

Mirosław Pawliszyn

Leszka Kołakowskiego kilka uwag na temat śmierci

Studia Elbląskie 13, 395-405

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LESZKA KOŁAKOWSKIEGO KILKA UWAG NA TEMAT ŚMIERCI

Słowa kluczowe: śmierć, mit, sens, ciało, ból

Key words: death, myth, meaning, body, pain

Schlüsselworte: der Tod, der Mythos, der Sin, der Körper, der Schmerz

I. UWAGI WSTĘPNE

Pytanie o śmierć jest chyba najbardziej żywotnym, jakie zdolny jest postawić człowiek za życia. Pojawia się ono, być może jeszcze nie w pełni uświadomione, w dzieciństwie, kiedy przychodzi pożegnanie z bliską osobą. Atmosfera ciszy i smutku, towarzysząca ceremoniom, które dziecko obserwuje pierwszy raz, wywołuje w nim samym fundamentalne spostrzeżenia, sformułowane w postaci pytań: „gdzie teraz jest (ten, kto umarł)”? Refleksja ta być może zamiera, albo przycicha, w młodości, kiedy perspektywy życiowe zdają się jawić jako niczym nieograniczone. Powraca jednak wraz z upływającym czasem, kolejnymi osobami, które umierają, coraz bardziej podupadającym zdrowiem.

Śmierć jest przede wszystkim zjawiskiem z dziedziny biologii. Oznacza najogólniej mówiąc ustanie zjawisk życiowych, spontaniczne ustanie oddechu i bicia serca, kres możliwości regeneracji komórek i ich stopniową degenerację. Definicja śmierci, zakłada, po pierwsze, jej nieodwracalność, co oznacza, że utraconych funkcji organicznych nie da się już przywrócić, dalej selektywność – dotyczy całego organizmu, wreszcie, po trzecie, całościowość, chodzi o uzyskanie pewności, że mamy do czynienia z ustaniem życia całego człowieka¹.

Jednak w zależności od tego jaka perspektywa poznawcza zostanie przez nas przyjęta, tak też będzie opisywana śmierć. Uwzględniając psychologię będzie ona definitywną utratą świadomości, włączając myślenie religijne będzie stanowiła etap

* Ks. Mirosław Pawliszyn CSsR, doktor filozofii, adiunkt przy Katedrze Teologii Moralnej i Etyki Wydziału Teologii UWM.

¹ Por. W. B o ł o z, *Historyczne i współczesne postawy wobec śmierci*, w: *Studia Ecologiae et Bioethicae* 3(2005), s. 175.

przejścia pomiędzy rzeczywistością ziemską (doświadczaną empirycznie), a wieczną (za życia będącą przedmiotem aktu wiary).

Refleksja nad śmiercią nie jest obca filozofii. Nie może być inaczej, skoro jest ona obiektem egzystencjalnego zaciekawienia, dotyczącego najbardziej istotnej sfery życia. Tutaj też można opisywać ją na różny sposób, analizując ją chociażby w aspekcie konfrontacji z nicością, czy ostateczną utratą, bądź zrealizowaniem pielęgnowanej za życia nadziei. Nie ulega jednak wątpliwości, że filozofia przypatrując się śmierci widzi w niej fenomen rzutujący na całość ludzkiej egzystencji. Śmierć ujawnia się jako moment, zdarzenie, jednokrotne i niemożliwe do powtórzenia. Z drugiej jednak strony jest ona procesem, wciąż towarzyszącym ludzkiej świadomości. Nieustannie w tej świadomości jest jakoś obecna, mimo, iż obecność ta nie jest zawsze jednakowo nasilona. Dalej, jest ona związana z przyszłością, czymś, co ma dopiero nadejść. Nawet ktoś, kto znajduje się w stanie agonii przypatruje się śmierci z perspektywy, jako tej, której „jeszcze nie ma”. Ale jednocześnie zawarta jest ona w każdym „teraz” umykającym wraz z próbą jego uchwycenia, w terażniejszości wciąż skazanej na stawanie się moją własną przeszłością. Wreszcie, co warto zauważyć, ujawnia się ona jako przemawiająca do mnie ze zróżnicowanym natężeniem – moja śmierć jest dla mnie zawsze czymś ewentualnym, możliwym, podczas gdy zaistniała śmierć bliskiego mi „ty” jest przejmująco realna, przeszywająca na wskroś moją egzystencję. Paradoksalnie śmierć staje się faktem bardziej w śmierci bliskiej mi osoby, niż w oczekiwaniu jej przeze mnie. Jak zauważa niezwykle trafnie I. Ziemiński: „Z racji wspólnoty, którą tworzyliśmy, Twoja śmierć okazuje się, przynajmniej częściowo, także moim umieraniem, nikt już bowiem mi Ciebie nie zwróci; wraz z Twoją śmiercią przestaje istnieć (zdawałoby się, że nierozzerwalne) *My* naszej miłości. Ja wprawdzie nie umieram jako osoba fizyczna, umieram jednak jako jeden z podmiotów relacji *ja–Ty*; Twoja śmierć unicestwia więc mnie o tyle, o ile istniałem z Tobą i dla Ciebie”².

