

Zygmunt Pucko

Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum w Krakowie, Zakład Filozofii i Bioetyki

Retoryczny wydźwięk wybranych koncepcji filozofii śmierci i jego pocieszająca rola

Rhetorical overtone of selected concepts of the philosophy of death and its consolatory role

STRESZCZENIE

Śmierć w życiu człowieka zdarza się tylko raz i nieodwracalnie niszczy jego istnienie. Jest „czymś”, co występuje powszechnie, a mimo to pozostaje nieuchwytna poznawczo. Wobec niej rozum ludzki jest zupełnie bezradny. Niemniej pomimo swej słabości nieustannie próbuje rozszyfrować jej zagadkę. Dlatego filozofowie niestrudzenie formułują rozmaite poglądy na temat śmierci i usiłują na własny sposób dowieść swych racji. Do uprawomocnienia stawianych tez stosują niekiedy sylogizm. Częściej jednak sięgają po środki retoryczne. Największą popularnością cieszą się wśród nich: oryginalny język, perswazja, figury retoryczne, sofizmaty, oratorskie popisy. Żadna z przywołanych w szkicu koncepcji śmierci nie została przez ich autorów udowodniona i nie legitymuje się nawet statusem prawdopodobieństwa. Wszystkie jawią się jako abstrakcyjne konstrukty, którym bliżej do retoryki niż filozofii. Z poznawczego punktu widzenia nie dają one żadnej wiedzy o śmierci, ale mają pewien walor terapeutyczny, bo silnie poruszają wyobraźnię, organizują emocje i wpływają na umysł. Dostarczają człowiekowi teoretycznych systemów odniesienia, porządkują podstawowe kategorie egzystencjalne, nadają sens sprawom ostatecznym i wskazują na celowość przemijania. Paradoksalnie, owe modele mogą stać się dla ludzi bezpiecznym schronieniem przed grozą śmierci i udzielić im wsparcia psychicznego. Wbrew swej nierealności uzyskują w wymiarze psychicznym status niy-ontologiczny i traktowane są jako szczególna postać bytu, która powoduje trwałe skutki w obszarze świadomości oraz w sferze behawioralnej.


Słowa kluczowe: śmierć, poznanie, retoryka, terapia

ABSTRACT

Death happens just once in a single human's lifetime, irrevocably destroying their existence. It is universal, and yet it remains hard to define. Human mind is absolutely helpless when it comes to death and yet – despite its limitations – it keeps trying to decipher its mystery. This is why

Adress do korespondencji / Address for correspondence: zygmunt.pucko@uj.edu.pl

ORCID:  <https://orcid.org/0000-0003-4859-4197>

Licencja/License: CC BY 4.0 

the philosophers have formulated various beliefs concerning death throughout history and have tried to prove that they are right in their own ways. They sometimes use a syllogism to justify their theses. However, they are more likely to frequently use rhetorical devices. The most popular include a unique language, persuasion, figures of speech, sophisms and flights of rhetorics. None of the death concepts quoted in this article was proven by their authors and is considered probable. All of them seem to be abstract constructs closer to rhetoric than philosophy. From the cognitive point of view, they do not offer any knowledge of death, but have a certain therapeutic value as they spark imagination, organize emotions and influence the mind. What is more, they provide theoretical reference systems for a human being. They structure their basic existential categories, help to make sense of eschatological problems and prove transience purposeful. Paradoxically, the models may become a safe shelter from the dread of death and provide mental support for people. Despite their unrealistic character, they get a quasi-ontological status within the mental dimension and are deemed a special form of existence, resulting in permanent effects in the area of consciousness and in the behavioral zone.

Key words: death, cognition, rhetotics, therapy

WSTĘP

Śmierć jest „czymś”, czego w życiu pojedynczego człowieka nigdy wcześniej nie było i co już nigdy się nie powtórzy. Zdarza się każdemu tylko raz, bo stanowi ostateczne i nieodwracalne zniszczenie istnienia. Jest granicą, poza którą roztacza się jedynie nicność. Wprawdzie wielu myślicieli snuło domysły o kontynuacji życia po śmierci w jakiejś innej postaci niż doczesna, ale nigdy tego założenia nie udowodniono. Nikt nie uzyskał bezpośredniego wglądu w naturę śmierci. Jak mawiał Epikur, dla istniejącego człowieka śmierć jest nieobecna, a gdy tylko ona się pojawi, wtedy już nie ma człowieka (Diogenes Laertios, 1988). Nieuchwytność poznawcza śmierci nie zniechęca jednakże filozofów do ciągłego zmagania się z jej zagadkowością.

