

ŚMIERĆ. POSZUKIWANIE ZNACZENIA W KONTEKSTACH KULTUROWYCH, SPOŁECZNYCH I POLITYCZNYCH

Agnieszka Kaczmarek

Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet Adama Mickiewicza,
ul. Szamarzewskiego 89a, 60–568 Poznań, agludwika@wp.pl

Śmierć jest zawsze słodko-gorzkim wydarzeniem.
Gorzka z powodu bólu, słodka dla zbawienia.
Gran Torino, 2008

Streszczenie. Artykuł obejmuje prowadzoną na gruncie społeczeństwa zachodniego debatę pomiędzy liberalizmem a filozofią komunitarną. Te dwa odmienne względem siebie modele życia społecznego – holistyczny i atomistyczny – wiążą się sposobami afirmacji podmiotowości oraz tożsamości. Obie postawy w inny sposób odnoszą się do doświadczenia umierania i śmierci traktowanych przez Karla Jaspersa jako doświadczenia graniczne. W ramach myślenia wspólnotowego komunitaryzm wykraczając poza jednostkowy egoizm dostrzega w procesie „oswajania śmierci” tak realizację wspólnego dobra, jak i traktowanie go jako zindywidualizowany proces. Perspektywa liberalna natomiast reprezentuje postawę traktującą ludzkie istnienie, w tym także śmierć, w kategoriach raczej ekonomii, a nie etyki. Prezentowane są nowe postawy wobec śmierci i umierania, obecne na gruncie tej dialektycznej perspektywy widocznej we współczesnych czasach, określanych przez Charlesa Taylora jako zeświecczone (*A Secular Age*). Rodzi to kolejne pytania o stosunek do śmierci we współczesnym świecie. Dostrzegamy, że obok refleksji historycznej (Philippe Ariès), pojawiły się nowe praktyki (np. hospicja) i nowe dyskursy (*Société de Thanatologie*). Można przyjąć, iż współczesny stosunek do śmierci ma przynajmniej trzy oblicza. Pierwsza indyferentna postawa, traktująca śmierć jako unicestwienie i negatywność, typowa jest raczej dla społeczeństwa o charakterze liberalnym. Druga ma kontekst teologiczny, skalający umieranie z perspektywą wieczności, o której myśl ma ukierunkować ludzkie doczesne życie. Natomiast trzecia obejmuje działania osławiające śmierć – ruchy hospicyjne, nie zawsze związane z określonym dyskursem religijnym, jednak przywracające śmierci jej społeczną akceptację i odrzucające kategorię nieprzyzwyczajoności cierpienia i choroby, a jednocześnie afirmujące życie wspólnotowe jako główne źródło doświadczeń. Intencją artykułu jest odpowiedzenie – z perspektywy antropologicznej oraz filozoficznej na pytania: w jaki sposób współczesność traktuje śmierć, jak tworzy się jej wizerunek i jakie są jej konteksty kulturowe, społeczne i polityczne.

Słowa kluczowe: liberalizm, komunitaryzm, umieranie, śmierć, nowoczesność, etyka, religia, tożsamość, indywidualizm

Powszechnie przyjmuje się, że w kulturze życia codziennego XX oraz początku XXI w. nastąpił okres milczenia, wyciszenia wobec doświadczenia umierania i śmierci. Zdawać by się mogło, że słowo „śmierć” oraz jej obrazy – wyjąwszy katastrofy i nagle, nieoczekiwane wypadki – znikają z codziennego języka i medialnych wypowiedzi, oraz że obyczajowość związana z *ars moriendi*, odchodzi w zapomnienie. Współczesna masowa kultura skazuje na coraz większą marginalizację zjawiska umierania. Związana z nim kulturowa norma zmieniła swój charakter: to milczenie stało się fundamentalnym, głębokim nakazem, którego przerwanie wywołuje konsternację, a nawet zgorszenie. Z drugiej jednak strony daje się zaobserwować pojawienie się pewnej nowej „kultury śmierci”, przejawiającej się w formie żądania prawa do eutanazji, a nawet faktycznego jej stosowania w kilku krajach Europy Zachodniej. W konsekwencji rodzi się cały szereg pytań o stosunek do umierania, śmierci oraz obyczajów i rytuałów z tym związanych. Czy faktycznie fenomen śmierci został usunięty ze współczesnej kultury? Czy nie mamy przypadkiem do czynienia z powrotem „wypartego” i czy ów powrót nie zmienia postaw i dyskursu?

W analizach jednego z autorytetów omawianej dziedziny, Philippa Ariès, można odnaleźć inspirowane stanowiskiem psychoanalizy usprawiedliwienie tej sytuacji:

Wydaje się, że w przypadku śmierci i nakazu milczenia na temat śmierci współcześni socjologowie poszli za przykładem Freuda w odniesieniu do seksu i związanych z nim zakazów. Dlatego do przełamania tabu, jakim stała się śmierć, dochodzi określną drogą, za pośrednictwem naukowców¹.

Rudymetarność dyskursu tanatologicznego i umieszczenie go na marginesie społecznej recepcji jest rezultatem porzucenia tradycyjnych narracji, które formułowały, a jednocześnie deponowały wiedzę pozwalającą opisać i zrozumieć relację człowiek – śmierć.

Umieranie według koncepcji Karla Jaspersa jest jednym z momentów granicznych, czyli tych wydarzeń egzystencjalnych, które splatają emocje, praktyki religijne, wiarę w Opatrzność i wieczność, ale i odnoszą się do działań mających swoje międzykulturowe znaczenia. Można zaryzykować stwierdzenie, że aktualne podejście, tak naukowe, jak i „codzienne”, do zagadnienia śmierci związane jest ze złamaniem pewnej tradycji wpisującej się w kulturę Zachodu. Zmiana ta łączona jest z nowoczesnym projektem kwestionującym (a nawet odrzucającym) nie tylko chrześcijańskie, ale i ujęte w szerszy kontekst religijny, filozoficzny i antropologiczny rozumienie śmierci.