Na gruncie powojennej filozofii polskiej problematyką śmierci zajmuje się jeden z najważniejszych jej przedstawicieli – Leszek Kołakowski, choć nie jest to z pewnością główny przedmiot jego zainteresowań. Jak sam zauważa: „Zarówno bitwa narodów czy trzęsienie ziemi w Lizbonie, jak i jakaś szczególnie zmiana damskiej mody, śmierć przyjaciela czy wręcz opadnięcie liścia z drzewa może, jeśli tylko tak zdecydujemy, stać się wydarzeniem filozoficznym. Znaczy to, iż nie są to wydarzenia filozoficzne z racji ich treści jedynie, lecz w rezultacie naszego nimi zainteresowania”³. Chociaż śmierć zostaje tu potraktowana dość zdawkowo i błaho, okazuje się, że temat ten stanowi ważną część jest myśli.

II. MIT I OPCJA MITYCZNA

Chcąc zrozumieć myśl filozofa trzeba odnaleźć klucz, który pozwoli nam na pogłębioną refleksję nad jego twórczością. Kluczem tym jest jakieś zdanie, czy kon-

² I. Z i e m i ń s k i, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Diametros* 11(2007), s. 118–119.

³ L. K o ł a k o w s k i, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 373.

cepcja przewijająca się przez całość prowadzonych przez niego rozważań. Tym, co nadaje zasadniczy ton rozmyślaniom Kołakowskiego jest problem mitu. Trzeba go pokrótce przedstawić, by zobaczyć jak funkcjonuje on na gruncie rozważań dotyczących śmierci.

Pytania o mit są istotowo różne od pytań, w których próbujemy ogarnąć i zrozumieć świat materialny. Ten ostatni jest ukonstytuowany przez zbiór poszczególnych faktów, przyrodniczych prawidłowości. Każde ze zdarzeń jest pojedynczą sytuacją, która tyle ma wspólnego z inną, że może być do niej pod jakimś względem podobna. Jesteśmy w stanie wypracować co najwyżej pewne automatyzmy, czy schematy postępowania, bądź rozumienia⁴. Jedne rzeczy powstają, inne zaś giną, zdarzenia wydarzają się w określonym czasie i miejscu, po czym bezpowrotnie znikają⁵. Jaki stąd wniosek? Świat, w którym żyjemy, wypełniony przedmiotami i wydarzeniami, jest z góry skazany na przemijalność i nietrwałość. Skoro tak, to oczywistą konsekwencją takiego stanu rzeczy będzie chroniczna niemożliwość całościowego ujęcia świata, postawienia pytania o jego sens i znaczenie. Jeśli w każdej chwili coś powstaje, a coś zanika, to nie jesteśmy w stanie powiedzieć niczego pewnego o otaczającej nas rzeczywistości, za wyjątkiem tego, że ona przemija. Jest to jednak, jak się wydaje, prawda tak banalna, że nie zasługuje na głębszy namysł.

Ostatnie zdanie brzmi problematycznie. Nie ulega jednak wątpliwości, że myśl o przemijalności świata stała się punktem wyjścia dla całej filozofii. Jednak pójdzie tym tropem, będzie już wejściem na teren myślenia mitologicznego.

