

Ireneusz Ziemiński

OBECNOŚĆ I NIEOBECNOŚĆ ŚMIERCI¹

Śmierć to zjawisko z jednej strony powszechne i oczywiste, z drugiej głęboko tajemnicze, wymykające się jakiegokolwiek próbie racjonalizacji. W tej sytuacji podjęcie nad nim refleksji filozoficznej może się wydawać przedsięwzięciem całkowicie beznadziejnym, a nawet chybionym. Kiedy wszak mówimy o śmierci, nie chodzi nam przede wszystkim o śmierć *jako taką*, o powszechne zjawisko *śmiertelności*, lecz o to, że śmierć jest zawsze *czyjąś* śmiercią, że *to ja* prędzej czy później będę musiał stanąć przed jej obliczem. Jak podkreślał S. Kierkegaard istotnym problemem nie jest śmiertelność człowieka jako istoty biologicznej, lecz to, że *ja* (jako absolutnie wyjątkowy byt) muszę umrzeć.

Ta indywidualność śmierci nie musi jednak przekreślać możliwości filozoficznego jej zrozumienia. Przeciwnie, nieuchronność czekającej mnie śmierci jest zapewne jednym ze źródeł filozofowania; nieprzypadkowo w jednym z określeń filozofii pojawia się znana formuła *meditatio mortis*. Nieprzypadkowo też myśl wielu wybitnych filozofów (jak chociażby w starożytności Seneka czy w wieku XX M. Heidegger) zdominowana była w dużej mierze problemem (czy raczej tajemnicą) śmierci. Nie znaczy to, że śmierć jest najważniejszym czy tym bardziej jedynym tematem godnym uwagi filozofa; znaczy jednak, że jest tematem ważnym choćby stąd, że dopiero świadomość śmierci w pełni uprzytamnia człowiekowi, kim jest i kim być powinien. Życie bez śmierci byłoby, jak mawiał Z. Freud, grą bez stawki i bez ryzyka. Dzięki śmierci, dowodził M. Heidegger, uprzytamniamy sobie absolutną zasadę indywidualności, umieram wszak ja i nikt inny za mnie umrzeć nie może. Jak pisała też H. Arendt: „Jedynie uprzytamniając sobie śmierć, która zabierze człowieka ze świata, dana jest mu pewność, że jest

¹ Artykuł jest poprawioną wersją referatu wygłoszonego przeze mnie 4 kwietnia 2000 r. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie na seminarium filozoficznym prowadzonym przez Panią Profesor Barbarę Skargę. Pragnę podziękować wszystkim uczestnikom tamtego spotkania za cenne uwagi i sugestie, które starałem się uwzględnić w ostatecznej wersji artykułu. Szczególne podziękowania zechcą przyjąć: Barbara Skarga, Jacek Migasiński, Magdalena Środa, Krzysztof Środa oraz Małgorzata Kowalska.

sobą”². Nie ma więc chyba racji Spinoza, gdy powiada, że wolny człowiek myśli o życiu, nie o śmierci; trudno wszak myśleć o życiu nie myśląc zarazem o śmierci. Nie ma też chyba racji E. Cioran, gdy w młodzieńczym tekście *Na szczytach rozpacy* powiada, iż każda myśl o śmierci stanowi śmiertelny cios zadany życiu; myśl wszak o śmierci i myśl o życiu wydają się nierozzerwalnie ze sobą splecione.

W myśleniu o śmierci tkwi jednak wielka pułapka, pułapka *banalu*; tam, gdzie dotykamy problemu naprawdę doniosłego, słowa zdają się być tylko pustymi dźwiękami, nieprzystającymi do rzeczy. Ta banalizacja grozi szczególnie człowiekowi stosunkowo młodemu, który podejmuje temat śmierci. Jak pisała bowiem H. Malewska: „Człowiek w młodości nie rozumie naprawdę, co to jest śmierć, ale od pewnego wieku rozumie, a to jest co innego niż wszystko, co przeżył dotychczas”³. „Poznanie śmierci – podkreślał V. Jankélévitch – może być śmiało »rozpoznaniem«, jak platońska »anamneza« – przypomnieniem: jest ono tak nowe, pierwotne i oryginalne, jak owo przypomnienie; od chwili, kiedy się dowiedzieliśmy, wydaje się nam, iż nie wiedzieliśmy nigdy przedtem, a nasza dawna wiedza zdaje się nam tak odległa, jak jakaś nauka prenatalna, tak pusta, jak niewiedza. Człowiek sądził, że wie, a nie wiedział”⁴.

Świadomy tej pokusy, że wiem, chociaż naprawdę nie wiem, nie chciałbym tu mówić wprost o śmierci, o jej istocie i aspektach aksjologicznych; przeciwnie, chciałbym zarysować kilka powszechnie znanych fenomenów związanych ze śmiercią, które – jak mniemam – pośrednio ujawniają jej wielorakie oblicze. Chodzić mi będzie o różne aspekty obecności i nieobecności śmierci, przede wszystkim o aspekty ontologiczne, lecz także o – często trudne do oddzielenia od tych pierwszych – aspekty epistemologiczne a nawet socjologiczne i psychologiczne. Inaczej mówiąc, chciałbym wskazać na kilka sposobów, poprzez które śmierć jest nam dana, nie roszcząc sobie pretensji do tego, że zaproponowany opis będzie wyczerpujący. Spróbuję zarysować osiem fenomenów układających się w biegunowo przeciwne pary: wszechobecność śmierci – jej nieuchwytność, bliskość – dalekość, nieuchronność – nieoczekiwaność, wreszcie eliminacja – fascynacja. Zaczniemy od wszechobecności oraz nieuchwytności śmierci.

Wszechobecność – nieuchwytność

Jedną z najbradziej oczywistych prawd na temat śmierci jest to, że prędzej czy później dotknie ona każdego z nas. Nie można jej więc traktować jako czegoś przypadkowego, będącego rezultatem czynników zewnętrznych (np. gniewu bogów czy celowego zabójstwa), jak skłonne są wierzyć niektóre tzw. ludy pierwot-

² H. Arendt *Czym jest filozofia Existenz?* przeł. A. Wyka „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167), s. 89.

³ H. Malewska *Wiek klęski*, w: H. Malewska *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945–1976)*, przyg. A. Sulikowski, Kraków 1986, s. 145.

⁴ V. Jankélévitch *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci w: Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 53.

ne, pozbawione pojęcia śmierci jako zjawiska naturalnego i powszechnego. Przeciwnie, śmierć jest uniwersalnym prawem bytu, przynajmniej bytu obdarzonego życiem. Znaczy to, że ludzka śmierć nie jest skutkiem grzechu, winy czy przypadkowego nieszczęścia, lecz przeciwnie, jest koniecznym *przeznaczeniem* bytu ludzkiego jako ludzkiego właśnie.

Wszechobecność śmierci nie dotyczy jednak tylko wymiaru podstawowych praw przyrody czy tego, że niemal w każdej chwili ktoś żegna się z życiem. Jej obecność ujawnia się także w wielu sytuacjach życiowych, nazywanych przez E. Ciorana, „sytuacjami agonalnymi”, czyli takimi, w których życie zdaje się słabnąć i ulegać mocy śmierci. Nie muszą to być drastyczne utraty świadomości ani omdlenia, nie musi to być też sen, nazywany już przez Homera „bratem śmierci”. Są to przede wszystkim stany psychiczne, takie jak pozbawiony wyraźnych powodów smutek, utrata nadziei czy ściśle z nią związana bezdenne rozpacz. Przeżywając te stany bowiem doświadczamy niejako kurczenia się życia, niemożliwości jego dalszego trwania, a przynajmniej niemożliwości jego świadomej i dobrowolnej kontynuacji. Ta – by posłużyć się tytułowym wyrażeniem z książki S. Kierkegaarda – „choroba na śmierć”, nie ukazuje nam bynajmniej ostatecznego kresu istnienia jako wyzwolenia; przeciwnie ukazuje nam raczej kruchość naszego bytu, kruchość i zwodniczość wszelkiego sensu, jaki usiłujemy mu nadać; ta kruchość też zdaje się być prześwitem klęski ostatecznej. Inaczej mówiąc, śmierć zdaje się być w jakimś sensie obecna wszędzie tam, gdzie nie widzimy już dla siebie żadnego ratunku ani nadziei. Nie jest to oczywiście bezpośrednio doświadczanie śmierci jako przedmiotowo, tu i teraz dostępnej nam rzeczywistości; jest to jednak znaczące jej uobecnienie, jako swoistego horyzontu, który nigdy nie znikając, określa granice i charakter naszego istnienia.

