

Ireneusz Ziemiński

Twoja śmierć : próba eksplikacji doświadczenia śmierci

Diametros nr 11, 111-141

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci

Ireneusz Ziemiński

Paradoksy śmierci

Słynna teza Epikura – dopóki jesteśmy my, nie ma śmierci, odkąd zaś jest śmierć, nie ma już nas – ukazuje głęboką paradoksalność zjawiska śmierci, objawiającą się w kilku wymiarach. Przede wszystkim wskazuje na wymiar epistemologiczny, związany z niemożliwością bezpośredniego doświadczenia śmierci; skoro bowiem śmierć jest kresem istnienia podmiotu, to nie może być przezeń w żaden sposób poznawczo uchwycona w chwili, gdy nadejdzie. Wymykając się jednak możliwości ujęcia przez świadomość, śmierć jawi się źródłowo jako nieprzenikniona tajemnica; jest wszak tym, co absolutnie inne, całkowicie wykraczające poza ciąg świadomych doświadczeń konstytuujących nasze życie. Stanowiąc kres świadomego istnienia, jawi się z jednej strony jako nieuchronna nicość, z drugiej – właśnie jako nicość – nie może być w żaden sposób uchwycona ani pomyślana. Co więcej, nicość jako negacja istnienia podmiotu możliwych doświadczeń, okazuje się wewnętrznie sprzeczna a zatem także – niemożliwa; równocześnie jednak wiemy, że śmierć jest nieuchronna a wątplenie w jej realność byłoby absurdem. W takim zaś razie śmierć jest jednocześnie absolutnie pewna i niepoznawalna.

Drugi paradoks, związany z pierwszym, ma charakter ontologiczny; skoro bowiem śmierć nigdy nie jest nam dana w sposób bezpośredni, to – nawiązując do Epikura – można powiedzieć, że jest dla nas niczym (a nawet, że w ogóle nie istnieje). Jest jednak oczywiste, że faktyczności śmierci (także mojej śmierci) nie można zakwestionować. Paradoksalnie więc, nawet jeżeli śmierć jawi się jako nicość, to jest nicością realną.

Śmierć nie jest jednak wyłącznie granicą naszego doświadczenia czy niemożliwą do pomyślenia nicością. Ma ona także wymiar aksjologiczny, stanowiąc dla

każdego z nas absolutnie graniczne przeżycie egzystencjalne. Jeśli jednak nie możemy jej doświadczyć, jeśli jest ona dla nas – zgodnie z tezą Epikura – niczym, to nie może być również żadnym złem. Człowiek jednak właśnie w śmierci upatruje zła i to zła najbardziej dotkliwego, które rodzi niemożliwy do stłumienia lęk. Można wręcz powiedzieć, że jest ona złem absolutnym, stanowiącym źródło wszelkich innych możliwych postaci zła. Z tego powodu każda teoria śmierci, która bagatelizuje czy eliminuje twierdzenie o złu śmierci musi zostać uznana za błąd; problem polega nie na tym wszak, czy śmierć jest złem, lecz w jaki sposób to zło ukazać.

Czwarty paradoks związany ze śmiercią ma charakter moralny. Nie chodzi w nim jednak o możliwość zadania śmierci innym osobom, lecz o egoistyczną postawę, jaką człowiek często zajmuje zarówno wobec śmierci innych ludzi jak i śmierci własnej. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nikt nie może zgodzić się na własną śmierć, stanowiącą unicestwienie jego osobowości; o ile bowiem do pewnego stopnia tolerujemy śmierć innych ludzi, o tyle nasza śmierć jawi się jako absolutny skandal metafizyczny, którego nie można zaakceptować. Zdaniem E. Grodzińskiego nic tak nie objawia naszego egoizmu jak właśnie stosunek do śmierci. Z jednej wszak strony, dowiadując się o śmierci innych osób, odczuwamy ulgę, że nas ominęła, z drugiej – w chwili, gdy śmierć dotyka nas samych, nasza postawa wobec niej jest dwuznaczna; wprawdzie troszczymy się o najbliższych, zapisując im swoje dobra, zarazem jednak odczuwamy żal do nich, że pozostają wśród żywych¹. Paradoks moralny śmierci ujawnia więc z jednej strony nasze przywiązanie do bliskich i gotowość do poświęceń, z drugiej – egoistyczny żal, że oni pozostają przy życiu w chwili, gdy nasze istnienie dobiega kresu.

Przywołana ambiwalencja postaw wobec śmierci własnej i cudzej odślania jeszcze jeden wymiar śmierci – wymiar eschatologiczny. Z jednej wszak strony śmierć traktujemy jako nieuchronny kres naszego życia, z drugiej zaś nie potrafimy we własną śmierć uwierzyć. Nie mogąc zgodzić się na unicestwienie własnego ja człowiek tworzy mity życia wiecznego, zgodnie z którymi śmierć jest

¹ Grodziński [1988] s. 56-57.

jedynie zmianą formy życia, nie zaś jego ostatecznym kresem; umierając chcielibyśmy jednak mieć nadzieję, że nie umieramy całkowicie i na zawsze.

Nakreślona lista pięciu paradoksów z pewnością nie wyczerpuje dwuznaczności śmierci, wskazuje jednak na jej ambiwalencje najbardziej oczywiste i zasadnicze. Niniejszy artykuł jest próbą ich opisu w takiej postaci, w jakiej dane są one w skończonym ludzkim doświadczeniu. Płaszczyzną, z perspektywy której będziemy owe paradoksy interpretować jest śmierć w drugiej osobie (Twoja śmierć). Wbrew Epikurowi spróbujemy pokazać, iż śmierć (także moja śmierć) może być dana w doświadczeniu, rozumianym z jednej strony jako jej bezpośrednie i naoczne uobecnienie, z drugiej – jako wgląd w jej istotę. Co więcej, postaramy się pokazać, że śmierć dana nam jako nicość (absolutny kres istnienia podmiotu) jest rzeczywista, stanowiąc zarazem absolutne zło. Wskażemy także, iż graniczna sytuacja śmierci raczej leczy nas z wszelkiego egoizmu niż w nim zamyka. Chociaż bowiem nikt z nas nie chce umierać, to jednak również nikt z nas nie chce żyć za wszelką cenę (zwłaszcza za cenę śmierci naszych bliskich). Ta gotowość do ofiary z samego siebie pozwala zrozumieć paradoks eschatologiczny; wprawdzie doświadczamy nieuchronnej konieczności śmierci, to jednak dostrzegamy zarazem w sobie i w innych niezniszczalny pierwiastek, którego nawet śmierć nie jest w stanie unicestwić.

Sytuując nasze rozważania w perspektywie śmierci Drugiego, traktujemy wszelkie odniesienia ja-Ty jako relacje osobowe (relacja ja-Ty nigdy nie jest relacją rzeczową, nawet gdybyśmy usiłowali Drugiego sprowadzić do rangi rzeczy). Synonimem Drugiego będzie dla nas wyłącznie drugi człowiek, nigdy zaś ulubiony przedmiot czy zwierzę, wobec których także – w skrajnych przypadkach – możliwe jest zajęcie postawy osobowej (można wszak traktować ulubione zwierzątko czy rzecz jak/jako człowieka). Takie odniesienia wydają się jednak wypaczeniem relacji ja-Ty, stając się idolatrią; autentyczna śmierć Drugiego jest zawsze śmiercią człowieka.

Mówiąc o Twojej śmierci nie mamy na myśli jakiegoś Ty abstrakcyjnego, do którego odniesienie wynika ze struktury ludzkiego bytu (M. Heidegger, M. Scheler). Przeciwnie, mamy na myśli wyłącznie Ty konkretne, to znaczy osobę

związaną z nami różnorodnymi więzami bliskości (Ty nie jest nigdy dla nas kimś obcym czy nie znanym). Nie będziemy też rozważać sytuacji, gdzie Ty – pozostając z nami w bliskiej wspólnoty – jest znienawidzonym przez nas wrogiem (któremu życzymy śmierci), lecz jedynie więzi pozytywne, oparte na wzajemnej przyjaźni i miłości. Takie ograniczenie nie jest bynajmniej arbitralne; przeciwnie, to właśnie śmierć Ciebie, który jesteś mi bliski, pozwala odślonić rzeczywistą naturę śmierci jako takiej (w tym również mojej własnej śmierci)².

Przykładów Twojej śmierci może być bardzo wiele – należy wszak do niej śmierć dziecka, współmałżonka, rodzica czy przyjaciela. Niezależnie jednak od tego, kto w konkretnej sytuacji jest dla nas Ty, stopień rzeczywistej bliskości z nim decyduje o stopniu i zakresie naszego wglądu w naturę śmierci; wgląd ten jest najpełniejszy wtedy, gdy z Tobą, który umierasz, łączą mnie więzy miłości doskonałej³.

Opisy śmierci

Zasadniczo śmierć daje się opisać trojako – w pierwszej, drugiej lub trzeciej osobie. W przypadku osoby trzeciej (jego/jej śmierć) mamy do czynienia z obiektywistycznym, bezosobowym opisem faktu śmierci, pojmowanego jako zdarzenie w świecie. Taki opis jednak (nawet bardzo szczegółowy, ukazujący kolejne fazy agonii) ujawnia jedynie czysto zewnętrzne, zjawiskowe aspekty śmierci, pozostawiając w ukryciu jej istotę. W szczególności opis ten nie może ukazać, czym jest śmierć dla osoby, która umiera. Obiektywistyczny opis nie może więc mnie pouczyć, czym będzie moja własna śmierć **dla mnie**; może jedynie uprzytomnić mi, czym moja śmierć będzie dla innych ludzi. Wprawdzie zdaniem G. Marcela moją śmierć mogę pomyśleć tylko podkładając w wyobraźni siebie pod kogoś drugiego, kto mnie przeżyje, wówczas jednak mamy do czynienia nie z

² Niekiedy bardziej możemy być poruszeni śmiercią kogoś, kogo nienawidziliśmy (choćby z powodu odczuwanej wobec niego winy) niż tego, kogo kochaliśmy. W nienawiści też (pragnąc, by Drugi dosłownie zniknął z powierzchni ziemi) możemy dostrzec, czym jest śmierć w jej istocie. Nie zmienia to jednak faktu, iż nienawiść jest wypaczeniem autentycznej relacji ja-Ty.

