

Ks. PIOTR OCHOTNY

CZŁOWIEK I ŚMIERĆ – MIĘDZY SEPARACJĄ A BLISKOŚCIĄ

WPROWADZENIE

Chcąc określić położenie śmierci na mapie ludzkiej egzystencji, dostrzegamy jej charakterystyczną dialektykę. Pozwala nam ona zobaczyć, że śmierć jest przez człowieka czynnie przeżywana, ale także biernie doznawana; że jest postrzegana jako koniec wszystkiego, co znane, a jednocześnie jako początek czegoś nowego i innego, że jest pewna w stopniu absolutnym, ale także nieprzewidywalna co do swojego konkretnego momentu zaistnienia; że jest zawsze i tylko moja, ale również zawsze i tylko innych. W rzeczywistości niezwykle trudno jest odpowiedzieć na podstawowe pytanie: czy i w jaki sposób śmierć istnieje w obszarze mojego doświadczenia? Czy można mówić o czynnym uczestnictwie podmiotu w śmierci i widzieć ją jako wewnętrzny akt najbardziej osobowy czy też należy ograniczyć się do zajęcia wobec niej stanowiska zdystansowanego tak, jakby leżała poza człowiekiem? W końcu czy śmierć jest radykalnie immanentną możliwością dla osobistej egzystencji czy wprowadzana z zewnątrz wydarza się, gdy nas już nie ma? Aby odpowiedzieć na te pytania, wydaje się zasadnym wprowadzenie pojęcia pomostowego, dzięki któremu możliwa będzie analiza porównawcza stanowisk różnych filozofów podejmujących badania dotyczące fenomenu śmierci. Tym pojęciem może być „odległość”, zaś doświadczenie śmierci może być

określone jako dystans pomiędzy podmiotem a przedmiotem tego doświadczenia. Dialektyczny charakter śmierci sugeruje, że śmierć może się znajdować w nieskończonej bliskości (intymności) bądź nieskończonej separacji (oddaleniu – oddzieleniu) od człowieka; może być ujęta w kategoriach tożsamości bądź radykalnej inności (obcości). W niniejszym artykule zamierzam przyjrzeć się bliżej obu stanowiskom i poszukać możliwości ich uzgodnienia na gruncie propozycji filozoficznej Emanuela Levinasa

1. ŚMIERĆ JAKO NIESKOŃCZONA SEPARACJA

Starożytna tradycja „odczarowywania” śmierci, a w istocie „odczarowywania” żalu z powodu nieuchronnie nadchodzącej i zarazem fundamentalnej straty, jaką niesie śmierć, polegała na radykalnym odseparowaniu doświadczenia śmierci od ludzkiej egzystencji oraz zanegowaniu jej istnienia we własnej terażniejszości. Klasykami owej tradycji byli Epikur i Lukrecjusz. Pierwszy pisał: „[...] przestać żyć nie jest niczym strasznym. A zatem śmierć, najstrasniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. [...] Atoli mędrzec [...] nieistnienia nie uważa wcale za zło”¹. U podstaw tego rozumowania leży przekonanie o niemożliwości istnienia czegoś pośredniego między życiem a śmiercią, między posiadaniem świadomości a nieposiadaniem świadomości. Śmierć nie jest pojmowana w kategoriach trwania, czyli jako proces, lecz jako ów moment, w którym życie definitywnie ustaje, aby niejako zrobić miejsce śmierci. Moment śmierci jest więc momentem życia, które ustaje, jest ostatnim momentem istnienia bytu, który obraca się w niebyt. Wobec tego unicestwienia bytu rozum pozostaje tragicznie niemy². Śmierć

¹ Słowa te z listu Epikura do Menoikeusa przytacza starożytny historyk filozofii Diogenes Laertios w swym dziele *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1988⁴, s. 645.

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E. Zieliński, TN KUL, Lublin 2012, s. 265, 311.

zatem istniałyby wyłącznie jako przyszła możliwość, ale nigdy jako moja aktualność. Można powiedzieć, że śmierć pozostaje w pewnej bliskości względem nas, to znaczy jest zawsze niedaleko człowieka już od chwili, kiedy ten się pojawia na świecie lub poczyną w łonie matki. Jednocześnie wydarzenie śmierci jest doświadczeniem wykraczającym poza moją teraźniejszość, narzucającym się z zewnątrz i niepozostawiającym choćby najmniejszej możliwości kontrolowania go, gdy chodzi jego przebieg³.

Z kolei Lukrecjusz, który przesłanie Epikurejskie wyraził w poezji, porównywał stan nieistnienia występujący po śmierci z tym stanem, który miał miejsce przed naszymi narodzinami. Twierdził, że skoro nie przeraża nas nasze nieistnienie przed urodzeniem, nie powinno też przerażać nieistnienie po śmierci. W poetyckiej formie wypowiedział także ludzkie pragnienie wieczności i wbrew przytaczanym przez siebie argumentom stwierdził, że nie ma sposobu jak nadać sens życiu, które jest tylko krótkim trwaniem uczynionym dla nicości.

Starożytną tradycję zapoczątkowaną przez Epikura i Lukrecjusza kontynuuje Thomas Nagel. W całej ostrości podejmuje on problem nieskończonego oddalenia człowieka od śmierci i przedmiotu doświadczenia: „Pragnienie, ażeby radości, jakie daje życie, nie ustawały, jest powszechne, ale niektórzy odczuwają strach na myśl o samym nieistnieniu [...]. Niełatwo oswoić się z myślą, że świat potoczy się dalej bez ciebie, że staniesz się niczym. Ale też nie jest jasne dlaczego. Godzimy się z tym, że kiedyś, zanim się urodziliśmy, nie istnieliśmy – dlaczego więc miałyby niepokoić nas perspektywa nieistnienia po śmierci? [...] Jeśli śmierć jest prawdziwym końcem istnienia, a więc nie ma się czego spodziewać, to czegoś się można obawiać?”⁴.

³ Można wprawdzie zainicjować proces własnego umierania, np. popełniając samobójstwo, ale nie kontroluje się samej śmierci jako takiej.

⁴ T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 86-87.

