

# Małgorzata Mojszys

---

## Człowiek i śmierć : fenomen śmierci i jej oblicza

---

Pisma Humanistyczne 5, 3-15

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Małgorzata Mojżysz*

## **CZŁOWIEK I ŚMIERĆ. FENOMEN ŚMIERCI I JEJ OBLICZA.**

„Śmierć stanowi raczej czynnik porządkujący – dotyka wszystkich bez wyjątku i sprawia, że w tym jednym momencie konania pozostajemy samotni, zyskując najwyższy wymiar wolności i zniewolenia zarazem (...).

Śmierć stawia nas w sytuacjach ekstremalnych, niweluje stałe struktury. Reagujemy na nią emocjonalnie, bo najgłębiej dotyka istoty naszego „ja”.

W zetknięciu z nią nasze Ego przestaje być raptem jakimkolwiek punktem odniesienia, wydaje się pełzającym w mroku ognikiem, który w najmniej oczekiwanym momencie może zdmuchnąć byle kaprys śmierci.” ( J. W. Suliga )

Bywa nazywana: bramą, przejściem”, transformacją, zapadnięciem w „wieczny sen” lub po prostu końcem. Możliwość zupełnej niemożliwości jestestwa, najbardziej traumatyczna z sytuacji granicznych – niosąca zawsze smutną refleksję nad sensem życia i tego wszystkiego, co ono ze sobą niesie. Śmierć, bo o niej mowa, posiada wiele „oblicz” – nieuchwytny, choć najbardziej osobisty fenomen ludzkiego życia, pozostaje przede wszystkim tajemnicą, zagadką – której doświadczamy tak naprawdę tylko raz – zetknąwszy się z nią niejako „oko w oko”, w osobistym rozrachunku z własnego życia paradoksalnie nie mogąc jej (..) doświadczyc. Wtedy to dotyka nas najpełniej – zadając kres. Kres, którego skutki najgłębiej jednak godzą w osoby nam najbliższe – świadków naszego życia i odejścia. Nie sposób „podejść” do niej obiektywnie, niejako z dystansem, gdy gra troczy się właśnie o nasze życie, a co za tym idzie, nigdy nie żyjesz tak bardzo, jak u progu śmierci. Życie przypomina ciągłą grę, z czasem, przeznaczeniem, śmiercią. I jak każda gra zawiera w sobie ideę śmierci. Ten najbardziej subiektywny moment naszej egzystencji pozostaje nam do końca niewiadomy, niezbadany i nieokreślony czas – przestrzennie z pozycji życia, które ciągle przecież w nas choćby się tli – żywiąc choć najwątliwszy cień świadomości próbującej przeniknąć zasłonę tajemnicy tak bliskiej, jak niedostępnej (!). Możemy przewidywać, a w wypadku samobójstwa czy zabójstwa nawet planować, jednakże mimo to nie będzie nam dane doświadczyc aktu własnej śmierci w pełnym wymiarze. Śmierć choć jest

niezaprzeczalnym faktem doświadczenia, moja własna śmierć „niestety” jest dla mnie niedoświadczalna. Niemożność doświadczenia śmierci jest nieprzewycięzalna – pisze Jaspers – umierając ponoszę śmierć, ale nigdy jej nie doświadczam.

Można badać różne „rodzaje” śmierci, jej przyczyny, „organizację” i sposoby występowania, żeby jednak przejść do refleksji na ten temat warto się na chwilę zatrzymać przy samym zagadnieniu, jakim jest fenomen śmierci.

## FENOMEN ŚMIERCI.

Za jedno ze źródeł filozofii uznano to, że człowiek żyje mając świadomość własnej śmierci. Stale zagrażający kres życia uniemożliwia człowiekowi bezproblemową vegetację, zmusza do namysłu nad samym sobą i zdecydowania, co w życiu powinno być traktowane jako istotne. Egzystencjalna interpretacja śmierci – pisze Heidegger – poprzedza wszelką biologię i ontologię życia. W niej też dopiero ufundowane jest wszelkie biograficzno – historyczne i etnologiczno – psychologiczne badanie śmierci.

Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia. Życie, wg Heideggera, musimy pojmować jako pewien sposób bycia, zawierający bycie-w-świecie<sup>1</sup>. Ów sposób bycia można ontologicznie utrwalić tylko przy prywatnej orientacji na jestestwo, które to daje się rozpatrywać jako czyste życie również. Śmierć zaś jest możliwością bycia, którą zawsze musi podjąć samo jestestwo, gdyż wraz z nią zbliża się ono w swej najbardziej własnej możności bycia<sup>2</sup>.

„Powiada się: śmierć przyjdzie na pewno, ale póki co jeszcze nie” – „powszedniość wpędza w pilne sprawy zatroskania i wyzbywa się pęt nużącego, jałowego myślenia o śmierci”<sup>3</sup>. Śmierć, niejako zostaje odłożona „na później”. Wpływ na to ma tzw. „powszechna opinia”, kształtująca nasz swoisty stosunek do śmierci: „W ten sposób S i ę zakrywa ten oto swoisty moment pewności śmierci, że śmierć jest możliwa w każdej chwili”<sup>4</sup>, a mimo to pewności śmierci towarzyszy nieokreśloność jej „kiedy”. Filozofia Heideggera daje nam „pełne egzystencjalno – ontologiczne pojęcie śmierci, które wyznacza za pomocą takiego oto określenia: „Śmierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreśloną, nieprześcignioną / możliwością jestestwa Śmierć jest jako kres jestestwa w byciu tego bytu ku swemu kresowi”<sup>5</sup>. Egzystencja ludzka prowadzi do zrozumienia bycia – ku – kresowi, które ujawnia się w

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WNPWN 1994 r. s. 346-348. (Pytaniem fundamentalnym dla Heideggera jest pytanie o b y c i e, czym ono jest? Pytanie o byt nie jest pytaniem pierwotnym, ponieważ jest pytaniem o jakość bytu. O tym, czym jest b y c i e tradycyjna metafizyka zapominała, jak twierdzi Heidegger.)

