wobec tych, których osierocił.

Śmierć drugiego zawsze pogrąża w smutku i żalobie. Smutek ten jest naturalny, odczuwany także przez tych, którzy głęboko ufają, że śmierć nie jest kresem wszystkiego. Człowiek może – jak mówił M. Luter po śmierci swej córki – w duchu radować się z czyjejs śmierci, bo jest ona drogą do zbawienia, w ciele jednak odczuwać będzie smutek, a nawet rozpacz. „[W] naszej kulturze – pisał J. Szczepański – nie wypada okazywać radości z powodu czyjejs śmierci, umarłego trzeba żałować, bo stracił skarb największy – życie”<sup>9</sup>.

Żałoba to jednak nie tylko żal z powodu utraty kogoś bliskiego. To także forma okazania mu należnego szacunku, zewnętrzny wyraz przechowywania go w naszej pamięci. Zdjęcie żałobnego stroju jest więc nie tylko uwolnieniem się od brzemienia bólu, jaki stanowiła dla nas czyjaś śmierć, jest nie tylko symbolicznym triumfem życia nad śmiercią czy pogodzeniem się z okrutnym dla nas losem; jest także formą swoistego zapomnienia o tym, który odszedł, swoistym dopełnieniem jego śmierci poprzez eliminację jego obecności z naszych zachowań, naszego codziennego rytuału, jest formą ostatecznej jego eliminacji ze świata. Jest więc, paradoksalnie, swoistym zwycięstwem śmierci, która poprzez zapomnienie o tych, których zabrała, staje się definitywna i ostateczna.

Może dlatego właśnie, żeby choć symbolicznie pokonać śmierć, żeby okazać się od niej silniejszym, człowiek powinien kultywować obyczaj żałoby. Żałoba przypomina, że śmierć jest obecna, że jest okrutna, zarazem jednak ukazuje, że nie ma nad nami ostatecznej władzy, że potrafimy odważnie spojrzeć jej w oczy, że nie pozwolimy sobie na wydarcie z pamięci tych, których obecności nas pozbawiła. W żalobie nie tylko przecież wyrażamy własną rozpacz, lecz także – a może nawet przede wszystkim – mówimy śmierci nie, przedłużamy czyjeś istnienie, nie pozwalamy, by został unicestwiony a przynajmniej – zapomniany. Czymże innym są cmentarze i okazałe nagrobki, jak nie znakiem życia, triumfu nad śmiercią? Podobną funkcję spełnia (a przynajmniej winna spełniać) żałoba.

Dziś, kiedy to obyczaj żałoby w naszej zsekularyzowanej cywilizacji coraz wyraźniej zanika, przestaje ona być protestem przeciw śmierci, przestaje być czymś pozytywnym. Jak pokazywał P. Aries, żałoba zaczyna drażnić i denerwować, stała się czymś, co człowiek winien skrywać, z czym nie ma prawa publicznie się obnosić<sup>10</sup>. Tak jakby śmierć można było pokonać przez zapomnienie o niej, przez całkowitą jej eliminację z życia społecznego. Jakbyśmy za

<sup>9</sup> J. Szczepański *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 297.

<sup>10</sup> Por. P. Aries *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992.

wszelką cenę usiłowali skazać umarłych na milczenie. A przecież sama ich nieobecność jest krzycząca. Skazani na milczenie, skazani na nieobecność są niekiedy – poprzez pozostawione po sobie puste miejsce – bardziej realni od tych, z którymi stykamy się każdego dnia. Współczucie i litość, jakiś dogłębny, przejmujący, metafizyczny smutek, który znajduje wyraz w zewnętrznych oznakach – w obyczaju żałoby – staramy się zepchnąć do podświadomości. Wiemy jednak doskonale, że kiedyś musi nastąpić przebudzenie.

6. *Fascynacja*. Kolejny paradoks doświadczenia śmierci leży w tym, że obok chęci zapomnienia o niej, pragnienia jej eliminacji z naszego życia, człowiekowi towarzyszy wciąż wzrastająca fascynacja nie tylko takimi czy innym jej przejawami lub postaciami, ale wprost – fascynacja samą śmiercią jako taką. Śmiercią, z której chcielibyśmy uczynić naszą władzę nad innymi. Śmiercią, z której czynimy nie tylko przemyśl, ale i masową powszechnie dostępną i pożądaną rozrywkę.

Fascynacja śmiercią nie jest bynajmniej cechą jedynie cywilizacji współczesnej, jest obecna w każdej kulturze i każdej epoce. Jest w jakiejś mierze postawą powszechnie przez człowieka zajmowaną. Jak inaczej wytłumaczyć fakt, że egzekucje wykonywane publicznie (do dziś istnieją społeczeństwa ten wstrząsający obyczaj kultuwujące) traktowane są i przeżywane przez uczestniczących w nich ludzi jako widowisko, a nawet uroczystość? Jak inaczej wytłumaczyć znany z historii nieskończony wprost repertuar form zadawania śmierci skazańcowi? Jak inaczej wytłumaczyć społeczną potrzebę starożytnych igrzysk, w których masowo ginęli biorący w nich udział gladiatorzy? Jak inaczej wytłumaczyć popularność niskiej sztuki, epatującej człowieka litrami przelanej krwi i masowych mordów? Jak inaczej wytłumaczyć szczególne formy zbędnego okrucieństwa zadawanego wrogowi w czasie wojennej potyczki? Jak wreszcie wytłumaczyć popularne w niektórych kręgach kulturowych walki zwierząt?

Przykłady można by mnożyć. Ważniejsza jednak jest odpowiedź na pytanie, czym jest fascynacja śmiercią i skąd się w człowieku bierze? Jakie jest jej ostateczne, antropologiczne źródło? Jakie moce drzemające w człowieku są ostatecznie odpowiedzialne za to, że potrafi igrać ze śmiercią, zrobić sobie z cudzej śmierci zabawę! Odpowiedzi pewnie nie znajdziemy, obserwacja jednak wymienionych tu zachowań każe przypuszczać, że wyposażeni jesteśmy w jakiś tajemniczy zmysł (czy jak chciał Z. Freud – popęd) śmierci, którego charakter i sposób funkcjonowania spowija tajemnica, nad którym jednak nie potrafimy zapanować. Przejawami funkcjonowania tego zmysłu, jego władzy nad naszą świadomością są nie tylko masowe zbrodnie, dwudziestowieczny przemysł śmierci czy niska, odwołująca się do prymitywnych instynktów, sztuka (zwłaszcza filmowa). Ten zmysł śmierci owocuje także możliwością potraktowania śmierci jako kary należnej drugiemu jak również tzw. mentalnością tajgetejską<sup>11</sup>, nakazującą w imię rzekomego dobra i godności człowieka eliminować

<sup>11</sup> Korzystam tu z terminu używanego przez R. Fenigsenę w książce *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*



tych, którzy pogrążeni są w skrajnym cierpieniu i beznadziejności. Nie chodzi o możliwe argumenty czy uzasadnienia, jakie podać można w obronie kary śmierci czy eutanazji, chodzi o dostrzeżenie w nich tej samej fascynacji śmiercią, która każe uczynić z tej najważniejszej rzeczy w życiu narzędzie sprawiedliwości, akt zemsty bądź rozrywkę i teatr.

