

Marek Pluta

Śmierć w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa

Łódzkie Studia Teologiczne 5, 145-176

1996

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.

KS. MAREK PLUTA

ŚMIERĆ W MYŚLI FILOZOFICZNEJ EMMANUELA LÉVINASA

W „*Fedonie*” Sokrates wypowiada zdanie, że śmierć jest głównym przedmiotem rozmyślań filozofa¹. Problem śmierci nie należy do najważniejszych tematów Lévinasa, na równi z zagadnieniami: etyki, Drugiego, transcendencji, podmiotowości. Stanowi jednak ważny element opisu człowieka i jako taki jest obecny w pismach pochodzących z różnych etapów jego drogi filozoficznej, chociaż z biegiem czasu zmienia się profil zagadnienia. Myśl filozoficzna, która samą siebie określa jako poszukiwanie sensu człowieczeństwa, nie może pomijać tak istotnego dla człowieka wydarzenia, jakim jest śmierć.

1. ŚMIERĆ „JA”

1.1. Świadomość śmiertelności

Zdaniem Lévinasa, nasza wiedza o śmierci jest wiedzą „z drugiej ręki”. Wszystko co wiemy o śmierci, zaczerpnęliśmy bądź z powszechnych przekonań, z tradycji religijnej, kulturowej i naukowej, bądź z własnej obserwacji. Obserwacja odnosi się jednak tylko do rejestrowania zachowań ludzi zbliżających się do śmierci lub umierających, nie jest natomiast doświadczeniem śmierci². Wszelkie opisy śmierci i umierania, są dokonywane przez żywych, co oznacza, że brak im oparcia w doświadczeniu. Nie jest więc możliwa adekwatna wiedza o istocie śmierci ani o tym, czy i co po niej następuje³.

Obserwacja ukazuje nam śmierć przede wszystkim jako unicestwienie, jako przejście od bytu do niebytu. Najpierw widoczny jest zanik możliwości wykonywania autonomicznych czynności, która odróżnia istoty żywe od materii nieożywionej. Człowiek, umierając, zostaje pozbawiony możliwości komunikowania z

¹ Por. Platon, *Fedon*, IX, 64 a.

² Por. E. Lévinas, *La mort et le temps*, L'Herne, Paris 1991, [skrót: MT], s. 9.

³ Por. dialog *Filozof wobec śmierci: Emmanuel Lévinas*, [w:] Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, Warszawa 1987, [skrót: PhM], s. 254–255.

otoczeniem, dawania odpowiedzi, zostaje zredukowany do poziomu rzeczy, której przeznaczeniem jest rozkład. Śmierć jest więc końcem określonego sposobu bytowania, jest negacją⁴.

Śmierć jest też odejściem w nieznanne, jest dramatem, któremu towarzyszą emocje. Lévinas przypomina scenę śmierci Sokratesa opisaną w *Fedonie*: mimo racjonalnych powodów do nadziei, wyłożonych przez samego Sokratesa, są osoby, które nie mogą powstrzymać łez na widok odchodzącego Mistrza⁵.

Świadomość śmierci nie ogranicza się do tej wiedzy z drugiej ręki. Świadomość śmierci jest relacją z moją własną śmiercią, a nie tylko stwierdzeniem faktu śmiertelności osobników rodzaju ludzkiego. Staje się ona pewnością, że muszę umrzeć, pewnością przewyższającą wszelką wiedzę. Opiera się bowiem nie tylko na niepodważalnych prawach logiki, ale wzrasta w człowieku jako lęk przed czymś nieznanym, a jednocześnie nieustannie zagrażającym. O ile jednak dla Heideggera śmierć jest pewnością aprioryczną, źródłem wszelkiej pewności, to u Lévinasa na kształtowanie świadomości śmierci mają wpływ przeżycia towarzyszące śmierci innych⁶.

Relacja z własną śmiercią nie może mieć charakteru empirycznego, ponieważ „nie można asystować przy własnym unicestwieniu”⁷. Lévinas uznaje prawdziwość epikurejskiego powiedzenia: *kiedy ty jesteś, nie ma śmierci; kiedy ona jest, nie ma ciebie*.

Szczególny rodzaj relacji ze śmiercią dostrzega Lévinas w cierpieniu. Nie tylko dlatego, że człowiek cierpiący, np. z powodu choroby, jest świadomy, że może ona zakończyć się śmiercią. Cierpienie zawiera jakieś przecucie i zapowiedź bólu większego i bardziej rozdzierającego niż ono samo⁸.

Rozważania Lévinasa na temat śmierci są w znacznej mierze inspirowane Heideggerowską koncepcją człowieka jako bytu-ku-śmierci. Lévinas nie akceptuje jednak w pełni stanowiska swego niemieckiego poprzednika. Odcina się m.in. od jego interpretacji lęku przed śmiercią. Dla Heideggera bycie ku śmierci jest elementem konstytutywnym egzystencji ludzkiej. Trwoga jest świadomością ciągłego zagrożenia nicością, którą człowiek odkrywa, analizując swoją sytuację rzucenia w świat. W egzystencji autentycznej *Dasein* akceptuje prawdę, że istnieć znaczy – zmierzać ku śmierci. W egzystencji nieautentycznej natomiast człowiek ucieka od problematyki śmierci: doświadczenie wskazuje, że umierają inni, nie ja; umiera się, ale nie ja, nie teraz⁹.

⁴ Por. MT, s. 9–10.

⁵ Por. MT, s. 10.

⁶ Por. MT, s. 11.

⁷ MT, s. 21.

⁸ Por. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige/PUF, wyd. IV, Paris 1991, [skrót: TA], s. 56.

⁹ Por. MT, s. 53–54; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 351–375; M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969, s. 24; J. M. Demske, *Sein, Mensch*

Dla Lévinasa z czasów *Le temps et l'autre*, gdy byt jawi się przede wszystkim jako horror bezpodmiotowego, anonimowego bycia (*il y a*)¹⁰, lęk przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością. Problematyka śmierci wykracza poza alternatywę być – nie być. Pytanie: być albo nie być, nie jest ani ostateczne, ani najgłębsze¹¹. Tym co przeraża w śmierci jest przede wszystkim perspektywa utraty podmiotowości. Analiza bycia w świecie prowadzi natomiast do uznania, że lęk przed śmiercią stanowi jedną z trosk egzystencjalnych człowieka¹².

Podobnie jak dla Heideggera, śmierć dla Lévinasa jawi się przede wszystkim jako zagrożenie. Świadomość tego zagrożenia rodzi lęk. Poczucie zagrożenia wywołuje zarówno bliskość śmierci, jak i jej nieuniknioność. Mimo iż niewiele o śmierci możemy powiedzieć, jest ona jedyną pewnością naszego losu, pewnością „nieprzejednaną”. „Wszystko inne – mówi Lévinas – jest nieprzejednane w służbie śmierci. Ona jest tym, co nieprzejednane »samo z siebie«, a wobec tego także tym, co przeraża. Co nadchodzi i czego znieść nie sposób!”¹³

Rozumienie tego, co w śmierci zagraża, zmienia się wraz z ewolucją perspektywy filozoficznej Lévinasa. Początkowo, gdy głównym jego problemem było wyłonienie podmiotu z bezpodmiotowego bycia-w-ogóle, zagrożenie śmierci widział w przekreśleniu procesu identyfikacji podmiotu, utracie autonomii i pogrążeniu się na nowo w anonimowości. Śmierć oznacza tu utratę podmiotowości, a lęk jest uświadomieniem niemożności całkowitego unicestwienia i uniknięcia kontynuacji bytowania w formie bezosobowej. Innymi słowy, tym co przeraża nie jest nieznamość czasu śmierci ani niepewność tego, co po śmierci, lecz redukcja do przeszłości, do punktu w dziejach. Człowiek nie zostaje unicestwiony całkowicie, zostają po nim jego dzieła, zostają wspomnienia, ale on już nad nimi nie panuje. Kontynuują jego istnienie, ale w postaci nieautonomicznej¹⁴.

W opisach podmiotu „używającego” (*jouissant*) śmierć pojawia się jako przemoc dokonywana na egzystencji w świecie. Przy czym słowo „przemoc” nie odnosi się do postępowania ewentualnego mordercy, lecz określa istotę samej śmierci. Śmierć jest przemocą, ponieważ to ona zadaje ostateczny cios – ostatni moment, ostatni krok nie należą do umierającego, lecz do śmierci. Śmierć prze-

und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger, Freiburg i.Br. 1963, s. 34–35; R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye de St. Wandrille 1950, s. 26–27.

¹⁰ Problemowi wyodrębnienia się podmiotu z anonimowego bycia-w-ogóle poświęca Lévinas dwie pierwsze publikacje powojenne: *De l'existence à l'existant* z 1947 i *Le temps et l'autre* z 1948.

¹¹ Por. PhM, s. 258.

¹² Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, [skrót: TI], s. 209.

¹³ PhM, s. 255.

¹⁴ Por. PhM, s. 257; TI, s. 27.

rywa nieodwołalnie istnienie człowieka, niszczy bezpowrotnie pewien projekt egzystencji. Wobec tej przemocy człowiek jest bezsilny¹⁵.

Przemoc i nieuniknioność śmierci świadczą o jej zasadniczej inności, absolutnej obcości wobec ludzkiej egzystencji. Śmierć nie tylko jest siłą potężniejszą od człowieka, ale nie należy w ogóle do horyzontu jego możliwości¹⁶.

Świadomość śmierci nie ogranicza się jednak do stwierdzenia jej nieuchronności i zagrożeń, jakie niesie. Wpisane jest w nią „jeszcze nie”, nieustanne odraczenie. Świadomość śmierci można więc określić jako napięcie między bliskim zagrożeniem i odroczeniem lub jako „dwuznaczność czasu, którego brakuje i tajemniczego czasu, który jeszcze pozostaje”¹⁷.

1.2. Spotkanie ze śmiercią

1.2.1. Bierność podmiotu

Pierwszą refleksję na temat śmierci, zawartą w *Le temps et l'autre* Lévinas rozpoczyna od analizy cierpienia. Ból, zwłaszcza fizyczny, jest sytuacją, w której podmiot w sposób maksymalny jest wydany samotności, skazany na siebie; sytuacją, w której bez reszty realizuje się jego tożsamość z sobą samym¹⁸. Jednocześnie w bólu fizycznym, bardziej niż w moralnym, człowiek doświadcza bezwzględności bycia. W przypadku cierpienia moralnego, przez postawę godności lub skruchy, można je w jakimś stopniu przezwyciężyć. Do istoty cierpienia fizycznego natomiast należy niemożliwość oderwania się od niego, znalezienia ucieczki. Człowiek jest w nim skazany na bycie¹⁹. Bierność cierpienia jest większa od wszelkiej bierności przyjmowanej i możliwej do zaakceptowania przez podmiot.

W cierpieniu fizycznym człowiek jest w sytuacji bez wyjścia, przyparty do muru między życiem a byciem-w-ogóle. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością niebytu. Proces identyfikacji podmiotu, czyli wyodrębniania się „ja” z anonimowości bycia (*il y a*), kończy się ostateczną porażką podmiotu. W cierpieniu, na granicy między podmiotem i byciem, pojawia się śmierć²⁰.

Bierność człowieka w stosunku do śmierci wyraża się jego bezsilnością. Bezsilne są władze poznawcze: śmierć nie jest przedmiotem intencjonalnym

¹⁵ Por. TI, s. 210–212; J. Gevaert, *L'escatologia di Emmanuel Levinas*, „Salesianum”, 1970, s. 603.

¹⁶ Por. TI, s. 210–211.

¹⁷ TI, s. 27.

¹⁸ Por. TA, s. 71.

¹⁹ Por. TA, s. 55; F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, CEDAM, Padova 1988, s. 184; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Nijhoff, La Haye 1978, s. 131.

²⁰ Por. TA, s. 56.

świadomości poznającej. Poznanie, rozumiane jako oświecenie intelektualne rzeczywistości prowadzące do panowania nad nią, w śmierci napotyka nieprzezwycięzalny opór: śmierć nie tylko nie jest jeszcze znana, ale jest z natury niepoznawalna, jest „zjawiskiem najmniej znanym spośród nieznanych”, jest „niebytem wiedzy”²¹. Podmiot poznający dotyka w śmierci tajemnicy. Słowo „tajemnica” jest jak najbardziej odpowiednie na określenie „problemu bez żadnych przesłanek”²². Nieznajomość śmierci nie wynika z rzeczywistego ograniczenia możliwości naszych władz poznawczych ani z faktu, że nikt z umarłych nie powraca, by przekazać nam swoje doświadczenie śmierci. Lévinas zdaje się wykluczać wszelką możliwość doświadczenia śmierci, kiedy definiuje doświadczenie jako akt poznawczy podmiotu zakładający jego inicjatywę, jako powrót przedmiotu do podmiotu w świetle intelektu. Niepoznawalność śmierci wyklucza wszelkie światło z relacji podmiotu ze śmiercią²³.