<sup>2</sup> Por. *ibidem*, s.352

<sup>3</sup> *Ibidem*, s.362

<sup>4</sup> *Ibidem*, s.364

<sup>5</sup> *Ibidem*, s.364

nastroju zatroskania. Egzystencja u Heideggera, to specyficznie ludzki sposób bycia, polegający na odnoszeniu się do innych bytów – „możliwa jest tylko na gruncie rozumienia bycia”<sup>6</sup>. Powszedniość, to z kolei, bycie potoczne, które dominuje spychając w niepamięć bycie i jego skończoność. Specyficznie ludzki sposób jawno – bycia, wg Heideggera, posiada jestestwo, które jest byciem – w – świecie (In – der – Welt – sein). Cechą jestestwa jest zdolność dostrojenia się do świata. Troska (Sorge) jest oznaką przejścia jestestwa od bycia potocznego do egzystencji właściwej. Dzieje się to wtedy, gdy jestestwo zda sobie sprawę z faktu rzucenia w świat, gdy jest zdecydowane na otwartość wobec innych bytów znajdujących się w świecie. Troska o napotkane byty, jak również o własne bycie – w – świecie zjawia się w odpowiedzi na poczucie lęku (Angst), który wg Heideggera jest różny od strachu, który jest obawą przed czymś konkretnym. Lęk jest bezprzedmiotowym, jest obawą przed czymś nieokreślonym. W poczuciu lęku staje przed nami NIC. Lęk wydobywa NIC, a tylko wobec owego NIC jesteśmy w stanie wpaść na trop bycia i zrozumieć jego sens. Troska zatem jest istotowym elementem struktury bycia jestestwa opisując charakterystyczną dla jestestwa możliwość wykraczania poza swoje bycie w stronę świata, w który jestestwo zostało rzucone pośród innych bytów, dających się uchwycić w ich własnym byciu. Sensem bycia jest troska rozumiana jako czasowość: bycie = czasowość ≠ stała obecność (jak w tradycyjnej metafizyce). W trosce jestestwo wychodzi przed siebie, antycypuje też swoje własne bycie, dostrzegając perspektywę ostateczną, jaką jest śmierć. Bycie – ku – śmierci (Sein – zum – Tode), tak nazywa ludzką egzystencję świadomą kresu, na końcu trudnej drogi jaką jest życie.

Karl Jaspers chcąc wzbudzić w nas namysł i wyrwać z bezrefleksyjnego trwania, poddania się swej zewnętrznej sytuacji, wprowadza teorię sytuacji granicznych. W zakres tego terminu wchodzi pojęcia takie, jak: cierpienie, wina, walka, a wreszcie śmierć. Przeżycie sytuacji granicznych uświadamia nam, że można przełamać nasze pierwotne zainteresowanie zewnętrznymi sytuacjami życiowymi i radykalnie powrócić do samego siebie. Najsilniej dokonuje się to przez świadomość śmierci, która ostatecznie zagraża czysto empirycznej egzystencji i staje się ostatecznym sprawdzianem; to, co ostaje się jako istotne wobec śmierci, zostało uczynione egzystencjalnie; to, co jest zbędne, jest jedynie bytem empirycznym – pisze Jaspers – w *Filozofii*. Wg Jaspersa nie można śmierci przewyciężyć za pomocą ogólnej wiedzy czy też obiektywnego pocieszenia znajdującego rzekome racje, by chronić moje zapomnienie o śmierci: można ją przewyciężyć tylko przez jawność egzystowania upewniającego się w sobie samym. Wymienia dwie sytuacje w jakich człowiek styka się ze zjawiskiem śmierci w sposób najbardziej bezpośredni; są to: śmierć osoby najbliższej i moja własna śmierć. Śmierć osoby najbliższej, ukochanej jest najgłębszą rysą w