³ „Według Landsberga doświadczenie cudzej śmierci dotyka nas, jakby była naszą tylko wówczas, gdy drugi człowiek nie jest kimś obcym, lecz osobą, która nawiązała z nami prawdziwą więź miłości”; Zuccaro [2004] s. 54.

własną śmiercią, lecz ze śmiercią innej osoby⁴. Co więcej, śmierć w trzeciej osobie ma charakter abstrakcyjny i jest przyjmowana przeze mnie bez osobistego zaangażowania – nie różni się zasadniczo od innych zdarzeń w świecie. W śmierci obcego człowieka widzę określony fakt, nie dostrzegam jednak wyraźnie wymiaru osobowego⁵.

Z kolei śmierć w pierwszej osobie (moja śmierć) dana jest mi jako zjawisko odnoszące się bezpośrednio do mojego niepowtarzalnego ja i głęboko mnie angażujące. Moja śmierć nie jest obiektywnym faktem w świecie, lecz niezrozumiałą dla mnie Tajemnicą. Zarazem jednak mojej śmierci nie jestem w stanie doświadczyć wtedy, gdy rzeczywiście nadejdzie (zgodnie wszak z tezą Epikura świadomość i śmierć wzajemnie się wykluczają). Niekiedy próbujemy zaradzić tej trudności snując analogie między naszą śmiercią a innymi dostępnymi nam doświadczeniami.

Podstawową z takich analogii jest sen, zwłaszcza głęboki i pozbawiony wszelkich marzeń. Sen jednak nie stanowi adekwatnego obrazu śmierci, nie jest bowiem świadomym doświadczeniem, lecz brakiem wszelkich doświadczeń (z którego nie zdajemy sobie sprawy w trakcie jego trwania). Poza tym sen jest tylko przerwą w świadomości, śmierć zaś jej absolutnym kresem, z którego już się nie przebudzimy. Z kolei sen obfitujący w marzenia nie jest przez nas przeżywany (śniony) jako sen, lecz jako świadomość, wobec czego nie może obrazować śmierci.

Niekiedy za analogię śmierci uważa się chorobę (nazywaną przez E. Ciorana stanem agonalnym⁶) bądź fizyczny ból (który S. Natoli interpretuje jako antycypację śmierci⁷). Wydaje się jednak, że również te stany nie ukazują istoty śmierci; wprawdzie odsłaniają one ludzką wrażliwość na ból, mogą nam również przypominać o nieuchronności śmierci, samej jednak śmierci uobecnić nie są w stanie.

⁴ Tarnowski [1993] s. 78.

⁵ Jankélévitch [1993] s. 65.

⁶ Cioran [1992] s. 51-59.

⁷ Zuccaro [2004] s. 53, p. 50.

Zdaniem M. Schelera doświadczenie realności śmierci jest nam dane w procesach starzenia się, które polegają na kurczeniu się dostępnej nam przyszłości. Dysproporcja, jaka zachodzi między przeszłością a przyszłością (w dzieciństwie prawie nie mamy przeszłości, w wieku starczym pozbawieni jesteśmy przyszłości) ma wskazywać na nieusuwalną obecność śmierci w ludzkim życiu. Wydaje się jednak, iż doświadczenie to wskazuje jedynie na nieuchronność śmierci, jej samej jednak w żaden sposób nie uobecnia. Dopóki bowiem jesteśmy świadomi, dopóty mamy także przyszłość, nasza świadomość nie jest bowiem w stanie ująć żadnej chwili jako ostatniej. Także człowiek znajdujący się w celi śmierci i oczekujący na wykonanie wyroku (bądź nawet ten, który słyszy już spadające ostrze gilotyny na jego kark) ma wyobrażenie przyszłości, która jeszcze nie nadeszła⁸. W przeżyciach tych dana jest człowiekowi absolutna pewność, że niebawem umrze (wykluczająca wszelką nadzieję), bardziej jednak ukazują one nieskończoną i absolutną wartość życia aniżeli naturę śmierci; ta wykracza bowiem poza zakres możliwych doświadczeń podmiotu.

Opis śmierci w drugiej osobie (*Twoja śmierć*) sytuuje się pomiędzy opisami w pierwszej i trzeciej osobie⁹. Jak zasygnalizowaliśmy, ani opis subiektywny (*moja śmierć*), ani obiektywny (*jego/jej śmierć*) nie pozwala uchwycić rzeczywistej natury śmierci; ta ostatnia może być dana wyłącznie z perspektywy śmierci w drugiej osobie. *Twoja śmierć* okazuje się tym samym uprzywilejowanym doświadczeniem, dzięki któremu jesteśmy w stanie ująć śmierć w jej istocie¹⁰. Próba uzasadnienia tej tezy jest niniejszy artykuł.

Podjęcie próby opisu śmierci z perspektywy drugiej osoby nie jest zabiegiem oryginalnym; w dziejach kultury europejskiej *Twoja śmierć* wielokrotnie była traktowana jako doświadczenie wyjątkowe, zarówno pod względem episte-

⁸ Przejmujące opisy takich sytuacji można znaleźć w twórczości F. Dostojewskiego, zwłaszcza w powieści *Idiota*. Oparte były one na osobistych przeżyciach pisarza (wyrok śmierci został mu zamieniony na katorgę tuż przed egzekucją). Zdaniem Dostojewskiego skazaniec wie, że umrze a wiedza ta jest do głębi przejmująca i niemożliwa do porównania z żadnym innym doświadczeniem.

⁹ Jankélévitch [1993] s. 69.

¹⁰ Jankélévitch uznaje ją za jedyne możliwe poznanie śmierci, określając ją mianem uprzywilejowanego doświadczenia filozoficznego; Jankélévitch [2005] s. 16.

mologicznym jak i aksjologicznym. Epoką szczególnie skupioną na śmierci drugiej osoby, był romantyzm¹¹, co wyrażało się żywym lękiem o śmierć bliskich¹². Współcześnie, poza wymiarem aksjologicznym, akcentuje się także wymiar epistemologiczny Twojej śmierci, dostrzegając w niej najgłębsze z możliwych poznanie śmierci¹³. Wyrazem takich przekonań są poezje Rilkego, filozoficzne rozważania P.-L. Landsberga¹⁴, P. Ricoeura¹⁵ oraz cytowanych już wcześniej Marcela i Jankélévitcha (w Polsce zaś A. Siemianowskiego¹⁶). Tę perspektywę obierzemy również w niniejszym artykule. Nie będą nas tu jednak interesować problemy badane przez antropologię śmierci (postawy wobec zmarłych w różnych kulturach, kult zmarłych czy lęk przed nimi), lecz kwestie filozoficzne, związane z obecnością śmierci w naszym życiu, jej naturą i aspektami aksjologicznymi. Analizę rozpoczniemy od naświetlenia paradoksu epistemologicznego.

Paradoks epistemologiczny: doświadczenie śmierci

Twoja śmierć jest mi najpierw dana obiektywnie jako fakt w świecie i jedno ze zdarzeń tworzących historię mojego życia. Moja własna śmierć w taki sposób nie będzie mi dana nigdy; mogę ją sobie jedynie wyobrażać jako przyszły obiektywny fakt w życiu innych ludzi. Znaczy to, paradoksalnie, że każdy z nas umiera jedynie dla innych, nigdy dla siebie¹⁷. Mimo to moja śmierć angażuje mnie bez reszty, stanowiąc kluczowe i najważniejsze wydarzenie życia¹⁸. W Twojej śmierci te dwie perspektywy zdają się zbiegać: z jednej strony mogę wobec niej zachować dystans analogiczny do śmierci innych ludzi (stanowi ona bowiem

¹¹ Bortkiewicz [2000] s. 61; Vovelle [2002] s. 38; Bauman [1998] s. 48.

¹² Ariès [2002] s. 171.

¹³ Na perspektywę tę zwrócił mi uwagę Profesor Jacek Migasiński na jednym z seminariów prowadzonych przez Panią Profesor Barbarę Skargę, w czasie którego wygłosiłem referat akcentujący uprzywilejowaną rolę doświadczenia mojej śmierci. W tym miejscu pragnę za te inspirujące uwagi podziękować.

¹⁴ Choron [1963] s. 18.

¹⁵ Thomas [1993] s. 172.

¹⁶ Siemianowski [1992] s. 44: „Doświadczenie śmierci jest [...] dla nas najbardziej poznawczo dostępne w umieraniu i śmierci kogoś bliskiego”.

¹⁷ Jankélévitch [1993] s. 73.

¹⁸ *Tamże*, s. 66, 71.

przedmiot mojej obserwacji), z drugiej – angażuje mnie osobiście, będąc równie ważna jak moja własna śmierć.

Moją śmierć zawsze postrzegam wyłącznie w czasie przyszłym, nigdy zaś w teraźniejszym czy przeszłym; dana jest mi więc jako zdarzenie, które – jakkolwiek nieuchronne – zawsze jest przede mną, należąc do abstrakcyjnego „pojutrze”. Tymczasem Twoja śmierć może być mi dana we wszystkich trzech wymiarach czasu¹⁹. O ile więc moja śmierć jest przeze mnie postrzegana jako nigdy aktualnie nie urzeczywistniona możliwość, o tyle Twoja śmierć może być mi dana jako zdarzenie realne, dokonujące się tu i teraz. Tym samym też moja śmierć nigdy nie może być przedmiotem mojego przedstawienia (musiałbym wszak być świadomy mojego absolutnego braku świadomości, co jest sprzeczne)²⁰, Twoja natomiast może stać się przedmiotem mojej percepcji.

Tak samo, jak wobec śmierci własnej, tak również wobec Twojej śmierci nie jestem w stanie zająć postawy bezstronnego obserwatora; konstytuując bowiem jedno z najważniejszych zdarzeń mojego życia nie jest ona tylko faktem w świecie, lecz dramatem, który dosięga mnie i rani w mojej najgłębszej istocie. Wprawdzie nie jesteś mną, to jednak stanowisz osobę tak mi bliską, że Twoja śmierć dotyka mnie w sposób bezpośredni. Obserwując Twoje umieranie sam staję nieomal na progu śmierci. „Dalej – jak pisał Jankélévitch – jest już tylko doświadczenie mojej własnej śmierci”²¹.