W relacji ze śmiercią dokonuje się załamanie potęgi podmiotu konstytuującego świat. W bliskości śmierci, doświadczanej w cierpieniu, aktywność podmiotu poznającego ustępuje miejsca czystej pasywności bólu niemożliwego do przyjęcia. Zamiast heroicznej odpowiedzialności pojawia się dziecinny szloch²⁴.

Śmierć jest wydarzeniem, które mimo iż dotyczy podmiotu, to jednak przychodzi z zewnątrz i pozostaje zewnętrzne wobec niego. Śmierć wyznacza więc granicę horyzontu możliwości podmiotu. Lévinas jest tu bliski Sartre’owskiego odrzucenia koncepcji „mojej śmierci”²⁵.

Idea absolutnej bierności podmiotu wobec śmierci jest polemiką z Heideggerowskimi analizami „bycia-ku-śmierci”. *Dasein* charakteryzują możliwości bycia, jest on projektem zwróconym ku przyszłości. Akceptacja i antycypacja śmierci jako możliwości ostatecznej i podstawowej (*Ur-Möglichkeit*) odbywa się przy pełnej jasności umysłu i w całkowitej wolności²⁶. Śmierć dla Heideggera pozostaje możliwością czystą, nie oczekującą realizacji²⁷, „możliwością niemożności”. Do koncepcji Lévinasa natomiast bardziej właściwe byłoby określenie „niemożność możliwości”. Pozorna gra słów wyraża jednak istotną różnicę w rozumieniu roli podmiotu w relacji ze śmiercią: „możność niemożności” zawiera możliwość

²¹ Por. PhM, s. 255.

²² PhM, s. 256.

²³ Por. TA, s. 56–57.

²⁴ Por. TA, s. 59–60; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 185–186.

²⁵ Por. W. Krewani, *Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'E. Lévinas*, „Archives de Philosophie”, 1981, s. 552; J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard 1994, s. 576–598.

²⁶ Por. TA, s. 57–58; R. Jolivet, *Le problème de la mort...*, s. 24–27.

²⁷ Por. E. Lévinas, *L'existentialisme, l'angoisse et la mort*, „Exercice de la patience”, 1982, nr 3–4, s. 27.

przynajmniej akceptacji tragicznej sytuacji, podczas gdy „niemożność możliwości” nie dopuszcza żadnego elementu aktywności podmiotu²⁸.

„Niemożność możliwości” wyraża absolutną bierność podmiotu wobec wydarzenia, którego nie można ani zaakceptować, ani antycypować, ani włączyć w projekt życiowy. Śmierć jest niemożliwością jakiegokolwiek projektu, przekreśleniem wszelkiej możliwości²⁹. Każdy „projekt” śmierci, każde do niej przygotowanie zawodzi, ponieważ ostatni moment, ostatni krok należy zawsze do śmierci, a nie do umierającego. „Człowiek zmierza ku śmierci, »uczy się umierać«, »przygotowuje się« do ostatecznej chwili; ale nadchodzi ostatni kwadrans – czy też ostatnia sekunda – a wtedy śmierć już sama przemierza swój końcowy kawałek drogi i nas zaskakuje. W tym sensie nie jest ona taką samą możliwością jak inne, kiedy zawsze istnieje jakieś postępowanie wstępne i jakiś projekt. Jej cechą jest to, że jest nie do zniesienia... Ściśle mówiąc, nie dochodzi z nią do żadnego spotkania”³⁰.

Bierność podmiotu wobec śmierci różni się od wszelkiej innej pasywności. Bierność poznania jest względna, ponieważ zostaje przewyżczona przez redukcję bytu do noematu. Przedmiot poznania zostaje zaabsorbowany przez podmiot, zanika ich wzajemna opozycja. Władza podmiotu pozostaje czynnikiem konstytutywnym, decydującym w relacji podmiot – przedmiot poznania³¹. Również bierność potrzeby, zależności od świata, zostaje przewyżczona w momencie jej zaspokojenia. Opozycja podmiotu i przedmiotu pożądania zanika, gdy rzecz zostaje osiągnięta. Następuje wówczas jakby asymilacja przedmiotu przez podmiot, jak w procesie odżywiania³². W odniesieniu do śmierci podmiot nie dysponuje żadną władzą, której śmierć byłaby przedmiotem.

Pasywność, która jest jedynie przeciwieństwem aktywności, może zostać przewyżczona. Aktywność i pasywność są bowiem ekstremami pewnej władzy (*pouvoir*). Podmiot pozostaje panem siebie nawet, gdy faktycznie jego siły zawodzą i nie potrafi sprostać wyzwaniu sytuacji – poprzez akceptację stanu faktycznego. Śmierć natomiast jest wydarzeniem nie tylko przerastającym możliwości podmiotu, ale w ogóle nie wchodzącym w ich zakres. Przeciw śmierci podmiot nie tylko nic nie może, ale „nie może móc”³³. W jej obliczu podmiot przestaje być podmiotem³⁴.

²⁸ Por. TA, s. 92, przyp. 5.

²⁹ Por. TA, s. 62–63; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, s. 103–104.

³⁰ PhM, s. 255–256.

³¹ Por. TI, s. 99–100; W. Krewani, *Emmanuel Levinas...*, s. 103.

³² Por. TI, s. 83; „Potrzeba” jest jedną z podstawowych kategorii opisu podmiotu używającego (*jouissant*).

³³ Por. TA, s. 62.

³⁴ Por. TA, s. 57; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 104–105.

Słuszne jest więc pytanie, jaki sens ma wyrażenie „moja śmierć”, czy można nazywać moim coś, nad czym nie mam żadnej władzy? Czy niemożliwość spotkania ze śmiercią nie wyklucza w ogóle możliwości relacji z innością? Czy z faktu unicestwienia przez śmierć podmiotowości wynika, że każda relacja z innym musi się skończyć klęską podmiotu? Lévinas dostrzega bowiem w śmierci inność absolutną, a w relacji ze śmiercią wzór relacji z autentyczną innością³⁵.

1.2.2. Inność śmierci

Wobec niemożności wglądu w istotę śmierci, należy poddać analizie te jej elementy, które są naszemu poznaniu dostępne.

Nicość. Lévinas, wykluczając w *Le temps et l'autre*, nicość jako źródło lęku przed śmiercią, nie odrzuca przerażającego charakteru nicości, lecz samą jej możliwość. Nicość absolutna jako nie-bycie, jako spokój i bezruch, jest niemożliwa. Bycie-w-ogóle, anonimowe i nieustanne, nie ma granic. Nicość przejawiająca się w śmierci jest tylko nicością konkretnego bytu. Nicość absolutna dawałaby podmiotowi możliwość wyzwolenia z niewoli bycia. Lévinas interpretuje *Hamleta*, a zwłaszcza monolog *Być albo nie być* jako uświadomienie sobie niemożliwości całkowitego unicestwienia: samobójstwo nie osiąga zakładanego celu i jest sprzeczne w sobie. Śmierć wykracza poza alternatywę: być albo nie być³⁶.

W wygłoszonym trzydzieści lat później cyklu wykładów, wydanym pt. *La mort et le temps*, Lévinas modyfikuje nieco swoje stanowisko. Nie neguje unicestwiającego charakteru śmierci, lecz podkreśla, że nicość śmierci jest bardziej radykalna od nicości niebytu. Analizując rozwój pojęcia nicości od Arystotelesa do Bergsona, stwierdza, że nicość nie była nigdy rozumiana w sposób absolutny, myśl filozoficzna nie zdołała nigdy pomyśleć „nic” nicości³⁷.

U Arystotelesa nicość jest elementem procesu powstawania i zanikania bytów. Rozumiana jako niebyt nie jest ujmowana sama w sobie, lecz jedynie jako korelat bytu. Niebyt oznacza „jeszcze-nie-być” lub „już-nie-być” i w efekcie pozostaje w płaszczyźnie bytu jako jego możność³⁸. Dla Lévinasa natomiast nicość śmierci nie ma żadnej treści pozytywnej, jest całkowicie nieokreślona i bez żadnego odniesienia do bytu; „nie jest chaosem aspirującym do formy”. W śmierci człowieka wszystko odbywa się tak, jakbyśmy mieli do czynienia nie z pojedynczym przypadkiem rozpadu konkretnego bytu, ale z istotą procesu unicestwienia³⁹.

³⁵ Por. TA, s. 65; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 187–188.

³⁶ Por. TA, s. 61; PhM, ss. 258–259; *De l'existence à l'existant*, Paris 1990 [skrót: EE], s. 100–102.

³⁷ Por. MT, s. 79.

³⁸ Por. MT, s. 78.

³⁹ Por. MT, s. 80–81.

Nie do przyjęcia okazuje się również Heglowskie pojęcie nicości. Dla Hegla „czysty byt” i nicość utożsamiają się: byt sam w sobie nie ma żadnej pozytywnej determinacji, podobnie jak nicość; z kolei nicość, o ile jest myślna, jest traktowana jak byt. Identyczność przeciwieństw znajduje swoją realizację w procesie stawania się, który jest właściwym absolutem⁴⁰. Zdaniem Lévinasa nicość, rozumiana jako element procesu rozwoju, nie ma nic wspólnego z nicością śmierci. Stawanie się należy do świata fenomenów, jest manifestacją bytu. Śmierć natomiast jest nicością totalną, nie związaną z ukazywaniem bytu. Nicość śmierci nie jest rezultatem abstrakcji z bytu, nie jest „oderwaniem”, ale raczej „porwaniem”⁴¹.

Bergson krytykuje samo pojęcie nicości, uważa je za sprzeczne. Unicestwienie jakiejś rzeczy polega na zastąpieniu jej przez inną, więc nicość absolutna jest absurdem. Śmierć jest degradacją energii, przejściem materii do stanu równowagi energetycznej, a nie do nicości⁴².

Heidegger natomiast znalazł inną, nieintelektualną, drogę dojścia do nicości: trwogę. Uczucia są elementem bycia człowieka w świecie. Trwoga, nie mając żadnego szczególnego przedmiotu, ma za przedmiot nicość. Nicość staje się więc dostępną w trwodze śmierci⁴³.

Dla Lévinasa nawet Heideggerowska nicość absolutna nie jest na miarę nicości śmierci, ponieważ próbuje określać jako koniec, nic lub unicestwienie to, co z natury jest nieokreślone i nieograniczone. Nie można traktować nicości jako nomematu. Lévinas proponuje więc pozostanie przy niepoznawalności śmierci. Nie można ignorować unicestwienia, jakie niesie śmierć, ale też nie można tej nicości poznać w sposób pozytywny. Nicość śmierci jest czymś więcej niż nicość absolutna Heideggera, jest mieszaniną nicości i niewiedzy. Śmierć jest znakiem zapytania, który wprowadza wymiar absurdu do pojęcia nicości⁴⁴.

Totalność. Rolę pojęcia *il y a* oznaczającego w pierwszych publikacjach Lévinasa byt w ogóle, anonimowy i nieokreślony, przejmuje później pojęcie totalności (*totalité*). Totalność jest w radykalnej opozycji do indywidualności podmiotu i niszczy go, pod pozorem ładu i racjonalności. Porządek obiektywny, ustanowiony przez totalność, polega na zawieszeniu niezależności indywidualnej i włączeniu w mechanizm, który jest zasadniczo mechanizmem wojny⁴⁵. Dla totalności śmierć indywiduum nie ma żadnego znaczenia, ponieważ miejsce jednego zajmuje inny, bez uszczerbku dla całości⁴⁶.

⁴⁰ Por. MT, s. 84.

⁴¹ Por. MT, s. 88–89.

⁴² Por. MT, s. 76–77.

⁴³ Por. MT, s. 77.

⁴⁴ Por. MT, s. 76–78.

⁴⁵ Por. TI, s. IX.

⁴⁶ Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, ed. Le Livre de Poche, [skrót: AE], s. 14; F. P. Ciglia, *Dal nulla all'Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, „Archivio di Filosofia”, 1981, n. 1–3, s. 224–226.

