

GRAŻYNA SOLECKA

## Lęk tanatyczny

### Thanatical Anxiety

Zakład Medycznych Nauk Społecznych, Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

#### Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest wprowadzenie porządku w stosowaniu takich pojęć jak lęk i strach. Analizując pojęcie lęku wprowadza się dodatkowe rozróżnienie na lęk tanatyczny i lęk patologiczny, co z kolei jest przyczynkiem do określenia kondycji człowieka, której bliskie jest doznawanie lęku przed śmiercią. Tezą pracy jest uznanie, że lęk tanatyczny nie jest objawem choroby, którą należy leczyć, ale zmierzenie się z nim jest przejawem dojrzałości człowieka. W medycynie jest to o tyle istotne, że nie wszystkie negatywne doznania muszą być uznawane za przejaw patologii, a sama medycyna musi się posiłkować rozwiązaniami z zakresu refleksji filozoficznej (**Piel. Zdr. Publ. 2011, 1, 3, 251–257**).

**Słowa kluczowe:** strach, lęk tanatyczny, lęk patologiczny, nadzieja, męstwo bycia, istnienie.

#### Abstract

The aim of this paper is to introduce order in the application of concepts such as anxiety and fear. Analyzing the concept of fear introduced an additional distinction between thanatical anxiety pathological anxiety, thus contributing to the determination of the human condition, which is close to feeling any fear of death. The work thesis is the recognition that thanatical anxiety is no condition to be treated, but dealing with it is a sign of maturity of man. In medicine, it is very important that not all the negative feelings must be regarded as a sign of pathology and medicine itself has to make use solutions in the field of philosophical inquiry (**Piel. Zdr. Publ. 2011, 1, 3, 251–257**).

**Key words:** fear, thanatical anxiety, pathological anxiety, hope, manfulness being, existence.

„Kiedy więc metafizyka tkwiąca w medycynie zostanie ujawniona, kiedy więc zaczniemy mówić o tym, co metakliniczne, wtedy to, co jest samo przez się zrozumiałe, stanie się samo przez się zrozumiane.”

V.E. Frankl, *Homo patiens*

To zrozumiałe, że człowiek boi się śmierci. Ale czy odczuwa strach przed śmiercią, czy lęk przed śmiercią? Czym różnią się zatem te dwa zjawiska?

## Różnica między strachem a lękiem

Strach, powtórzmy za Kierkegaardem, ogarnia człowieka nagle i tylko wtedy, gdy jego przyczyna da się jasno określić. Współbrzmi wówczas z prze-

rażeniem. Strach, podobnie jak ból, jest bodźcem pomagającym ludziom, podobnie jak innym zwierzętom, zachować *status quo*, tzn. zmobilizować zasoby organizmu potrzebne do wyeliminowania przyczyny zagrożenia<sup>1</sup>. Człowieka jednak różni od zwierząt to, że w wyniku rozwoju cywilizacyjnego odbierane sygnały nie są już tak konkretne i jednoznaczne, ale „rozmyte” poprzez interpretację przestrzenno-czasową. Jeśli np. dostajemy informację z otoczenia, że ktoś nas goni chcąc nas okraść lub zranić, to uciekamy przed agresorem albo go atakujemy. Bywa jednak i tak, że w szybkiej reakcji na atak przeszkadza równie silny bodziec sprzeczny pochodzący od zakazu „nie zabijaj!”. Ten ułamek sekundy często decyduje o przeżyciu. Dlatego przed bitwą tak ważne jest zmobilizowanie

<sup>1</sup> Kierkegaard S.: Pojęcie lęku. Przeł. Szwed A. Antyk, Kęty 2000, s. 48–49.

żołnierzy do walki przez dowódcę, wyolbrzymienie poczucia zagrożenia, aby tym skuteczniejsza była obrona lub atak na przeciwnika. Skuteczność działań w usuwaniu przyczyny polega na zintensyfikowaniu poczucia strachu i wskazaniu konkretnej przyczyny zagrożenia oraz wyeliminowaniu dylematów moralnych przez jednoznaczną interpretację sytuacji.