Związany z Tobą więzami miłości jestem nie tylko do głębi Twoją śmiercią poruszony, lecz potrafię także odczytać jej sens, rozumiejąc co się wraz ze śmiercią Tobie przytrafia²². Z racji wspólnoty, którą tworzyliśmy, Twoja śmierć okazuje się, przynajmniej częściowo, także moim umieraniem, nikt już bowiem mi Ciebie nie zwróci; wraz z Twoją śmiercią przestaje istnieć (zdawałoby się, że nierozzerwalne) My naszej miłości²³. Ja wprawdzie nie umieram jako osoba fizyczna, umieram

¹⁹ *Tamże*, s. 72-75.

²⁰ Jak pisze S. Cichowicz, śmierć stanowi swoistą czarną dziurę naszej świadomości; Cichowicz [1993] s. 9. Na niewyobrażalność własnej śmierci jako nicości wskazywało wielu myślicieli, chociażby H. Bergson, J.-P. Sartre czy S. Freud.

²¹ Jankélévitch [2005] s. 16.

²² Siemianowski [1992] s. 44.

²³ Jankélévitch [1993] s. 69.

jednak jako jeden z podmiotów relacji ja-Ty; Twoja śmierć unicestwia więc mnie o tyle, o ile istniałem z Tobą i dla Ciebie. Jak pisał Landsberg: „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 w ramach mojej egzystencji”²⁴. Wraz z Twoją śmiercią jednak nie tylko umiera istotna (może najważniejsza) częśćka mnie samego, lecz zaczynam również wyraźnie dostrzegać, czym będzie moja ostateczna śmierć w przyszłości. Doświadczając Twojej śmierci doświadczam więc zarazem śmierci własnej na tyle, na ile jest to w ogóle dla mnie możliwe²⁵. Chociaż bowiem Twoja śmierć z racji oczywistych nie jest moją śmiercią, to jednak ją zapowiada, stanowiąc jej najdoskonalszy obraz²⁶.

Śmierć Drugiego dotyka nas do głębi dlatego, że Ty jesteś dla mnie jedyną i неповtarzalną osobą, której nikt nie jest w stanie zastąpić. Miłość powodowała, że nikt z nas nie istniał osobno, lecz ja istniałem jako odniesiony do Ciebie i dzięki Tobie, Ty zaś istniałaś/istniałeś jako odniesiony/odniesiona do mnie i dzięki mnie. Relacja ja-Ty nie jest dla nas przygodna, lecz tworzy nowy byt – My²⁷. Twoja śmierć – jak pokazywał R. M. Rilke – pozwala mi teraz dostrzec prawdziwą i nagą istotę życia, zwykle skrytego pod pozorami codzienności²⁸. Od tej chwili moje istnienie traci główny (a może nawet jedyny) punkt odniesienia, traci wartość, która była jego fundamentem. Wraz z Twoją śmiercią zdaje się tym samym zniknąć bariera, która dotąd oddzielała mnie od śmierci. Zdaniem Jankélévitcha bariera ta – przynajmniej w sensie biologicznym – znika wraz z chwilą śmierci rodziców, wówczas bowiem przestaje dla nas istnieć jakikolwiek horyzont bezpieczeństwa odgradzający nas od nicości. W naturalnym wszak biegu rzeczy po śmierci rodziców powinna nastąpić w pierwszej kolejności moja

²⁴ Cyt. za: Zuccaro [2004] s. 54.

²⁵ Wskazywał na to św. Augustyn opisując w *Wyznaniach* śmierć swojej matki oraz przyjaciela. Podobnie Schelling doświadczał – nieomal jako własnej – śmierci swojej ukochanej żony; Zuccaro [2004] s. 53, 54 p. 53.

²⁶ Jankélévitch [2005] s. 16.

²⁷ Siemianowski [1992] s. 61.

²⁸ Michalski [1998] s. 151.

śmierć: „[...] kiedy znikają nasi rodzice, wraz z nimi znika ostatnia bariera biologiczna. Potem kolej już na nas”²⁹. Wraz z Twoją śmiercią znika jednak nie tyle biologiczny parawan bezpieczeństwa (ostatecznie oparty tylko na naszych iluzorycznych nadziejach, mających posmak magicznej próby odsunięcia śmierci w nieokreśloną przyszłość), ile wszelki dystans ontologiczny między życiem a nicością. „Stwarza to możliwość zobaczenia śmierci niemal dotykalnie, bo jako obecnej tuż przy nas przez to, iż dotyka kogoś bliskiego”³⁰. Ten dotyk śmierci jest jej naocznym i bezpośrednim doświadczeniem, jedynym, jakie jest nam w życiu dostępne i które potrafimy wyartykułować; doświadczenie wszak naszej własnej śmierci, nawet jeżeli okazałoby się w jakiś (zupełnie dziś dla nas niepojęty) sposób możliwe, zabierzemy do grobu.

Wiedza, którą zyskałem dzięki Twojemu umieraniu, ma charakter specyficzny. Nie jest to w żadnym razie wiedza teoretyczna, śmierć Drugiego kładzie bowiem kres wszelkiej spekulacji, czyniąc ją wręcz niestosowną. Jankélévitch pisał, iż „bliski, umierając, **wyřęcza** mnie w filozofowaniu o śmierci”³¹, możemy jednak powiedzieć, że śmierć bliskiej osoby również skutecznie **leczy** z wszelkiej pokusy filozofowania na temat śmierci. Wiedza, którą zyskujemy dzięki śmierci Drugiego, ma charakter głębokiego, osobistego przeżycia egzystencjalnego i jest czymś radykalnie nowym w stosunku do wszystkiego, co wiedzieliśmy wcześniej. Zanim dotknęła mnie Twoja śmierć, w ludzkim umieraniu dostrzegałem tylko obiektywne prawo przyrody, któremu podlega każdy z nas, teraz jednak zakosztowałem wiedzy, której nie da się w żaden sposób przełożyć na terminy ogólne. Jak pisał Rilke w wierszu *Śmierć ukochanej*, kreśląc postać osieroconego kochanka: „O śmierci wiedział, co wszystkim wiadomo”³². Teraz jednak, w obliczu śmierci najdroższej osoby wie to, czego nie wie nikt, kto nie doświadczył podobnego losu; zna smak nieznośnej pustki, którą śmierć po sobie na zawsze pozostawia. Więcej, zna irracjonalną, nieusuwalną faktyczność śmierci, w której

²⁹ Jankélévitch [2005] s. 17.

³⁰ Siemianowski [1992] s. 44.

³¹ Jankélévitch [2005] s. 16 (podkr. moje – I.Z.).

³² Rilke [1987] s. 131.

nie daje się dostrzec żadnego sensu: „[...] człowiek w żałobie – pisał Jankélévitch – zraniony w swoim przywiązaniu, powołuje do życia raz jeszcze, dla siebie samego niezwykłą i przerażającą prawdę śmierci, wskrzesza na własny użytek patetyczną absurdalność śmierci, doświadcza boleśnie i wewnętrznie jej tragiczności. Śmierć, której powagę «sobie uprzytamnia», znajduje swój punkt zaczepienia w przestrzeni i czasie. Śmierć jest zdarzeniem, które **ma miejsce**”³³.

Twoja śmierć uczy, że niczyjej śmierci, zwłaszcza mojej własnej, nie należy traktować lekceważąco. Wiem to jednak bynajmniej nie dzięki nowym informacjom na temat śmierci, których wcześniej nie znałem, lecz dzięki odsłonięciu fundamentalnej metafizycznej tajemnicy, oddzielającej byt od nicości. To doświadczenie Jankélévitch przyrównuje do platońskiej anamnezy, stanowiącej oryginalną źródłową intuicję tych prawd, które wydawały się nam powszechnie znane, lecz których wcześniej nie rozumieliśmy. „Poznanie śmierci może być śmiało «rozpoznaniem», jak platońska «anamneza» - przypomnieniem; jest ono tak nowe, pierwotne, oryginalne, jak owo przypomnienie; od chwili, kiedy się dowiedzieliśmy, wydaje się nam, iż nie wiedzieliśmy nigdy przedtem, a nasza dawna wiedza zdaje się nam tak odległa, jak jakaś nauka prenatalna, tak pusta, jak niewiedza. Człowiek sądził, że wie, a nie wiedział”³⁴. Twoja śmierć odślania przede mną pewną ukrytą czy zapomnianą głębię, stanowiąc przejście od dotychczasowych jasnych i wyraźnych oczywistości (mających jednak charakter wyłącznie ogólny i abstrakcyjny) do oczywistości może nawet mętnej, lecz z pewnością konkretnej i osobowo przeżytej³⁵.

Dzięki temu doświadczeniu rozumiem nie tylko Twoją konkretną śmierć, lecz istotę wszelkiej śmierci jako metafizycznej mocy unicestwiającej wszystko, co istnieje, Ty zaś stajesz się niezastąpionym przewodnikiem, prowadzącym mnie aż do bram krainy śmierci. „Przyglądając się z miłością, jak umiera człowiek nam bliski, i obserwując jego osobistą konfrontację ze śmiercią, możemy dostrzec śmierć samą w sobie”³⁶. Nie stajemy jednak wobec niej „twarzą w twarz”; dana

³³ Jankélévitch [1993] s. 56 (podkr. moje – I.Z.).

³⁴ *Tamże*, s. 53.

³⁵ *Tamże*, s. 55-56.

³⁶ Siemianowski [1992] s. 46.

jest nam raczej z profilu³⁷. Nie jest oślepiającym światłem, lecz raczej prześwitem, który wprawdzie pozwala dostrzec ostateczną granicę między życiem a nicością, nie pozwala nam jednak jej przekroczyć. Ten prześwit uchwycił Rilke w wierszu *Doświadczenie śmierci*:

Lecz gdyś odchodził, zabłysło na scenie
pasma rzeczywistości przez tę szparę,
gdzieś zniknął [...]³⁸

Ten prześwit nicości jest na tyle wyraźny, że możemy na jego podstawie skonstruować ideę śmierci jako całkowitej, nieskończonej pustki³⁹. W Twojej śmierci objawia się tym samym z całą mocą czysta (choć zarazem w pełni realna) negatywność śmierci, jej niszczycielska moc.

