

MIECZYŚLAW GOGACZ

Warszawa

## FILOZOFICZNE UJĘCIE ŚMIERCI

### I. KONIECZNOŚĆ PRECYZYJNEGO OKREŚLENIA ŚMIERCI

Historyk filozofii jest zaskoczony dominacją w naszym stuleciu tematu śmierci. Jest to bowiem jeden z tematów w filozoficznym ujęciu człowieka. Jest zaskoczony zarazem przesunięciem akcentu w antropologii filozoficznej z rozważań o bytowej strukturze człowieka na ujmowanie go z pozycji śmierci i wręcz na ostateczne wyjaśnienie, kim jest człowiek, poprzez tezę o spełnieniu się człowieka w śmierci. Śmierć uzyskała pozycję pryncypium wyjaśniającego życie, sens życia i bytowy obszar człowieka, a nawet los człowieka w jego „życiu po życiu”. Historyk filozofii wie także, iż te akcenty stawia głównie Heidegger i że jego refleksja, nazywana egzystencjalizmem, jest redukcją filozofii do antropologii filozoficznej, a z kolei redukcją tej antropologii do tematu śmierci. Historyk filozofii jest więc zaskoczony dominacją w naszym stuleciu filozofii zredukowanej do egzystencjalizmu.

Niektórzy historycy egzystencjalizmu uważają, że w naszym stuleciu – wielu wojen, ludobójstwa i klęsk żywiołowych – uwagę ludzi skupiła właśnie kruchość życia i fatalizm śmierci. To, że nie można jej uniknąć, spowodowało zakwestionowanie życia, jego sensu i potrzeby, jego godności. Zmalała troska o chronienie życia. Nie ceni się niezwykłości jednostkowego istnienia. Samo to istnienie uznano tylko za kondycję ludzką, za okoliczności czasowego trwania „tu i teraz”, a nie – jak dotychczas – za główne pryncypium realności człowieka. Historycy egzystencjalizmu dodają, że właśnie egzystencjalizm podjął te niepokojące ludzi tematy, że je wyjaśnił i że dlatego stał się dominującą filozofią w naszym stuleciu.

Narzuca się tu przypuszczenie, że mogło być odwrotnie: że to egzystencjalizm skierował uwagę ludzi na fakt śmierci, że wyznaczył jej rolę zasady wyjaśniającej, kim jest człowiek, że zwolnił ludzi z troski o życie i ich los. Zaproponował ponadto postawy łatwe: jesteśmy zmieniającym się przeżyciem, każde

z nich jest naszą istotą. Tę samą więc rangę ma pogarda, odraza, lęk, smutek, radość. Nie wolno ich kwestionować lub opanowywać, gdyż określają one naszą wolność. Niszczy tę wolność ludzka miłość, trzeba ratować się pogardą wobec ludzi (Sartre), określają nas przecież okoliczności, nazywane transcendencją (Jaspers), stanowi nas absurd (Camus), żyjemy, aby umrzeć (Heidegger), jesteśmy tym, co myślą o nas ludzie, a uznanie ich opinii jest wiarą pozwalającą nam się określić (Marcel). Te wszystkie przeżycia są naszą istotą, a istnieniem człowieka jest „tu i teraz” tych przeżyć, okoliczności, w jakich się znajdujemy.

Dokonana się kolejna redukcja: nie ma bytowych, stanowiących nas pryncypiów. Jesteśmy tym, co przeżywamy. Jesteśmy zmieniającym się przeżyciem. I ostateczna redukcja: jesteśmy spełnieniem się w śmierci. Życie naprawdę jest mniej ważne, ważna jest śmierć, wyznaczająca „życie po życiu”.

Trudno nie dodać, że jest to filozofia destrukcyjna, sytuująca człowieka po drugiej stronie życia, zwalnająca z odpowiedzialności za trwanie i doskonalenie się na tym świecie.

I teraz historyk kultury znowu ze zdumieniem dowiadyuje się, że uczeni Zachodu, głównie socjologowie, ekonomiści i teoretycy polityki, przypisują ten pogląd katolicyzmowi. Zarzucają więc katolicyzmowi skierowanie uwagi ludzi wyłącznie na „życie po życiu” i zaniedbanie troski o ten świat, o problemy gospodarcze. Głoszą nawet, że kraje katolickie zawsze są ekonomicznie słabsze, że katolicyzm nie chroni człowieka. Nie pamiętają, że katolicyzm jest nauką o miłości wiążącej Boga z człowiekiem i że miłość człowieka do Boga, jak każda miłość, mobilizuje do działań, których oczekuje osoba kochana. A Bóg w osobie Chrystusa przyszedł na ziemię, by wspomóc człowieka miłością w jego zabiegach o chleb potrzebny mu codziennie do życia. Wspomaganie miłością nie jest wykluczeniem tego świata, lecz nadaniem mu prawdziwych wymiarów.

Do oskarżania katolicyzmu przyczyniają się sami teologowie, którzy egzystencjalizm Heideggera czynią wykładnią prawd wiary.

Historyk kultury obserwuje właśnie zafascynowanie teologów redukcją filozofii do antropologii filozoficznej, a tej antropologii do tematu śmierci. Teologowie podobnie redukowali teologię do antropologii teologicznej. Ci ostrożniejsi, w tej teologii – nie naruszając zespołu stanowiących ją problemów – rozwinęli eschatologię i głównie temat śmierci.

