

Marek Adamkiewicz

Stanowiska na granice życia w filozofii współczesnej

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 3, 37-51

2008

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.

Marek Adamkiewicz

Stanowiska na granice życia w filozofii współczesnej

Graniczność życia należy do zjawisk umiejscawiających całe doświadczenie człowieka w pełnym sprzeczności obliczu bytu, którego zagadka znosi zarówno zdolności rozumowe, jak i możliwości odkrywania praw kierujących istnieniem w jego stanach demarkacyjnych, czyli w chwili narodzin i śmierci. W ramach dostępnej człowiekowi empirii nawet jego samowola w rzeczywistości jest odbiciem niemocy poznawczej, jaka jest trwałym udziałem osoby. Oto ośrodkiem wszystkiego, co bywa niepojęte, jest już samo poczęcie, a dalej – aż po kres – rozwój osobniczy ludzkiej istoty. Śmierć jako antynomia narodzin sprzeciwia się ludzkiej ontogenezie i zaprzecza logice wysiłków podejmowanych w całym życiu. Istota świadoma wie o przemijaniu, a jednak nie potrafi tego pojąć. Bowiern począwszy od pierwszego zetknięcia się z umarłym, niezrozumiały staje się zanik życia, które odtąd jawi się przestrzenią nader dramatyczną. Kres zatem określa ludzkie stanowisko wobec świata jako czegoś innego, obcego i strasznego. Granica istnienia skłania przeto do fantastycznych wyobrażeń, które mają owe uczynić logicznym. Odzwierciedleniem fantazji tanatycznych w kulturze jest wiara w nieśmiertelność, cześć oddawana przodkom, kult zmarłych, które w zespoleniu składają się zarówno na religię, jak i metafizykę. Owe formy jednakże podkreślają tylko obcość życia wobec woli istnienia, nieskutecznie zresztą uzasadnionego, zważywszy powszechność lęku przed jego końcem.

Zrodzone stąd wyobcowanie potęgowane jest poprzez stałą, a co ważniejsze obserwowaną walkę w przyrodzie i świecie ludzi, w których ciągle unicestwianie jednego stworzenia przez drugie określa porządek panujący w naturze. Z tego pojawiają się niezwykle sprzeczności, które coraz silniej uświadamiane w doświadczeniu życiowym potwierdzają niemożność ich rozwiązania. Tak więc powszechność przemijania stoi w opozycji do pragnienia trwałości w bycie, potęga przyrody klóci się z autonomicznością naszej woli,

a ograniczoność każdej rzeczy w czasie i przestrzeni kontrastuje się z naszą zdolnością do przekraczania wszelkiej granicy. Dlatego też redukcji podlegają nasze możliwości poznawcze oparte na rozumie, a wzrastają nastroje, które określają emocjonalne postawy wobec świata, służące próbom rozwiązania zagadki życia. Rodzą się zatem światopoglądy oparte na nadziei, a nie wiedzy. Nauka tylko analizuje, zaś metafizyka hipotetycznie wyraża znaczenie i sens całości bytu. W każdym razie oferta wyjaśnienia zagadki życia oparta na prawdopodobnej metodzie opisu świata jest dla większości atrakcyjna. Jednakże o sile argumentacji nie decyduje czynnik statystyczny aprobaty dla jakiejś idei, ale fakty. A te zazwyczaj są niewyraźnie interpretowane zwłaszcza, jeśli idzie o zjawiska tajemne, czyli takie jak śmierć właśnie.

Poglądy na granice życia w filozofii egzystencjalnej

Twórca egzystencjalizmu, Søren Aabye Kierkegaard, uznał, że podstawową cechą ludzkiego istnienia jest jego czasowość i niepojętość. Samo trwanie nie może być ujęte w jakiś ograniczający system, jako że sztywne normy i reguły znamionujące myśl ludzką i określającą nasze działanie, kłócą się z istotą życia, które ciągle się rozwija, staje się coraz inne, nie ma nigdy zakończenia i jest nieprzewidywalne. Dzieje się tak dlatego, że w egzystencji nie ma jedności, gdyż taka spójnia jest tylko tworem myśli, a nie bytu przepelnionego zmiennością i niepokojem. Myśl można ująć w karby, w system, a istnienie – nie. Można planować, zakładać przyszłość, podczas gdy ta w żadnym razie nie poddaje się ludzkiemu rozumowaniu i łatwo ulega prawom przyrody¹. Największe obawy człowieka, jego sprzeczności i cierpienie pochodzą z tego, że osoba uwikłana w wewnętrzne konflikty wynikające ze zrozumienia przeciwieństwa pomiędzy jej zmiennym losem a niezmiennym bytem, tudzież przemijaniem i wiecznością, nie jest w stanie ogarnąć sensu życia bez odwoływania się do transcendencji wyrażanej przez religię. Jest ona człowiekowi potrzebna, ale jednocześnie rodzi wątpliwości i niekiedy cierpienie. Między Stwórcą a człowiekiem jest bowiem zbyt wielka przepaść i nic nie jest w stanie jej zapełnić. Każde zbliżenie z Bogiem poniża człowieka i przekonuje go o własnej bezsilności². Wywołuje to z jednej strony „lęk i drżenie” jako naturalny sposób, jaki w istnieniu ludzkim objawia się Bóg, z drugiej zaś rozpacz będącą swoistą „chorobą na śmierć”. Paradoks relacji pomiędzy Absolutem a człowiekiem nie jest wynikiem słabości ludzkiego umysłu, ale naturalnym wyrazem stosunku bytu bezsilnego, bo przemijającego, do Bytu niepojętego, bo wiecznego. Jednakże człowiek jest osobliwie „syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”³; jest jaźnią opartą „przejrzycie na Mocy, która ją założyła”⁴. Rozpacz przypisana ludzkiej egzystencji objawiana w stosunku człowieka do granic życia jest syntetycznym następstwem nieuda-

¹ Por.: S. Kierkegaard, *Albo – albo*, T. 2, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN, 1976, s. 381.

² Por.: tamże, T. I, s. 30–31.

³ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1995, s. 15.

⁴ Tamże, s. 16.

nego połączenia w jego jaźni owych sprzeczności oraz źródłem trwogi przed tajemnicą przeznaczenia subiektywnego bytu.