Zupełnie inaczej należy opisać zjawisko lęku, gdyż w tym przypadku trudno wskazać przyczynę, która go wywołuje. Nie jest to emocja powodująca mobilizację zasobów psychosomatycznych organizmu, nie można go w miarę skutecznie i szybko wyeliminować, bo skoro nie można wskazać przyczyny pojawienia się lęku, to nie znika on tak szybko, jak się pojawił, a wyczerpuje organizm równie intensywnie. Opierając się na monografii A. Kępińskiego pt. *Lęk należy wnioskować, że nasilanie się tego zjawiska przyczynia się do rozwoju stanów patologicznych, które w konsekwencji prowadzą do stanów chorobowych opisanych przez autora jako trzy zróżnicowane pod względem psychicznym zespoły – mianowicie: lęk neurotyczny, lęk depresyjny i lęk schizofreniczny. Każda z tych postaci lęku wiąże się z zaburzeniami w sferze dwóch warstw informacyjnych systemu informacyjnego. Pierwszą z nich charakteryzuje zwykle nieświadome, zawsze jednak niekontrolowane odbieranie/wysyłanie sygnałów informacyjnych w stosunku do/od otoczenia. Druga faza ma charakter aktywno-kontrolujący reakcje na informacje z fazy pierwszej. Jeśli na przykład czujemy się głodni, to pojawienie się uczucia głodu nie podlega kontroli, konieczność jego zaspokojenia wymaga natomiast kontroli tego, jaki sposób wybierzemy, by zaspokoić łaknienie, jakie są zasoby, dzięki którym jest to możliwe<sup>2</sup>. Metabolizm informacyjny miałby jakby swoistą pulsację: złączenia się ze środowiskiem zarówno zewnętrznym, jak wewnętrznym ustroju w pierwszej fazie i nabrania w stosunku do niego dystansu w fazie drugiej. W niej już ustrój daje gotową strukturę czynnościową w formie pytania i zależnie od rodzaju odpowiedzi (tak lub nie) kształtuje się dalsza interakcja z otoczeniem<sup>3</sup>. Wielokrotne powtarzanie czynności z fazy drugiej (perseweracja) warunkuje przetrwanie organizmu w sferze biologicznej, a rozszerzając mechanizm na warstwę intelektualną, można chyba bez nadużycia powiedzieć, że pozwala na rozwinięcie możliwości poznawczych zarówno jednostki, jak i gatunku (ludzkości).*

Jeśli zatem strach wywołuje konkretna przyczyna, którą da się określić i usunąć, gdyż pojawiła

się w przeszłości, a w terażniejszości może przestać oddziaływać, to lęk dotyczy przyszłości, która tylko w niewielkim stopniu jest przewidywalna. Do przyszłości należy też odczuwanie własnej wolności. Podkreślmy: lęk jest związany z ryzykiem istnienia i działania w wolności; zawsze dotyczy przyszłości – a zatem także niepowodzeń związanych z realizacją projektów w przyszłości. Nie każdy lęk jest jednak lękiem patologicznym. Monografia Kępińskiego dotyczy tylko takich postaci. Współczesne badania psychologiczne również opierają się na podobnych definicjach, przyjmując za cel działań farmakologicznych i psychoterapeutycznych przywrócenie stanu „normalnego”, czyli egzystencjalnego, bez jakiegokolwiek lęku. Istotnym problemem stojącym przed medycyną jest odpowiedź na pytanie, czy życie bez lęku tanatycznego jest stanem normalnym, czy też celem działań powinno być zastosowanie działań zaradczych jedynie w stanach chorobowych. Konsekwencją tak postawionego zagadnienia jest koncepcja naturalnego stanu lęku na podstawie jakiejś koncepcji kondycji ludzkiej.

## Lęk przed śmiercią

Według zaproponowanego wyżej odróżnienia lęku od strachu można poczynić następujące uściślenia:

– lęk przed śmiercią fizyczną jest strachem przed rozpadem i unicestwieniem ciała, utratą sensu dotychczas znanego, zjawiskowego, empirycznego życia;

– lęk przed umieraniem przybiera postać strachu z powodu bólu, wyrzutów sumienia, utraty świadomości – zatracenia tożsamości, utraty godności z powodu wstydu (przekraczanie przez innych przestrzeni intymności wiąże się z poczuciem niestosowności zaistnienia w tej przestrzeni osób niezwiązanych emocjonalnie, łatwiejsze byłoby traktowanie ciała i czynności np. higienicznych wykonywanych przez kogoś obcego jako przedmiotu i działań na przedmiocie. Każda sytuacja graniczna wyklucza jednak tego typu spekulacje. W bólu jest się całym sobą, cierpienie przenika na wskroś);

– lęk przed umieraniem i śmiercią bliskich lub lęk o tych, którzy pozostają przy życiu, gdy my odchodzimy, to szczególna odmiana smutku z powodu straty, smutku połączonego z rozpaczą, wszechogarniającego i totalnego. Lekarstwem nań jest niewątpliwie żałoba, a rozpacz z powodu zerwania więzi z najbliższymi można określić jako chorobę duszy. Stan ten mógłby pomóc nawet w określeniu jak „zdrowe” są nasze relacje z najbliższymi, o czym wspominał Dąbrowski w swojej koncepcji zdrowia psychicznego, zwłaszcza dezintegracji pozytywnej;

<sup>2</sup> Kępiński A. *Lęk*: PZWL, Warszawa 1987, s. 28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 31.