Wszechobecność śmierci w cywilizacji współczesnej zyskała jednak wymiar dodatkowy, społeczny. Uruchomiony w wieku XX przemysł śmierci w postaci obozów zagłady i planowych eksterminacji całych narodów, spowodował jej masowość i bezmiennność. Codzienne informacje o ilościach ofiar takich czy innych katastrof bądź masowych zbrodni, zdają się prowadzić do stępienia wrażliwości na tajemnicę śmierci. To, co powszechne i masowe, staje się w naszym odczuciu normalne, przestaje szokować i przerażać; staje się statystyką, za którą przestajemy dostrzegać dramat człowieka tracącego jedyny dar – istnienie. Śmierć jako zjawisko powszechne traci swój prawdziwie ludzki wymiar, w każdym wszak indywidualnym przypadku staje się jedynie potwierdzeniem i egzemplifikacją ogólnego prawa przyrody. „Śmierć niestraszna kiedy tłumna” – pisał w jednym ze swoich wierszy Z. Herbert, ukazując nieludzki charakter śmierci masowej, gdzie każdy człowiek sprowadzony zostaje do jeszcze jednej cyfry w ogólnym rachunku ofiar. Co zaś szczególnie dla nas bolesne, moja śmierć niewiele w świecie zmienia; jak pisał W. Hugo świat nie dostrzeże mojej śmierci, bo nic z jej powodu nie straci.

Nie sposób nie zauważyć, że będąc zjawiskiem wszechobecnym, śmierć staje się czymś boleśnie zwyczajnym i prostym, wręcz banalnym. Wszechobecność

śmierci powoduje, że dzieje się ona obok nas, obok spraw, które zdają się nas pochłaniać bez reszty. Jak powiada M. Proust, bardziej cierpimy z powodu dokuczającego nam w obecnej chwili przeciagu, aniżeli z powodu milionów bezbronnych i niewinnych ludzi idących na śmierć w skrajnym opuszczeniu i rozpacz. Jakby śmierć rzeczywiście była czymś zwyczajnym i normalnym, nad czym nie warto się zastanawiać. Jakby zawsze dotyczyła tylko innych, nigdy mnie. Wszzechobecność zjawiska powoduje bowiem, że przestajemy je zauważać. Paradoksalnie mówiąc, *wszechobecność ontologiczna* śmierci prowadzi do jej epistemologicznej i psychologicznej *nieobecności*.

Jednym z najbardziej znanych (a zarazem najbardziej trywialnych) zdań na temat śmierci jest powiedzenie Epikura: „dopóki jesteśmy my, nie ma śmierci, odkąd jest śmierć – nie ma już nas”. Teza ta, chociaż wątpliwej wartości z punktu widzenia uwolnienia człowieka od rzekomo nieracjonalnego lęku przed śmiercią⁵, wyraża jednak fundamentalny problem epistemologiczny związany ze śmiercią, mianowicie niemożliwość bezpośredniego doświadczenia m o j e j śmierci; świadomość i śmierć wykluczają się.

Ludzka świadomość wydaje się być wyłącznie świadomością życia. Więcej, jak podkreślają zwłaszcza fenomenologowie, ma ona charakter intencjonalny, jest więc zawsze świadomością czegoś, świadomością przedmiotu. Tymczasem śmierć, jak podkreślał J.-P. Sartre, nie jest *czymś*, nie stanowi przedmiotu; jest w sensie dosłownym nicością, absolutnym zaprzeczeniem przedmiotowości. Świadomość jest wobec niej bezsilna, nie potrafi jej uchwycić ani stematyzować; śmierć nie stoi na przeciw niej jako możliwy obiekt jej intencji i nie posiada żadnej pozytywnej treści, którą świadomość byłaby w stanie zrozumieć. Z tego powodu spotkanie ze śmiercią jest dla człowieka niemożliwe; próba spojrzenia śmierci w oczy – jak mówił La Rochefoucauld – jest równie niemożliwa, jak obserwowanie słońca gołym okiem: musi człowieka oślepić.

Okazuje się, iż koniecznym warunkiem bezpośredniego doświadczenia śmierci byłoby wykroczenie poza obecny, ludzki sposób istnienia, wszak nawet umierając nie można jej doświadczyć. Śmierci nie zna ani ten, kto żyje, ani ten, kto właśnie umiera, ani ten, kogo już dotknęła. Warunkiem jej doświadczenia jest wszak bycie zarazem osobą umarłą i świadomą, tymczasem, jak pokazywał Epikur, świadomość i śmierć absolutnie się wykluczają.

W perspektywie dylematu Epikura bardziej zrozumiałe staje się częste milczenie na temat istoty śmierci, spotykane nawet w tekstach religijnych. Widoczne jest ono także w Nowym Testamencie, gdzie opisy śmierci Jezusa, śmierci Łazarza czy córki Jaira ukazują ją z jednej strony jako utratę życia i ludzką tragedię, z drugiej – jako coś, co nie jest ostatecznym losem człowieka, co jest tylko chwilową słabością, z której jednak Bóg ma moc nas wyzwolić. Ukazana jest więc śmierć, z jednej strony, jako zjawisko empiryczne, widziane od strony tych, co zo-

⁵ Szeroko na temat zasadności tezy Epikura pisałem w rozdziałach czwartym i piątym mojej książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

stają przy życiu, z drugiej – jako jedynie chwilowy triumf zła i nicości nad życiem. Inaczej mówiąc, w opisach tych ukazane zostały jedynie jej empiryczne skutki bądź możliwość jej przezwyciężenia, nie zaś wewnętrzna istota śmierci, jej tajemnica.

Możliwe, że ludzka wyobraźnia jest zbyt ograniczona, by przedstawić śmierć. Nawet jej literackie opisy, zawarte już u Homera, czy współcześnie w dziełach R.M. Rilkego, ukazują co najwyżej inną, pozaziemską formę życia, inny sposób istnienia, jaki przypadł w udziale umarłym, nigdy zaś śmierć jako taką. Podobnie zresztą wskrzeszony Łazarz z utworów K. Čapka czy E. O’Neilla nie potrafi opisać stanu, z którego został uwolniony. Tak jakby śmierć była rzeczywiście niczym, a przynajmniej – niczym dla świadomości.

Być może powód owej nieprzedstawialności śmierci leży w tym, że śmierć (w świetle pojęcia, jakie o niej mamy) jawi nam się nie jako unicestwienie przedmiotów znajdujących się wokół nas, lecz unicestwienie *nas samych jako podmiotu*, będącego dla siebie centrum wszechświata. Nikt z nas jednak nie jest w stanie wyobrazić sobie własnej śmierci. Możemy ją pomyśleć tylko pośrednio, jako nieobecność otaczającego nas świata, nigdy jednak jako nieobecność myślącego podmiotu, jako nieistnienie mojego ja. Nawet wszak wyobrażając sobie własny pogrzeb czy własny grób, nadal wyobrażamy sobie siebie jako świadomie istniejący podmiot, będący obserwatorem zachodzących wydarzeń⁶.

Istnieje oczywiście inna możliwa perspektywa uchwycenia tego, czym jest śmierć, mianowicie ujęcie jej jako zjawiska należącego do świata zewnętrznego; inaczej mówiąc, jako zjawiska danego nie w pierwszej osobie (*moja śmierć*), lecz w drugiej i trzeciej osobie (*twoja i jego śmierć*). Zaczniemy od perspektywy trzeciej osoby. Najbardziej chyba oczywistym przykładem zewnętrznego doświadczenia śmierci, śmierci w trzeciej osobie (a więc „jego śmierci”, faktu „on umiera”) jest obserwacja biologicznego procesu umierania i jego finału za pomocą specjalistycznej aparatury medycznej, rejestrującej czynności podstawowych organów ludzkiego ciała, zwłaszcza mózgu. Jest pewne, że gdybyśmy dysponowali doskonałą aparaturą, zdolną odzwierciedlić ostatnie minuty życia mózgu we wszystkich szczegółach, to nasza wiedza o śmierci byłaby zdecydowanie bogatsza. Możliwe nawet, iż mielibyśmy wówczas wgląd w to, jakie myśli, uczucia, emocje czy obrazy przeżywa konający. To, czego nie byłby on w stanie nam w żaden sposób zakomunikować, byłoby nam dostępne w formie zobiektywizowanej. Możliwe nawet, iż bylibyśmy w stanie zrozumieć, na podstawie zapisu czynności mózgu, czym jest śmierć dla tego, kto umiera. Niezależnie jednak od wątpliwości *moralnych*, związanych z takim hipotetycznym eksperymentem (wyrażających się w pytaniu, czy – dysponując takimi środkami technicznymi – mielibyśmy moralne prawo wykorzystywać je celem obnażenia czyjejś świadomości w chwili śmierci), pojawia się też istotna wątpliwość *epistemologiczna*; wyraża się ona w pytaniu, czy nawet do-

⁶ Fakt niemożliwości pomyślenia własnego nieistnienia był niekiedy wykorzystywany jako argument za możliwą lub prawdopodobną nieśmiertelnością człowieka.

skonana wiedza na temat funkcjonowania mózgu (i innych organów) umierającego człowieka jest w stanie ukazać nam, czym jest śmierć w swej wewnętrznej istocie? Inaczej mówiąc, czy śmierć człowieka można zredukować wyłącznie do aspektu biologicznego, medycznego? Czy człowiek umiera tylko jako mózg lub centralny układ nerwowy? Odpowiedź jest oczywista: śmierć to zjawisko osobowe, dotykające (jeżeli tak wolno powiedzieć) *całego* człowieka (przy całej wieloznaczności tej formuły), a nie tylko jego serca czy mózgu. Śmierć mózgu (przy różnych jej interpretacjach) może być wygodnym, operatywnym i jednoznacznym kryterium medycznym, według którego stwierdza się definitywnie, że dany człowiek nie żyje, nie może jednak zostać uznana za istotę śmierci jako zjawiska ludzkiego.