Śmierć podmiotu okazuje się w totalności bardziej uwięzieniem w byciu-w-ogóle niż całkowitym unicestwieniem. Z punktu widzenia całości, czyli z pozycji historyografa, śmierć jest momentem zwrotnym, od którego byt kontynuuje swoje istnienie już nie w formie osobowej, lecz w dziedzictwie po sobie pozostawionym. Uniwersalny czas historii wydaje się horyzontem ontologicznym, w którym podmioty zostają zredukowane do numerów w buchalterii historyka. Właśnie tej depersonalizacji człowiek nie może zaakceptować i odrzuca ją w lęku śmierci. Idea nieśmiertelności duszy ma, zdaniem Lévinasa, wyrażać próbę uwolnienia czasu osobistego od czasu obiektywnego, chociaż rozumiana jako życie po śmierci, sprowadza na nowo podmiot do totalności. Aby śmierć nie była przekreśleniem podmiotowości człowieka, trzeba by otworzył się w niej nowy wymiar, różny od uniwersalnego czasu historii. Lévinas poszukuje możliwości uratowania podmiotu przed redukcją do anonimowości w wymiarze relacji międzyosobowych⁴⁷.

„Przyszłość” śmierci. Charakter tajemniczości śmierci wynika z faktu, że nie jest ona nigdy obecna, nie jest „teraz”⁴⁸. Nie można też powiedzieć, że jest po prostu nieobecna. Należałoby raczej stwierdzić, że w momencie umierania odległość między śmiercią a umierającym dąży do zera. Śmierć jest zawsze „przyszła” (*à venir*). Relacja człowieka do własnej śmierci jest więc relacją z przyszłością, relacją paradoksalną, wykluczającą koegzystencję swoich kresów. Znane powiedzenie epikurejskie na ten temat dobrze oddaje „wieczną przyszłość śmierci” i nieredukowalną diachronię naszej z nią relacji⁴⁹.

Nieobecność śmierci nie wynika z naszej ucieczki przed nią lub z nazbyt lekomyślnego jej traktowania, ale z jej istotnej nieuchwytności. „Teraz” oznacza dominację podmiotu, w terażniejszości podmiot jest panem swoich możliwości. Śmierć nie pozwala się zdominować, nie jest nigdy „teraz”⁵⁰. Wyznacza granicę intencjonalności świadomości. Dla świadomości intencjonalnej śmierć jest zawsze bliska, ale nigdy obecna. Wieczna bliskość należy do jej istoty⁵¹.

Lévinas odrzuca Bergsonowskie rozumienie czasu. Przyszłość nie może być antycypowana w terażniejszości. Przyszłość antycypowana nie jest autentyczna, jest jedynie jej wersją codzienną, konieczną do projektowania życia. Prawdziwa przyszłość jest nieuchwytna, nie do pogodzenia z terażniejszością. Przyszłość to inność. Relacja do przyszłości jest relacją z innym⁵². Charakter przyszłości, cechujący śmierć, wynika z jej absolutnej inności⁵³.

⁴⁷ Por. TI, s. 26–28.

⁴⁸ Por. TA, s. 59.

⁴⁹ Por. TA, s. 59; F.P. Ciglia, *Un passo...*, s. 180; W. Krewani, *Le temps...*, s. 552.

⁵⁰ Por. TA, s. 59.

⁵¹ Por. TA, s. 61; W. Krewani, *Le temps...*, s. 552.

⁵² Por. TA, s. 64.

⁵³ Por. TA, s. 73–74; F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 189; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 105–106.

Śmierć a inność. W refleksji Lévinasa śmierć zawsze łączy się z innością, chociaż zmienia się sposób ich przyporządkowania. W pierwszym okresie, tzw. ontologicznym, kiedy Lévinas jest skoncentrowany na rozróżnieniu bycia i bytu (*l'être – l'étant*), inność śmierci jawi się jako pierwsze otwarcie podmiotu, który za swą tożsamość płaci cenę absolutnej samotności. Natomiast w późniejszych opisach podmiotu w świecie, podmiotu używającego, śmierć nabiera charakteru inności zagrażającej.

Proces identyfikacji podmiotu polegający na wodrębnieniu indywiduum z bycia-w-ogóle i zakreśleniu granicy tego, co moje, prowadzi do izolacji podmiotu. Podmiot solipsystyczny jest egocentryczny, zamknięty na wszelką inność. Dopiero wkraczająca przemocą inność śmierci zmusza go do wyjścia poza siebie. Śmierć jawi się tu przede wszystkim nie jako unicestwienie, ale jako możliwość relacji z innością. Inność śmierci została opisana za pomocą tych samych określeń, jakie charakteryzują inność w ogóle: tajemnicza, niepoznawalna; nie ma istnienia w ten sam sposób, w jaki je ma podmiot; nie jest jakimś *alter ego*, ani też w żadnej mierze nie zależy od podmiotu. W relacji ze śmiercią występuje wyraźna asymetria, charakterystyczna dla każdej relacji z innością⁵⁴.

W *Totalité et Infini* śmierć jest widziana jako niebezpieczeństwo zniszczenia radości życia i przerwania relacji ze światem i z innymi. Lévinas akcentuje tu przemoc śmierci, jakby morderstwo należało do jej istoty. Inność nie jest już cechą śmierci, lecz jej źródłem. Autor nawiązuje w ten sposób do rozumienia śmierci przez społeczności prymitywne, zaprezentowanego w pracach L. Levy-Bruhla, według którego śmierć nie jest nigdy czymś naturalnym, lecz dziełem kogoś – wrogiej człowiekowi siły nadprzyrodzonej. Tajemniczość śmierci, jej bezwzględność i nagłość jej przyjścia sprawiają, że człowiek nie widzi w niej na pierwszym miejscu naturalnej konsekwencji faktu pojawienia się na świecie, ale efekt działania kogoś innego: Absolutnie Innego, przeznaczenia, złej woli przestępcy, wyroku (cudzej) sprawiedliwości⁵⁵.

Śmierć należy więc do porządku interpersonalnego. Ma to również pozytywne strony, ponieważ umożliwia przełamanie samotności umierania, stworzenie „ludzkiej” atmosfery wokół umierającego. Inny jest nie tylko źródłem lęku, ale i nadziei: „Wiekuiasty daje śmierć i życie”⁵⁶.

Interpersonalny charakter śmierci wyraża się również w możliwości poniesienia śmierci za kogoś. Możliwość ta zmienia samo pojęcie śmierci, pozbawiając je „patetyczności” wynikającej z faktu, że jest „moją śmiercią”⁵⁷. W ten sposób

⁵⁴ Por. TA, s. 62–64; F. P. Ciglia, *Dal nulla all'Altro...*, s. 229.

⁵⁵ Por. TI, s. 210.

⁵⁶ TI, s. 210; por. F. P. Ciglia, *Un passo...*, s. 190–191.

⁵⁷ Por. TI, s. 217.

w określeniu relacji ze śmiercią pojawiają się elementy charakterystyczne dla opisu relacji z Drugim, która jest relacją etyczną.

1.3. Śmierć i czas

Tradycyjne rozumienie czasu Lévinas stosuje jedynie do uniwersalnego czasu bycia-w-ogóle. Podmiot ma swój własny czas – chwilę obecną (*l'instant*), która nie jest elementem czasu uniwersalnego. Chwila obecna jest izolowana od pozostałych, nie stanowi z nimi ciągłości. Przejście od jednej do drugiej jest możliwe tylko dzięki interwencji z zewnątrz, podobnie jak w przypadku wychodzenia podmiotu z egoistycznej izolacji autoidentyfikacji. Inność odgrywa decydującą rolę zarówno w rozumieniu śmierci, jak i czasu⁵⁸.

1.3.1. Cieleśność a czasowość

Charakter czasowy egzystencji człowieka wynika z „przyszłości” śmierci. Bliskość śmierci jest jednocześnie zagrożeniem i odroczeniem. Być skazanym na śmierć i mieć jeszcze czas – to właśnie czasowość⁵⁹. Czas egzystencji nie jest jednak byciem ku śmierci, lecz byciem przeciw śmierci, jej nieustannym odrzucaniem⁶⁰.

Źródłem napięcia między bliskością i odroczeniem śmierci jest cieleśność. Dzięki ciału człowiek jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, wewnętrżnością i zewnętrżnością, wolnością i zależnością. Te dwa wymiary przenikają się: podmiot nie jest nigdy czystą wewnętrżnością, jego wolność nie jest nigdy absolutna. Wolność bytu śmiertelnego realizuje się jako zagospodarowanie czasu, który pozostaje⁶¹. Śmiertelność należy do istoty bytu cielesnego. Przez ciało człowiek, wydany na łup inności, staje się rzeczą, ale też dzięki ciału może stawiać opór inności, zwłaszcza śmierci⁶².

Lévinas przyznaje rację materializmowi, kiedy ten podkreśla zależność wolności od rzeczy materialnych: miecz lub proces chemiczny mogą usunąć ze świata podmiot wraz z jego wolnością. Podmiot rozumiany jako czysta świadomość jest zabezpieczony przeciw zagrożeniom ze strony materii, rozumiany natomiast jako świadomość wcielona, okazuje się wystawiony na przemoc rzeczy material-

⁵⁸ Por. EE, s. 126; 160; P. Olivier, *L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas*, „Revue des Sciences Religieuses”, 71 (1983), s. 341–342.

⁵⁹ Por. TI, s. 212.

⁶⁰ Por. TI, s. 199.

⁶¹ Por. TI, s. 199–200; P. Olivier, *L'être et le temps...*, s. 346.

⁶² Por. TI, s. 212; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 603–604.

nych. Paradoks podmiotu cielesnego polega na tym, że podlega on śmierci, a jednocześnie może się jej przeciwstawić⁶³.

1.3.2. Rozumieć czas w zależności od śmierci

W wykładach na temat śmierci i czasu, cytowanych tu wielokrotnie (MT), Lévinas poszukuje takiego rozumienia śmierci, które wykraczałoby poza alternatywę byt – niebyt i dałoby relacji ze śmiercią znaczenie inne niż doświadczenie nicości w czasie⁶⁴. Już na początku książki ujawnia zamiar przedstawienia śmierci jako „cierpliwości” czasu, cierpliwości rozumianej jako „emfaza” bierności, jako oczekiwanie nieintencjonalne⁶⁵.

Cierpliwość może mieć charakter pasywności absolutnej, kiedy podmiot jest wystawiony na ryzyko bezsensu. Niepoznawalność śmierci sprawia, że relacja z nią zawiera takie ryzyko, nie jest bowiem nigdy odkrywaniem jej sensu, lecz czystym znakiem zapytania, pytaniem bez możliwości uzyskania odpowiedzi⁶⁶.

Cierpliwość realizuje się w czasie jako jego trwanie⁶⁷. Wynika stąd konieczność przeanalizowania relacji śmierci i czasu. Jedną z interpretacji tej relacji jest Heideggerowska koncepcja *bycia ku śmierci*. Czasowość jest w niej rozumiana, najogólniej rzecz biorąc, jako antycypacja śmierci. Podstawową zasługę Heideggera widzi Lévinas w przewyżczeniu potocznego rozumienia śmierci i czasu i nadaniu tym pojęciom znaczenia ontologicznego⁶⁸. Nie zgadza się natomiast, aby ontologia była źródłem wszelkiego sensu. Dla niego śmierć, będąc końcem i unicestwieniem, jest w zasadzie kwestią bez danych, nie wydedukowaną z wiedzy o byciu lub o zaświatach, pytaniem bez odpowiedzi, pytaniem paradoksalnym, które nie staje się problemem⁶⁹.

Zdaniem Bergsona śmierć nie należy do wymiaru czasowości, rozumianej jako trwanie (*la durée*). Pojęcia trwania, *élan vital*, wolności twórczej odnoszą się do życia. Śmierć jako degradacja energii dotyczy materii, inteligencji, czynu. Egzystencja człowieka nie jest więc byciem ku śmierci⁷⁰.

Lévinas przeciwstawia Heideggerowi również Kanta, dostrzegając u niego możliwość, aby sens znaczył poza bytem: dwa spośród czterech podstawowych pytań filozoficznych odnoszą się nie do bytu, lecz do obowiązków i zbawienia człowieka: „Co mam robić? Czego mogę oczekiwać?”⁷¹ Kant nie neguje unice-

⁶³ Por. TI, s. 204–205.

⁶⁴ Por. MT, s. 16.

⁶⁵ Por. MT, s. 7–8.

⁶⁶ Por. MT, s. 23–24.

⁶⁷ Por. MT, s. 26.

⁶⁸ Por. MT, s. 37.

⁶⁹ Por. MT, s. 41–42.

⁷⁰ Por. MT, s. 61–62.