– lęk jako strach przed spotkaniem z Bogiem. Mówimy tutaj o dojrzałej samoświadomości człowieka, której symbolem może być postawa biblijnego Hioba lub Jakuba walczącego z Bogiem aż do zwichnięcia biodra. Nie ma to nic wspólnego ze strachem przed mniej lub bardziej fantastycznymi opowieściami o sierce i ogniu piekielnym ani tym bardziej z nadzieją na nagrodę za życie pocziwe, którego scenariusz sam sobie napisałem i realizowałem. Strach przed spotkaniem z Bogiem ma postać niedosytu: tyle okazji zaprzepaszczonej, tyle zaniedbań, tyle możliwości niezrealizowanych. Świadomość własnej niedoskonałości w tym wypadku nie usprawiedliwia, a oskarża. Inna postać tego typu strachu to pytanie, czy droga, którą przeszliśmy była tą właściwą<sup>4</sup>.

Lęk tanatyczny jest natomiast pewnym stanem egzystencjalnym, modusem egzystencji charakterystycznym dla istnienia ludzkiego. Paul Tillich w książce „Męstwo bycia” analizuje postać lęku „zdrowego”, charakterystycznego dla kondycji ludzkiej. Inspirując się rozważaniami tegoż autora lęk tanatyczny można określić jako miejsce, z którego rozchodzą się drogi reagowania na ten stan. Jedną z nich jest droga akceptacji i życia „pomimo” albo właśnie dzięki tej jakości ludzkiej egzystencji. Ta droga jest męstwem podejmowania trudu życia w trzech niejako płaszczyznach, ściśle ze sobą splecionych: ontologicznej, semantycznej (wg autorki, chociaż Tillich tak go nie nazywa)<sup>5</sup> – nadawania znaczenia przypadkom własnego losu, i moralnej – uporania się z winą i potępieniem.

Druga droga natomiast to ucieczka często w złudzenia, chorobę, służbę instytucji; ucieczka, jak powie za Spinozą Tillich, przed samorealizacją, także przed samoafirmacją, czyli uznaniem siebie jako byt śmiertelny i popełniający błędy, ze swej natury niejako mający do tego prawo; prawo istoty wolnej<sup>6</sup>.

Próba opisu, a co za tym idzie – zrozumienia pojęcia lęku wiąże się z przyjęciem określonej optyki. Niech będzie to metafizyka w tym znaczeniu, że ontologia ufundowana na metafizyce zakłada wielość bytów substancjalnych różniących się między sobą pod względem potencjalności i aktualności.

<sup>4</sup> Tekst ten został zaprezentowany na konferencji w 2006 r., podobne refleksje dotyczące obu postaci przeczytałam w książce Tomasa Halika „Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa”. Przeł. Bobuchowski A. Znak, Kraków 2010.

<sup>5</sup> Odwołując się do współczesnych koncepcji psychologicznych można by zasięgnąć określeń: warstwa logopedyczna Frankla lub warstwa solutogenetyczna, koherencyjna Antonofky’ego.

<sup>6</sup> Tillich P.: Męstwo bycia. Przeł. Bednarek H. Editions du Dialogue, Paryż 1983.

W tym sensie, mimo że istnieje olbrzymia liczba bytów indywidualnych (ludzi), to wszystkie należą do jednego gatunku (człowiek). To pochodzące od Arystotelesa uporządkowanie zawiera ponadto hierarchię bytów charakteryzującą się stopniowym narastaniem aktualności w potencjalności. Istnienie każdego człowieka jest rozpięte między świadomością własnego bycia i zagrożeniem niebycia. W nomenklaturze ontologicznej mówi się o tym, że każde realne bycie zawiera w sobie byt i niebyt jednocześnie. Egzystencjalnie odczuwamy to jako upływ czasu: żaden dzień już nigdy się nie powtórzy, wraz z przeszłością nasze życie jest opatrzone pieczęcią, dlatego Heidegger mógł powiedzieć, że celem życia człowieka jest śmierć. Nie można bowiem wybrać „być albo nie być” – właśnie ten wybór jest nam oszczędzony, ale nie jest to wybór jedyny i ostateczny, bowiem w ramach czasu między narodzinami i śmiercią mamy wiele wyborów sposobów tego, w jaki sposób żyć. Na tym polega istota wolności człowieka. Świadomość jedyności i ostateczności losu jest jednocześnie zobowiązaniem do tego, jak być w sposób maksymalny: jak każdorazowo urzeczywistniać siebie jako byt. Ucieczka od tego zadania jest popadaniem w niebyt. Wprawdzie istniejemy, ale w sposób zafałszowany, gdy lękamy się realizacji siebie w sytuacjach, w których trzeba podjąć zobowiązania istnienia w sposób twórczy, na swoją miarę, nie udając kogoś innego, nieżyjąc według cudzego scenariusza, spełniając sztywno role rozpisane przez funkcje społeczne. Różne formy zafałszowania dają poczucie bezpieczeństwa, ale dzieje się to za sprawą rezygnacji z wolności podejmowania decyzji oraz że mój wybór może być nietrafny. Zawsze jednak jest to nasz wybór, obciążony tragizmem odpowiedzialności za siebie. W tym sensie wolność, nawet pozbawiona sukcesów społecznych, historycznych, jest zawsze sukcesem egzystencjalnym, co za tym idzie – sukcesem ontologicznym.