Przestudiowałem najgłośniejsze w tej dziedzinie rozprawy: hasło „śmierć” w *Małym słowniku teologicznym* K. Rahnera i H. Vorgrimlera, książkę J. Ratzingera *Śmierć i życie wieczne*, książkę L. Borosa *Istnienie wyzwolone – Misterium mortis* oraz książkę J. Piepera *Śmierć i nieśmiertelność*. Ponieważ ujęcie J. Piepera jest tomistyczne, przeczytałem też rozprawę M. A. Krapca *Człowiek w perspektywie śmierci* oraz teksty św. Tomasza z Akwinu, wskazane

przez *Tabula aurea* Piotra z Bergamo<sup>1</sup>. W tekstach J. Piepera, M. A. Krapca i św. Tomasza zagadnienie śmierci jest rozważane w szerszej tradycji filozoficznej niż heideggeryzm. Inni wymienieni tu autorzy nawiązują do wyjaśnień Heideggera i za ich pomocą rozwiązują teologicznie ujęty temat śmierci. Poza J. Ratzingerem, który zresztą akceptuje rahnerowską teorię związku duszy z ciałem, inni teologowie, a więc Rahner i Boros, przekraczają obowiązującą granicę między filozofią i teologią.

Niepokoi we współczesnej kulturze umysłowej właśnie utożsamianie (najpierw w filozofii) samej rzeczywistości z jej ujęciem, a więc bytów z ich teorią, oraz utożsamianie (z kolei przez teologów) tego, co naturalne, z tym, co nadnaturalne, tego więc, co bezpośrednio rozpoznane przez ludzki intelekt, z tym, co objawione, podane do uwierzenia, zresztą dostępne zrozumieniu, lecz nie odkryciu przez intelekt.

Jeżeli tak jest, to zachodzi konieczność także precyzyjnego określenia śmierci. Moim zadaniem jest określenie jej z pozycji filozofii.

## II. HEIDEGGERYZUJĄCE UJĘCIE ŚMIERCI

### 1. Pogląd L. Borosa

L. Boros uważa, że filozof może powiedzieć coś o śmierci jedynie wtedy, gdy wychodzi od poglądu Heideggera. Według L. Borosa Heidegger w sposób odkrywczy głosi, że „śmierć z istoty swej jest obecna w strukturze życia ludzkiego i dlatego możemy uchwycić ją [...] w samym bycie ludzkim [...] w polu przecięcia rozmaitych znamion śmierci”<sup>2</sup>. L. Boros dodaje, że według Heideggera „śmierć jest podstawową właściwością ludzkiego życia”. Chodzi tu nie o to, że „w każdym momencie [...] możemy umrzeć”, lecz o to, że w bycie ludzkim „sytuacja śmierci stale się [...] urzeczywistnia”. To urzeczywistnianie się śmierci polega na tym, że w bycie ludzkim zawiera się swoisty brak, jakiegoś „jeszcze nie”, które dojrzeje.

---

<sup>1</sup> Oto bibliograficzny zapis wymienionych publikacji: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987 s.v. *Śmierć*; J. R a t z i n g e r. *Śmierć i życie wieczne*. Tłum. M. Węclawski. Warszawa 1986; L. B o r o s. *Istnienie wyzwolone – Mysterium mortis*. Tłum. B. Białecki. Warszawa 1985; J. P i e p e r. *Śmierć i nieśmiertelność*. Tłum. A. Morawska. Paris 1970. Podaję też dwie inne lektury: M. A. K r a p i e c. *Człowiek w perspektywie śmierci*. W: *O Bogu i o człowieku*. Red. B. Bejze. T. 1. Warszawa 1968 s. 123-148; *Petri de Bergamo Tabula aurea seu in opera sancti Thomae Aquinatis index*. Roma 1960 s.v. *mors*.

<sup>2</sup> B o r o s, jw. s. 157.

Według L. Borosa Heidegger korzysta z przymyśleń św. Augustyna, który nazywa życie ludzkie „przeznaczeniem na śmierć”. To przeznaczenie jest jak choroba, z której nie można się wyleczyć. Śmierć jest po prostu włączona w strukturę życia ludzkiego i filozof może ją ująć w przejawach życia ludzkiego, ukazujących tę śmierć. Trzeba tylko „wyśledzić owe śmiertelne przejawy”<sup>3</sup>.

L. Boros wzbogaca wyjaśnienie śmierci poglądami także Blondela, Maréchala, Bergsona, Marcela. Z Blondela bierze tezę, że wola bezrefleksyjnie dąży do celu, którym naprawdę jest Bóg. Wola osiągnie ten cel w momencie śmierci. W woli więc, według Borosa, jest swoisty ślad lub znamię śmierci. W tezach Maréchala L. Boros akcentuje, że poznając istniejące byty, zarazem nieświadomie i nietematycznie żyjemy w zasięgu istnienia Boga, z którym spotkamy się dopiero w chwili śmierci. Pełne więc poznanie wymaga śmierci. Bergson zaś uczy L. Borosa tego, że nasze postrzeganie i nasza pamięć są selektywne, lecz w chwili odprężenia więcej postrzegamy i pamiętamy. Śmierć jest pełnym odprężeniem i w niej uzyskujemy „całościowe postrzeganie i całościową pamięć”. Z Marcela natomiast L. Boros podejmuje pogląd, że byt ludzki staje się bytem dzięki miłości. Jednak egoizm uniemożliwia pełną miłość. W chwili śmierci staje się możliwa „całkowita realizacja miłości”.

To wszystko wskazuje na niezwykłą rolę śmierci. L. Boros twierdzi więc, że „w śmierci otwiera się możliwość dla pierwszego i w pełni osobowego aktu ludzkiego; tym samym śmierć jest w wymiarze bytu uprzywilejowanym punktem formowania się świadomości, wolności, spotkania się z Bogiem i rozstrzygnięcia o wiecznym losie”<sup>4</sup>.

Śmierć, według L. Borosa, jest więc osiągnięciem przez człowieka jego bytowej dojrzałości.

---

<sup>3</sup> Tamże s. 144-146.