Paradoks ontologiczny – realność nicości

Obecności Twojej śmierci (aktualnej lub minionej) nie można w żaden sposób zanegować. Obecność ta ma jednak charakter paradoksalny, jest „obecnością nieobecności”⁴⁰; odkąd bowiem **jest** Twoja śmierć, Ciebie **nie ma**.

W przypadku mojej śmierci sytuacja wygląda inaczej. Dla mnie samego moja śmierć nie jest obecna nigdy, co sprawia, że mogę ją uważać za nierzeczywistą. Dostrzegał to Pascal, argumentując, iż każdy z nas wprawdzie doskonale wie, że umrze, nikt jednak w rzeczywistości w to nie wierzy. Tymczasem Twojej śmierci, mającej miejsce tu i teraz, w podobny sposób unieważnić nie jestem w stanie; stanowi ona samo centrum mojego doświadczenia. Wprawdzie mogę nieustannie próbować stwarzać pozory Twojej dalszej obecności, fetyszyzując na przykład przedmioty, które za życia do Ciebie należały⁴¹ (bądź nawet nie przyjmując do wiadomości, że umarłeś), iluzje te jednak jeszcze wyraźniej dowodzą, że

³⁷ *Tamże*.

³⁸ Rilke [1987] s. 97.

³⁹ Morin [1993] s. 80, 86.

⁴⁰ Thomas [1993] s. 167; Siemianowski [1992] s. 46; Gadacz [2002] s. 239.

⁴¹ Niekiedy ludzie po śmierci bliskich zachowują bez żadnych zmian ich pokój, mający niejako świadczyć, że zmarły nadal jest w nim obecny. Tak postępowała po śmierci swojej córki baronowa Krzeszowska, bohaterka *Lalki* B. Prusa.

Ciebie rzeczywiście **nie ma**. Ta nieobecność ma charakter absolutny i nie da się porównać z chwilowym rozstaniem; jest nieobecnością ciągłą (na zawsze) i wszechobecną (w każdym miejscu). Fenomen ten opisywał w *Wyznaniach* święty Augustyn uskarżając się, iż po śmierci przyjaciela każdy przedmiot przypominał mu o jego nieobecności; gdziekolwiek zwrócił wzrok widział tylko śmierć⁴². Nieobecność ta stawała się wprost przytłaczająca, cały świat bowiem zdawał się mówić, że zmarłego nie ma: „Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było”⁴³. Nie było nigdzie i na zawsze.

Twoja nieobecność jest nieobecnością absolutną również w tym sensie, że nie pozostawia po sobie żadnych śladów. Takim śladem nie są przecież ani pozostawione po Tobie przedmioty, ani nawet grób, w którym zostały złożone Twoje zwłoki. Wszystko, co Ciebie przypomina, równocześnie świadczy, że Ciebie nie ma. Nawet rozmowy z Tobą stają się wyłącznie moim monologiem, bezsilnym wołaniem, na które nie jest możliwa znikąd żadna odpowiedź. Z tego powodu zupełnym fałszem są wypowiedzane przy okazji czyjejś śmierci banalne słowa o tym, że będzie żył zawsze w naszej pamięci. Z jednej wszak strony w pamięci rysuje się jedynie coraz bardziej zamglony obraz zmarłego, z drugiej – jako obecny tylko w naszej pamięci – nie ma on żadnego realnego istnienia; w sensie dosłownym właśnie **nie żyje**.

Pustka powstająca po śmierci naszych najbliższych nie jest bynajmniej pustką nadziei, lecz beznadziejności. Nie jest to pustka, której doświadcza wierzący w Boga, oczekując na pełne z Nim spotkanie „twarzą w twarz”. Nieobecność Boga jest bowiem nieobecnością tego, który jeszcze w pełni nie nadszedł⁴⁴; pustka po Tobie jest natomiast nieobecnością tego, który na zawsze odszedł. Ma ona charakter dwojaki – przedmiotowy i podmiotowy.

W sensie przedmiotowym pustka po Tobie ukazuje się w różnorodnych skutkach, jakie Twoja śmierć powoduje w moim życiu. Jest ona w sensie najbardziej dosłownym doświadczeniem pustego świata. „Warszawa jest pusta bez Ciebie”

⁴² Augustyn [1987] s. 68 (IV, 4).

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ Ten aspekt ukazuje Gadacz [2000].

słyszemy w popularnej piosence a w tych prostych słowach wyraża się głęboka metafizyczna prawda, iż Ty jesteś dla mnie rzeczywiście całym światem. Tę pustkę w dramatyczny sposób ukazał Jan Kochanowski w *Trenach*:

Wielkieś mi uczyniła pustki w domu moim,
Moja droga Orszulo, tym zniknięciem swoim!
Pełno nas, a jakoby nikogo nie było:
Jedną maluczką duszą tak wiele ubyło⁴⁵.

Pustka po Tobie ma jednak również charakter podmiotowy, zauważalna jest nie tylko w świecie wokół mnie, lecz także (a nawet przede wszystkim) jest obecna we mnie⁴⁶. Ponownie z pomocą przychodzą *Treny* Kochanowskiego:

Wzięłaś mi, zgoła mówiąc, dusze połowicę;
Ostatek przy mnie został na wieczną tęsknicę⁴⁷.

Tracąc ukochaną osobę, tracimy samych siebie, przynajmniej na tyle, na ile stanowiliśmy z nią jedność. Część mnie odeszła do grobu razem z Tobą, czyniąc moje życie pozbawionym najważniejszego oparcia⁴⁸. Pustka, którą spowodowała Twoja śmierć, nie ma charakteru abstrakcyjnego, nie jest pustką nieokreśloną czy pozbawioną wyraźnych konturów; przeciwnie, jest pustką konkretną, pustką po Tobie. Nie można jej jednak interpretować wyłącznie w kategoriach mojej samotności, jej istotą jest bowiem nie to, że ja zostałem opuszczony, lecz raczej to, że **Ciebie** nie ma na zawsze⁴⁹. W ten sposób, wraz z Twoją śmiercią, w samym centrum mojego życia doznałem niepojętego wtargnięcia nicości.

⁴⁵ Kochanowski [2006] s. 96 (tren VIII).

⁴⁶ Gadacz [2002] s. 241.

⁴⁷ Kochanowski [2006] s. 100 (tren XIII).

⁴⁸ „Pustka po kimś, czy to nie jest śmierć?”; Thomas [1993] s. 167.

⁴⁹ To „na zawsze” obrazuje nieodwracalność Twojej śmierci. Nieodwracalność może także ujawnić się w zabójstwie, które ma zawsze (jeśli pominąć wojnę) charakter osobowej relacji zbrodniarz-ofiara. Jak argumentował P. Winch przerażenia doznanego na skutek własnej zbrodni nie da się z niczym porównać; Winch [1990] s. 242. Zabić kogoś bowiem to rzecz najstraszniejsza z możliwych – w zabójstwie dotykamy życia i śmierci, bytu i nicości. Ten, kto zabija, niejako panuje nad bytem, otwiera w nim szczelinę, przez którą może wtargnąć nicość. Wówczas też, zwłaszcza jeśli swej zbrodni żałuje, odczuwa straszną świadomość nieodwracalności śmierci Drugiego. Ten jednak aspekt w obecnym artykule pomijamy.

Ta faktyczność nicości nigdzie nie jest tak wyraźnie widoczna, jak właśnie w śmierci Drugiego. Drugi przecież, to – jak pisał J. Tischner – prawdziwy transcendens, ten, który naprawdę jest⁵⁰. Umierając, pozostawia po sobie nicosć absolutną, której z niczym nie da się porównać. Ta nicość nie może być przedmiotem moich intencjonalnych odniesień (jest wszak beztreściowa), zarazem jednak staje się dla mnie nieomal dotykalna. Nicosć, którą spowoduje moja śmierć, jest dla mnie niewyobrazalna i nadejdzie dopiero wtedy, gdy mnie już nie będzie; nicosć stanowiąca efekt Twojej śmierci dana jest mi aktualnie w samym centrum mojego świata. Odtąd całość mojego doświadczenia jest wyłącznie doświadczeniem tego, że Ciebie pod żadną postacią nie ma i już nigdy nie będzie⁵¹. Wszelkie próby wyobrażenia sobie Ciebie czy przypomnienia dni, kiedy byłeś/byłaś skutkują jedynie pełniejszą świadomością, że już **nie jesteś**; różnica wszak między spostrzeżeniem a wyobrażeniem nie jest różnicą stopnia, lecz istoty⁵².

Nicosć po Tobie jest dana mi z taką żywością dlatego, że Ciebie nikt nie może zastąpić. On czy ona są istotami zastępowalnymi, ty zawsze jesteś absolutnie jedyny/jedyna. Śmierć w trzeciej osobie stawia nas wyłącznie wobec jakiegoś nieokreślonego braku, Twoja zaś śmierć – powtórzmy – stawia nas w obliczu nicości. Wraz ze śmiercią kogoś bliskiego powstaje, jak pisał L. Feuerbach, prawdziwa luka w świecie, którego nie da się już opisać w terminach niepodzielnej całości; byt okazuje się w rzeczywistości nieustannie gęstniejącym sitem⁵³.

Nicosć, która wtargnęła do świata wraz z Twoją śmiercią, jest prześwitem nicości totalnej, która zagraża wszelkiemu istnieniu. Ta nicosć jednak, która czeka mnie samego, nie wydaje się tak groźna, jak nicosć, której doświadczam w wyniku Twojej śmierci. Moja śmierć bowiem, jak wskazywaliśmy, jest niemożliwa do pojęcia, w związku z czym mamy prawo przyznać rację Epikurovi, iż w żaden sposób nas nie dotyka. Twoja jednak śmierć stanowi dla mnie prawdziwą katastrofę

⁵⁰ Tischner [2005] s. 404.

⁵¹ To doświadczenie zostało w detalach opisane przez M. Prousta w tomie *Nie ma Alibertyny* z powieściowego cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu*.

⁵² Fenomenologiczne opisy obu typów świadomości ukazał Sartre [1970].

