

Robert Dobrowolski

Inna śmierć : Blanchot, Lévinas, Biezuchow

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (123), 209-217

2010

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.

Dociekania

Robert DOBROWOLSKI

Inna śmierć (Blanchot, Lévinas, Biezuchow)

Żaden aktor nie rozstrzygnie za nas kwestii Hamleta. Niedostowność śmierci może przyrzekać zarówno dalsze życie, jak i ostateczny kres. Czy jest ona naszą możliwością niemożliwości („nie być, zasnąć”), czy też, przeciwnie – możliwą niemożliwością („śnić”), o tym fantazjujemy na własny rachunek, później będzie za późno. Do słynnego stwierdzenia Fichtego: „Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem”¹, można by dodać, że to, jakim się stajemy człowiekiem, zależy w dużej mierze od „wyboru” takiego a nie innego ideału śmierci.

Heglowski Pan nie obawia się o siebie, wie, że tak samo jak świat rzeczy jego substancjalne Ja jest tylko złudzeniem i że dopiero po śmiertelnym „zaciśnięciu węzła” byt *Dasein* staje się jego istotą. Dla niego śmierć jest jedynie stopniem do dostąpienia wyższej samowiedzy. Kto zaś nie potrafi dotrzymać mu kroku i lęka się przestąpić próg życia, zostaje jego niewolnikiem. Negatywności śmierci Pan spogląda prosto w oczy, upojony poczuciem wyższej mocy.

Również dla Heideggera wolny podmiot nie uchyla się przed nieuchronnością śmierci. Jest ona bowiem najbardziej własną możliwością bycia i choć coraz częściej o niej zapominamy, na zawsze pozostanie bezwzględna, powszechną i ostateczną cechą naszego jestestwa. Eschatologiczna ignorancja dowodzi „co najwyżej, że jestestwo, uchodząc p r z e d najbardziej własnym byciem ku śmierci, zrazu i zwykle je sobie zakrywa”².

¹ J.G. Fichte *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przekł. i wstęp M.J. Siemek, aneks J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 479.

² M. Heidegger *Bycie i czas*, przekł., wstęp i przyp. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 354.

Dociekania

Co jednak myśleć, gdy to sama śmierć zdaje się całkowicie przed nami zakrywać, uchylać? Choćby wtedy, gdy przestaje być naszą własną, a pozostaje „na zawsze” cudzą?

Heidegger obawiał się, że doświadczanie cudzej śmierci, które przyjmuje zawsze postać jakiegoś obcego „umiera się”, może znieczulić nas na prawdę własnej śmiertelności, tak jakgdyby ek-sistujący nie był zdolny do współ-umierania. Zupełnie inaczej o przeżywaniu śmierci Innych myślał Emmanuel Lévinas. Dla francuskiego filozofa „śmierć, źródło wszystkich mitów, jest o b e c n a tylko jako śmierć innego człowieka; i tylko jako jego śmierć pilnie wzywa mnie do mojej ostatecznej istoty, do odpowiedzialności”³. To nie w samotnej trwodze śmierć wyjawia więc swój sens, lecz właśnie w uczuciu odpowiedzialności za Innego, w odpowiedzi na jego „nie będziesz zabijał!”, „przez wezwanie, które emanuje z jego twarzy i nakłada na mnie zobowiązanie, którego sam nie wybieram”⁴. Nasza egzystencja miałaby więc polegać nie tyle na byciu ku śmierci, co raczej na odważnym sposobie bycia przeciw niej, na uchylaniu się przed nią „w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”⁵. Nie mogę odwrócić się od twarzy Innego. Patrząc mu w oczy, tracąc poczucie własnej totalności, odpowiadam – „oto jestem!”, nie waham się. Wtedy pytanie Hamleta traci swój zniewalający sens. „Nicość to fałszywa idea, a śmierć nie jest tożsama z nicością. Bycie człowieka polega zatem na nie-byciu-ku-śmierci”⁶.