Drugą postacią lęku tanatycznego jest lęk przed bezsensem. W obliczu sytuacji granicznych, jaką niewątpliwie jest śmierć, istnieje potrzeba nadania życiu sensu, temu, co w nim radosne i bolesne. Aby to uczynić ludzie sięgają do zasobów cywilizacyjnych: wspólnot rodzinnych, narodowych, kulturowych, religijnych. Nadawanie znaczenia wydarzeniom poszczególnych istnień nie może mieć charakteru indywidualistycznego oraz być gruntownie podporządkowane strukturze, w której człowiek żyje; powinno mieć niejako charakter płynny. Gdy bowiem sięga tylko do zasobów jednostkowych, swoich właśnie, tam w pewnym momencie napotyka na granice swoich możliwości. Można to przybliżyć odwołując się do analogii muzycznej. Otóż jeśli nawet jest wielu ludzi umiejących śpiewać głosami operowymi, to np. tylko

Puccini napisał operę, którą oni mogą odtwarzać. Twórczość pieśniarza też jest oryginalna, nie ma odtworzeń identycznych, ale jest to inny rodzaj twórczości niż kompozytorska. Nie znaczy – gorzsa, tylko inna. Gdyby natomiast nie było śpiewaków operowych, to nawet najbardziej genialny utwór nie istniałby w przestrzeni społecznej. Zapis nutowy jest formą, której odtwórca nada własny koloryt, i która go nie ogranicza, a raczej wyzwała, często inspiruje i prowadzi drogą melodii, nie wymyśloną przez pieśniarza na użytek tylko jego wykonania. Chęć wyeliminowania lęku tanatycznego, ucieczka przed śmiercią w stany depresji, neuroz, uzależnień, stłumień jest ucieczką w bezsens, lęk przyjmuje wówczas formę patologiczną: albo sami dla siebie jesteśmy zagrożeniem, albo inni są nim dla nas – świat staje się wrogiem. Tak czy inaczej, jak mówi Kępiński, zostaje zaburzony metabolizm informacyjny. Trudno nam sprawować kontrolę nad własnym istnieniem, bo jesteśmy obojętni własną niemocą i totalnym lękiem, który przyjął rozmiary kuriozalne.

Paradoksalnie jednak powierzenie się strukturze społecznej nie jest tylko sięganiem do jej zasobów nadawania sensu własnemu życiu; tylko wtedy spełnia ona swe zadanie, gdy wspomaga proces wzrostu w wolności poszczególnych jednostek i, co za tym idzie, sprzyja procesowi samorealizacji. Jeżeli natomiast sprowadza się do wypełniania nakazów i zakazów grupy (freudowskiego superego), powoduje usztywnienie reakcji, moralny legalizm, co w konsekwencji sprzyja degeneracji osobowości i narastaniu różnego typu neuroz. Człowiek jest wówczas zewnątrzsterowny, jego postawę cechuje refleksja skoncentrowana na pojęciu „powiniem”, „nie wolno”, zaufaniu raczej do innych niż do siebie, brak wiary we własną możliwość. Podtrzymywanie i nasilanie tego typu postaw przybrało w cywilizacji technicznej formę dwupiętrową i jest wzmacniane przez wszelkiego typu komunikaty społeczne. Lęk w kulturze współczesnej nie jest już lękiem tanatycznym, ale lękiem przed lękiem: nie chcemy myśleć o swoim powolnym zbliżaniu się do kresu; chociaż nie wiemy, kiedy nadejdzie koniec egzystencji, popadamy w uzależnienia, hiperaktywność, korekty wyglądu zewnętrznego. Lęk przed myśleniem o upływie czasu, zmianą wyglądu ciała i jego sprawności, chorobą, umieraniem jest dodatkowo wzmacniany przez cywilizacyjny dyskurs społeczny. Skutki tych stanów można zawsze objawowo złagodzić, na tym wszak koncentruje się współczesna medycyna<sup>7</sup>.

Trzecia, ostatnia płaszczyzna przeżywania lęku tanatycznego ma formę rozpacz. Można po-

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 80, *Patologiczny lęk, raz utrwalony staje się przedmiotem leczenia medycznego*.