Podejmując problem fascynacji śmiercią nie można jednak nie postawić także odwrotnego pytania, mianowicie, czy w zjawisku śmierci istnieją rzeczywiście takie elementy, które mogą fascynować? Inaczej mówiąc, czy za fascynację śmiercią odpowiedzialna jest tylko mroczna i ciemna strona ludzkiej natury, czy też obiektywne cechy samej śmierci? Jeszcze inaczej, czy może wzbudzać fascynację i estetyczny zachwyty proces rozkładu ludzkiego ciała, przerażający strach skazańca prowadzonego na szafot, jęki torturowanej i niewinnej, zamęczonej na śmierć ofiary? Czy może być fascynujące to, co upodlające, hańbiące i obrzydliwe? Przecież nie bohaterstwo i godność w obliczu śmierci fascynują człowieka, lecz słabość, poniżenie i klęska. Czyżby fascynacja śmiercią była formą uroczystej i wzniosłej ironii, dzięki której człowiek ufa, że potrafi wznieść się ponad śmierć i jej okrucieństwo? Czyżby była ostatecznie formą okazanej jej pogardy i dumy? Formą asymilacji, tego, co nieuchronne, formą samoobrony przed ostateczną i mroczną prawdą nicości? Czyżby była próbą nadania śmierci, jawiącej się jako czysta negatywność, poszukiwanego tu przez nas pozytywnego znaczenia i wartości? Inaczej mówiąc, czyżby była to próba przezwyciężenia nieznośnego dla człowieka bezsensu śmierci? Być może należałoby udzielić na te pytania odpowiedzi pozytywnej, różne są wszak i zaskakujące sposoby, w jakie człowiek próbuje sobie poradzić ze śmiercią.

### Śmierć jako sens i bezsens

Cudza śmierć, widziana jako zewnętrzny fakt, może mieć dla nas sens wieloraki i zmienny. Może być dla nas źródłem rozpaczki bądź nadziei, przyczyną poczucia życiowej klęski, jak też formą atrakcyjnej zabawy czy rozrywki. Może być zjawiskiem, które przeraża i wzbudza obrzydzenie, zarazem jednak – bawi i fascynuje. Jest więc zjawiskiem głęboko wewnętrznie podzielonym, aksjologicznie dwuznacznym, zarazem dobrym i złym, więcej – co w tym wypadku zdecydowanie najważniejsze i zasadnicze – zarazem sensownym i bezsensownym.

Śmierć drugiej osoby może przecież jawić się bądź to jako wydarzenie należące do sfery biologicznych faktów, bądź też należące do sfery wartości i sensu. W pierwszym rozumieniu jest jedynie szczególnym przypadkiem

---

(Poznań 1994). Nawiązuje on do obyczaju spartańskiego, w myśl którego, jak głosi tradycja, wszystkie ułonne noworodki porzucane były na wzgórzach Tajgetos na pastwę dzikich psów i ptaków drapieżnych.

obowiązywalności praw natury i nie dotyka nas w żaden sposób na płaszczyźnie życia osobowego, w drugim rani nas w tym, co wykracza poza przyrodę, rani nas jako ludzi. I temu właśnie wydarzeniu, wydarzeniu międzyludzkiemu, czyjemuś odejściu, musimy nadać sens, znaleźć dla niego rację i wytłumaczenie, musimy je usprawiedliwić i zaakceptować. Jeżeli śmierć człowieka jest wyłącznie faktem biologicznym, zachodzącym w świecie zewnętrznym, musimy uznać ją za coś bez znaczenia. Jeżeli jest jednak wydarzeniem przede wszystkim osobowym i międzyosobowym (każdy umiera wśród ludzi i kogoś pozostawia sierotą), to – czy tego chcemy, czy nie – ma znaczenie, nie jest obojętna, a przynajmniej powinna mieć znaczenie i sens. I to właśnie w tej przeżywanej czy postulowanej przez nas powinności sensu wyraża się prawdziwy dramat śmierci. Jako wydarzenie osobowe, jako fakt autentycznie ludzki – śmierć, także cudza, powinna mieć sens, powinna czemuś służyć, do czegoś prowadzić. W czym jednak tego sensu mamy prawo upatrywać? Wszystkie pozytywne postawy zajmowane wobec śmierci, a więc szacunek, pamięć zmarłego czy żałoba, zdają się zdradzać, że jakąś intuicję sensu śmierci posiadamy. Czym ten sens jest, na czym polega i do czego odnosi – nie wiemy. O ile jednak tę tajemnicę sensu cudzej śmierci potrafimy przyjąć, więcej, może nawet bylibyśmy w stanie znieść świadomość, że śmierć innych ludzi, nawet naszych najbliższych, jest zupełnie bez znaczenia, w dosłownym znaczeniu absurdalna, o tyle nikt z nas nie potrafi do końca i bezwzględnie pogodzić się z ewentualnym bezsenssem śmierci własnej. Oznacza to, że poszukując sensu śmierci, próbujemy w gruncie rzeczy nie tyle rozstrzygać kwestie ogólnoludzkie, ile odpowiedzieć na pytanie jak najbardziej osobiste, dotyczące nas samych, naszego, ściśle indywidualnego losu. Przecież pomiędzy doświadczeniem śmierci cudzej czy nawet twojej śmierci a przeżyciem mojej śmierci istnieje nieskończona przepaść. Jeżeli nawet jego czy twoja śmierć są bez znaczenia, moja śmierć musi mieć sens.

### Moja śmierć

Śmierć ostatecznie jest dla człowieka problemem nie tyle w wymiarze społecznym, biologicznym czy nawet metafizycznym, ile antropologicznym i to ściśle indywidualnym, wyrażającym się w pytaniu, dlaczego człowiek jest istotą śmiertelną, ściślej dlaczego ja jestem śmiertelny, dlaczego muszę umrzeć? Czy moja śmierć jest ostateczną zagładą mojego życia, czy jest wydarzeniem całkowicie pozbawionym sensu? Czy moje nieistnienie, zupełnie obojętne z punktu widzenia bytu jako całości, dla większości ludzi zupełnie niezauważone, może mieć pozytywną wartość przynajmniej dla mnie? Jaką winienem zająć wobec grożącej mi na każdym kroku śmierci postawę? Pytania te jasno pokazują, że ostatecznie problem śmierci jest – mimo swojej wieloaspektowości – problemem przede wszystkim aksjologicznym i eschatologicznym. Odkładając

w tej chwili analizę ewentualnej nadziei nieśmiertelności<sup>12</sup>, spróbujemy prześledzić zagadnienie sensu mojej śmierci ukazując kilka zasadniczych postaw, jakie możemy zająć (i faktycznie zajmujemy) względem niej.

