

ANNA WALCZAK

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Nauk o Wychowaniu  
Katedra Pedagogiki Społecznej  
e-mail: anna.walczak@uni.lodz.pl  
ORCID: 0002-1439-4771

---

## Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności

[...] wszystkie twarze osób żyjących są doświadczane przez nas już teraz jako oblicza ludzi zmarłych, my wszyscy jesteśmy dzisiaj już tymi, którzy jutro będą zmarłymi.

Gerd Haeffner<sup>1</sup>

**Abstrakt.** *Following Max Scheler's claim that death is a part of the structure of life, the text discusses the modes of its presence which are mediated in its non-presence. Indeed, in the current of life of a living person, contrary to life of a person who died, the presence of death is a form in which his/her non-presence manifests itself as traces. Not only the traces of the presence of death of another person but, above all, the traces of his/her non-presence tell us of transience of life and in life. Death in the current of life of a person who died breaks the current of life, thereby leaving a strong trace of its presence. At the same time, what opens – according to Levinas – with the coming of death, i.e. nothingness or the absolute other, takes place in the medium of the meeting with someone's death and non-presence. Therefore, one cannot talk on the presence of death in the immediacy of its givenness as Jacques Derrida did; rather it is rather pointed out by what is already/yet*

<sup>1</sup> G. Haeffner, *Życie w obliczu śmierci: filozoficzne rozjaśnienie sytuacji egzystencjalnej*, „Analiza i Egzystencja” 6/2007, ss. 135-136.

*non-present. To follow Levinas' deliberation, what is important to answer the question: "what does death mean in the current of life" (which is different from the question: "what is the meaning of death in the current of life?") is to ponder what another person's death means in the current of life.*

**Keywords:** death, non-presence, presence, traces of presence and non-presence

## 1. Każdy umiera śmiercią swoją

Śmierć jako koniec życia definitywnie wskazuje na jego ostatni etap. Nie zawsze śmieści się on w porządku chronologicznym, idącym wwyż od daty urodzin. Jest jednak etapem ostatecznym – jest „przejście[m] formy w brak formy” – jak powie Victor Jankéléwicz<sup>2</sup>. Śmierć, jawiąca się jako unicestwienie życia, jest przejściem z jednego stanu ontycznego do drugiego, z bytu do niebytu, rozumianego często jako nicość.

Śmierć jako koniec życia – ostateczne przerwanie ciągłości życia – unieruchamia je. To Lévinasowskie „unieruchomienie zmienności twarzy” mówi zarazem o „zaniku ekspresji” odpowiedzi tych, którzy żyją – inny nie stoi naprzeciw mnie i nie mówi do mnie, nie ma mocy poruszenia mnie, ponieważ nie znajduje się w zasięgu mojego doświadczania jego obecności. Emmanuel Lévinas pisał: „Śmierć to zanikanie w istotach owych ekspresyjnych ruchów będących zawsze odpowiedziami”, co potęguje „zanik ekspresji” – nie odpowiadam ja jako żyjący, bo Ty jako nieżyjący nie zagadujesz mnie i Ty nie odpowiadasz na moje zagadnięcie Ciebie, jako nieżyjący już tego uczynić nie możesz<sup>3</sup>. Twarz tego, który umarł, nie przemawia i nie przemówi, ponieważ umierając własną śmiercią – jak zauważy Lévinas – akt ten od pierwszej chwili jest nieodwracalny. Śmierć zdarza się zawsze człowiekowi tylko raz<sup>4</sup>. Lévinas za Martinem Heideggerem powie, że śmierć jest

<sup>2</sup> V. Jankéléwicz, *Ciało, przemoc i śmierć*, w: idem, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005, s. 83. O chwilowości, a zatem i przemijalności istnienia jakiejś postaci człowieka – zależnego od czynników historycznych – pisał Michel Foucault: „Życie człowieka jest zjawiskiem chwilowym, zależnym od zmiennego historycznego *a priori* warunkującego jego układ widzenia/myślenia. Układ ten może zniknąć lub ulec zachwianiu, tak jak stało się u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej”, i wówczas „człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2008, s. 15.

<sup>4</sup> Ze zdarzeniem śmierci tylko raz wiąże się nieobecność totalna tego, kto umarł. Philip Larkin w wierszu *Alba* (tłum.: S. Barańczak) pisze o tym następująco „[...] że tak totalnie człowiek/ Nieobecnieje – tutaj, tam, gdziekolwiek –/ I już wkrótce; nic nie jest straszliwsze, prawdziwsze. / [...] Większość rzeczy nie zdarza się: lecz ta się zdarzy, / I zdanie sobie z tego sprawy jest tym ogniem, / Który buzuje w piecu naszych osamotnień, / Gdzie zmory widzi każdy, abstynent czy opój. [...]”. <https://literatura.wywrota.pl/wiersz-klasyka/2609-philip-larkin-alba.html> [29.12.2018]. Arkadiusz Żychliński w tytule swojego artykułu umieścił Larkinowskie określenie: *Nieobecnieje. Historie (o) śmierci*, „Przestrzenie Teorii” 15/2011.