Co więcej, obserwacja funkcjonowania gasnących w człowieku narządów zbliżałaby nas w istocie tylko do odpowiedzi na pytanie, jak reaguje człowiek jako pewien organizm biologiczny, wyposażony w określone zdolności psychiczne, na zbliżającą się śmierć, czy (i ewentualnie jak) próbuje się z nią oswoić bądź walczyć, czym jest ona dla niego w chwili krytycznej itd. Nie byłaby to jednak odpowiedź na pytanie, *czym jest śmierć* jako taka, obiektywnie, niezależnie od tego, w jaki sposób jest przyjmowana przez istotę, którą dotknęła. Więcej, byłby to prawdopodobnie zapis procesu umierania, zanikania poszczególnych organów, nie zaś zapis śmierci – z medycznego punktu widzenia stanowiącej nieodwracalny kres funkcjonowania mózgu (ściślej: pnia mózgu)⁷. Śmierć jako finał więc czy ostatecznie spełnienie procesu umierania wymknęłyby się ostatecznie nawet rejestrującej zachowanie naszego ciała aparaturze medycznej. Śmierci odpowiadałby po prostu brak jakiegokolwiek zapisu.

Podobnie też nie doświadczamy śmierci obserwując nieskoordynowane ruchy umęczonego ciała, widząc bezskuteczne wysiłki przedłużenia słabnącego oddechu czy słysząc ostatnie jęki konającego. W gruncie rzeczy wszak dostrzegamy tu jedynie zespół zachowań, bardziej lub mniej typowych w chwili konania, nie widzimy jednak śmierci jako takiej. Żaden z tych elementów wziętych osobno (ani nawet wszystkie razem) nie musiałby wskazywać na śmierć, co najwyżej na zmaganie się z nieznośnym bólem. Żaden nie jest jej koniecznym ani wystarczającym objawem czy zapowiedzią. W żadnym nie wyraża się ona w pełni. Jest czymś, co transcenduje fenomenalnie dane zachowanie człowieka umierającego, co zdaje się należeć do sfery transempirycznej, pozazjawiskowej, absolutnie w naszym życiu poznawczo niedostępnej. Gesty i zachowania umierającego, raczej zakrywają niż odsłaniają to, co właśnie się w nim i z nim dokonuje. Śmierć może nie uzewnętrznić się przecież w żadnym geście a jednak spełnić swe zadanie. Chociaż wyraźnie obecna – dla ludzi z zewnątrz zdaje się być niedostępna. Jakby jej istotą była *obecność nieobecności*. Bez względu wszak na to, jak dokładnie będziemy obserwować śmierć innych ludzi, zacho-

⁷ O różnych sformułowaniach śmierci mózgu i ich filozoficznych założeniach oraz implikacjach pisałem w trzecim rozdziale książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, op. cit.

wanie się ich ciał w chwili agonii i tuż po niej – samej śmierci poznaczo nie uchwycimy.

Mimo iż wiedza medyczna ma dla określenia czasu śmierci olbrzymie znaczenie, to jednak zjawisko śmierci – rozumiane jako zjawisko ludzkie o doniosłym znaczeniu egzystencjalnym – pełniej i wierniej zdaje się uobecniać człowiekowi wspomagającemu konających, przeprowadzającemu ich przez bramy ostatniego doświadczenia. Każdy, kto przynajmniej raz towarzyszył drugiemu w chwili śmierci, doskonale wie, że śmierć jest zjawiskiem wyjątkowym, z niczym nieporównywalnym. Zwłaszcza że, jeśli umiera ktoś nam bliski (dziecko, współmałżonek czy ktoś z rodziców bądź naprawdę wierny przyjaciel), to nie mamy już do czynienia ze śmiercią w trzeciej, lecz w drugiej osobie: nie umiera *on* czy *ona*, ale umierasz *ty*. Co dokonuje się pomiędzy chwilą, w której tak bliskie mi *ty* zostaje zamienione w niezdolne do żadnej komunikacji, bezsilne i nieruchome zwłoki?

Zdaniem M. Schelera w ludzkim życiu bywają sytuacje, kiedy jesteśmy w stanie, dzięki automatycznemu naśladowaniu, intencjonalnie utożsamić się z losem drugiego, poniekąd nawet współprzeżywać to, co on, a nawet niejako „wcielić się” w niego. Ta naśladowcza identyfikacja z drugim w jego cierpieniu i bólu (bądź radości) może nam odsłonić, przynajmniej do pewnego stopnia, jego świat wewnętrzny⁸. Więcej, taka identyfikacja z umierającym (gdyby była możliwa) stanowiłaby z pewnością istotny element poszukiwanego przez nas doświadczenia śmierci, jej źródłowe uobecnienie. Wydaje się jednak, że w tym krańcowym doświadczeniu, nikomu z żyjących nie znanym, wspólnota przeżycia jest wykluczona, może zwłaszcza wtedy, gdy umierającym jest ktoś bliski, gdy jesteś nim *ty*, poniekąd moje drugie ja. Cały czas przecież, obserwując umierającego, będąc z nim w jego śmierci, mamy pełną świadomość, że to on umiera, a nie my. Nasze przeżywanie śmierci w drugiej osobie oscyluje zasadniczo wokół obawy, że zostaniemy sami, że ktoś bliski i ważny dla nas na zawsze odchodzi, nie potrafimy jednak zdać sobie sprawy z tego, czym to odejście jest *dla niego*. Nasza samotność czy nawet poczucie osierocenia z powodu utraty bliskiej osoby tymczasem nie jest doświadczeniem śmierci jako takiej. Śmierć przecież to nie samotność tych, którzy zostają przy życiu, lecz *unicestwienie* tego, który umarł. Nasz ból, chociaż uprzątnia nam spustoszenie uczynione przez śmierć, nie ukazuje nam jednak jej wewnętrznej istoty.

Mimo to „bycie z umierającym” w jakimś sensie wypełnia treścią naszą ideę śmierci, ukazuje bowiem jej nieprzedmiotowy (jak powiedziałby J.-P. Sartre –

⁸ Wspomnianego tu intencjonalnego naśladowania nie należy oczywiście rozumieć w kategoriach naśladowania zachowań samobójczych, które to zjawisko po raz pierwszy zauważył i starał się opisać E. Durkheim. Statystyki wskazują, iż w krótkim czasie po śmierci Marylin Monroe liczba samobójstw w Los Angeles wzrosła aż o 40%. Ten przykład, jak i wiele innych mu podobnych podaje B. Innes w książce *Granice śmierci*, przeł. M. Bernacki, E. Krzak-Ćwiertnia, Warszawa 1999, s. 41–43.

„nicościowy”) charakter. Śmierć widziana jako śmierć drugiego, jako śmierć *ciebie*, ukazuje bowiem w sposób niemal doskonały jej nieodwracalność, indywidualność i niekomunikowalność, więcej – jej bezwzględność i moc unicestwienia. Wiemy przecież doskonale, że doświadczanej pustki po tych, którzy odeszli, nikt ani nic nie jest w stanie zapełnić.

Szkicowo zarysowane aspekty nieuchwytności śmierci zdają się wskazywać, iż nie potrafimy skonstruować istotowego jej pojęcia, nie potrafimy ująć jej *eidos*. Wszelkie próby definiowania śmierci – czy to jako ustania funkcji całego (lub neuralgicznych części) mózgu, czy to jako nieodwracalnego kresu świadomości – wskazują, co najwyżej, na *empiryczne skutki* śmierci lub *oznaki*, po których możemy stwierdzić, że nadeszła, nie są jednak w stanie odsłonić przed nami *metafizycznej istoty śmierci*, tego, *czym* śmierć jest. Być może powód leży w tym, że śmierć jest zjawiskiem nie mającym żadnego tajemniczego *eidos*, że jedynie jakaś niezrozumiała pokusa metafizyczna, każe nam jej tę istotę przypisywać i starać się ją odkryć. Jesteśmy jednak świadomi, że śmierć, przynajmniej *moja* śmierć, nie jest tylko zjawiskiem biologicznym, że jest czymś daleko głębszym i ważniejszym; cała nasza ludzka istota buntuje się przeciwko twierdzeniu, że śmierć to tylko ustanie funkcji życiowych naszego organizmu. Wiemy przecież, że nasza ludzka egzystencja jest czymś daleko przekraczającym wymiar biologiczny, że zredukowana tylko do tego, co biologiczne, zdaje się tracić dla nas wszelki sens.