1. Lęk. W wierszu Z. Herberta *Przypowieść o Erołu Midasie* tytułowy bohater:

„chodzi szarpie brodę  
i pyta starych ludzi  
– ile dni żyje mrówka  
– dlaczego pies przed śmiercią wyje  
– jak wysoka będzie góra  
usypana z kości  
wszystkich dawnych zwierząt i ludzi”

Zachowanie króla Midasa zdradza fundamentalny, zakorzeniony w człowieku lęk przed nicością. Lęk, który jest jednym z wyznaczników ludzkiego bytu, jego natury. Jak pisał W. Schulz: „Gdyby człowiek był zwierzęciem lub bogiem, nie wiedziałby, co to strach przed śmiercią. Fakt, że nie potrafi »uporać się« ze śmiercią, ma swe źródło w jego sprzecznej lub – by użyć obcego wyrazu – w jego paradoksalnej strukturze”<sup>13</sup>. Oznacza to, że w lęku przed śmiercią – wbrew Epikurovi – nie ma nic, co można by określić mianem zachowań irracjonalnych. Lęk ten wynika z podstawowej troski, jaką każdy z nas otacza swe istnienie, z miłości, jaką to istnienie darzy. Lęk ten jest czymś całkowicie naturalnym i oczywistym<sup>14</sup>. Każdy, kto zdaje sobie sprawę, czym jest śmierć, czym jest dla człowieka utrata życia, lęk ten rozumie i nie jest od niego wolny. Wie, że nie jest go ostatecznie w stanie pokonać. Jak mówi K. Jaspers, nic i nikt nie może w nas stłumić odruchu drżenia w obliczu śmierci i niebytu<sup>15</sup>. Nawet bohater *Biesów* F. Dostojewskiego, Kiryłow, który zabijając siebie chce pokazać, że człowiek potrafi zwyciężyć strach przed śmiercią, ponosi ostatecznie klęskę. Czyn Kiryłowa dowodzi, że człowiek przed śmiercią broni się wszelkimi możliwymi sposobami, rozpaczliwie i do końca. Śmierć Kiryłowa – jak określa ją B. Urbankowski – nie jest bynajmniej śmiercią Boga, lecz śmiercią błazna<sup>16</sup>.

Lęku tego nie da się przy tym zredukować – jak czynił to w starożytności Lukrecjusz – do strachu przed sankcjami bożymi w życiu pozagrobowym<sup>17</sup>. Jest to lęk właśnie przed śmiercią jako taką nie przed tak czy inaczej pojętymi

<sup>12</sup> Zagadnienie nieśmiertelności człowieka podjąłem w dwuczęściowym artykule „Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej” złożonym w redakcji „Logos i Ethos”.

<sup>13</sup> Cyt. za: H. Kung *Życie wieczne?*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1993, s. 67.

<sup>14</sup> Por. K. Jankowski *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, Warszawa 1976, s. 352.

<sup>15</sup> Por. K. Jaspers *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, A. Staniewska, [w]: R. Rudziński *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 204.

<sup>16</sup> Por. B. Urbankowski *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 242.

<sup>17</sup> Por. F.C. Copleston *Religia i filozofia*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 121.

i wyobrażonymi sobie przez człowieka jej okolicznościami i konsekwencjami. Ten lęk właśnie każe nawet najbardziej cierpiącym i niedołącznym, zdawałoby się sytym życia – modlić się o jeszcze jeden dzień, o jeszcze jedną godzinę. Ten lęk każe Łazarzowi z opowiadania K. Čapka rozpaczliwie unikać wszystkiego, co mogłoby zagrażać powrotem w otchłań. Ten lęk, jak pisał Cyncero, zatruił mu noce i dnie<sup>18</sup>. Ten lęk paraliżuje niekiedy człowieka, uniemożliwia mu normalne życie, co znakomicie pokazał J. Conrad w powieści *Murzyn z Załogi Narcyza*. Ten lęk, w skrajnych przypadkach pozbawia nas wolności i godności. Ten lęk każe bohaterowi powieści H. Balzaca *Jaszczur* rezygnować z wszystkiego, co posiada, nawet ze świadomości i zdolności odczuwania, byle tylko o chwilę przedłużyć swój żywot.

Trudno tym samym zgodzić się z tezą R. Otto, że lęk przed śmiercią nie jest wrodzony wszystkim ludziom, że doświadczają go tylko niektórzy i zarażają nim innych<sup>19</sup>. Jak byłoby bowiem możliwe zarażenie się lękiem od innych, gdyby w człowieku nie był on już w jakiś sposób obecny? Wspólne przeżycie czy kontakt z innymi może go jedynie zintensyfikować, nie jest jednak jego przyczyną. Ta wydaje się bowiem leżeć nie tyle nawet w niewiedzy, czym śmierć rzeczywiście jest, ile w odczuwanym przez człowieka instynktownym wprost pragnieniu trwania. Nawet Chrystus odczuwał przeciż, według zapisów Ewangelii, lęk i trwogę w godzinie ostatniej<sup>20</sup>. Przed lękiem w obliczu śmierci nie zabezpiecza więc nie tylko żarliwa wiara we własną nieśmiertelność, ale nawet pełne poznanie śmierci, świadomość bycia Tym, który ma nad śmiercią odnieść ostateczne zwycięstwo.

Lęk ten wydaje się wszak być skutkiem doświadczenia przez człowieka swej indywidualności i odrębności. Dopóki człowiek stanowi jedynie element społeczeństwa, wyższej całości, do której należy, i której jest bez reszty podporządkowany, nie odczuwa trwogi o swój byt. Kiedy jednak uświadomi sobie, że jest jednostką, która kiedyś zaczęła istnieć i kiedyś zostanie unicestwiona, kiedy więc budzi się w nim świadomość bycia człowiekiem jako osobą i podmiotem, budzi się w nim także lęk przed śmiercią.

Jeżeli jednak lęk ten jest czymś naturalnym, wynikającym z samej istoty człowieka, jakkolwiek próba pokonania go musi ostatecznie okazać się przedsięwzięciem nie tylko nieskutecznym, ale wprost absurdalnym czy wręcz, w niektórych przypadkach, nieludzkim. Do takich należy zapewne pomysł A. Huxleya, polegający na zabijaniu już w dziecku lęku przed śmiercią poprzez

<sup>18</sup> Por. W. Tatarkiewicz *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 270–271.

<sup>19</sup> Por. R. Otto *Świętość*, op. cit., s. 156.