---

<sup>6</sup> Ibidem, s.367

obiektywizującym się życiu. Każdy umiera w samotności. Samotność ta jest zupełna. Niczego nie można przywrócić; jest to kres na zawsze. Zostaję sam, bo nie mogłem iść za umierającym. Z osobą, którą utraciłem byłem w stosunku komunikacji, pozostaję w nim (!). Wg Jaspersa nadal, jeśli zdarza się że ta komunikacja jest tak głęboko ugruntowana, że nawet kres wywołany zgonem jeszcze jest objawem i komunikacja zachowuje swój byt jako wieczna realność. Jaspers pisze o przemianie jakiej ulega egzystencja jako zjawisko; jej realność zostaje nieodwołalnie przeminiona. Okazuje się bowiem oto, że zwykłe empiryczne istnienie można po prostu zapomnieć, można przeboleć stratę, ale ta przemiana (Sprung) przypomina narodziny nowego życia; śmierć zostanie wchłonięta przez życie<sup>7</sup>. Jest tak, jak gdybym nie był już porzucony i brał na siebie zobowiązanie w obliczu śmierci wobec egzystencji, która była ze mną w najściślej komunikacji. Z tej perspektywy moja własna śmierć przestaje być jedynie pustą otchłanią. W kwestii samotności uwidacznia się rozróżnienie: „Absolutna samotność wynikająca z braku komunikacji jest radykalnie różna od samotności spowodowanej śmiercią osoby najbliższej”<sup>8</sup>. Absolutna samotność jest niemyym brakiem jako świadomość, w której sam siebie nie znam. Fakt istnienia owej, nawet jeśli „minionej” komunikacji likwiduje samotność absolutną na zawsze (!) ponieważ: „osoba rzeczywiście ukochana pozostaje obecnością egzystencjalną”<sup>9</sup> – pozostaje dającym poczucie bezpieczeństwa zaznanym bytem. I nawet, jeśli rozpacz jest nie do zniesienia a tragedia rozstania niszcząca – wygrywa ten, który utracił w zestawieniu „zysków i strat” z człowiekiem, który od początku swego samotnego istnienia nie opłakuje wprawdzie żadnej konkretnej straty, ale w tęsknocie do nieznanego bytu pozbawiony jest owego poczucia bezpieczeństwa właśnie! Choć dla mnie, jako empirycznego bytu marną pociechę przedstawia fakt, że mogę być wierny bytowi, którego prawdziwa strata staje się jego rzeczywistością, czuję się silny i bezpieczny. Każda śmierć nosząca znamiona wstrząsu egzystencjalnego sprawia, że przez nią egzystencja oswaja się z transcendencją: to, co zostaje zniszczone przez śmierć, nie jest bytem samym, lecz zjawiskiem.<sup>10</sup> Dzięki temu możliwy jest do osiągnięcia głębszy spokój ducha, którego podłożem jest nie dający się ugasić ból. Drugim bezpośrednim, choć niepełnym zetknięciem się ze śmiercią jest moment mojej własnej śmierci. O ile śmierć osoby najbliższej ma charakter totalny i z tego powodu staje się sytuacją graniczną, jeśli osoba najbliższa jest dla mnie jedną i jedyłą, to moja śmierć pozostaje jednak sytuacją rozstrzygającą jako moja, jako ta jedyna, zupełnie nieobiektywna, nie poznana ogólnie<sup>11</sup>. Tak naprawdę, śmierć jako wydarzenie istnieje tylko jako śmierć kogoś innego, bowiem, moja

---

<sup>7</sup> Por. Rudziński R. *Jaspers, , Myśli i ludzie*, s.198-200 Warszawa 1978

<sup>8</sup> Ibidem, s. 201

<sup>9</sup> Ibidem, s. 201

<sup>10</sup> Ibidem, s. 202

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 202

własna śmierć jest dla mnie niedoświadczalna. Umierając doznaję mojej absolutnej niewiedzy przez to, odpada wszelka możliwość powrotu; ponieważ nie otrzymuję już z powrotem z nicości nasycenia bytowego żywej postaci siebie samego. Stoję bezradny – pisze Jaspers – przed tą nicością, jak przed tym punktem mego bytu empirycznego, który wprawia mnie w odrętwienie (...). Reszta jest milczeniem – pisał Shakespeare – ale jest to milczenie w niewiedzy<sup>12</sup>. Warte wobec tego jest powtórzenie: to, co ostaje się istotne wobec śmierci, zostało uczynione egzystencjalnie; to, co jest zbędne, jest jedynie bytem empirycznym<sup>13</sup>. Człowiek oddaje się nihilistycznemu myśleniu, kiedy w obliczu śmierci nie potrafi znaleźć już nic ważnego. Jest to zagubienie egzystencji. Śmierć wówczas traci swój zbawczy charakter sytuacji granicznej i staje się przemożnym nieszczęściem. Jaspers twierdzi, że egzystencja śpi niejako w obliczu śmierci, ponieważ śmierć nie służy do rozbudzenia możliwych głębi egzystencji, lecz (...) do uczynienia wszystkiego bezsensownym (!).<sup>14</sup>

Pozwalam, aby rządziła mną trwoga i troska o cele skończone, zatracam się w sferze zjawisk, kiedy przywiązuję wagę do tego, co szczegółowe; pozwalam wziąć się w niewolę bytu empirycznego, powodowany żądzą życia, ambicją, chęcią imponowania, pychą – nie odnajdując ponownie drogi do siebie zatopiony w tych uczuciach, którym jako istota cielesna przelotnie ulegam. Śmierć nie jest potwierdzeniem egzystencji i jej treści w formie negacji świata, łudzącej się i pocieszającej urojeniami o innym pozaświatowym życiu. To niestety bezgraniczna wola życia jest powodem bezradnej rozpacz przyjmując trwanie jako absolutną miarę bytu w obliczu niezaprzeczalnego faktu, iż śmierć jest nieunikniona. Złudną ulgę zdaje się dawać zapomnienie – świadomość, że nadejście kresu jest nieokreślone w czasie.

Tak naprawdę nie należy bać się śmierci; moja śmierć zupełnie mnie nie dotyczy (!). Jaspers parafrazuje słowa Epikura, pisząc: kiedy jestem, wówczas nie ma mojej śmierci, kiedy zaś następuje moja śmierć, wówczas nie ma mnie. Jaspers „stan niebytu” przyrównuje do przeżycia jakie doznajemy śpiąc bez snów. Odwagą jest by umrzeć prawdziwie bez oszukiwania się złudzeniami. Śmierć zostaje przewyciężona za cenę utraty poczucia sytuacji granicznej. Nieodłącznym towarzyszem śmierci jest lęk. Jaspers wyróżnia dwa rodzaje lęku: przed niebytem życia empirycznego i lęk przed niebytem egzystencjalnym, który zostaje relatywizowany przez żądzę życia, która z kolei unicestwia egzystencję i wydobywa na wierzch bezradny lęk przed śmiercią.