To, że dostrzegamy nieadekwatność biologicznego pojęcia śmierci, że poszukujemy jej pozabiologicznego, metafizycznego *eidos*, nie musi bynajmniej prowadzić nas do akceptacji dawniejszych jej określeń jako oddzielenia (czy wręcz uwolnienia) duszy od ciała; nieadekwatność pojęcia biologicznego uzmysławia nam jednak, że natura śmierci, natura *ludzkiej śmierci*, zdaje się wymykać nie tylko naszemu doświadczeniu ale i naszym pojęciom. Jej nieuchwytność zdaje się należeć do jej istoty, może nawet – paradoksalnie – *nieuchwytność* jest jej *jedynym eidos* dostępnym człowiekowi. Wydaje się tym samym, że można byłoby trafnie odnieść do niej słowa św. Augustyna o Bogu z dialogu *O wielkości duszy*: „Nic nie jest bardziej ukryte od Niego, a zarazem bardziej obecne. Trudno odkryć, gdzie się znajduje, lecz trudniej jeszcze stwierdzić, gdzie Go nie ma”⁹.

Bliskość – dalekość

Dopóki człowiek jest pochłonięty zadaniami, które stawia przed nim życie, nie zauważa śmierci, może nawet nie bierze jej w rachubę. Zarazem jednak nie ma człowieka, który wierzyłby w to, że jego doczesne istnienie nigdy się nie skończy, że w obecnej postaci będzie mu dane istnieć zawsze. Znaczy to, że śmierć (nawet jeżeli często brana przez człowieka w nawias) stanowi nieusuwalny horyzont nie tylko naszego *życia*, lecz także naszej codziennej *świadomości*. Choć nieobec-

⁹ Św. Augustyn *O wielkości duszy*, przeł. W. Seńko, w: św. Augustyn *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 415.

na jako bezpośredni przedmiot naszych przeżyć, jako centrum naszej uwagi, dyskretnie przypomina nam o sobie właściwie bez przerwy. Można wręcz powiedzieć, że odkąd uzyskujemy świadomość własnej śmiertelności, odtąd nigdy już o niej nie zapominamy, nosząc niejako śmierć w sobie. Świadomi siebie jako ludzi – jesteśmy automatycznie świadomi siebie *jako naznaczonych piętnem śmierci*. Inaczej mówiąc, idea śmierci, mojej śmierci, stanowi nieusuwalny element naszego umysłu. „Człowiek – pisał M. Scheler – wiedziałby w jakiejś formie i w jakiś sposób, że śmierć go dosięgnie, nawet gdyby był *jedyną* istotą żywą na Ziemi, gdyby nigdy nie widział tego, jak zmiany, którym podlegają inne istoty żywe, doprowadzają do zjawiska trupa”¹⁰.

Zdaniem Schelera ta intuicyjna, przedpredykatywna wiedza na temat śmierci została we współczesnej cywilizacji zagubiona. Znaczy to, że człowiek nie zna (lub raczej – *nie chce* znać) śmierci inaczej, jak tylko w postaci abstrakcyjnej, jako zjawiska powszechnego, odnoszącego się do wszystkich istot żywych, definiowanego w kategoriach zaniku funkcji życiowych organizmu. Śmierć jako fakt osobowy, jako zdarzenie dotykające bezpośrednio mnie, trzeba – zdaniem Schelera – odkryć na nowo.

Pomijając aspekt śmierci jako swobodnego *a priori*, musimy też zwrócić uwagę na różne inne formy bliskości śmierci. Jedną z najbardziej oczywistych jest prawdopodobnie doświadczenie śmierci klinicznej; można je nawet określić mianem najbardziej źródłowego i naocznego jej poznania. Śmierć kliniczna wszak zdaje się być maksymalnym zbliżeniem do granicy, z której nie ma już powrotu. Z tego powodu wyznania ludzi, którym dane było tego doświadczenia dostąpić, winny być dla nas ważnym źródłem wiedzy o śmierci; sytuacja śmierci klinicznej wydawać się mogłaby nawet sytuacją epistemologicznie uprzywilejowaną. Tak jednak nie jest. Powodem zasadniczym jest fakt, że śmierć kliniczna nie jest śmiercią rzeczywistą, lecz w pewnej mierze śmiercią pozorną, umowną. Jest stanem poprzedzającym śmierć definitywną w sensie biologicznym, jako taka jest jednak jeszcze stanem życia. Śmierć kliniczna wszak to jedynie jedna z faz umierania, z której można jeszcze człowieka ocalić. Nikt, kto dostąpił tego doświadczenia, w rzeczywistości nie umarł, nie zetknął się ze śmiercią wprost i bezpośrednio. Doświadczył, co najwyżej, jej bliskości. Doświadczył, czym jest umieranie, szybkie zbliżanie się śmierci, nie doświadczył jednak – jej samej. Mimo to nie można zaprzeczyć, iż wiedza takiej osoby jest wyjątkowa i szczególna, dotyczy wszak tej krytycznej chwili, kiedy zarówno organizm, jak i świadomość człowieka zmuszone są albo podjąć walkę o ocalenie siebie, albo ostatecznie się poddać.

Przeżywając śmierć kliniczną – na ile wierzyć tym, którzy się z nią zetknęli – człowiek jest w pełni świadomy tego, że umiera. Jego umysł rejestruje pewne obrazy i emocjonalne na nie reakcje. Więcej, ukazuje – jakby w skróconym filmie

¹⁰ M. Scheler *Śmierć i dalsze życie*, w: M. Scheler *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 74.

– całość jego dotychczasowego życia, nie zamykając przy tym przyszłości. Kres, aczkolwiek bliski, nie jest jednak doświadczany jako realny i nieuchronny, a jedynie przeczuwany jako możliwość. Świadomość zdaje się oszczędzać konającemu prawdy złowrogiej. Tym samym jednak śmierć pozostaje cały czas poza granicą jego doświadczenia. Znaczy to, że śmierć kliniczna może intensyfikować nasze przekonanie o konieczności (a zwłaszcza o bliskości) śmierci, nie daje jednak i nie może dać wglądu w istotę śmierci. Znajdujący się w jej stanie człowiek, chociaż doświadcza zbliżania się do jakiejś granicy, której nie umie określić ani nazwać – w gruncie rzeczy ma poczucie, że czas jego śmierci jeszcze nie nadszedł, że powróci do życia. Więcej nawet, niektórzy z ludzi znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, doświadczając określonych obrazów, reflektują swój stan jako halucynacje, z których usiłuje się wyzwolić. Śmierć więc – zgodnie z dylematem Epikura – pozostaje nieobecna dopóki tli się w nas, choćby gasnąca świadomość.

Inną formą bliskości śmierci jest z pewnością stan wyczekiwania na wykonanie wyroku śmierci. Wszyscy zapewne pamiętamy słynny monolog księcia Myzszkina (z powieści F. Dostojewskiego *Idiota*) na temat kary śmierci i jego wstrząsające swą wymową pytanie, czym są ostatnie ułamki sekund życia skazańca, który wie, że ostrze gilotyny zostało już uruchumione przez kata. „To jest dokładnie na chwilę przed śmiercią – zaczął z całą gotowością książę, poddając się wspomnieniom i najwidoczniej zapominając o wszystkim innym – w tym właśnie momencie, kiedy skazaniec wszedł po schodach i dopiero co postawił nogę na szafocie. Spojrzał wtedy w moją stronę; popatrzyłem na jego twarz i wszystko zrozumiałem... Zresztą, jakże to opowiedzieć! (...) Dziwna rzecz, że w tych ostatnich sekundach ludzie rzadko kiedy tracą przytomność! Przeciwnie, głowa niesamowicie żyje, umysł pracuje i to pewnie tak mocno, mocno, jak maszyna puszczona w ruch; wyobrażam sobie, jak wtedy stukoczą różne myśli, wszystkie niedokończone, a może nawet śmieszne, takie obojętne myśli: »Ten, co tam patrzy – ma na czole brodawkę, dolny guzik przy ubraniu kata jest zardzewiały«..., a tymczasem się wie i wciąż się pamięta; jest taki jeden punkt, o którym absolutnie zapomnieć nie można i zemdleć nie można, i wszystko wokół niego, wokół tego punktu porusza się i obraca. I pomyśleć tylko, że to tak do ostatniego ułamka sekundy, kiedy już głowa leży na pniu i czeka... i wie, i nagle słyszy nad sobą, jak zgrzytnęło żelazo! To się na pewno usłyszy! (...) głowa, twarz błada jak płótno, duchowny podaje krzyż, tamten chciwie wysuwa swoje zsiniałe usta i patrzy, i – wciąż wie”¹¹.