Czym zatem jest mit? Będąc zasadniczo innym od faktu wymyka się spod obserwacji. Trudno go pokazać, scharakteryzować. Mamy raczej coś w rodzaju przecucia jego istnienia, odnajdujemy go w potrzebach tkwiących w naszej naturze. Kołakowski powie jasno, że „obecność tej intencji nie jest dowodem obecności tego, do czego jest odniesiona”⁶. Można ją odnaleźć pośród trzech zasadniczych prób ogarnięcia świata, w którym żyjemy. Pierwsza, wiąże się z chęcią rozumiejącego ogarnięcia realności empirycznych, a więc pragnieniem przeżywania świata jako sensownego poprzez zrelatywizowanie go tego, co zwiąże celowo obserwowane przez nas zjawiska. Druga, zawiera się w utajonej wierze w trwałość wartości ludzkich, nieprzemijalność tego, co uczyniliśmy w świecie jako istoty osobowe. Wreszcie, skrywa się w upartej chęci widzenia świata w kategoriach ciągłości, jako odniesionego do jakiejś transcendencji⁷. W tych trzech „intencjach” zawarta jest jedna, zasadnicza skłonność, czy raczej pragnienie ludzkiego ducha. Jest to ukryty zamiar, pragnienie „unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu, tj. takiej, która pozwala w przepływie rzeczy dopatrywać się nie przemiany tylko, lecz kumulacji, albo pozwala wierzyć, że to, co minione, przechowuje się w tym, co trwa”⁸. Zakładamy zatem, że jest takie miejsce, niemożliwa do opisan

⁴ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Odpowiedzialność i historia*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Warszawa 1989, s. 46.

⁵ P o r. t e n ż e, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 33.

⁶ T e n ż e, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 14.

⁷ Por. tamże, s. 14–17.

⁸ Tamże, s. 18.

realność, do której jesteśmy odniesieni w sposób trwały, do której przynależymy, która nas samych ustanawia.

Mit ma charakter bezwarunkowy, poprzedza lub też przekracza nasze doświadczenie. Stoi u podstaw naszej percepcji świata, nadaje mu znaczenie i sens, których, co już wiemy, nie sposób odnaleźć w otaczającym nas świecie. Daje on poczucie uprawomocnienia w świecie tak dla mnie, jako jednostki, jak i dla całej ludzkości, która doświadczając własnej zmienności może traktować świat jako coś „zastanego”, na wskroś istniejącego i trwałego⁹. Umożliwia on osadzenie własnej egzystencji w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, pozwala nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu¹⁰. Wymyka się on też spod prób klasyfikacji, nie podpada pod kategorie prawdy lub fałszu. Przeciwnie, to właśnie dzięki niemu coś może być prawdziwe lub też fałszywe. Sam nie ma racji, które mogą go uzasadnić, ale jest racją wszystkiego, co jest poza nim. W ten też sposób ratuje on od rozpacz, braku własnego zakorzenienia, staje się rękomią pewności¹¹.

W zjawisku śmierci odnajdujemy również ów podwójny wymiar istnienia. Da się w niej wyróżnić jej aspekt technologiczny i mitologiczny, i obydwaj, jeśli przestudiować dokładnie myśl Kołakowskiego są do siebie niesprowadzalne. Jeden z nich zdaje się być oczywisty, drugi rodzi trudne do pokonania problemy.

III. ASPEKT TECHNOLOGICZNY ŚMIERCI

Kiedy mowa o technologicznym wymiarze śmierci rozpatrywany jest ona w ramach opisu fenomenu „obojętności świata”. Czym jest obojętność jako taka? Jest, jak można mniemać, stanem ludzkiego ducha, czymś, co ten duch sparaliżowało, uwięziło. W obojętności zawiera się zawieszenie czasu, albo jego dramatyczne spowolnienie. Kiedy funkcjonujemy w świecie, nasza w nim obecność jest naturalna i spontaniczna, bądź na wskroś zaangażowana. Podejmując najprostsze czynności mamy zazwyczaj nieuświadomione poczucie, że uczestniczymy w normalnym biegu zdarzeń. Kiedy nasz wysiłek jest zwielokrotniony (fizyczny czy intelektualny) sprawiamy wrażenie jakbyśmy chcieli skumulować czas, w danej jego jednostce uczynić, jak najwięcej. Odpoczynek jest zaś próbą uporządkowania czasu, próbą „ułożenia się” w nim, odzyskania tych chwil, które w napięciu umknęły. I w ten właśnie naturalny, choć zmienny, bieg rzeczy wkracza obojętność.

W książce Erica E. Schmitta „Moje Ewangelie”¹² Piłat wracając do swego domu, po bitwach jakie toczy w swojej głowie na wieść o Zmartwychwstaniu, widząc Apostołów schodzących z góry skarży się, iż dawniej był Rzymianinem, który wierzył, teraz zaś na skutek zaistniałych wydarzeń, zaczął wątpić. Słyszy na to słowa żony Klaudii: „Wątpić i wierzyć, Piłacie, to jedno i to samo. Tylko obojętność

⁹ L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, s. 34.

¹⁰ Por. tamże, s. 37.

¹¹ Por. tamże, s. 67–68.