Na śmierć jako doświadczenie graniczne, nie tylko wyłącznie empiryczne, nieredukowalne, ale także jako kulturowe uniwersalium zwraca uwagę we wstępie do *Tybetańskiej Księgi Umarłych* Ireneusz Kania, wskazując na jej wstrzymujący charakter:

¹ Ph. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 249.

Śmierć jest to więc sytuacja graniczna, „zawieszenie” pomiędzy dwiema fazami bytu, „moment”, w którym różnorakie determinanty i ograniczenia tegoż bytu również ulegają jakby zawieszeniu, a w każdym razie słabną – na tyle, że mamy wreszcie możliwość naprawdę swobodnego wyboru. Albowiem śmierć to sytuacja wolności².

Sytuacja umierania oraz śmierci jest zatem traktowana jako możliwość wolności – uwolnienia od cierpienia, dolegliwości, niepokoju jako jednej z wielu cech doświadczanego świata. Natomiast dla uczestnika kultury Zachodu śmierć jest przede wszystkim stratą i przeżyciem napelnionym lękiem. Jaspers napisał: „Żądza życia relatywizuje lęk egzystencjalny, unicestwia egzystencję i wydobywa na wierzch bezradny lęk przed śmiercią”³. Włączając doświadczenie umierania i śmierci w zakres „sytuacji granicznych”, Jaspers akcentuje empiryczną nieuchronność ich obu, a jednocześnie odsuwa jedynie biologiczny, fizyczny jej wymiar na rzecz refleksji, niezależnie od tego, czy dotyczy namysłu nad śmiercią cudzą czy własną. Podkreśla jej niezbywalność tak w wymiarze egzystencjalnym, jak i kulturowym, gdzie zawsze wywołuje, czy mówiąc dobitniej, prowokuje określone reakcje i postawy wynikające z indywidualnych przekonań oraz z uniwersalnie usankcjonowanych kulturową konwencją. „Umieranie jest *świętą* sztuką, ostatecznym rytuałem, ostatnią szansą, dającą nam możliwość odkrycia ostatecznego sensu i celu życia”⁴.

Na ile jednak myślenie o umieraniu mieści się w sakralnych konwencjach? Czy odejście od perspektywy religijnej nie stało się tak zaawansowane, iż umieranie zostaje już coraz bardziej poza jej sferą? Można wysunąć tezę, że sekularyzacja wygenerowała nowe stanowiska i postawy wobec umierania i śmierci. Trzeba zatem na nowo zarysować ich miejsce w życiu nowoczesnej jednostki, realizującej się często poprzez afirmację indywidualizmu, oraz w życiu nowoczesnego, wielokulturowego i wieloreligijnego społeczeństwa. Czy możliwe jest uchwycenie różnicy i ciągłości pomiędzy zmodernizowaną tożsamością człowieka, która może być implikowana porzuceniem religijnych imperatywów, nadających dotychczasowej ludzkiej myśli i kondycji odpowiedni kształt i kierunek? Taki pozytywny wizerunek człowieka bezwarunkowo jest osadzony w silnym poczuciu dobra, formowanym przez dyskurs religijny. Jednak wyemancypowany, wyrwany z ram weberowskiego „zaczarowanego religią świata” człowiek poczuł, że jest – według własnego mniemania – wolny od odpowiedzialności, obowiązków, autorytetów; wolny także w ustanawianiu granicy końca życia. Ta racjonalizacja zachowań, odejście od metafizycznych horyzontów i uzasadnień zrodziły we współczesnym światopoglądzie postawę traktującą ludzkie istnienie w kategoriach raczej ekonomii, a nie etyki. Zdaniem Charlesa Taylora sytuacja ta powstała w konsekwencji ufności, którą obdarzono rozum instrumentalny, oddając się jego prymatowi i nadrzędności:

² I. Kania, *Tybetańska Księga Umarłych*, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 9.

³ R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 207.

⁴ K.P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, Wydawnictwo W.A.M., Kraków 2007, s. 7.

Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków – oto kryterium sukcesu takiego rozumowania. Bez wątpienia usunięcie dawnych hierarchii niesłychanie powiększyło domenę rozumu instrumentalnego. Kiedy społeczeństwo traci uświęconą strukturę, kiedy instytucje społeczne i sposoby postępowania przestaną być zakorzenione w porządku rzeczy albo w woli Bożej, w pewnym sensie stanie się niczyje⁵.

Taylor polemizuje z tezą głoszącą, iż społeczeństwo liberalne nie powinno opierać się na żadnej koncepcji dobrego życia, a jedynie etyce sprawiedliwości. Jego zdaniem taka zasada społeczna rodzi poczucie konkurencji, a nawet rywalizacji wśród obywateli. Dostrzega niebezpieczeństwo w postrzeganiu społeczeństwa wyłącznie jako struktury jednostek wyposażonych we własne projekty zgodne z posiadanymi koncepcjami dobra, jednak oddzielonych od poczucia dobra wspólnego, powszechnie akceptowanego. Zarzuca liberałom zbytnią ufność w umiejętność samostanowienia z wykluczeniem kontekstu społecznego, bez którego nie jest możliwa jej realizacja. Natomiast Will Kymlicka, analizujący stanowisko Taylora i komunitarian, uznaje, że autor *Źródeł podmiotowości* odrzuca liberalną wizję podmiotu, twierdząc przy tym, że realizacja jakiegokolwiek wyboru musi odbywać się w społeczeństwie poprzez relacje i interakcje z innymi⁶.

Obserwując współczesną kulturę można dostrzec, że odziedziczony oświeceniowy projekt nie został do końca zrealizowany: wyemancypowany podmiot powraca do religijnego postrzegania świata, życia i śmierci. Rodzi to kolejne pytania o stosunek do śmierci we współczesnym świecie. Można zauważyć, że obok refleksji antropologiczno-historycznej, pojawiły się nowe praktyki i nowe dyskursy. Na przełomie XX i XXI w. odchodzi się od sakralnego wymiaru śmierci na rzecz jej zmechanizowania, uczynienia umierania wolnym od cierpienia. Dawna *ars moriendi* została zastąpiona dyskretnym, osamotnionym konaniem w szpitalnych salach, a transcendencja została przysłonięta racjonalnością i pragmatyką życia. We współczesnej postawie wobec śmierci – wynikającej zarówno z przemian społecznych, etnicznych oraz kulturowych – nastąpiła swoista hierarchizacja – od stojących najwyżej narracji religijnych, przez narracje prowadzone na gruncie sztuki, aż po gesty i codzienne zachowania. Jednak niezależnie od sposobu recepcji śmierci i poszukiwania antidotum, pozostaje ona niezmiennie nieuchronnością.