Nasza świadomość bytu – pisze Jaspers – ma tę właściwość, że ten, kto patrzył w oczy śmierci, tylko istnieje. Wyróżnia dwa rodzaje śmierci: istnienie empiryczne, które nie jest autentyczne i radykalny niebyt, który wydaje się być lepszy od „koszmaru trwającej śmierci” jaki serwuje możliwość bytu empirycznego, który mimo braku egzystencji przecież

---

<sup>12</sup> Por. Ibidem. s.202-203

<sup>13</sup> Op. Cit.

<sup>14</sup> Por. Ibidem. s.202-203

istnieje. W kwestii samobójstwa: jeśli niebył staję się pokusą śmierci dla bycia empirycznego, która nadaje kierunek mojemu życiu, to w głębi mej duszy odebrałem sobie już niejako życie uchylając się od wszystkiego, tracąc jakiegokolwiek zainteresowanie dla drugiego człowieka. Prawdziwy spokój daje świadomość realizacji, lub choćby własnych możliwości. Im pełniej zamykam sprawy łączące mnie z tym światem, tym bliższy i miłszy jest mi zwrot ku moim zmarłym. Nie chodzi jednak o gorączkowe używanie życia ile się da, ale o spełnienie egzystencji w bycie empirycznym.

Bezpieczeństwo w śmierci uzyskuje się w „głębokiej wierze”, że śmierć jako spełnienie staję się w głębi bytu. Rzeczywista śmierć przecina wszystko; nie jest spełnieniem ale kresem ponieważ życie jest tym, co przenika i obejmuje. Doprowadzić zatem je samo do spełnienia, to nonsens; w życiu rzeczywistym pozostaje napięcie i docelowość, nieadekwatność i niedokończenie. Mimo to jednak egzystencja stoi wobec śmierci jak wobec koniecznej granicy swego możliwego spełnienia.

Aktywnym heroizmem ryzyka nazywa Jaspers fakt, że najwyższy stopień życia pragnienie śmierci zamiast się jej lękać. Tu zasada się głębia istoty śmierci jako byt swoisty. Trzeba jednak fakt, iż śmierć tylko wtedy może ujawnić głębię, kiedy nie dążymy do niej uciekając od czegoś. Głębia sprawia, że kres traci swój charakter obcości. Sprawia, że mogą iść ku śmierci jak ku memu podłożu, w którym jest nieuchwytnego rodzaju spełnienie. Śmierć była czymś mniej niż życie i wymagała męstwa, tak jak jest czymś więcej niż życie i daje poczucie bezpieczeństwa.

Nie ma stałej postawy wobec zjawiska śmierci. Mój stosunek do niej ewoluuje przez całe życie. Mogę powiedzieć: śmierć zmienia się wraz ze mną. Dlaczegoż – pisze Jaspers – człowiek nie jest w sprzeczności sam ze sobą, kiedy trzyma się życia wszystkimi włóknami swej istoty. Kiedy woli każdą rzeczywistość bytu empirycznego od cienistości niebytu i kiedy pogardza życiem, kochając je przecież w jego sprzeczności i błazeństwie. Nie popada też człowiek w sprzeczność, kiedy zdaje się rozpaczać nad śmiercią i zarazem uświadamia sobie swój istotny byt w obliczu śmierci, kiedy jej nie pojmuje, a jednak pokłada zaufanie, kiedy dostrzega nicość, a przecież pewien jest bytu; kiedy patrzy na śmierć jak na przyjaciela i wroga, unika jej i tęskni do niej<sup>15</sup>. Śmierć jest taka, jakim jestem w danym wypadku jego egzystencja. Jest zawsze tylko jednakowym stanem rzeczy jako fakt. Nie przestaje istnieć w sytuacji granicznej.

Po pewnym przybliżeniu fenomenowi śmierci, z perspektywy filozoficznej M.Heideggera i K.Jaspersa, warto rozpatrzyć dwa szczególne przejawy podejścia do śmierci: samobójstwo i fascynację śmiercią zwaną nekrofiliją.

---

<sup>15</sup> Por. Ibidem, s.211

## SAMOBÓJSTWO – OFIARA Z ŻYCIA, CZY MANIFEST BUNTU WYMIERZONY ŚWIATU, BOGU I ŻYCIU?

„Myśl o samobójstwie jest wielką pociechą: dzięki niej niejedną noc przepędza się dobrze” (F. Nietzsche )<sup>16</sup>

Samobójstwo – ucieczka, czy manifest buntu najbardziej skrajny i ostateczny? Utrata nadziei, czy najbardziej drastyczna demonstracja własnego indywidualizmu? Czyn chwalebny, czy karygodny? Jeśli zasługuje na chwałę i podziw, to za niebywałą odwagę, a bywa że i cel, któremu przyświeca. A jeśli na karę? (...) Czyż dla samobójcy nie jest dostateczną karą to życie dobijające nihilizmem i powolną agonią ducha, podle tak bardzo, że zabija wszelką nadzieję, radość i możliwość szczęścia? Zapiękle w niezrozumieniu świata z zewnątrz, w bólu serce widzi jedną tylko drogę – drogę w samozagładę. W grząskim i zawitym labiryncie życia, uwikłanego w sieci napiętrzących się problemów, jednym co daje nadzieję staje się, z dnia na dzień, możliwość wymknięcia się życiu poprzez bramę śmierci... bodajby w nicość byleby daleko od piekła, jakie zgotowała nam rzeczywistość los.