¹² E. E. S c h m i t t, *Moje Ewangelie*, tłum. B. Grzegorzewska, Kraków 2006.

jest ateistyczna”¹³. Obojętność jest jak można wywnioskować formą niewiary w nic, wewnętrzną rezygnacją, zobojętnieniem, utratą zdania, brakiem chęci zawarcia stanowiska. Próbuje ona ułożyć się pomiędzy możliwościami wyboru, zamiera sama w sobie, stygnie, zapada się w siebie samą.

Taką właśnie postawę przyjmuje, zdaniem Kołakowskiego, świat wobec nas. Rzecz jasna nie czyni tego w sposób zamierzony. Obojętność wpisana jest w jego naturę, a odczytywana przez nas jako „doświadczenie fundamentalne, tj. takie, którego niepodobna zinterpretować jako poszczególnych przypadków innej, pierwotniejszej potrzeby”¹⁴. Nie rodzi się ona zatem w naszych głowach, nie jest owocem ludzkich rozczarowań, załamań czy porażek. Przeciwnie, jest owocem ucieczki od w pełni uświadomionej prawdy o świecie.

Dla naszych analiz ważna jest nie tyle strategia ucieczki, co raczej sam fenomen jako taki. Przejawia się on, między innymi, w dwóch zasadniczych i istotnych dla nas wymiarach. Są one do siebie zbliżone, a raczej jeden wprowadza w drugi. Pierwszy, to cierpienie, a drugi, fakt śmierci. Dlatego umieszczamy je w obrębie technologicznego postrzegania świata, że są one bezsporne, naoczne i oczywiste.

Cierpienie ujawnia się w sposób najbardziej nam bliski w bólu fizycznym. Jest ono tutaj najbardziej moje, wręcz moje własne. Nie jest to cierpienie w obliczu czegoś, co dzieje się poza mną, niezależnie ode mnie. Ciało objawia się jako z jednej strony moje własne, a zarazem dramatycznie obce. Ujawnia swoją obecność, która do tej pory nie była przeze mnie z taką mocą zauważana. Z jednej strony jestem z moim ciałem tożsamy, ale z drugiej w bólu jest ono zdystansowane wobec moich oczekiwań, chęci, pragnień. Jest „niewrażliwe na mnie, niezdolne do przyjaźni ze mną”¹⁵, chociaż chciałoby się powiedzieć, że powinno być na wskroś wrażliwe i posłuszne. Więcej, w bólu zostaję niejako porzucony przez własne ciało, przestaję nim być, mimo, że przecież wciąż nim jestem. Ów rozdźwięk jest zwiastowany właśnie w bólu, zatem gdybym był jednością z ciałem, wówczas ból nie mógłby być odczuwany¹⁶. Walka z bólem, próby jego uśmierzenia są więc wyrazem tęsknoty, czy też ujawniającą się chęcią „przywrócenia tożsamości totalnej każdego z nas z jego ciałem”¹⁷.

Tak właśnie uświadomione przeżycie bólu i cierpienia jest zapowiedzią doświadczenia o bardziej pierwotnym i całościowym charakterze. Podobnie, jak jestem przekonany o mojej tożsamości z ciałem, tak samo też nie ulega dla mnie wątpliwości to, iż zjednoczony jestem z otaczającym mnie światem. Okazuje się jednak, że to przekonanie jest złudne. Ciało objawia mi swoją obojętność poprzez ból, zaś świat przez fakt śmierci. Nie chodzi tu jednak o zwykłą konstatację, wedle której stwierdzamy to, iż rzeczy przemijają, giną, ulegają rozkładowi. Nie jest to jeszcze perspektywa zdolna do wywołania w nas głębszych odczuć. Może nas to, co najwyżej, sprowokować do tego, by wypowiedzieć sąd o przygodności bytu.

¹³ Tamże, s. 151.

¹⁴ L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 104.

¹⁵ Tamże, s. 106.

¹⁶ Por. tamże, s. 106–107.

¹⁷ Tamże, s. 107.

Miejszem wyróżnionym i budzącym w nas przeżycie opuszczenia jest umiara-
nie i śmierć osób bliskich. Szczególnie dotkliwe jest dla nas to, że stają się one na
wskroś obojętne, zatopione „niejako bezpowrotnie w miejsce, skąd demonstracyj-
nie okazują nam zupełny brak zainteresowania nami¹⁸. Podkreślmy, podobnie jak
w cierpieniu moje ciało staje się obce i obojętne wobec mnie, tak też śmierć bliskiej
osoby obnaża jej nagłą obcość i niemożliwy do przekroczenia dystans wobec mnie.
Istotne jest również to, zmarły nie jest dla nas kimś *nie*-znanym, obcym. Mamy
żywe wspomnienie tego, kto odszedł, potrafimy go utożsamić z kimś kto jeszcze
niedawno miał z nami świadomy kontakt. Teraz jednak jest „niezdolny do osobowe-
go z nami kontaktu”¹⁹.