Nie sposób nie dostrzec słabych stron rozumowania prezentowanego przez powyższych filozofów. Co do tezy Epikura zauważmy, że śmierć, która – zdaniem myśliciela – wydarza się, gdy nas już nie ma, zabiera nam jednak wszystko (przede wszystkim nasze istnienie i nas samych), a ze świadomością tej przyszłej nieuchronnej straty musimy żyć, zanim śmierć nadejdzie. Podobny zarzut można sformułować odnośnie do poglądów Lukrecjusza. Już w samym bowiem wyobrażeniu własnego nieistnienia tkwi coś niepokojącego, a nawet przerażającego. „Obsesja własnego przetrwania – jak słusznie zauważa Edgar Morin – ujawnia u człowieka, często nawet ze szkodą dla jego życia, uparcie powracającą troskę o ocalenie własnej indywidualności także po śmierci. Strach przed śmiercią jest zatem przeżyciem, przecuciem lub też świadomością utraty własnej indywidualności, przeżyciem gwałtownym, cierpieniem, lękiem, strachem. Przecuciem pewnego zerwania, zła, porażki, tzn. przecuciem traumatycznym. Jest świadomością pewnej pustki, nicości, która otwiera się tam, gdzie występowała indywidualna pełnia, czyli świadomością traumatyczną”⁵. Oba obszary nicości (prenatalny i pośmiertny) generują inny rodzaj lęku: pierwszy przeraża nas głównie jako tajemnica (dlaczego w ogóle oraz dlaczego właśnie my i właśnie wtedy wyłoniliśmy się do życia z bezmiaru nie naszych zdarzeń?); drugi zaś jako strata: przed narodzeniem nic nam jeszcze nie dano i nic nie posiadliśmy, natomiast z chwilą śmierci wszystko zostanie nam zabrane, pozostanie całkowita pustka. Poza tym wydaje się, że Lukrecjusz, łącząc oba obszary nicości jednym wspólnym doświadczeniem lęku, popadł w pułapkę, którą francuski filozof Vladimir Jankélévitch określał mianem „mitu symetrii”, mitu przestrzennego ładu w patrzeniu na człowieka i jego egzystencję. Mit ten – zdaniem filozofa – polega na porównywaniu śmierci człowieka z jego narodzinami i traktowaniu życia jako linii łączącej te dwa przeciwstawne bieguny. W *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci* Jankélévitch stwierdza: „Narodziny i śmierć to dwa

⁵ E. Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993, s. 293-294.

odrębne momenty: kiedy następuje śmierć, narodziny są już czymś zamierzczłym; kiedy się rodzimy, śmierć jest daleką przyszłością, czymś na razie nie istniejącym. Nie ma symetrii między jednym a drugim [...]. Te dwa momenty nie mają ze sobą nic wspólnego. Nie występują łącznie, jednocześnie, nie obejmuje ich żadne wspólne doświadczenie [...]. Przychodząc na świat, zostawiamy nicość za sobą, przyszłość jawi się jako wielka obietnica istnienia; w chwili śmierci zostawiamy za sobą naszą przeszłość i wkraczamy w nicość [...]. Przeszłość i przyszłość nie są ramami otaczającymi terażniejszość. Żyjemy w wiecznej terażniejszości⁶. Poddając krytyce tezy Epikura i Lukrecjusza należy jednak pamiętać, że były one elementem terapii uwalniającej człowieka z lęku przed śmiercią, a także stanowiły propozycję nowej postawy wobec życia i umierania, a tym samym nowej recepty na szczęście. Wyraża ją powszechnie znane Horacjańskie wezwanie *carpe diem*: „ciesz się chwilą, porzuć pragnienie utrwalanie swojego istnienia i zgromadzonych dóbr”⁷.

Pomimo swych ograniczeń starożytna strategia „odczarowywania” lęku przed śmiercią, traktuje śmierć jako zdarzenie graniczne, oddzielające istnienie od nieistnienia, życie od bycia martwym. Wyjątkowość owej granicy polega na tym, że śmierć nie jest tym, czy jest granica państwa, za którą znajduje się inne państwo, lecz przypomina granicę świata, za którą nie ma już nic („jest” tylko niebyt). Gdy umiera człowiek, coś po nim pozostaje, ale jego samego już nie ma: doczesne szczątki to nie on, jego potomstwo, pomimo podobieństwa genetycznego i fizycznego, to nie on. Wytwory jego pracy noszą w sobie ślad jego bucia i aktywności, ale to także nie on⁸. Graniczny

⁶ V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwarterko, PIW, Warszawa 2005, s. 18.

⁷ Por. J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Znak, Kraków 2007, s. 415-416.

⁸ Wielu ludzi świadomie rezygnuje w życiu z różnych przyjemności, a nawet jest gotowych do największych wyrzeczeń, byle tylko zostawić po sobie coś, co po nich pozostanie co jest trwalsze od nich samych, dzięki czemu będą mogli powiedzieć: nie cały umrę, będę nadal żył w mojej spuściźnie – w splezionych dzieciach, w zasadzonych drzewach, w wybudowanych domach, w napisanych książkach, w użytych ubraniach, w namalowanych obrazach itp.... Por. Platon,

charakter śmierci wyraża się także w słynnym stwierdzeniu Ludwika Wittgensteina: „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie przeżywa”⁹. Ireneusz Ziemiński, rozumie te słowa Wittgensteina następująco: „moja śmierć nie należy do świata jako jedno z konstytuujących go zdarzeń, nie wprowadza do niego żadnych zmian, lecz jest jego kresem. Moja śmierć nie jest możliwym przedmiotem doświadczenia, wraz z nią bowiem znika wszelka możliwość doświadczenia czegokolwiek, znika wszelki podmiot obdarzony zdolnością doświadczenia świata. W tym sensie śmierć to nie tylko granica istnienia podmiotu, lecz także unicestwienie dostępnemu światu”¹⁰.