Tylko wtedy, gdy umiera ktoś inny, możemy śmierci stawiać opór, czynnie przeciwiając się jej przemocy wobec tego, który jest już tylko biernym oczekiwaniem na nicość lub nieznanie, oddając jego umieraniu nasze żywe Ja. Tylko jego śmierć może się stać moją. Mierzyć się z nią sam na sam jest niemożliwością. Nie możemy przecież w żaden sposób przygotować się do spotkania z czymś, co nigdy nie będzie dla nas „teraz”. Lévinas zgadza się z Epikurem, że własna śmierć jest nie do uobecnienia, nikt nie przeżyje przecież własnego zgonu, gdy „Nieubłagane” nadchodzi, nas już nie ma. Nie znajdując jej w sobie, spotykamy ją w twarzy Drugiego i z troską spoglądając mu w oczy, usiłujemy wytrzymać współczującym wzrokiem Negatywność. W etycznym zaangażowaniu sposobimy jedyną szansę na przeciwstawienie się zatrwającą eschatologii.

Sprzeciw wobec narcystycznej ontologii egzystencji Heideggera nie oznacza przy tym dla autora *Całości i nieskończoności* jakiejś radykalnej anihilacji ego, bowiem to właśnie poprzez akt oferowania się Drugiemu, nasze Ja zyskuje usprawiedliwiające jego bycie znaczenie.

³ E. Lévinas *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 209.

⁴ S. Critchley *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, przeł. M. Gusin, R. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2006, s. 79.

⁵ E. Lévinas *Całość i nieskończoność*, s. 267.

⁶ E. Lévinas *God, Death, and Time*, przeł. B. Bergo, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 55.

Dobrowolski Inna śmierć

Ale Inność świata to nie tylko „ugoszczony” w nas Drugi, to także, a niekiedy przede wszystkim, otaczająca i przenikająca nas egzystencja w trzeciej osobie, anonimowe ślepe bycie: *il y a* – impersonalna krzątanina bycia, niepowstrzymana przez śmierć, bezosobowa reszta, nicłość bez pustki:

Coś, co nie jest ani podmiotem, ani rzeczownikiem. Fakt istnienia, który się narzuca, kiedy nie ma już nic. I jest to anonimowe: nie ma nikogo ani niczego, co brałoby to istnienie na siebie. Jest to bezosobowe, jak wyrażenia „pada” albo „jest ciepło”.⁷

Niesamowitości tej nie sposób zaznać w codziennym nastroju, w jej aurę można, jak podpowiada Lévinas, zanurzyć się w stanie uporczywej bezsenności, kiedy to wyczerpana świadomość traci kontakt z otoczeniem i nie tylko jej rzeczy, ale i ona sama ulega rozproszeniu w spowijającej wszystko nocy. W tej bezkresnej nocy bycia w ogóle nie byłoby już niczego do uchwycenia, żadnego celu dla świadomej intencji. Ani „nie być”, ani „śnić”, lecz bez końca bezsilnie czuwać.

Jak to często bywa, Lévinas uczynił z refleksji Heideggera rodzaj odskoczni, pozwalającej mu rozwinąć własną myśl; dla tego ostatniego *Angst* stanowi podstawowy nastrój zrodzony w obliczu nicości, na tym polega trwoga o moje własne Bycie, której doświadczam w byciu-ku-śmierci. Dlatego najbardziej przerażającą myślą dla Heideggera byłoby zrozumienie możliwości własnej śmierci, uświadomienie sobie tego momentu, w którym przejdę w nicość. W przeciwieństwie do niego, Lévinas twierdzi, że „ostateczne przerażenie w żadnym razie nie bierze się z trwogi przed śmiercią” i tym, co najbardziej przerażające, nie jest możliwość mojej własnej śmierci, lecz, znacznie gorsza, *n i e m o ż l i w o ś ć m o j e j ś m i e r c i*.⁸