Inaczej do ludzkiej egzystencji podchodził Miguel de Unamuno, który przemijanie sprowadzał do roli nader istotnego miernika wolności. Swobodę interpretował jako aktywny czynnik jednostkowej świadomości skupionej na życiu. W myśl tej koncepcji człowiek stawał się centrum wszechświata tak długo, jak długo tliło się w nim doczesne istnienie. A jednak owe doznawanie terażniejszości tłumione jest przez strach przed kresem, który czyni z życia i indywidualności niepojętą ironię. Wywołuje to odruch buntu przeciw innym i przeciw światu, potęgującym niedorzeczność ludzkiego żywota, które w bezrozumnym proteście nie godzi się na konieczność zanikania. A przecież człowiek nie ma wyboru ani prawa do buntu, z którego nie wynika nic wzniosłego i pożytecznego. Sama troska o życie powinna przejawiać się także w refleksji nad śmiercią, która prowadzi do upragnionej wieczności istnienia. Bo oto tylko w Bogu tkwi nadzieja nieśmiertelności⁵. Myśl o tym, że „należy umrzeć”, i niewiadoma tego, co będzie potem, są pulsowaniem samej świadomości i przekonaniem o wolności człowieka. Wyłącznie on spośród wszystkich bytów jest w stanie śmierć obmyślać. I to już stanowi przedmiot jego nieskrępowania, które jest możliwością niedostępną dla innych stworzeń⁶.

Karl Jaspers z kolei śmierć widział wielorako: jako sytuację graniczną istnienia, nieunikniony fakt i tajemnicę bytu, lęk przed przemijaniem i nicością oraz oczekiwanie na zmartwychwstanie (wiarę w wieczny powrót)⁷. Człowiek świadomy życia zrazu nie zna jego kresu i nie ufa przemijalności egzystencji. Dopiero utrata bliskich odkrywa mu jej tymczasowość. Niejako na nowo stwarza doczesność w naszym istnieniu. Powstaje wówczas sytuacja graniczna, która oddziela czas życia od niebytu. Obserwacja umierania czyni je dla nas realnością. Z owego postrzegania rodzi się przekonanie, że nikt nie wątpi w to, że nawet przy nieustannie doskonalonych próbach sztucznego przedłużania życia ostatecznie w każdym przypadku kres jest nieunikniony. Śmierć bowiem, podobnie jak płęć, należy do życia i obydwie pozostają tajemnicą naszego istnienia. Ranga egzystencjalna obu zagadek nie jest wszakże jednaka. O ile płęć nie budzi raczej troski w przejawiającym się życiu, o tyle śmierć już wyzwala podwójny strach w trakcie jego trwania. Pierwszy typ obawy związany jest z procesem samego umierania, czyli z doznawaniem cierpienia podczas choroby i starości, natomiast drugi pojawia się jako wyrażenie niepewności wobec stanu następującego po wygaśnięciu własnego życia. Strach przed śmiercią jako umieraniem może być znoszony leczniczą terapią, wykluczającą w przyszłości – wskutek postępu w medycynie i farmakologii – psychofizyczne cierpienie, gdy tymczasem lęk przed kresem życia samym w sobie daje się łagodzić poprzez filozofowanie. Podstawowym jednak źródłem niepokoju człowieka jest obawa przed nicością. Ta wszelako jest pustką wobec czasoprzestrzennej rzeczywistości, a stąd nie rokującą jakiegos innego istnienia, przed którym musielibyśmy czuć strach. Świadomość nieśmiertelności jest daremna,

⁵ Por.: M. de Unamuno, *Diario intimo*, [w:] tenże, *Obras completas*, t. 8, Madryt 1970, s. 787, za: T. Gadacz SP, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O życiu. O śmierci*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995, s. 118.

⁶ Por.: M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przekł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie, s. 47.

⁷ Por.: K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München: Heller, 1965, s. 158–168.

podobnie jak pociecha przetrwania we wspomnieniach innych, ufność w długotrwałą pamięć w rodzinie, czy też wiara w nieprzemijalność stworzonych dzieł bądź pośmiertną sławę. Wszystko z biegiem dziejów idzie w zapomnienie, tak jakby w ogóle nie było ani jednostkowego wysiłku i aktywności, ani samopoczucia podmiotu. Daremna jest również zapowiedź – dla każdego, kto w to wierzy – zmartwychwstania⁸. Wszelako zadaniem człowieka jest żyć z odwagą i „w zagrożeniu” w sytuacjach, które są mu dane. Choć owe sytuacje wspomaga filozofia, to jednak struktura ludzkiego myślenia, ogranicza zdolność podmiotu do ogarnięcia prawdy, czym jest życie samo w sobie i także jego zanik. Co najwyżej jesteśmy świadomi, że umrzemy, ale już nic nie wiemy o byciu umarłym⁹. Pogłębia to frustrację nie tylko odchodzącego człowieka (jeśli ów na taką ma czas), ale głównie otoczenia przypatrującego się śmierci i bezsilnego wobec niej, lecz nieuchronnie oczekującego na swoją kolej. Oto – pisał K. Jaspers – „każdy umiera w samotności; zarówno dla umierającego, jak i dla tego, który pozostaje, samotność w obliczu śmierci wydaje się zupełna”¹⁰.

Dla Gabriela Marcela śmierć była milczeniem, którego granicy nie potrafimy ani wyznaczyć, ani zrozumieć. Pojawiające się tu i ówdzie interpretacje owej ciszy jako formy nieistnienia są stwierdzeniami kłopotliwymi („sofizmatami”), uznającymi zmarłego za niebyt wbrew temu, że ów nadal jest ożywiany we wspomnieniach drugih osób. Jakiegoś życia realnie nie ma tylko dlatego, że na poziomie komórkowym zanikły jego funkcje, chociaż przejawia się ono w świadomości tych, którzy są w terażniejszości i miłują nieobecnego fizycznie człowieka¹¹. Sposobem ucieczki przed owym dylematem jest rozważenie znaczenia przeszłości i przyszłości bytu, który zakończył ziemską tułaczkę. O ile jego przeszłością jest czas zamknięty kresem, o tyle wprzód był przyszłością dla tych, którzy czerpali z niego nadzieję, lokowali uczucia i wnosili wizję udanego w terażniejszości żywota. I ona liczy się najwięcej, jakkolwiek jest już źródłem relacji ukazującej wyższość przyszłości jednostkowego życia ponad jego przeszłością, ograniczaną w akcie śmierci. Wartość przeszłości określa oto „zmowa” kochających ludzi nie godzących się na odsuwanie tego, co tworzyło osobę podczas jej dni, oraz ich sprzeciw wobec wszystkiego, co skazuje ją na niepamięć. Zmaganie pomiędzy wolą zachowania śladów po konkretnym życiu, a skłonnością do nadawania temu znamion anonimowości należy już do tych, którzy pozostali i w miłości do zmarłego potwierdzają ważność jego życia mierzonego sumą dobrych uczynków, a nie biologicznym determinizmem czasu istnienia¹².