Poddając analizie sofizmat Epikurejski można odnieść wrażenie, że na przeszkodzie spotkania człowieka ze śmiercią stoi coś, co P. L. Landsberg określił jako „sofizmat nieistnienia śmierci”. W swoim *Eseju o doświadczeniu śmierci i problemie moralnym samobójstwa* stwierdził, że gdyby faktycznie cała rzeczywistość wyczerpywała się w odczuciach, jakich się doznaje, wówczas śmierć nie dotyczyłaby nas, ponieważ jako umarli nie moglibyśmy już mieć żadnych doznań. Tymczasem sofizmat „usiłuje zanegować w sposób werbalny coś, czego w rzeczywistości człowiek nigdy nie będzie mógł się pozbyć: wstrząsu ludzkiej egzystencji, który dokonuje się nie tyle z powodu nieprzyjemnych odczuć, jakie można by doświadczyć po śmierci, lecz z racji udręki samej śmierci i jej potęgi w naszej osobie”¹¹. Rozumowanie epikurejskie jest formą ucieczki od lęku przed śmiercią, ale nie jest odpowiedzią na problem śmierci jako takiej. Skoro śmierć jest jedyną rzeczą pewną, o jaką myśl może się

Uczta, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 107-116, gdzie mowa o różnych sposobach zapewnienia sobie nieśmiertelności.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 86.

¹⁰ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 91-92.

¹¹ P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et la problème moral du suicide*, Seuil, Paryż 1993, s. 69-70. Cyt. za: C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, WAM, Kraków 2004, s. 41.

zaczepić, jedynym niewątpliwym wydarzeniem naszego losu, poczeka ta wydaje się nieskuteczna. Z racji swej nieuchronności i ze względu na dialektykę, śmierć nigdy nie zostanie do końca poznana. Wobec tego jest tym, co przeraża, co nadchodzi i czego znieść nie sposób. Wszelkie intelektualne wysiłki odsunięcia śmierci jako przedmiotu doświadczenia od człowieka i jego terażniejszości, ukazania nieskończonej separacji pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, a w konsekwencji zanegowania śmierci jako immamentnej możliwości dla osobistej egzystencji, nie negują rzeczy, lecz jedynie jej pojęcie. Dopuszczają śmierć jako możliwość, ale nigdy jako moją aktualność. Tymczasem śmierć nie jest taką samą możliwością jak inne, wcześniej zaplanowane i kontrolowane. Cechuje się tym, że jest wydarzeniem bez projektu. Każdy projekt śmierci, jaki by się stworzyło, rozpada się w ostatniej chwili, w momencie jego realizacji.

2. ŚMIERĆ JAKO NIESKOŃCZONA BLISKOŚĆ

Pomimo wskazywania na obcość i separację między Ja a śmiercią, istnieje między nimi nieskończona bliskość, która wymyka się Epikurejskiemu paradoksowi. Śmierć, o jakiej myśli filozof, jest bowiem śmiercią bez Ja. W tym sensie bycie umarłym już do mnie nie należy, a bycie nieboszczykiem nie jest już kwestią żyjącego Ja. Natomiast akt umierania jest i zawsze pozostanie aktem żyjącego. Rację ma Jünger, który odwracając aksjomat greckiego filozofa, zauważa: „Kiedy ja jestem, jest śmierć, kiedy jeszcze nie jestem lub już mnie nie będzie, wtedy także śmierci nie będzie”¹². G.W. Hegel w interpretacji Alexandre’a Kojève’a¹³, jawi się jako myśliciel sprzeciwiający się epikurejskiemu sofizmatowi w sposób najbardziej radykalny. Można go uznać za prekursora przemiany, która uczyniła śmierć ośrodkiem nowego zainteresowania filozofii. Zgodnie

¹² E. Jünger, *Morte*, Queriniana, Brescia 1972, s. 30. Cyt. za: C. Zuccaro, dz. cyt., s. 40.

¹³ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

z paradygmatem heglowskiej dialektyki każda rzeczywistość (teza) przywołuje swoje przeciwieństwo (antytezę) i ścierając się z nim, przechodzi w wyższą syntezę¹⁴. Strukturę procesu dialektycznego najlepiej, zdaniem Hegla, obrazuje zdarzenie miłości, ale dokładnie tak samo dzieje się w przypadku śmierci i życia. Śmierć rozumiana jako „absolutny pan” – w ramach dialektyki stawania się – stanowi konieczny moment istnienia, choć jest jego antytezą. Jako negacja, jawi się jako zwycięstwo gatunku nad jednostką, tego, co powszechne nad tym, co szczegółowe. Śmierć stanowi negację, a negacja jest motorem dialektycznego ruchu stawania się i jako taka jest także motorem ducha¹⁵. W ten sposób staje się w nauczycielką negatywności, dzięki której rzeczywistość przestaje być „zamkniętym w sobie i nieruchomym kręgiem, który jako substancja utrzymuje razem wszystkie swoje momenty w stosunku bezpośrednim”. Na czym polega nauka udzielana przez śmierć? Śmierć – dowiadujemy się w przedmowie do *Fenomenologii ducha* – umożliwia „czynność oddzielania”, dzięki której możliwa staje się „siła i praca rozsądku, tej największej i najbardziej zadziwiającej potęgi”, która rozsadza bezpośrednią, zwartą w sobie całość bytu, a następnie rozsadza jej odseparowane człony, wprowadzając napięcia, różnice, relacje, a co za tym idzie – proces i ruch. Dopiero jako oddzielone i uchwycone w relacjach rzeczy, „wydobyte ze swego kręgu uzyskują istnienie i własną odrębną wolność” – „oto ogromna potęga negatywności, energia myśli, energia czystego Ja”¹⁶. Tak więc istnienie i życie, aby mogły być tym, czym rzeczywiście są, muszą poddać się negacji – śmierci. Zdaniem Hegla „życiem ducha nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie, które potrafi przetrzymać śmierć i w niej nadal przetrwać. Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym

¹⁴ Zob. więcej: G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008, s. 135-144.

¹⁵ Por. C. Zuccaro, dz. cyt., s. 42.

¹⁶ G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 43-44.

rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jest ową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy, gdy pomija negatywność ; [...] duch jest potęgą tylko wtedy, kiedy patrzy negatywności prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymywanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt¹⁷. Ta nieskończona bliskość śmierci względem życia, ta czarodziejska siła bytu w śmierci daje podmiotowi najbardziej wewnętrzną żywotność i umożliwia mu stanie się bytem-dla-siebie. To znaczy, że bycie-dla-siebie jest możliwe jedynie przez spór ze śmiercią. Bez doświadczenia śmierci byt nie byłby w stanie wydać z siebie żadnego znaczenia. Dlatego wewnątrz heglowskiej dialektyki utrzymanie mortuum stanowi konieczny moment egzystencji.