Niedostępność, niemożliwość śmierci w refleksji Lévinasa choć przywoływała horror bezosobowej egzystencji *il y a*, to jednak ciążyła przede wszystkim w kierunku odwrotnym, w stronę osobowej inności Drugiego, zawieszając metafizyczną spekulację na korzyść prymarnej etyki. Trzeba odwrócić wzrok od *il y a*, aby móc ujrzeć bliźniego, nawet jeśli jego podmiotowość zdać by się mogła pozbawioną ontologicznej podstawy hipostazą:

Pytanie zrodzone z przecucia tego, co Inne, przekształca się w odpowiedzialność za innego człowieka, a bojaźń Boża – nie mająca nic wspólnego z przerażeniem wobec sacrum ani z trwogą w obliczu nicości – w lęk o bliźniego i w obawę, że umrze.⁹

Przed traumą *il y a* z pewnością nie uciekało spojrzenie Maurice’a Blanchota. W przeciwieństwie do Lévinasa, w mroku tego, co Inne, nie potykał się on o ślady ani żywego, ani przeszłego Boga. W opisywanym przez niego umieraniu bez koń-

⁷ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999, s. 29.

⁸ S. Critchley *Very Little – Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, Routledge, London and New York 1997, s. 59.

⁹ E. Lévinas *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 195.

Dociekania

ca, w niemożliwości śmierci dzieje się tak jakby na przekór *Dasein* Heideggera odsłaniała się źródłowa autentyczność nieludzkiego „się” – nokturalna przestrzeń między nicością a ogólnością, w której umierające Ja pozostawia coś z nas przy życiu. Przejmujący obraz tej Drugiej Nocy, która nie jest już jak pierwsza zaledwie dopełnieniem dnia, lecz jego całkowitym zniesieniem, kreśli Blanchot w utworze *Tomasz Mroczny*:

Odkrywam własny byt w zawrotnej otchłani, gdzie go nie ma, jako nieobecność, nieobecność, którą on zamieszkuje niczym Bóg. Mnie nie ma i ja trwam; przed tym pokonanym bytem nieskończenie rysuje się nieubłagana przyszłość.¹⁰

O ile śmierć filozofów chce uchodzić za najwyższy akt rozumnego życia, o tyle dla Blanchota umieranie wypełnia bezgraniczna bierność i niemożliwość jakiegokolwiek sensu. Śmierć nie jest moja, lecz w niej rozpraszam się w anonimowe bycie. Umieram „się”:

Fakt, że nie możemy doświadczyć rzeczywistości śmierci aż do samego jej końca, czyni ją nierealną, i ta nierealność skazuje nas na trwogę, że możemy umrzeć jedynie w nierealny sposób, nie umierając prawdziwie, pozostając jak gdyby we wstrzymaniu, na zawsze, pomiędzy życiem i śmiercią, w stanie nieegzystencji i nieśmierci, z którego być może całe nasze życie czerpie swe znaczenie i realność. Nie wiemy ani tego, że umieramy, ani też, że inni umierają. Albowiem śmierć innych pozostaje dla nas obca i zawsze niezupełna, ponieważ znamy ją jako żywi. Oczywiście, nie uznajemy się za nieśmiertelnych, lecz raczej widzimy samych siebie jako skazanych, w śmierci samej, na niemożliwość umierania, na niemożliwość dopełnienia i uchwycenia faktu naszej śmierci przez oddanie się jej w sposób pewny i zdecydowany.¹¹