Można przyjąć, że współczesny stosunek do śmierci ma przynajmniej trzy oblicza: pierwsze – przyjmowanie postawy indyferentnej, traktującej śmierć jako unicestwienie i negatywność, drugie – zakorzenienie jej w horyzoncie teologicznym, skalającym umieranie z perspektywą wieczności, o której myśl ma ukierunkować doczesne ludzkie życie, trzecie – działania „oswajające śmierć” – ruchy hospicyjne, które nie zawsze są związane z określonym dyskursem reli-

⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 1996, s. 11–12.

⁶ W. Kymlicka, *Taylor's Social Thesis* [w:] *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, New York 1989, s. 74.

gijnym, jednak przywracają śmierci jej społeczną akceptację i odrzucają kategorię nieprzyzwoitości cierpienia i choroby.

INDYFERENCJA

Pytanie o śmierć, refleksja i dyskusja nad nią prowadzone we współczesnej humanistyce i naukach społecznych niosą ze sobą niebezpieczeństwo wywołania zgorszenia, skandalu, dyskomfortu. Umieranie, proces odchodzenia, doświadczanie śmierci coraz częściej ma miejsce poza społecznymi ramami: w odgrodzonych izolatkach, wypełnionych białym, zimnym szpitalnym światłem, wśród aparatury powodującej, że osoba staje się kimś drugorzędnym, a nawet niezauważalnym wobec diagnostycznych parametrów. Przestrzeń umierania jest poza społecznym obiegiem, coraz bardziej obwarowana ścisłą klauzulą milczenia dotyczącego tak lekarzy, rodziny i przyjaciół. Barokowy spektakl żegnania się ze światem i towarzysząca mu teatralizacja zostały wyparte. *Meditatio mortis* zastąpiono kultem młodości, piękna, a nade wszystko życia niezakłócanego kwestiami budzącymi lęk, wątpliwościami, metafizycznymi zagadkami. Refleksja została wyparta przez ostentacyjną kulturę karnawału, proponującą niewiarę w śmierć jako zakłócającą dynamikę i optymizm życia⁷. Przychylności ani akceptacji nie budzą pytania o niewygodne zagadnienia egzystencjalne, przemijalność, o duchowe ćwiczenia wzmacniające uczucia temporalności i godzenia się z nimi.

Dzisiaj zaś duchowa medytacja nad skończonością życia, a tym samym nad wartością tego, co jeszcze istnieje, a co niedługo już istnieć przestanie na zawsze, zastąpiona została medytacją nad kolorem trumny i lokalizacją grobu, który – niczym nieświadome powagi sytuacji dziecko – traktuje się jak kolejne mieszkanie, tyle, że takie, z którego już się raczej nigdzie nie będziesz przeprowadzać⁸.

Tak komentuje stan współczesnego namysłu nad życiem, przemijaniem i umieraniem Tomasz Stawiszyński, którego głos może brzmieć cynicznie, ale jednocześnie odzwierciedla gorzką prawdę nowoczesności.

Zupełnie odmiennie wybrzmiewają dziś słowa z *Mysli* (351) Blaise Pascala:

Pocieszni jesteście, że szukamy wytchnienia w towarzystwie podobnych nam, nędznych jak my, bezsilnych jak my; nie pomogą nam; umiera się samemu⁹.

Umieranie, a i sam moment śmierci, zostały wyparte ze sfery publicznej, przez co w konsekwencji współczesny człowiek umiera w osamotnieniu – nie tylko nawet tym fizycznym, ale i mentalnym. Towarzyszenie umierającemu przestaje być jednym z obowiązujących każdego rytuałem. Miejsce najbliższych, rodziny,

⁷ Por. D. Karłowicz, *Śmierć zwierzęcia, śmierć człowieka, śmierć boga*, Fronda 2002.

⁸ K. Stawiszyński, *Wolimy udawać, że śmierci nie ma*, „Newsweek”, nr 44 (2009), s. 22.

⁹ B. Pascal, *Mysli* (351), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 137.

kapłana zostało zajęte przez aparaturę, paradoksalnie często nazywaną „podtrzymującą życie”. Za Taylorem można tu wspomnieć o dominacji i nadrzędności rozumu instrumentalnego i techniki: „w jej aurze, która wzbudza w nas przekonanie, że powinniśmy poszukiwać rozwiązań technologicznych nawet wtedy, gdy potrzeba czegoś zupełnie innego”¹⁰.

Rozum instrumentalny kanadyjski filozof charakteryzuje jako taki szczególny sposób posługiwania się racjonalnością, który najekonomiczniej wykorzystuje środki prowadzące do zamierzonego celu. Społeczeństwo i kierujący nim rozum poprzez „odczarowanie” został pozbawiony ciężaru tradycji i wszystkich mitów z nią związanych. Jedyne kryterium postępowania stał się bilans racjonalności i efektywności. Działalność rozumowa jest wskazana na gruncie gospodarki, jednak szybki rozwój i dynamiczny charakter racjonalności spowodował jej niepomiarne szersze zasięgi. Już nie tylko technika stała się gałęzią, która podlega szybkiemu tempu rozwoju, ale samego człowieka zaczęto traktować technicznie, w ten sposób nie jest on już obiektem szczególnej troski (w rozumieniu Heideggera). Wymaga się od niego jedynie konkretnych posunięć i decyzji, efektywnej i przynoszącej spektakularne rezultaty. Stał się bezwolną maszyną, która ma przynosić wysokie korzyści, przy jak najmniejszych kosztach.