A jednak Albert Camus zdumiewał się widząc, że „wszyscy żyją” w poczuciu nieobecności śmierci tak „jakby nikt nie wiedział, że ona istnieje”¹³. Wszak ta rzuca cień na każdą bez wyjątku egzystencję i jest zauważana nie tylko przez intelektualistów bądź

⁸ Por.: tamże, s. 161.

⁹ Por.: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przekł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978, s. 202.

¹⁰ Tamże, s. 200.

¹¹ Por.: G. Marcel, *Homo viator*, przekł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984, s. 153.

¹² G. Marcel, *Być i mieć*, przekł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986, s. 68.

¹³ Por.: A. Camus, *Mit Szyfła i inne eseje*, przekł. J. Guze, Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 1999, s. 69.

ludzi mających z nią kontakt, ale też przez tych, którzy w daremnej ucieczce przed myślą o zaniku pragną znieść to, co w istocie jest nieuniknione. Ucieczka przed myślą o granicy nie zmienia statusu samego przemijania, choć irracjonalnie wywołuje mniemanie, że porządek zmienności rzeczy w naturze dotyczy bytów innych, a nie własnego życia. Owa ułuda zakorzenia się w jego doznawaniu, w odczuwaniu radości, trosk, cierpienia, miłości itp., czyli tego wszystkiego, co znamionuje możliwą do oceny jakość własnego, a nie cudzego istnienia. Swoje życie bowiem jest czymś innym niż bytowanie obce, a to postrzegamy przez pryzmat osobistych doświadczeń, które pokazują, że śmierć raczej ogranicza czas drugich. Kres oto nie zmienia naszego trwania tak długo, jak długo jeszcze istniejemy. Z tego punktu widzenia odczuwanie życia wynika z możliwości obserwacji umierania innych. Owa zdolność zaś poświadcza, że tkwimy w egzystencji dlatego, iż możemy postrzegać zanik istot, które są na finiszu swej drogi. Zatem kiedy żyjemy, śmierć nie może być naszym udziałem, albowiem dotyczy tych tylko, którzy przeminęli. Choć przebywamy w otoczeniu śmierci, to przez to samo nie znajdujemy się jeszcze w jej szponach. Możliwość agonii własnej nie jest jeszcze dowodem na zanik egzystencji w ogóle, bo dopóki tli się w nas życie, dopóty jego prawa nie zanikają. Główną regułą jest trwanie w egzystencji i jej przeżywanie, a nie skupianie się na myśli o umieraniu. Skoro to ostatnie nie należy już do istnienia, zatem pozostaje poza nawiasem doświadczenia i świadomości przemijania. Zgon wieńczy absurdalną egzystencję człowieka, u podstaw której leży zwykła „troska” o zachowanie pozorów udanego życia. Ono samo przejawia się w codzienności, a nade wszystko w projektowaniu przyszłości. Ludzie żyją dla „jutra” i dla tego, co nastąpi „później”, wiedząc, lecz nie wierząc, że owo „później” nie gwarantuje trwałości istnienia w czasie, a jedynie opisuje jego możliwość, ale nie jego pewność. Samo w sobie owe przekonanie jest już absurdem i godną podziwu niekonsekwencją zważywszy to, że w końcu idzie o życie¹⁴. Wszak stałe przeżywanie „jutra” ujmującego zarówno dalszą zdolność egzystencji, jak i potencjalną możliwość jej przerwania jest wyrazem sprzeczności i braku racjonalizmu w ludzkim myśleniu, choć nie w postępowaniu. Nieuchronność przemijania nie znosi zwykłej troski o wypełnianie przez człowieka czynami jego czasu, który ma do przebycia. Owe czyny to „bunt ciała” przeciwko narzuconej konieczności kresu, możliwej do przewycięzania poprzez wolność wyborów działania tam, gdzie rozum podpowiada niedorzeczność ludzkich wysiłków, ważonych podług ich sensu w perspektywie graniczności egzystencji¹⁵.

Stanowiska na granice życia w fenomenologii

Martin Heidegger wywodzący się z szkoły fenomenologii Edmunda Husserla i nawiązujący do egzystencjalizmu postawił w swojej filozofii ogólne pytanie: „Dlaczego miałyby istnieć raczej coś niż nic?” zwłaszcza że życie ludzkie jest „byciem ku śmierci”. Dla jestestwa ludzkiego (*Dasein*) jako formy skończonej i czasowej, nietrwałość bytu

¹⁴ Por.: tamże, s. 67.

¹⁵ Tamże, s. 145.

jest właściwością najbardziej istotną, gdyż dotyczącą samej egzystencji, która podobnie jak jego początek (narodziny) jest faktem zewnętrznym i koniecznością potencjalnie przez kres niedokończoną¹⁶. Człowiek poprzez umieranie dopełnia swej drogi, ale nie wyczerpuje przez to swoich specyficznych możliwości, które w akcie zaniku życia są tylko przerwane. Obok tego jednakże ograniczanie owych możliwości nie do końca dokonuje się poprzez śmierć, gdyż mogą być one niedokończone również wtedy, kiedy życie trwa jeszcze, lecz jest już zużyte, wypalone, nietwórcze bądź zbyt techniczne. O ile zgon jest finałem istnienia ludzkiego, o tyle nie musi być przejawem dopełnienia życia czy wyrazem jego istoty, choć bez wątplenia jest schyłkiem czasu danej człowiekowi egzystencji¹⁷. Zatem nasze projektujące przyszłość i sprawności istnienie jest w rzeczy samej „byciem-ku-śmierci”, zaś autentycznym jego przeznaczeniem jest kres i zanik. Jakkolwiek w każdym momencie życia „czasujemy się”, rozpóścierając się pomiędzy narodzinami a śmiercią, to jednocześnie pamiętamy, że sam mroczny cel egzystencji nie daje jestestwu niczego do urzeczywistnienia (tzn. ubytek życia nie jest niczym, czym byt może być), a stąd stwarza najbardziej autentyczną możliwość do porzucania siebie samego w trwodze przed przemijaniem¹⁸. Pewność śmierci w potocznym odbiorze zostaje przetworzona w jej banalność¹⁹. Graniczność życia jest niezaprzeczalnym faktem doświadczenia nie poprzez samą realność (empiryczność), ale poprzez czas, w którym się staje²⁰. Wyraz obecności granicy w życiu określony zostaje wtedy, kiedy owa się uwiadcza, a nie wówczas, gdy przejawia się w jakiejś odległej perspektywie. Wszak śmierć „jest” zawsze, lecz nie to ustala jej wszechwładzę, ale to, że w ogóle „umiera Się”. Owo „Się” jest zasłoną, za jaką ludzie skrywają swoją obawę przed kresem wmawiając sobie, że choć ów jest nieuchronny, to jednak samo umieranie może oznaczać w sprzyjających okolicznościach powrót do codzienności (czyli do stanu „jeszcze bycia”). Dzieje się tak dlatego, że umieranie jest procesem, zaś śmierć aktem nieodwracalnym. Aktu nie da się zmienić, chociaż sam już proces można cofnąć lub zatrzymać. Uspokajanie przeto dotyczy w równym stopniu umierającego, jak i pocieszającego, którym horyzont „Się” doraźnie wystarcza do odsuwania nie tyle samego zdarzenia, ile myśli o własnym końcu²¹.