<sup>20</sup> Próbę opisu i interpretacji śmierci Chrystusa zawarłem w artykule *Śmierć Jezusa z Nazaretu* („Znak” 1994, nr 7, s. 83–95). Dobrze rozeznanie w problematyce chrześcijańskiej wizji śmierci dają artykuły: J. Salija *Czy śmierć jest karą za grzech?* zamieszczony w pracy zbiorowej *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*. (red. H. Bortnowska, Kraków 1993) oraz J. Tischnera *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* zamieszczony w zbiorze *Świat ludzkiej nadziei* (Kraków 1992).

np. podawanie cukierków w trakcie pokazywania mu ludzi umierających itp.<sup>21</sup> Tymczasem jedyną formą oswojenia się z lękiem przed śmiercią jest – jak podpowiadał już Seneka – ciągła o niej medytacja bądź też – jak proponują egzystencjaliści – świadoma i odważna odmowa wobec wszelkich prób oszukania śmierci, ukrycia prawdy o niej. Postawy te, chociaż zapewne nie wyleczą zakorzenionego w człowieku lęku przed śmiercią, pozwala jednak mężnie go znieść, a śmierć przyjąć jako naturalny kres życia.

Lęk przed śmiercią dobitnie ukazuje, jak złowrogim cieniem kładzie się ona na naszym życiu, jak niezwykłą wydaje się jej moc i potęga, jak wielkiego hartu trzeba, by nie dać się przez nią upodlić i stłamsić. Lęk ten ukazuje, że jedną z zasadniczych postaw wobec śmierci powinno być i faktycznie jest – męstwo; trzeba wszak nazwać mężnym tego, kto pomimo nieustannie mu zagrażającej śmierci nie popada w rozpacz. „Męstwo – pisał E. Gilson komentując teksty św. Tomasza z Akwinu – określa się jako odwagę w obliczu śmierci, gdyż przezwyciężenie lęku przed nią wymaga od nas najwyższej siły ducha”<sup>22</sup>.

2. **Bunt.** Jedną z charakterystycznych cech człowieka jest to, że zjawiska, których się boi, które go przerażają, których stara się uniknąć, wywołują w nim jednocześnie bunt i próby walki. Śmierć zdaje się do nich należeć – nie tylko wszak budzi grozę czy lęk, lecz pobudza także człowieka do nieustannego zmagania się z nią, do otwartego buntu przeciw niej. „Nieustanny, choć nie uświadomiony protest przeciwko śmierci stanowi najżywotniejsze źródło kultury”<sup>23</sup>.

Poniekąd wszystko, cokolwiek czynimy, jest kształtem tego wewnętrznego sprzeciwu wobec śmierci. Każde dzieło kultury to próba pokonania śmierci, przezwyciężenia ograniczeń, którym podlegamy, jako istoty skończone i przemijające. Można powiedzieć, że człowiek jest istotą wewnątrznie skłóconą ze śmiercią, z którą nie pogodzi się nigdy. Jak pisał R. Brandstaetter: „Nigdy nie potrafimy pogodzić się z własną śmiercią, podobnie jak po śmierci z równym prawdopodobieństwem nie będziemy mogli pogodzić się z naszym minionym życiem na ziemi”<sup>24</sup>.

Czym jednak może zakończyć się bunt przeciw temu, co nieuchronne? Czyż jego finałem nie musi być błazeńska śmierć, jakiej przykład dał wspomniany już wyżej bohater Dostojewskiego Kiryłow? Czyż nie musi on zakończyć się

<sup>21</sup> Jest to tzw. *death-conditioning*. Cyt. za: M. Horkheimer *Spoleczna funkcja filozofii*, wyb. i oprac. R. Rudziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 296, s. 43.

<sup>22</sup> E. Gilson *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybak, oprac. A.Z. Więckowscy, Warszawa 1960, s. 401.

<sup>23</sup> K. Osmańska *Człowiek wobec śmierci według „Prób” Montaigne’a*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11 (168), s. 91–107.

<sup>24</sup> R. Brandstaetter *Błędne koło*, [w:] Tegoż *Bardzo krótkie i nieco dłuższe opowieści*, Poznań 1984, s. 267.

nieodwołalną klęską, skoro i tak ostatnie słowo należy do śmierci? Czyż bunt ten nie jest naiwny? Czyż nie jest jedynie iluzoryczną, dziecinną odmową przyjęcia śmierci, która i tak nikogo z nas, gdy przyjdzie, nie będzie pytać o zgodę?

Wydaje się, że próbując odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba odróżnić bunt negatywny i pozytywny. Ten pierwszy jest pustą odmową przyjęcia śmierci, jej totalnym odrzuceniem na poziomie świadomości. Drugi natomiast polega na próbie nadania naszej śmierci pozytywnego sensu, dzięki czemu traci ona swoją niszczyielską moc. Bunt pozytywny pozwala człowiekowi ufać, że nie ginie na darmo, że pomimo swojej śmierci jest w stanie coś ocalić.

W dalszych uwagach oba wspomniane rodzaje buntu zostaną bliżej scharakteryzowane. Wyrazem pierwszego jest ucieczka w nieświadomość, a ostatecznie nawet pogarda i prowokowanie śmierci, wyrazem drugiego – wewnętrzna akceptacja śmierci, jej heroiczne przyjęcie jako ofiary w imię czegoś, co jawi się jako wartość najwyższa, przerastająca wartość życia.

3. Ucieczka w nieświadomość. Człowiek nie byłby w stanie żyć w nieustannym lęku bądź buncie przeciw śmierci. Więcej, nie wydaje się możliwe życie w ciągłej świadomości tego, co nieuchronne. Z tej też przyczyny, nie potrafiąc rozwiązać problemu śmierci, człowiek stara się go za wszelką cenę wyeliminować, wypierając ze świadomości jakąkolwiek myśl o niej. Jak pisał M. Montaigne, najczęstszym sposobem uwolnienia się od lęku przed śmiercią jest ucieczka w nieświadomość, w niewiedzę, w swoiste zapomnienie własnego losu, „w nieprzytomność bytu”. W gruncie rzeczy przecież, jak pisał R. Ingarden, człowiek w głębi swej duszy nie wierzy we własną śmierć. Wie, że jest nieuchronna, ale nie wierzy w nią<sup>25</sup>.

Ucieczka ta jednak, zdaniem chociażby M. Schelera czy M. Heideggera, jest swoistym sprzeniewierzeniem się swemu człowieczeństwu, do którego istoty należy być śmiertelnym, być w obliczu śmierci. Więcej, jak podkreślał cytowany już M. Montaigne, ucieczka jest sprzeniewierzeniem się życiu, stanowi jego negację, odmowę przyjęcia go w całej jego prawdzie<sup>26</sup>. Niewiara we własną śmierć nie jest rzecz jasna niewiarą na płaszczyźnie teoretycznej, lecz w praktyce – człowiek wiedząc doskonale, że kiedyś umrze, żyje tak, jakby śmierć nie istniała, jakby nigdy nie miała go dotknąć. Zakopuje ciała swoich zmarłych głęboko w ziemi, by nie przypominały mu, że on sam także jest tylko prochem, który kiedyś się rozsypie. Cokolwiek czyni, czyni po to, by ją ze swego życia i świadomości wyeliminować, by o niej choć na chwilę całkowicie zapomnieć. Każde jego dzieło, chociaż nosi na sobie znamiona skończoności i przemijalności, ma stwarzać złudzenie wieczności i nieśmiertelności. Nie ma o śmierci przypominać, nie ma jej uobecniać, przeciwnie, ma ją przesłaniać i oddalać.