Pokłosie ich ambicji znajdziemy we współczesnym dyskursie toczonym na gruncie zachodnim (Scherer, 2008). Myśliciele biorący w nim udział prezentują nie tylko swoje poglądy, lecz także usiłują na własny sposób przekonać o ich słuszności. Spośród najczęściej używanych w debacie środków uprawomocnienia stawianych tez należy wymienić: specyfikę języka, nowe słownictwo, liczne figury retoryczne, sofizmaty, argumenty retoryczne i nierzadko oratorską perswazję. Kiedy przysłuchujemy się polifonii głosów oraz strategiom dowodzenia z pozycji zdrowego rozsądku, rodzi się potrzeba sprawdzenia ich wiarygodności. Dobra tradycja krytycznego

myślenia podpowiada, że jedną z dróg wiodących do falsyfikacji wiedzy pretendującej do miana prawdy jest staranna analiza tekstu. Zdaniem Davida Huma trzeba w nim śledzić zdanie po zdaniu i stawiać ich autorom dwa pytania: „Skąd to wiesz?” i „Co to znaczy?” (Hume, 1977). Jeśli wynik tego badania wykaże, że wypowiedź jest niezrozumiała albo zrozumiała, lecz nieuzasadniona bądź zrozumiała i zasadna, ale banalna, to nie zawiera niczego oprócz sofisterei oraz złudzeń (Hume, 1977). Wtedy, siłą rzeczy, okazuje się bliższa retoryce niż filozofii, pomimo że usilnie wypiera się tego podobieństwa.

Złudzenia poznawcze cieszą się długowiecznością. Według teorii idoli opracowanej przez Franciszka Bacona widma czerpią życiodajne soki z samej natury człowieka. Mają też źródło w przesądach spowodowanych wpływem wychowania i środowiska. Rodzą się także z niedokładności języka oraz wieloznaczności pojęć. Ponadto, powołują je do życia błędne teorie filozoficzne, których wyniki są przyjmowane na mocy powagi autorytetu (Bacon, 1955). Niezależnie jednak od miejsca wykluwania się złudzeń wiadomo, że silnie poruszają wyobraźnię, organizują emocje i wpływają na umysł. Dostarczają też iluzorycznych systemów odniesienia dla człowieka, które porządkują mu podstawowe kategorie egzystencjalne, nadają sens sprawom ostatecznym i wskazują na celowość przemijania. Paradoksalnie, fantazmaty pojmowane jako zespół przewidzeń, marzeń, mniemań, zmysłów nierzadko stają się

dla ludzi bezpiecznym schronieniem przed grozą śmierci i udzielają im wsparcia psychicznego. Pomimo swej nierealności uzyskują w wymiarze psychicznym status niby-ontologiczny i traktowane są jako szczególna postać bytu, która powoduje trwałe skutki w obszarze świadomości oraz sferze behawioralnej.

CEL PRACY

Niniejszy szkic ma dwa cele. Pierwszym jest ukazanie retorycznego aspektu wybranych filozofii śmierci, drugim zaś próba zwrócenia uwagi na kryjący się w nim walor terapeutyczny.

ROZWINIĘCIE

Toposem śmierci z pogranicza filozofii i retoryki jest motyw wywodzący się z myśli św. Augustyna. Jak wiadomo, ten myśliciel był także retorem i jednym z najlepszych mówców w ówczesnej Afryce Północnej. Wiele jego dzieł cechuje się kunsztem retorycznym wyrażonym pięknym stylem języka łacińskiego. Przykładem takiego sposobu wysławiania się jest chociażby traktat retoryczny *O nauce chrześcijańskiej*. Zdaniem wielu badaczy myśli wyrażone przez Augustyna dalece odbiegają od ścisłej metodologii naukowej. „Pisma św. Augustyna (...) są zazwyczaj swobodną wymianą myśli, ujętych w formę literacką i dość luźnie związanych jednością tematu. (...) Rzadko się zdarza, by jakieś pojęcie zostało ustalone za jednym razem, zazwyczaj powraca w wielu pismach i najczęściej w zmienionej postaci” (Pastuszka, 1930, s. 11). Również w opinii Jana Sulowskiego Augustyn nie tworzył rozpraw naukowych w sensie dosłownym, ale „Jako wybitny introwertyk analizował swój osobisty stosunek do Boga i tu należy szukać osi całej niemal twórczości pisarskiej” (Sulowski, 1979, s. 10).