Podobnie ma się rzecz w chwili, kiedy próbujemy wyobrazić sobie samych sie-
bie jako umarłych. Mamy wówczas do czynienia z „antycypacją śmierci własnej”²⁰.
Ujawniający się fenomen obojętności świata dotyczy nie tyle próby przedstawienia
sobie mojej własnej nieobecności w otaczającej rzeczywistości. Póki żyjemy, zaw-
sze będziemy obserwatorami samych siebie. Nie ma możliwości zyskania jakiej-
kolwiek wiedzy na temat mojego własnego *nie*-bycia. Trudno zatem mówić, iż to ja
sam stałbym się obojętny wobec świata. Przeciwnie, to raczej świat w tej sytuacji
okazuje swoją obojętność. Przejawia się ona w tym, że nie potrafi (nie chce) zauwa-
żyć mojej w nim obecności. Lęk wobec śmierci nie jest też lękiem wobec możliwej
nicości. Jak zauważył L. Kołakowski, „tak zwana nicość nie jest miejscem, z które-
go tryska lęk śmierci antycypowanej, jako, że nie mamy żadnej intuicji nicości”²¹.
Lęk związany jest właśnie z owym dramatycznym uświadomieniem sobie „świata
doskonale zobojętniałego, który wyobrażoną naszą w nim obecność – właśnie tą
założoną w wyobrażeniu nieobecności naszej – organicznie przestał dostrzegać”²².
Obojętność tę okazuje nam całość bytu, wszystko, co istnieje. Również i to, co sami
tworzymy, czym się opiekujemy, o co zabiegamy.

Konkluzja zatem może być tylko jedna. Doświadczenie obojętności świata nie
ma charakteru jednostkowego, nie okazuje się ona w swej pełni i autentyczności
wówczas, kiedy coś „przerasta nasze siły” bądź, jak mówimy, „jest nieosiągalne”.
Jest ona ukryta w całości bytu, staje się wręcz jego istotą, czymś, co opisuje byt
w sposób najgłębszy i najbardziej konkretny. To nie zdarzenia, ani osoby okazują
nam swoją obojętność. Raczej poprzez nie ukazuje się byt jako taki. Najpełniej ta
prawda objawia się właśnie w śmierci.

IV. ASPEKT MITOLOGICZNY ŚMIERCI

Co możemy powiedzieć o śmierci myśląc o niej w kategoriach mitologicznych?
Jak już wspomniano natrafiamy tu na problemy, jakże istotne dla egzystencji ludz-
kiej. L. Kołakowski twierdzi, że na tym gruncie dwa pytania jawią się jako szczegól-

¹⁸ L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 107.

¹⁹ Tamże, s. 108.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

nie doniosłe. Pierwsze z nich ma charakter historiozoficzny i dotyczy kwestii: skąd bierze się nieustająca skłonność w człowieku do tego, by zachowywać nadzieję na to, że istnieje po śmierci życie wieczne? Nadzieja ta żywiona jest przez ludzi bez względu na czasy, w który żyją, stopień ich rozwoju czy uzyskanej samoświadomości. Drugie pytanie związane jest z religią, czy lepiej powiedzieć praktykowanym przez człowieka kultem. Zapytujemy więc jak nadzieja wieczności ma się do wiary i osobowego odniesienia do tejże rzeczywistości?²³.

Poszukując odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań, odpowiedź, która wydaje się być najbardziej oczywista brzmi następująco. Nadzieja wieczności bierze się stąd, iż człowiek odczuwa lęk związany z perspektywą jego własnej śmierci. Jak zauważa polski filozof lęk ten jest przez nas współdzielony ze światem zwierząt²⁴. Warto ten wątek nieco rozwinąć.