Heglowskiemu stwierdzeniu o śmierci jako „absolutnym panie” szczególnie wiele uwagi poświęcił Martin Heidegger. Śmierć w jego filozofii jest czymś absolutnym, osiowym, przesądzającym, nadającym powagę istnieniu. Filozof ukazuje ją jako najistotniejszy rys ludzkiej egzystencji. Człowiek – *Dasein* – jest byciem-ku-śmierci¹⁸, to znaczy takim, który musi umrzeć, któremu śmierć przynależy w tak ścisły sposób, że stanowi wręcz jego możliwość realizacji (*Sein zum Tode*). „Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przyjmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest. Gdy tylko człowiek zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć¹⁹. Owo bycie-ku-śmierci jest ze swej istoty trwogą, nie tyle przed fizycznym bólem, który często towarzyszy umieraniu – boimy się przecież każdego bólu i „ból śmierci” nie jest tu bólem wyróżnionym, ani przed tym, co może być po śmierci – trwoga ogarnia bowiem wszystkim, a nie tylko tych, którzy wierzą w możliwość pośmiertnej kary i wiedzą, że na nią zasługują²⁰. Według filozofa trwoga odnosi się do ostatecznej możliwości, a raczej przeznaczenia naszego życia, którym jest nicość rozumiana jako „utrata bycia”, „porzucenie samego siebie”, „zupełna niemożliwość

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 373.

¹⁹ Tamże, s. 345.

²⁰ Por. J. Wojtyśiak, dz. cyt., s. 414.

jestestwa”, „bezzierna niemożliwość egzystencji”, „niemożliwość wszelkiego odnoszenia się do wszelkiego egzystowania”²¹. Tak więc śmierć jest sarkofagiem nicości, a jednocześnie kryjówką bycia: „Śmierć jest sarkofagiem nicości – tego mianowicie, co pod żadnym względem nie jest niczym, tylko istniejącą rzeczą, co jednak jest zarazem obecne, i to jako tajemnica samego bycia. Jako sarkofag nicości, śmierć zawiera w sobie tajemnicę samego bycia (*Sein*). Śmierć, jako sarkofag nicości, jest kryjówką (*Gebirg*) bycia. Śmiertelnych nazywamy teraz śmiertelnymi nie dlatego, że kończy się ich ziemskie życie, lecz dlatego, że mogą przeżywać śmierć jako śmierć. Śmiertelni są istniejącymi w kryjówce bycia: tym właśnie są jako śmiertelni”²². W kryjówce możemy dopatrywać się zarówno ukrycia jak i bezpieczeństwa, będącego udziałem tych, którzy w swym byciu jako ludzie są świadomi śmierci i zajmują wobec niej stanowisko.

Postawa autentyczności w stosunku do życia polega więc na zdolności osoby do uprzedzenia własnej śmierci. Owa zdolność konkretyzuje się wtedy, gdy śmierć znaną z codzienności („ten czy ów, bliski lub dalszy znajomy, umiera”) napotykamy jako znane, wewnątrz świata występujące zdarzenie²³; gdy wychodzimy nie od przekonania, że *Się* umiera, lecz od zdania sobie sprawy, że to *Ja* umieram. Zdaniem Heideggera człowiek ma skłonność, aby „zagaść” śmierć w zgiełku życia publicznego. Oto klasyczny tekst na ten temat: „Publiczna wykładnia jestestwa powiada: «umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo *Się* to Nikt. «Umieranie» zostaje zniwelowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu. [...] Takie zakrywające uchodzenie przed śmiercią opanowuje powszedniość tak uparcie, że we wspólnym byciu z innymi «najbliżsi» często wmawiają «umierającemu», że uniknie śmierci i wkrótce znów wróci do spokojnej powszedniości swego świata zatroskania. Taka «troskliwość» mniema nawet, że

²¹ M. Heidegger, dz. cyt., s. 336, 370, 352, 368.

²² Tamże, s. 53.

²³ Por. tamże, s. 355.

«umierającego» w ten sposób «pociesza». Chce mu ona przywrócić jestestwo, a pomaga mu jeszcze bardziej zakryć jego najbardziej własną, bezwzględną możliwość bycia. Się troska się w ten sposób o *ciągłe uspokajanie w sprawie śmierci*. Uspokojenie jednakże dotyczy w istocie nie tylko «umierającego», ale w takim samym stopniu i «pocieszającego». I nawet utrata życia nie powinna zakłócać ani niepokoić zatroskanej beztroski opinii publicznej. Nierzadko przecież umieranie innych uważa się za rzecz towarzysko przykrą (jeśli nie wręcz za brak taktu), której życie publiczne winno się wystrzegać. [...] *Się nie pozwala odważyć się na trwogę przed śmiercią*. [...] Się troska się o przemianę tej trwogi w lęk przed pewnym nadchodzącym zdarzeniem. Uczyniona dwuznaczną jako lęk, trwoga zostaje ponadto uznana za «słabość» której pewne siebie jestestwo nie powinno znać²⁴.

Heidegger posługuje się wyrażeniem *Się*, by autentycznej postawie, wyrażanej w pierwszej osobie, przeciwstawić uległość wobec tego, co się powszechnie robi. Autentyczne życie jest antycypacją i stałym urzeczywistnianiem mojej śmierci, w świetle której przeżywam osobową aktualność. Tylko w ten sposób doświadczenie obecne zostaje wyzwolone od banalności gadaniny. Szczególną cechą bycia-ku-śmierci jest jego uwolnienie od biologicznej konieczności, przyjęcie i przeżywanie jako wolność-ku-śmierci. Oznacza to, że człowiek, który musi umrzeć wskutek nieuchronności naturalnej, nie jest jednak zmuszony umrzeć, lecz może – co więcej musi, jeśli chce zachować autentyczność życia – w sposób wolny postanowić zrealizować swoje życie jako bycie-ku-śmierci²⁵. Świadome przeżywanie w czasie obecnym swojego jestestwa w nieskończonej bliskości śmierci jest szczególnie istotne, gdyż, jak mawiał Heidegger, „nikt nie może odebrać innemu jego umierania. [...] Każde jestestwo musi zawsze samo brać na siebie umieranie. Śmierć jest, jeśli «jest», z istoty zawsze moja²⁶. Tę zmianę postawy wobec śmierci, rozumia-

²⁴ M. Heidegger, dz. cyt., s. 356-357.

²⁵ Por. C. Zuccaro, dz. cyt., s. 43.