Augustyn utrzymywał, że śmierć nie jest ostatnim momentem istnienia, lecz procesem stopniowego umierania. Według niego zaczyna się ono już od początku ontogenezy człowieka i ciągnie aż po jej biologiczny kres. O życiu ludzkim nie można więc powiedzieć, że jest, tylko że już umiera. Stanowi ono właściwie swoistą odmianę nieistnienia: „Człowiek (...) nigdy nie jest w życiu, odkąd istnieje w tym ciele raczej

umierającym, niż żyjącym, skoro nie może być jednocześnie w życiu, i śmierci razem: w życiu mianowicie, w którym żyje, dopóki się ono całe nie wyczerpie; w śmierci zaś, ponieważ już umiera, gdyż się życie wyczerpuje po trochu, dopóki się do cna nie wyczerpie” (Augustyn, 1934, XIII, s. 11–12). Oprócz egzystencjalnego aspektu śmierci filozof wyodrębnia jeszcze śmierć drugą. W jego doktrynie śmierć *par excellence* to śmierć duchowo-moralna, bo odrywa duszę od Boga, który jest prawdziwym życiem (Augustyn, 1986).

Trudno Augustynowi odmówić przenikliwości. W jego koncepcji zastanawia jednakże prawomocność utożsamienia śmierci z umieraniem. Śmierci się nie przeżywa. Umieranie zaś, tak jak je rozumie filozof z Hippony, może rozciągać się na długie lata. Rozgraniczenie tych pojęć powinno być zatem bardzo ostre, bo ich korelatami są absolutne przeciwieństwa. Teolog ten, stawiając znak równości między biegunowo odmiennymi zjawiskami, czyni ze śmierci rzecz do pewnego stopnia znajomą i niestraszną. Płynie ona wolno w krwioobieg życia, które niepostrzeżenie rozpłaszcza, ale jest czas, aby do tego przywyknąć. Z kolei ze śmierci duchowo-moralnej można się obudzić i powrócić do życia, czyli do Boga, jeszcze w doczesności. Jeśli tak się stanie, to owo otrząśnięcie się urasta do rangi gwarancji na życie wieczne.

Podejście Augustyna odcisnęło wyraźny ślad na egzystencjalno-ontologicznych poszukiwaniach Martina Heideggera. Ten niemiecki filozof, w odróżnieniu od wczesnochrześcijańskiego myśliciela, za punkt wyjścia do swoich dociekań obrał analizę jestestwa ludzkiego, któremu zawsze chodzi o własne bycie. Prawdopodobnie oznacza to, że jestestwo aż po swój kres odnosi się do własnej możliwości bycia. Ustosunkowywanie się jestestwa do siebie jest niedomkniętym procesem, ponieważ nigdy nie osiąga ono swej pełni. Ów brak całokształtu jestestwa określa dopiero przyszłość. Z trudem podążając za tokiem wyводу Heideggera, można wnioskować, że jestestwo ma „wybiegać w przód”, czyli ku pewnej możliwości (Heidegger, 1994). Skoro bycie jestestwa to ciągłe „jeszcze nie”, to równocześnie stale jest ono swym kresem. W ten sposób pojęty kres stanowi podstawową własność jestestwa. Kres od samego początku jest zakodowany w strukturze

jestestwa (Heidegger, 1994). Jestestwo zostało zatem „wydane” na pastwę kresu i nie ma innego wyboru. Nie chodzi tu jednak o możliwość zgonu jestestwa w każdym momencie, lecz o to, że kres w jestestwie wciąż się spełnia. Jest swego rodzaju regułą przesądzającą o sposobie istnienia się jestestwa, zasadą pojmowania siebie i normą bycia sobą. Tę postać zachowania się jestestwa filozof nazwa możliwością zupełnej niemożliwości (Heidegger, 1994). Egzystencjalna możliwość śmierci opiera się na tym, że jestestwo jest dla samego siebie z istoty otwarte i „wybiega w przód”. Właśnie ten moment struktury jestestwa osiąga w byciu ku śmierci swą najpierwotniejszą konkretyzację (Heidegger, 1994).