Podług Maxa Schelera śmierć nie staje przed człowiekiem jako doświadczenie przypadkowe, ale efekt „szczególnej przyczyny” znamionującej samo życie. Wprawdzie pewność końca jest stałym elementem każdego przejawu istnienia, to jednak bywa różny tylko stopień jasności i wyrazistości idei umierania funkcjonującej w historii i w społeczeństwach. O ile owa idea w rozmaity sposób odgrywa swoją rolę pośród odmiennych ludzi, grup i epok, o tyle nie wpływa na samą treść umierania, która bez względu na

¹⁶ Por.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa: PWN, 1994, s. 343. M. Heidegger przekonanie to w właściwy dla siebie zagmatwany sposób streścił: „jestestwo dopóki jest, zawsze już jest jeszcze-nie” (tamże). Szkicowy i bardziej przejrzyisty zarys koncepcji relatywności bytu i czasu wraz z komentarzami znajduje się w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia, 1999, s. 5–74.

¹⁷ Por.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 352.

¹⁸ Por.: tamże, s. 525.

¹⁹ Por.: tamże, s. 356.

²⁰ Por.: tamże, s. 361.

²¹ Por.: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przekł. K. Michalski, Warszawa: Czytelnik, 1977, s. 322.

umocowanie filozoficzne czy światopoglądowe zawsze oznacza kres kogoś. Oczywiście granicy stanowi konstytutywny element doświadczenia życia, dlatego też stwierdzenie jego braku nie może być tylko przypadkowym zjawiskiem nieobecności *in spe* (na widoku) człowieka. Jeśli natrafimy na taki brak, to raczej musi istnieć jakaś pozytywna przyczyna zaciemniania tej pewności. Taką przyczyną jest *stłumienie* idei śmierci, które z kolei płynie z niemożności pogodzenia się na istnienie ultymatywnej granicy²². Koniec dowolnego istnienia przeto jest przewidywalny już nie tylko na mocy indukcji obserwowanej rzeczywistości, która fenomen zmienności życia uzasadnia śmiercią form starszych, ale dlatego, że stanowi konieczną i oczywistą składową każdego procesu stawania się, wzrastania i zanikania. Jest to możliwe dzięki wewnętrznemu doświadczeniu samego życia, które poznajemy rozumem i zmysłami.

Postmodernistyczne poglądy na granice życia

Szwajcarski twórca psychologii analitycznej, Carl Gustaw Jung, pisał:

Śmierć znamy jako kres sam w sobie. Jest to kropka często stawiana jeszcze przed końcem zdania, poza którym istnieje jeszcze tylko wspomnienie lub skutki naszego oddziaływania na innych. Ale dla samego zainteresowanego piasek w zegarze już się przesywał; zatrzymał się toczący się kamień²³.

Z tego powodu to obserwator zanikającej egzystencji, a nie człowiek umarły jest właściwym adresatem lęków i frustracji, które towarzyszą umieraniu. Rodzące się wówczas pytania są obarczone bólem, ale i niepokojem o własne miejsce w świecie, które jest tymczasowe i prozaiczne. Pospolitość życia determinuje sam akt śmierci, który nie wyróżnia upragnioną wiecznością nikogo. Przeto zmiana zwykłości bytu może nastąpić poprzez wypełnienie miejsca i czasu jednostkowego trwania treścią zauważoną po jego zakończeniu, a graniczność życia wywołuje dwie sprzeczne postawy. Jedną ukazujemy komuś, kto oczekuje pocieszenia i temu wmawiamy zasadność przemijania w ramach ciągłej zmienności bytu, drugą zaś mamy dla siebie, którą w zaciszu i z konieczności przyjmujemy za fakt nieodwracalny, lecz niezrozumiały. Bo oto potoczne istnienie nasycone pogonią za rzeczami, sławą, miłością czy choćby uznaniem, w obliczu zgonu człowieka staje się tak niepojęte, że nie wiadomo już, czyją bywa igraszką: czasu czy przyrody. Lecz innej alternatywy dla człowieka nie ma, gdyż tylko w pogoni za dobrami i wartościami świata może uciec od przenikającej go myśli o własnym końcu, niewieńczącym wszak jeszcze kresu tych, których opuszcza na wieczność. Ludziom, którzy są oddani dla innych i pełni miłości, przynosi to otuchę, lecz dla tych, co egoistycznie mierzą życie – cierpienie²⁴.

²² Por.: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 91.

²³ C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN, 1989, s. 271.

²⁴ Por.: tamże, s. 272.