²⁶ M. Heidegger, dz. cyt., s. 338.

nej w swej osobowej aktualności, a nie według Heideggerowskiej kategorii gadaniny, przekonująco, a zarazem dramatycznie, obrazują słowa Iwana Iljicza. Tytułowy bohater słynnego opowiadania Tołstoja, na łożu śmierci, mówi: „Przykład sylogizmu, jaki zapamiętała jeszcze ze szkoły: «Cajus jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, a więc Cajus jest śmiertelny» [...] Tamten Cajus był człowiekiem, człowiekiem w ogólnym znaczeniu tego słowa, i to było naturalne; ale on nie był Cajusem ani człowiekiem w ogólnym znaczeniu tego słowa... Był «Jankiem» z mamą i tatą... Ale ja, Janek, Iwan Iljicz – ja, to zupełnie inna rzecz. Niepodobna, żebym ja miał istotnie umierać. Byłoby to zbyt straszne»²⁷.

Z całą kategoriycznością swoje przekonanie o tym, że „człowiek jest istotą śmiertelną”²⁸ wypowiada, wspomniany już przy okazji krytyki Lukrecjańskiej próby odczarowania lęku przed śmiercią, Vladimir Jankélévitch w dziele *La mort* poświęconym problematyce śmierci. Zdaniem filozofa o śmierci można mówić w trzech osobach liczby pojedynczej. Śmierć w trzeciej osobie to śmierć osoby bliżej nieznannej, „śmierć byle kogo, nagły zgon przechodnia z powodu, powiedzmy, zawału”²⁹. Taka śmierć jawi się jako coś zupełnie banalnego, niekryjącego w sobie żadnej tajemnicy. Dla lekarza to konieczny element życia, ustanie wymiany energii pomiędzy organizmem a otoczeniem. Dla statystyka to zjawisko demograficzne niebudzące najmniejszej trwogi, gdyż liczba ludności w ciągu dziejów nieustannie się zwiększa. Śmierć w pierwszej osobie, czyli moja śmierć, to sekret, o którym nic nie mogę powiedzieć i który zabiorę do grobu. Pozostaje śmierć w drugiej osobie, śmierć kogoś bliskiego, która jest „uprzywilejowanym doświadczeniem filozoficznym”. Jak mówi Jankélévitch: „przypomina moją śmierć, a jednak nie jest moją śmiercią, nie jest też bezosobową i anonimową śmiercią,

²⁷ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, Warszawa-Kraków-Lwów 1929, s. 22-23.

²⁸ Według badaczy w zdaniu tym daje się streścić całe dzieło Jankélévitcha, a wszystko inne, co napisał, to zaledwie przypisy i komentarze do tego zdania. Por. M. Kwatarko, *Śmierć i filozof*, w: V. Jankélévitch, dz. cyt., s. 11.

²⁹ Tamże, s. 16.

którą interesuje się demografia czy medycyna. Umiera inny człowiek, a więc ja go przeżyję. Mogę zobaczyć, jak umiera. Mogę go ujrzeć martwym. To ktoś inny niż ja, ale jednocześnie jego śmierć dotyka mnie bezpośrednio. Dalej jest już tylko doświadczenie mojej własnej śmierci. Ktoś bliski, umierając, wyręcza mnie w filozofowaniu o śmierci. Nikt nie kwapi się, by przeprowadzić takie doświadczenie, ale przecież każdy, wbrew swojej woli, musi się z tym prędzej czy później zmierzyć³⁰. Jankélévitch pojmuje śmierć jako ostateczne unicestwienie osoby, absolutną negatywność, nie-bycie na zawsze: „śmierć jest właśnie śmiercią w tym sensie, że oznacza całkowity zanik, absolutne unicestwienie”³¹. Choć człowiek próbuje na różne sposoby oddalić jej moment, odłożyć ją na później i odnieść do innych za pomocą ustawicznego przesunięcia³², to jednak jest ona czymś nieuchronnym: „człowiek to istota skazana na śmierć, od tego wyroku nie ma apelacji”³³. Nie oznacza to jednak, że ludzka egzystencja jest absurdalna. Podobnie bowiem jak oko, które z jednej strony jest organem wzroku, a z drugiej strony ogranicza nasz wzrok, zawężając pole widzenia, czy ciało, poprzez które jestem obecny tu i teraz, a jednocześnie nie mogę być gdzie indziej, lub język, dzięki któremu mogę wyrazić siebie, a jednocześnie zostaję skrępowany w swojej ekspresji, tak samo śmierć nie pozwala mi żyć, ogranicza życie, a pewnego dnia kładzie mu kres, ale to dzięki niej jestem człowiekiem. „Stała choć utajona obecność śmierci uwzniośla życie, obdarza naszą egzystencję pasją, ferworem, energią. Można powiedzieć, że to, co nie umiera, nie żyje”³⁴. Śmierć, stale obecna w łonie życia, jest więc egzystencjalnym horyzontem. To ona wyznacza rytm

³⁰ Tamże, s. 16-17.

³¹ Tamże, s. 29.

³² Zdaniem myśliciela takie oszukiwanie siebie jest w pełni uzasadnione – to swoisty wymóg egzystencjalny. Bez niego życie stałoby się niemożliwe. Człowiek woli zachować bezpieczny dystans, dlatego myśli o śmierci bliskich, a nie o własnej. Kiedy zaczyna snuć refleksje na temat śmierci, towarzyszy mu dziwne przekonanie, że jest niejako na zewnątrz tego zagadnienia. Zob. tamże, s. 26.

³³ Tamże, s. 22.

³⁴ Tamże, s. 19.

życia ludzkiego, nadaje mu ontologiczną gęstość, czyni z życia coś wyjątkowego, niepowtarzalnego, sprawia, że staje się ono wyzwaniem, przygodą i namiętnością, tworzeniem i zmianą.