wiedzieć, że egzystencjalnie jest to spojrzenie na siebie z środka własnego wnętrza, gdzie sami dla siebie jesteśmy oskarżonym, sędzią i oskarżycielem. I znów, sięgając do wcześniejszych rozważań ontologicznych, jest to niezgoda na siebie jako byt ograniczony, ze skłonnością do ryzyka. Nie jesteśmy w stanie wybaczyć sobie nie dość udanego życia, poniechanych szans, braku odwagi i zapału. Nie potrafimy zaafirmować siebie jako człowieka, który w czasie, gdy spotyka się z samym sobą: w sytuacji ciężkiej choroby, kalectwa lub śmierci, potrafi siebie obronić przed samym sobą. Potrzeba wówczas „Twarzy Drugiego” – kogoś, kto ochroni nas przed nami samymi. Spotkanie z „Drugim” ma jednak też drugą stronę – wzięcia odpowiedzialności za niego; nie może być zwykłym zrzućciem ciężaru własnego bycia, ponieważ nie jest to już spotkanie, tylko wykorzystanie, manipulacja. Spotkanie ma charakter dialogiczny, jest symetryczne, na tyle bowiem możemy komuś powierzyć siebie, mówić do kogoś, na ile on będzie w stanie nas przyjąć, wysłuchać. Odpowiedź mieści się właśnie w dramacie rozgrywającym się na scenie zwanej życiem. W „Twarzy Drugiego” znajdujemy potwierdzenie swojego istnienia, tak w ontologicznym, semantycznym, jak moralnym znaczeniu. „Celem każdego jest pomaganie ludziom w osiągnięciu pełnej samoafirmacji, w osiągnięciu męstwa bycia”<sup>8</sup>.

## Istnienie a posiadanie życia

Metafizyka od czasów starożytnych wyznaczyła pewien projekt poznawczy, a mianowicie: to, co poznajemy za pomocą zmysłów albo ich przedłużeń nie jest jedyną, wyczerpaną na danym etapie rozwoju, realnością. Stosując chociażby indukcję prostą hipostazujemy wiedzę już zdobytą na rzeczywistość – przeczuwaną?, zakładaną?, czy – fenomenologicznie określając: intencjonalną?

Istniało na Ziemi wiele gatunków zwierząt podobnych do człowieka, ale tylko ten jeden stworzył cywilizację materialną ze swoją specyficzną organizacją wytwórczą, kulturą symboliczną, językiem. Zapewniając sobie ochronę przed żywiołami natury wspomógł powiększanie się obszarów mózgu odpowiedzialnych np. za pamięć. Pamięć natomiast to ślad tego, co było, zanim stało się teraz. Wraz z pamięcią (lub niedługo potem) pojawiło się przypuszczenie, że skoro było jakieś kiedyś, jest teraz, które znów stanie się kiedyś, to – wprawdzie tego nie ma, ale – będzie jakieś potem.

Za tę cenną umiejętność zapamiętywania i przechowywania treści wspomnień człowiek za-

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 80.

plącił oderwaniem od naturalnego środowiska, czyli tego, co było dotychczas bezpieczne. Niemożliwe jest cofnięcie się człowieka do stanu wegetatywnego, gdyż jest on już „zanurzony” w rzeczywistość ducha, rzeczywistość transcendentną.

Pamięć o tych, którzy byli kiedyś oraz ślady przez to „kiedyś” pozostawione do teraz wskazują na dalsze oddzielanie – różnicowanie się – immanencji od transcendencji. Kiedy wypowiadamy „ja istnieję”, to jest to jednoznaczne z „istnieje takie indywiduum, któremu przysługuje własność bycia czymś”. Czyli na podstawie stwierdzenia istnienia przysługują nam pewne moduły, cechy, aktualizacje. Nie jest to relacja symetryczna, chociaż tkwi w niej silna pokusa, by ze względu na cechę istnienia wnioskować o istnieniu: jeżeli przysługuje nam moduł „istnienia jako”, to istniejemy. W przeciwnym razie – nie; lub nie jako indywiduum w określonej hierarchii bytów<sup>9</sup>. Skłonność do postrzegania siebie w kategoriach ról społecznych rodzi silną pokusę do zdegradowania siebie właśnie do tej roli. Jeśli bowiem w życiu zawodowym byliśmy inżynierem lub lekarzem, to w tej roli stajemy w obliczu końca swojego istnienia. Doskonale jest to widoczne na cmentarzach, gdzie na nagrobkach widnieje nazwisko zmarłego poprzedzone tytułem naukowym. Jasne, że zmarły nie ma wpływu na to, co umieszczą bliscy na płycie jego nagrobka, ale tym smutniejsze jest to, że bliscy nawet po śmierci postrzegają go jako rolę zawodową. Może obwarowanie się w tej funkcji było rozpaczliwym trzymaniem się przekonania, że *non omnis moriar*.

Następnym krokiem od „ja istnieję” jest stwierdzenie „jestem tym, który posiada istnienie”. Swoista relacja między istniejącym a istnieniem polega na zdystansowaniu się istniejącego do istnienia. Jeśli „posiadam”, to w każdej chwili mogę z tego „posiadania” istnienia zrezygnować, mogę też więcej posiadać lub tracić istnienie. „Ja” istniejący nie jestem „istnieniem”, jest ono niejako „obok” mnie<sup>10</sup>. Stąd tylko krok do prośby o wspomaganie samobójstwo, gdyż ostateczną czynnością, jaką możemy wykonać, gdy wszelkie inne możliwości są nam odebrane jest wyzbycie się istnienia, zwłaszcza gdy nie spełnia nakreślonego przez nas projektu. Pozory przemawiają za tym, że jest to akt odwagi, oparty zresztą na założeniu o autonomii

<sup>9</sup> Interesujące jest zwłaszcza to, że ze względu na ową aktualizację najłatwiej jest obdarzać innych ludzi istnieniem zdegradowanym tzn. uznawać, że inni (nie tacy jak my, właściwie nie wiadomo ze względu na co) nie są równi nam ze względu na jakąś swoją ujemnie przez nas nacechowaną własność.