Wedle Pierra Teilharda de Chardin śmierć jest paroksyzmem życia²⁵. Można na nią zasłużyć tylko żarliwym wysiłkiem stawania się coraz czystszym w sensie moralnym i otwartym zarówno na Boga, jak i ludzi. Kres dobry jest wtedy, kiedy człowiek poświęca w codziennym działaniu swoje przywiązanie do tych idei, które znamionują wzniosłość i poświęcenie. A owe wartości określone zostają przez godziwe życie mierzone poszanowaniem reguł ustanowionych przez społeczność bogobojną, sprawiedliwą i miłą pokój w stosunkach międzyludzkich. Właściwością człowieka jest jego dążenie do szczęścia, czyli do poszukiwania „spokojnej przystani”, w której mógłby znaleźć miejsce do czynienia drugiemu tego, co jest mu miłe. Szczególnie ważnym wyposażeniem żywota jest dar dawania, albowiem jest przejmującym aktem Bożej łaski i dowodem dojrzałości tych, którzy rozumieją kreatywny dla zbawienia sens poświęcenia. Wszak jest on przejawem miłości, ale i cierpienia. Bywa jednakowoż zdolnością do empatii dla ludzkiej niedoli tudzież poddania się wyrokom nie zawsze przychylnego losu. Cierpienie i miłość stanowią dwa filary rozumnej eudajmonii, nie mierzonej skalą doznawanych przyjemności, czy korzyści, ale wysiłkiem i wolą poszerzania dobra w świecie człowieka. Ci, którzy życie ważą szalą przyjemności (bogactwem artefaktów czy uciech), są nieszczęśliwi, gdyż kres istnienia oznacza ich ubytek; poza nimi nie widzą nic radosnego. Zanik dla tychże jest końcem raczej beznadziejnym. Ci natomiast, którzy kierują się korzyściami (egoizmem), również nie odczuwają spełnienia owocnej egzystencji, albowiem dbałość tylko o dobro własne jest ulotna, a pamięć o krzywdach wyrastających z samolubstwa może być bardziej trwała. Oto ocena cudzej biografii zależy od tych, którzy jeszcze pozostali i są władni ustalić jej jakość. Po śmierci nikt nie będzie w stanie zmienić opinii, którą po sobie pozostawiamy. Wszak szansę na sprawiedliwe notowania mają ci ludzie, którzy poszukują drogi do poszerzania dobra wspólnego tam, gdzie można i wtedy, kiedy jeszcze można²⁶.

Paul Ricoeur, przedstawiciel filozoficznej hermeneutyki, graniczność życia rozumiał jako zjawisko zatrważające w sensie jednostkowym, ale nie w gatunkowym. O ile zmienność istnienia jako przeciwna indywidualnemu trwaniu w jakimś czasie zdaje się być nielogiczna, o tyle rozumna już jest dla wyższych (niejednostkowych) pułapów istnienia. Obawy związane z kresem są właściwe jedynie dla najniższego poziomu życia, czyli subiektywnego, jednostkowego bytu człowieka²⁷. W sensie społecznym, zbiorowym, cywilizacyjnym, gatunkowym, graniczność nie jawi się jako fakt dramatyczny, gdyż taki w długiej perspektywie nie występuje. Oto zanik pokolenia nie oznacza kresu gatunku czy cywilizacji, gdyż w przyrodniczy sposób jest źródłem rozwoju rodzaju ludzkiego, ale też nie zwiastuje zniesienia troski osób pragnących trwałości. Śmierć z punktu widzenia jednostkowego istnienia nie dostarcza życiu racji, nie stymuluje również jego postępu, gdyż ten jest możliwy wtedy, kiedy nie jest niczym ograniczany. A każdy kres jest antynomią zagrożonego z zewnątrz – poprzez pewność śmierci – rozwoju, który ma sens wówczas,

²⁵ Por.: P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, przekł. M. Sukiennicka i M. Tazbir, Warszawa: Wydawnictwo Pax, 1981, s. 54.

²⁶ Por.: tamże, s. 84.

²⁷ Por.: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, przekł. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991, s. 33.

gdy może zgodnie ze swoją logiką trwać, a nie sześnąć. Stąd też „bezwzględnie, życie mogłoby być nieśmiertelne”²⁸. Jednakże empirycznie ucząca człowieka konieczność jego zanikania pospolicie ujawnia, że wszystko, co żyje, umiera. Dopiero kontakt z konkretnym, nie anonimowym i zmarłym człowiekiem, dramatyzuje jednostkowe życie i upewnia, że skoro śmierć jest dana innemu, to bez wątplenia – na mocy indukcji – będzie również i moim udziałem. Oczywistość tego jest mało pocieszająca, choć uporczywie natrętna. Przekonanie, że wspólnota ludzi oparta na przemijającym istnieniu uzasadnia sprawiedliwość ogólnie pojętego życia, jest tragiczna, zważywszy, że ostrze śmierci jest wymierzone przeciw niemu samemu²⁹.

Christian Chabanis kontrastując różne filozoficzne poglądy na śmierć doszedł do wniosku, że spośród wszystkich współczesnych myślicieli Emmanuel Levinas jest tym, którego ogląd rzeczywistości przepojony był najgłębiej doświadczeniem odejścia i zerwania, zaś jego poszukiwania uporczywie zwracały się poza obręb zjawisk dostępnych zmysłami³⁰. Tanatologia E. Levinasa zakorzeniona w *Piśmie Świętym* i *Talmudzie* przyjmuje założenie, że tajemnica śmierci jest zawsze pochodną nie przyrodniczego czy społecznego, ale wyłącznie jednostkowego kresu życia. Ten zaś jest syntezą granicy określonej dla bytu, lecz w żadnym razie skończoności. Graniczność indywidualna wpisana w ideę nieskończoności ową ujawnia, choć nie determinuje. W myśl tego wieczność góruje nad każdym tematem ważnym dla człowieka i w tym sensie umożliwia temu znoszenie bez słabości czy rozpaczki w ostatecznej chwili, do której zmierza wszelkie istnienie³¹. Filozofia E. Levinasa spoglądając na zagadkę śmierci chciała objąć wszelakie człowiecze agonie oraz wszystkich zmarłych i przedstawić ich kres jako zwykle tylko „zniknięcie kogoś dla innych”. Jednocześnie enigmatyczność przemijania zaślania utrwalaony w postawach dylemat między „być a nie być”, który rzutuje na jakość życia doczesnego³². Wszak zanik i rozkład zawsze nadejdzie i w każdego uderzy. To samo już rodzi spekulacje, które są reakcją na zagrożenie i pochodną „samego z siebie” przerażenia. Śmierć jest „dziurą” rozrywającą wszelki układ, niszczącą założony porządek, rozbijającą każdą całość. Kres nie jest taką samą możliwością człowieka jak inne, kiedy zawsze istnieje jakieś postępowanie wstępne i projekt. Istotą granicznego czasu jest to, że bywa nieprzewidywalny, a przez to staje się nie do zniesienia. Jest wydarzeniem bez planu i dlatego strasznym dla człowieka, którego życie jest uporządkowane i z pozoru przez niego określone. W tym sensie śmierć nigdy nie będzie znana, gdyż po spotkaniu z nią brakuje możliwości opisu jej przeznaczenia. Dlatego przedstawienia granicy ostatecznej bywają niepewne i wzmagają grozę. Zjawisko przemijania jest istotnym wydarzeniem tylko z punktu widzenia odejścia drugiego człowieka³³.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por.: tamże, s. 34.