Analogiczne zapewne doświadczenie śmierci posiada ten, kto oczekuje wykonania wyroku w celi śmierci (jak bohater A. Camusa Marsault) czy prowadzony już pod ścianę straceń skazaniec pozbawiony nadziei. Wyjątkowość tego doświadczenia jest niekwestionowana, a potwierdzają ją ci, którzy zostali ułaskawieni w ostatniej chwili. Przebywanie w celi śmierci zostawia ślad niezatarty. Co jest

¹¹ F. Dostojewski *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1979, s. 72–75.

jednak treścią tych doświadczeń? *Co wie* skazany na śmierć i prowadzony na szafot i w *jaki sposób to wie*?

Oczekiwanie na wyrok śmierci (a także bezskuteczna walka z nieuleczalną chorobą bądź starością) pozwalają człowiekowi spojrzeć na śmierć inaczej; nie jak na abstrakcyjną konieczność, odnoszącą się do wszystkich ludzi, lecz jak na coś, co dotyka właśnie *mnie*. W takich sytuacjach granicznych śmierć nie jest już elementem naszej wiedzy o naturze ludzkiej, nie jest odległą możliwością, lecz brutalnym faktem mającym miejsce *tu i teraz*. Śmierć zostaje w takich sytuacjach odczuta jako nieklamana realność, pozbawiona wszelkich masek i pozorów. Zarazem jednak, osaczając człowieka, ukazuje mu jego bezsilność, więcej – jego nędzę i znikomość. Jawi się jako niezwyciężony wróg.

W takich momentach nie ma już czasu na refleksję nad istotą śmierci, więcej, nie ma już często miejsca w świadomości na złudną i fałszywą nadzieję. Śmierć narzuca się jako oczywistość, jako noc pochłaniająca *moje* istnienie. Jej istota zaczyna się ukazywać już nie na płaszczyźnie gasnącej świadomości jako jej zaprzeczenie czy na poziomie biologicznym jako kres funkcji naszego organizmu, lecz na płaszczyźnie *egzystencjalnej trwogi* – jako absolutna nicość, jako negacja *mojego* istnienia. Bliskość śmierci rodzi w nas lęk egzystencjalny, nieokreśloną, bezprzedmiotową trwogę. Ta trwoga właśnie ujawnia nam najpełniej śmierć jako nicość; nicość, która nie może być przez nas pojęta ani opisana (idea nicości wydaje się czymś sprzecznym), która jednak może być przez nas odczuta i przeżyta. Człowiek prowadzony na szafot wie nie dzięki refleksji nad kruchością bytu ludzkiego, nad istotą człowieka jako istoty skończonej, lecz dzięki oczywistości egzystencjalnej trwogi. Wie, że za chwilę go nie będzie w sensie absolutnym. Wie, że jego ciało będzie istnieć nadal, ale zarazem wie, że *jego* nie będzie w żadnym z możliwych znaczeń słowa „być”. Tego „nie będzie” nikt z nas nie może pozytywnie opisać; może je jedynie przeżyć.

Powtórzmy jeszcze raz: prawda o śmierci nie jest prawdą wiedzy abstrakcyjnej, wyobraźni czy spekulacji; przeciwnie, jest prawdą osobistego przeżycia, które może wyrażać się w zgodzie i akceptacji bądź w buncie. To przeżycie jednak – ze swej istoty niekomunikowalne, chociaż wielorako manifestujące się na zewnątrz, na przykład w sposobie zachowania się skazańca czy osoby nieuleczalnie chorej – pozwala, przynajmniej w minimalnym stopniu odkryć, czym śmierć jest. Wydaje się bowiem uzasadnione przypuszczenie, iż trwoga egzystencjalna objawia nam nie tylko stan naszego umysłu czy uczuć, lecz także ich zewnętrzną, obiektywną przyczynę.

Egzystencjalna trwoga osiąga swe apogeum w sytuacjach najwyższego zagrożenia, w chwili, gdy nie ma już nadziei na ocalenie życia. Trwoga ta jednak – jak wskazywał M. Heidegger – jest konstytutywnym elementem ludzkiego bytu. W świadomości siebie, w byciu człowiekiem, zawarta jest wszak nie tylko świadomość życia, lecz także – świadomość śmierci. Być człowiekiem, to być śmiertelnym i o tym wiedzieć. Więcej, być człowiekiem, to trwożyć się o swe istnienie,

przeżywać lęk w obliczu śmierci, a poprzez trwogę i lęk – w jakimś sensie rozumieć samą śmierć.

Widać już wyraźnie, że bliskość śmierci nie jest dostępna tylko tym, którzy znajdują się w sytuacji granicznej, lecz każdemu z nas. Każdy z nas wszak nosi śmierć w sobie od chwili przyjścia na świat. Jest ona w nas obecna jako ostateczny los, którego nie sposób uniknąć. Jest nie tylko zaprzeczeniem życia czy odwrotną, negatywną stroną rzeczywistości, lecz także stanowi swoisty *rdzeń* naszego bytu. Obecna w każdej chwili jako możliwość, kiedyś musi się urzeczywistnić. Nie wymaga jednak żadnych szczególnych okoliczności, może nadejść w każdej chwili i gdziekolwiek. Jeżeli nawet człowiek nie bierze jej pod uwagę, jeżeli o niej zapomina, to ona nie przestaje pamiętać o nim, wciąż dyskretnie obecna we wszystkim, co robimy i co przeżywamy.

Jako bliska, jako nieustannie obecny horyzont naszego istnienia, śmierć nie powinna być dla nas zaskoczeniem, zawsze wszak winniśmy się z nią liczyć. Jak mawiał Seneka, człowiek prawdziwie wolny zawsze jest przygotowany na śmierć, stąd nigdy nie może go ona zaskoczyć. Wiemy jednak z własnego doświadczenia, że *ontycznej bliskości* śmierci – na płaszczyźnie naszej świadomości odpowiada jej niemal całkowita *nieobecność*.

Każdy, kto przeszedł w życiu elementarny kurs logiki pamięta słynny sylogizm:

Człowiek jest śmiertelny
Sokrates jest człowiekiem
a więc
Sokrates jest śmiertelny.

Zarazem jednak niewielu z nas w pełni chce sobie zdać sprawę z tego, że sylogizm ten odnosi się nie tylko do Sokratesa czy innych ludzi, lecz także *do mnie* jako konkretnego i niepowtarzalnego ja. Odkrycie tej prawdy nie jest łatwe; kto wie, czy nie stanowi jednego z najtrudniejszych zadań w naszym życiu. Przyjęcie jej jest na pewno wstrząsem, doświadczeniem granicznym, dzięki któremu znamy siebie i swój los zupełnie inaczej. Jest swoistą przemianą egzystencjalną na wzór tej, której doświadczył bohater L. Tołstoja Iwan Iljicz ze znanego opowiadania *Śmierć Iwana Iljicza*: „Przykład wnioskovania, jakiego się uczył w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny, zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowiekiem, człowiekiem w ogóle, i wszystko było w porządku; ale on przecie nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle, tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym od wszystkich stworzeniem; był Wanią z mamą i tatą, z Mitią i Wołodią, i z zabawkami, i z furmanem, i z nianią; potem z Katieńką, ze wszystkimi radościami, wszystkimi smutkami, wszystkimi uniesieniami dzieciństwa, chłopięcych lat, młodości. Czy to dla Kaja istniał zapach skórzanej paskowanej piłki, którą tak kochał Wania? Czyż to Kaj tak całował rękę matki i czyż to jemu tak szeleścił jedwab marszczonyj matczynej sukni? Czyż to on namawiał kolegów w szkole do buntu z powodu leguminy? Czyż to Kaj był taki zakochany? Czyż to Kaj tak umiał prowadzić sesje?

Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać. To byłoby zbyt straszne”¹².

Mimo iż absolutnie pewna i wciąż przybliżająca się do nas, w naszym codziennym życiu śmierć jawi się zawsze jako coś obcego i dalekiego, co rozgrywa się na zewnątrz nas i co nas nie dotyczy. Śmierć to sprawa bliźnich, którzy ulegli chorobie lub nieszczęśliwemu wypadkowi, moja śmierć jest niemożliwa, a przynajmniej *niemożliwa teraz*. Jak zauważył V. Jankélévitch, śmierć jest zawsze sprawą przyszłości, należy nie do „dzisiaj”, ale do abstrakcyjnego „pojutrze”: „najodleglejsza przyszłość śmierci jest pojutrze, które nigdy nie stanie się Dzisiaj”; jest to przyszłość, „która nigdy nie będzie terazniejszością, lecz zawsze będzie miała nadejść i nigdy nie przestanie się stawać i zbliżać, ponieważ całe nasze życie można nazwać tylko jej wyczekiwaniem i preludium! (...) z punktu widzenia zainteresowanego podmiotu właściwa śmierć jest przyszłością, która nigdy nie nadchodzi, czy też raczej przyszłość śmierci nadciąga nigdy nie stając się terazniejszością, przynajmniej dla mnie, który w tej samej chwili mówi i myśli. Ponieważ przyszłość śmierci nie daje się uobecnić, nabiera łatwo pewnej abstrakcyjności (...)”¹³.