Fikcyjność troski, pozorność trwania zwykle najdłużej są utrzymywane na obszarze lingwistycznym – od momentu zainicjowania zmowy milczenia, nieinformowaniu chorego o jego faktycznym stanie, o zbliżającej się śmierci, pozbywania go świadomości bliskiego końca i pozostawienie go w stanie niewiedzy, aż po zastąpienie słowa „umierać” – „zaśnięciem”, „odejściem”, „zgaśnięciem”. Poprzez tworzenie nowych sformułowań kształtuje się nową postać społecznie rozpowszechnianego komunikatu oraz retoryki afirmującej podejście do śmierci. W konsekwencji wypreparowana zostaje wspólnota semantyczna, która konstytuuje się – jak sugeruje Louis-Vincent Thomas – w oparciu o język:

lingwistyka i semiologia mogą dostarczyć tanatologii (...) hermeneutycznych ram, niezbędnych do całościowego poznania kulturowego kodu śmierci, będącego podstawą autentycznego języka pewnej zbiorowości, który, chociaż spójny i jednolity, został zawikłany przez obfitość i różnorodność stale funkcjonujących znaków kodu¹¹.

Na gruncie języka nie dopuszcza się akceptacji istnienia cierpienia, smutku, bólu i dramatu, związanych z nieuchronnością śmierci. Staje się ona publiczną tajemnicą, wraz z którą wzrasta poczucie izolacji i osamotnienia. Współczesny człowiek, zachłyśnięty swą wolnością i zdolnościami, nie dopuszcza myśli o istnieniu zewnętrznej autonomicznej mocy, która bezdyskusyjnie i nieodwołalnie go ubezwładnia, czyniąc słabym, bezwolnym i bezradnym. Dlatego też śmierć, a także często długi proces umierania zamknięte zostały w szpi-

¹⁰ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 12.

¹¹ Louis-Vincent Thomas, *Tworzenie tanatologii* [w:] *Wymiary śmierci*, wyb. i opr. S. Rosiek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 18.

talu. By konanie odbywało się w dyskretnym oddaleniu, poza publicznym spojrzeniem, bez narażania na dyskomfort żyjących, którzy unikają jakiegokolwiek kontaktu z umierającym. Ich hedonizm i pragnienie życia poza świadomością i obecnością śmierci determinuje postawy i zachowania wobec osoby wchodzącej w sferę doświadczenia granicznego, a która pozostaje w sytuacji ubezwłasnowolnienia. Ariès pisze:

Postawę wobec śmierci zmieniło nie tylko ubezwłasnowolnienie chorego, lecz także wahania długości okresu umierania. Utracił on niegdyś doskonałą regularność – dawniej było to zawsze kilka godzin, oddzielających pierwsze oznaki od ostatnich pożegnań. Postępy medycyny nieustannie wydłużają ten czas, w pewnych granicach można go zresztą skracać lub rozciągać, a to zależy od woli lekarza, personelu szpitalnego, od zamożności rodziny lub kraju¹².

Rytualizacja umierania i śmierci przebiegająca według określonego porządku stała się z biegiem czasu odizolowanym od społeczeństwa wydarzeniem komplikującym jego powszedni harmonogram. John Hick w monografii *Death and Eternal Life*¹³ wskazuje, jak dalece współczesna postawa wobec śmierci przekształciła się z formy rytuału wspólnotowego na niewygodną, prywatną traumę, stając się jednym z najtrudniejszych doświadczeń.

Ta instytucjonalizacja śmierci w czasach, gdy osiągnięcia nauk medycznych przynoszą pomoc w umieraniu, daje także efekt wzmacniania naszego kulturowego tabu wobec śmierci. Ta sytuacja, gdy chorego będącego pod wpływem środków uspokajających umieszcza się na szpitalnym, osłoniętym zasłonami łóżkiem, powoduje, że łatwiej jest odgrodzić się od tematu, traktując go jako ten, o którym nie powinno się rozmawiać¹⁴.

Autor wyraźnie akcentuje istnienie nowego, społecznego tabu. Do jego powstania przyczyniła się medykalizacja życia, umierania i śmierci oraz związane z nią podstawowe przekonanie o wyjątkowości techniki, która może dać złudną nadzieję nieśmiertelności.

Zmiana dynamiki życia związana z modernizacją, a także ograniczenie uczestnictwa w sferze publicznej doprowadziły stopniowo do podwyższenia poziomu poczucia prywatności i intymności. W konsekwencji doszło do silnej indywidualizacji, autonomizacji życia i redukcji uczestnictwa w rytuałach wcześniej uznawanych za regulatory nadające mu rytm. Zawężenie tej sfery spowodowało również przeniesienie umierania poza życie domowe, do przestrzeni szpitala, oddając jej również w depozyt odpowiedzialność za umierającego. Umieszcza się go w sferze zamkniętej, gdzie autentyczność społecznych, bezpośrednich relacji zostaje ograniczona do formy rudymen tarnej, scedowana na ducha mechaniki i instytucjonalnej ekspresji. Śmierć jest tutaj wyjałowiona i wycięta z ram religijnych oraz humanistycznego dyskursu. Działanie koncentru-

¹² Ph. Ariès, dz. cyt., s. 318–319.

¹³ J. Hick, *Death and Eternal Life*, Westminster/John Knox Press Louisville, Kentucky, 1994.

¹⁴ Tamże, s. 85.

je się na funkcjach ciała i biologii, zostaje poddane zrytmizowanej, rutynowej procedurze instytucji.

Szpital nie jest zatem tylko miejscem, gdzie człowiek wraca do zdrowia lub umiera wskutek niepowodzenia terapii; staje się miejscem śmierci zwyczajnej, przewidzianej i zaakceptowanej przez personel medyczny¹⁵.

W tak funkcjonującej rzeczywistości, śmierć jako wydarzenie nieestosowne i zakłócające harmonijne działanie i realizację zamierzeń społecznych jest jedynie negatywnością, którą należy tak organizować, aby w rezultacie sprawiała jak najmniej kłopotu.