<sup>25</sup> Por. R. Ingarden *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 15.

<sup>26</sup> Por. K. Osmańska *Człowiek wobec śmierci*, op. cit., s. 98.

Ta próba radykalnej eliminacji śmierci z ludzkiego życia ma nie tylko przyczyny ontologiczne, a więc naturalne, instynktowne dążenie do tego, by trwać. Wynika też, jak pisał O. Paz, z utraty własnej, indywidualnej i niepowtarzalnej twarzy. „Nikt nie myśli o śmierci, o własnej śmierci, jak pisał Rilke, gdyż nikt nie żyje indywidualnym życiem. Kolektywne zabijanie jest owocem kolektywizacji życia”<sup>27</sup>. Podmiotowość człowieka i akceptacja własnej śmierci idą nierozłącznie w parze: stając się osobą, dostrzegając swą odrębność i indywidualność człowiek musi zarazem uznać, że jest śmiertelny i odwrotnie, uprzytomniwszy sobie, że zostanie kiedyś unicestwiony, dostrzega, że jest kimś jedynym, odrębnym od wszystkich innych. Ceną więc, jaką trzeba zapłacić za wyeliminowanie śmierci z horyzontu swego życia, jest utrata siebie jako odrębnego ja. To przecież nie ludzkość, nie społeczeństwo, nie gatunek umiera, umiera zawsze konkretne, obdarzone własnym istnieniem ja.

Ucieczka przed śmiercią, spychanie jej do podświadomości, jest, z jednej strony, wyłącznie iluzorycznym zwycięstwem nad nią, z drugiej – jak powiedziałby M. Heidegger – kłamstwem bycia. Życie w pełni ludzkie, życie autentyczne musi być życiem w obliczu śmierci, życiem, które bierze ją pod uwagę, które z nią się liczy. Inaczej mówiąc, chcąc żyć, chcąc otworzyć się ku życiu, człowiek musi przyjąć śmierć, otworzyć się na nią. Jak pisał cytowany już O. Paz, „nie trzeba usuwać śmierci z naszych wyobrażeń, słów, myśli, bo ona usunie nas wszystkich, a w pierwszym rzędzie tych, którzy ją ignorują albo udają, że nie chcą o niej wiedzieć”<sup>28</sup>. Rzeczą człowieka nie jest odrzucać śmierć, lecz ją zaakceptować. Właśnie dlatego istotą jego bytu jest męstwo, wszak męstwa potrzeba, by istniejąc w obliczu zbliżającej się nicości nie poddać się i nie upaść.

4. Akceptacja. „Wielką rzeczą – pisał Seneka – zwyciężyć Kartaginę, lecz jeszcze większą – zwyciężyć śmierć”<sup>29</sup>. Myśl ta doskonale obrazuje, jak beznadziejnie trudnym zadaniem jest akceptacja śmierci jako zjawiska naturalnego. Zdaniem starożytnych stoików, śmierć jest w gruncie rzeczy obojętna, nie ma w niej dobra ani zła, wszelkie zaś zło jej przypisywane jest wyłącznie rezultatem ludzkiego lęku i niewiedzy. To wszak, co naturalne, co wynika z odwiecznego porządku rzeczy, nie może być złem ani zagrożeniem dla człowieka. Z tej racji człowiek powinien żyć tak, by każdego dnia, każdej chwili być gotowym na śmierć. Oznacza to, że winniśmy z nią się pogodzić, uśmierzając wszelki lęk i bunt.

Wydaje się jednak, że postawa stoicka nie jest zakrojona na ludzką miarę. Bagatelizując groźbę śmierci, stoicy czynili z niej prawo natury, któremu podlega

<sup>27</sup> O. Paz *Wszystkich świętych*, op. cit., s. 45.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>29</sup> Cyt. za: W. Miśkiewicz *Śmierć i umieranie w filozofii starożytnej Grecji*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 3 (148), s. 142.

również człowiek. Tymczasem człowiek nie tylko prawom natury podlega, lecz także jest ograniczeń swego bytu w pełni świadomy, co rodzi w nim pokusę rozpaczy. Trudno żądać od człowieka, by pokornie znosił wszystko, co godzi w jego dobro i byt. Prawdziwa, całkowita i w pełni godna akceptacja śmierci nie wynika przecież z minimalizacji jej grozy, polega raczej, co podkreślał K. Jaspers, na odważnym spojrzeniu w otchłań nicości i udźwignięciu ciężaru tej wizji. Męstwo w obliczu śmierci nie jest stoickim spokojem, brakiem wzruszeń. Jest próbą poszukiwania racjonalnej nadziei pośrodku dotykającej właśnie człowieka klęski. Więcej, jest poszukiwaniem nadziei wbrew oczywistości i ostateczności klęski.

Akceptacja śmierci nie jest ani pragnieniem jej rychłego nadejścia, ani wyniosłą pogardą jej okazywaną, ani tym bardziej pokusą samouniżenia kulminującą w akcie samobójstwa. Nie jest też biernym, całkowicie bezwolnym poddaniem się wypadkom losu ani też wyrazem obojętności wobec niej. Jest raczej odwagą „bycia w obliczu śmierci”, która pozwala dojrzeć w śmierci sens wykraczający poza empiryczny rozkład ciała, a mianowicie – dopełnienie życia.

Jest przy tym oczywiste, że akceptacja śmierci jako zjawiska naturalnego może niekiedy prowadzić lub nawet przybierać formy wynaturzone, jak chociażby wspomniane już jej pragnienie czy pogarda. Spróbujmy bliżej je opisać.

5. Pragnienie śmierci. Trudno dziś wskazać, kto pierwszy był autorem zdania, którego prawdziwość uznawali w starożytności Solon i Sofokles, zaś w czasach późniejszych chociażby G. Byron, a mianowicie, że bez względu na to, jakie jest życie – o wiele lepszym dla człowieka losem byłoby nieistnienie. Myśl ta wyraża w pierwszym rzędzie nie tyle nawet dobroć śmierci, ile tragizm istnienia, jego nieznośne okrucieństwo. Śmierć jednak o tyle ma sens, o ile z tego okrucieństwa potrafi człowieka wyzwolić. Sama w sobie też jest czymś bolesnym i złym, można ją jednak znieść, jak mówił F. Hebbel, ponieważ bardziej nieznośne jest samo życie<sup>30</sup>. W tym sensie życie przekształca się w pragnienie śmierci rozumianej nie jako dobro samo w sobie, lecz jako stan wolności i braku cierpienia. Śmierć, chociaż także zła, lepsza jest od życia.