Rozeznanie się w zawilości przedstawienia przez Heideggera sensu kresu oraz tanatycznej dziejby jestestwa jest prawie niemożliwe. W niektórych partiach rozważań w ogóle nie wiadomo, o czym filozof faktycznie mówi, bo kluczowym terminom zmienił ich pierwotne znaczenie i nie zadbał o uściślenie nowych zakresów semantycznych (Edwards, 1975). Jego dzieło *Bycie i czas*, poświęcone tematyce śmiertelności jestestwa, należy postrzegać przez pryzmat swoistego zabiegu językowego. Z niejasnością pojęciową blisko skorelowana jest kultura myślenia filozofa, który nie zmierzał do prawdy za pośrednictwem reguł logiki. Takie myślenie traktował bowiem jako przejaw wynaturzenia. Specyfikę swojego myślenia ilustrował metaforą splątanej drogi. Wobec tylu niewiadomych nader ryzykowne byłoby uznanie wypowiedzi Heideggera za konkluzywne. Jest to niewskazane także dlatego, że on sam nie miał do nich takiego stosunku. Niewątpliwie jego poetyka filozoficznego słownictwa okazuje się nośna, ale, niestety, niedookreślona.

Słabo widoczny tok rozumowania Heideggera oraz mglista retoryka jego ewokacji nie przeszkodziły Ladislausowi Borosowi w czerpaniu z niego inspiracji. W swojej rozprawie o odcieniu egzystencjalno-metafizycznym *Misterium mortis* postawił hipotezę, według której śmierć jest końcową decyzją człowieka dającą mu sposobność do pierwszego i w pełni osobowego aktu (Boros, 1995). Z tego względu śmierć to bytowo uprzywilejowany moment świadomego stawania się i przesądzenia o swoim wiecznym losie (Boros, 1995). Podstawową kategorią myślową

w hipotezie Borosa jest słowo moment. Zgodnie z wykładnią językową wyraz ten oznacza siłę poruszającą, wpływ, zmianę, ruch, szybki przebieg czasu, znikanie w mgnieniu oka. Niemniej autor ten w miejsce tradycyjnego sensu podkłada własne treści. W jego wydaniu słowo „moment” nie przywodzi na myśl tempa ruchu, lecz jakieś okresowe zawieszenie czasu, nazywane przez myśliciela bezzczasowym przełomem. Owa chwila podobna jest do linii granicznej między dwoma punktami, ale pozbawionej rozciągłości. Z tej racji moment śmierci nie odnosi się żadnego „przed” ani „po”. W bezzczasowym przełomie czasowe jest tylko to, co się w nim wydarza.

Momenty „odłączania się” i „odłączenia” duszy zbiegają się z sobą. Dlatego moment śmierci, samo przejście (z punktu widzenia stanu panującego potem) jest ostatnim momentem stanu poprzedniego, a (z punktu widzenia stanu panującego przedtem) pierwszym momentem stanu, który następuje. A więc jakkolwiek przełom w śmierci uważać trzeba za coś bezzczasowego, owo przejście i to, co się w tym przejściu dokonuje, ma charakter czasowy. Dlatego w momencie śmierci możliwa jest decyzja (Boros, 1995).

W świetle kryteriów stawianych racjonalności dyskursu hipoteza Borosa jawi się jako nader enigmatyczne założenie stwarzające istotne trudności interpretacyjne. Jednakże bez niego nie byłoby miejsca do wykonania aktu w pełni osobowego (Boros, 1995). Śmierć nie zostałaby rozpoznana i upożytywniona. Byt ludzki zaś nie miałyby szansy na wykazanie się największym wyczynem moralnym. Autor tej koncepcji legitymizuje swą ideę poglądem Heideggera, a do jej wyrażenia używa siatki pojęciowej filozofa. Przytoczony przez Borosa argument z autorytetu nie uprawdopodobnia jego hipotezy, bo – jak wspomniano powyżej – sprawę niezrozumiałą tłumaczy jeszcze bardziej nieprzystępną grą słów. Polemikę z hipotezą myśliciela można prowadzić dalej. Korzystniejsze dla głównego wątku niniejszego szkicu będzie jednak spojrzenie na ontologiczno-etyczną optykę Emmanuela Levinasa.