TEOLOGIA ŚMIERCI

Przeciwstawną wobec takiej recepcji śmierci wizję realizuje narracja religijna, a zwłaszcza chrześcijańska – co jest bardzo wyraźnie widoczne w Polsce, opierającej się jednak w dużym stopniu sekularyzacyjnym tendencjom – która traktuje umieranie jako proces, którego nie można zredukować jedynie do biologicznego, cielesnego obszaru.

W perspektywie religijnej śmierć nigdy nie jest negatywnością. Zawsze przecież dotyczy człowieka jako autonomicznego, wolnego bytu, którego życie posiada nie podlegającą negocjacji wartość i dlatego też jego koniec musi odbywać się w godnych i przenikniętych odpowiednimi rytuałami okolicznościach: momentu śmierci nie należy ani przyspieszać, ani oddalać. Stąd radykalnie negatywny stosunek nauki Kościoła do praktyki eutanazji oraz stosowania „uporczywej terapii”, która tylko pozornie podtrzymuje życie, stwarzając złudną nadzieję możliwości jego nieustannego przedłużania.

Dyskurs religijny pozostaje wierny tradycyjnym regulatorom społecznych zachowań, które z jednej strony mają na celu poszanowanie godności osoby umierającego, natomiast z drugiej są przypomnieniem, nawracającym *memento mori*. To jego cykliczna moc nie pozwala zapomnieć o nietrwałości życia, jego ulotnym, efemerycznym charakterze, czyniąca ze śmierci wydarzenie znacznie bardziej pewne niż jest w nim w swej istocie życie. Z tego też powodu przygotowanie do śmierci oraz rytuały związane z pogrzebami są w Kościele szczególnie eksponowane: pojęcie dobrej śmierci, sakrament chorych, namaszczenie, wiatyk, a w dalszej praktyce pogrzeb i celebrowanie związane ze zmarłym. Każde z tych działań ma swoje religijne, ewangeliczne, usankcjonowane tradycją uzasadnienie, kierujące uwagę i myśli ku wieczności jako ostatecznemu pragnieniu człowieka. W tym rozumieniu pojęcie graniczności oznacza konfrontację doczesności z wiecznością – świata przemijającego i świata znajdującego się poza

¹⁵ Ph. Ariès, *Śmierć odwrócona* [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 260.

czasem, do którego aby się dostać, należy się gruntownie przygotować. Powaga śmierci jest dodatkowo wzmocniona i usankcjonowana jej dialektycznym charakterem: dotyczy biologicznego umierania, ale także jest związana ze stanem grzechu, jako zerwaniem żywej więzi ze Stwórcą. W takim rozumieniu śmierć jest jedną z dwóch chrześcijańskich wykładni zerwania i osamotnienia człowieka, będącego konsekwencją grzechu Adama i Ewy. Osadzenie człowieka w horyzoncie transcendentnym powoduje, że śmierć wymaga przygotowania poprzez sakramenty, przez które „realizuje się również konkretna niezbywalna gotowość do akceptacji śmierci”¹⁶.

OSWAJANIE ŚMIERCI

Trzecim obszarem wchodzącym w sytuację graniczności są działania osławiające śmierć – ruchy hospicyjne, które nie zawsze związane są z określonym dyskursem religijnym, jednak przywracają śmierci jej społeczną akceptację i odrzucają kategorię nieprzyzwoitości cierpienia i choroby. Wraz z tą sferą do głosu dochodzi najczęściej przywoływany dziś w debacie społecznej kontekst śmierci na życzenie, tzw. „dobrej śmierci” czy najdobitniej mówiąc eutanazji. Pod tą postacią dyskusja o śmierci wraca do sfery publicznej (przypomnijmy sytuację Eulany Englaro czy Terri Schiavo), jednocześnie stymulując każde z trzech wymienionych stanowisk.

W tak ujętych ramach komercjalizacji śmierci porusza się problem bezbolesnego kresu życia, pomocy przy umieraniu traktowanemu jako niewygodny i długotrwały proces, który należy umniejszyć, nazywając go „godną śmiercią”. Na przeciwnym wobec tej postawy biegunie usytuowane jest stanowisko ruchów hospicyjnych, których początek datuje się na koniec lat 60. XX w. Pozytywne podejście do procesu umierania wskazuje na konieczność swoistego osławiania śmierci jako troski o człowieka do momentu naturalnej śmierci, z zachowaniem jego godności nie pozwalając na jakąkolwiek postać eutanazji.

Działania podejmowane na całym świecie przez ruchy hospicyjne są przede wszystkim ukierunkowane na ponoszenie współodpowiedzialności za umierającego. W przeciwieństwie do zdepersonalizowanej przestrzeni szpitala, hospicja zgodnie ze swoim podstawowym założeniem traktują każdego chorego i umierającego człowieka indywidualnie oraz tak samo subiektywnie podchodzą do każdej sytuacji śmierci. To przestrzeń, która nie zaprzecza istnieniu śmierci, ale jednocześnie nie traktuje jej jako skandal. Wszelkie działania i inicjatywy podejmowane przez środowiska są ukierunkowane na demitologizację śmierci, na mówienie o niej, nazywanie i stosowne przygotowanie bez złudnego obiecywania szybkiego powrotu do zdrowia.

¹⁶ K. Rahner, *Chrześcijańskie umieranie* [w:] *Z pomocą umierającym*, IW PAX, Warszawa 1989, s. 120.

Genezy współczesnego ruchu hospicyjnego należy poszukiwać w idei Hospicjum Św. Krzysztofa, założonego w 1967 r. przez Cicely Saunders, uznawaną za inicjatorkę nowego sposobu opieki nad umierającymi ludźmi. Naczelną regułą było niesienie pomocy nieuleczalnie chorym w jak najszerszym spektrum – zadbanie o potrzeby duchowe, emocjonalne i zdrowotne, niezależnie od tego, jakiego są wyznania, pochodzenia i jaki jest ich społeczny status. Praca w hospicjum realizowała najintensywniej, a jednocześnie nieco intuicyjnie to wszystko, do czego nakłania współczesny dyskurs wielokulturowości: do praktyki tolerancji, otwartości na rozmaite horyzonty aksjologiczne i kulturowe, dialogu międzywyznaniowego. Wszelka praca podejmowana przez pierwsze hospicjum koncentrowała się na walce z poczuciem osamotnienia, odrzucenia i społecznej dezakceptacji. Cała praca w hospicjum wyrastała z szacunku do pacjenta, jego rodziny i traktowania go jako subiektywnego, niepowtarzalnego i jednostkowego istnienia¹⁷.