Być może dlatego śmierć jest od nas odległa, że nasza świadomość jest zawsze otwarta na przyszłość, co wyraża się choćby w tym, iż żadnego z naszych aktualnych przeżyć nie doświadczamy jako ostatniego. Dzięki tej otwartości na przyszłość natychmiastowy kres wydaje się wykluczony, absolutnie niemożliwy; stąd też, być może, nie jesteśmy w stanie doświadczyć czasowej bliskości śmierci jako zdarzenia, które *zaraz* nas pochłonie. Może też dlatego trudno nam uwierzyć we własną śmierć; wprawdzie, jak powiada Pascal, jest ona oczywista i absolutnie pewna, to jednak nie wierzymy w nią do końca. Człowiek żyje tak, jakby śmierć nie istniała; a jeżeli o niej pomyśli, jeżeli odczuje na sobie jej bliskość, wciąż ma nadzieję, że jeszcze tym razem szczęśliwie go ominie.

Możliwe że dalekość i obcość śmierci w naszym doświadczeniu rodzi się z podkreślanego już tu kilkakrotnie faktu wzajemnego wykluczania się świadomości i śmierci. Dopóki tli się w nas świadomość, śmierć jest daleka i nierzeczywista, nie ma do nas żadnego dostępu. Kiedy jednak definitywnie spełni swe dzieło, nie będziemy już dysponować świadomością zdolną do jej zreflektowania. Inaczej mówiąc, to właśnie nieustannie otwarta ku przyszłości nasza świadomość nie pozwala nam dojrzeć bliskości śmierci; stanowi jakby mechanizm obronny przed przyjęciem złowrogiej prawdy. Wiemy jednak doskonale, że nawet jeżeli śmierć należy nie do *dziś*, nie do *teraz*, lecz do nieokreślonego *pojutrze*, to jest nieuchronna, prędzej czy później nadejść musi.

¹² L. Tolstoj *Śmierć Iwana Iljicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: L. Tolstoj *Opowiadania i nowele. Wybór*, oprac. R. Łużny, Ossolineum, Warszawa 1985, s. 291–292.

¹³ V. Jankélévitch, op. cit., s. 48.

Nieuchronność – nieoczekiwaność

Nasza wiedza o konieczności własnej śmierci jest paradoksalna. Z jednej strony wiemy, że twierdzenia „wszyscy ludzie są śmiertelni” nie jesteśmy w stanie uzasadnić na bazie obserwacji czy indukcji, żaden bowiem skończony ciąg doświadczeń nie może stanowić niepodważalnej racji dla tezy, że również ja będę kiedyś musiał umrzeć. Z drugiej strony, żaden, nawet najbardziej zagorzały sceptyk, nie ośmieli się podważyć oczywistości twierdzenia, że jesteśmy śmiertelni. Śmierć jest wszak w sensie najbardziej dosłownym *nieuchronna*. Jest, jak powiadał Anaksymander, ceną, jaką musimy zapłacić za dar istnienia. Jest tym, co w sposób najbardziej naoczny i przekonujący ukazuje całkowitą bezsilność człowieka.

Mimo iż tak nam bliska, konieczna i nieuchronna, obecna w nas samych (mówiąc językiem M. Heideggera) jako nasza nieustanna możliwość, zawsze jest nieoczekiwana, zawsze stanowi zaskoczenie dla wszystkich – także dla tych, którzy o niej myślą, którzy się jej spodziewają, a może nawet oczekują. Chociaż niekiedy spodziewana i oczekiwana (a może nawet prowokowana), zwykle spada na człowieka zbyt nagle i gwałtownie, zastając go nie przygotowanym na spotkanie z nią. Pisał O. Paz, pisarz meksykański: „Od narodzin czekamy jedynie na śmierć i nas zawsze zaskakuje. Ona, oczekiwana, przychodzi zawsze nieoczekiwanie. I zawsze niezasłużenie¹⁴”. Jest jak przypadek – pozbawiona racji, celu i możliwych do zidentyfikowania przyczyn. Jej nadejście zdaje się stanowić uosobienie irracjonalności. Przychodzi ot, tak, bez powodu. W jej obliczu nie ma sensu pytanie: *dłaczego ja? dlaczego właśnie teraz?*

Wszystkie zdarzenia, które mogą stanowić jej zapowiedź, nie są konieczne. Śmierć może przyjść (i często przychodzi) bez jakichkolwiek znaków, bez zapowiedzi. Zdaje się nam, przynajmniej, gdy myślimy o niej trzeźwo, nie odczuwając jeszcze realnego jej zagrożenia, że na pewno jej ślady rozpoznamy, że będziemy wiedzieć, kiedy nadejdzie. Sądzimy, że powinna przychodzić powoli, bardziej jawnie, przy naszej pełnej świadomości, że to właśnie śmierć. Przekonanie to jest jednak nad wyraz złudne, podobnie złudne, jak nasze deklaracje młodzieńcze, że miast starszliwych cierpień lub zniedołężnienia, wolelibyśmy wcześniej umrzeć. Kiedy bowiem cierpienie nadejdzie, wydaje się i tak mniej bolesne od śmierci¹⁵.

Nieoczekiwaność śmierci porównana jest w Nowym Testamencie do złodzieja, który przychodzi nocą, kiedy nikt się go nie spodziewa. Przychodzi na przekór naszym planom i nadziejom, na przekór naszej woli istnienia. Tak, jak złodziej – przychodzi do nas jako wróg, by nas ograbić ze wszystkiego, co posiadamy. Przy-

¹⁴ O. Paz *Portret Jorge Louisa Borgesa. Łucznik, strzala i cel*, przeł. G. Sławińska „Literatura na Świecie” 1988, nr 12 (209), s. 6.

¹⁵ Z tego powodu wszelkie próby legalizacji eutanazji oparte na zasadzie, że człowiek deklaruje swoją wolę w młodości lub zanim spotka go śmiertelna choroba – są nie tylko przerażająco nieludzkie, lecz również oparte na głębokiej iluzji psychologicznej.

chodzi jak ślepy, niewytłumaczalny los. Przychodzi często w masce pozorów: dolegliwości serca, bólu żołądka czy wątroby. Skupiamy się na tym, że to tylko nerka, że to tylko przemęczenie lub chwilowa słabość. Rzadko kiedy jesteśmy sobie w stanie uświadomić, jak Iwan Iljicz, że tu nie o nerkę chodzi, ale o *śmierć*.

Nieoczekiwaność śmierci jest jednak fenomenem, który stosunkowo łatwo pogodzić z jej nieuchronnością i pewnością. Powodem jest to, że wprawdzie umrzeć musimy, i wiemy, że musimy, to jednak nie ma żadnej konieczności w tym, byśmy umarli raczej dziś niż jutro, raczej za dziesięć niż za dwadzieścia lat. Inaczej mówiąc, czas naszej śmierci nie jest koniecznie przesądzony; nawet w przypadku osoby znajdującej się w śmiertelnej chorobie, wobec której medycyna złożyła broń, nikt nie jest w stanie przewidzieć, *kiedy dokładnie* śmierć nastąpi. Z tego powodu w każdej chwili możemy być świadomi, że musimy niebawem umrzeć, możemy mieć pewność, że to nastąpi w ciągu najbliższego roku czy miesiąca, a jednak nie spodziewać się jej wtedy, gdy faktycznie nadejdzie. Inaczej mówiąc, śmierć, nawet jako nieuchronne, jako konieczne prawo naszego bytu, zawsze mogłaby nastąpić później niż faktycznie ma miejsce.

Będąc nieoczekiwaną, jest też zawsze przedwczesna. Nie tylko w tym znaczeniu, że nawet pogodzeni z nią bądź oczekując jej, nie spodziewaliśmy się jej właśnie teraz, w tej chwili, lecz również w wymiarze głębszym; przychodzi wszak, zanim życie zostało spełnione, domknięte. Bez względu na to, kogo dotyka: czy dziecko, które nie zaznało jeszcze prawdziwych radości życia, czy starca, który wyczerpany chorobą zdaje się nie mieć już sił – *zawsze jest przedwczesna*. Ta przedwczesność śmierci wskazuje nie tylko na kruchość naszego bytu, lecz także na jego bolesną paradoksalność: zaprogramowani na nieskończoność, wciąż łaknący życia, nowych doznań, wciąż pragnący zgłębić tajemnicę świata, zmuszeni będziemy umrzeć w poczuciu, że wszystko, co w życiu naprawdę ważne – *ominęło* nas. Być może z tego poczucia niespełnienia rodzi się największy ból umiarkowania, ale zarazem najżywsze pragnienie *bycia zawsze*, nadzieja, że śmierć jest tylko etapem w naszej wędrówce, nie zaś jej kresem¹⁶.