<sup>10</sup> W języku potocznym relację tę oddają sformułowania typu *Zrób coś ze swoim życiem, Nie marnuj życia*.

każdego. Jeśli jednak przyrzeć się bliżej, właśnie to w prośbie o eutanazję kryje się chęć ucieczki przed śmiercią. Przed trudnościami, jak omawiał Kant, prezentując imperatyw kategoryczny<sup>11</sup>, też, ale ja podkreśliłabym zwłaszcza strachem podyktowaną przemożną chęć ucieczki przed śmiercią. Nie wiesz, czy cierpienie, jakie przeżywasz jest nie do udźwignięcia, ponieważ za każdym razem doznajesz go po raz pierwszy, wszystkie inne udało ci się dźwignąć. I tu pojawia się problem wolności i nieskończoności – zarówno wolność, jak i nieskończoność są obarczone dużym ładunkiem lęku. Nie wiadomo, jak długo coś będzie trwało ani jak wielkie będzie nasze cierpienie. Na tym też polega dramat istot wolnych i racjonalnych. Przeżywanie samoświadomości w takiej, chociaż nie tej jedynej postaci, jest męstwem bycia człowieka. Wspomniany wyżej Paul Tillich komentując naukę Platona o cnocie mówi, i trudno się z nimi dwoma nie zgodzić, że *arete*, cnota właśnie lub dzielność, męstwo etyczne nie przysługuje zwierzętom, choćby zachowywały się z wielką odwagą i poświęceniem. Nie mają one bowiem umiejętności nadawania znaczenia wydarzeniom w jakichkolwiek kategoriach, a co dopiero samoświadomości lub poczucia nieskończoności, czy rozdzielenia na „ja” i „moje istnienie”. W tym sensie, wracając do klasycznej werbalizacji „ja” jako istniejącego aktualnie bytu substancjalnego (ciało i dusza), autor postrzega istnienie jako byt duchowy, transcendentny właśnie. „Człowiek jest syntezą skończoności i nieskończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą. Lęk – jest to dla niego punkt przecięcia pomiędzy składnikami tej syntezy. Moment, w którym w więzach doczesnego, skończonego, koniecznego uświadamia sobie perspektywy wieczności, nieskończoności, wolności, moment przerażający a jednocześnie zawierający w sobie perspektywy subiektywnej ewolucji – jest to chwila lęku, ale lęku pociągającego, sympatycznego”<sup>12</sup>. Kierkegaard analizuje to rozdzielenie za pomocą interpretacji obrazu – alegorii Abrahama idącego z Izaakiem na górę Moria, aby złożyć go w ofierze. Odzwierciedla tę sytuację: Abraham (tym, który istnieje) nie jest Izaakiem (ten, który jest istnieniem, darem od Boga). Radość z narodzenia Izaaka to uczucie towarzyszące uświadomieniu sobie posiadania życia, istnienia. Tragizm wspomnianej drogi na górę polega na ciągłym określaniu celu wędrówki. Oczywiście,

<sup>11</sup> Kant I.: Uzasadnienie metafizyki moralności. Przeł. Wartenberg M. Antyk, Kęty 2004.

<sup>12</sup> Kierkegaard S.: Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć. Przeł. Iwaszkiewicz J. PWN, Warszawa 1982, ze wstępu tłumacza, s. XXXII.

można nigdy na tę górę nie wyruszyć i pozostać w stanie lęku przed nieznanym<sup>13</sup>.

Abraham nie ma wyjścia: pierwszy krok wędrówki jest krokiem ku utracie istnienia. „Jednak Abraham wierzył i wierzył w życie doczesne. Gdyby wierzył tylko w życie przyszłe, byłby raczej odrzucił wszystko, aby pospiesznie opuścić ten świat, do którego należał”<sup>14</sup>. Nie wie jednak, bo wiedzieć nie może (nie jest pierwszym ani ostatnim istniejącym), dokąd rzeczywistość drogi go zaprowadzi. Silna świadomość własnej ograniczoności wywołuje lęk – znów metaforycznie można powiedzieć, że jest to otwarcie oczu na ciemność (wędrówka Abrahama z Izaakiem rozpoczyna się zresztą w nocy): im większa wiedza o świecie dostępnym, cywilizowanym, tym większy lęk przed nieznanym. Świadomość istnienia nieznanego jest proporcjonalna do świadomości „posiadania” istnienia; w ten sposób można określić zjawisko lęku tanatycznego<sup>15</sup>. Nie jest on dekonstrukcją, dezintegracją; przyczynia się raczej do większego zdyscyplinowania, do realizacji imperatywu poznawania zgodnie z prawdą na każdym poziomie egzystencji. Jest otwarciem na nieznanie i nieskończone. Nie jest zatem niedoskonałością lecz zapowiedzią doskonałości. Dzięki niemu odczuwamy trwanie, upływ chwili, zadanie do wykonania – jest cieniem, który towarzyszy nam zawsze.