⁷¹ Por. MT, s. 66.

stwienia, jakie przynosi śmierć, ale kwestionuje skończoność człowieka, przechodząc na teren rozumu praktycznego. Jego wymagania każą postulować nieśmiertelność duszy, która nie może być jednak rozumiana jako rozciągnięcie poza granicę śmierci czasu, który ją poprzedza. Nie chodzi o zwykłe przedłużenie życia, ale o świat dostępny jedynie dla nadziei, o sens nieredukowalny do bytu. Nieśmiertelność nie jest więc przedmiotem wiedzy, lecz nadziei. Nadzieja nieśmiertelności charakteryzująca czas życia ludzkiego, wykracza poza ten czas⁷². Nadzieja nieśmiertelności ma własną logikę, która między afirmacją i negacją wprowadza kategorię możliwości. To „może” nie ujmuje nic z dramatyczności śmierci ani nie zapełnia pustki nicości, otwiera jednak drogę dla innego kierunku poszukiwań sensu śmierci niż alternatywa byt-niebyt⁷³.

Inną próbę zrozumienia śmierci poza kategoriami bytu i nicości prezentuje Hegel w *Fenomenologii Ducha*. Analizując zachowanie Antygony, wnioskuje, że w pogrzebaniu zwłok, poprzez stosunek do zmarłego – a nie do trupa – żywi wyrażają swój stosunek do śmierci. Obowiązek pogrzebania zmarłego należy do fundamentalnych zasad etyki rodzinnej. Krewni nie mogą pozwolić, aby rozkład ciała zmarłego dokonywał się na oczach wszystkich, oddając ciało ziemi, przekształcając go w żywe wspomnienie. Śmierć nie jest unicestwieniem, lecz powrotem do bazy (*Urgrund*), do podstawy wszystkich rzeczy, która jest również podstawą bytu, do elementarnych pierwiastków krwi i ziemi. Dla Hegla śmierć staje się poznawalna poprzez analizę postępowania żywych⁷⁴.

Lévinas poznawalności śmierci u Hegla przeciwstawia myśl Finka, według którego śmierć jest niewyraźna i należy przyjąć ją w ciszy. Język jest rozumieniem bytu. Śmierć niszczy wszelkie rozumienie, jest skandalem. Każda śmierć jest pierwszą śmiercią. Nie ma „rodzaju” śmierci, nie można więc utworzyć pojęcia śmierci. Śmierć oznacza koniec tego, co czyni możliwą wszelką myśl. Śmierć jest niewyraźna w kategoriach ontologicznych, można o niej mówić jedynie w odniesieniu do poszczególnego człowieka⁷⁵. Lévinas akceptuje wskazanie Finka, by sensu śmierci szukać poza bytem i nicością, chociaż nie zgadza się, by był to wymiar ciszy.

Kontynuując poszukiwania sensu śmierci, Lévinas podejmuje analizę myśli Ernsta Blocha. W centrum zainteresowań Blocha znajduje się poszukiwanie realnego humanizmu – świata, w którym to, co ludzkie będzie absolutnie dominujące. Marsz w kierunku idealnego świata jest wpisany w bycie bytu – rozwój człowieka jest równoznaczny z rozwojem bytu. Człowiek nie jest jednym z bytów, lecz realizacją bytu jako takiego. Czas nie utożsamia się z byciem ku śmierci, lecz jest czasem pełnej realizacji. Relacja do przyszłości jest relacją do utopii, a czas jest nadzieją. Czas jako nadzieja nie może być, jak u Heideggera, rozumiany w odnie-

⁷² Por. MT, s. 67–68.

⁷³ Por. MT, s. 70–73.

⁷⁴ Por. MT, s. 90–103.

⁷⁵ Por. MT, s. 103–105.

sieniu do śmierci. Nie śmierć nadaje sens czasowi, ale na odwrót: sama może być rozumiana tylko w odniesieniu do przyszłości autentycznej. Lęk przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością, lecz przed pozostawieniem niedokończonego dzieła. W świecie idealnym zniknie obcość rzeczy, nastąpi swoiste utożsamienie „ja” i świata zhumanizowanego, ludzkość opuści już fazę indywiduum. W konsekwencji śmierć nie będzie mogła osiągnąć człowieka, ponieważ jego istota będzie się znajdować poza nim, w doskonałym świecie. Problem śmierci został rozwiązany bez potrzeby wyeliminowania samej śmierci⁷⁶.

Lévinas, nie identyfikując się w pełni z rozwiązaniem Blocha, dostrzega w nim jednak wartościową propozycję określenia sensu śmierci, wychodząc od pojęcia czasu, a nie na odwrót, jak to czynił Heidegger. Odwrócenie porządku nie umniejsza żadnej z negatywnych cech śmierci, ale odbiera jej przywilej bycia źródłem wszelkiego sensu. W efekcie sens śmierci przekracza ją, nie ogranicza się do oznaczania końca⁷⁷.

Próba zrozumienia śmierci oparta na pojęciu czasu, domaga się sprecyzowania tego ostatniego. Lévinas odrzuca zarówno klasyczną koncepcję czasu, jak i nowsze propozycje, np. Heideggera i Bergsona i stawia pytanie, czy można rozumieć czas jako diachronię relacji interpersonalnej, tzn. czy niepowstrzymany bieg czasu nie jest identyfikowalny z niepokojem „ja” o Drugiego⁷⁸.

Już w *Le temps et l'autre* pojawia się idea czasu jako relacji z Nieskończonym: czas nie jest horyzontem ontologicznym bycia, lecz sposobem wykraczania poza bycie⁷⁹. Przyszłość śmierci nie jest jeszcze czasem – aby nim się stała, musi wejść w relację z terażniejszością. Absolutna inność śmierci wyklucza jednak taką relację. Jedynym rodzajem relacji, która łączy kresy pozostające w absolutnej odrębności, jest relacja intersubiektywna. W niej należy więc szukać podstaw czasu⁸⁰.

Relacja z Drugim jest relacją z czymś, co nie może zostać wchłonięte przez „ja”, co nie może stać się dla „ja” obecne, jest relacją z Nieskończonym. Niezbieżność kresów oznacza diachronię relacji. Czas należy więc rozumieć jako relację z Nieskończonym, a jego „zawsze” jako dysproporcję między pragnieniem a jego przedmiotem⁸¹. W relacji interpersonalnej Nieskończony, przejawiający się w Drugim, jest źródłem niepokoju „ja” o Drugiego. Czas nie jest więc przepływem treści świadomości, lecz zwrotem „ja” ku Drugiemu⁸².

⁷⁶ Por. MT, s. 108–118.

⁷⁷ Por. MT, s. 119.

⁷⁸ Por. MT, s. 122–123; 126; Lévinas używa słowa *l'inquiétude* w podwójnym znaczeniu: braku spoczynku i niepokoju.

⁷⁹ Por. TA, s. 8.

⁸⁰ Por. TA, s. 68–69.

⁸¹ Por. MT, s. 127; koncepcja relacji interpersonalnej jako pragnienia Nieskończonego zajmuje pokązną część *Totalité et Infini*.

⁸² Por. MT, s. 122–129.

Powraca tu idea cierpliwości czasu: relacja z Nieskończonym jest pragnieniem nigdy nie zaspokojonym, pragnieniem czegoś, co nie może stać się przedmiotem w teraźniejszości, oczekiwaniem bez szansy doczekania się, cierpliwością absolutną⁸³. Relacja międzysobowa przyjmuje ostatecznie postać odpowiedzialności za Drugiego i w niej należy szukać sensu śmierci.

Analiza pojęcia czasu doprowadza Lévinasa do stwierdzenia, że sensu śmierci nie wyjaśnia koncepcja człowieka jako bycia-ku-śmierci, ale jej znaczenie odsłania się w relacji odpowiedzialności za Drugiego. Innymi słowy: większą wartość dla poszukiwań sensu śmierci ma analiza znaczenia, jakie ma dla mnie śmierć drugiego człowieka niż analiza idei „mojej” śmierci.

1.4. Eschatologia

Lévinas odrzuca „ontologiczne” rozumienie eschatologii, tzn. takie, które traktuje eschaton jako dopełnienie dziejów lub szczyt rozwoju bytu. Połączenie prawd filozoficznych z wierzeniami religijnymi powoduje redukcję eschatologii do poziomu wiedzy racjonalnej. Lévinas mówi natomiast o „eschatologii profetycznej”, która realizuje się w relacji z tajemnicą, z innością⁸⁴. Eschaton oznacza nie tylko rzeczy ostateczne chronologicznie, lecz również to, co nadaje ostateczny sens, definitywne rozumienie.

Podmiot, który wobec śmierci okazuje się absolutnie bezsilny, nie rezygnuje z prób jej przewyciężenia. Lévinas mówi o zwycięstwie nie w znaczeniu zrozumienia związków między życiem i śmiercią, lecz w znaczeniu nawiązania z innością, objawiającą się w śmierci, relacji o charakterze osobowym – relacji z transcendencją⁸⁵.

W lęku przed śmiercią dostrzega Lévinas swoistą dwuznaczność: zawiera on zarówno lęk przed nicością, jak i lęk przed nieznanym. Człowiek nie chce być unicestwiony, ale jednocześnie boi się tego, co po śmierci może nastąpić. Jest w nim równocześnie „pokusa nicości Lukrecjusza i pragnienie wieczności Pascala”⁸⁶.

1.4.1. Problem nieśmiertelności

Zdaniem Lévinasa pytanie o nieśmiertelność, pojętą jako życie po śmierci, jest pytaniem niewłaściwym, nic nie wnoszącym do naszego rozumienia człowieka. Jeśli o sensie człowieczeństwa stanowi dobroć, to nadzieja nieśmiertelności lub jej brak nie mogą mieć wpływu na stosunek człowieka do Drugiego. Lévinas

⁸³ Por. MT, s. 132–133.

⁸⁴ Por. TI, s. X–XI; P. Leenhouders, *Eschatologie als Utopie. Eine Einführung in die Eschatologie-Auffassung Emmanuel Lévinas*, „Franziskanische Studien”, 67 (1985), s. 49–50.

⁸⁵ Por. TA, s. 73.

⁸⁶ Por. TA, s. 66; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 101–103.

nigdy nie opracował problemu nieśmiertelności⁸⁷ w sposób wyczerpujący, można jednak odnaleźć pojedyncze wypowiedzi uzasadniające jego negatywny stosunek do zagadnienia.

Nieśmiertelność jest nie do pogodzenia z pojęciem podmiotowości. Lévinas odrzuca możliwość dowodzenia nieśmiertelności duszy poprzez umieszczenie czasu indywidualnego w czasie uniwersalnym. Taki zabieg oznacza redukcję czasu indywidualnego podmiotu do czasu wspólnego wszystkim, czyli negacją autonomii podmiotu⁸⁸. Nie zmienia sytuacji próba rozciągnięcia w nieskończoność czasu indywidualnego, obraca się ona bowiem przeciw podmiotowi, skazując go na wieczną samotność. Nieskończony czas indywidualny jest również rodzajem redukcji egzystencji podmiotu do przeznaczenia, czyli również negacją podmiotowości⁸⁹.

Gdy w późniejszych publikacjach Lévinasa pojawia się pojęcie podmiotowości jako odpowiedzialności za Drugiego, posuniętej aż do bycia jego zakładnikiem, do dźwigania jego ciężarów, postulat nieśmiertelności oznaczałby skazanie podmiotu na wieczną obsesję Drugim. Śmierć jawi się wręcz jako wyzwolenie od odpowiedzialności.

Innym motywem odrzucenia przez Lévinasa idei nieśmiertelności jest przekonanie, iż jest ona wyrazem egoizmu człowieka. Akceptacja idei szczęśliwości wiecznej byłaby wyniesieniem egoizmu do rangi kategorii metafizycznej⁹⁰.

Odrzucenie nieśmiertelności jako źródła sensu ludzkiego życia nie prowadzi Lévinasa do nihilizmu. Występuje on zarówno przeciw życiu wiecznemu, jak i przeciw nicości. Absurdalność, jaką niesie ze sobą nihilizm, wyklucza to, co istotne w Lévinasowskim pojęciu człowieczeństwa – dobroć. Uznanie, że śmierć jest unicestwieniem, nie oznaczałoby utraty przez podmiotowość wszelkich możliwości, lecz stałoby się możliwością szaleństwa, w którym – jak mówi Dostojewski – wszystko jest dozwolone⁹¹.

Jeśli pojęcie śmierci jako unicestwienia prowadzi do absurdu, a idea nieśmiertelności niczego nie wyjaśnia, to gdzie szukać możliwości przezwyciężenia śmierci? Lévinas wskazuje dwie drogi poszukiwań: w dziełach człowieka i w relacjach interpersonalnych.