3. ŚMIERĆ: INNA CZY OBCA? ODPOWIEDŹ EMMANUELA LÉVINASA

Szukając odpowiedzi na pytanie o „odległość” doświadczenia śmierci od człowieka, poruszając się między dwoma biegunami, które określiliśmy jako nieskończona separacja i nieskończona bliskość, odnajdujemy interesującą propozycję w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa. Perspektywa bycia-ku-śmierci, którą przedstawia w swojej filozofii Heidegger jest, zdaniem francuskiego myśliciela, radykalnie i przedwcześnie ograniczona. Człowiek³⁵ nie jest byciem-ku-śmierci, lecz bytem, który jeszcze nie umarł. Dla Heideggera

³⁵ W Lévinasowskich rozważaniach o człowieku można wyróżnić trzy etapy: ontologiczny, metafizyczny oraz etyczny. Wyraźnie bowiem widać przejście od konieczności „zajmowania się sobą” i „odpowiedzialności za własne istnienie”, poprzez otwarcie się na Drugiego i wejście z nim w relację etyczną, aż do nieuchronnej odpowiedzialności za Innego związanej z koniecznością poświęcenia się. Opisuując poszczególne stany bytowe Lévinas posługuje się metaforą domu. Dom jako miejsce, gdzie podmiot mieszka, przywodzi na myśl wycofanie się z anonimowego świata i ukonstytuowanie własnej tożsamości. Tu muszą zająć się sobą, co znaczy, że troszczą się tylko o siebie, bo w ten sposób podtrzymują swoje własne istnienie. Dom to miejsce zdolne zarazem do gościny, czyli do przyjęcia drugiego człowieka. Mogę otworzyć swój dom przed Innym. Nawiązanie relacji z kimś radykalnie Innym, powoduje z kolei zmianę ukierunkowania się mnie. Nie jestem już „dla siebie”, ale „dla drugiego”. Zamykam tym samym ontologiczny poziom konstytucji podmiotu i wkraczam na poziom właściwy – etyczny, na którym Lévinas przedkłada dobro nad bycie. Zob. więcej: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, wyd. Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990; M. A. Chojnacka, *Problem odpowiedzialności w filozofii Lévinasa*, *Studia z historii filozofii* 2(2011), s. 133-147; J. Mięsiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 1997; J. Baniak, *Człowiek z prożelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002.

właściwa jest taka egzystencja, która z całą jasnością wybiega ku nieuniknionej śmierci. Świadomość jej wyzwała *Dasein* z codziennego życia i jego spraw, pozwala odnaleźć siebie. Dla Lévinasa śmierć jest „niemożliwością wszelkiej możliwości”, a życie codzienne tym, co daje radość i cierpienie, i co w radości pozwala się cieszyć tym, że ma się jeszcze czas. Śmierć jest przede wszystkim niepokojem, rodzajem pytania koniecznego, niezawierającego elementów odpowiedzi, odejściem bezpowrotnym „bez pozostawienia adresu”³⁶. Śmierć stanowi granicę naszego poznania. Nigdy nie ma bowiem doświadczenia śmierci, lecz co najwyższej doświadczenie umiierania. Doświadczenie śmierci otwierałoby w istocie możliwość jej przewyciężenia. Tymczasem człowiek potrafi oswoić wszystko, ale nie śmierć. W tej absolutnej niemożliwości rozporządzania własną śmiercią Lévinas widzi fundamentalny paradygmat inności, z którym podmiot ma obowiązek się zmierzyć, nie mogąc przy tym uchylić się od tego wezwania. Śmierć, niedająca się doświadczyć, wchodzi w tajemniczy związek z ideą nieskończoności, gdyż – podobnie jak ona – nigdy nie jest obecna, nigdy nie staje się dla nas teraźniejszością³⁷. Fundamentalna postawa moralności, polegająca na rezygnacji z zawłaszczania drugiej osoby i gotowości bycia-jeden-dla-drugiego, a nawet za-drugiego – „ja istnieję dla, a nawet za kogoś” – znajduje najbardziej przekonujący obraz w postawie wobec śmierci. Śmierć, podobnie jak idea nieskończoności, stanowi bowiem granicę naszego poznania, stawia opór naszej wiedzy, jest krańcowo posuniętą biernością do tego stopnia, że nie ma większej inności dla człowieka jak inność śmierci. Jednak z drugiej strony stanowi wydarzenie najbardziej intymne, gdyż w śmierci jesteśmy sobą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Gdyby człowiek nie doświadczał jakiejś przekraczającej go inności – takiej, jaką jest inność śmierci – groziłoby mu, że będzie mógł wszystko i wszystkich sobie

³⁶ Wszystkie te metafory odnaleźć można w wykładach Lévinasa: *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2008.

³⁷ Por. W. W o r a c h, *Etyka na śladach Innego. Transcendencja Boga w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38(2005)2, s. 385.

podporządkować, sprowadzając całą rzeczywistość do roli jakby „dodatku” do własnego życia i przedłużenia własnego Ja, zamykającego się we własnym świecie. Podmiot, jako pan swego bycia, troszczący się wyłącznie o siebie, istniałby zasadniczo w samotności, ponieważ nie znalazłby nikogo innego poza sobą. Stan separacji nie stanowi jednak ostatecznego celu bycia człowiekiem. Jest nim otwarcie na inność, dlatego odizolowanie i odseparowanie zostaje przerwane i pokonane właśnie w momencie, gdy osoba doświadcza czegoś, co jest radykalnie inne od niej: śmierci. To ona pozwala przekroczyć granice egoistycznej tożsamości³⁸.

Podkreślając nieuchwytność śmierci, Lévinas stawia istotne pytanie: „Czy śmierć, przedstawiona w ten sposób jako to, co inne, [...] jest jeszcze *moją* śmiercią? Jeśli otwiera ona jakieś wyjście z samotności, to czy nie rozbija po prostu tej samotności, czy nie rozbija samej podmiotowości? Jak wydarzenie, które nie może być ogarnięte, może się jeszcze mnie przydarzyć?”³⁹. Udzielając odpowiedzi na to pytanie, Lévinas daje do zrozumienia, że między innością a obcością istnieje pewna różnica. Śmierć jest wprawdzie *inna* w stosunku do człowieka, ale to nie oznacza, że jest *obca* jego doświadczeniu życia. Wydarzenie śmierci z jednej strony oznacza, że Ja nie może uniknąć zniszczenia, z drugiej strony prezentuje się jako możliwość udzielona temuż Ja, by radykalnie wybawiło się od tego zniszczenia⁴⁰. Rozerwanie jedności z sobą samym staje się bowiem aktem najbardziej osobowym, aktem swoistego rodzaju indywidualizacji. Być sobą oznacza zatem paradoksalnie umierać dla siebie. Lévinas daje do zrozumienia, że śmierć jest radykalnym zniszczeniem człowieka i właśnie dlatego jest radykalną możliwością uniknięcia takiej destrukcji. „W śmierci – zdaniem filozofa – mamy do czynienia i z pokusą nicości Lukrecjusza, i z pragnieniem wieczności Pascala. Nie są to dwie różne postawy – my chcemy

³⁸ Por. C. Zuccaro, dz. cyt., s. 39.