Czytelnik dzieła L. Kołakowskiego popaść może w lekką konfuzję. Teza przezeń wypowiedziana wydaje się być słuszna, choć nie jest do końca jasne, czy lęk ten ma zbliżony charakter. Jednak dalsze argumenty rodzą wzmrożone zaciekawienie. Czytamy: „Gdyby sam lęk przed śmiercią był wystarczającym warunkiem ludzkiego pojęcia nieśmiertelności, to czemuż rekiny – które unikają śmierci nie mniej skwapliwie niż my – nie zdołały stworzyć własnych obrazów piekła i nieba?”²⁵. I dalej: „Jeśli całe erotyczne doświadczenie rodzaju ludzkiego ma być wyjaśniane w kategoriach instynktu reprodukcji, to cóż takiego stało się żabom, że żadna z nich nie napisała jakiegos *Fausta* czy *Tristana i Izoldy*? Jeżeli religia służy jedynie do kompensowania cierpień, to dlaczego cierpiące myszy nie wnoszą świątyń i nie piszą swych ksiąg świętych?”²⁶.

Te dość śmiałe tezy są formułowane w kontekście pytań o wyjątkowość czy specyfikę gatunku ludzkiego. Problematyczność bierze się chyba stąd, że spotykamy się tutaj z rozumowaniem, które ma charakter wsteczny, regresyjny, jakby proces ewolucyjny, o który tu *de facto* chodzi nie wiódł od gatunków niżej do wyżej stojących. Być może rekiny nie stworzyły wyobrażeń obrazów piekła bądź nieba z różnych powodów. Nade wszystko wolno zapytać autora tych słów, skąd o tym wie”? Póki co nie dysponujemy środkami przekazu, które gwarantowałyby nam skuteczne porozumienie z rekinami, celem poinformowania siebie nawzajem o wzajemnych przeżyciach. Możliwe jest zatem, że i takie wyobrażenia goszczą w obrębie doświadczeń tych zwierząt. Ale wolno również mniemać, że posiadają inne obrazy, dalece odmienne od ludzkich wyobrażeń nieba od piekła, które jednak są wyrazem ich chęci pokonania śmierci. Analogicznie – dlaczego żaby nie napisały *Fausta* czy *Tristana i Izoldy* dla wyrażenia ich przeżywania miłości? Najprostsza odpowiedź, dlatego, że nie potrafią pisać w takim znaczeniu, jak rozumiemy tę czynność my, ludzie. Nigdzie jednak nie jest powiedziane, że napisanie najwspanialszego nawet poematu jest doskonałym sposobem przeżycia miłości. Z powodzeniem można zatem założyć, że żaby czynią to w inny, dla nich również wzniosły sposób. Podobnie

²³ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Jeśli Boga nie ma?*, dz. cyt., s. 164.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 164–165.

i myszy nie piszą ksiąg świętych, ani nie wznoszą katedr. Mogą jednak dawać wyraz swojej niezgody na cierpienie.

Przytoczone tezy L. Kołakowskiego budzą wątpliwości. Ewolucja zakłada rozwój gatunków, przy czym proces nie musi być wcale jednorodny i prosty. Nie jest oczywiste to, że gatunek powstały z poprzedzającego, jest w każdym aspekcie wyżej rozwinięty. Prosty przykład dla poparcia tej tezy jest następujący – pies posiada znacznie bardziej rozwinięty aparat słuchu czy węchu aniżeli człowiek, choć faktycznie nie potrafi pisać. Tezy te prowadzą nas jednak do postawienia wraz z L. Kołakowskim pytania: „Jak mogło dojść do tego, że stworzenia, których potrzeby ograniczały się do jedzenia, kopulacji i chronienia się przed żywiołami, i które ponoć sztukę i religię wynalazły po to, aby lepiej zaspokajać tamte potrzeby życiowe, z nieznanых powodów poczęły cenić te wynalazki dla nich samych? Dlaczego żaden inny gatunek, wskazujący na te same życiowe potrzeby, nie wytworzył niczego porównywalnego?”²⁷. Chociaż autor tego artykułu stawia pod znakiem zapytania trafność i zasadność takiego postawienia zagadnienia, to należy podkreślić doniosłość problemu. W istotnym dla nas kontekście, jakim jest pytanie o znaczenie śmierci, sprawa nabiera dodatkowego znaczenia. Czy nasze nadzieje na wieczność są związane wyłącznie z gatunkiem ludzkim? I dalej, czy tzw. zbawienie powszechne, dotyczące całości istniejącej rzeczywistości jest możliwe?