⁸⁷ Por. L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, s. 49.

⁸⁸ Por. TI, s. 28; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 605.

⁸⁹ Por. TI, s. 284.

⁹⁰ Por. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1988, [sktót: DEHH], s. 191–192.

⁹¹ Por. TI, s. 257; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 606.

1.4.2. Instytucje

„Jeszcze nie” śmierci nie oznacza biernego oczekiwania, lecz aktywny sprzeciw wobec śmierci. Człowiek, wystawiony w swej cielesności na niebezpieczeństwo śmierci, usiłuje odsunąć ją w czasie przez pracę, przez zbudowanie sobie domu, w którym miałby schronienie⁹². Poszukiwanie schronienia prowadzi do tworzenia instytucji o charakterze politycznym, społecznym, ekonomicznym, które wprowadzając pewien ład w świat człowieka, uwalniają go od absurdu⁹³.

Instytucje mają za zadanie chronić dzieło człowieka skazanego na przemijanie. Dzieło nie jest przedłużeniem podmiotu – świadczy o autorze, ale go nie uobecnia. Możliwość wyrażenia siebie poprzez swoje dzieła zostaje więc natychmiast skompromitowana. Dzieło oderwane od autora staje się źródłem alienacji, jest wystawione na *Sinnggebung* ze strony innych. Człowiek dostępny jedynie w swoich dziełach nie jest już podmiotem, lecz elementem historii, częścią całości. Alienacja nie jest czymś przypadkowym, spowodowanym aktualnym zachowaniem innych wobec konkretnego podmiotu, lecz podobnie jak u Sartre’a, należy do istoty dzieła⁹⁴.

Instytucje społeczne i polityczne mają również na celu ochronę wolności człowieka. Lévinas jest zdania, że wolność bez możliwości jej praktycznej realizacji jest iluzją. „Niepewność jutra, głód i pragnienie śmieją się z wolności”⁹⁵. Wolność podmiotu nie może się ograniczać do tzw. wolności wewnętrznej, ale musi przybrać formę zorganizowaną w wymiarze społeczno-politycznym⁹⁶.

Poszukiwanie obrony przed absurdem egzystencji w instytucjach tworzonych przez człowieka nie przynosi pożądanego efektu. Instytucje te mogą jedynie pomóc w odroczeniu śmierci, ale nie zabezpieczają przed absurdem płynącym z unicestwienia. Poza tym, będąc dziełem człowieka, jak każde inne dzieło, prowadzą do alienacji indywidualum. Podmiot zostaje wchłonięty przez porządek obiektywny, przez całość. Walka podmiotu o przezwyciężenie śmierci jest w tej perspektywie przegrana⁹⁷.

1.4.3. Relacje interpersonalne

Po odrzuceniu nieśmiertelności indywidualnej i negatywnej ocenie przydatności instytucji politycznych i społecznych do nadania ostatecznego sensu życiu ludzkiemu, pozostają tylko relacje intersubiektywne jako ostateczne źródło sensu. Jedynie wymiar

⁹² Por. TI, s. 140.

⁹³ Por. TI, s. 213.

⁹⁴ Por. TI, s. 202–203.

⁹⁵ TI, s. 218.

⁹⁶ Por. tamże; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 607.

⁹⁷ Por. TI, s. 219; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 607–608.

etyczny gwarantuje sens życiu człowieka, chroniąc go przed nihilizmem i alienacją. Dobroć jest dla człowieka jedyną szansą, by nie-być-ku-śmierci⁹⁸.

Dobroć. Doświadczenie wskazuje, że wolność człowieka jest narażona na konflikt z wolnością Drugiego, na alienację i przemoc, największą zaś przemocą jest śmierć. Śmierć nie jest jednak w stanie pozbawić sensu ludzkiej wolności. Skierowanie woli ku dobru, bycie dla innych, zachowuje wartość mimo śmierci. Sens życia tkwi w moralności, w słuchaniu wezwania „wdowy, sieroty i obcego”, w lękanii się bardziej popełnienia zbrodni niż własnej śmierci⁹⁹. Przewyciężenia śmierci należy więc szukać nie w przyszłym życiu ani w lepszej przyszłości ludzkości, lecz w „czasie dobroci”, czasie, którym dysponuje człowiek, aby służyć innym.

Porządek dobra jest wyższy od porządku bytowego: umieszczenie Dobra ponad wszystkimi ideami uważa Lévinas za najważniejsze osiągnięcie filozofii¹⁰⁰. W porządku bytowym śmierć jest unicestwieniem, życie absurdem. Sens może być uratowany jedynie w porządku etycznym.

Dobroć pojmuję Lévinas bardzo radykalnie: jednokierunkowo, z wykluczeniem wzajemności. Tylko taka dobroć, która nie liczy na żadną nagrodę i nie ma w perspektywie żadnej odpłaty, jest dobrocią autentyczną¹⁰¹.

Płodność (ojcostwo). Możliwość realizacji dobroci bezwarunkowej dostrzega Lévinas w relacji ojca do syna. Płodność nie ogranicza się do wymiaru biologicznego, lecz urzeczywistnia się w kreacji nowej osobowości. Stosunek do syna jest inny niż stosunek do rzeczy, ponieważ syn nie jest własnością ojca ani jego wytworem, jak np. jakiś przedmiot lub poemat¹⁰². W płodności „ja” ojca zostaje w jakiś sposób przekazane synowi. Lévinas używa tu nawet słowa *transsubstancjacja*. Ojciec jest rzeczywiście w swym synu, ale syn jest realnie kimś innym¹⁰³. Autor jest świadomy sprzeczności tego twierdzenia z logiczną zasadą tożsamości¹⁰⁴. Przekazywanie „ja” ojca synowi, to powoływanie do istnienia osobowości syna, jego dobroci i jedyności. Jedyność syna nie jest jedynością podmiotu solipsystycznie zamkniętego, lecz dziełem miłości i wyboru ojcowskiego – każdy syn jest dla ojca jedyny¹⁰⁵.

W tej strukturze relacji ojca i syna, śmierć jawi się jako przypiecztowanie dobroci. Śmierć „dopełnia” proces rodzenia: z ojca pozostaje jedynie jego największe dzieło – syn. W tym dziele znajduje swą kontynuację egzystencja ojca. Odrodzony lub „zmartwychwstały” w synu ojciec, wchodzi w przyszłość, do której jemu samemu drogę zagroziła śmierć. Ta przyszłość, czas nieskończony,

⁹⁸ Por. TI, s. 225.

⁹⁹ Por. TI, s. 223–224; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit...*, s. 129–130.

¹⁰⁰ Por. TI, s. 76.

¹⁰¹ Por. DEHH, s. 192.

¹⁰² Por. TI, s. 254; TA, s. 85–86.

¹⁰³ Por. TI, s. 254.

¹⁰⁴ Por. TI, s. 244–245.

¹⁰⁵ Por. TI, s. 256.

dzięki zmianom pokoleń naznaczony niewyczerpaną młodością syna, jest lepszy od wieczności starzejącego się podmiotu¹⁰⁶.

Przerwanie ciągłości czasu podmiotowego w płodności wytwarza jeszcze jeden efekt: czas staje się przebaczeniem. Wina jest nieodłączna od ludzkiej egzystencji, a pamięć nie wystarczy do jej zmazania. Pamięć może podjąć wysiłek reinterpretacji przeszłości, ale nie może jej wymazać. Jedynym sposobem na uwolnienie się od win przeszłości jest rozpoczęcie od nowa poprzez zmianę pokoleń. W synu egzystencja ojca jest kontynuowana już jako rozgrzeszona¹⁰⁷. Lévinas jest świadomy, że zmiana pokoleń nie wystarczy, aby uwolnić ludzkość od zła, dlatego też wprowadza do swej filozofii religijną kategorię czasu mesjańskiego jako czasu pełnego tryumfu nad złem.

Propozycją przewyciężenia śmierci w intersubiektywnej relacji płodności, Lévinas odpowiada na Heideggerowską koncepcję egzystencji jako bycia-ku-śmierci. Konieczność śmierci jest sytuacją egzystencjalną człowieka, ale nie celem życia. Czas poprzedzający śmierć nie jest zmierzaniem ku śmierci, lecz życiem dla czegoś innego niż śmierć, czegoś, co przekracza śmierć. *Bycie ku śmierci* zostaje zastąpione *byciem dla tego, co po śmierci*. Sensu życia należy szukać w całkowitej i dobrowolnej ofierze dla Drugiego, dla syna. Jest to jedyna możliwość nie bycia ku śmierci¹⁰⁸.

Pokój mesjański. Dzięki nieustannemu odradzaniu w płodności, ludzkość otwiera się na przyszłość absolutną, wzrasta ku temu, co określa się mianem *eschaton*. Lévinas pojmuje *eschaton* jako pełną zbieżność moralności i życia we wszystkich jego przejawach, indywidualnych i społecznych i nadaje mu imię pokoju mesjańskiego¹⁰⁹. Realizacja tej zbieżności nie odbywa się mocą jakiegoś prawa natury, nie jest kopią Hegłowskiej autorealizacji Ducha absolutnego. Rozwój moralny ludzkości jest jej wzrostem ku nieskończoności w trzech wymiarach: dzięki płodności zwiększa się dobroć ludzkości, relacja etyczna z Drugim powoduje nieskończony wzrost odpowiedzialności, pragnienie innego uzyskuje wartość nieskończoną, gdy zwraca się ku Absolutnie Innemu.

Lévinas, mówiąc o eschatologii, nie mówi nigdy o końcu czasów ani o dniu sądu. *Eschaton* realizuje się w czasie nieskończonym, a sąd odbywa się już teraz. Sąd jest dziełem Bożym, ale realizowanym za pośrednictwem człowieka. Za każdym razem, gdy ktoś uciśniony, potrzebujący, wykluczony lub prześladowany oskarża mnie, odbywa się sąd nade mną. Odpowiedzialność przed Bogiem i odpowiedzialność przed człowiekiem są tym samym. Sąd jest prawdą o mojej egzystencji wypowiedzianą ustami drugiego człowieka.

¹⁰⁶ Por. TI, s. 246.

¹⁰⁷ Por. TI, s. 259.

¹⁰⁸ Por. TI, s. 27; J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 610–613; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 108–109.

¹⁰⁹ Por. TI, s. 283.

Zbieżność moralności i życia nie oznacza tworzenia społeczeństwa doskonałego za pomocą reżymu totalitarnego. Społeczność eschatologiczna zrealizuje utopię harmonijnej koegzystencji wolnej jednostki i sprawiedliwości społecznej¹¹⁰. Lévinas określa tę sytuację mianem pokoju. Pokój mesjański nie jest zwyczajnym końcem walk, lecz jednością wszystkich, bez utraty indywidualności przez kogokolwiek. Pokój mesjański jest pokojem podmiotu, który w relacji z Drugim realizuje swoją dobroć. Dobroć podmiotu otrzymuje w płodności czas nieskończony potrzebny do pełnej konwergencji moralności i rzeczywistości¹¹¹.

2. ŚMIERĆ DRUGIEGO

2.1. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego

„Pytanie zrodzone z przecucia tego, co Inne, przekształca się w odpowiedzialność za innego człowieka, a bojaźń Boża – nie mająca nic wspólnego z przeżeniem wobec sacrum ani z trwogą w obliczu nicości – w lęk o bliźniego i w obawę, że umrze”¹¹².

2.1.1. Bezbronność twarzy

W Lévinasowskim opisie Drugiego kluczową rolę odgrywa doświadczenie twarzy. Twarz jest naga, wystawiona na działanie przemocy, bezbronna. Nawet przykazanie: „Nie zabijaj!”, które jest jej pierwszym wyrazem, świadczy o nieustannym zagrożeniu śmiercią¹¹³. Twarz jest nawet swego rodzaju pokusą do zabójstwa. Pojawienie się Drugiego burzy porządek świata, którego „ja” jest centrum i panem. Drugi nie pozwala się zdominować, nie można go też unicestwić częściowo. Jest jedynym bytem, którego negacja może być tylko całkowita, jedynym, którego można chcieć zabić¹¹⁴.

Bezbronność twarzy, łatwość ugodzenia jej śmiertelnym ciosem są pokusą dla zabójcy. „Twarz w swej prostocie stawiania oporu komuś, powolne narodziny »najkrótszej odległości między dwoma punktami«: prostota odsłonięcia się na niewidzialną śmierć. Ekspresja, która jest pokusą pierwszego zabójstwa i która nim kieruje: jego mordercza prostolinijność w szczególny sposób odpowiada odsłonię-

¹¹⁰ Por. TI, s. 261.