<sup>4</sup> Tamże s. 91; por. s. 137. Por. także ujęcia wyjaśniające bliżej tezę L. Borosa: „Dopiero w śmierci po raz pierwszy miałby człowiek możliwość zajęcia stanowiska w sposób pełny, całą swoją osobowością” (tamże s. 91). „Dusza opuszczając ciało budzi się nagle w swej czystej duchowości, wypełnia się całkowicie światłem i jasnością. Natychmiast, w mgnieniu oka, pojmuje wszystko, co stworzony duch jest w stanie poznać i zrozumieć; chwyta całe swoje życie jako jedność; odkrywa w niej wezwanie i przywództwo Chrystusa; staje również przed światem jako całością i widzi, jak Pan Zmartwychwstały otwiera się w tym świecie jako jego ostateczna tajemnica. [...] A zatem w śmierci człowiek staje się wolny, widzący i zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji; w tej decyzji dochodzi do najczystszej w jego życiu spotkania z Chrystusem; teraz nie może już przejść obok Chrystusa. Musi się zdecydować, tak albo tak. To, co rozstrzyga się tam – w śmierci – pozostaje na wieki, ponieważ człowiek całą swoją istotę składa na szali tej decyzji, całą swoją istotą, w pełni, staje się decyzją. Żyje na zawsze jako ten, który podjął określoną decyzję” (tamże s. 92).

**Z a s t r z e ż e n i a:** Według L. Borosa byt ludzki jest zarazem życiem i swoistym brakiem, „jeszcze nie” spełnieniem się człowieka.

Byt ludzki, zbudowany z tego, co jest, i z tego, czego nie ma, mógłby Arystoteles zinterpretować jako kompozycję z aktu i z możliwości, z czegoś określającego i tego, co określane. Jednak w ujęciach L. Borosa „brak” lub „jeszcze nie”, jako elementy strukturalne, funkcjonują w bycie ludzkim na sposób niebytu. Kompozycję wewnętrzną z bytu i niebytu, naznaczonego bytem, głosił Albert Wielki i wyraźnie Hegel. Dla L. Borosa, podobnie jak dla Hegla, człowiek się staje w tym sensie, że w momencie śmierci z tego, czym nie był, stał się świadomością, wolnością i wyborem swego losu. Człowiek jako osobowe działanie utworzył się ostatecznie w momencie śmierci.

L. Boros głosi więc samotworzenie się osobowości. A śmierć, obecną w strukturze życia, uważa za uwolnienie się tej osobowości od ograniczeń. Człowiek jako dusza i ciało jest pozornie człowiekiem. Tym człowiekiem jest osobowość. Śmierć jest jej ujawnieniem się i osiągnięciem swoistej pełni.

## 2. *Pogląd K. Rahnera*

Według K. Rahnera „śmierć jest [...] czynnym spełnieniem [się człowieka] od wewnątrz, aktywnym doprowadzeniem-siebie-do spełnienia, wzrostem, który zachowuje rezultaty życia człowieka, i wejściem w totalne posiadanie samego siebie, jest zrealizowaniem-samego-siebie i pełnią osobowej rzeczywistości, jaką człowiek się stał poprzez swoje własne wolne akty”<sup>5</sup>.

K. Rahner ujmuje śmierć w tej samej tradycji filozoficznej, w której określa śmierć L. Boros. Uważa śmierć za pełne zrealizowanie się człowieka. Nie widzi w śmierci dramatu niszczenia, rozpadu ciała i „okaleczenia” duszy, która bez ciała dalej istniejąc, nie pełni swych ludzkich działań i zadań. Nawet więcej, uważa, że dusza, której ciało jest częścią świata materialnego, po oddzieleniu się od swego ciała wchodzi w relację z całością świata materialnego i pełni w nim rolę przyczyny świata<sup>6</sup>. Zarazem K. Rahner sądzi, że w cielesno-du-

---

<sup>5</sup> R a h n e r, V o r g r i m l e r, jw. kol. 451.

<sup>6</sup> „Jeżeli bowiem dusza jest zjednoczona z ciałem, to oczywiście jest związana z ową całością, której częścią jest ciało, z ową całością, którą jest jedność świata materialnego [...] Ponieważ dusza poprzez swoją substancjalną jedność z ciałem jako jej istotową formą jest związana także z ową radykalną jednością świata, przeto oddzielenie w śmierci ciała i duszy nie znaczy po prostu zniszczenia tego związku ze światem, jak gdyby dusza była czymś całkowicie obcym dla świata [...] Przeciwnie, zniesienie owej relacji z ciałem, która określała, podtrzymywała i jednoczyła formę ciała w odniesieniu do świata, dopiero umożliwia duszy głębsze i szersze otwarcie się na świat i pełniejszą realizację jej pozakosmicznej relacji [...] W śmierci dusza ludzka osiąga większą

chowym człowieku i przez niego cały świat materialny powoli osiąga swój stan ostateczny, stan jedności.

K. Rahner w swej teorii śmierci stawia kilka akcentów: Śmierć jest uzyskaniem przez człowieka pełnej osobowej realizacji. Ciało, od którego dusza oddziela się w chwili śmierci, jest częścią świata materialnego. Dusza po oddzieleniu się od ciała szerzej otwiera się na świat i staje się w nim jego określającą go przyczyną.

*Z a s t r z e ż e n i a:* Niepokoi w poglądach K. Rahnera najpierw koncepcja człowieka. Jeżeli ciało jest częścią świata materialnego i w człowieku tylko pogłębia swą jedność z całym światem materialnym, to nigdy nie jest wyłącznie ciałem ludzkim. Jeżeli z kolei dusza zawsze była w relacji do całego świata materialnego, a więc z ciałem jednostkowym tę relację ograniczała, to dusza nigdy nie była duszą człowieka. Nie było więc nigdy człowieka jako duszy i ciała.