Potencjalny samobójca żyje nadzieją – wysyłając sygnały – czeka na cud. Odkłada broń każdego ranka, po drugiej, przebrzmiałej głuchą pustką nocy, przejmującej samotnością i potwornym, rozdzierającym bólem istnienia, poczuciem odrzucenia i zbyteczności, a wreszcie, śmiertelną żądzą destrukcji, która niczym narkotyczny sen stopniowo zatracając rozluźnia więzy woli. Więzy łączące z rzeczywistością. Żądza ta jest jak wąż czai się w ciemnościach duszy – zło tkwiące w sercu jak robak. Zło, które pragnie coraz bardziej z każdym dniem, unicestwić samobójca w jednym, znany sobie, najwłaściwszy sposób – śmierć. Egzystencja jawi się jako absurd, a samobójstwo wydaje się skutecznym jego rozwiązaniem.

Istnieją co najmniej dwa powody by nie potępiać samobójców – możliwość „boskiego zamiaru” wpisanego w życie kończące się samobójstwem, oraz fakt, że być może największą i dostateczną karą, jest poddanie się instynktowi samozagłady, procesowi jego rozwoju i ostatecznej finalizacji. Karą jest dobrowolne, sprzeczne naturze odejście. Porzucenie nadziei na świt i pochód w otchłań, w pomrokach coraz mroczniejszych, coraz bardziej zawitych zdarzeniami dnia, zwijających świadomość w ograniczających wolę życia tunel, na końcu którego czeka, bliższa sercu niż coraz odleglejsze życie, śmierć...

A. Camus w *Micie Syzyfa* pisze: „Taki gest dojrzewa w ciszy serca, podobnie jak wielkie dzieło. Człowiek samo nim nie wie. Pewnego wieczora strzela do siebie albo skacze do wody. Opowiadano mi o pewnym administratorsze domów, który się zabił, że stracił córkę przed pięciu laty, że bardzo się zmienił od tego czasu i że to zdarzenie go „podkopało”. Trudno o dokładniejsze określenie. Zacząć myśleć to zacząć być podkopywanym. Społeczeństwo niewiele ma z tym wspólnego w

---

<sup>16</sup> Nietzsche F., Aforyzmy, S. Lichański (wyb.), tłum. W. Berent i in. s.116 Warszawa 1973,



początkach. Robak jest w sercu człowieka. Tam należy szukać. Trzeba prześledzić i zrozumieć tę grę śmiertelną, która od jasności widzenia wobec egzystencji prowadzi do ucieczki poza zasięg światła. (...). początek kryzysu niemal zawsze nie podlega kontroli. Gazety piszą o „miłosnych zmartwieniach” albo o „nieuleczalnej chorobie”. Są to wyjaśnienia uprawnione. Ale należałoby wiedzieć, czy w dniu samobójstwa przyjaciel desperata nie rozmawiał z nim w tonie obojętnym. Wówczas on jest winien. Taka rzecz może bowiem wystarczyć, by przyspieszyć wybuch wszystkich uraz i wszystkich zniechęceń, dotąd jeszcze pozostających w zawieszaniu”<sup>17</sup>

Samobójstwo i jego geneza, czymże są? Wiele jest teorii, od socjologicznych poprzez psychologiczne, etyczne i filozoficzne rozważania – na wskroś wymierzony sztylet przeciw życiu, naturze i jej prawom, które nadrzędną wartość przyznają życiu (...). A. Camus, jako jedyny problem filozoficzny prawdziwie poważny, wyznacza samobójstwo: „Orzec, czy życie jest czy nie jest warte trudu by je przeżyć to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. Reszta – czy świat ma trzy wymiary, czy umysł ma 9 kategorii czy 12 – przychodzi później”<sup>18</sup>.

Samobójstwo to akt rozciągnięty w czasie, jest to stopniowe wycofywanie się ze świata zewnętrznego, które poprzedza stopniowe umieranie w świecie wewnętrznym. Umieranie ma swe wymiary fizjologiczne, psychiczne, społeczne (...). Umieranie jest redukowaniem działania, rezygnacją z działania, uleganiem zmęczeniu i zniechęceniu (...). Nadzieja i złudzenia utrzymują nas w przekonaniu, że jeszcze tyle rzeczy przed nami. Nadzieja i złudzenia ratują samopoczucie i ułatwiają rezygnację, zasłaniając jej prawdziwe oblicze jako postańca śmierci...<sup>19</sup>

Co powoduje, że z pozoru spokojny i szczęśliwy człowiek dokonuje aktu samozagłady, któregoś wieczoru po prostu strzelając sobie w łeb...po kolacji? Sartre pisze: „Jeśli nic mnie nie zmusza do zachowania życia, nic mi nie przeszkadza rzucić się w przepaść” – motyw rodzi się w trwodze, którą Sartre nazywa „świadomością bycia swoją własną przyszłością w modusie niebycia” – człowiek nie zdradzający swoich autodestrukcyjnych zapędów dojrzewa w czasie do ostatecznego aktu: „Decydujące zachowanie będzie dziełem człowieka, którym jeszcze nie jestem (...). Zbliżam się do przepaści i na jej dnie szukam wzrokiem samego siebie. Od tej chwili gram swoimi możliwościami. Przemierzając otchłań z góry do dołu moje oczy naśladują możliwy upadek i realizują go symbolicznie, jednocześnie zachowanie samobójcze, stając się moją możliwością powołuje do życia możliwe motywy, które mogą się urzeczywistnić (samobójstwo położyłoby kres trwodze). Na szczęście także i te motywy, będąc motywami pewnej możliwości, jawią się jako niesprawcze, niedeterminujące: nie mogą spowodować mego samobójstwa, tak jak strach przed przepaścią, nie może spowodować, że samobójstwa nie uniknę. Na ogół kres trwodze kładzie taka przeciw-trwoga, zamieniająca

<sup>17</sup> Camus A., *Mit Szyfła*, przeł. J. Guze, Alaya, Warszawa 2001, s.12

<sup>18</sup> *Ibidem*, s.11

<sup>19</sup> *Por. Ibidem*, s.13

ją w niezdecydowanie. Z kolei niezdecydowanie domaga się decyzji: nagle oddaliśmy się od krawędzi przepaści i ruszamy w dalszą drogę – przykład ten można by określić jako „trwogę przed przyszłością”<sup>20</sup>.