Ruch hospicyjny łączy idea towarzyszenia chorym i cierpiącym, ich rodzinom i bliskim, wspomaganie leczenia na etapie opieki paliatywnej, a przede wszystkim praca nad przyczynieniem się do zmiany mentalności i postaw wobec cierpienia, choroby, umierania i śmierci, czyli tych wszystkich obszarów, które tak chętnie zostałyby wyeliminowane ze współczesnego społecznego dyskursu¹⁸. Postawa Saunders była nie tylko odpowiedzią na nowoczesną opiekę nad terminalnie chorymi, ale także zaskakującym i mogącym wywoływać kontrowersje stwierdzeniem, iż ukrywanie śmierci jest wynikiem bezradności techniki. Idea hospicyjna była odpowiedzią na bezosobową, technologiczną, nowoczesną śmierć. Proponowała w zamian zrozumienie, troskę i atmosferę umożliwiającą pogodzenie się z prawdą umierania.

Lisbeth Thoresen komentuje:

Ariès pisze jak śmierć stała się metaforą izolacji i separacji we współczesnych czasach. Hospicjum Cicely Saunders zapoczątkowuje reakcję na tę izolację i osamotnienie, sytuację, gdy umierająca osoba jest otoczona innymi ludźmi, nie będąc skazaną na umieranie w samotności¹⁹.

Jest to zdaniem norweskiej badaczki realizacja dobrej śmierci, którą można skonfrontować z ideą dobrego życia, zaproponowaną przez Charlesa Taylora.

Dla Kanadyjczyka model dobrego życia realizuje się zawsze w odniesieniu do autentyczności i w jej ramach.

¹⁷ S. du Boulay, *Cicely Saunders. The Founder of the Modern Hospice Movement*, Hodder and Stoughton, London–Sydney–Auckland–Toronto 1984.

¹⁸ Brytyjskie hospicjum stało się modelem dla analogicznych inicjatyw podejmowanych w wielu krajach świata. Na uwagę zasługuje francuski ruch JALMALV (Jusqu'à La Mort Accompanyer La Vie – Aż do Śmierci Towarzyszyć Życiu), który w przeciwieństwie do Hospicjum Św. Krzysztofa ma w swoim statucie zapisaną laickość, jednak z pełnym szacunkiem dla duchowych i religijnych potrzeb pacjentów.

¹⁹ L. Thoresen, *A reflection on Cicely Saunders' views on a good death through the philosophy of Charles Taylor*, „International Journal of Palliative Nursing”, 2003, Vol. 9, No 1, s. 22.

Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogokolwiek innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie²⁰.

Kwestia autentyczności angażuje tu problem współczesnej tożsamości, która jest według Taylora rezultatem dialogu i zaangażowania, a nie izolacji i monologu. Osobowość człowieka nie formuje się w oddaleniu i poza społecznym obiegiem, ale ma charakter negocjacyjny, jest odpowiedzią na toczącą się historię, tradycję, ramy religii i obyczaju. Ma ona jednak dialektyczny charakter – angażuje się w dynamikę życia społecznego, przy jednoczesnym pragnieniu afirmacji swej autonomii i indywidualizmu. Dla Taylora ważne jest pogodzenie obu treści, co można zrealizować w ideale autentyczności, opartym na odrzuceniu egoizmu i narcyzmu, rozumianego jako negatywnie realizowana indywidualność.

Formy egocentryczne są (...) zdegenerowane pod dwoma względami. Spełnienie wiąże zazwyczaj z samą jednostką, a tym samym całkowicie instrumentalizują jej związki z innymi; innymi słowy, prą w stronę społecznego atomizmu. Jednocześnie interpretują spełnienie jako czystą emanację podmiotu, w ten sposób pomijając czy delegitymizując wszelkie powinności²¹.

Silna indywidualizacja współczesnego podmiotu, a jednocześnie powszechność prawa, zakłada zerwanie z tradycyjnymi odniesieniami i historycznym horyzontem, w tym także horyzontem dobra. Ta redukcja spowodowała skupienie uwagi na samym sobie, doprowadzając do eksplozji narcyzmu. Dlatego Taylor stwierdza:

Ciemną stroną indywidualizmu jest skupienie się na sobie, co zarazem spłaszcza i zawęża nasze życie, czyniąc je mniej znaczącym i mniej związanym z innymi ludźmi czy społeczeństwem²².

Świat staje się niczym, opanowany przez rozum instrumentalny jest wyjałowiony z emocji i odpowiedzialności za zasadnicze wartości. Z coraz większą niechęcią podmiot angażuje się w życie społeczne, a jeśli już, to po to, by ograniczyć się do wąskich partykularizmów lub realizacji własnych interesów. Życie społeczne ograniczyło się do problemów jednostki, do jej egoistycznej samorealizacji. Przestrzeń życiowa znacznie się spłaszczyła, zbanalizowała, brakuje w niej twórczej wyobraźni, realizacji ambitnych zamierzeń.

Indywidualizm, który dla Charlesa Taylora jest teoretycznym zagadnieniem filozoficznym, na obszarze działań podejmowanych przez Hospicjum Św. Krzysztofa odnajduje swoje praktyczne odwołanie. Thoresen zwraca uwagę, że właśnie na tym gruncie z jednej strony egzemplifikuje się zaangażowanie podmiotu, z drugiej natomiast „dobra śmierć” jest najpełniejszą afirmacją i realizacją subiektywności. Umieranie jest tu traktowane jako intymny, zindywidualizowany proces, wymagający pełnego skupienia się na umierającym człowieku.

²⁰ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 30.

²¹ Tamże, s. 50.

²² Tamże, s. 11.