## Nadzieja

Drugą stroną medalu zwanego życiem ludzkim jest nadzieja. Tak jak lęk dotyczy ona przyszłości, tylko jest związana z planem dotyczącym tego, co będzie. W potocznym rozumieniu nadzieja jest intencją skierowaną na coś konkretnego: mam nadzieję, że znajdę pracę, że będzie ładna pogoda, że będę zbawiony. „Nadzieja umiera ostatnia” głosi przysłowie i dlatego ludzie mający nadzieję mogą przetrwać wiele; jest oczekiwaniem. Celem nadziei jest zatem jakieś dobro, na które intencjonalnie jest nakierowane nasze działanie. Jaka jest więc relacja między lękiem tanatycznym a nadzieją? Można powiedzieć, że jeżeli podjęciu działania przy świadomości własnego końca istnienia takim, jakie jest mi dane w mojej rzeczywistości towarzyszy postawa „dlatego, że” jeszcze jestem i muszę to wykorzystać, żeby nie popaść w otchłań niebytu, bezsensu

<sup>13</sup> Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. Iwaszkiewicz J. PWN, Warszawa 1982, s. 13–55. Jest to swobodna interpretacja analiz Kierkegaarda.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>15</sup> Dlatego u dzieci ufność jest największa, połączona z fascynacją, przeżyciem przygody.

i rozpaczy, to nadzieja jest bodźcem do podjęcia trudu bycia mimo ryzyka: „uda się, mimo że”, „nawet jeśli, to warto”. „(...) Znane mi są nędze i niebezpieczeństwa życia, nie boję się ich i stawiam im czoło odważnie. Doświadczyłem niejednej okropności; moja pamięć jest mi zawsze wierną towarzyszką, a moja fantazja jest (czym sam nie jestem) pilną dziewczynką (...) Widziałem nieraz straszne rzeczy, nie unikam ich, ale wiem dobrze, że odwaga, z którą naprzeciw nich stoję, nie jest odwagą wiary, i nawet nie da się tych uczuć porównać. Nie mogę uczynić wysiłku wiary, nie mogę zamknąć oczu i rzucić się z ufnością w otchłań absurdu, jest to dla mnie niemożliwe, ale się tym nie chwale”<sup>16</sup>. Trzeba jednak zauważyć, tak jak Tomas Halik, że nadzieja nie jest optymizmem. Autor ten w cytowanej już w tej pracy książce twierdzi radykalnie, że optymizm jest zafałszowaniem nadziei. Optymizm to wieczne *fain*, podczas gdy nadzieja nie ma nic wspólnego z iluzją. Według autora tej pracy siłą nadziei jest wytrwałość i wierność sobie, nawet zaufanie do siebie. Przeniesienie ciężaru posiadania nadziei na obietnicę realizacji swojego planu przez kogoś innego jest oszustwem zbudowanym na zakłamaniu. Przykładem niech będzie prośba nieuleczalnie chorego pacjenta w stosunku do lekarza: „Niech mi pan da nadzieję!” lub „Niech mi pan nie odbiera nadziei!”. Przecież wszystko musi skończyć się dobrze – bądźmy optymistami! Takie zachowanie opiera się na iluzji, że za moją nadzieję odpowiada ktoś drugi, że on może mi ją dać lub odebrać. Ciężar odpowiedzialności jest scedowany na tego, w którym ma wywołać poczucie winy. Prawdziwą nadzieję odróżnia od iluzorycznego optymizmu to, że jest ona nierozzerwalnie związana z prawdą. Sytuacje graniczne są „papierkiem lakmusowym” ich obu. Jeżeli chory lub umierający przyjmuje prawdę o swojej sytuacji, to prawda ta, niczym kręgi na wodzie rozlewa się na otoczenie, znajdując swe źródło w odwadze przyjęcia jej przez człowieka – zarówno chorego, jak i towarzyszącego mu na tym etapie istnienia. Jeśli natomiast domaga się on zafałszowania swojej sytuacji, to jest to forma ucieczki przed spotkaniem z samym sobą i, co za tym idzie, wyklucza możliwość przekazania prawdy osobie towarzyszącej. Wytwarza się przepaść podejrzeń, że może jednak nie jest tak, jak mówimy. Chory odbiera sobie i np. lekarzowi, pielęgniarce, rodzinie możliwość spotkania z „Twarzą Drugiego”, także wykorzystania czasu spotkania z sobą i z „Drugim”. To jest ta cenna chwila ustania w działaniu, teraz możemy tylko być – albo razem twarzą w twarz, albo nie ma nas w ogóle. Nie ma też mnie dla mnie, jestem wyalienowany z siebie, bo odebrałem sobie możliwość wzięcia