W jakiej mierze samobójstwo jest rozwiązaniem absurdu? Poczuciem absurdu nazywa Camus, niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją. Jest to poczucie, które „wydziera umysł z uspienia niezbędnego, abym mógł żyć”. Jest to nagłe znalezienie się w świecie pozbawionym złudzeń i światła, świat w którym człowiek czuje się obcym. A jednak, w przywiązaniu do życia – pisze Camus – jest coś silniejszego od wszystkich nieszczęść świata. „Sąd ciała wart jest sądu umysłu, a ciało cofa się przed nicością. Przywykliśmy żyć zanim przywykliśmy się myśleć. W biegu, który nas co dzień bardziej zbliża do śmierci, ciało zachowuje tę nieodwracalną przewagę. Istota sprzeczności kryje się wreszcie w tym, co nazwę unikiem, ponieważ jest to i mniej, i więcej niż rozrywka w sensie pascalskim. Unikaniem zabójczym jest nadzieja. Nadzieja innego życia, na które trzeba „zasłużyć”, albo wybieg zastosowany przez tych, co nie żyją dla samego życia, ale dla wielkiej jakiejś idei, która życie przerasta, uwzniośla, nadaje mu sens i je zdradza.”<sup>21</sup>

Potępienie samobójstwa sprawia czasem wrażenie rozpaczliwego gestu, którym szermują ludzie przejęci losem człowieka złamanego przez życie. Pragną mu pomóc, lecz nie potrafią. Przywrócenie nadziei zrozpaczonej osobie jest wielkim i niezwykle chwalebny zadaniem – konieczna jest przebudowa całego życia człowieka, który swe życie zmarnował. W takiej sytuacji pomóc może tylko osoba bardzo bliska i zdolna do poświęceń, jednocześnie autorytarna i taktowna, budząca respekt i umiejąca wydobyć nieszczęśnika z głębokiej depresji. Takie zaangażowanie spotyka się u nielicznych psychoterapeutów, członków najbliższej rodziny, u szczególnych przyjaciół i wyjątkowo u odważnych kapłanów. Na rozpowszechnienie się tej postawy – jak twierdzi J. Hołówka – nie można liczyć. Współczesne społeczeństwo zbyt wyraźnie żyje codziennością i nadzieją sukcesu.<sup>22</sup>

Z refleksji nad samobójstwem, jako szczególnego typu rodzajem śmierci rodzi się pytanie o to jakie znaczenie posiada nadzieja. Pytanie to przywodzi nieodparcie na myśl słowa Miltonowskiego Lucyfera, gdy pyta o to jakie wzmocnienie dać może nadzieja, a gdy jej nie ma jaką siłę rozpacz? (...). Camus potępił nadzieję jako „wymówkę” od doczesnego życia na rzecz marzeń o lepszym życiu po śmierci. Potępił zatracenie się w nadziei dla jakiejś wielkiej, przerastającej życie idei. Nie przypadkiem swój esej, *Mit Syzyfa*, poświęca właśnie samobójstwu, absurdowi i nadziei (...).

Ludzkie życie skuwają zewsząd absurdalne mury, spiętrzających się problemów i nie zrozumiałych, pędzących chaosem dni, zdarzeń. Aż

---

<sup>20</sup> Sartre J.P., *Problem bytu i nicości*, przeł. M.Kowalska, J.Krajewski, s.96-97 Altaya, Warszawa 2001

<sup>21</sup> Camus A., *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, s.13, Altaya, Warszawa 2001

<sup>22</sup> Hołówka J. *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001

pewnego dnia natura, nie znajdując wyjścia – jak pisał Goethe – z labiryntu sprzecznych i splątanych sił sprawia, że człowiek musi umrzeć. Dzieje się to z chwilą wygaśnięcia owego płomienia nadziei (...). Każdy z nas nosi w sobie prywatny obraz piekła. Nie dostępny i tajemniczy, pełen zmagani i nieustannych klęsk. Z razu do razu walkę tę podsyca owa „wola życia, co nie umiera.” – jak pisał niezapomniany E.A. Poe. Co jednak dzieje się, jeśli wola ta wygasa? Znany jest okrutny przykład doświadczenia na szczurach, którym każe się podążać labiryntem w stronę wyjścia. Zadziwiające jest to, że przeżywają tylko te które w poprzednim eksperymencie znalazły drzwi(...). W tym przypadku wyjścia nie ma, a pozostałe zwierzęta umierają po godzinie (...) z braku nadziei.(!)