Umierający zazwyczaj zrzucają noszone na co dzień maski, burzą bariery. Oznacza to, że osoba, która przy nich czuwa, musi się starać dorównać im w szczerości, otwartości, uważności i wrażliwości. To prawdziwe wyzwanie²³.

W ten sposób autentyczność nie jest jedynie teoretycznym zagadnieniem, ale jedną z najważniejszych składowych życia, jego codziennej praktyki, uznającej inność, godność, odrębność jako nadrzędną wartość.

Istotną cechą wszystkich inicjatyw opiekuńczych osuwających śmierć jest ich wspólnotowy charakter, przeciwstawiający się liberalnemu myśleniu o atomizacji, osamotnieniu i narcyzmie społecznym. Wbrew tym obiegowym opiniom, zespoły hospicyjne składające się bardzo często z osób wywodzących się z różnych środowisk, reprezentujących rozmaity światopogląd i wyznanie łączą się w pracy, która harmonizuje życie i śmierć. I takie też było pierwotne założenie. Dwa lata po otwarciu hospicjum Cicely pisała:

„Wahamy się, czy nazwać siebie wspólnotą”. W gruncie rzeczy miała rację. Przecież mianem wspólnoty określa się zazwyczaj grupę osób działających we wspólnej sprawie, zorganizowaną społeczność, której członkowie korzystają ze wspólnych dóbr. Formalnie Hospicjum Św. Krzysztofa nigdy nie było zorganizowane we wspólnotę, a jego funkcjonowanie nie było określone żadną religijną regułą. Od pracowników nie żądano składania przysięg ani zobowiązań²⁴.

Można przyjąć, że w ten właśnie sposób realizuje się trzon doktryny komunitariańskiej: szczególne dowartościowanie wspólnot stanowiących istotę sprawnie funkcjonującego społeczeństwa. Wynika z tego, że nieufnością obdarta ona wszelkie przejawy narcystycznego indywidualizmu oraz unikanie odpowiedzialności za wspólne dobro. Wspólnotowość w ten sposób pojmowana akcentuje aktywny udział w życiu obywatelskim jako formę wolności. W ten sposób możliwe jest wypracowanie właściwych postaw aksjologicznych, którym towarzyszy realizacja własnych pragnień i oczekiwań. Troska o życie publiczne staje się szansą na realizację odpowiedzialności i zaangażowania. Perspektywa wspólnotowa przypomina o społecznej naturze człowieka, współodpowiedzialności, podziale pełnionych obowiązków w ramach przyjętych i funkcjonujących praw. Działanie wspólnotowe ma zatem sankcjonować i wzmacniać ludzką zdolność wydawania sprawiedliwych opinii oraz uzasadnionego moralnie działania. Tylko aktywność zakorzeniona we wspólnocie może być osadzona w płaszczyźnie moralności, ponieważ ta, będąca w obszarze indywidualności jest jałowa i zaniedbana. Na gruncie społecznej relacji aktualizuje się dialog, dzięki któremu mogą być wyartykułowane stanowiska, a w dalszym ciągu wypracowane wspólne perspektywy. Horyzonty te mogą być uaktualnione i potwierdzone w działaniu oraz podzielanym doświadczeniu. Według założeń komunitaryzmu Taylora sfera publiczna jest spójną całością opartą na tradycji, z którą związane są również emocje – uczucia rodzinne, przyjaźń, życzliwość, solidarność.

²³ S. du Boulay, M. Rankin, *Okno nadziei. Cicely Saunders – założycielka ruchu hospicyjnego*, Znak, Kraków 2009, s. 178.

²⁴ Tamże, s. 145.

Wspólnota będąca jej wyrazem opiera się na praktykowanej razem formie życia, a przy tym organizuje się wokół zasadniczej aksjologicznej struktury, która daje jej członkom poczucie indywidualności, przy jednoczesnym organicznym z nią powiązaniu.

Charles Taylor podkreśla, że to przede wszystkim wspólnota zapewnia aksjologiczny kontekst społeczny – horyzont sensów umożliwiający samookreślenie się jednostki. To tworzona przez nią kultura gwarantuje istnienie takich warunków, w których jednostka odczuwa swoją wolność. Na gruncie kulturowej wspólnoty możliwa jest bowiem ocena i hierarchizacja realizacji życia. Wspólnota jest zatem przestrzenią wychowawczą, przestrzenią dyskusji i wartościowania. Przedmiotem refleksji i polityki komunitariańskiej w sensie Taylora jest chęć przywrócenia zbiorowej pamięci, powrót do „tradycyjnych praktyk”, których nieobecność osłabia więzi społeczne. W społeczeństwie komunitariańskim dobro jest traktowane jako substancjalne, które dookreśla wspólnotowy „sposób życia”. Wspólne dobro nie jest dostosowywaniem się do upodobań, ale dostarcza zasad, przez które owe upodobania są postrzegane, a nawet oceniane. Indywidualne preferencje są dowartościowywane lub nie w zależności od ich przyczyniania się do wspólnego dobra. To właśnie fakt podzielenia wartości ma dla komunitarian – w przeciwieństwie do liberałów – największą wagę, a istnienie dezaprobaty indywidualnych wartości jest traktowane jako ogranicznik działania.

Bez przestrzeni społecznej człowiek nie może realizować siebie, ani wpisanych w jego naturę funkcji. To w jej ramach dokonuje się akt komunikacji, nawiązuje się porozumienie. Przestrzeń *polis* jest dla Arystotelesa przestrzenią etyczną, miejscem kształtowania pewnego dobra, wspólnotą życia obywateli. Na jej arenie dokonuje się proces kształtowania (przez praktykę społeczną, uczestnictwo w życiu publicznym), wyrabia się poczucie obywatelskiego obowiązku i poczucie troski o dobro powszechne. Można powiedzieć, że uczestnictwo obywatela w życiu publicznym państwa jest nie tylko przywilejem, ale wręcz obowiązkiem, służącym interesom społeczności.