Jest i druga kwestia, którą rozważa L. Kołakowski. Opowiedzenie się za wyjątkowością rodzaju ludzkiego i wynikających stąd konsekwencji jest sprawą opeji mitycznej, wyboru, w którym nawet wykluczające się racje są prawomocne. Pytaniem szczególnie doniosłym zwłaszcza w odniesieniu do problemu śmierci jest pytanie o sens. L. Kołakowski stawia tu sprawę jasno. Kiedy zakłada się sensowność życia, które znajdzie swe przedłużenie w wieczności, należy otworzyć „kanały kontaktu z wieczną składnicą sensów”²⁸. Innymi słowy, odnalezienie sensu możliwe jest tylko w przyjęciu sensu wiecznego. Nie da się odnaleźć sensu pośród empirycznie doświadczanego świata. Jak powiedziano wcześniej, mamy tutaj do czynienia wyłącznie z faktami, które są takie jakie są. Prawdziwy sens „wymaga odniesienia do Bytu Wiecznego i wiary, że fakty są czymś więcej niż tym, czym się wydają, że są składnikami pewnego celowego porządku”²⁹.

Istnienie sensu zawartego w wymiarach wieczności nie jest i nie może być empirycznie udowodnione. Ład, harmonia, coś, co można nazwać spójną i trwałą wizją rzeczywistości, nadanie celowości naszej codziennej egzystencji nie są oczywiste. Można powiedzieć, że są raczej ukryte w wymiarach podświadomości³⁰, a przejawiają się w naszym upartym chceniu, by otaczający świat i my w nim żyjący, były takie właśnie. Zatem, i jest to istotna konkluzja, mamy do czynienia z wiarą w to, że łączy nas więź „z pozaczasowym źródłem sensu, którego opis jest jednak z konieczności równie uzależniony od każdej poszczególnej cywilizacji, co sam język”³¹. Wiara ta jednak jest związana znowu z wyborem, opowiedzeniem się za taką, bądź

²⁷ L. K o ł a k o w s k i, *Jeśli Boga nie ma?*, dz. cyt., s. 166.

²⁸ Tamże, s. 168.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Tamże, s. 169.

inną formą życia, za jednym lub drugim sposobem radzenia sobie z codziennością. Jednak, co należy podkreślić zwłaszcza w kontekście rozważań o śmierci, opowiedzenie się za wiecznym sensem jest wyrazem naszej niezgody na to, by śmierć zniweczyła bezpowrotnie naszą egzystencję, wszak „nieuniknione wygaśnięcie ludzkiej osobowości wydaje się nam ostateczną porażką bytu”³².

Jedna jeszcze kwestia zasługuje na uwagę. Nie ulega wątpliwości, że nasza wiara w sens, nasze odniesienie się do wieczności nie zakładają jeszcze z konieczności wiary w Boga. Możliwe jest, że wieczność może być, przykładowo, po prostu opuszczeniem czasu, bądź też nowym, nieznanym nam jeszcze za życia tu na ziemi, odniesieniem do niego. Może być ona związana z sytuacją, w której nawiązujemy nowy rodzaj relacji z innymi, również zmarłymi ludźmi. Wieczność może być również radykalnie innym sposobem doświadczenia bytu. Problemem jest jednak to, że od wieków ludzkość skłonna jest wiązać pojęcie wieczności z postacią Boga. Wieczność przeżywana bez Niego, jawi się być może, jako mało interesująca, posiada zbyt słabą siłę motywacyjną – wydaje się, że trudno jest zwołać kogoś do tego, by stawił czoła codziennym trudnościom, dając mu w zamian obietnicę innego postrzegania bytu. Zatem wierząc w sens, który z konieczności wydaje się być zawarty w wieczności, przyjmujemy również naszą wiarę w Boga. „Jeśli bieg wszechświata i spraw ludzkich nie ma żadnego sensu odniesionego do wieczności, to nie ma sensu w ogóle”³³.

V. UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiona tutaj analiza myśli L. Kołakowskiego na temat śmierci jest z pewnością pobieżna i niepełna. Bierze się to stąd, że, jak powiedziano wcześniej, zagadnienie to nie sytuuje się w centrum jego filozoficznego namysłu. L. Kołakowski to wybitny znawca historii filozofii, znawca marksizmu, twórca filozofii mitu. Inspirują go kwestie wieczności, predestynacji. Jednak śmierć jako taka wydaje się być tematem ubocznym. Przedstawione tutaj refleksje o tyle dotyczą problemu wieczności o ile wiąże się ona bezpośrednio z zagadnieniem fenomenu śmierci. Warto jednak kilka spraw odnotować.