Każdy mur jest drzwiami, mówi Emerson – drzwi i wyjścia szukajmy więc tylko w murze, który mamy przed sobą. Szukajmy wytchnienia tam, gdzie je można znaleźć, to znaczy w walce. Bo myślę, że tam ono jest. Ktoś powiedział, że wielkie idee spadają na świat na gołębih skrzydłach. Gdy natężymy słuch usłyszymy może, pośród zgiełku imperiów i narodów, słabe łopotanie skrzydeł, łagodny odgłos życia i nadziei. Jedni mówią, że tę nadzieję niesie lód, inni, że człowiek. Ja sądzę, że budzą je, ożywiają i podtrzymują miliony ludzi samotnych, czynem i dziełem co dzień przeczących granicą i pozorom historii, aby w blasku światła mogła się pojawić prawda zawsze zagrożona, którą z cierpień i radości każdy buduje dla wszystkich.<sup>23</sup>

W kontekście absurdu, Camus pisze – wszystko, co popycha człowieka do pracy i działania, wspiera się na nadziei. Myśl, która nie będzie kłamliwa, będzie więc jałowa. W świecie absurdu wartość pojęcia albo życia mierzy się ich jałowością<sup>24</sup>. Absurd rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata (...). Gdzie zatem leży nadzieja? Nadzieja spoczywa u podstaw oczekiwania na odpowiedź, na wołanie człowieka (...) w rozpaczliwym geście buntu wymierzonego na ośle...w życie.

Camus, w *Micie Syzyfa*, „rozprawia się” niejako z różnym podejściem do problemu absurdu życia i zagadnienia śmierci. Przedstawia postawy takich filozofów, jak: Kierkegaard, Szestow, Jaspers, Heidegger, czy Husserl – pisząc: „(...) cała rodzina umysłów, spokrewnionych nostalgią, odmiennych przez swe metody czy cele, z zaciekłością poczęta zdradzać królewską drogę rozumu i szukać prostych ścieżek prawdy. Zakładam tu, że są to myśli znane i doświadczone. Jakikolwiek są lub były ich ambicje, wszyscy ci ludzie wyszli od tego niewyraźnego świata, gdzie rządzą sprzeczność, antynomia, trwoga lub niemoc.<sup>25</sup> Irracjonalność, ludzka nostalgia i absurd, które rodzą się z konfrontacji: pragnienia szczęścia i rozumu, to trzy osoby dramatu; jego rozwiązanie musi mieścić w sobie całą logikę do jakiej zdolna jest egzystencja.

---

<sup>23</sup> Camus A., *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, s. 142 Altaya, Warszawa 2001

<sup>24</sup> *Ibidem*, s.26

<sup>25</sup> *Ibidem*, s.26

Absurd, pisze Camus w *Człowieku Zbuntowanym*, rozpatrywany jest jako reguła życia, jest więc sprzeczny. Cóż tedy dziwnego, że nie dostarcza nam wartości, które zdecydowały by prawomocności samobójstwa? Samobójstwo podobnie jak zabójstwo są dwiema stronami tego samego porządku, w którym nieszczęsna inteligencja woli mroczny poryw unicestwiający niebo i ziemię od cierpień ograniczonego losu.<sup>26</sup> Jednakże oba te destruktywne dążenia do negacji absolutnej, jako najbardziej tragiczne i skrajne przykłady śmierci są właśnie przykładem ofiary z życia i manifestem buntu wobec milczenia świata pogrążonego w absurdzie. Czasem jednak zdarza się, że czyn takowy nie posiada w sobie jakiejś „wzniosłej idei”, a jedynym przychodzącym na myśl motywem jest czysta fascynacja. Fascynacja śmiercią (...).

## NEKROFILIA

Fascynacja zjawiskiem śmierci została nazwana nekrofilia. E. Fromm rozbudował znaczenie, nadbudowę treściową tego zagadnienia, które dawniej kojarzyło się z miłością do wszystkiego, co umarłe tj. seksualne i nieseksualne pragnienie kontaktu ze zwłokami. Na kilku, wyrazistych przykładach postaci zaczerpniętych z historii, z chirurgiczną wręcz precyzją dokonuje wiwisekcji zjawiska. Bada sylwetki takich ludzi jak Hitler, Markiz de Sade, Himmler czy wielu innych. Wychodząc z perspektywy tradycyjnego rozumienia tego zjawiska identyfikuje postacie zbrodniarzy jako przykłady mniej oczywistych postaci charakteru nekrofilicznego. Termin „nekrofiliczny”, dla oznaczenia raczej cech charakterologicznej niż aktu perwersji w sensie tradycyjnym, został użyty przez hiszpańskiego filozofa Miguela Unamuno w roku 1936, przy okazji przemowy nacjonalistycznego generała Millana Astraya na uniwersytecie w Salamance, gdzie Unamuno był rektorem na początku hiszpańskiej wojny domowej. Ulubioną dewizą generała było wezwanie: „Viva la muerte!” ( Niech żyje śmierć), a jeden z jego zwolenników głośno wykrzykiwał gdzieś z głębi sali. Kiedy generał skończył swą mowę, Unamuno podniósł się z miejsca i rzekł: „Oto przed chwilą usłyszeliśmy nekrofiliczny i bezsensowny okrzyk „niech żyje śmierć”. A ja, który spędziłem całe swe życie, formułując paradoksy, które wzbudzały niezrozumiały gniew innych, muszę wam (...) powiedzieć jako autorytet w tej sprawie, że ów dziwaczny paradoks jest dla mnie odrażający. Generał Milan Astray jest kaleką. Niech zostanie to powiedziane tonem nie pozostawiającym wątpliwości. Jest inwalidą wojennym. Podobnie jak Cervantes. Na nieszczęście tak się składa, że w Hiszpanii jest już nazbyt wiele kalekich ofiar wojny. A wkrótce będzie ich jeszcze więcej, jeżeli Bóg nie zlituje się nad nami. Czuję ból na myśl, że generał Milan Astray miałby dyktować wzorzec masowej psychologii. Kaleka, któremu brak duchowej wielkości Cervantesa, swoim zwyczajem szuka ulgi w pragnieniu, by okaleczeni zostali wszyscy wokół niego.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Por. Camus A., *Człowiek Zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 1998, s.15