Koniec mojego życia nie jest więc nigdy wieńczącym aktem mojego samospelnienia, lecz czymś, co przemienia mnie w absurd, któremu nie zapobiegnie żadne filozoficzne przygotowanie. Dopóki Sokrates mówi – żyje, nic nie wiemy o jego umieraniu, być może jedyne słowa, które nam o umieraniu mówią, to słowa Chrystusa opuszczonego na krzyżu. Filozoficzna idea właściwej śmierci, przydatna w kierowaniu naszym życiem, nie uwzględnia samego umierania i jego bezsensowności. Filozoficzny dyskurs, używając języka jako narzędzia władzy wobec istnienia, niwecząc szczególność rzeczy, zaprzecza zarówno naturze egzystencji, jak i śmierci. „Można by rzec, że singularność stanowi tajemnicę bytu i jest to ta tajemnica, do której zbliża się literatura i doświadczenie umierania”¹². Jedyne literatura, w której miejsce niemożliwego do wypowiedzenia „Ja” zajmuje poczucie obecności jakiegoś niesamowitego „Ono”, absurdalnego pozapodmiotowego *cogito*, daje nam doświadczyć istnienia, które poprzedza świat pojęciowej wiedzy. „Blanchot

¹⁰ M. Blanchot *Tomasz Mroczny. Szaleństwo dnia*, przeł. A. Wasilewska, A. Sosnowski, Biuro Literackie, Wrocław 2009, s. 72.

¹¹ M. Blanchot *On Leiris (1992)*, przeł. H. Allred, „Yale French Studies” no. 81, s. 159.

¹² U. Haase, W. Large *Maurice Blanchot*, Routledge, London 2001, s. 57.

twierdzi, że literatura zawarła pakt ze śmiercią, sama w sobie jest doświadczeniem śmierci, doświadczeniem ekstremalnej pasywności¹³.

W obliczu obezwładniającej grozy *il y a* Blanchot nie szuka, jak Lévinas, pociechy u Ojca-Boga. Do jego ateizmu odwołuje się Simon Critchley, który w książce poświęconej także i blanchotowskiej tanatologii deklaruje:

Uważam, tak jak Blanchot, że tym, co się otwiera w relacji do inności śmierci, do zarówno mojego umierania, jak i umierania Innego, nie jest ani transcendencja Boga poza Bytem, ani też ślad Boga, lecz neutralna inność *il y a*, pierwotna scena pustki, nieobecności i zniszczenia, coś, co pokusiłbym się, może nieco niezręcznie, określić mianem ateistycznej transcendencji.¹⁴

Wydawać by się mogło, że prawdą tak pojętej Innej Nocy może być tylko nie-me cierpienie. A jednak w tym mroku bije źródło nieoczekiwanej rozkoszy (*jouissance*)¹⁵, której przeżycie ma przebieg dość podobny do Kantowskiego doświadczenia wzniosłości. W przeciwieństwie jednak do niego, w konfrontacji z *il y a* przykrość nie jest jedynie ustępującym warunkiem rozkoszy, lecz oba uczucia są współobecne lub naprzemiennie. Tak zwana „scena pierwotna?” (*une scène primitive?*), wystawiona we fragmencie *L'écriture du désastre*¹⁶ próbuje wyjawić sekret tej zadziwiającej komunii.

Widzimy w niej dziecko, w wieku 7 lub 8 lat, stojące naprzeciw okna, odchylające zasłonę i patrzące w dziecięcy sposób przez szybę na znajdujące się w ogrodzie miejsce zabaw. Znużone, przenosi wzrok na poszarzałe niebo pokryte zwykłymi chmurami. Lecz nagle niebo, to samo niebo, otwiera się, całkowicie czarne, odsłaniając absolutną nieobecność, w której wszystko od zawsze i na zawsze jest stracone. Nieoczekiwanie, dziecko ogarnięte zostaje natychmiast przez przemożne i pustoszące uczucie szczęścia, które potwierdzić się może jedynie w niekończącym się strumieniu łez. Gdy próbują go pocieszyć, myśląc, że jest smutne, nie nie mówi. Będzie odtąd żyć z tą tajemnicą. Nie będzie już płakać.