Eliminacja – fascynacja

Doskonale wiemy, że narzucająca się nam myśl o śmierci, jakkolwiek ważna dla naszego bycia ludźmi, może jednak stać się czymś chorobliwym, może nas wtrącić w paniczny i nieustanny lęk, paraliżujący nasze życie, uniemożliwiający jakiegokolwiek pozytywne działanie. Ktoś wszak, kto w każdej chwili myślałby tylko o czekającej go śmierci i lękał się, że już nadchodzi, niewątpliwie zostałby uznany za istotę chorą, wymagającą pomocy. Myśl o śmierci może więc nie tylko

¹⁶ Niemożliwość spełnienia w życiu była często w dziejach filozofii podstawą argumentacji na rzecz jakiejś formy nieśmiertelności człowieka. W tym modelu rozumowania nieśmiertelności duszy zawarłem w artykule *Zagadnienie nieśmiertelności duszy*, część I, „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 22, s. 53–62; część II: „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 23, s. 47–56.

pomóc nam w smakowaniu życia, w docenieniu jego wartości; może też nam to życie skutecznie zatruć. Być może ten właśnie aspekt miał na myśli przytaczany na wstępie Spinoza, gdy mówił, że wolny człowiek nie myśli o śmierci, lecz o życiu. W tej perspektywie bowiem ucieczka przed myślą o śmierci, jej eliminacja z horyzontu naszej świadomości i codziennych obowiązków, jest nie tylko pożyteczna, ale wręcz konieczna do tego, by normalnie żyć, by danego nam czasu nie stracić. Musimy jednak pamiętać, że eliminacja śmierci, tak w warstwie psychologicznej, jak i społecznej, może niekiedy przybrać formy patologiczne.

Wszelka ucieczka przed myślą o śmierci, celowe usuwanie jej z horyzontu naszej świadomości wydaje się zachowaniem irracjonalnym, odbiera naszemu życiu autentyczność, jego prawdziwie ludzkie oblicze. Ludzką, prawdziwie ludzką rzeczą jest być świadomym życia i śmierci. I prawdziwie też ludzką rzeczą jest pytać o sens życia i sens śmierci (czy może raczej – o sens życia w perspektywie nieuchronnej śmierci). Wydaje się tym samym, że rację miał S. Beckett, gdy powiedział, iż wypowiedzieć o człowieku prawdę najistotniejszą, to wyrazić jego stosunek do śmierci. Pamiętanie o śmierci nie jest też, wbrew słowom W. Gombrowicza, wyrazem naszej niemocy asymilacji śmierci, niemożliwości pogodzenia się z nią. Przeciwnie, jest świadectwem wyostrejzonej świadomości tego, kim jesteśmy. Mimo to śmierć zwykle jawi się nam jako niestosowność, jako coś obcego naszemu światu, czego nie powinno być, co burzy wszelki porządek bytu.

Jeśli powrócimy jeszcze raz do atmosfery zarysowanej przez L. Tołstoja w opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza*, to dostrzeżemy, że dla kolegów i znajomych tytułowego bohatera jego śmierć była czymś niestosownym, jakimś towarzyskim *faux pas* czy brakiem ogłady, jakąś nieznaną niepisanego kodeksu obyczajowego, który *takich rzeczy* po prostu zabrania. Jak można było tak po prostu umrzeć, jeżeli z tego powodu nie możemy pójść na uroczystą kolację, na bal, na partyjkę wista? Śmierć to coś, co człowiekowi, szczególnie należącemu do „towarzystwa”, nie przystoi. Jeżeli więc już wdarła się w taki czy inny sposób w nasze życie, należy czym prędzej zrobić z nią porządek, zatrzeć wszelkie jej znamiona i ślady. Być może powodem jest to, że śmierć, prawdopodobnie z racji gwałtownego rozwoju medycyny, coraz częściej zaczynamy odczuwać jako przykrą porażkę, której można było uniknąć, może nawet jako błąd w sztuce lekarskiej lub skutek naszego niedbalstwa, lekceważenia wymogów higieny i zdrowego życia. W tej perspektywie śmierć jawi się jako coś, co przynajmniej w niedalekiej przyszłości zostanie ostatecznie pokonane, co nie będzie już koniecznością, na co – jak na wszystkie inne dolegliwości – znajdzie się lekarstwo. Chociaż nie wyrażana głośno, ta iluzoryczna wiara w medycynę coraz wyraźniej zaczyna zastępować utraconą przez współczesnych ludzi wiarę w życie przyszłe. Jej swoistym wyrazem jest na pewno decyzja o zamrożeniu własnego ciała do czasu, aż zostanie wynalezione skuteczne lekarstwo na trapiącą nas aktualnie śmiertelną chorobę. Iluzja tak rozumianej nieśmiertelności jest może najbardziej zaskakującą postacią eliminacji śmierci, zamyka bowiem nasz wzrok na nieuchronność śmierci jako istotowego aspektu natury ludzkiej.

To odtrącenie śmierci objawia się coraz częściej również w płaszczyźnie języka, z którego praktycznie zostały wyeliminowane wszelkie słowa przypominające śmierć (a przynajmniej te, które odsłaniają jej grozę). Ich wypowiedanie staje się równie niestosowane, jak ona sama. Jak zauważył O. Paz: „Dla mieszkańców Nowego Jorku, Paryża czy Londynu, śmierć to słowo, którego nigdy nie wymawia się, gdyż parzy w usta”¹⁷. Cywilizacja, która zasługuje na miano cywilizacji śmierci, wyrzuciła ze swego słownika „śmierć”, z obowiązujących zaś obyczajów systematycznie stara się usunąć żałobę. Żałoba tymczasem to nie tylko wyraz smutku i żalu po stracie kogoś bliskiego; to także jakaś forma okazania mu należnego szacunku, zewnętrzny wyraz przechowywania go w naszej pamięci. Tym samym jednak rezygnacja z kultuwowania żałoby (także żałoby w wymiarze zewnętrznym), to tylko pozorne uwolnienie się od brzemienia bólu, jakim była dla nas czynja śmierć, pozorny triumf życia nad śmiercią i pozorne pogodzenie się z okrutnym losem; rezygnacja z kultuwowania obyczaju żałoby to także swoista forma zapomnienia o śmierci, próba jej eliminacji z naszego życia.

Próba jednak skazana na niepowodzenie. Człowiek powinien kultuwować obyczaj żałoby choćby po to, by przynajmniej symbolicznie śmierć pokonać, by okazać się od niej silniejszym. Żałoba wszak przypomina wprawdzie, że śmierć jest obecna i że jest okrutna, zarazem jednak ukazuje, że nie ma nad nami władzy absolutnej, że potrafimy odważnie spojrzeć jej w oczy, że nie pozwolimy sobie na wydarcie z pamięci tych, których obecności nas pozbawiła. W żałobie przecież nie tylko wyrażamy własną rozpacz, lecz także – a może nawet przede wszystkim – *mówimy śmierci „nie”*, przedłużamy poniekąd czyjeś istnienie, nie pozwalamy, by został cakowicie unicestwiony, a przynajmniej – zapomniany.

Rezygnacja z obyczaju żałoby jest swoistą próbą skazania zmarłych na milczenie, próbą opartą jednak na iluzji. Sama wszak nieobecność zmarłych jest znakiem nad wyraz wymownym. Skazani na milczenie, skazani na nieobecność, poprzez pozostawione po sobie puste miejsce, którego nikt już nie wypełni – są niekiedy bardziej realni od tych, z którymi stykamy się każdego dnia.

Istnieje jednak taka postać eliminacji śmierci, którą winniśmy uznać za ewidentnie pozytywną. Myślę tu o przejawiającej się na wiele sposobów twórczości człowieka. Każde nasze dzieło wszak, mimo iż nosi na sobie znamiona skończoności i przemijalności, ma stwarzać chociażby chwilowe złudzenie wieczności i nieśmiertelności. To dążenie do eliminacji śmierci ma więc swoje źródła ontyczne, wyrasta bowiem z naszego naturalnego dążenia do tego, by *trwać*. Rzeczą człowieka wszak nie jest zaprzeczać rzeczywistości śmierci; przeciwnie, rzeczą człowieka jest przeciwstawiać się śmierci, a ostatecznie ją zaakceptować. Dlatego jednym z ważniejszych aspektów naszej egzystencji jest męstwo: męstwa przecież potrzeba, by żyjąc w obliczu nieustannie zbliżającej się nicości – nigdy się nie poddać.

¹⁷ O. Paz *Wszystkich świętych, zaduszki*, przeł. J. Petry, „Literatura na Świecie” 1975, nr 12 (56), s. 46.

Zgoda na śmierć, o której napomknąłem, przybiera jednak niekiedy formy zwyrodniałe, które nie wyrastają bynajmniej z jej akceptacji, lecz z dążenia do jej całkowitej eliminacji a przynajmniej – trywializacji. Mam na myśli fascynację śmiercią; fascynację przy tym nie jej specyficznymi postaciami czy przejawiami, ale fascynację śmiercią jako taką.