³⁹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 81.

⁴⁰ Por. C. Zuccaro, dz. cyt., s. 39.

zarazem umrzeć i być⁴¹. Lévinas jest przekonany, że wokół śmierci bliźniego ujawnia się to, co nazywamy człowieczeństwem ludzkim, a mianowicie otwarcie się na śmierć bliźniego, troska o jego śmierć. W swoich rozważaniach francuski filozof mówił o tzw. epifanii twarzy. Pierwszą rzeczą widoczną w obliczu drugiego jest owa prostota wystawienia się na niebezpieczeństwo, jak gdyby wydania na śmierć. Ludzka istota w swym obliczu jest najbardziej naga, bezbronna, a jednocześnie stawia czoło. Jest to prawdopodobnie sposób, w jaki moja śmierć na mnie spogląda i we mnie celuje, ale swego własnego oblicza nie widzę. Oblicze drugiego domaga się mnie i mnie wzywa. Domaga się, aby nie zostawić go samego. Odpowiedź: Oto jestem!, czyli moja przytomność jest aktem odpowiedzialności za bliźniego. W bezpośrednim stosunku do śmierci drugiego można odkryć, że śmierć bliźniego góruje nad moją śmiercią i moim życiem. Nie chodzi tylko o to, aby iść na spotkanie drugiego, który umiera (np. rzucając się do wody dla ratowania kogoś, kiedy się nie umie pływać), ale przede wszystkim o to, aby odpowiedzieć swoją przytomnością na śmiertelność żyjących. Oto suma etycznego zachowania: nie zepchnąć bliźniego w jakiś trzeci lub czwarty świat, by dla siebie samego zrobić miejsce pod słońcem. Pascal stwierdził: „Ja jest nienawistne”. Nie chciał przez to dać lekcji grzeczności czy stylu, lecz ontologii. Tak jakby triumfalne pojęcie Ja zawierało w sobie nieprzyzwoitość i przemoc, jakby owo Ja przeszkadzało bliźniemu w jego pełnym byciu, pozbawiało go jego przestrzeni życiowej. Warto zwrócić uwagę, że Lévinas nie mówi o postawie wobec śmierci istoty już wybranej i drogiej, lecz wobec śmierci każdego człowieka. Dostrecz, że jest się na dalszym miejscu, za kimś, ktokolwiek by to był – oto etyka i postawa prawdziwie etyczna! Mój byt staje się człowieczym dopiero z chwilą istnienia drugiego człowieka. Jest to antropologia odmienna od tej, która opiera się na *conatus essendii*, ale taka, która rozpoczyna się od stosunku do śmierci bliźniego. Antropologia, w której odpowiadamy nie tylko za śmierć drugiego

⁴¹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 38.

człowieka, ale i za jego życie, a biorąc odpowiedzialność za jego życie, jesteśmy tym samym razem z nim w jego śmierci⁴².

ZAKOŃCZENIE

Ostateczna dychotomia obcości i bliskości momentu odejścia wydaje się możliwa do usunięcia dzięki wprowadzeniu kategorii inności. Podążając za myślą E. Lévinasa, w wydarzeniu śmierci człowiek doświadcza jakiejś przekraczającej go inności. Śmierć, wprowadzona niejako z zewnątrz do ludzkiej egzystencji, narzuca się jako nierozporządzalna i autonomiczna, a zarazem nieodwracalna inność. Nie jest dana jako coś przypadkowego czy wymagającego zaistnienia określonych przyczyn, lecz *a priori* jako nieuchronna konieczność⁴³. Jest wtargnięciem tego, co nieznanne, co się jeszcze nigdy nie wydarzyło w świecie. Można powiedzieć, że w naszej egzystencji nic się nie dzieje całkowicie nowego poza śmiercią. Człowiek przez całe swoje życie „uczy się umierać”, przygotowuje się do ostatecznej chwili, ale gdy one nadchodzą, wtedy śmierć sama przemierza swój końcowy odcinek drogi. Z konieczności opisujemy zawsze śmierć innych, ponieważ własnej śmierci nigdy nie doświadczyliśmy. Nawet Sokrates, w którego żyłach, gdy prowadził ostatnie rozmowy z uczniami, płynęła już cykuta, kiedy mówił o śmierci, także jeszcze samej śmierci nie przeżył. Dopiero Platon będzie mówił o zmarłym Sokratesie. O zmarłych i o śmierci zawsze mówią tylko żyjący, ale samo zjawisko śmierci nie jest rzeczą z kategorii doświadczenia ludzi żyjących. Śmierć jest radykalnie inna od podmiotu, który jej doświadcza. Inność śmierci nie musi zarazem oznaczać obcości względem życia. Między Ja a śmiercią istnieje bowiem ściśle pokrewieństwo. Bliski charakter śmierci objawia się w tym, że osoba nie tylko zajmuje stanowisko wobec niej, ale również czynnie w niej

⁴² Por. E. Lévinas, *Filozof wobec śmierci*, w: Ch. Chabanis, Śmierć, kres czy początek?, tłum. A. D. Tuaszyńska, PAX, Warszawa 1987, s. 254-263.

⁴³ Por. K. Duda, Śmierć w ujęciu Maxa Schelera, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 121.

uczestniczy. Nikt inny poza mną nie może spojrzeć śmierci w oczy. Śmierć istnieje tylko dla mnie. Nie chodzi o to, że inni nie umierają, ale o to, że w wydarzeniu tym jesteśmy niezastępowalni. W śmierci drugiego zawarte jest jego zniknięcie oraz skrajna samotność tego zniknięcia. Inni istnieją dla nas nie w jednakowym stopniu, istnieją mniej lub bardziej, a także ich śmierć mniej lub bardziej istnieje dla nas, zgodnie z tym, czy ich obecność w naszym życiu rozbrzmiewała z dalaka czy z bliska. Odejście każdego człowieka wprowadza innych ludzi w zażyłość ze śmiercią, w jakąś od niej zależność. Szczególnie dotyczy to śmierci osoby wybranej i drogiej. Może być przeżywana jako straszna, ale i łatwa, niemal pożądana. Życie staje się wówczas jak gdyby obce, a człowiek przechodzi od ohydy umierania do ohydy życia i przetrwania. Śmierć pozornie przybiera rysy kochanego oblicza i dzięki temu zamiast przerażać, zaczyna pociągać. Staje się bliska i może być przeżywana jako doświadczenie własnej śmierci, odejście pewnej części nas samych⁴⁴.