Gdy pole znaczących zostaje zdominowane przez rozkosz, staje się niekonsystentne, porowate, dziurawe – rozkosz nie poddaje się bowiem symbolizacji. Jej obecność w polu znaczących można rozpoznać jedynie przez dziury i niekonsystencje pola, w rezultacie

¹³ U. Haase, W. Large *Maurice Blanchot*, s. 56.

¹⁴ S. Critchley *Very Little...*, s. 82.

¹⁵ Od wzniosłej rozkoszy nie jest wolny bohater Blanchota – Tomasz Mroczny: „Co za spokój! Wyniszczają mnie błogie doznania. Wszystko, co jest we mnie, otwiera się na tę przyszlą pustkę, jak na potworną rozkosz. [...] Zmagam się z uczuciem, które mi wyjawia, że nie mogę go doznawać, i właśnie w tej samej chwili doznaję go z siłą, która przemienia je w niewysłowioną udrękę. Ale to jeszcze nic, bo mógłbym go doświadczać jako coś innego, niczym trwożę doświadczaną jako rozkosz”. (M. Blanchot *Tomasz Mroczny*, s. 71).

¹⁶ Zob. M. Blanchot *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, s. 117.

Dociekania

jedynym możliwym znaczącym rozkoszy jest znaczące braku w Innym, znaczące jego niekonsystencji.¹⁷

Przyglądając się raz jeszcze tej scenie, można zobaczyć, jak w okiennej szybie rozpada się lustrzany obraz dziecięcej jaźni, a pustoszące niebo zdaje się przyrzekać błogą niewinność pierwotnego istnienia/nieistnienia. „To” przypomina „Ja” niedawną jeszcze przeszłość, we wspomnieniu zmieniając popęd śmierci w zasadę nirwany, która

nie będąc czymś przeciwnym wobec zasady przyjemności, stanowi jej najwyższy i najbardziej zasadniczy wyraz. Dokładnie w tym sensie popęd śmierci oznacza jej ściśle przeciwieństwo, oznacza wymiar „żywego trupa”, widmowego życia, który trwa ponad (biologiczną) śmiercią.¹⁸

Tak jakby dziecko ujrzało obietnicę powrotu do stanu poprzedzającego jaźń i wznoszącego się nad wiecznym przymusem popędu, nieorganicznego raj, nad którym roni jeszcze lzy Narcyza. Anamnesis.

Czyżby więc mimo wszystko – obietnica śmierci, jeśli nie ostatecznej, to szczęśliwej? W dziecięcym sekrecie też kryje się zatem wiedza radosna, zakryta przed dorosłym spojrzeniem, zmazująca „hańbę bezkresnej egzystencji”¹⁹ – czy zdolna uśmierzyć ból innego świadka *il y a*, Tomasza Mrocznego:

Sytuacja jednostki „chorej na śmierć” jest taka sama, jak sytuacja bohaterów Wagnerowskich – od Latającego Holendra po Amfortasa w *Parsifalu* – desperacko pragnących śmierci, dążących do ostatecznej anihilacji i samozatarcia, które uwolniłoby ich od Piekła oraz od ich „nie-martwej” egzystencji.²⁰

Przed naiwnym spojrzeniem dziecka *il y a* odwołuje infernalny wyrok: *post te nebras spero lucem*²¹.

W tak zainscenizowanej scenie pierwotnej wypełniająca ją rozkosz (*jouissance*) czerpie swe źródło z niepustej próżni anonimowej egzystencji. Wzniosłe przeżycie nie sublimuje nas tu do nadmysłowej rzeczywistości idei, jak chciał tego Kant; nie stawia nas jednak także w obliczu całkowitej nicości, radykalnej negatywności Hegla – określeniu tego, co się ujawnia w tak zobrazowanym doświadczeniu *il y a*, najbliższe wydaje się być Lacanowskie Realne, pozbawiona ontologicznej gęstości obecność. Jednakże metaforyka Innej Nocy jest tak nasycona transcendencją, że