K. Rahner głosi wobec tego awerroistyczny pogląd, że istnieje dusza świata, ożywiająca cały świat materialny. Ta dusza zarazem wchodzi w relacje z częściami świata nazywanymi ciałem. Dzięki tej relacji kształtuje się suma aktywności nazywana człowiekiem. Człowiek jest tą usamodzielniającą się osobowością. Ta osobowość, myląc nazywana człowiekiem, jest tylko „pełnią osobowej rzeczywistości”.

Przy takim rozumieniu człowieka śmierć rzeczywiście jest jedynie spełnieniem się, ukonstytuowaniem w całość aktywnej sumy wolnych działań. Śmierć wobec tego, tak jak u Heideggera, nie niszczy, lecz tworzy swoistą, samoświadomą strukturę, którą K. Rahner nazywa człowiekiem, a która nie jest i nigdy nie była samodzielną i osobną kompozycją duszy i ciała.

### *3. Pośrednia krytyka ujęć Borosa i Rahnera w poglądach J. Ratzingera*

J. Ratzinger komponuje swoje ujęcie śmierci z wątków zarazem filozoficznych i teologicznych. Słusznie uważa, że „śmierć w swej istocie polega na

---

bliskość i bardziej wewnętrzny związek z ową trudną do zrozumienia, ale bardzo realną podstawą jedności świata, w której wszystkie rzeczy w świecie łączą się ze sobą, zanim zaczną na siebie wzajemnie oddziaływać, i to właśnie staje się możliwe dzięki temu, że dusza nie jest już przywiązana do określonej formy ciała [...] Trzeba pamiętać, że [...] duchowa dusza otworzyła się na świat poprzez swoją cielesność już przed śmiercią, że [...] pozostaje zawsze w stanie komunikacji z całością świata [...] Ten pankosmiczny związek ze światem znaczy, że dusza porzucając swoją organiczną formę cielesną i otwierając się na całość świata, staje się współokreślającą przyczyną świata” (tamże kol. 450).

zerwaniu wszelkiej komunikacji”<sup>7</sup>. Dodaje zaraz z pozycji teologicznych, że „śmierć jako śmierć została pokonana w Chrystusie, w udzielonym Mu pełnomocnictwie bezgranicznej miłości, i zostaje też pokonana wszędzie tam, gdzie człowiek umiera z Chrystusem i w Chrystusie”<sup>8</sup>. Dzięki Chrystusowi człowiek w chwili śmierci może zwrócić się „ku prawdzie, prawu, miłości” i w tym, jako w procesie odbioru, spełnia się ludzka aktywność.

Cały problem śmierci J. Ratzinger wiąże z miłością i z Chrystusem. Uważa, że „ze śmiercią spotykamy się w ryzyku miłości wyrzekającej się siebie dla drugich i w rezygnacji z własnej korzyści dla prawdy i sprawiedliwości”<sup>9</sup> oraz że „chrzest oznacza wejście we wspólnotę losu z Jezusem Chrystusem”<sup>10</sup>. To Chrystus umożliwia skierowanie się w chwili śmierci „ku [...] miłości”, gdyż „wpólnota z Bogiem jest życiem sięgającym poza śmierć”<sup>11</sup>.

J. Ratzinger przytacza tu pogląd L. Borosa i pisze, że według tegoż „śmierć otwiera przed człowiekiem możliwość pierwszego aktu w całej pełni osobowego, dlatego stanowi bytowo szczególną sytuację, gdy chodzi o świadomość człowieka, jego wolność, spotkanie z Bogiem i decyzję rozstrzygającą o losie wiecznym”. I życzliwie przyjmuje ten pogląd.

J. Ratzinger z sympatią pisze także, iż K. Rahner udoskonalił pogląd św. Tomasza na temat duszy po śmierci człowieka. Podaje myśl K. Rahnera, że „dusza staje się po śmierci nie akosmiczna, lecz wszechkosmiczna, [...] że trwa nadal wynikające z istoty duszy jej odniesienie do świata materialnego”. Nie jest to już odniesienie do części świata, lecz do całości świata.

J. Ratzinger przypomina ponadto Platona, według którego śmierć jest uwolnieniem się duszy z więzienia ciała i jej wkroczeniem w nieśmiertelność i wolność.

J. Ratzinger słusznie podkreśla, że śmierć jest zerwaniem wszelkiej komunikacji. Dusza bowiem po utracie ciała nie może samodzielnie poznawać i decydować. Posługuje się jednak zapamiętanymi rozumieniami. Wie, że jest Bóg, lecz odnosi się do Niego tylko przez wiarę. A jeżeli tak jest, to nie ma racji Boros i Rahner twierdząc, że dusza otwiera się na nową rzeczywistość i wkracza w nią przez swoją decyzję. Jest inaczej – to Bóg, gdy zechce, wprowadza duszę ochrzczonego człowieka w nadprzyrodzone relacje osobowe i udziela mu

---

<sup>7</sup> R a t z i n g e r, jw. s. 116. Pragnę tu zauważyć, że rozważam poglądy J. Ratzingera jako uczonego, który przez swoją książkę kieruje swe poglądy do wiadomości i oceny odbiorców. Wiem, że J. Ratzinger jest wysoką osobistością w Kościele katolickim. Wiem jednak także to, że jego książka nie jest oficjalnym dokumentem Kościoła, lecz rozprawą naukową.

<sup>8</sup> Tamże s. 115.

<sup>9</sup> Tamże s. 113.

<sup>10</sup> Tamże s. 134.

<sup>11</sup> Tamże s. 210.

nowej władzy poznawczej, by mógł zarazem poznawać Boga w Jego realnym bytowaniu. Ta więź z Bogiem jest darem, a nie konsekwencją nowej sytuacji człowieka wyznaczonej śmiercią. I nie zależy wyłącznie od decyzji człowieka.