Ujęcie śmierci jako inności w stosunku do podmiotu, ale nie jako obcości w jego doświadczeniu życia, wydaje się być interesującą i wartą odnotowania próbą odpowiedzi na pytanie o odległość śmierci od człowieka. Pytanie to jest swego rodzaju eksperymentem myślowym, ponieważ w rzeczywistości trudno jest jednoznacznie określić sposób istnienia śmierci w obszarze doświadczenia podmiotu: czy jest ona radykalnie immanentną możliwością dla osobistej egzystencji, czy wprowadzana z zewnątrz wydarza się, gdy człowieka już nie ma. Nie mamy żadnego ostatecznego, wyczerpującego i satysfakcjonującego wyjaśnienia, ani nawet uzasadnionej nadziei, że takie wyjaśnienie znajdziemy. Śmierć wymyka się bowiem konceptualizacji. Stanowi ona „kontemplowanie siebie w swoim odbiciu, swoim alter ego, żeby w bliskim widzialnym dojrzeć coś innego

⁴⁴ P.L. Landsberg, zachęcając do takiego właśnie przeżywania śmierci osób bliskich, gdy pisze: „Te usta już do mnie nie przemówią, to szkliste oko już nie będzie mogło mnie zobaczyć. Moja komunია z tą osobą wydaje się zerwana, ale w pewnej mierze tą komunią byłem ja sam, i właśnie w tej mierze doświadczam śmierci już w ramach mojej egzystencji”. P. L. Landsberg, dz. cyt., s. 38.

niż widzialne: nicość samą w sobie, to «nie wiadomo-co nie mające nazwy w żadnym języku»⁴⁵. Zbliżając się do niej, stajemy wobec tajemnicy. Nie można tej tajemnicy rozwikłać, do głębi przeniknąć i wyjaśnić. I choć człowiek dzięki myśli może wykraczać poza śmierć, teoretyzując o niej i problematyzując ją, to jednak nigdy nie przestanie ona być dla niego zagadką istnienia. „Człowiek racjonalny jest zarówno wewnątrz śmierci, jak i na zewnątrz niej [...]. Człowiek może wykraczać poza śmierć, myśląc o niej. Jednocześnie znajduje się wewnątrz jej porządku. Wewnątrz i na zewnątrz”⁴⁶. Jediną pewną rzeczą jest nieuchronność śmierci. Natomiast pomiędzy jej nieuchronnością a momentem śmierci rozciąga się przestrzeń możliwej, choć nie nieuchronnej nadziei.

Bibliografia

- B a n i a k J., *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002.
- C h o j n a c k a M. A., *Problem odpowiedzialności w filozofii Lévinasa*, *Studia z historii filozofii* 2(2011), s. 133-147.
- D e b r a y R., *Narodziny przez śmierć*, tłum. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Wydawnictwo słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 243-263.
- D i o g e n e s Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1988.
- D u d a K., *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 121-135.
- H e g e l G. W., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- H e i d e g g e r M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 373.
- J a n k é l é v i t c h V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005.
- J ę d r a s z e w s k i M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emanuela Lévinasa*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.
- J ü n g e l E., *Morte*, Queriniana, Brescia 1972.

⁴⁵ R. D e b r a y, *Narodziny przez śmierć*, tłum. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 250.

⁴⁶ V. J a n k é l é v i t c h, dz. cyt., s. 47.

- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Landsberg P. L., *Essai sur l'expérience de la mort et la problème moral du suicide*, Seuil, Paryż 1993.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 81.
- Lévinas E., *Filozof wobec śmierci*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, tłum. A. D. Tuaszyńska, PAX, Warszawa 1987, s. 254-263.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 1997.
- Morin E., *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993, s. 77-157.
- Nagel T., *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E. Zieliński, TN KUL, Lublin 2012.
- Scherer G., *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008.
- Tołstoj L., *Śmierć Iwana Iljicza*, w: *Opowiadania i nowele*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 241-321.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970.
- Wojtyśiak J., *Filozofia i życie*, Znak, Kraków 2007.
- Worach W., *Etyka na śladach Innego. Transcendencja Boga w filozofii Emmauela Lévinasa*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38(2005)2, s. 380-396.
- Ziemiński I., *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.
- Zuccaro C., *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, WAM, Kraków 2004.

Summary

A MAN AND DEATH – BETWEEN SEPARATION AND CLOSENESS

The author, in his paper, pays close attention to the uncontrolled dialectics of death within human existence; that which is actively experienced but passively sustained; is the end of everything but the beginning of something new; is absolute certainty but unpredictable uncertainty; is always and only personal for me but

always and only personal for others, too. In fact, it is very difficult to explain the meaning of death from an ontological study of death: if and how death exists in the area of human experience; if death is an immanent possibility for personal existence or, is it introduced from outwith and occurs when we are not still living. To respond to these questions, the author proposes to use the bridging term, with which various philosophical positions can be qualified. This bridging term is 'distance' and our death experience is defined as the distance between man (person acting) and his subject (experience). The dialectical nature of this experience implies that death might be through an infinite separation or an infinite closeness to man. Drifting between those faraway shores, we can find in Emmanuel Levinas' philosophy. He refers to death as Other (something else for man), but this does not mean that death is strange or unknown within one's life experience.

Słowa kluczowe: ontologia śmierci, dialektyka śmierci, odległość, bliskość, separacja, inność, obcość.

Key words: an ontological study of death, dialectics of death, distance, closeness, separation, otherness, strangeness.

Piotr Ochotny – mgr lic. teologii, doktorant na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nauczyciel podstaw filozofii w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. Bł. Ks. R. Archutowskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze dotyczą problematyki tożsamości osobowej i granic ingerencji medycznych, relacji między naukami przyrodniczymi a teologią, zagadnienia początku Wszechświata, a także zastosowania podejścia systemowego w programowaniu duszpasterskim.