Z koncepcji tej wyłania się przekonanie, że śmierć stanowi zupełne zatrzymanie procesu tożsamości człowieka. Odbiera mu autonomię

i na nowo pogrąża go w anonimowości (Levinas, 1987). Jest przemocą, która zadaje człowiekowi ostateczny cios, nieodwołalnie kończąc jego istnienie. Wobec gwałtu ze strony śmierci okazuje się on bezradny. W jej bliskości potęga aktywności ludzkiego poznania załamuje się i musi ustąpić miejsca czystej pasywności bólu niemożliwego do przyjęcia (Levinas, 1987). Nieuniknioność tyranii śmierci odsłania jednocześnie jej radykalną odmienność i obcość dla życia. Inności śmierci nie da się zaakceptować ani włączyć w żaden życiowy projekt. Jest ona bowiem niemożliwością jakiegokolwiek projektu. Stanowi zniweczenie wszelkich możliwości. Śmierć dzięki swojej sile przewyższa człowieka, a ponadto wyznacza granice horyzontu jego możliwości. Bierność człowieka względem śmierci Levinas nazywa „niemożnością możliwości” (Levinas, 1987, s. 255). W stosunku do śmierci człowiek nie tylko nic nie może, ale nie może nawet móc. Po prostu przestaje być podmiotem sprawczym. Sceptycyzm poznawczy Levinasa imponuje zdrowym rozsądkiem i przyciąga uwagę retoryką przemocy, która eksploatuje słowa takie jak gwałt, ostateczny cios, tyranía śmierci itp.

Nuta zwątpienia w rozum dźwięczy też w filozoficznej rozprawce Vladimira Jankélévitcha zatytułowanej *To, co nieuchronne*. Myśliciel ten, uzbrojony w oręż racjonalnej refleksji, nieustrudzenie przedziera się ku temu, co niepojęte i wymykające się językowi. Z nakreślonego przez niego ledwo widocznego konturu śmierci wynika, że jest ona ostatecznym zniszczeniem człowieka, absolutną negatywnością, niebyciem i zanikiem. Najbardziej paradoksalnym rodzajem komunikatu, któremu nie sposób nadać jakiegokolwiek sensu. Śmierć to wydarzenie konieczne. Nie da się jej odroczyć, przekupić czy złożyć apelację od wyroku, jaki wydała (Jankélévitch, 2005). Stanowisko Jankélévitcha jest klarowne i pozbawione tuszowania oczywistości.

Filozof odpowiednio do przyjętego założenia przesuwając spojrzenie z zagadnienia śmierci stawiającej opór refleksji pojęciowej na inną rzecz. Jest nią jakość życia ludzkiego w horyzoncie śmierci. Według Jankélévitcha śmierć w procesie budowania jakości życia jawi się jako „organ-przeszkoda” (Jankélévitch, 2005, s. 10–30). Jej działanie myśliciel obrazuje na

przykładzie oka. Z jednej strony umożliwia ono percepcję. Z drugiej zaś zawęża pole widzenia. Podobnie sprawa wygląda ze śmiercią. Jako „organ-przeszkoda” nadaje życiu sens i zarazem pozbawia je sensu. Skoro więc człowiek wie o zmierzaniu donikąd, to jego własne życie wydaje mu się bezgranicznie cenne. W ten sposób śmierć czyni ludzką skończoność niepowtarzalną. Przekonanie to jest słuszne, ale tylko częściowo. Za prawdę należy przyjąć także to, że ci, którzy kochają życie, mogą tworzyć jego jakość bez oglądania się na śmierć. Ona nie musi być warunkiem *sine qua non* jakości życia.

Radykalnie odmienną tonację podał w swej wizji śmierci Pierre Teilhard de Chardin. W jego subtelnej dialektyce personalizmu kosmiczno-ewolucyjnego wszelkie cierpienia mają status udoskonalającego wysiłku, który sprzyja wzrostowi personalizacji. Jej apogeum stanowi całkowita metamorfoza. Można ją osiągnąć tylko poprzez śmierć, bo jedynie ona prowadzi do nowej formy przemiany oraz zjednoczenia z boskim Centrum wszechrzeczy. Z tej racji Teilhard nazywa śmierć *triumfem* (de Chardin, 1981, s. 53). Co więcej, błogosławi jej chwilę: „W chwili śmierci potęga tak ogromna jak wszechświat skupia się na naszym cielem, by je zmienić w proch i nicłość; przyciąganie silniejsze niż jakiegokolwiek naprężenie materialne działa na nasze dusze, kierując je ku przeznaczonemu Centrum” (de Chardin, 1981, s. 53).