Tak świetnie ujmując konsekwencje śmierci, J. Ratzinger może zbyt pochopnie zgodził się z Rahnerem na przyznanie duszy człowieka roli duszy świata. A przytaczając pogląd Platona wyraził tradycję platońską w rozwiązaniach i Borosa, i Rahnera.

Teologiczne akcenty w filozoficznych ujęciach śmierci ukazały jaśniej granicę między tym, co przyrodzone, i tym, co nadprzyrodzone. J. Ratzinger pośrednio ukazuje, że Boros i Rahner tę granicę przekroczyli.

### III. TOMISTYCZNE ANALIZY ŚMIERCI

W literaturze filozoficznej dotyczącej tematu śmierci są nie tylko ujęcia heideggeryzujące. Są także analizy oparte na klasycznej metafizyce człowieka. W tych analizach śmierć jest zniszczeniem człowieka poprzez oddzielenie duszy od ciała, nie jest sposobem uwolnienia człowieka od ograniczeń, jak głoszą heideggeryści.

U podstaw teorii śmierci jest właśnie teoria człowieka.

Powtórzmy, że dla tradycji heideggerystycznej człowiek jest kompozycją wolnych i świadomych działań. Dusza i ciało są tylko miejscem konstytuowania się tzw. aktów. Jeżeli zaakcentuje się, że dusza jest zasadą całego kosmosu, to w jednostkowym człowieku znajdują się tylko jej działania, modyfikowane wyobrażeniami przejmującymi te działania. Ciało jest dosłownie częścią przyrody, nigdy nie jest ciałem człowieka, jedynie dostarcza przez swe władze poznawcze wyobrażeń. Człowiek według tych ujęć jest świadomością konstytuującą się pod wpływem kosmosu. A ujęcia te są znanym historykom filozofii awerroizmem łacińskim.

Według klasycznej metafizyki człowieka, wyznaczonej przez myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, człowieka stanowią niepowtarzalne pryncypia, nazywane też wewnętrznymi powodami tego, że człowiek jest i czym jest. Powodem realności człowieka jest w nim akt istnienia. Powodem identityczności człowieka jest istota, w której forma jest powodem tożsamości człowieka, a materia powodem jednostkowości. Forma i wiążąca się z nią możność niematerialna, podmiotująca intelekt i wolę, stanowią duszę. Materia jako możność, przeniknięta rozciągłością, wraz z podmiotowanymi przez tę materię przypadłościami oraz niektórymi substancjami, pobudzającymi działania przypadłości, stanowią ciało. Cały człowiek dzięki własnościom przejawiającym istnienie nawiązuje relacje, które są miłością, wiarą i nadzieją. Te relacje w odniesieniu do ludzi powodują współobecność i humanizm, a w odniesieniu do Boga są

religią naturalną. Gdy w te relacje Bóg wnosi to, czym wewnątrz żyje, religia staje się nadprzyrodzoną więzią z Bogiem. Zarazem cały człowiek ze względu na istnienie i na intelektualność, którą to istnienie wyzwała w istocie człowieka, jest osobą. To bytowe wyposażenie osoby, gdy ujawnia je inna osoba, sytuuje osobę, ujętą w porównaniu z roślinami i zwierzętami, na wyjątkowej pozycji, którą nazywa się godnością osoby. Godność więc to wynikająca z porównania pozycja człowieka wśród substancji, aksjologiczna własność osoby<sup>12</sup>.

To uświadomienie sobie głównych tez heideggerystycznej i tomistycznej teorii człowieka ułatwia zrozumienie teorii śmierci, zwłaszcza wtedy, gdy teorie człowieka są formułowane w sposób kompilacyjny.

### 1. Teza M. A. Krąpca

Spośród tomistycznych analiz śmierci pragnę przedstawić najpierw tezę o. prof. M. A. Krąpca, gdyż w swej obszernej rozprawie *Człowiek w perspektywie śmierci* swoiście przystosowuje on ujęcia heideggeryzujące do ujęć tomistycznych.

O. prof. M. A. Krąpiec rozumie przez śmierć „całkowite oddzielenie duszy od ciała”<sup>13</sup>. Przytacza więc myśl św. Tomasza. Zarazem dopowiada, że „śmierć w sensie biernym jest rozkładem ludzkiego organizmu, [...] jest biologiczną śmiercią człowieka”, rozkładem ludzkiego ciała. Człowiek doznaje tej śmierci i „przeżywa” ją poza swą świadomością. Natomiast śmierć w sensie czynnym jest „realnym przeżyciem ludzkiego ducha” i polega na aktach poznania i miłości, podjętych w momencie kończenia się życia w czasie. Człowiek podejmuje wtedy ostateczne decyzje. Kończąc życie w czasie, tracąc ciało, człowiek osiąga taki stan ducha, że „konstytuuje się bytem naprawdę osobowym, zdolnym do podjęcia ostatecznych decyzji ludzkich”.

Śmierć więc jest tym momentem, w którym nie następuje przejście człowieka do dalszego momentu czasowego, i zarazem tym momentem, który staje się początkiem trwania niezmiennego. Śmierć to „spełnienie się czasu człowieka” i spełnienie się jego aktów osobowych. W śmierci zbiegają się te wciąż za życia podejmowane akty osobowe. Z tego względu śmierć jest dokończeniem

---

<sup>12</sup> Metafizykę człowieka i osoby por. ponadto w dwu publikacjach: M. G o g a c z. *Człowiek i jego relacje*. Warszawa 1985; t e n ż e. *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*. „Studia Philosophiae Christianae” 25:1989 nr 1 s. 181-207.

<sup>13</sup> Zacytowane tu i dalej zdania dokumentujące pogląd M. A. Krąpca pochodzą ze wspomnianej już (zob. przyp. 1 niniejszego artykułu) rozprawy *Człowiek w perspektywie śmierci*, głównie ze s. 135-138.