Fascynacja ta nie jest bynajmniej cechą jedynie cywilizacji współczesnej; przeciwnie, wydaje się być obecna w wielu epokach i kulturach przeszłości. Wystarczy wspomnieć obyczaj egzekucji wykonywanych publicznie, przeżywanych przez uczestniczących w nich ludzi jako widowisko, a nawet uroczystość. Za przykład mogą też służyć starożytne igrzyska, w których masowo ginęli gladiatorzy, walcząc na oczach i ku uciesze tłumu widzów. Zapewne nie inaczej też należy tłumaczyć popularność niskiej sztuki, epatującej człowieka litrami przelanej krwi i masowych, szczególnie okrutnych mordów.

Nie o mnożenie przykładów jednak chodzi, lecz o dwa ściśle ze sobą związane pytania: po pierwsze, czym jest i skąd się bierze w człowieku fascynacja śmiercią? jakie jest jej antropologiczne źródło? oraz, po drugie, czy w samym zjawisku śmierci istnieją rzeczywiście takie elementy, które ową fascynację mogą budzić?

Nie będę starał się na te pytania odpowiadać z tej prostej przyczyny, że odpowiedzi nie znam. Być może fascynację śmiercią należałoby interpretować w świetle szeroko opisywanego przez Z. Freuda popędu śmierci; popędu, który nie tylko poszczególne jednostki pcha do samobójstwa czy ryzykownych zachowań, lecz także całe społeczności i narody wiedzie do wzajemnego wyniszczenia. Być może więc, fascynacja śmiercią zakorzeniona jest w głęboko w naszej naturze ukrytym pragnieniu nieistnienia czy samounicestwienia. Możliwe też, że to właśnie ów popęd samounicestwienia (nie zaś odczucie tragizmu i bezowocności życia) kazał starożytnym Grekom twierdzić, iż rzeczą dla człowieka najlepszą jest nigdy się nie narodzić, skoro zaś się narodził – to jak najszybciej umrzeć. Wydaje się jednak, że fascynacja śmiercią ma również jakiś związek z obecnym w nas lękiem *przed nieznanym*; możliwe więc, że jest to jakaś próba oswojenia śmierci (czy raczej – oswojenia się *ze śmiercią*), uczynienia jej mniej przerażającą. Nie ma wątpliwości, że ciągle obcowanie ze sztuką (zwłaszcza filmową), w której króluje okrutnie zadawana śmierć, musi wykrzywiać rzeczywisty obraz tego, czym śmierć jest. Być może więc, paradoksalnie, w fascynacji śmiercią nie chodzi tylko o mocne wrażenia emocjonalne, lecz również (a nawet przede wszystkim) o to, by uczynić ją czymś przypadkowym, czymś nieistotnym, czymś wyzbytym wszelkiej tajemnicy i powagi. Jak pisał D. Kessler, przez wiele lat pracujący w hospicjum: „Patrzmy na nią [na śmierć – I.Z.] w swoich domach, siadając przed ekranem telewizora, płacimy, by oglądać ją w kinach, zabawiamy się nią w grach wideo i komputerowych. Może mamy nadzieję, że im bardziej się z nią opatrzmy, tym mniej będzie nas trwożyć”¹⁸. Być może więc chodzi o to, by trywializując śmierć, stępić

¹⁸ D. Kessler *Śmierć jest częścią życia. O prawo do godnego umierania*, przeł. E. Czerwińska, Warszawa 1999, s.11.

jej ostrze, w jakiś sposób nad nią zapanować; by czyniąc ją wszechobecną i zwyczajną, pozbawić ją wszelkiej tajemniczości. Pytanie tylko, czy jest to środek skuteczny.

* * *

Świadomy jestem, iż temat obecności i nieobecności śmierci zaledwie został przeze mnie dotknięty, że powyższe uwagi nie stanowią zadowalającego opisu tego, jak śmierć jest nam dana, a tym bardziej – czym jest. Niezależenie jednak od tego, czy zaproponowany przeze mnie wybór oraz fragmentaryczny opis kilku fenomenów związanych ze śmiercią był trafny czy nie, sądzę, że w filozoficznej refleksji nad śmiercią należałoby wyjść właśnie od jakiejś formy jej fenomenologii, od jakiegoś opisu jej różnych sposobów dostępności lub nieuchwytności. Prawdopodobnie tylko na takiej podstawie będziemy w stanie zbliżyć się do przybliżonego choćby i fragmentarycznego rozumienia śmierci. Nie znaczy to, że przenikniemy jej istotę, przeciwnie, wydaje się to wręcz niemożliwe. W tym sensie próby uchwycenia istoty śmierci przypominają rozmaite próby ujęcia bytu absolutnego, czy to na drodze teologii negatywnej, czy przewyższającej; obie jednak okazują się niewystarczające. Mimo to, jeżeli nawet jesteśmy świadomi nieadekwatności wszystkich używanych w naszym dyskursie słów, to wiemy zarazem doskonale, że nie możemy się bez nich obyć. To, co nienazwane, jest jeszcze bardziej tajemnicze, jeszcze bardziej przeraża. Stąd, jeżeli nawet nasze słowa nie oddają wiernie (ani nawet w przybliżeniu) rzeczywistości śmierci, to pozwalają nam przynajmniej w jakiś sposób wyrazić i zakomunikować innym nasz do niej stosunek.

Nie znaczy to, że *żadnej* wiedzy o śmierci nie mamy. Przeciwnie, wiedza ta jest nam dostępna, ma jednak specyficzny charakter, nie można jej jednak utożsamiać z wiedzą naukową, dobrze uzasadnioną i empirycznie ugruntowaną. Człowiek bowiem nie tyle zna śmierć, ile raczej *przeczuwa* jej grozę. Dopóki zresztą mamy jedynie pojęcie śmierci – pisała trafnie H. Malewska – *jeszcze* śmierci nie znamy. Śmierć odsłania się nam dopiero wtedy, gdy zaczynamy ją *przeczuwać* i *przeżywać* jako najgłębszy i najważniejszy fakt naszego życia. Jest to, jak pisze V. Jankélévitch, przejście od oczywistości wprawdzie jasnej i wyraźnej, ale abstrakcyjnej, do oczywistości mętnej, ale wewnętrznie, osobowo przeżytej. Ten poziom wiedzy o śmierci jednak, który śmiało można określić mianem mądrości, dany jest człowiekowi zwykle zbyt późno. Zanim wiedza ta nie stanie się dla nas koniecznością egzystencjalną, zadowalamy się abstrakcyjnym pojęciem śmierci; kiedy zaś śmierć nadchodzi – przeżywamy ją osobiście, nie mogąc już jednak tego, co osobiście odczute – wypowiedzieć ani przekazać. Wydaje się, że między człowiekiem, który śmierci nie zna, a tym, który przeniknął jej tajemnicę w egzystencjalnym przeżyciu trwogi – nie jest już możliwy żaden dialog ani porozumienie, żadna wspólna sprawa. Należą obaj do dwu różnych światów czy wręcz – do dwu form bądź płaszczyzn istnienia. Tak, jakby rzeczywiście trzeba było (na chwilę przynajmniej) przestać być człowiekiem, wznieść się na inny poziom egzystencji,

by zrozumieć śmierć. Ponownie narzuca się tu analogia z chrześcijańską teologią: aby doświadczyć Boga, Jego obecności twarzą w twarz, musimy porzucić nasze doczesne istnienie i przyoblec się w nową formę istnienia. Podobnie ze śmiercią – wiedza o niej zdaje się nie należeć do naszego zwykłego doświadczenia. Dopóki żyjemy, to, co naprawdę ważne i istotne, zawsze nam umyka; być może nasza świadomość działa tutaj jako system bezpieczeństwa chroniący nas przed złowrogą prawdą, której nie potrafilibyśmy znieść. Stąd też prawda o śmierci najprawdopodobniej na zawsze pozostanie dla człowieka raczej pytaniem aniżeli odpowiedzią, raczej dręczącym niepokojem aniżeli kojącą pewnością.

Wniosek taki może wydawać się nie tylko pesymistyczny, ale wręcz poznawczo bezwartościowy; czy warto bowiem zastanawiać się nad czymś, co jest z zasady niepoznawalne, przynajmniej na drodze czysto racjonalnej? Z punktu widzenia kartezjańskich roszczeń względem filozofii wniosek taki może wydawać się niepowodzeniem, klęską nawet; z punktu widzenia naszej potrzeby zrozumienia siebie – takim być nie musi.

THE PRESENCE AND ABSENCE OF DEATH”

The author tries to delineate several well known phenomena connected with death, which indirectly reveal its manifold visage. He presents various aspects of death's presence and absence in its ontological, epistemological, sociological and psychological dimensions. He shows eight phenomena juxtaposed in pairs: death's omnipresence - it's intangibility; closeness - distance; inevitability - unexpectedness, and finally: elimination - fascination. The aim of presenting these phenomena is reflection on the various ways of "the manifestation" of death.