Pragnienie śmierci jest więc nie tyle nawet dostrzeżeniem jakiegokolwiek pozytywnej w niej wartości, ile całkowicie negatywną oceną życia, bądź to jako całości, bądź niektórych jego aspektów i przejawów, jak cierpienie, poniżenie czy hańba. Inaczej mówiąc, pozytywna lub negatywna ocena śmierci zależy od tego, jak oceniamy życie – jako godne czy niegodne tego, by je kontynuować. Znakomicie uchwycił to norweski poeta H. Wergeland:

„Za szczęśliwym śmierć podąża jak surowy pan  
Za nieszczęsnym jak sługa”.

<sup>30</sup> Por. W. Tatarkiewicz *O szczęściu*, op. cit., s. 397.



Pragnienie śmierci najczęściej wynika ze zmęczenia życiem. W skrajnych przypadkach może prowadzić do samobójstwa. Niewykluczone też, że jest ono, w jakiejś mierze, spowodowane postulowanym przez S. Freuda tzw. popędem śmierci, który może wyrażać się zarówno w agresji skierowanej na zewnątrz, jak też w autogresji, od masochizmu do samobójstwa włącznie. Wspomniany „popęd śmierci” jest, jak wskazywali I. Miecznikow oraz M. Scheler, właściwością nie gatunku, ale jednostki, i może ujawnić się w niedługim czasie przed naturalną śmiercią<sup>31</sup>. Może właśnie ów popęd każe człowiekowi ryzykować swe życie, sprzeciwiać się biologicznemu prawu życia i narażać się na śmierć. Może ów popęd właśnie, głęboko w nas ukryty, ale jednak rzeczywisty, rodzi w nas pokusę nieistnienia, każe nam prowokować śmierć, a nawet – by użyć terminu F. Nietschego – odczuwać „tęsknicę” śmierci. I niewykluczone też, że właśnie działaniu owego popędu zawdzięczamy odczuwaną niekiedy niechęć do życia i pragnienie nieistnienia, wyniosłą pogardę śmierci, której uczyli już starożytni stoicy. Tak jakby śmierć można było pokonać tylko wtedy, gdy stłumi się wszelki lęk i bunt wobec niej, gdy wyjdzie się jej odważnie, z ironią i pogardą naprzeciw, gdy samemu się ją sobie zada.

6. S a m o b ó j s t w o. Jak pisał O. y Gasset, tylko człowiek posiada zatrwającą moc samozniszczenia, którą G.W. Hegel, J.G. Fichte czy L. Feuerbach uznawali za jeden z przejawów jego wolności i godności. Jak pisał J.G. Fichte, „Decyzja śmierci jest najczystszyim przejawem panowania pojęcia nad przyrodą. Przyroda zna tylko potrzebę samoochrony, decyzja śmierci jest przeciwieństwem tego dążenia. Każde samobójstwo dokonane z chłodnym spokojem (...) jest urzeczywistnieniem tego panowania”<sup>32</sup>. Inaczej mówiąc, człowiek unicestwiający siebie zarazem nieskończenie siebie potwierdza jako człowiek, jako istota wolna, obdarzona szczególną godnością, wyższa nad swą biologiczną konstytucję i rodowód<sup>33</sup>. Najpełniej jest człowiek sobą wtedy, gdy potrafi wszystkiemu, co posiada i kim jest – powiedzieć nie. Samobójstwo, bez względu na jego moralną czy religijną ocenę, jawi się, jak pokazywał G. Marcel, jako najwyższy stopień rozporządzalności sobą.

Samobójstwo, określane przez Arystotelesa jako akt niesprawiedliwości jednostki wobec społeczeństwa, przez św. Tomasza z Akwinu zaś jako akt niesprawiedliwości wobec Boga<sup>34</sup>, dla W. Gombrowicza stanowiło jedno z najważniejszych praw człowieka, które winno być zagwarantowane konstytucyjnie. Prawo do samobójstwa pozwala wszak nie tylko uniknąć cierpienia, które są

<sup>31</sup> Por. M. Scheler *O sensie cierpienia*, [w:] M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 39.

<sup>32</sup> Cyt. za: B. Urbankowski *Dostojewski...*, op. cit., s. 241.

<sup>33</sup> W sposób karykaturalny przedstawia to rzekome potwierdzenie swej wolności i panowania nad przyrodą poprzez samobójstwo F. Dostojewski w powieści *Idiota*, kreśląc sylwetkę śmiertelnie chorego i odgrywającego swój teatr bohatera samobójstwa – Hipolita.

<sup>34</sup> Por. E. Gilson *Tomizm*, op. cit., s. 431.

ponad siły, nie tylko uniknąć trudów życia nie do zniesienia lecz także stwarza w wielu wypadkach szansę uniknięcia hańby i upodlenia, uratowania honoru i twarzy. Dlatego woła W. Gombrowicz: „Pozwólcie umierać tym, co śmierć wybierają. Nie zmuszajcie nikogo do życia niewygodą zgonu – to zbyt podle”<sup>35</sup>.

Można jednak postawić pytanie, rezygnując w tym miejscu z rozważania moralnych aspektów czynu samobójczego, czy rzeczywiście cokolwiek pozytywnego osiąga człowiek poprzez akt pozbawienia się życia, czy cokolwiek dzięki niemu może ocalić? Odpowiedź jednoznaczna nie jest możliwa, mogłaby zresztą być dla wielu ludzi wysoce niesprawiedliwa i krzywdząca. Jest jednak oczywiste, że samobójstwo nie może stanowić rozwiązania ludzkiego problemu śmierci, podjęte wszak w imię potwierdzenia człowieczeństwa czy jego godności kończy się, jak samobójstwo wspomnianego już tu Kiryłowa, zwyczajnym błazństwem. Podobnie trudno je uznać za właściwy sposób uporania się z tragizmem istnienia, z bezsenssem i absurdem, który, zdaniem niektórych, charakteryzuje ludzkie życie. Odbierając wszak sobie życie tylko absurd potęgujemy, potwierdzamy jego bezwzględne nad nami panowanie. Szyderstwo śmierci i tak triumfuje.

Kto wie zresztą, czy w pewnych postaciach samobójstwa, nie wynika ono z przerażającego egoizmu i nienawiści do świata, kto wie, czy nie jest próbą unicestwienia nie tyle siebie, co wszelkiego bytu. Umierając wszak tracimy wszystko, wszelki byt przestaje być dla nas obecny. Tracąc obecność przestaje mieć dla nas znaczenie, więcej, w jakiejś mierze zostaje unicestwiony, traci nad nami władzę; jego realność, jakkolwiek potężna, nam już narzucić się nie jest w stanie. Umierając pragniemy może, jak jeden z bohaterów S. Becketta – Hamm, by wszystko razem z nami odeszło w niebyt.