Sztafaż pojęciowy, który Teilhard skonstruował z języka różnych dyscyplin naukowych, opowiada o śmierci jako fenomenie kompensującym wszystkie doznania człowieka przez rzeczywiste rozproszenie go w masie wszechświata, harmonijnie scalonej przez boskie Centrum (de Chardin, 1981). Udział ludzi w substancji uniwersum jest nie tylko ostatecznym celem ich poznania, lecz także odpowiednikiem życia mistycznego oraz całkowicie przeobstwowionego. Do odrealnienia śmierci i jednoczesnego jej nobilitowania de Chardin wprowadził w ruch żarna retoryki filozoficznej z różnych czasów, niekiedy tak odległych jak epoka patrystyczna. W kontekście retorycznej elokwencji filozofa warto pamiętać o tym, co czynili sędziowie rzymscy, gdy nie rozumieli przedłożonej im sprawy. Wtedy pisali na jej aktach dwie litery: *N.L.* – *non liquet* („rzecz nie jest jasna”) i odkładali je na półkę.

Ten sam los czeka koncepcję Karla Rahnera, plasującą się gdzieś na obrzeżach ewolucjonizmu w duchu de Chardina, metafizyki oraz egzystencjalizmu. Jej twórca sugeruje, że śmierć nie jest tragicznym kresem życia i nie powoduje całkowitej atrofii ciała (Rahner, Vorglimer, 1987). Dokonuje tylko jego transformacji i zmienia zdania duszy. Wcale nie zrywa związku duszy ze światem. Przeciwnie, dopiero śmierć umożliwia duszy szersze otwarcie się na świat. Uwalniając duszę od organicznej formy cielesnej oraz pełnionych wcześniej zadań, pozwala jej osiągnąć większą bliskość i mocniejszą więź z materialną podstawą jedności wszechświata. W tym osobliwym *arche* wszystkie rzeczy łączą się ze sobą, zanim zaczną na siebie wzajemnie oddziaływać (Rahner, Vorglimer, 1987). Obopólne wywieranie wpływu staje się możliwe wyłącznie dzięki temu, że dusza nie jest już przyporządkowana do określonej formy ciała. Wyzbywszy się jego pierwotnej postaci, staje się współokreślającą przyczyną trwania i ciągłości funkcjonowania uniwersum (Rahner, Vorglimer, 1987).

Metafizyka śmierci Rahnera jest nader optymistyczna i chyba najbardziej kojąca ze wszystkich możliwych jej wersji. Filozof namalował śmierć pogodnie, mieniącymi się barwami i umiętnie przysłonił tanatyczny horror. Z mestrzą godną mistrza retoryki podkolorował perspektywę kontynuacji dalszego istnienia, które nigdy nie pójdzie na marne. Jednakże w swojej koncepcji nieco przesadnie dowartościowuje wyobrażenie śmierci, co wygląda, jakby chciał w ten sposób przysłonić niemoc rozumu w obliczu stojącego przed nim wyzwania.

Inna przyszłość rysuje się przed ideą śmierci zawartą w rozważaniach sceptyka Emila Ciorana. Według niego pojęcie „śmierć” jest tylko nazwą nastawienia ludzkiej świadomości. Zdaniem myśliciela nie istnieje żaden realny byt, który dałoby się nazwać za pomocą rzeczownika „śmierć” (Cioran, 1992). Filozof ten sądzi, że skłonność do uprzedmiotowienia, względnie personifikacji, śmierci jest reliktem przeszłości należącym dziś do zabobonów i metafor. Urzeczowienie śmierci w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej stanowi skutek ambicji człowieka do samowywyższenia siebie poprzez wykreowanie sobie obrazu, który jest całkowicie nienaturalny (Cioran, 1992).

Esencją owej nienaturalności jest wyodrębnienie siebie spośród reszty stworzeń i podniesienie tej inności do rangi uniwersalnej zasady. Człowiek, kiedy już zdobędzie wykoślawioną samowiedzę, przykłada do niej nadmierną wagę i nie chce przyjąć do wiadomości, że w skali kosmicznej jest nic nieznaczącym atomem, którego istnienie trwa krócej niż okamgnienie i niezauważalne ginie. Co gorsza, człowiek za to arbitralne wyniesienie oraz rzekomą zasługę bycia autonomicznym oczekuje nagrody. Tymczasem z owej megalomanii wytrącają go „momenty agonalne” (Cioran, 1992). Filozof nie utożsamia ich z umiarem, lecz z zachodzącym co rusz w świadomości człowieka dramatem wywoływanym załamaniem się równowagi między życiem a jego skończonością. „Momenty agonalne”, takie jak choroba czy sytuacje kryzysowe, są wskaźnikiem rozpadu życia. Według Ciorana kres w tych momentach zdaje się zyskiwać przewagę nad istnieniem i bez podania jakiegokolwiek uzasadnienia odmawia człowiekowi prawa do znaczenia jego indywidualnej egzystencji. Sprawia, że przestaje on być.