życia biologicznego, lecz nie jest przerwaniem życia osobowego. W chwili śmierci człowiek jest w stanie ostatecznie wybrać wartości i zaakceptować Boga. Śmierć jest właśnie momentem dynamicznym. Kończy się zmienny dotąd okres życia osobowego i zaczyna się okres niezmienny. Śmierć staje się momentem szczytowym decyzji, ostatecznym wyborem celu życia: afirmacją Boga lub odrzuceniem Go.

Dalej o. prof. M. A. Krąpiec uwyrażnia i rozwija swe tezy rozważając ujęcia Maréchala, Blondela, Marcela. Wprowadza w te rozważania tomistyczną problematykę poznania, decyzji i miłości, tak jak w te rozważania L. Boros wprowadzał problematykę heideggeryzującą.

To prawda, że w chwili śmierci człowiek podejmuje ostateczne decyzje, gdyż jest to dosłownie ostatnia chwila życia. Jednak nie te decyzje wyłącznie wyznaczają los człowieka. One są tylko umożliwieniem Bogu podjęcia nas z miłością. To Bóg, już wcześniej przez nas kochany, obdarowuje nas miłością i wyznacza los człowieka po śmierci.

## 2. Teza J. Piepera

Podobnie jak o. prof. M. A. Krąpiec, również J. Pieper także za św. Tomaszem przyjmuje, że śmierć polega na oddzieleniu duszy od ciała. Inaczej też niż w tradycji heideggerowskiej podaje, że „jeśli [...] ciało i dusza wspólnie tworzą właściwego, żywego człowieka, to śmierć [...] musi być nazwana rozdarciem czegoś, co z natury do siebie przynależy, a więc zniszczeniem, nieszczęściem, katastrofą”<sup>14</sup>. To rozdarcie jest naturalne i zarazem przeciwne naturze człowieka<sup>15</sup>. Wskazuje na to, że śmierć jest czymś naturalnym i zarazem karą. Człowiek bowiem powinien zawsze trwać jako dusza i ciało, gdyż „dusza połączona z ciałem podobniejsza jest do Boga niż dusza od ciała odłączona, bowiem tamta posiada swą naturę w sposób doskonalszy”, to znaczy gdy tworzy substancjalną jedność z ciałem<sup>16</sup>. Cały, żywy człowiek z ciała i duszy jest stworzoną przez Boga substancją. Śmierć niszczy człowieka, nie niszczy jednak jego duszy, która nadal istnieje.

---

<sup>14</sup> P i e p e r, jw. s. 41; por. s. 32.

<sup>15</sup> „Mors quoddammodo est secundum naturam et quoddammodo contra naturam” (Św. T o m a s z. *De malo* 5, 5, ad 17). Por. „Mors est et naturalis [...] et est poenalis” (t e n ż e. *Summa theologica* II-II q. 164, a. 1, ad 1).

<sup>16</sup> „Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam” (t e n ż e. *De potentia* 5, 10, ad 5).

Z kolei J. Pieper przedstawia inne ujęcia śmierci i je kwestionuje<sup>17</sup>. Nie zgadza się z L. Borosem, że śmierć to „pierwszy w pełni osobowy akt człowieka”. Nie podziela też poglądu K. Rahnera, że „śmierć jest czymś nienaturalnym i że nie można rozwiązać jej, wyjaśnić środkami antropologii metafizycznej”. (Dodajmy, że Rahner swoją heideggeryzującą teorię człowieka uczynił zarazem teorią kosmosu). Dalej J. Pieper uważa, że nie wyjaśnia do końca śmierci pogląd K. Jaspersa, według którego „jesteśmy śmiertelni tam, gdzie jesteśmy bez miłości, a nieśmiertelni tam, gdzie kochamy”. Wreszcie J. Pieper przytacza jeszcze dwa ważne poglądy: Kartezjusza i Platona. Według Kartezjusza „człowiek [...] jest anielską, czysto duchową istotą, która przypadkowo tylko i bez żadnych powiązań zamieszkuje ciało”, według Platona natomiast to anioł został strącony w świat materialny i stał się człowiekiem.

Możemy dodać, że tradycja heideggerystyczna o akcentach awerroistycznych jest ostatecznie platońska. Znaczy to, że wszystko, co dotyczy człowieka, i samą istotę człowieka, umieszcza poza nim: w świecie idei lub w obszarze kosmosu, gdy ta platońska tradycja staje się wersją awerroistyczną, dominującą dziś za sprawą Kanta i Hegla w filozofii, lecz głównie w antropologii kulturowej, w socjologii, politologii i teologii.

### 3. *Myśl św. Tomasza*

a) Tezę św. Tomasza o śmierci dobrze referuje L. Boros. Przedstawiam najpierw jego ujęcie. Swój wykład myśli Tomaszowej zaczyna on od przedstawienia trudności zwolenników Heideggera w przyjęciu poglądu, że śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała. Rozumieją oni pogląd św. Tomasza w ten sposób, że dusza odłącza się od ciała, ciało niszczeje, a dusza „w nie naruszonym stanie” ulatuje do nieba. Tymczasem śmierć dotyczy także duszy, coś w niej zmienia, właściwie też ją niszczy. Dusza jednak nie ulega niszczeniu. Nawiązując zaś do poglądu św. Tomasza, że dusza jest formą ciała, filozofowie heideggeryzujący głoszą następującą tezę: dusza po oddzieleniu od ciała jako części świata staje się teraz zasadą całego świata materialnego. I L. Boros referuje w tym punkcie myśl św. Tomasza.