¹¹¹ Por. TI, s. 283; S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit...*, s. 185–193.

¹¹² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, „Znak”, Kraków 1994, [skrót: BNM], s. 195; por. Id., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, Kraków 1993, [skrót: EiN], s. 65.

¹¹³ Por. Id., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, [skrót: EN], s. 122.

¹¹⁴ Por. EN, s. 22.

ciu się, czyli ekspresji twarzy”¹¹⁵. W innym miejscu Lévinas zastanawia się czy samo „pojęcie linii prostej – tej odległości najkrótszej między dwoma punktami – nie jest pierwotnie linią, podług której napotykanie przeze mnie oblicze wystawia się na śmierć”¹¹⁶. Nagość twarzy jest symbolem śmiertelności drugiego człowieka¹¹⁷. Bezbronność i wystawienie na śmierć, z jednej strony, a samotne stawianie oporu z drugiej, są dowodem przemocy dokonującej się w śmierci¹¹⁸.

2.1.2. Zakaz pozostawiania Drugiego samego wobec śmierci

Wystawienie się Drugiego na cios śmierci nie może być dla mnie obojętne¹¹⁹. Jego bezbronne oblicze wzywa mnie do odpowiedzialności, jakby jego śmierć była moją sprawą, jakby on sam nie był świadomy niebezpieczeństwa, a ja przez moją obojętność stałbym się współnikiem jego śmierci. W śmiertelności Drugiego śmierć dotyka mnie zanim stanie się moją śmiercią. Nie mogę zostawić go samego w obliczu tak wielkiego niebezpieczeństwa – to jest prawdziwy sens bycia bliźnim¹²⁰.

Śmiertelność drugiego człowieka łączy mnie z nim bardziej niż „jakaś wspólna natura czy jakieś wspólne przeznaczenie – moja nieobojętność wobec Innego ma nieredukowalne znaczenie relacji społecznej (*de la socialité*) i nie jest podporządkowana prymatowi mojego „bycia-ku-śmierci”¹²¹, które zdaniem Heideggera określa sens ludzkiej egzystencji.

Odpowiedzialność za Drugiego jest przede wszystkim odpowiedzialnością za jego śmierć. Apel płynący do mnie z nagiej twarzy Drugiego dotyczy nie tylko prośby o pomoc i służbę, ale również niemożności pozostawienia go samego „w obliczu nieuchronności. Stanowi to prawdopodobnie korzeń społeczności, miłości bez erosa”¹²².

Śmiertelność Drugiego, jako wezwanie do odpowiedzialności, wpływa na kształt podmiotowości. „Ja” nie może uniknąć tej odpowiedzialności – muszę być obecny przy umierającym w momencie śmierci. Miłość bliźniego przybiera tu bardzo konkretny kształt obecności, ale do niej się nie ogranicza. Niemożność pozostawienia Drugiego samego w obliczu śmierci, to ostatecznie „zdolność do najwyższego daru: śmierci za Innego”¹²³.

¹¹⁵ BNM, s. 246–247.

¹¹⁶ PhM, s. 260.

¹¹⁷ Por. EN, s. 186.

¹¹⁸ Por. PhM, s. 260.

¹¹⁹ Por. PhM, s. 259.

¹²⁰ Por. BNM, s. 247.

¹²¹ BNM, s. 248.

¹²² EiN, s. 65.

¹²³ BNM, s. 248; por. G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris 1994, s. 308.

2.1.3. Odpowiedzialność pozostałego przy życiu

Apel płynący ku mnie z twarzy Drugiego, zagrożonego śmiercią, powoduje wstrząs tożsamości bytu, „wywrócenie bezproblemowego obstawania bytu w byciu; wstrząs i inwersję, dzięki którym ja pojawia się pod tożsamością bytu i mogę odtąd mówić o moim wstrząsie, moim *conatus*, o moim trwaniu w bycie, o stawianiu mnie pod znakiem zapytania, tak jak mówię o moim przyjsciu na świat; niepokój-w-obliczu-możliwej-śmierci-drugiego-człowieka; przebudzenie się w bycie „pierwszej osoby”¹²⁴.

Śmierć drugiego człowieka odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu podmiotowości określanej jako substytucja¹²⁵. Śmiertelność Drugiego stawia pod znakiem zapytania moje prawo do bycia. „Czyż moje istnienie, w swym spoczywaniu i w czystym sumieniu swojego *conatus*, nie równa się zezwoleniu na śmierć innego człowieka?”¹²⁶ Śmierć drugiego człowieka prowadzi do przeobrażenia bezproblemowego „ja” ontologicznego, tożsamego w swym bycie, w „ja” problematyczne, zmuszone do usprawiedliwienia swego istnienia. Pytanie płynące z twarzy Drugiego nie oczekuje odpowiedzi teoretycznej, lecz odpowiedzialności, „etycznej bliskości”¹²⁷.

Odpowiedzialność realizuje się jako nie-obojętność na śmierć Drugiego: „Mam odpowiadać za śmierć innych, zanim zaczniesz mi chodzić o moje własne bycie”¹²⁸. Pytanie podstawowe nie brzmi: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, lecz „czy mam prawo być?” Moje prawo do bycia nie wynika z zasad ontologii, ale z mojego bycia-dla-Drugiego. Pytanie o sens bycia nie jest pytaniem o reguły bycia, lecz o jego sprawiedliwość¹²⁹.

Tak radykalne stawianie kwestii odpowiedzialności za śmierć Drugiego ma źródło w konkretnych przeżyciach Lévinasa. Wyznaje on: „Biorąc za punkt wyjścia zagładę Żydów, myślę o śmierci drugiego człowieka, myślę o nim, bo za niego można, nie wiem czemu, samemu ocalałszy, czuć się odpowiedzialnym”¹³⁰.

Trwanie w bycie to jakby uzurpacja prawa do miejsca na ziemi i związana z tym ekspulsja Drugiego. Lévinas wielokrotnie przywołuje zdanie Pascala: „To moje miejsce na słońcu. – Oto początek i obraz uzurpacji na całej ziemi”¹³¹. Tak jakby moje istnienie odbywało się kosztem Drugiego, jakby pozbawiało go prze-

¹²⁴ BNM, s. 249.

¹²⁵ Na temat takiego rozumienia podmiotowości zobacz przede wszystkim IV rozdz. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

¹²⁶ BNM, s. 250.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 257.

¹²⁹ Por. tamże, s. 258.

¹³⁰ PhM, s. 260.

¹³¹ B. P a s c a l, *Myśli*, Warszawa 1983, s. 100; wyd. Brunshvicga, fr. 295.

strzeni życiowej, uniemożliwiało mu pełny rozwój, jakby przywłaszczenie sobie czegokolwiek, oznaczało odebranie tego innemu¹³².

2.1.4. Śmierć Drugiego a człowieczeństwo człowieka

Relacja z twarzą Drugiego pozwala zrozumieć, że jego śmiertelność jest ważniejsza od mojej śmierci i od mojego życia. W ten sposób rodzi się miłość bliźniego, która jest przeciwieństwem trwania w bycie. „Rzucenie się do wody dla ratowania kogoś, kiedy się nie umie pływać jest pełnym wyjściem na spotkanie kogoś, bez zachowania niczego dla siebie, oddaniem się drugiemu całkowicie w odpowiedzi na jego nieformułowane żądanie, na wyraz jego oblicza, na jego śmiertelność oraz jego »Nie będziesz zabijał«¹³³.

Porządek etyczny – odpowiedzialność za Drugiego aż do śmierci, możliwość oddania życia za Drugiego, troska o Drugiego wyprzedzająca troskę o siebie – jest odwróceniem porządku bytowego, zwycięstwem bez-interes-owności nad *conatus essendi*¹³⁴. Etyka jest lękiem przed popełnieniem przemocy, przed zajęciem cudzego miejsca i przyczynieniem się w ten sposób do czyjegoś bólu i śmierci¹³⁵. Porządek etyczny to także wrażliwość na cierpienie Drugiego, które jest zawsze nieuzasadnione – usprawiedliwianie cierpienia Drugiego jest dla Lévinasa źródłem wszelkiej niemoralności¹³⁶.

Moje prawo do bycia zostało zakwestionowane przez lęk o Drugiego, przez niemożliwość pozostawienia go samego wobec śmierci, chociaż często jest to odpowiedzialność w obliczu Nieubłaganego, a moja pomoc nie może wykroczyć poza zwykłą obecność przy umierającym. Tajemnica miłości bliźniego tkwi w trosce mimo bezsilności¹³⁷. Lęk o Drugiego jest moim lękiem, ale nie jest w żadnym stopniu lękiem o mnie, do jego opisu nie stosują się więc analizy uczuciowości z *Sein und Zeit*. Lęk o Drugiego jest niepokojem sumienia, a nie elementem mojego bycia-ku-śmierci¹³⁸.

Do dyskusji z Heideggerowską koncepcją śmierci wraca Lévinas w konferencji wygłoszonej w 1987 r. w Collège International de Philosophie¹³⁹. Według Heideggera śmierć drugiego dotyczy mnie jedynie jako element mojego bycia-w-świecie i jej znaczenie nie wykracza poza wspomnienia i zwyczaje pogrzebowe.

¹³² Por. PhM, s. 261; EN, s. 190.

¹³³ PhM, s. 261.

¹³⁴ Por. EN, s. 238.

¹³⁵ Por. EN, s. 188.

¹³⁶ Por. EN, s. 116.

¹³⁷ Por. BNM, s. 263.

¹³⁸ Por. BNM, s. 264.

¹³⁹ *Mourir pour...*, EN, s. 219–230.

„Umrzeć za drugiego” to „zwyczajne poświęcenie”, które i tak nie uratuje drugiego, bo „każdy umiera za siebie”¹⁴⁰.

Dla Lévinasa natomiast „umrzeć za Drugiego” objawia najgłębszy sens miłości bliźniego. W niepokoju z powodu śmiertelności Drugiego, uprzednim w stosunku do troski o siebie, przejawia się człowieczeństwo człowieka, które przekracza horyzont bycia i trwania w nim. Drugi nie jest utożsamiany z tym, co czyni, relacje z innymi nie stanowią części mojego bycia-w-świecie, nie są kierowane interesem i nie ograniczają się do „spraw”. Człowieczeństwo (*l'humain*) to odpowiedzialność za Drugiego wyprzedzająca troskę o własny byt, nie-miejsce wyprzedzające umiejscowienie w bycie, wyprzedzające *Da Dasein*, miłość bez pożądlivosti, którą Lévinas nie waha się nazwać świętością¹⁴¹.

Odpowiedzialność za Drugiego, która prowadzi do oddania życia za niego oznacza, że relacja interpersonalna należy do innego niż ontologiczny porządku. Tożsamość podmiotu nie sprowadza się do tożsamości bytowej, lecz jest tożsamością wybranego do odpowiedzialności. „Umrzeć za Drugiego” zyskuje walor nie w perspektywie życia po śmierci, ale jako bezmiar poświęcenia, czyli świętość¹⁴².

Nowością człowieczeństwa w stosunku do bytu jest ideał świętości. W porządku bytowym dominuje walka i poszukiwanie równowagi między przeciwieństwami. Lévinas utożsamia go wręcz ze złem¹⁴³. Dopiero twarz Drugiego przynosi zakaz zabijania i zaproszenie do miłości. Typowym zachowaniem pozostającym na poziomie ontologicznym jest czyn Kaina. Potraktowanie Abela jako bytu pośród bytów zaowocowało zabójstwem, ale leży też u podstaw odpowiedzi Kaina danej Bogu: „Czyż jestem strażnikiem brata mego?”. Odpowiedź ta jest szczerą i poprawną z ontologicznego punktu widzenia, komentuje Lévinas, brak w niej tylko etyki¹⁴⁴.

Śmiertelność Drugiego pozwala więc określić, co znaczy być człowiekiem: „Sądzę, że *Człowieczeństwem* jest właśnie otwarcie się na śmierć bliźniego, troska o jego śmierć [...] wokół śmierci mego bliźniego objawia się to, co nazwałem człowieczeństwem ludzkim”¹⁴⁵. W innym miejscu pisze Lévinas: „Człowieczeństwo lub ludzka psychiczność to powrót do wewnętrznej świadomości nie-intencjonalnej, do nieczystego sumienia, do możliwości lęku, który lęka się o niesprawiedliwość bardziej niż o śmierć i który sprawia, że wolimy niesprawiedliwości zaznawać, niż ją popełniać, a to co usprawiedliwia byt, przedkładamy nad to, co zapewnia mu trwanie”¹⁴⁶.