⁵³ „Cały świat jest tak porowaty jak gąbka, cała Ziemia podziurawiona jak sito, wszędzie są rozszczepienia, uskoki, rysy, pustych przestrzeni i nie zajętych miejsc jest tyle co zmarłych, każda śmierć jest potężną rysą i szczeliną w żyjącej przyrodzie”; Feuerbach [1988] s. 104.

ontologiczną. „Mogę się lękać śmierci kogoś innego o wiele bardziej niż własnej; mogę całkiem szczerze krzyknąć, że raczej sam umrę niż miałbym przeżyć śmierć ukochanej osoby – ale jest tak tylko dlatego, że wiem, iż **po tej śmierci będę musiał stanąć w obliczu** szczególnej nicości, pustki wywołanej odejściem ukochanej osoby, pustki, której nie chcę dostrzegać, ale która nieuchronnie i z całą przerażającą wyrazistością będzie dostrzegalna”⁵⁴. Twoja śmierć w sposób nieomal dotykający i naoczny ukazuje nicość, która już dziś czyha także na mnie i która mnie niebawem pochłonie. Można tym samym powiedzieć, że – jako byt nieuchronnie skończony – już dzisiaj pozostaję w mocy owej nicości, moje życie zaś jest raczej umieraniem niż rzeczywistym istnieniem: „[...] umieranie bliskiej osoby pokazuje ci, że jesteś częścią tej nicości, do której umierający odchodzi”⁵⁵.

Twoje umieranie jest umieraniem osoby, świadomego siebie ja, stanowiąc swoisty pierwowzór mojego umierania; do pewnego bowiem stopnia mogę się intencjonalnie z Tobą utożsamić, wyobrażając sobie siebie na Twoim miejscu. Ten eksperyment jest jednak wielce ograniczony, ostatecznie bowiem wszelki wysiłek mojej wyobraźni ukazuje nieprzekraczalną barierę ontologiczną między mną a Tobą. Mimo iż razem tworzymy nierozdzielne My, jesteśmy wzajemnie niezastępowalni – ani ja nie mogę zastąpić Ciebie, ani Ty mnie. Podobnie odrębne okazują się nasze śmierci – ja nie mogę umrzeć za Ciebie, Ty zaś nie możesz umrzeć za mnie⁵⁶. Fakt ten z jednej strony wskazuje na nieuchronną samotność umierającego (na którą zwracał uwagę zwłaszcza Pascal), z drugiej na całkowitą bezradność ludzkiej miłości. Mogę wprawdzie umrzeć z rozpaczą po stracie Ciebie, mogę także umrzeć **wraz z Tobą**, mimo to nigdy nie mogę umrzeć **za** Ciebie. Twoja śmierć pozwala mi jednak doświadczyć owej samotności i bezradności w sposób bezpośredni; dzięki niej rozumiem – na ile to w ogóle możliwe – czym będzie moja śmierć dla mnie. Jak Ty jesteś samotny w swoim umieraniu, tak ja będę samotny w chwili mojej agonii; jak Twoja śmierć jest jedyna i niepowtarzalna, tak moja śmierć będzie równie jedyna i niepowtarzalna⁵⁷.

⁵⁴ Bauman [1998] s. 7.

⁵⁵ Szczepański [1984] s. 305.

⁵⁶ Na ten aspekt szczególnie wskazywał Marcin Luter; Thieliecke [2002] s. 70.

⁵⁷ Plastycznie i oryginalnie tę niepowtarzalność ludzkiej śmierci (a zarazem nicość przez nią

Jeśli opis ten jest trafny, to Twoja śmierć stanowi jedyne (a przynajmniej – najbardziej źródłowe) doświadczenie śmierci jako rzeczywistej nicości. Tę nicość mogę jednak dojrzeć tylko dlatego, że sam nadal istnieję. „Śmierć innych nie zakłóca ciągłości mojej percepcji. Śmierć innych jest bolesna i druzgocąca właśnie z tego powodu”⁵⁸. Co więcej, Twoja śmierć jest nieodwracalna, wobec czego nicość po Tobie dana mi jest jako nieusuwalna i wieczna. Ten fakt sugeruje, iż śmierć jest absolutnym złem, który stawia pod znakiem zapytania jakikolwiek sens ludzkiego życia.

Paradoks aksjologiczny – zło śmierci

W jednej ze swoich książek E. Drewermann przytacza średniowieczny tekst Johanna von Tepla *Czeski wieśniak*, stanowiący oskarżenie śmierci przed Bogiem, wypowiedziane ustami wieśniaka po śmierci ukochanej żony: „Potworna niszczycielko całego rodu ludzkiego, haniebna dręczycielko wszelkiego istnienia, okrutna morderczyni wszystkich ludzi, przeklinam Was, Pani Śmierć!”⁵⁹. Słowa te wyrażają nie tylko bezsilny bunt człowieka wobec losu, lecz także przekonanie o bezwzględnym złu śmierci, zasługującej na absolutne potępienie. Śmierć to największy wróg człowieka⁶⁰, posiadający niszczycielską i niezwyciężalną moc, która najwyraźniej ujawnia się w śmierci kogoś bliskiego. Twoja śmierć jest przecież najlepszym dowodem mojej całkowitej bezradności wobec losu⁶¹. Chciałbym za wszelką cenę Ciebie od śmierci ocalić, jednakże ludzkie życie nie leży w mojej mocy. Twoja śmierć jawi się jako niezasłużone okrucieństwo, jako metafizyczny skandal, któremu nikt z ludzi nie potrafi zapobiec, jako absolutne i źródłowe zło. Skoro jednak śmierć zdaje się być powszechnym prawem przyrody, to powstaje pytanie, czy rzeczywiście może być złem? Czy jest złem w każdym

spowodowaną) ukazał Rilke, wskazując, że każda śmierć jest nie tylko umniejszeniem świata, lecz nawet samego Boga; Stróżewski [2002] s. 24.

⁵⁸ Bauman [1998] s. 7.

⁵⁹ Cyt. za: Drewermann [2000] s. 16.

⁶⁰ Wrogiem nazywa śmierć także Pismo Święte – jest ona ostatnim wrogiem, który zostanie pokonany (1 Kor 15, 26).

⁶¹ Szczepański [1984] s. 304.

warunkach? Czy naprawdę lepszy byłby świat, w którym byłaby nieobecna? Czy przeżywanemu przez ludzi złu śmierci nie można w żaden sposób zaradzić?

Pytania te są szczególnie aktualne w świecie współczesnym, w którym epatowani jesteśmy wezwaniami do dobrej i godnej śmierci. Coraz liczniejsze głosy domagające się powszechnej legalizacji eutanazji wyrastają wszak z przekonania, iż zło śmierci, polegające rzekomo na bólu i upokorzeniu związanym z agonią, da się wyeliminować. Takie postawienie sprawy jest jednak zbyt daleko posuniętą trywializacją problemu zła śmierci, który nie sprowadza się bynajmniej do konkretnych okoliczności umierania. Jego istotą jest raczej nieusuwalny rys skończoności naszego bytu – nieuchronna konieczność śmierci. Złem absolutnym nie są bynajmniej cierpienia spotykające nas w życiu, lecz ostateczna zagłada samego życia; Twoja śmierć pozwala to zło unaocznic.

J. Tischner zaproponował trafne odróżnienie między złem ontologicznym i dialogicznym. Zło ontologiczne polega na jakimś braku tego, co powinno istnieć a jego archetypem wydaje się śmierć jako brak absolutny, jako zło wszelkiego zła⁶². Nie jest ona jednak zwykłym nieszczęściem, nie ma w niej bowiem analogii do utraty samochodu, pracy czy domu. Utrata kogoś bliskiego nie będąc zwykłym brakiem jakiegoś bytu, nie daje się więc adekwatnie opisać w kategoriach zła ontologicznego. Śmierć przybiera raczej postać zła dialogicznego, polegającego na zerwaniu relacji ja-Ty. „Miejscem właściwego zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata”⁶³. Z tego powodu Twoja śmierć jest złem wzorcowym, złem jako takim, unicestwienia bowiem na zawsze łączące nas więzi osobowe. Szczególnie widoczne jest to w miłości (a nawet – tylko w miłości). „Nie ujawniłaby się [...] pełnia okrucieństwa śmierci, gdyby nie ukochane istnienie drugiego, w które ona mierzy”⁶⁴.

Autentyczna miłość ujawnia nie tylko okrucieństwo śmierci, lecz także jej irracjonalność. To, że najbliższa mi osoba, na której opieram swe życie, ma zostać unicestwiona jest nie tylko czymś niemożliwym do zaakceptowania, lecz także –

⁶² Tischner [2006] s. 143.

⁶³ *Tamże*, s. 144.

⁶⁴ Gadacz [2002] s. 65.

w sensie najbardziej dosłownym – nie do pojęcia. Dopiero „[...] dzięki wzajemnej miłości człowiek [...] wyraźnie dostrzega, jak tragicznie irracjonalna jest śmierć jako fakt życia”⁶⁵. Miłość przecież jest ze swej istoty zakrojona na trwanie wieczne, śmierć tymczasem jawi się jako jej odwrotność, dąży wszak do wiecznego unicestwienia⁶⁶. Bez miłości, jak zauważa Gadacz, śmierć mogłaby się nawet wydawać czymś naturalnym, nie widzimy wszak nic niestosownego w tym, że umierają ludzie zupełnie nam nieznani⁶⁷. Umieranie jego bądź jej uważamy za zrozumiałe, zwłaszcza wtedy, gdy poznamy bezpośrednią przyczynę zgonu. Twoja śmierć nigdy nie jest zjawiskiem naturalnym, wynikającym z powszechnych praw przyrody. Twojej śmierci nie można w żaden sposób zrozumieć ani usprawiedliwić; jest ona w sensie dosłownym skandalem metafizycznym, którego być nie powinno. Jestem w stanie pogodzić się ze śmiercią jego lub jej (a także z własną śmiercią); ze śmiercią Twoją nie pogodzę się nigdy. Moja śmierć jawi się jako zło możliwe (i nieuchronne), zawsze jednak jako zło przyszłe, aktualnie jeszcze nieobecne (a przynajmniej – obecne niewyraźnie). Twoja śmierć jest rzeczywistością aktualnie przeżywaną, godzącą w sam rdzeń mojego bytu. Doświadczając na sobie zła Twojej śmierci dostrzegam zarazem, że jest ona złem także dla Ciebie i to złem nieusuwalnym, wiecznym.