Na samobójstwo można i należy jednak spojrzeć także inaczej, dostrzegając w nim, niekiedy przynajmniej, formę protestu przeciwko panowaniu zła, jedyną czasami drogę ocalenia (a przynajmniej przypomnienia) wartości, którym służymy. Wtedy jednak samobójstwo przybiera postać śmierci za coś, w imię czegoś, co człowieka przerasta, ale bez czego życie ludzkie nie miałoby sensu. Samobójstwo staje się formą śmierci heroicznej, bezgranicznego poświęcenia. Paradoksalnie – staje się wówczas jedyną drogą ocalenia sensu naszego życia, naszych działań i wartości. Jest czynem nie rozpacz, lecz nadziei, nie unicestwieniem, lecz ocaleniem siebie. Nie jest potwierdzeniem absurdu umierania, lecz nadaniem mu wymiaru transcendencji i nieskończonego sensu.

7. Śmierć „za coś”. Mateusz, bohater powieści J.-P. Sartre’a *Drogi wolności*, kiedy staje w obliczu zagrażającej mu śmierci żąda tylko jednego – by jego śmierć miała sens, by nie była „po nic”. Nie szuka więc sposobów ocalenia życia za wszelką cenę, nie pragnie trwać wbrew losowi, chce tylko nadać swej

<sup>35</sup> W. Gombrowicz *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1989, s. 109.

śmierci sens, chce dojrzyć w niej ocalenie jakiejś wartości. Podobnie zresztą Robert Jordan z *Komu bije dzwon* E. Hemingwaya nadaje swej śmierci sens ofiary, wypełniając heroicznie swe zobowiązania wobec innych, wobec towarzyszy broni. Jeżeli nawet jego śmierć, obiektywnie rzecz biorąc, jest bezcelowa; więcej, jeżeli nawet ginie on ze świadomością klęski, to jednak jego śmierć – jako ofiara – posiada sens.

Przytoczone tu losy bohaterów literackich obrazują jedną z zasadniczych prawd, która wpisana jest w ludzką naturę, a mianowicie, że nie śmierć jako taka, sama z siebie, jest ostatecznym absurdem, lecz śmierć, która niczemu nie służy, która jest śmiercią za nic. Oznacza to, że człowiek nie jest wobec śmierci bezbronny, że nie ma ona nad nim bezwzględnej władzy, Może wręcz nad nią zatriumfować, nadając jej sens, który przekracza jego indywidualne życie, jego osobisty los. Ona, która zdaje się unicestwiać człowieka, w gruncie rzeczy urzeczywistnia wartości, dla których żył, urzeczywistnia jego samego jako człowieka. „[M]yślę – mówi Mateusz z *Dróg wolności* – (...) że nie jest się człowiekiem, póki nie znajdzie się czegoś, za co zgodzilibyśmy się umrzeć”<sup>36</sup>. Dlatego też Mateusz myśląc, że Lola nie żyje, nie może znieść nie jej śmierci, tego, że jej życie dobiegło kresu, lecz tego, że „zdechła, jak pies”, że jej śmierć jest bezsensowna i głupia.

Czy jednak postawa Mateusza, wyrażająca się w poświęceniu życia w imię wartości, jest racjonalna? Czy słusznie robi człowiek, który godzi się umrzeć, który przyjmuje śmierć, by ocalić coś od życia większego? Czy racjonalne jest męczeństwo tych, którzy, jak św. Maksymilian Kolbe, oddają życie za drugich? Znamienne jest wołanie innego bohatera *Dróg wolności*, Piotra: „To ja mam rację, że się boję, bo na to jestem stworzony, że b y ż y ć, żeby żyć, żeby żyć! Nie na to, żeby umrzeć: nie warto umierać – za żadną cenę”<sup>37</sup>. Cóż więc pozostaje człowiekowi – przyjąć śmierć, by ocalić swoje człowieczeństwo, czy raczej za wszelką cenę, nawet za cenę godności, żyć?

Odpowiedzi udziela chociażby R. May dostrzegając, że jeżeli nawet śmierć jest ostateczną zagładą bytu ludzkiego, to i tak w wielu wypadkach ludzie wolą umrzeć aniżeli postradać wartość dla siebie cenną<sup>38</sup>. Już starożytny Juwenalis przestrzegał, by nie przedkładać życia ponad wszystko, bo ratując je można utracić jego prawdziwy sens<sup>39</sup>.

Wydaje się też, że właśnie perspektywa aksjologiczna, perspektywa wartości, którym służymy i dzięki którym wzrastamy jako ludzie, pozwala adekwatnie postawić problem śmierci, jej absurdalności lub sensowności. Śmierć rozumiana jako ofiara nie jest i nie musi być klęską człowieka. Przeciwnie, zdaje się

<sup>36</sup> J.-P. Sartre *Drogi wolności*, t. 1: *Wiek męski*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1957, s. 165.

<sup>37</sup> Tamże, t. 2: *Zwłoka*, s. 197.

<sup>38</sup> Por. R. May *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 85.

<sup>39</sup> Por. B. Suchodolski *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1976, s. 242.

odślaniać przed nim perspektywę nadziei. Pytanie tylko, czy człowiek ma do tej nadziei prawo? Czy ta nadzieja jest nadzieją racjonalną? Więcej, czy człowiek ma prawo oczekiwać od śmierci, by była czymś więcej niż jest, tzn. by była nie tylko zjawiskiem czysto przyrodniczym, lecz także – sprawą wartości.

8. *Bezsens śmierci*. R.M. du Gard opisując w swym monumentalnym dziele *Rodzina Thibault* śmierć Jakuba zdaje się wskazywać, że człowiek nie powinien sięgać poza śmierć, że pragnienie bycia kimś więcej, nadania śmierci wymiaru wartości, musi zakończyć się klęską. Oznaczałoby to, że jedyny sens śmierci tkwi w jej faktyczności, w tym, że się zdarza, że odbiera człowiekowi istnienie. Inaczej mówiąc, śmierć to brutalny fakt, który trzeba przyjąć, lecz którego nie jesteśmy w stanie zrozumieć, więcej, któremu nie potrafimy (i to z zasady) nadać wymiaru sensu. Śmierć to rzecz bez znaczenia, jeszcze jeden fakt w świecie innych faktów. „Dzisiaj – zauważa O. Paz – śmierć nie posiada znaczenia, które wykraczałoby poza nią bądź odnosiło się do innych wartości. Prawie zawsze jest ona, po prostu, nieuniknionym kresem naturalnego procesu życiowego<sup>40</sup>. Jakub ponosi klęskę, bo chce widzieć w śmierci coś więcej niż fakt, chce ją w jakiejś mierze uświęcić.