Cioran dezawuuje rzetelność poznawczą wszystkich podnoszących na duchu filozofii śmierci. Jego zdaniem są one wytworem wyobraźni i mają charakter jedynie książkowy. Wprawdzie nie odmawia im właściwości leczniczych, ale subtelnie ironizuje, mówiąc o ich retorycznej chytrności. Ponadto sam wystrzega się manieri pokrzepiania. Nie rezygnuje jednakże całkiem z aspiracji terapeutycznych. Stając na gruncie nominalizmu, proponuje uzdrowienie umysłu z ran zadanych mu przez myślowe konstrukty. O dziwo, lekiem w tej kuracji jest retoryczna perswazja, w której roi się od metafor, porównań i efektownych związków wyrazowych. Cioran często operuje przenośniami, np. „momenty agonalne”, „posterunek życia” (1992, s. 54). Wśród porównań uprzywilejowane miejsca zajmują „węzłowe oczy”, „bestialski satanizm” (Cioran, 1992, s. 54). Do stosowanych przez myśliciela zwrotów można zaś zaliczyć „szalone napięcie”, „wybująłą wrażliwość”, „nieskończoną powagę” itp. (Cioran, 1992, s. 54). Zamysł Ciorana ukierunkowany na oczyszczenie umysłu z tanatycznych infekcji daje do myślenia. Jednakże siłę działania tego osobliwego lekarstwa rozciemnia zbyt bogate retoryczne *decorum*.

PODSUMOWANIE

Każdy bierze udział w korowodzie przemijania. Oczywiście jest, że wszyscy ludzie, którzy kiedyś istnieli, umarli. Obecnie żyjący też będą tym, czym teraz są zmarli, czyli nicością. Nikt i nic nikogo nie uwolni od niebytu czekającego na każdego w przyszłości. Ostatecznej destrukcji nie zapobiegnie także medycyna. Ona co najwyżej może do jakiegoś stopnia opóźnić nadejście biologicznej śmierci. Filozofia usiłuje ją obłaskawić. Tworzy w tym celu swój własny język i dobiera odpowiednie strategie przekonywania.

Nie jest to zadanie łatwe z uwagi na złożoność materii. Dokładne jej wyeksplikowanie okazuje się raczej niemożliwe nawet w opasłej monografii o interdyscyplinarnym charakterze. Ramy szkicu tym bardziej nie pozwalają na wyczerpujące omówienie tych kwestii. Siłą rzeczy poruszane w nim wątki zostały zaledwie zasygnalizowane. Z tego powodu obarczone są dużą dozą uproszczenia. Wielu zatem występujących w tekście stwierdzeń nie należy traktować jako obwieszczenia prawd *ex cathedra*, lecz ujmować je w charakterze zdroworozsądkowych spostrzeżeń biorących się z przemyśleń autora na tym etapie jego badań. Niniejszy zarys tu i ówdzie zawiera też niedopowiedzenia pozostawione niejako rozmyślnie w celu pobudzenia do refleksji oraz sprowokowania dyskusji.

Zestawienia poglądów filozofów nie dokonano według kryterium chronologicznego czy przynależności myśliciela do jakiegoś konkretnego nurtu. Kluczem do ich wyboru są raczej perspektywy intelektualne osvajania śmierci, a przede wszystkim specyfika środków retorycznych zastosowanych do ich eksplikacji. Pierwszy horyzont myślenia ujmuje śmierć jako umieranie unicestwiający człowieka od środka. Zostaje tu ona immanentnie zakodowana w naturze ludzkiego jestestwa. Człowiek uczestniczy w jej dziele niszczenia, ale dla jego umysłu pozostaje ona nieuchwytną tajemnicą. Filozofowie jednakże uważają, że można zobaczyć przejawy śmierci. Jedną z oznak jej istoty jest proces zanikania nazywany przenośnie pustoszeniem (Tischner, 1992, s. 275–276). Innym symptomem ma być sytuacja graniczna, która oprócz wywoływania rozpaczy powoduje utratę wszystkich punktów

odniesienia (Jaspers, 1978, s. 178). W takich chwilach dany jest człowiekowi gorzki przedsmak tego, że kiedyś będzie musiał porzucić wszystko, łącznie z własnym życiem (Piecuch, 2007, s. 38). Uzewnętrznienie śmierci udziela się ponadto w postaci stanu lękowego, w którym człowiek ma świadomość „możliwości swojego niebytu” (Tillich, 1983, s. 42). Wtedy doświadczanie egzystencji jest równoznaczne z „byciem w lęku” (Tyllich, 1994, s. 199).