Zło śmierci ukazuje jednak również stronę bardziej pozytywną. Dopiero wszak tracąc Ciebie na zawsze potrafię sobie uzmysłwić nieskończoną wartość Twojej obecności. Gdyby nie Twoja śmierć, gdyby nie ostateczna rozłąka z Tobą, nie mógłbym doświadczyć owej absolutnej wartości, jaką dla mnie stanowiłeś/ stanowiłaś. Nie tylko więc miłość odsłania okrucieństwo śmierci, lecz również odwrotnie, śmierć odsłania nam prawdziwy charakter miłości: „[...] miłość nie odkryłaby siebie samej, gdyby nie śmierć, ów próg, który pragnie przekroczyć, by zachować nienaruszalną więź z ukochanym”⁶⁸. Można powiedzieć, że dopiero śmierć jest prawdziwym sprawdzianem miłości – czy jesteśmy w stanie wytrwać

⁶⁵ Siemianowski [1992] s. 62.

⁶⁶ Gadacz [2002] s. 65.

⁶⁷ *Tamże*.

⁶⁸ *Tamże*.

razem nie tylko do śmierci, lecz także **w obliczu** śmierci, w jej bezpośredniej obecności? Czy nasza miłość jest w stanie sprostać próbie ostatecznej, gdy jedno z nas zostaje skazane na zagładę? Co okaże się w tej konfrontacji zwycięskie – czy unicestwiająca moc śmierci, czy może jednak twórcza moc miłości? Czy ostatecznie zatriumfuje absolutne zło zniszczenia i zerwania, czy nieskończone dobro jedności ja-Ty?

Pytania te mają charakter zarówno etyczny, jak i eschatologiczny. Aspekt etyczny dotyczy charakteru i trwałości naszego My, aspekt eschatologiczny możliwości jakiejś formy życia wiecznego pomimo śmierci. Zacznijmy od kwestii etycznej.

Paradoks moralny – egoizm umierającego

Sygnalizowaliśmy już, że śmierć w drugiej osobie ukazuje nieprzekraczalną barierę ontologiczną między mną, który pozostaję przy życiu a Tobą, który/która umieras. Fakt ten rodzi dramatyczne pytanie, dlaczego ja nadal żyję, skoro Ciebie nie ma? Czy moje życie jest jeszcze w ogóle możliwe i czy mam do niego prawo? Jak widać, odsłaniają się tu dwie równie ważne perspektywy: sens mojego życia bez Ciebie (czy ma ono jakąkolwiek wartość?) oraz moja odpowiedzialność za Twoją śmierć (jak mogłem pozwolić Ci umrzeć?). Zacznijmy od kwestii pierwszej.

Nie ulega wątpliwości, że Twoja śmierć jest dla mnie radykalnym przewrotem w życiu, kataklizmem, w wyniku którego cały mój świat legł w gruzach; wraz z Twoją śmiercią utraciłem jednak fundament mojego istnienia (nadzieję) a co za tym idzie – wszelkie poczucie bezpieczeństwa⁶⁹. Trudno w tej sytuacji nie przyznać racji świętemu Augustynowi, zdaniem którego śmierć bliskiej osoby jest prawdziwą drogą do filozofii, ponieważ doświadczając jej sam dla siebie staje się zagadką⁷⁰. Twoja śmierć jest bowiem nie tylko opisaną wcześniej nicością, lecz również klęską, z której nie widać żadnego ratunku; Twoja obecność nadawała jednak jedyny sens mojemu życiu, Twoja śmierć zaś pogrążyła mnie w mrocznym absurdzie. Ponieważ człowiek jest z natury bytem dialogicznym, bytem-z, śmierć

⁶⁹ Speyr [1999] s. 11.

⁷⁰ Augustyn [2002] s. 68 (IV, 4).

Drugiego niszcząc to fundamentalne odniesienie, zmienia życie w koszmar samotności⁷¹. Moje istnienie, które było w całości ukierunkowane na Ciebie, nagle stanęło w obliczu pustki. Wszelkie intencjonalne odniesienia stały się bezprzedmiotowe, Twoja zaś śmierć okazała się, przynajmniej częściowo, także moją śmiercią⁷². „Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie”, pisał J. Donne, „albowiem jestem zespolony z ludzkością”⁷³. **Twoja** jednak śmierć wydaje się niszczyć mnie całkowicie, odzierając z wszystkiego, kim byłem i co posiadałem. Z tego powodu nie ma przesady w tezie, iż moja śmierć jest nie tyle nawet przyszłym wydarzeniem metafizycznym, ile aktualnym wydarzeniem dialogicznym. Jak pisał F. Schleiermacher: „Śmierć zabija każde kochające stworzenie, a komu umiera wielu przyjaciół, ten w końcu otrzymuje śmierć z ich rąk”⁷⁴.

Jeśli zgodzimy się, że podstawą życia jest nadzieja, jego zaś sensem i spełnieniem miłość, to Twoja śmierć pozbawia moje życie wszelkiego sensu, rodząc pragnienie śmierci. Nie miał więc racji S. Kierkegaard, gdy ironizował z ludzi zachowujących się jak „papużki nierozłączki”; w chwili, gdy jedno umiera, drugie podąża czym prędzej za nim do otchłani śmierci. Kierkegaard sugerował w ten sposób, iż ludziom zaangażowanym w głębokie związki miłości brakuje rzeczywistej autonomii; do tego stopnia wyzbyli się swojej indywidualności i uzależnili od innych, że po stracie najbliższych sami umierają. Wbrew Kierkegaardowi jednak śmierć z rozłąki nie jest bynajmniej świadectwem braku osobowej autonomii czy bycia zniewolonym przez związki z innymi ludźmi, lecz dowodem wartości, jaką Drugi ma dla każdego z nas. W chwili, gdy Ciebie zabraknie, moje życie nie tylko traci sens, lecz w sensie dosłownym samo dobiega kresu. Odkąd Ciebie nie ma, również dla mnie nie istnieje żadna możliwość dalszego życia; ja istniałem i byłem sobą tylko o tyle, o ile byłeś/byłaś Ty. Doświadczam wręcz swojej zbędności i bezużyteczności, ponieważ to właśnie Ty mnie potrzebowałeś/potrzebowałaś. „Trwanie mojego bycia **ma sens**, jeżeli

⁷¹ Sesboüé [2002] s. 69; Bauman [1998] s. 48-49.

⁷² Sesboüé [2002] s. 69; Nola [2006] s. 30; Thomas [1993] s. 170; Bauman [1998] s. 49; Speyr [1999] s. 11.

⁷³ Cyt. za: Hemingway [1988] s. 2.

⁷⁴ Cyt. za: Thielicke [2002] s. 73.

istnieją inni, którzy mnie nadal potrzebują”⁷⁵. Możliwość mojego życia jest wszak możliwością ofiary – życia i umierania dla Ciebie. Z chwilą natomiast, gdy Ty umierasz, moje życie staje się „chorobą na śmierć”, absolutną rozpaczą, w której nie jest możliwe ani dalsze życie, ani nawet śmierć.

Ta rozpacz może skłaniać do zmiany postawy wobec Twojej śmierci. Nie potrafiąc jej zaakceptować, mogę zacząć odczuwać do Ciebie żal, że umarłeś/umarłaś, skazując mnie na osierocenie⁷⁶. Ten żal może przybierać różne formy i stopnie nasilenia, kulminując nawet w jawnym obwinianiu Ciebie za Twoją śmierć. Pojawienie się jednak perspektywy winy zwykle rodzi postawę odwrotną; dostrzegam, iż jedynym winnym Twojej śmierci jestem ja sam, który nie potrafiłem Ciebie zachować przy życiu. W ten sposób rysuje się drugi aspekt rozważanego problemu – moja odpowiedzialność za Twoją śmierć.

Poczucie winy odczuwane wobec Ciebie dotyczy w pierwszym rzędzie zła, które wyrządziłem Ci w życiu, a które dopiero teraz zrozumiałem. „Wobec zmarłych zawsze mamy wyrzuty sumienia, bo człowiek zawsze z czymś nie zdążył, nie trafił z czymś, co było potrzebne”⁷⁷. Moja wina wobec Ciebie ma jednak również sens głębszy, odnosi się bowiem do Twojej śmierci, której nie umiałem zapobiec. Ta śmierć obnaża bezwzględnie nie tylko moją bezradność wobec losu, lecz także znikomość mojej ludzkiej miłości, która okazała się za słaba, by Ciebie ocalić. Niemożliwość oddania życia zamiast Drugiego ukazuje beznadziejność wszelkiej miłości, nawet najdoskonalszej; ostatnie słowo zawsze należy do śmierci⁷⁸. Dowodzi tego zarówno urzekający mit o Alkestis (która oddała dobrowolnie swe życie po to, by wykupić od śmierci swego męża Admeta), jak i dramatyczna opowieść o Orfeuszu (który pomimo podróży do Hadesu nie był w stanie wyzwolić Eurydyki)⁷⁹. Ofiara Alkestis przecież jedynie odsuwa śmierć Admeta w czasie, klęska zaś Orfeusza dowodzi, że dar nieśmiertelności nie jest

⁷⁵ Bauman [1998] s. 52 (podkr. Autora – Z.B.).

⁷⁶ Thomas [1993] s. 165.

⁷⁷ Twardowski [2005] s. 36.

⁷⁸ Aspekt winy – na przykładzie poezji B. Leśmiana i S. Różewicza – ukazuje W. Stróżewski, sugerując, że poczucie winy może wynikać również z naszej obojętności; Stróżewski [2002] s. 26-28.

⁷⁹ Ziemiński [2001] s. 21-41.

przeznaczony dla ludzi. Przekonał się o tym również Gilgamesz, który pomimo nadludzkiego heroizmu w dążeniu do uzyskania ziela nieśmiertelności, nie był go w stanie zachować.