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 31.

odpowiedzialności za tę sytuację w swoje ręce oraz odpowiedzialności za „Drugiego”, który jest z mną w tej trudnej dla nas chwili. Podjęcie decyzji opowiedzenia się za prawdą jest właśnie zaufaniem do siebie i nadzieją na to, że mimo trudu, jaki niesie rozstanie, ból, zniedołężnienie, mamy siłę, aby to unieść. Jeśli nie ja, to znajdę tę siłę w „Twarzy Drugiego”. Wzięcie ciężaru własnego cierpienia i śmierci na siebie uzdalnia Drugiego do męstwa bycia. Wszak nie jestem ostatnim, który odchodzi z tego świata. Ci, których zostawiam będą potrzebowali zaufania do siebie, że mają tyle odwagi, by być z jeszcze innymi, którzy będą umierać przed nimi, a ostatecznie że będą odważnie dźwigać swoje istnienie, nie zdradzając siebie samych na rzecz rozpacz i beznadziei.

## Jeszcze jedna metafora

Trwanie, za Levinasem, możemy traktować jak melodię: „Muzyczne trwanie można bezsprzecznie podzielić na policzalne chwile, ale też żadna z nich jako taka się nie liczy – istnieją umierając. Fałszywa nuta to dźwięk, który nie godzi się na śmierć”<sup>17</sup>. Gdy zaczynamy trwać, przystępujemy do wykonywania melodii „brania na siebie terażniejszości”, ale też „niemożności oderwania się od wieczności”<sup>18</sup>, od symfonii, która nie jest melodią na jeden tylko in-

strument: kiedy przebrzmi partia wiolonczeli, melodia płynie dalej. Bywają też melodie trwające kilka chwil, ale bez nich utwór nie istniałby, nie byłby pełen. Rozwijając ów Bergsonowsko-Levinasowski model możemy powiedzieć, że wszyscy gramy w tej samej orkiestrze, w tej chwili ten sam utwór (ponieważ istniejemy tu i teraz). Cały wysiłek, ciężką pracę i potęgę własnego talentu musimy włożyć w to, aby nie brzmiał fałszywie i wydobywał pełnię swych odcieni i nasileń. Nie wszyscy słyszymy całość melodii, dlatego potrzebni są ci, którzy znają jej bogactwo. Oni wiedzą, że nawet partia bębnow lub trójkąta odgrywa w całości bardzo ważną rolę. Dobrze jest zdawać sobie sprawę z tego, że każdorazowe rozpoczynanie odtwarzania melodii zawiera w sobie zapowiedź jej doskonałego wykonania. Nie przystępujemy do śpiewania z myślą o tym, by wykonać ją fałszywie. Przeciwnie – śpiewamy po prostu, w przekonaniu, że tak właśnie powinna brzmieć (trwać). W istnieniu traktowanym jako wzięcie na siebie terażniejszości spleta się na nowo istniejący z istnieniem: na tym polega odzyskanie jakości istnienia.

Istnienia nie można „posiadać”, można w nim tylko i wyłącznie „być”. Wszelkie wydarzenia, a zatem i choroba, cierpienie, smutek, trwoga, ale także radość, zachwyty, szczęście są partyturą napisaną na nasz własny instrument.

Nie jesteśmy jednak w stanie usłyszeć ani siebie, ani innych instrumentów, ani całego utworu, póki nie przebrzmi on do końca – tym końcem nie jest jednak koniec melodii wykonywanej tylko przez nas. W tym właśnie znaczeniu sami dla siebie jesteśmy transcendentni.

<sup>17</sup> Levinas E.: *Istniejący i istnienie*. Przeł. Margański J. Homini, Kraków 2006, s. 45.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 47.

## Piśmiennictwo

- [1] Halik T.: *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*. Przeł. Bobuchowski A. Znak, Kraków 2010.
- [2] Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartenberg. Antyk, Kęty 2001.
- [3] Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. Iwaszkiewicz J. PWN, Warszawa 1982.
- [4] Kierkegaard S.: *Pojęcie lęku*. Przeł. Szwed A. Antyk, Kęty 2000.
- [5] Kępiński A.: *Lęk*. PZWL, Warszawa 1987.
- [6] Levinas E.: *Istniejący i istnienie*. Przeł. Margański J. Homini, Kraków 2006.
- [7] Tillich P.: *Męstwo bycia*. Przeł. Bednarek H. Editions du Dialogue, Paryż 1983.

### Adres do korespondencji:

Grażyna Solecka  
ul. Łukasińskiego 15/7  
50-436 Wrocław  
tel.: 660 445 960  
e-mail: grazynasolecka@wp.pl

Konflikt interesów: nie występuje

Praca wpłynęła do Redakcji: 20.05.2011 r.

Po recenzji: 13.06.2011 r.

Zaakceptowano do druku: 15.08.2011 r.

Received: 20.05.2011

Revised: 13.06.2011

Accepted: 15.08.2011