<sup>27</sup> Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998 s.371

E. Fromm przyznaje, że decydujący bodziec do badania tego zjawiska dała mu teoria Z. Freuda dotycząca popędów życia i śmierci (teoria Erosa i Thanatosa). Mimo, że znalazł wiele nieścisłości w „szkicu” (Freud wiele razy modyfikował swoje ustalenia na ten temat.) swego nauczyciela, dał się ponieść głębokiemu wrażeniu, jakie na nim wywarła koncepcja mówiąca o tym, że dążenie do życia i dążenie do zniszczenia stanowią dwie najbardziej podstawowe siły działające w człowieku. Nekrofilia w sensie charakterologicznym może być opisana jako namiętne upodobanie we wszystkim, co martwe, rozkładające się, zgniłe, chore; stanowi namiętność przekształcenia żywego w martwe; niszczenie dla samego niszczenia; wyłącznego zainteresowania tym, co czysto mechaniczne. Jest namiętnością rozszarpywania na części żywych organizmów.

Fromm w swej wnikliwej introspekcji w złożony problem nekrofilii tropi ślady tego zjawiska w niemal każdej dziedzinie życia człowieka: od marzeń sennych, poprzez poezję jako przykład twórczości (np. *Manifest Futurystyczny* Marinettiego), biurokratyzację i technicyzację życia, przysłuchuje się rozmową przeciętnych ludzi, których ulubionych tematem okazuje się być śmierć, pogrzeby, choroby, czyjeś nieszczęście, zazdrość o czyjś dobrobyt itp. Godnym zastanowienia się jest fakt, że orientację nekrofilną można nabyć całkiem niepostrzeżenie – będąc nieszczęsnym dzieckiem rodzica, który nie reaguje na radość i entuzjazm dziecka, nie zauważa nowych rzeczy, które się w nim rozwijają. Rodzica, który „czarno widzi przyszłość”, przesadnie boi się o swoje dziecko, o jego zdrowie, tłamsząc w nim życie i, co najważniejsze, miłość życia (!). Nekrofil to człowiek, który przejawia nadmierne zainteresowanie przeszłością, stałością, porządkiem, zapamiętały kolekcjoner starych, pozornie bezużytecznych przedmiotów, z pasją oddający się wycinaniu z gazet wszystkiego, co tylko powoduje żywszy pęd krwi w żyłach; gwałt, morderstwo, kanibalizm, defekacja, tortury, brud moralny i brud fizyczny klóćący się z niezwykłą zapamiętałością w dbaniu o czystość własną i wizerunek. Punktualność, porządek i niewiarygodna sumiennność z jaką potrafi oddawać się wykonywaniu rutynowych czynności. Skostniały w uczuciach, odpychający w gestach i okropnym wyrazie obrzydzenia na zimnej twarzy – wzbudza respekt. Dlaczego? Być może dlatego, że jak nikt inny potrafi z bezdusznym zacięciem biurokraty tropić ślady życia wymykającego się z pod kontroli. Ten nieokiełznany „szczegół”, który burzy jego codzienność, zakłóca świadomość pewności i możliwość planowania. Z dnia na dzień coraz bardziej oburza się na świat, pluje na zieleń wiosny, spontaniczność uczuć, szczebiot dziecka... studium nekrofilii jest pasjonującą odysseją w świat, który wydaje się być tuż na wyciągnięcie ręki.

W człowieku toczy się odwieczna wojna pomiędzy wyborem miłości życia lub też śmierci. Fromm podkreślił potrzebę uświadamiania sobie jakie niebezpieczeństwa niesie ze sobą pielęgnowanie nekrofilnych skłonności. Lektura pism Fromma poświęconych przerażającemu zjawisku fascynacji śmiercią i złem nasuwa na myśl smutne refleksje; jak potoczyłyby się losy wielu tysięcy ludzi gdyby A. Hitler został przyjęty do Akademii Sztuk

Pięknych? Salvadore Dali, którego twórczość przesycona była na wskroś nekrofilia, pozostaje po dziś dzień cenionym, wręcz kultowym twórcą. Podobnie jak (co wzbudza kontrowersje) C.G. Jung – wybitny psycholog przejawiający również tendencje nekrofilne, Dali połączył dewocyjne umiłowanie symbolów śmierci z niezwykle płodnym i twórczym życiem. Śmierć nosi wiele imion. Jest zjawiskiem, bodaj najbardziej zakorzenionym w naszym życiu. Czasem jej tajemnica uwodzi nas tak dalece, że zdradzamy życie, oddając się w jej zimne ramiona.

#### BIBLIOGRAFIA:

1. A. Camus, *Mit Syzyfa*, Warszawa 2001
2. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Warszawa 1998
3. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998
4. E. Fromm, *Serce człowieka*, Warszawa – Wrocław 1999
5. M.. Heidegger, *Bycie i czas*, WPWN 1994
6. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978
7. F. Nietzsche, *Aforyzmy*, Warszawa 1973
8. J.P. Sartre, *Problem bytu i nicości*, Warszawa 20014
9. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001
10. J. Szczepański, *Sprawy ludzkie, Czytelnik*, Warszawa 1988

Prof. dr hab. Andrzej Kiepas