³⁰ Por.: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, przekł. A.D. Tuszyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987, s. 254.

³¹ Por.: tamże.

³² Por.: E. Levinas, *Filozof wobec śmierci*, [w:] Ch. Chabanis, *Śmierć – kres czy początek?*, dz. cyt., s. 255.

³³ Por.: tamże, s. 257–260.

Według innego francuskiego filozofa, Vladimira Jankelevitcha, śmierć jako zjawisko obiektywne podkreśla fizyczny, ale już nie metafizyczny jej sens. W ten sposób jawi się ona jako wątpliwy problem filozoficzny, choć zawsze ważny z punktu widzenia biologii, medycyny, demografii, prawa czy socjologii³⁴. Jednakże kres ma swoją filozoficzną specyfikację kryjącą się za jego niedopowiedzeniem, które raz obnaża się w formie „metaempirycznej” tragedii, a raz „naturalnej konieczności”. Śmierć będąc z jednej strony nieznaną przestrzenią wykraczającą poza doświadczenie, jawi się jako zjawisko nieskończone lub zgoła bezwymiarowe, z drugiej zaś staje się zdarzeniem zwyczajnym, które zachodzi empirycznie i dokonuje się na naszych oczach³⁵. Zanik życia jest zatem pewną realną oczywistością, która przysparza indywidualnych kłopotów i nie bywa banalnym doznaniem dla nikogo. Dzieje się tak dlatego, że przeżywanie naturalnego końca i zaniku świadomego istnienia przeciwstawia się idei nieśmiertelności zakorzenionej w ludzkim myśleniu, wywodzonej z sugerowanej przez religię możliwości życia w pozostającym poza doświadczeniem „tamtym” świecie, należącym do wszechobecnego Boga. Śmierć z tego powodu jest punktem stycznym metafizycznej tajemnicy i zjawiska naturalnego. Stąd fenomen letalny należy zarówno do obszaru, który bada nauka, jak i do religii przynoszącej nadnaturalnej zagadce ratunek przed aprobatą jej wyłącznie biologicznego, medycznego, społecznego czy prawnego charakteru³⁶. W sensie jednostkowym kres życia jest zawsze relacją pomiędzy osobą zmarłą a jej otoczeniem, które werbalnie rozstrzyga o tym, co dzieje się dalej z martwym człowiekiem. Ten zaś ani nie potwierdzi, ani nie zaprzeczy, jak ów stan niebytu prawdziwie się przedstawia. Śmierć występuje bowiem „w trzech osobach”, w trzech optykach postrzegania i pojmowania biologicznego końca ludzkiego życia³⁷. W pierwszej jawi się jako subiektywne, własne, dla mnie i przeze mnie, ustalenie tragiczności человеческого losu. W drugiej optyce śmierć jest określana poprzez subiektywny stosunek do kresu konkretnego, znanego i darzonego uczuciami człowieka. Natomiast w trzeciej optyce jest końcem w ogóle, „czystym” zanikiem, wydarzeniem zarówno abstrakcyjnym jak i anonimowym, rozważanym przez ludzi bezosobowo i pojęciowo. Podług tego wszelka graniczność jest udziałem każdego człowieka³⁸.

Polskie stanowiska na granice życia

W polskiej refleksji filozoficznej cztery stanowiska, a mianowicie Henryka Elezenberga, Józefa Tischnera, Jana Szczepańskiego oraz Zygmunta Baumana, wydają się ujmować różne interpretacje granic życia, chociaż, co oczywiste, nie wyczerpują one rodzimego namysłu nad przemijaniem.

³⁴ Por. V. Jankelevitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przekł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993, s. 43.

³⁵ Por.: tamże, s. 45.

³⁶ Por.: tamże, s. 48.

³⁷ Por.: tamże, s. 65–69.

³⁸ Por.: tamże, s. 75.

I tak Henryk Elzenberg wierzył już, że graniczność życia tym większym bywa postrachem, im istnienie jest uboższe i bardziej wegetatywne³⁹. W przeciwieństwie do tego życie duchowe, kulturalne, bogate w siły i w pełni rozwinięte intelektualnie ogranicza, a niekiedy znosi lęk przed jego ubytkiem. To, „co się w nas boi śmierci – pisał H. Elzenberg – to organizm, roślina; w chwilach zaś, gdy życie jest najcenniejsze, myśli się o śmierci z taką pogodą, że niemal jako o koronie życia. Stąd wniosek: im piękniejsze two życie, tym mniej go będziesz żałował”⁴⁰. Kres jest zjawiskiem, które podkopuje bezwzględność dążeń nie tylko egoistycznych, ale wszystkich bez wyjątku. Wszak niweczy nie tylko zamiary, projekty, ale głównie ich realizację. Realnością śmierci jest przerwanie wszelakiego zaangażowania, dążenia, gromadzenia, czyli tego, co przynosi trwające istnienie. Z tego powodu wyrazem subiektywnej mądrości życia jest poszukiwanie jego spełnienia w jakichś „mniej prymitywnych” dziedzinach, np. w nauce, sztuce, oświacie, słowem w twórczości, ale też każdej w pełni oddania aktywności, służącej bliźnim⁴¹. Wedle H. Elzenberga indywidualny stosunek do końca danego nam czasu zależy od zdolności przygotowywania się człowieka do aktu umierania. Jednakże pojawienie się śmierci zawsze odbywa się w niepomysłnych dla osoby warunkach. Zwiastują je ból i cierpienia, jakie towarzyszą człowiekowi umierającemu, który choć przebywa w otoczeniu innych ludzi usiłujących mu ulżyć i sprawujących troskę w ostatnich chwilach, to jednak owe zabiegi nie zmieniają jego osamotnienia⁴². Postrzeganie śmierci w kategoriach *in abstracto*, czyli w przestrzeni niebytu, nie znosi egzystencjalnych i koniecznych obaw przed kresem życia. Człowiek nieprzygotowany na swój koniec cierpi więcej niż ten, który z tym się pogodził. Życie człowieka przebiega jednocześnie po dwóch liniach rozwoju. Jedna prowadzi „w dół”, bo znamionuje zanik, wędnięcie, wyczerpywanie się, zgodę na wszelką niedoskonałość i cynizm rozczarowania z istnienia, a wreszcie kres wszystkiego poprzedzony upadkiem wszelkich nadziei. Druga zaś wiezie „w górę” i określa wysiłek, pęd do doskonałości, oczyszczanie się, przewyciężanie ograniczeń, które wynoszą na piedestał dobrą wolę, objawiają duszę i mądrość, a w końcu i śmierć, ale już nie obciążoną strachem z niespełnionego życia⁴³.