Idee republikańskie są szczególnie użyteczne do tworzenia społeczeństw wspólnotowych zgodnie z pojęciem *res publica*, czyli wspólnoty ludzi akceptujących i realizujących imperatyw przyjaznego współuczestnictwa. Organizują atak na koncepcję wyalienowanej, samotnej jednostki, rozbicie społecznych więzi, upadek cnót obywatelskich. Jednostka przez aktywne współuczestnictwo może być włączona w rzeczywistą strukturę państwa. Przynależność do samookreślającej się wspólnoty etyczno-kulturowej powoduje, że jej członkowie są wewnętrznie zintegrowani; ich tożsamość wykształca się w horyzoncie wspólnej tradycji i uznanych instytucji politycznych. Tak rozumiane obywatelstwo może zostać zrealizowane na gruncie wspólnej praktyki.

Idea hospicyjna, zarówno jako realizacja wspólnoty, jak i ruch kwestionujący pesymistyczne diagnozy mówiące o atomizacji społecznej, rozpadzie poczucia odpowiedzialności, manifestuje nową kulturę śmierci, wprowadzając

nową postać „rytuału umierania”²⁵, a także dowartościowuje indywidualizm jako nieredukowalną ludzką subiektywność, odrzucając jego negatywne rozumienie, nawiązujące do narcyzmu i egocentryzmu. Śmierć staje się tu doświadczeniem, które powraca do ram duchowych i egzystencjalnych, wpisujących się w praktykowaną tradycję.

ŚMIERĆ NEGOCJOWANA

Na ile narcystyczny, wolny – w swoim mniemaniu – człowiek potrafi stać w gotowości przed tym, co nieredukowalne? Jak oswoić się z myślą o swojej przemijalności i temporalności? Czy wyparcie ze świadomości faktu o konieczności śmierci wystarczy, by być na nią gotowym?

Odrzucenie śmierci jest jednocześnie wyzbyciem się rzeczywistości autentycznego istnienia. Jej akceptacja urzeczywistniająca się w ruchach „oswajających śmierć” jest afirmacją i manifestacją ram tożsamościowych oraz zaprzeczeniem dla negatywnych dyskursów zmierzchu powinności. Jest to odrzucenie postawy i języka, który zamyka, a przynajmniej ogranicza zasięg ludzkiego doświadczenia. Emancypacja, którą proponuje retoryka rozumu instrumentalnego, okazuje się tylko złudzeniem i fantazmatem. Taylor, pisząc o sekularyzacji zarysowującej nową ludzką kondycję, wskazuje na to właśnie połączenie śmierci i znaczenia:

śmierć, a w szczególności moment śmierci, jest uprzywilejowanym miejscem, gdzie może zostać uchwycone znaczenie życia. Śmierć może zaoferować punkt widzenia umieszczony poza nieporozumieniami i rozproszeniem żyjących²⁶.

Powrót do znaczenia jest propozycją powrotu do kulturowych uwarunkowań konstruujących ludzką tożsamość i tworzących horyzonty poznawcze; aksjologiczne i tożsamościowe zostały przez niego porzucone. Człowiek pozornie tylko wydostał się z klatki tradycyjnych zobowiązań, by zerwać z ograniczającymi go regułami i kodeksami. Wolność, którą gwarantuje mu liberalna etyka przeniosła go na poziom swobodnego decydowania o własnych przekonaniach. Jednak jego natura została ta sama – jest warunkowana czasem i przez czas ograniczana, w konsekwencji kończąc się bezwarunkową śmiercią. Narracje tanatologiczne, społeczne mówienie o umieraniu i śmierci zostały wypchnięte poza nawias politycznej poprawności.

Sztuka umierania, *ars moriendi*, została odsunięta na dalszy plan społecznych dylematów. W nastroju uniformizacji zachowań, które mają być antidotum na tornado wielokulturowych komentarzy i nastawień do świata, nakaz milcze-

²⁵ L. Thoresen, dz. cyt., s. 21.

²⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 2007, s. 723.

nia stał się nadrzędnym wobec doświadczenia, które przez całe wieki stanowiło oś życia ludzkości. Ono stanowiło o wartości i jakości życia, ono nadawały życiu smak i wymiar:

Jeśli nasze życie wydaje się nam wartością, możemy oczywiście pragnąć oddalenia śmierci, przełożenia jej na kiedy indziej. (...) jednak pragnienie nieśmiertelności jest wewnętrznie sprzeczne: „to, co nie umiera, nie żyje”²⁷.

DEATH. THE SEARCH FOR MEANING IN CULTURAL, SOCIAL AND POLITICAL CONTEXTS

Summary. The aim of article is to describe a debate between liberal and communitarian philosophy which is present in West contemporary society. They are two different models of life: holistic and atomistic. Both represent different approach towards death. The communitarian way breaks egoistic attitude and treats death as individual process. The liberal perspective describes death in economy categories but not ethic. The article describes in order to understand the new approaches towards death and dying in contemporary times described as a secular age by Charles Taylor. My intention would be to analyze the role death plays in the life of a modern individual and modern society which both strongly affirm individualism and self-fulfillment. I wonder how a modern individual treats dying. Hence, a question arises: What is the attitude to death nowadays? We can see that besides the historical reflection (Philippe Ariès, Vladimir Jankélévitch) our century witnesses new practices (e.g. hospices) or new discourses (Société de Thanatologie). It can be assumed that there are three aspects of contemporary approach to death: The first attitude is characterized by indifference, treating death as annihilation and negativity – typical in liberal society. The second aspect is theological, and it combines dying with the perspective of eternity which, when contemplated on, should direct human earthly life. The third aspects encompasses all actions whose purpose is to get accustomed to it – through involvement in hospices, for example. These actions do not always have a religious underpinning, yet they restore to death its social acceptance and at the same time reject the category of inappropriateness attributed to pain and illness. This life practice affirms communitarian need of community and threats it as main sources of experiences. The intention of article is to answer the question – from the anthropological and philosophical point of view – how in the post-modern times people speak about death and treat it, how its image is formed and how are cultural, political and social contexts.

Key words: liberalism, communitarism, dying, death, modernity, ethic, religion, identity, individualism

²⁷ M. Kwaterko, *Śmierć i Filozof* [w:] *To, co nieuchronne*, V. Jankélévitch, PIW, Warszawa 2005, s. 13–14.