Tymczasem śmierć jako kres życia nie może nadać mu pełni, przeciwnie, zdaje się odbierać istnieniu wszelki sens. Życie ludzkie bowiem można byłoby uznać za sensowne tylko wówczas, gdyby było wieczne. Człowiek jako istota śmiertelna – mówił starożytny Solon – nie może być szczęśliwy. Inaczej mówiąc, pojawia się dylemat: albo życie ludzkie jest nieskończone, albo absurdalne. Oznacza to, że śmierć albo jest tylko kresem pozornym, w rzeczywistości natomiast stanowi przejście do nowego życia, albo jest największym i niezwykłym wrogiem człowieka. Jak mówił jeden z bohaterów *Ulissesa* J. Joyce'a, Buck Mulligan, śmierć „to ohydna rzecz i nic poza tym. To po prostu nie ma znaczenia”<sup>41</sup>. Inaczej mówiąc, jeśli śmierć nie jest pozorem – jest absurdem.

Czyż wtedy jakakolwiek ofiara z własnego życia jest możliwa? Czy jest możliwe dostrzeżenie w śmierci – wbrew wszystkiemu – prześwitu nadziei? Chociaż jest oczywiste, że z perspektywy całości bytu, z perspektywy gatunku ludzkiego moja śmierć nie znaczy nic, dla mnie jest ona czymś nieskończeniem doniosłym i ważnym, wręcz najważniejszym w życiu. Już choćby stąd mam prawo do nadziei, że to, co najważniejsze, ostatni akt mego życia nie jest tylko brutalnym, aksjologicznie obojętnym faktem.

9. *Nadzieja*. Sens śmierci, co już wcześniej zauważyliśmy, możliwy jest tylko w perspektywie wartości, więcej, w perspektywie triumfu życia. Nie tylko jednak śmierć heroiczna, śmierć jako ofiara posiada sens. Śmierć wtedy ma sens, wtedy nie jest ostateczną zagładą i klęską, gdy nie pozbawia człowieka nadziei.

<sup>40</sup> O. Paz *Wszystkich świętych*, op. cit., s. 45.

<sup>41</sup> J. Joyce *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1975, t. 1, s. 36.

W tym sensie zarówno śmierć w strasliwym cierpieniu czy upodleniu, jak też śmierć w obronie prawdy czy innych wartości, nawet śmierć przypadkowa i „głupia”, jeżeli towarzyszy jej głęboka nadzieja, że ostateczne słowo zawsze należy do życia, nie do nicości – jest śmiercią sensowną. Nie chodzi tu oczywiście o banalną tezę, że łatwiej umierać wierząc w nieśmiertelność. Przeciwnie, chodzi o głęboką, metafizyczną nadzieję wyrażającą się w przekonaniu, że rzeczywistością ostateczną nie jest nicość ani zagłada, lecz byt i dobro.

I w gruncie rzeczy dwie są tylko drogi przed każdym z’ nas: doświadczyć nadziei życia lub pogрузić się w rozpacz i beznadziejności. Ostatecznie dwie są tylko postawy wobec śmierci, które mogą zająć: sprzeciwu i akceptacji. Zarówno jednak sprzeciw, jak i akceptacja wydają się wypływać z ufności wobec nieskończoności, potęgi i niezniszczalności życia. Tracąc tę ufność ponosimy klęskę, poddajemy się śmierci, jej szyderczej mocy. Dotykamy absurdu i nicości. Tymczasem, jak się zdaje, jednym z podstawowych wyznaczników ludzkiej natury jest odmowa udziału w absurdzie. Ta odmowa dokonać się może tylko w płaszczyźnie nadziei.

### Autentyczność i godność

Znamienne są dziś głosy domagające się, z jednej strony, autentyczności życia, z drugiej – stworzenia człowiekowi warunków godnej śmierci. Autentyczność ludzkiej egzystencji, o którą walczyli przede wszystkim egzystencjaliści, definiuje się jako bycie sobą, bycie w prawdzie o świecie i swej naturze. Być autentycznie, to być prawdziwie, nie uciekać przed tym, co nieuchronne, lecz odważnie i mężnie znosić swój ludzki los. Jak mówił K. Jaspers, życie autentyczne nie polega ani na buncie przeciw śmierci, ani na spychaniu jej do podświadomości, ani wreszcie na łatwej wierze w nieśmiertelność. Życie autentyczne musi być ku śmierci zwrócone, musi się z nią liczyć, zarazem jednak – mężnie stawiać jej czoła<sup>42</sup>. Podjąć wysiłek życia oznacza więc także podjąć trud umierania, trud świadomości, że życie nasze kiedyś dobiegnie swego kresu. Żyć autentycznie to nadać własnej śmierci osobowe i osobiste, własne piętno. Żyć autentycznie to uczyć się śmierci, dojrzywać do niej, chociaż jest oczywiste, że każdy z nas umiera za wcześnie, każdy umiera nie znając śmierci i nie potrafiąc jej przyjąć. Mimo to potrzeba nam dziś (i zawsze) *ars moriendi*. Tylko ona pozwoli nam spełnić wobec siebie i wobec innych naczelną powinność: pomóc człowiekowi godnie umrzeć.

Umrzeć zaś godnie to przede wszystkim umrzeć w nadziei, że życie miało swój wewnętrzny i niepowtarzalny sens, że śmierć nie przekreśla tego, co w życiu uczyniliśmy. Umrzeć godnie, to dojrzeć w śmierci spełnienie siebie, realizację swego ludzkiego powołania. Umrzeć godnie to umrzeć swoją własną śmiercią zgodną z tym, jak i dla czego żyliśmy.

<sup>42</sup> Por. K. Jaspers *Sytuacje graniczne*, op. cit., s. 210.

Swego stosunku do śmierci żaden człowiek nie jest w stanie wypowiedzieć do końca. Tym bardziej żaden z nas nie jest w stanie odsłonić jej rzeczywistego sensu. Każdy z nas pragnie jednak wierzyć, że zarówno życie, jak i śmierć nie są na nic. Sens śmierci jest korelatem sensu życia i odwrotnie – albo zarówno życie, jak i śmierć są sensowne, albo jedno i drugie jest sensu pozbawione. „Nasza śmierć – pisał O. Paz – rzuca światło na nasze życie. Jeśli nasza śmierć nie posiada sensu, nasze życie także go nie miało”<sup>43</sup>. Śmierć jest sensowna w takim wymiarze i zakresie, w jakim sensowne było nasze życie, wartość i sens naszego życia potrafimy ocalić w takim wymiarze i zakresie, w jakim potrafimy nadać sens naszej śmierci, naszemu umieraniu.

#### AN OUTLINE OF THE AXIOLOGY OF DEATH. AN ATTEMPT AT PHILOSOPHICAL DESCRIPTION OF A SENSE OF DEATH

Despite the obvious destructive character of human death, the author searches here for its positive value. He describes various attitudes towards other people's death: fear, respect, repugnance, indifference, mourning, fascination. He claims however, that the subject of a sense-giving activity is „my own death” and considers possible approaches to it: fear, revolt, desire of death, suicide. He emphasizes the need of *ars moriendi* in the contemporary life.

---

<sup>43</sup> O. Paz *Wszystkich świętych*, op. cit., s. 42.