Według św. Tomasza – jak to przedstawia Boros – dusza i ciało stanowią dwa pryncypia jednej istoty. Pryncypia te nie są dwiema równorzędnymi rzeczami. To dusza jest powodem ciała i jego czynności. Jest bowiem formą ciała i przenika je „aż po ostatnie włókna i poruszenia”. Ciało natomiast „przynależy

---

<sup>17</sup> Por. P i e p e r, jw. s. 183 (o Borosie), s. 56 (o Rahnerze), s. 115, (o Jaspersie), s. 33-34 (o Kartezjuszu), s. 59-60 (o Platonie).

do wewnętrznej doskonałości duszy”. Dusza i ciało nie dodają się do siebie. Powstaje z nich coś trzeciego: substancja „człowiek”, złożona z duszy i ciała, zawdzięczająca substancjalność swej duszy jako jedynej formie ciała. Jako forma dusza istnieje w ciele i w nim się doskonali. Związek duszy z ciałem nie powstaje więc między dwoma bytami, lecz wyraża jedność człowieka. Dusza bowiem „wyzwała cielesność z siebie samej”. Z tego względu „nie można pojmować oddzielenia duszy od ciała jako zwykłego rozdzielania dwóch bytów”. Śmierć jest rozdarciem jednego bytu. Jednak wydana na zniszczenie dusza nie ginie. Jest niezniszczalna. Jej oddzielenie od ciała jest nienaturalne. Pozostaje w niej stałe skierowanie do swego utraconego ciała, gdyż jest w swej naturze jego formą<sup>18</sup>. W tym miejscu L. Boros uzupełnia myśl św. Tomasza tezą Rahnera, że dusza wiąże się z materią kosmosu.

b) Sam św. Tomasz pisze najpierw, że śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała z powodu „przeciwności pryncypiów”. Innym bowiem pryncypium jest dusza, a innym ciało. Jednak ten powód jest dalszy. Bezpośrednim powodem śmierci jest grzech<sup>19</sup>. I pełniejsze ukazanie powodów śmierci przenosi św. Tomasz do teologii, którą tu pomijamy.

Nie znaczy to, że według św. Tomasza metafizyka człowieka nie wyjaśnia do końca śmierci. Wyjaśnia ją właśnie jako realne zniszczenie człowieka przez rozpad stanowiących człowieka pryncypiów. Dopowiada też, że w wyniku tego zniszczenia z kolei rozpada się ciało, natomiast nie ginie dusza, gdyż ogarnia ją istnienie i powoduje jej dalsze trwanie bez ciała z ciągłym wewnętrznym do niego odniesieniem. Dzięki temu dusza pozostaje zawsze jednostkowa i nie może stać się formą lub przyczyną innego ciała, nawet kosmosu, o czym mówi Rahner, gdyż nie ma kosmosu jako materialnej jedności. Jest tylko nazywana kosmosem sumą jednostkowych bytów.

Jeżeli śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, a ciało przekazuje „zachowania duszy”, to z chwilą śmierci, jak słusznie stwierdził J. Ratzinger, ustaje wszelka komunikacja duszy z ludźmi i wszystkimi substancjami zawierającymi materię. Nie odbieramy zmysłami duszy oddzielonej od ciała ani ona nie ma z nami bezpośredniego kontaktu. Człowiek bowiem poznaje w jedności ze swym ciałem. Nie mając ciała, nie poznaje żadnych bytów, nawet Boga, jeżeli Bóg nie udzielił duszy nowej władzy poznawczej do poznawania Go bezpośrednio. Dusza jednak ma w sobie rozumienia, które mogą mobilizować wolę. Dusza więc może podejmować decyzje. A jeżeli w tym życiu wiedziała o Bogu, może skierować się do Boga. To ostatecznie sytuuje ją w więzi z Bogiem, która

<sup>18</sup> W odniesieniu do całego akapitu por. B o r o s, jw. s. 200-201.

<sup>19</sup> *Petri de Bergamo Tabula aurea s.v. mors* (zob. przyp. 1 niniejszego artykułu).

jest naturalną relacją osobową. Dzieje się to w chwili śmierci i po śmierci do momentu, w którym Bóg wyposaży duszę we własności nadprzyrodzone. Do tego momentu dusza kontaktuje się z Bogiem tylko przez wiarę. To, co dzieje się po uzyskaniu „widzenia uszczęśliwiającego”, ukazuje teologia. Filozof ukazuje tylko bytową strukturę duszy, jej władze i wsparte na tych władzach relacje. Zna jednak także relacje osobowe, wsparte na przejawach istnienia duszy.

c) Filozof może też dodać – uwyrażniając myśl św. Tomasza – że śmierć jest swoistym uszkodzeniem struktury człowieka<sup>20</sup>. Tę zasadniczą strukturę człowieka wyznaczają istnienie i istota, która jest duszą i ciałem. Gdy człowiek utraci ciało, nie załamuje się jego bytowa struktura. Jest on nadal istnieniem i istotą, teraz okaleczoną, pozbawioną ciała. Trwa jako istnienie i dusza bez ciała. A właściwie trwa sama dusza.

Ta dusza jest w swej naturze zawsze formą tego ciała, które utraciła. Jest w niej stałe skierowanie do tego ciała. Nie może więc powiązać się z innym ciałem. Dopuszczając wiązanie się duszy z całą materią świata, K. Rahner głęboko się myli – może z tego powodu, że uważa ciało właśnie za część przyrody. Sądzi, że więź z częścią jest zarazem więzią z całością. Posługuje się monistycznym ujęciem ciała jako całej materii, której nie ma poza jednostkowym człowiekiem i bytami wyposażonymi w materię.

Określenie śmierci wiąże się więc w tomizmie z metafizyczną teorią bytowej struktury człowieka jako bytu jednostkowego i z wyprowadzeniem wniosków na temat stanu duszy oddzielonej od ciała. To wyprowadzenie wniosków musi być wierne tezie o niepowtarzalności pryncypiów wewnętrznie stanowiących człowieka i wierne pluralistycznej teorii bytu.