¹⁴⁰ Por. EN, s. 227; 229.

¹⁴¹ Por. EN, s. 228–229.

¹⁴² Por. EN, s. 229–230.

¹⁴³ Por. EN, s. 132–133.

¹⁴⁴ Por. EN, s. 128–129.

¹⁴⁵ PhM, s. 257.

¹⁴⁶ BNM, s. 265.

Lévinas kreśli zarys antropologii, której problemem centralnym nie jest byt człowieka, lecz jego człowieczeństwo. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego oznacza również odpowiedzialność za jego życie. Nie zostawiać Drugiego samego w obliczu śmierci, znaczy być do jego dyspozycji aż do ostatniego momentu. Pozostawienie go oznaczałoby negację własnego człowieczeństwa¹⁴⁷.

Wymiar człowieczeństwa przejawiający się w odpowiedzialności za Drugiego posuniętej aż do zdolności oddania życia za niego – nie za kogoś bliskiego i drogiego, lecz za każdego – jest wywróceniem porządku bytowego. Człowieczeństwo człowieka należy do porządku Dobra¹⁴⁸.

2.2. Sens śmierci

Dla Lévinasa, w przeciwieństwie do Heideggera, analiza śmierci z podmiotowego punktu widzenia nie odkrywa jej właściwego znaczenia: „moja” śmierć pozostanie zawsze czymś nieznanym i bez-sensownym. Również obserwacja śmierci anonimowych innych nie dostarcza jej pełnego rozumienia. Jedynie zbliżenie etyczne do Drugiego i jego śmiertelności pozwala ująć w pełni znaczenie śmierci¹⁴⁹.

W tradycji filozoficznej i religijnej odejście człowieka ze świata empirycznego jest interpretowane jako przejście do innego życia lub do nicości. Utożsamienie śmierci z unicestwieniem przejawia się szczególnie wyraźnie w zabójstwie: tak zapewne pojmował swój czyn Kain. Ale zabójstwo odsłania również niemożliwość unicestwienia, która przemawia z twarzy Drugiego przykazaniem „Nie zabijaj!”. Unicestwienie nie jest ostatecznym znaczeniem śmierci¹⁵⁰.

Obserwacja fenomenu śmierci prowadzi do konkluzji, że jest ona końcem: końcem czynności i zachowań właściwych istocie żyjącej, końcem ekspresywności twarzy, końcem relacji z Drugim¹⁵¹. Sens śmierci nie jest jednak dany w doświadczeniu śmierci, lecz w relacji z umierającym¹⁵².

Relacja z Drugim, której podstawą jest bycie wybranym do odpowiedzialności, wobec śmierci przybiera postać szacunku dla „tego, kto już nie może odpowiedzieć” i poczucia winy ze strony tego, kto przeżył. Lévinasowska koncepcja relacji intersubiektywnej jest niezrozumiała dla mentalności przyjmującej tożsamość czegoś z sobą samym za podstawę wszelkiej sensowności. Śmiertelność

¹⁴⁷ Por. PhM, s. 263.

¹⁴⁸ Por. EN, s. 258.

¹⁴⁹ Por. PhM, s. 259; M. Faessler, *Dieu envisagé*, [w:] *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, red. J.-Ch. Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel 1989, s. 105.

¹⁵⁰ Por. TI, s. 208–209.

¹⁵¹ Por. MT, s. 9–10.

¹⁵² Por. MT, s. 11–12.

Drugiego jest tym elementem relacji, który powoduje wyłom w tożsamości „ja” i jego wyjście w kierunku Drugiego¹⁵³.

Relacja do śmierci Drugiego nie ogranicza się do wiedzy lub doświadczenia unicestwienia bytu. Relacja ta ma także charakter emocjonalny jako niepokój o Drugiego. Emocja wobec śmierci jest afektywnością nieintencjonalną: nie bazuje na przedstawieniu, jak u Husserla, ani na wartościach, jak u Schelera, nie oznacza też inercji stanu emocjonalnego¹⁵⁴. Niepokój o bliźniego ma charakter pytania bez odpowiedzi, pytania nietematycznego. Niepokój pojawia się spontanicznie w bliskości Drugiego i staje się odpowiedzialnością za niego i za jego śmierć. Śmierć ujawnia bliskość drugiego człowieka i odpowiedzialność jako właściwą postać relacji międzyosobowej. Element emocjonalny zawiera opis śmierci Sokratesa w *Fedonie*: wokół umierającego Mistrza, który swym spokojem potwierdza wyższość racji intelektualnych przez siebie wyłożonych, następuje wybuch emocji – wszyscy mają łzy w oczach, Apollodor płacze w głos, a kobiety trzeba było już wcześniej wyprowadzić¹⁵⁵.

Śmierć Drugiego pozostaje zawsze skandalem pytania bez odpowiedzi, odejścia bez powrotu. Śmierć, która w doświadczeniu jawi się jako unicestwienie, nie jest jedynie przejściem z jednego stanu ontycznego do drugiego, z bytu do niebytu. O jej znaczeniu więcej mówi zawarte w niej „odchodzenie” niż jego kres. Każda śmierć jest pierwsza, przedwczesna, ma charakter zabójstwa i wzywa do odpowiedzialności¹⁵⁶.

Dla Heideggera doświadczenie śmierci drugiego stanowi przyczynek do zrozumienia *Dasein*: z jednej strony, okazuje się, że śmierć nie omija nikogo, z drugiej, pozwala zrozumieć, że jest ona najbardziej własną możliwością *Dasein* – można umrzeć za drugiego, ale nie można go uchronić od śmierci. W ujęciu Lévinasa doświadczenie śmierci Drugiego wywołuje poczucie winy, które nadaje nowy sens poświęceniu za Drugiego – moja śmierć jest udziałem w jego śmierci, odkupieniem winy¹⁵⁷.

Znaczenie śmierci jako końca ujawnia się w pełni nie w odniesieniu do „ja”, lecz w odpowiedzialności za Drugiego jako śmiertelnego. Śmierć dotyczy mnie najpierw jako śmiertelność Drugiego, zanim pojawi się problem mojej śmierci¹⁵⁸. Problem śmierci Drugiego, ze względu na jej charakter unicestwienia, znajduje swój wyraz emocjonalny w postaci bólu i wyraz moralny w postaci odpowiedzialności. Problem ten nie domaga się rozwiązania teoretycznego, lecz odpowiedzialności na miarę nieskończoności, która objawia się w twarzy Drugiego¹⁵⁹.

¹⁵³ Por. MT, s. 14–15.

¹⁵⁴ Por. MT, s. 18–19.

¹⁵⁵ Por. MT, s. 19–20; M. Faessler, *Dieu envisagé...*, s. 106.

¹⁵⁶ Por. MT, s. 81.

¹⁵⁷ Por. MT, s. 43–44.

¹⁵⁸ Por. MT, s. 48.

¹⁵⁹ Por. MT, s. 90–91.

Odpowiedzialność za śmierć Drugiego ukazuje najgłębszy sens miłości bliźniego: miłość wyraża się tym, że śmierć bliźniego niepokoi mnie bardziej niż moja, a ból z nią związany jest większy od lęku przed własnym unicestwieniem. „Spotykamy śmierć w twarzy Drugiego”¹⁶⁰.

Lévinas w zakończeniu wykładów na temat śmierci i czasu, odpowiada na pytanie o sens śmierci. Zrozumieć śmierć można tylko w kategoriach relacji z Drugim. Relacja ta, zaczynająca się od zakazu zabijania, który jest pierwszym wyrazem twarzy, okazuje się w efekcie odpowiedzialnością za śmierć bliźniego. Śmiertelność Drugiego powoduje zakwestionowanie tożsamości „ja” i jego prawa do bycia. Pytanie zrodzone w obliczu śmierci Drugiego niesie z sobą odpowiedź. Znajdujemy ją, przechodząc z poziomu ontologiczno-teoretycznego na poziom etyczny¹⁶¹.

Absolutną bezinteresowność odpowiedzialności za Drugiego podkreśla śmiertelność podmiotu. Lévinas podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem, że „relacja z Nieskończonym jest odpowiedzialnością istoty śmiertelnej za istotę śmiertelną”¹⁶².

* * *

Podejmując próbę walutacji myśli Emmanuela Lévinasa, należy pamiętać, że nie zamierzał on tworzyć systemu filozoficznego. Postawa taka wynikała z jego niechęci do wszystkiego, co przejawia charakter całościowości, zarówno w sferze działania, jak i poznania: za największe nieszczęścia XX w., w postaci systemów totalitarnych, obarczał on winą systemy filozoficzne, które ów totalitaryzm umożliwiły – zwłaszcza system Hegla – właśnie pretensją do obejmowania całości prawdy.

Problem śmierci nie jest pod tym względem uprzywilejowany, dlatego nie znajdziemy u Lévinasa kompletnego wykładu na ten temat. Poszczególne aspekty kwestii zostały opracowane w różnych publikacjach i przy okazji omawiania innych zagadnień, stąd jedne z nich są potraktowane w sposób bardziej wyczerpujący, inne jedynie zarysowane, a w wielu z nich konkluzje Autora wydają się odbiegać od wymogów zdrowego rozsądku lub wręcz świadczą o braku integralnej wizji człowieka.

Weźmy pod uwagę kilka najważniejszych elementów refleksji Lévinasa nad śmiercią.

Niepoznawalność śmierci. Większość myślicieli jest zgodna, co do niemożności adekwatnego poznania śmierci. O doświadczeniu śmierci mówią natomiast P. Landsberg, M. Scheler i G. Marcel. Zdaniem Landsberga doświadczenie umierania jest nam dane w niektórych sytuacjach analogicznych do śmierci, jak: głę-

¹⁶⁰ Por. MT, s. 121.

¹⁶¹ Por. MT, s. 134.

¹⁶² „La relation avec l’Infini est la responsabilité d’un mortel pour un mortel” (MT, s. 135).

boki sen, omdlenie, przypomnienie stanu prenatalnego osiągnane w niektórych formach medytacji, szczególne niebezpieczeństwa: wojna, wypadek. Z doświadczeniem śmierci mamy natomiast do czynienia w śmierci kogoś bliskiego: śmierć osoby kochanej pozwala nam odkryć związek osoby ludzkiej ze śmiercią¹⁶³. Podobne idee wyraża Scheler¹⁶⁴, podkreślając, że wraz ze śmiercią jednej z kochających się osób kończy się rzeczywistość przez nie tworzona. Dla Schelera doświadczeniem śmierci jest sam proces starzenia się, doświadczenie przemijania. Marcel stwierdza, że prawdziwy problem śmierci zawiera się w konflikcie między śmiercią i miłością. Śmierć osoby kochanej uderza we mnie, ponieważ sens mojego życia był związany z tą osobą¹⁶⁵.

Wszyscy trzej myśliciele, mówiąc o doświadczeniu śmierci, odwołują się do przeżyć emocjonalnych związanych ze śmiercią osób bliskich lub ze zbliżaniem się własnej śmierci, nie potrafią jednak wskazać autentycznego doświadczenia samej śmierci. Należy więc przyznać rację Lévinasowi, z zastrzeżeniem, że jego wniosek o wynikającej z powyższego, absolutnej niepoznawalności śmierci jest zrozumiały na gruncie radykalnego empiryzmu, natomiast pozostaje nieusprawiedliwiony na gruncie filozofii racjonalnej.

Śmierć jako zagrożenie. Refleksja nad człowiekiem jako podmiotem używającym doprowadziła Lévinasa do dostrzeżenia w śmierci czynnika zagrażającego egzystencji w świecie. Tę myśl podzielają z nim wszyscy przedstawiciele nurtu egzystencjalnego w filozofii, np. Heidegger, Sartre, Camus.

Dla Heideggera człowiek jest bytem-ku-śmierci, a trwoga przenika i określa całą egzystencję. Antycypacja śmierci, tragiczna wielkość w obliczu nieuniknionego, jest jedyną formą autentyzmu człowieka. Mimo to większość ludzi unika konfrontacji z tą problematyką, redukując śmierć do wydarzenia obojętnego i anonimowego¹⁶⁶. Inaczej u Sartre'a: śmierć jest źródłem absurdałności egzystencji, negacją i brutalnym złamaniem wolności. W bycie-dla-siebie nie ma miejsca na śmierć, pozostaje ona ograniczeniem zewnętrznym człowieka, jego alienacją i destrukcją tego, co w nim istotne¹⁶⁷. Camus widzi życie ludzkie jako pozbawione nadziei – w perspektywie śmierci – absurdałne. Absurdałność nie obejmuje jednak miłości bliźniego: solidarność z potrzebującymi i z cierpiącymi ma sens mimo śmiertelności człowieka¹⁶⁸.