Ks. Józef Tischner zauważył, że w momencie śmierci (zwłaszcza bliskiej osoby) uderza w człowieka świadomość niczym się dającej zapełnić pustki. Między pełną obecnością człowieka obok nas a pełną obecnością zjawisk, faktów, rzeczy, zdarzeń, pojawia się bolesna sprzeczność. Przedstawiają ją dwa stany opisywane przez słowa „nie ma” i „nie

³⁹ Problem śmierci w rozważaniach H. Elzenberga był stale obecny czego dowodem są chociażby jego *Pisma etyczne*. Zob. zwłaszcza: *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] *Pisma etyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001, s. 116–129, 143–144; *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 19; *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 63; *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandymie*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 74, 82; *Cele etyczne*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 210; *Dobro*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 225–226; *Prawo do kierowania się interesem w polityce*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 249; *Miłość*, [w:] *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 287.

⁴⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. II, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1994, s. 49.

⁴¹ Por.: tamże, s. 101.

⁴² Por.: tamże, s. 169–170.

⁴³ Por.: tamże, s. 223.

istnieje”. W pierwszym znaczeniu ukryty jest „subtelny” ładunek emocjonalny, ukazujący pełnię tragedii, którą wszystkie inne słowa raczej fałszują, niż odsłaniają należycie lub prawdziwie. Ów stan „nie ma” kojarzy się z bezradnością, niesie także z sobą doświadczenie szybko upływającego czasu, nie spotykane w innych sytuacjach trwania bytu. Oto w zdaniu „nie ma go” pojawia się próżnia, która jest obrazem „żywej obecności nieobecności” podmiotu. Tymczasem formuła zawarta w słowach „nie istnieje” oznacza jakąś nicość, „nieobecność obecności” człowieka w świecie postrzeganym zmysłami. Doświadczenie próżni jest doznaniem „pustoszenia” wszystkich przeżyć, które są udziałem ludzi tracących swoich bliskich⁴⁴. Graniczność życia wedle J. Tischnera jest zjawiskiem irracjonalnym, a stąd żądającym udziału rozumu. Wszelako rozmyślanie skuteczne może odbyć się poprzez rozstrzygnięcia metafizyczne, albowiem te uznają zanik życia jako przejaw uniwersalnego i nie pozbawionego sensu pozaświatowego porządku i harmonii. Podstawą rozważań powinno być nadanie śmierci znaczenia zakorzenionego w zależności jej relacji do czynów człowieka. Tedy w związku z tą zależnością, przemijanie – z grubsza rzecz ujmując – może być heroiczne, męczeńskie, „w porę” albo sankcyjne⁴⁵.

Zejście heroiczne jest aktem następczym czynu bohatera, przejawem szczególnego poświęcenia dla zbiorowości, do której żywimy szczere uczucia przywiązania, miłości i braterstwa. Kres męczeński może być także heroiczny, jakkolwiek posiada „momenty”, które odróżniają go od postaci bohatera. Pierwszym przejawem różnicującym jest odsłonięcie treści żywionej wiary, drugim momentem jest poręczenie tejże i ukazanie jej w obliczu społeczeństwa, trzecim zaś apel o powstrzymanie zbrodni, która towarzyszy agonii za wiarę bądź ideały. Specyficzną formą granicy jest śmierć sankcyjna. Występuje ona wówczas, gdy umierający traktuje swój kres jako oskarżenie i karę dla pozostałych przy życiu osób mu najbliższych. Taka „represja” jest zazwyczaj sprzeciwem za niedostatek troski czy też za brak miłości i zrozumienia czynów osoby podczas przejawiającego się niegdyś życia. Śmierć w tej postaci jest sumą „winy i odejścia”. Odejście umierający bierze na siebie, zaś winę za swoje przemijanie przenosi na żyjących⁴⁶. Ten rodzaj graniczności zdaje się być buntem przeciwko nietrwałości i kruchości życia wyrażonym w formie pretensji niezbyt rozumnej i fortunnej.

W filozoficznych poglądach socjologa Jana Szczepańskiego śmierć staje się podstawowym i pierwszym czynnikiem zmienności społeczeństw. Jakkolwiek jest ona momentem kończącym jednostkowe istnienia, to jednak zawsze ingeruje twórczo w nasze codzienne życie. Stwarza potężne instytucje ochrony zdrowia, wywołuje potrzebne społeczne praktyki, kreuje zawody, inicjuje przemysły, rodzi ideologie oraz religie. Gdyby nie było granicy w tej postaci, tedy nie byłoby wielkich składników kultury i wielu form życia zbiorowego. Śmierć bowiem aktywizuje naszą egzystencję poprzez wymianę pokoleń, gdyż tak właśnie natura społeczna umacnia dzieła i dokonania, w których mogą uczestniczyć jednostkowe byty, nadające sens pospólnym zmaganiom ludzi z materią. To, co jest dostępne naszemu istnieniu tutaj i teraz, jest w większej mierze efektem zbiorowego wysiłku nieobecnych

⁴⁴ Por.: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. II, Kraków: Znak, 1992, s. 275.

⁴⁵ Por.: tamże, s. 282–284.

⁴⁶ Por.: tamże, s. 284.

już pokoleń, aniżeli naszym udziałem⁴⁷. Wymiar jednostkowy zanikania jednakże jest inny niż pokoleniowy. Jakkolwiek ubytek zbioru ludzkiego jest faktem statystycznym dość ponurym i ujmującym bolesną dla otoczenia wymianę pojedynczych egzystencji, to jednak dopiero w chwili kresu konkretnego, czyli już nie anonimowego życia, rozplývają się wartości, które niegdyś miały znaczenie. Miłość, nadzieja, złudzenia, pozostają w tle przemijającego życia, na mocy którego wszystko, co jest cenne albo cenione przez jednostkę, ginie na zawsze i wszędzie. Człowiek może się jedynie pocieszać, że nie cały umiera, gdyż pozostają jego dzieła, wnuki, ślady, i utrwalone gdzieś pomysły lub idee. Ale wraz z granicą bytu wszystko się usamodzielnia, odrywa od niego i przechodzi w zakres władzy innych; poza osobę, która w akcie przemijania nie jest zdolna do samostanowienia o tym, co w trakcie życia było dla niej ważne. I od tej pory zaczyna się metafizyka śmierci. Oto „nadzieja – powiedział J. Szczepański – przegrawszy beznadziejnie z rezygnacją, czepia się wyobrażeń o innych światach, innych wymiarach, innych postaciach bytowania w Bogu, w raju, w nirwanie, wędrownie dusz”⁴⁸. Lecz czy takie wyobrażenia mogą znieść traumę zrodzoną z obecności granicy doczesnej egzystencji?