Mówiąc o śmierci z technologicznego punktu widzenia słowem kluczowym jakie się pojawiło jest termin: „obojętność”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dobór słowa, a co za tym idzie dalsze analizy, ma charakter arbitralny, o co trudno stawiać zarzut autorowi. Być może jednak w momencie, kiedy użyjemy słowa „bezradność”, bądź „spokój” zmieni się zasadniczo nasze technologiczne rozumienie śmierci. Zmarły okazuje nam swoją bezradność, znaczy właśnie bezgraniczne, totalne oddanie. Mówi mi w tej sytuacji: możesz zrobić teraz ze mną co chcesz, możesz odpłacić mi za wszelkie zniewagi pod twoim adresem. Będąc jednak w miejscu, w którym jestem ufam ci, wierzę, że mnie ocalisz. A może zmarły jest właśnie uosobieniem spokoju, dystansu, nowego usytuowania w świecie? Mimo wszystko nie staje się on

³² Tamże, s. 170.

³³ Tamże, s. 171.

w swej śmierci kamieniem, ale pozostaje wciąż kimś, doskonale odseparowanym od troski, jaka charakteryzuje tych, którzy jeszcze żyją.

Widać zatem wyraźnie, że dobór słowa potrafi diametralnie zmienić naszą postawę poznawczą. Powtórzmy, nie jest to zarzut pod adresem L. Kołakowskiego, raczej dostrzeżenie arbitralności prowadzonych analiz.

Określone problemy rodzą się wówczas, kiedy rozważamy aspekt mitologiczny. Czy nasze przeżywanie śmierci ma charakter wyjątkowy w świecie? Prosta obserwacja świata pozwala nam sądzić, że umieranie jest czymś na wskroś *nie*-chcianym. Skoro określona forma stała się żyjącą, to nie chce tej zdolności utracić. Jednak nasza (ludzka) chęć życia jest trwale odniesiona do wieczności. Śmierć zdaje się być przez nas przeżywana w sposób szczególnie dotkliwy. Obserwujemy też trwająca przez wieki chęć jej pokonania, przekroczenia. L. Kołakowski stoi na stanowisku, że ocalić nas może jedynie wiara w Istotę, która daje nam, jako jedyna, gwarancję wieczności. Wolno jednak postawić pytanie, jak pogodzić ze sobą konieczność (w analizowanym tutaj sensie) jej istnienia wraz z dobrowolnością opowiedzenia się za nią? Odwieczna skłonność do opowiadania się na rzecz tak pojmowanej wieczności ma być zarazem wyborem, którego w żaden sposób nie da się przekonująco uzasadnić. Jeśli Boga nie ma, to nic nie ma sensu, ale to, że on jest będzie zawsze przekonaniem mitologicznym.

Śmierć stawia nas wobec takiego właśnie, co tu dużo mówić, dramatycznego dylematu. Zatem jej tragiczność nie tyle zawarta jest w niej samej, co poza nią, w tym, co być może się z nią wiąże. To z pewnością istotny przyczynek jaki wnosi L. Kołakowski do rozmów na temat śmierci.

LESZEK KOŁAKOWSKI'S FEW REMARKS UPON DEATH

SUMMARY

Death is the most obvious event in human life. On the other hand, however, this event is always a riddle and something unknown to a living man. Perhaps, this is the reason, why it has been studied by philosophers for centuries. This issue is taken up by Polish philosophers, including one of the best known and most appreciated, Leszek Kołakowski, as well.

The problem is analyzed by him in two aspects – technological and mythological. This difference constitutes the main axis of Kołakowski's philosophical thinking. In the technological context, death is one of the main symptoms of disinterest which the world shows the man. In the other meaning, it makes one inquire about the meaning of life as such and its being rooted in the dimensions of eternity.

These very problems are analyzed in the present article.

LESZEK KOŁAKOWSKIS BEMERKUNGEN ÜBER DEN TOD

ZUSAMMENFASSUNG

Der Tod ist das selbstverständlichste Ereignis im Leben eines Menschen. Andererseits ist er für eine lebendige Person immer ein Geheimnis und eine große Unbekannte. Vielleicht ist er deshalb das Objekt der Interessen von Philosophen – und das schon seit Jahrhunderten. Das Thema wird auch von polnischen Denkern berührt – auch von einem der bekanntesten und anerkanntesten Philosophen – Leszek Kołakowski.

Er analysiert das Problem in zwei Aspekten – im technologischen und mythologischen Aspekt. Diese Unterscheidung bildet den Hauptgegenstand der philosophischen Überlegungen Kołakowskis. Im technologischen Kontext ist dieser Gegenstand ein der wichtigsten Anzeichen der Gleichgültigkeit, die die Welt gegenüber dem Menschen zeigt. Im zweiten Aspekt weist er uns an, die Frage nach dem Sinn an sich und nach seiner Festigung in den Dimensionen der Ewigkeit zu stellen.

Das sind Probleme, die im dargestellten Artikel analysiert werden.