Stanowisko Lévinasa jest bliższe myśli Camusa niż Sartre'a i Heideggera. Z filozofem niemieckim zgadza się, że śmierć jest źródłem lęku, natomiast nie akceptuje przyznania śmierci roli wyznacznika ostatecznego sensu życia ludz-

¹⁶³ Por. P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1936, s. 23 nn.

¹⁶⁴ Zob. M. Scheler, *Tod und Fortleben*, w: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bern 1957.

¹⁶⁵ Zob. G. Marcel, *Présence et immortalité*, Paris 1959.

¹⁶⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 325–375.

¹⁶⁷ Por. J. P. Sartre, *Etre et néant...*, s. 576–593.

¹⁶⁸ Por. A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] Id. *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, Warszawa 1991, s. 5–123.

kiego. Przyjmuje raczej z Sartre'em absolutną zewnętrzną śmierć wobec egzystencji człowieka, ale nie zgadza się na wniosek o całkowitej absurdalności tejże egzystencji. Dobroć, miłość bliźniego – „sieroty, wdowy, obcokrajowca” – zachowują sens bez odwoływania się do idei życia wiecznego. Od koncepcji Camusa różni Lévinasa rozumienie motywacji miłości: podczas, gdy u pierwszego wydaje się być nią poszukiwanie sensu własnego życia, dla drugiego bliźni jest jedynym celem miłości.

Poczucie zagrożenia śmiercią jest nieodłącznym elementem egzystencji ludzkiej świadczącym o jej kruchości i niewystarczalności. Propozycja ratowania sensu życia poprzez działanie etyczne wydaje się jednak raczej formą pocieszenia się w braku pewników bardziej odpowiadających dążeniom człowieka. Lévinas nie bierze pod uwagę faktu, że człowiekowi zależy nie tylko na uratowaniu jakiegokolwiek elementu swojej egzystencji, lecz na zachowaniu samej tej egzystencji. Człowiek, jako samoświadomość, nie jest w stanie pojmować siebie jako umarłego: może wyobrazić sobie własną śmierć, siebie jako trupa, ale nie może zaakceptować, końca swojego istnienia¹⁶⁹. Czas życia człowieka jest wypełniony nie tylko troską o innych, ale i lękiem o siebie samego. Negatywna ocena bycia jako takiego prowadzi Lévinasa do negatywnej oceny wszelkich zabiegów o trwanie w nim.

Inność śmierci i bierność podmiotu. Fakt, że śmierć jest nieunikniona, a zarazem nieznaną w swej istocie, ma swoją przyczynę zarówno w radykalnej inności śmierci, jak i w absolutnej bierności człowieka wobec niej. Śmierć pozostaje czymś zewnętrznym wobec egzystencji ludzkiej, czymś przyszłym i w rzeczywistości nie dochodzi do spotkania podmiotu ze śmiercią.

Stwierdzenie bezsilności człowieka w konfrontacji ze śmiercią jest zgodne z powszechnym przekonaniem, jak i z dość jednogłośną opinią myślicieli. Nawet ci, którzy w śmierci chcą widzieć akt wolności człowieka, muszą przyznać, że wolność tego aktu ogranicza się do sposobu akceptacji konieczności. W chrześcijańskiej myśli teologiczno-filozoficznej pojawiła się koncepcja śmierci jako aktu wolnego *par excellence* i jedynego aktu w pełni ludzkiego. W tym przypadku wolność odnosi się jednak do wyboru wieczności, a jego pełnia polega na pierwszym integralnym i ostatecznym zadysponowaniu całym sobą, nie oznacza natomiast wolności wobec samej konieczności umierania¹⁷⁰.

Stwierdzenie bierności człowieka wobec śmierci wydaje się więc słuszne w odniesieniu do nieuniknioności śmierci, do niemożliwości jej doświadczenia, do tkwiącego w niej charakteru zagrożenia i przemocy. Śmierć jest nie do pogodzenia z życiem i stała świadomość własnej śmiertelności nie oznacza integracji śmierci w projekt życiowy. Można jedynie mówić o negatywnej obecności śmierci-

¹⁶⁹ Por. M. Oraison, *La mort... et puis après?*, Paris 1967, s. 34; zob. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992.

¹⁷⁰ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1962; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. 1958; R. Troisfontaines, *Ich sterbe nicht*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1964.

ci w projektach egzystencji, o ile wszystko, co człowiek podejmuje dla podtrzymania i obrony życia, jest skierowane przeciw śmierci. Brak projektu odnośnie do śmierci wynika również z tego, że *mors certa, hora incerta*, i w konsekwencji nadejście śmierci jest zawsze zaskoczeniem i zawsze przedwczesne.

Z biernością w stosunku do śmierci wiąże się problem przygotowania się na śmierć. Lévinas odrzuca taką możliwość, stwierdzając, że w momencie śmierci wszystkie przygotowania okazują się zawodne. Podobną opinię wyraża J. Pieper¹⁷¹, natomiast przeciwnego zdania jest cały nurt stoicki w filozofii, który rozmyślanie nad śmiercią traktuje jako sposób na przewyciężenie lęku przed nią¹⁷². Religie również mówią o przygotowaniu do śmierci, ale chodzi w nich raczej o przygotowanie do życia wiecznego, do którego śmierć jest przejściem, a nie do śmierci jako wydarzenia egzystencjalnego.

Eschatologia. Propozycja Lévinasa, by mimo śmiertelności, widzieć sens życia w relacjach interpersonalnych, stanowi próbę przewyciężenia Heideggerowskiego *amor fati* w stosunku do śmierci¹⁷³. Spośród wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji jedynie wymiar etyczny wychodzi zwycięsko z konfrontacji ze śmiercią. Przewyciężenia śmierci należy więc szukać w służbie bliźniemu.

Słabością eschatologii Lévinasa jest negacja nieśmiertelności wynikająca, jak się wydaje, z jego koncepcji stworzenia i pojęcia osoby¹⁷⁴. Terminu „stworzenie” używa Lévinas jedynie w odniesieniu do człowieka, a ściślej, do stawania się osobą. Osobą staje się człowiek przez apel etyczny Drugiego wzywający i wybierający do odpowiedzialności. Bóg stwarza osobę ludzką nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem drugiego człowieka. Stworzenie osoby jest równoznaczne z otwarciem jej na wymiar dobra, z utworzeniem w niej zdolności do służby bliźniemu. Chociaż Lévinas używa terminu *creatio ex nihilo*, to jednak odrzuca jego tradycyjne rozumienie: partycypacja, przyczynowość i zależność, w nim zawarte, przekreślałyby niezależność i wolność podmiotu. Podmiot jest w swych początkach ateistyczny, tzn. niezależny od Boga. Tylko, gdy Bóg przychodzi w pokornym wezwaniu potrzebującego, nie niszczy On wolności człowieka. Jest to odpowiedź na współczesny ateizm egzystencjalistyczny: Bóg i człowiek wolny są do pogodzenia w wymiarze etycznym. Pojęcie Boga, ograniczone do absolutnej transcendencji, uniemożliwia Lévinasowi rozumienie relacji Bóg–człowiek na wzór relacji interpersonalnych, a jeśli nie może być relacji osobowej z Bogiem, to nieśmiertelność osoby ludzkiej nie ma żadnego sensu.

¹⁷¹ Por. J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, s. 98.

¹⁷² Por. M. Montaigne, *Próby*, t. I, rozdz. XX, Warszawa 1985, s. 201–216.

¹⁷³ Por. J. Vila-chã, *Para-lá do Ser. Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Lévinas*, „Revista Portuguesa de Filosofia”, 42 (1986), n. 3–4, s. 358.

¹⁷⁴ Por. J. Gevaert, *L'escatologia...*, s. 614.

Inną przyczyną odrzucenia nieśmiertelności jest aktualistyczna koncepcja osoby. Osoba nie jest bytem substancjalnym, lecz konstytuuje się i realizuje w działalności etycznej. Godność człowieka tkwi nie w jego byciu, lecz w jego działaniu. Skoro śmierć kończy wszelką możliwość aktywności, to nie może być mowy o trwaniu osoby po śmierci.

Gevaert, w konkluzji artykułu o eschatologii Lévinasa, nazywa ją „kruchą i zamkniętą”. *K r u c h ą*, ponieważ śmierć osiąga odpowiedzialność etyczną stanowiącą istotę osoby. Brak nadziei nieśmiertelności czyni z odpowiedzialności raczej nieznośny ciężar niż świadomy i dobrowolny wybór. *Z a m k n i ę t ą*, ponieważ odpowiedzialność nie zostaje uratowana w pozornym zwycięstwie nad śmiercią, jakim jest płodność: odpowiedzialność ojca nie przechodzi na syna, a tym samym osoba ojca nie jest kontynuowana w synu.

W propozycji Lévinasa człowiek nie może mieć nadziei ani dla siebie, ani dla innych. Miłość bliźniego pozbawiona perspektywy wieczności jest miłością tragiczną i nie wolną od absurdu.

Śmierć Drugiego. Najwartościowszym elementem myśli Lévinasa o śmierci jest skierowanie uwagi na problem śmierci Drugiego. Nie odrzucając wszystkich analiz Heideggera dotyczących bycia ku śmierci, nasz Autor przewyższa ich jednostronność. Człowiek musi być świadomy swej śmiertelności, ale nie może to stanowić głównej troski jego życia. Wokół niego umierają inni i ten fakt musi budzić jego niepokój i poczucie współodpowiedzialności, nawet jeśli nie przyczynił się w żaden sposób do ich śmierci. Sam fakt pozostawania przy życiu budzi skrupuły, że zajmuje się miejsce należne innemu. Jesteśmy na antypodach myśli Sartre'a.

Postawienie Drugiego w centrum zainteresowań „ja” i uczynienie z odpowiedzialności i miłości podstawy do rozumienia relacji międzyludzkich jest niewątpliwym wkładem Lévinasa do filozofii człowieka. Niemniej jednak negacja nieśmiertelności osoby stawia pod znakiem zapytania walor prezentowanego przezeń rozumienia człowieka. Miłość bez wieczności musi ograniczyć się do wymiaru materialnego, nie przypadkiem więc Lévinas mówi o niej w kategoriach sprawiedliwości społecznej, pomocy potrzebującym itp. Odpowiedzialność za śmierć Drugiego nie może praktycznie wyjść poza obecność przy łożu umierającego lub poza wyrzut sumienia, że być może nie zrobiłem wszystkiego, co możliwe, aby go uratować. Taka miłość jest miłością bezsilną wobec nieuniknionego, podczas gdy cechą prawdziwej miłości jest nadzieja na przewyżczenie wszelkich przeszkód i wieczne trwanie.

CONCEPTION DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE
D'EMMANUEL LÉVINAS

Résumé

La pensée de Lévinas sur la mort concerne deux problèmes particulières: la mort de „moi” et la mort de l’autre. Le „moi” rejoint la conscience de sa mortalité dans l’expérience de la souffrance et en observant la mort des autres. La mort paraît comme une menace, une violence qui brise l’existence. L’homme est impuissant en face de la mort: il ne peut pas la fuir, pas même la connaître. Lévinas refuse la conception de Heidegger de voir dans la mort le fond du sens ultime de la vie: l’homme n’est pas un être-pour-la-mort. Mais l’homme n’est pas même immortel, pour deux motifs: l’espérance de la vie éternelle détruirait la gratuité de la bonté qui constitue l’humanité de l’homme; la notion de la subjectivité contient une référence au commencement et à la fin, le sujet éternel serait donc contradictoire. Le refus de l’immortalité n’emporte pas l’absurde de la vie. Le sens est sauvé dans la dimension des rapports interpersonnels. La bonté, l’amour de prochain, ne sont pas sujets à la mort. En particulier, la fécondité garantit la continuation de la bonté du père dans le fils et l’accroissement de la bonté de l’humanité portant vers la convergence de la réalité et de la moralité dans la société de la paix messianique. Pour Lévinas le vrai problème de la mort, c’est la mort du prochain. C’est de la mortalité de l’autre et pas de la sienne qu’on doit s’intéresser en première lieu. La responsabilité pour l’autre concerne surtout sa mort: on ne le peut pas laisser seul en face de la mort. La mort de l’autre suscite dans le survivant le scrupule d’occuper une place qui n’est pas la sienne. L’amour du prochain c’est surtout la responsabilité pour sa mort. Mais il faut reconnaître – contre Lévinas – qu’en manque de la perspective d’immortalité, c’est un amour tragique.