17 S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo UWr., Wrocław 2001, s. 152.

18 S. Žižek *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 2006, s. 129.

19 M. Blanchot *Tomasz Mroczny*, s. 61.

20 S. Žižek *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo UWr., Wrocław 2001, s. 229.

21 „Po ciemnościach spodziewam się światła” (Stary Testament, Księga Hioba 17, 12).

nie można jej istnienia uznać jedynie za efekt symbolicznych uchybień, poetycki język otwiera się tu na przestrzeń pozaświatowej Rzeczy. Nokturnalna realność dochodzi do bycia dopiero po upadku porządku symbolicznego, otwiera się w pełni bytu po śmierci: biologicznej i symbolicznej. *Il y a* bezsenności zapowiada to, co dopiero (nas) czeka. Fantazmat *il y a* nie zmierza do retroaktywnego wypełnienia braku w symbolicznej strukturze, lecz wskazuje na doświadczoną i poświadczoną w przeżyciu pozytywność Realnego jako transcendentnej, swoistej Rzeczy-samej-w-sobie, niewspółmiernej z intencjonalnością podmiotu.

Po zmierzchu symbolicznego, w Drugiej Nocy otwiera się otchłań Rzeczy, niewzbraniana już przez Prawo, którego pośmiertne konwulsje przez jakiś czas jeszcze trwożą świadomość martwego podmiotu, aż do chwili, gdy *il y a* dopełni się w ostatecznej śmierci, w rozkoszy kazirodczego powrotu. Wzniosłe ponad symboliczną pustkę przeżycie transcenduje ku traumatycznej pełni impersonalnego Bytu – jakby odwiecznej Macierzy, dla której nie przywołuje się Imienia-Ojca w ruchu wyobraźniowej i symbolicznej reinterpretacji. Trauma do której dociera się wkraczając w wymiar „sceny pierwotnej(?)” jest przywołaniem samej katastrofy narodzin, pierwotnego umierania i tego, co przed – *il y a*.

Blanchot przeżył symboliczną śmierć, stojąc przed wycelowanymi w siebie ludźmi karabinów, czekając na rozstrzelanie. W podobnych okolicznościach powrócił do życia Fiodor Dostojewski. Ale jemu konny posłaniec od najjaśniejszego pana, przywożąc w ostatniej chwili ulaskawienie, podarował Imię-Cara. Blanchot ocalał opuszczony, „zarazem wyrwany śmierci i życiu”²².

Blanchot nie opuszcza swojej obsesji, pewny jej bardziej niż siebie, mówi władczo, zbyt niedyskretnie. „Pewność, że się umrze, pewność, że się nie umrze, oto co tłum pojmuje z rzeczywistości śmierci”²³. Przed tak wyniosłym tonem arystokraty śmierci chyba lepiej uciec w tłum, w poczciwej duchocie po swojemu obgryzać umierającą jaźń. Im bardziej jego nic niemówienie podnosi zaświatowy głos, tym bardziej zapada Noc, w której wszystkie krowy stają się czarne. Tej Tajemnicy najlepiej strzeże znak zapytania i nie wystarczy chiazmatyczne zacieranie slajdów. Jego nokturnalna literatura przywodzi niekiedy na myśl to, co o retoryce Jeana Baudrillarda napisał Wolfgang Welsch: „[...] przede wszystkim na niego i jego pisanie powinni powoływać się ponowoczesni malarze „Grau-in-Grau” – wyrafinowani degustatorzy wybornej jałowości i obeznani akrobaci galopującego niezróżnicowania. Doprawdy: tylko kolaborant Ruchu Oporu i euforyczny pasjonat agonii nie słabną, kiedy wszystko znika”²⁴.

Śmierć jest zawsze gdzieś indziej i zawsze dalej niż przemierzony do końca fantazmat. „Śmierć nie jest noematem noczy. Nie jest ani przedmiotem, ani też zna-

²² M. Blanchot *Tomasz Mroczny*, s. 27.