Przywołane tu trzy mityczne postaci ukazują jednak nie tylko skończoność człowieka, lecz również potęgę miłości sięgającej poza doczesność. Alkestis wszak dobrowolnie oddaje swe życie, by ocalić męża, Orfeusz nie bacząc na żadne niebezpieczeństwa usiłuje Eurydykę wydobyć z Hadesu, Gilgamesz zaś pragnie przywrócić życie zmarłemu przyjacielowi (a ziele nieśmiertelności ofiarować wszystkim). W postawach tych nie dostrzegamy egoizmu, związanego z troską o własne życie; przeciwnie, narażając się na śmierć mityczni bohaterowie usiłują ocalić swoich najbliższych. Niestety, wszystkie te wysiłki są bezskuteczne, człowiek zaś okazuje się istotą nieuchronnie śmiertelną. Skoro jednak nie mogę Ciebie od śmierci wykupić ani za Ciebie umrzeć, to powstaje pytanie, czy nie powinienem był umrzeć razem z Tobą? Zarówno Orfeusz jak i Gilgamesz zdają się odczuwać przytłaczający ciężar winy za to tylko, że żyją. Obaj też, gdyby mieli taką szansę, jak Alkestis, z pewnością złożyliby siebie w ofierze, by ocalić najbliższych. Ta gotowość do ofiary z własnego życia tkwi w każdym człowieku a ujawnia się właśnie w obliczu nieuchronności **Twojej** śmierci. Każdy z nas, gdyby tylko mógł to uczynić, oddałby swe życie za osobę, którą kocha. Fakt ten zdaje się falsyfikować przytaczaną na początku artykułu tezę Grodzińskiego o naszym egoizmie, ujawniającym się w postawach, jakie zajmujemy wobec śmierci. Doświadczając Twojej śmierci wcale nie odczuwam ulgi, że to Ty umierasz a nie ja, podobnie – stając na krawędzi własnej śmierci – nie mam najmniejszego żalu do Ciebie, że będziesz żyć. Przeciwnie, umierający odczuwa ulgę, że śmierć dotknęła właśnie jego, nie zaś osoby mu najbliższe.

Jeśli uwagi te są trafne, to Twoja śmierć stanowi dla mnie swoisty test człowieczeństwa, moralne wyzwanie, któremu muszę sprostać, obnaża wszak, kim jestem i czego się można po mnie spodziewać. Twoja śmierć to dramatyczne pytanie skierowane do mnie, na które muszę odpowiedzieć całym swoim życiem. Jest to pytanie o najgłębszą istotę mnie samego i mojej miłości do Ciebie: czyja śmierć jest dla mnie śmiercią bardziej realną i złą – moja czy Twoja? Odpowiedź

wydaje się oczywista – nawet jeżeli z racji ontycznej bariery między mną a Tobą nie mogę umrzeć zamiast Ciebie, to jednak **jestem** tylko dla Ciebie i dzięki Tobie. Nikomu innemu swego życia nie potrafię poświęcić ani za nikogo innego nie byłbym gotowy go oddać; tylko za Ciebie. Te pokłady miłości heroicznej, drzemiące w każdym człowieku, nie tylko czynią bezprzedmiotowymi dyskusje na temat eutanazji motywowanej chęcią niesienia ulgi w cierpieniu, lecz odsłaniają także nowy wymiar istnienia – nieśmiertelność.

Paradoks eschatologiczny – nadzieja życia wiecznego

Twoja śmierć nie zrywa bynajmniej mojej komunikacji z Tobą, lecz nadaje jej odmienny kształt. Wprawdzie dotychczasowy dialog przekształca się obecnie w mój jednostronny monolog, jest to jednak monolog adresowany do Ciebie. „Kiedy do tych, co odeszli, wołamy: Agato, Stanisławie, Janie..., głębiej przeżywamy wiarę w ich obecność i nawiązujemy z nimi dialog”⁸⁰. Wiara w Twoją obecność nie musi mieć charakteru religijnego, opartego na doktrynie nieśmiertelności duszy czy obcowania świętych; rodzi się raczej z mojego głębokiego poczucia, iż Ty dalej jesteś. Ukazują to *Treny* Kochanowskiego:

Orszulo moja wdzięczna, gdzieś mi się podziła?

W którą stronę, w którąś się krainę udała?

[...]

Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żałości.

A nie możesz li w owej dawnej swej całości,

Pociesz mnie, jako możesz, a staw się przede mną

Lubo snem, lubo cieniem, lub marą nikczemną⁸¹.

Twoja śmierć ponownie okazuje się zjawiskiem dwuznacznym i paradoksalnym. Z jednej strony stawia mnie w obliczu nicości, z drugiej nie stanowi nieusuwalnej przeszkody w próbach nawiązania z Tobą kontaktu. Zwracając się do Ciebie nie mam wątpliwości, że Ty nadal istniejesz, należąc do mojego świata.

⁸⁰ Twardowski [2005] s. 32.

⁸¹ Kochanowski [2006] s. 97-98 (tren X).

Dowodem tego jest chociażby żałoba, stanowiąca nie tylko rodzaj terapii, mającej mnie przywrócić światu, lecz także świadectwo Twojej nieustannej bliskości i znaczenia, jakie miałeś/miałaś (i nadal masz) dla mojego życia⁸². Żałoba jest nie tylko świadectwem mojej pamięci o Tobie, lecz także próbą zatrzymania Ciebie wśród żywych, zachowania Twojej obecności pomimo śmierci. „Od wieku XVIII *memento mori*, niegdyś przedmioty kultu, stają się żałobną biżuterią: mają nie tyle przygotować człowieka do śmierci, ile nie dać mu zapomnieć o zmarłym”⁸³. Moim największym pragnieniem jest wszak zachować Ciebie przy sobie, nawet jeżeli jesteś w świecie fizycznym radykalnie nieobecny/nieobecna. Twoja fizyczna nieobecność staje się formą obecności innego typu, chociaż rzeczywistej. Jej symbolem staje się Twój grób, miejsce moich aktualnych spotkań z Tobą, w którym ja także chciałbym w przyszłości spocząć. Twoja pierwotna „obecna nieobecność” zaczyna się tym samym przekształcać w równie paradoksalną „nieobecna obecność”. Chociaż ukryty/ukryta, nadal jesteś. Zauważył to ksiądz Twardowski: „[...] w wędrówce na cmentarzu zawsze kryje się wiara, bo nikt nie biegnie do kogoś, kogo nie ma – biegnie do tego, kto jest, ale jest niewidoczny”⁸⁴.

Twojej aktualnej „nieobecnej obecności” nie trzeba jednak interpretować w sensie religijnym, wyrastającym z przekonania, iż dostąpiłeś/dostąpiłaś życia wiecznego⁸⁵. Podobnie mojej komunikacji z Tobą nie należy ograniczać do kultu zmarłych, wyrażających się modlitwą za Ciebie. Jeśli już używać kategorii religijnych, to mamy tu do czynienia raczej z modlitwą **do** Ciebie, wyrastającą z przekonania, iż nadal otaczasz mnie swoją opieką i troską. To doświadczenie Twojej obecności **pomimo** śmierci jest możliwe tylko na gruncie autentycznej miłości, która z istoty jest zakrojona na wieczność. Pierwsze słowa miłości:

⁸² Obecnie, także w Polsce, obserwujemy radykalne odejście od obyczaju pielęgnowania żałoby; wręcz nie wypada pokazywać się w strojach, które sugerują, iż kogoś utraciliśmy. Wyparcie jednak żałoby jest także próbą wyparcia zmarłego ze świadomości żywych. W tym sensie umiera on niejako natychmiast, także w pamięci o nim.

⁸³ Ariès [2002] s. 177.

⁸⁴ Twardowski [2005] s. 57.

⁸⁵ Tak interpretował obecność swojej matki po jej śmierci św. Augustyn. Ufał, że teraz dopiero dostąpiła ona prawdziwego, wiecznego bytu. W związku z tym zdawał się nie odczuwać żalu, że matka umarła; raczej spokój i pewność wiary w świętych obcowanie.

„dobrze, że jesteś”⁸⁶, znajdują jednak swe dopełnienie w nieomal magicznym zaklęciu: „Ty nie umrzesz”⁸⁷. W miłości ofiaruję siebie Tobie w sposób całkowity, afirmując zarazem Twoją nieskończoną wartość dla mnie. W ten sposób miłość wręcz wyklucza samą możliwość śmierci, która miałaby w omawianym kontekście wszystkie cechy zdrady; zgodzić się jednak na Twoją śmierć, to niejako wydać Ciebie na nią⁸⁸.

Miłość okazuje się, jak widać, swoistym doświadczeniem wieczności, nie może jej bowiem zniszczyć nawet śmierć. Zdaniem L. Binswängera miłość jest siłą ponadjednostkową, która dostrzega, iż śmierć nie stanowi ostatecznej destrukcji osoby; nawet wtedy, gdy Ty umierasz, nie umierasz ostatecznie, ponieważ istotna część Ciebie nadal żyje we mnie⁸⁹. Wprawdzie na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż to śmierć triumfuje nad miłością i ją bezpowrotnie niszczy, w ostatecznym jednak rozrachunku to śmierć okazuje się bezsilna wobec potęgi miłości, która swym trwaniem sięga poza grób. Co więcej, Twoja śmierć powoduje, iż moja miłość staje się od tej chwili miłością czystą, wolną od wszelkich form instrumentalizacji. Po Twojej śmierci nic już nie może naszej miłości zaszkodzić ani jej zniszczyć, w związku z czym można określić śmierć mianem definitywnej pieczęci miłości, odgradzającej ją od wszelkiej możliwości i pokusy zdrady. Teraz jesteś mi o wiele bliższy/bliższa aniżeli przed śmiercią, Twoja nieobecność spowodowała bowiem, iż prawdziwie odkryłem, kim rzeczywiście jesteś. Następuje w ten sposób swoista zamiana ról: z jednej strony to ja częściowo umieram wraz z Twoją śmiercią, z drugiej jednak Ty żyjesz nadal we mnie i w mojej miłości do Ciebie. Twoja śmierć staje się więc dla mnie wielką próbą wierności; wprawdzie zdrada została wykluczona przez śmierć, ja jednak nadal mogę próbować Tobą zawładnąć, chcąc zachować Ciebie tylko dla mnie. Ta pokusa zawłaszczenia rodzi moje nowe zobowiązanie – pozwolić Ci nadal być

⁸⁶ Wskazywał na nie w szeregu swoich prac etycznych i metaetycznych Tadeusz Styczeń.

⁸⁷ Wskazywał na to G. Marcel, zdaniem którego kochać kogoś to powiedzieć właśnie „Ty nie umrzesz”; Tarnowski [1993] s. 181, 197; Bortkiewicz [2000] s. 175.

⁸⁸ Tarnowski [1993] s. 197.

⁸⁹ Choron [1963] s. 156-159.