Zygmuntowi Baumanowi przypisuje się „klasyczną” postmodernistyczną wizję śmierci, obrazującą w jakimś fragmencie naszą współczesną rzeczywistość⁴⁹. W ponowoczesnej kulturze będącej koniecznym produktem procesów dziejowych, zaznaczony zostaje w relatywnie krótkim czasie niebywały postęp technologiczny, zakłócający tradycyjny świat wartości i kryteria odpowiedzialności etycznej za rozwój. W takich warunkach odpowiedzialność za losy świata zastępowana zostaje bezwzględną manifestacją mocy człowieka i jego cywilizacji⁵⁰. Śmierć w tej przestrzeni jest zjawiskiem medialnym (na pokaz) i autentycznym (przeżywanym), które ukazuje charakter zagubienia osób w otaczającej je rzeczywistości. Rozziew pomiędzy tym, co na pokaz, a tym, co doświadczane w obliczu śmierci, kształtuje różny jej obraz oraz rozmaite modele przemijania⁵¹. Z. Bauman wyróżnił cztery zasadnicze strategie wobec tego ostatniego. Pierwsza zakorzenia się w strachu przed śmiercią i ma swoje źródła w religiach, które akcentują poza biologiczną sferę istnienia człowieka, gwarantowanego już *a priori* w innym wymiarze egzystencjalnym⁵². Druga jest wyrażeniem świeckich światopoglądów, poszukujących otuchy oraz mądrości wobec zdarzeń terminalnych w medytacjach nad życiem, a nie nad śmiercią. Trzecia strategia to skrajna medykalizacja życia, która z rozumu (wiedzy) czyni główny ośrodek kontroli nad istnieniem i kresem. Ta już wywołuje „postmodernistyczną dekonstrukcję nieśmiertelności”, wedle której koniec bytu może być tymczasową granicą

⁴⁷ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, wyd. II, Warszawa: Czytelnik, 1980, s. 244.

⁴⁸ Tamże, s. 247.

⁴⁹ Twierdzi tak np. Paweł Bortkiewicz z Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Por.: P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Uniwersytet im. A. Mickiewicza. Studia i Materiały, Poznań 2000, s. 69.

⁵⁰ Zob.: T. Miczka, *Postmodernistyczny obraz śmierci w kinie współczesnym i nowych mediach*, [w:] J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe „Sudety”, 1997.

⁵¹ Zob.: Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przekł. N. Leśniewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

⁵² Por.: tamże, s. 34–35.

znoszona przez postęp w medycynie⁵³. Czwartą, dopełniającą powyższe strategie, jest metoda etycznego nastawienia do przemijania, zbudowana na odpowiedzialności zarówno za „śmierć Innego”, jak i „śmierci za Innego”, nie wykluczająca poświęcenia w obronie wartości godnych najwyższego szacunku⁵⁴. Tutaj wzorcem jest wyłącznie osoba, która ratuje ludzi a nie wartości, gdyż już akt poświęcenia za nie znamionuje heroizmu dopuszczającego do niszczenia ludzi w imię wyróżnionej gdzieś lub przez kogoś aksjologii. Z punktu widzenia etyki moralny jest bowiem czyn, który nakierowany na życie przyjmuje je za najważniejszy cel ludzkiej troski.

Wymienione stanowiska na graniczność życia przedstawiają tylko niektóre ujęcia, jakie pojawiły się na ten temat we współczesnej myśli filozoficznej, choć jest ich więcej⁵⁵. Wszelako z racji na dopuszczalną w zeszycie pojemność artykułu ograniczyliśmy się jedynie do tego, co wydaje się być najbardziej reprezentatywne dla podjętej w niniejszym szkicu problematyki. Także z powodu owej konieczności „ograniczania się” w roztrząsaniu zagadnień „graniczności” człowieczego życia, poglądy, które zostały przedstawione muszą być pozostawiane bez komentarza i zastąpione odautorską nadzieją, że ich istota w jakiś sposób wynika z dokonanej z grubsza analizy.

Bibliografia

Adamkiewicz M., *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne, 2004.

Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przekł. N. Leśniewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

Bortkiewicz P., *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Uniwersytet im. A. Mickiewicza. Studia i Materiały, Poznań 2000.

Camus A., *Mit Syzyfa i inne eseje*, przekł. J. Guze, Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 1999.

Chabanis Ch., *Śmierć kres czy początek?*, przekł. A.D. Tuszyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, wyd. II, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1994.

Gadacz T. SP, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O życiu. O śmierci*, Kraków: Znak, 1995.

Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przekł. K. Michalski, Warszawa: Czytelnik, 1977.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa: PWN, 1994.

Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia, 1999.

⁵³ Por.: tamże, s. 209.

⁵⁴ Por.: tamże, s. 247.

⁵⁵ Szersze ich spektrum jest ukazane w: M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne, 2004.

- Jankelevitch V., *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przekł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Jaspers K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München: Heller, 1965.
- Jung C.G., *Rebis czyli kamień filozofów*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN, 1989.
- Kierkegaard S., *Albo – albo*, t. 2, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN, 1976.
- Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1995.
- Levinas E., *Filozof wobec śmierci*, [w:] Ch. Chabanis, *Śmierć – kres czy początek?*, przekł. A.D. Tuszyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.
- Marcel G., *Być i mieć*, przekł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Marcel G., *Homo viator*, przekł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984.
- Miczka T., *Postmodernistyczny obraz śmierci w kinie współczesnym i nowych mediach*, [w:] J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe „Sudety”, 1997.
- Ricoeur P., *Podług nadziei*, przekł. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1991.
- Rudziński R., *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, wyd. II, Warszawa: Czytelnik, 1980.
- Teilhard de Chardin P., *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, przekł. M. Sukiennicka i M. Tazbir, Warszawa: Wydawnictwo Pax, 1981.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. II, Kraków: Znak, 1992.