²³ Tamże, s. 65.

²⁴ W. Welsch *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 211, s. 50.

czącym wypełnieniem aktu intencjonalnego. Śmierć, czy też raczej umieranie, jest z samej swej natury nieuchwytny; jest tym, co przekracza intencjonalność i noetyczno-noematyczne korelatywne struktury fenomenologii²⁵. Nie wybiegając w planach samego siebie aż po pośmiertną egzystencję, doświadczyć grozy *ilya* możemy, a nawet powinniśmy, mierząc się z anonimowością bycia Innego, mroczną aurą chroniącą jego zewnętrżność przed nadmierną identyfikacją, przed zawsze za prędkim zablżnieniem rany, jaką jest dla nas Inny, Obcy/Bliżni.

Trzeba wrócić do żywych. Raz jeszcze podjąć myśl Lévinasa, którego rodzinę Blanchot z narażeniem własnego życia ukrywał podczas wojny. I wciąż od nowa decydować się na własne Ja, by być kimś dla Innego, przeżywać siebie w jego odmienności: „Bycie Ja jest przywilejem, Ja zostało wybrane. Tylko będąc Ja można otworzyć w byciu możliwość przekroczenia prostej linii prawa, to znaczy znaleźć miejsce poza powszechnością”²⁶.

Andrzej Bołkoński, najsmutniejszy bohater *Wojny i pokoju*, postać widmo, umierał w stanie całkowitego zobojętnienia wobec najbliższych: „Tego nie mogą zrozumieć, że wszystkie te uczucia, tak drogie dla nich, wszystkie te myśli, które wydają się nam tak ważne, są niepotrzebne. Nie możemy się nawzajem zrozumieć!”²⁷. Być może nie zawsze go rozumiał, ale z pewnością – kochał, poczciwy Pierre Biezu-chow, uczeń Platona Katariewa, przyszły mąż jego nieszczęśliwej miłości.

Heidegger stwierdza na początku *Bycia i czasu*, że *Dasein* jest jestestwem, któremu w swoim byciu chodzi o to bycie samo w sobie. Taka jest też idea Darwina: żywe jestestwo walczy o przetrwanie. Celem jestestwa jest jego bycie. Jednakże, wraz z pojawieniem się człowieka – i na tym polega cała moja filozofia – istnieje coś znacznie ważniejszego niż moje życie, tym czymś jest życie Innego.²⁸

²⁵ S. Critchley *Very Little...*, s. 73.

²⁶ E. Lévinas *Całość i nieskończoność*, s. 297.

²⁷ L. Tołstoj *Wojna i pokój*, t. 4, przeł. A. Stawar, PIW, Warszawa 1973, s. 72.

²⁸ E. Lévinas *The Paradox of Morality* (wywiad z Lévinasem przeprowadzony przez T. Wright, P. Hughes, A. Ainley) trans. by A. Benjamin, T. Wright, w: *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, ed. by R. Bernasconi, D. Wood, Routledge Press, New York 1988, s. 172.

Abstract

Robert DOBROWOLSKI
Unaffiliated Researcher

A Different Death (Blanchot, Lévinas, Biezuchow)

In Emmanuel Lévinas's thanatology, metaphysics gives way to a primary ethics. We must not be toward death but instead, share the position of those who are dying, thus are always infinitely different from us. This is one reason more for us to perceive our fellow humans in their terrifying Otherness. Maurice Blanchot tackled the trauma of that *il-y-a* – the horror of impersonal existence – more ruthlessly; in the obscurity of the Other, he did not encounter traces of any God, living or lost. The absurdity of this always non-literal death is sometimes most acutely accessible to his fictitious characters. Count Lev Tolstoy believed that simple people die the most beautiful deaths. It is, therefore, thanks to him that Prince Andrei Bolkonsky will once more be opposed by his good kind-hearted friend.