Śmierć jest rozerwaniem jedności człowieka jako samodzielnego bytu. Dwa rozerwane, niesamodzielne pryncypia powinny zginąć. Ciało rzeczywiście ginie. Dusza jednak, stanowiąc w człowieku od początku bezpośredni podmiot istnienia, nie ginie. Istnienie ogarnia ją i powoduje jej trwanie. To trwanie duszy jest ważne, a jej los zależy od całego życia na ziemi. Śmierć jest dramatycznym faktem, lecz nie śmierć jest najważniejsza: ważniejszy jest człowiek i ważniejszy jest Bóg oraz decydująca o losie duszy więź człowieka z Bogiem.

Nie znaczy to, że śmierć nie liczy się w losie człowieka. Nie jest ona jednak elementem strukturalnym człowieka, co głosi i L. Boros, i K. Rahner. Nie jest wewnętrznym pryncypium, współstanowiącym człowieka. Nie jest też pryncypium zewnętrznym, co głosi Heidegger. Nie śmierć bowiem jest zasadą życia i bytowej struktury człowieka. Nie śmierć decyduje więc o losie człowieka. O

---

<sup>20</sup> Na temat śmierci por. też: M. G o g a c z. *Ciemna noc miłości*. Warszawa 1985 s. 108-113.

tym losie decyduje człowiek w czasie swego życia, wypowiadający się poprzez swą mądrość i miłość. Śmierć nie jest też pierwszym w pełni osobowym aktem człowieka. Tym aktem w pełni osobowym jest skierowanie do Boga miłości. To skierowanie może nastąpić już w okresie dzieciństwa. Człowiek więc uzyskuje pełną osobowość często wcześniej niż tylko dopiero w chwili śmierci.

Tradycja heideggerystyczna zbyt wyolbrzymiła rolę śmierci. Według tradycji tomistycznej taką ważną rolę pełni raczej miłość. To miłość przenika życie, nasze działania, i ona liczy się w momencie śmierci. Nie śmierć umożliwia zwrócenie się do Boga, lecz umożliwia to miłość w chwili śmierci.

#### IV. PODSUMOWANIE I DOPOWIEDZENIA

W filozoficznym ujęciu śmierci rywalizują dziś dwie antropologie filozoficzne: heideggerystyczna i tomistyczna.

Powszechniejsze są i dominują w kulturze umysłowej ujęcia heideggerystyczne. Dominuje powszechnie egzystencjalizm łudzacy tym, że głęboko dotyczy życia człowieka. Tymczasem czyni człowieka wypadkową powszechnej duszy świata i przyrody, nazywanej światem materialnym. Gubi jednostkowość i bytowo odrębność człowieka. Człowiek jest w tych ujęciach tylko usamodzielniającą się aktywnością swego intelektu i woli. Tak naprawdę nie liczy się jego dusza i ciało, jego intelekt i wola, jego osobne istnienie. Liczy się osobowość, odrywana od swych podmiotów.

Antropologia tomistyczna wskazuje na pryncypia, niepowtarzalnie stanowiące jednostkowego człowieka. Jest on istnieniem urealnianym duszę i ciało. Otańczające nas substancje niszczą ciało. Nie niszczą istnienia i duszy.

Śmierć jest zniszczeniem w człowieku jego ciała. Nie jest zniszczeniem duszy. Ten fakt wnosi optymizm. Los duszy zależy od tego, co działo się w życiu, od odniesień człowieka do ludzi i do Boga. Śmierć przenosi naszą uwagę na życie człowieka. Jest ważnym przypomnieniem doniosłości życia i doniosłości w tym życiu miłości, która rozstrzyga nasz los po śmierci.

Heideggeryzm błędnie wyolbrzymia fakt śmierci.

Tomizm akcentuje osoby i wiążącą je miłość. To miłość dominuje w momencie śmierci i miłość poprzez śmierć przenosi nas w szczęście więzi z Bogiem lub w izolację i samotność, jeżeli w tym życiu nie wiązaliśmy się nią z ludźmi i z Bogiem.

Ukazuje to metafizyka osób i ich osobowych relacji. Nie uczy tego heideggerystyczna metafizyka kosmosu, która sytuuje nas po śmierci w kosmosie. Tomistyczna metafizyka osób sytuuje nas w osobach, które są właściwym domem człowieka.

## A PHILOSOPHICAL APPROACH TO DEATH

## S u m m a r y

In the problems concerning death there dominate today the Heideggerian and Thomistic approaches.

According to the Heideggerian approach, death is a way to free man from limitations and to achieve ontic maturity. This is different to what L. Boros and K. Rahner say on that subject-matter.

L. Boros thinks that death is a characteristic of man's and that it is still going on in man as privation. We lack in achieving the purpose, full cognition and complete love.

K. Rahner thinks death to be a total fulfillment of man. At the moment of death man becomes an integrated combination of his own intellectual and volitional actions. Man's body dissipates in the material cosmos, and his soul becomes a form of the whole matter of cosmos.

According to St Thomas, death consists in the destruction of man by way of separating soul from body. Soul and body are two principia of one essence of man. Soul is the form of body. Body is a principle of soul's individuality. Death consists in tearing one being apart. As a result of this the body dies. The soul, however, goes on living thanks to the fact that it is embraced and made real by existence in which the soul is a potentiality.

The differences between the Heideggerian and Thomistic approaches have their source in two different theories of man.

According to the Heideggerian approaches, man is only a personality which is being constituted at the moment of death from the acts of intellect and will. Soul and body do not make man. They are only a site of intellectual and volitional acts. Soul and body remain in the cosmos as his parts. Only our personality is bound to be redeemed.

According to St Thomas, death is not a property of man's life and is not the reason why man is being constituted. It does not decide about man's destiny. The reason why man is being constituted is his existence and essence which is filled by soul and body. It is man's love that decides about his destiny. And it is not death that makes possible for us to turn to God and be redeemed but love at the moment of death.

*Translated by Jan Kłós*