W drugiej optyce śmierć jawi się jako „inno-byt”, który przychodzi do człowieka z zewnątrz, nie wiadomo skąd. Człowiek traktuje go z pozycji obserwatora. Bierze pod lupę i ogląda ze wszystkich stron. Widzi w nim zagadnienie w większym lub mniejszym stopniu przejrzyste dla rozumu. Niemniej wbrew zapewnieniom zwolenników takiego podejścia oczywiście jest, że nie mówią oni o śmierci ani nie ją oglądają, lecz odbicie własnych myśli.

Trzecia orientacja, reprezentowana przez Ciorana, postrzega śmierć wyłącznie jako stan umysłu uganianego się po bezdrożach za beztreściwą negacją życia.

We wszystkich schematach śmierci pierwszorzędną rolę odgrywają pomysł, a także styl języka jego prezentacji. Pamiętając o założeniu pragmatyngwistycznych koncepcji filozofii języka, należy zaznaczyć, że mówienie oznacza zarazem działanie. Według Johna Austina oraz Johna R. Searle’a istnieje pewna kategoria wypowiedzi, które wcale nie odzwierciedlają faktycznego stanu rzeczy i nie opisują rzeczywistości (Searle, 1987). Wprost przeciwnie, one ją kreują. Na tego rodzaju zdania można natknąć się w schematach pojęciowych na temat śmierci. Im plastyczniej twory językowe są opowiedziane, tym łatwiej będą zapamiętywane i szybciej traktowane jako prawdopodobieństwa. Wiara w te nieprawdziwe prawdy staje się dla wielu wręcz wymogiem egzystencjalnym. Można zatem powiedzieć, że różne wyobrażenia na temat śmierci żyją w języku i ukorzeniają się w świadomości zbiorowej za pośrednictwem retoryki. Ta zaś przesądza o percepcji ich waloru terapeutycznego. Retoryka nie odpowie jednak na pytania: Czym jest śmierć? Jaki jest jej sens? Te odwieczne zagadnienia stale powracają. Rodzą się też nowe i każdy może szukać odpowiedzi na własną rękę. Dociekania

są wskazane zwłaszcza w obliczu choroby terminalnej i umierania. Mądrość sztuki leczenia na swój własny retoryczny sposób może zachęcać pacjentów do osobistych zmagania intelektualno-duchowych.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św. (1934). *Państwo Boże*. Poznań: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda.
- Augustyn św. (1986). *Objaśnienia Psalmów*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Bacon F. (1955). *Novum Organum*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boros L. (1995). *Istnienie wyzwołane. Misterium mor-tis*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Chardin de P.T. (1981). *O szczęściu, cierpieniu i miłości*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Cioran M. (1992). *Na szczytach rozpaczy*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Diogenes Laertios (1988). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Drogoś S. (2002). *Człowiek w obliczu śmierci*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Edwards P. (1975). Heidegger and Death as Possibility. *Mind*, 84(336), s. 548–566.
- Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Hume D. (1977). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: PWN.
- Jankélévitch V. (2005). *To, co nieuchronne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers K. (1978). Sytuacje graniczne. W: R. Rudziński, *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, s. 186–196.
- Kumaniecki K. (red.) (1965). *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Levinas E. (1987). Filozof wobec śmierci. W: Ch. Chabaniś, *Śmierć kres czy początek*. Warszawa: Wydawnictwo PAX, s. 254–255.
- Pastuszka J. (1930). *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej.
- Piecuch Cz. (2007). Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa. W: D. Probućka (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, s. 37–46.
- Pluta M. (1996). Śmierć w myśli filozoficznej Emanuela Levinasa. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 5, s. 145–176.
- Rahner K., Vorglimer H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Scherer G. (2008). *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Searle J.R. (1987). *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Sulowski J. (1979). Wprowadzenie. W: Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, t. XXII. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Wieczorek K. (2003). Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii. W: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Tillich P. (1983). *Męstwo bycia*. Poznań: Rebis.
- Tillich P. (1994). *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (1992). *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Źródła finansowania / Funding sources: brak źródeł finansowania / no sources of funding

Konflikt interesów / Conflict of interest: brak konfliktu interesów / no conflict of interest

Otrzymano/Received: 7.05.2024

Zaakceptowano/Accepted: 15.07.2024