Tobą. Ty istniejesz bowiem nie tylko dzięki mojej pamięci czy wyobraźni⁹⁰, lecz dzięki nierozzerwalnej jedności My, stworzonej przez miłość. Ta trwałość łączącej nas więzi pozwala snuć nadzieje na to, że obecne życie kończące się śmiercią, prowadzi ku innemu i pełniejszemu, w którym już nie grozi nam żaden kres ani rozstanie. Z Twojej śmierci rodzi się więc nadzieja nieśmiertelności, która wydaje się tym bardziej realna, im bardziej uświadamiam sobie, iż Twoje odejście nie może być odejściem na zawsze. W ten sposób, zgodnie ze słowami G. Marcela, dopełnieniem miłości nie jest śmierć, lecz nieśmiertelność: „Nie ma ludzkiej miłości godnej tego miana, która w oczach tego, kto ją pojmuje, nie stanowiłaby rękojmi i ziarna nieśmiertelności”⁹¹.

Twoja śmierć okazuje się tym samym nie przekreśleniem Twojego bytu na zawsze, lecz – odwrotnie – swoistym objawieniem Twojej wieczności. Tak bowiem, jak na zawsze odszedłeś, tak dzięki miłości na zawsze ze mną pozostajesz⁹². Miłość więc, która sprosta próbie śmierci, nie tylko otwiera nas na wymiar absolutnej Transcendencji, lecz także niezawodnie nas ku niej prowadzi, ukazując u źródeł ludzkiego istnienia – jego prawdziwego Dawcę. Ja okazuję się bezsilny w obliczu Twojego umierania i śmierci; ocalenie jednak może przyjść od Boga (i tylko od Niego). Za pierwszym więc, czysto negatywnym doświadczeniem (skoro Ty istniejesz, to Bóg istnieć nie może), idzie doświadczenie korygujące (skoro Ty umierasz, to musi istnieć Bóg jako jedyna szansa ocalenia). W ten sposób miłość, która potrafi sięgnąć wzrokiem za grób, potrafi też odnaleźć nadzieję życia: „[...] wzajemna miłość nakazuje człowiekowi w obliczu śmierci ukochanej osoby szukać Kogoś, Komu może zaufać do końca i powierzyć swą miłość na ostateczne

⁹⁰ Taką wizję tymczasowej i czysto społecznej nieśmiertelności kreśli W. Szyborska w wierszu *Rehabilitacja* z tomu *Wołanie do Yeti* (Szyborska [2004] s. 40):

„Umarłych wieczność dotąd trwa,
Dokąd pamięcią się im płaci.
Chwiejna waluta. Nie ma dnia
By ktoś wieczności swej nie tracił.”

⁹¹ Cyt. za: Bortkiewicz [2000] s. 175.

⁹² W sposób symboliczny wyraża to obyczaj żałoby: „Żałoba zawiera w sobie pocieszenie: ukochany przedmiot nie został utracony, ponieważ teraz noszę go w sobie i nie mogę go już utracić”; Nola [2006] s. 149.

spełnienie, lub przynajmniej żyć jakąś nadzieją na przewycięzenie śmierci”⁹³. W obliczu śmierci istnieją wszak tylko dwie poważne możliwości: albo istnieje Bóg, który Ciebie ocala, albo umierasz na zawsze, tonąc w oceanie absurdu i nicości. Jeżeli więc pomimo śmierci, która Ciebie zabrała, nadal jesteś, to jesteś nie dzięki mnie czy mojej pamięci, lecz dzięki Temu, który stwarza do życia a nie do nicości.

W tym miejscu powstaje jednak fundamentalne pytanie o wiarygodność opisanego doświadczenia Twojej obecności pomimo śmierci. Nie chodzi przy tym o możliwe interpretacje Twojej obecności ani o postulaty istnienia Boga jako gwaranta nieśmiertelności, lecz o epistemologiczną wartość źródłowego doświadczenia miłości jako wieczności. To ostatnie wszak zadaje kłam wcześniej eksplorowanemu doświadczeniu Twojej radykalnej nieobecności, pustki po Tobie i skandalicznego zła śmierci, która jest mocą niszczenia. W kontekście tych stwierdzeń możliwość Twojego dalszego istnienia wydać się musi czystą iluzją, stanowiącą efekt myślenia życzeniowego. Nie można przecież wykluczyć, że mamy tu do czynienia z mechanizmem projekcji opisanym przez S. Freuda: z przeżywanego przez nas złudzenia, że zmarły jest nadal żywy oraz intencjonalnego utożsamienia się z nim wnosimy, iż śmierć nie stanowi definitywnego kresu życia; Ty wprawdzie nie istniejesz, ja jednak przeżywam Twoje istnienie jako ciągle obecne⁹⁴.

Nawet jeżeli w opisanym doświadczeniu mamy do czynienia z projekcją, to jednak nie ma ona charakteru irracjonalnej negacji oczywistego faktu Twojej śmierci (także sam Freud nie opisywał jej jako odmowy akceptacji śmierci kogoś bliskiego⁹⁵). Doświadczenie Twojej obecności nie jest więc próbą zakłamania Twojej śmierci, lecz raczej uznaniem narzucającej się oczywistości, że nadal jesteś. Kluczowym pytaniem jest, czy oczywistość ta ma charakter obiektywny czy subiektywny. Inaczej mówiąc: czy Twoje istnienie pomimo śmierci jest realne (niezależne od mojego umysłu), czy wyłącznie intencjonalne (obecne tylko w moim umyśle). Pytania tego nie da się rozstrzygnąć w sposób bezdyskusyjny, nie

⁹³ Siemianowski [1992] s. 62.

⁹⁴ Nola [2006] s. 17.

⁹⁵ *Tamże*.

dysponujemy bowiem żadnymi świadectwami niezależnymi od naszych przeżyć. Moje poczucie Twojej obecności tymczasem nie gwarantuje Twego rzeczywistego istnienia (podobnie wykluczony jest jakikolwiek dowód nieśmiertelności), nie musi jednak być całkowitym złudzeniem. Z tego powodu, poprzestając na owym doświadczeniu mogę stwierdzić, iż jego treść wskazuje na Twoją realną obecność jako przedmiotu mojej niegasnącej miłości.

Opisane doświadczenie nie może sobie rościć pretensji do uniwersalności; nie każdemu jest ono bowiem dane po śmierci bliskich osób. Co więcej, nawet wyraziście i z oczywistością przeżywane (choćby w aktach komunikacji z Drugim po jego śmierci) nie usuwa bolesnej pustki po Tobie. Doświadczenie to jednak temu, kto go dostąpił, daje słabą chociaż rzeczywistą iskierkę nadziei, że nie do śmierci należy słowo ostatnie. Nie jest to wiele; trudno jednak w przypadku człowieka oczekiwać więcej. W obliczu utraty Ciebie jako najdroższej mi osoby nadzieja ta może się okazać czymś wprost nieskończenie wielkim.

Bibliografia

- Ariès [2002] – P. Ariès, *Śmierć drugiego człowieka*, przeł. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Gdańsk 2002.
- Augustyn [1987] – Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, wyd. III popr., Warszawa 1987.
- Bauman [1998] – Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998.
- Bortkiewicz [2000] – P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000.
- Choron [1963] – J. Choron, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York, Collier-Macmillan Ltd., London 1963.
- Cichowicz [1993] – S. Cichowicz, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Cioran [1992] – E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.
- Drewermann [2000] – E. Drewermann, *Zstępuję na Barcę Słońca. Medytacje o śmierci i umieraniu*, przeł. M.L. Kalinowski, Gdynia 2000.
- Feuerbach [1988] – L. Feuerbach, *Wybór pism, t.1: Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988.
- Gadacz [2000] – T. Gadacz, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000.

- Gadacz [2002] – T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002.
- Grodziński [1988] – E. Grodziński, *Stosunek do śmierci własnej i cudzej*, w: *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, red. J. Rudniański, K. Muraski, Warszawa 1988.
- Hemingway [1988] – E. Hemingway, *Komu bije dzwon*, przeł. B. Zieliński, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1988.
- Jankélévitch [1993] – V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Jankélévitch [2005] – V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2005.
- Kochanowski [2006] – J. Kochanowski, *Fraszki. Pieśni. Treny*, Kraków, 2006.
- Michalski [1998] – K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. II uzupełn., Warszawa 1998.
- Morin [1993] – E. Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Nola [2006] – A. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, przeł. J. Kornecka, M.W. Olszańska, R. Sosnowski, M. Surma-Gałkowska, M. Woźniak, Kraków 2006.
- Rilke [1987] – R.M. Rilke, *Poezje*, wyb. i przeł. M. Jastrun, Kraków 1987.
- Sartre [1970] – J. P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, Warszawa 1970.
- Sesboüé [2002] – B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, przeł. M. Żerańska, Poznań 2002.
- Siemianowski [1992] – A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992.
- Speyr [1999] – A. von Speyr, *Tajemnica śmierci*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1999.
- Stróżewski [2002] – W. Stróżewski, *O doświadczeniu śmierci*, w: *Śmierć, przestrzeń, czas, tożsamość w Europie Środkowej około 1900*, red. K. Grodziska, J. Purchla, Kraków 2002.
- Szczepański [1984] – J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, wyd. III rozszerzone, Warszawa 1984.
- Szyborska [2004] – W. Szyborska, *Wiersze wybrane*, Kraków 2004.
- Tarnowski [1993] – K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Thielicke [2002] – H. Thielicke, *Życie ze śmiercią*, przeł. S. Szczyrbowski, Warszawa 2002.
- Thomas [1993] – L.-V. Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Tischner [2005] – J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005.
- Tischner [2006] – J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Twardowski [2005] – J. Twardowski, *Śmierć na śmierć nie umiera. Myśli wybrane*, wyb. i oprac. A. Iwanowska, Warszawa 2005.

- Vovelle [2002] – M. Vovelle, *Historia ludzi w zwierciadle śmierci*, przeł. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Gdańsk 2002.
- Winch [1990] – P. Winch, *Co to znaczy usiłować?*, przeł. T. Szawiel, w: P. Winch, *Etyka a działanie. Wybór pism*, wyb. T. Szawiel, Warszawa 1990.
- Ziemiński [2001] – I. Ziemiński, *Orfeusz i Alkestis. Dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci*, w: „Sztuka i Filozofia” 20 (2001), s. 21-41.
- Zuccaro [2004] – C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, przeł. K. Stopa, Kraków 2004.