zawsze moja i nikt mnie w śmierci nie zastąpi, tak jak nikt nie będzie żył zamiast mnie. Heidegger w *Byciu i czasie*, ujmując śmierć jako najbardziej własną bezwzględną i ostateczną możliwość, uznał ją za „nieprześcignioną możność bycia” określającą każdorazowo możliwy całokształt jestestwa z wpisanym weń uprzymnieniem ostatecznej jego przyszłości – zamknięcia bycia<sup>5</sup>. To, co stanowi finał życia, jest w pewnym sensie jego spełnieniem. Śmierć wyznacza horyzont projektu życiowego – tego mojąściowego projektu zmierzającego ku niej jako granicy jego (s)wypełnienia. Choć Heideggerowskie bycie-ku-śmierci nie jest w tym miejscu przedmiotem szczegółowej analizy, warto podkreślić, że mojąść śmierci jest jej warunkiem – porzucenie samego siebie, a może raczej odejście od siebie samego. Wszak każdy umiera śmiercią własną.

Bolesław Leśmian wiersz *Ubóstwo*<sup>6</sup>, którego strofy zostaną wplecione w treść tego tekstu, rozpoczął tak:

Każde zmarło inaczej śmiercią strasznie własną!...  
Ciało matki i ojca, i siostry, i brata...  
Dziś rysy waszych twarzy w pamięci mi gasną,  
Umieracie raz jeszcze śmiercią spoza świata.

Śmierć każdorazowo tego oto człowieka jest przez niego doświadczania w terażniejszości. Jaromir Brejdek, rozważając o terażniejszości obecności, odwołuje się do etymologii polskiego słowa „teraźniejszość”, na którą wskazuje Aleksander Brückner, odkrywając znaczenie „teraz” w staropolskim określeniu „ten raz”. „Określenie »ten raz« dobrze rozwija implikowaną w słówku »teraz« zarówno sytuacyjność każdego »teraz«, jak i jego dziejowość”<sup>7</sup>. Śmierć tego oto człowieka jest taka tym razem, innym razem inna. Choć śmierć jest zawsze terażniejsza – przejawia się w tym oto razie – jej „teraz” nie graniczy ani z „teraz” poprzednim, ani z „teraz” przyszłym. Nie zakotwicza się ani w przeszłości, ani nie wychyla się ku przyszłości. Jej „teraz” jest bezwzględne w tym znaczeniu, że nie odnosi się do śmierci tego oto człowieka ani wcześniej, ani później.

Paul Ricoeur w książce *Życie aż do śmierci oraz fragmenty* za jedną z najważniejszych figur wyobrażenia towarzyszących śmierci uznał antycypację mojej osoby jako już zmarłego, która pojawia się wraz z doświadczeniem niemożności wyobrażenia sobie losu innych (zazwyczaj bliskich) po śmierci. Uznał to wyobrażenie za projekt egzystencjalny spod znaku Heideggerowskiego bycia-ku-śmierci, który nie jest właściwą drogą w rozumieniu związku życia i śmierci<sup>8</sup>. Wprowadza rozróżnienie na człowieka konającego i człowieka w agonii. W tym pierwszym

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 358.

<sup>6</sup> <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/napoj-cienisty/>, s. 68 [18.04.2018].

<sup>7</sup> J. Brejdek, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007, s. 47.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008.

wypadku człowiek widzi siebie i innego jako prawie już zmarłego, w drugim – jako jeszcze żywego, „żyjącego aż do śmierci”. Taka figura wyobrażenia siebie jako żyjącego aż do śmierci przywraca śmierci personalistyczny wymiar, ściśle wiążąc go z wymiarem etycznym odnoszącym się do umiejętności towarzyszenia (także sobie) w życiu aż do śmierci dzięki wyobraźni i współczuciu<sup>9</sup>. Towarzyszenia w scalaniu bycia sobą równoznacznym z życiem, które nie widzi zagrożenia w śmierci.

„Umieram śmiercią swoją” i zawsze pierwszy raz, jak powiedziałyby Max Scheler, wskazując na to, że jest to akt „należący do szeregu aktów życiowych” istoty żywej, co koresponduje z Ricoeurowskim „żyć aż do śmierci”<sup>10</sup>. Każda śmierć, będąc lévinasowskim skandalem – odejściem bez powrotu, jest śmiercią pierwszą, o której można mówić jedynie w odniesieniu do poszczególnego człowieka<sup>11</sup>. W śmiertelności drugiego człowieka – zwłaszcza tego bliskiego – śmierć dotyka mnie, zanim stanie się śmiercią moją. Jednak wówczas nie będę mógł zaświadczyć swoją obecnością o jej doświadczeniu.

Dla Schelera człowiek czerpie swą pewność śmierci „z każdej, nawet niewielkiej »fazy życia« i struktury jej doświadczenia”<sup>12</sup>. Z biegiem czasu to, co przeżyte w odczuwalny sposób zawęży to, co jeszcze mogłoby być do przeżycia. „W każdym niepodzielnym momencie naszego procesu życiowego – pisał Scheler – przeżywamy i zauważamy »oddalanie się czegoś« i »nadchodzenie czegoś»”<sup>13</sup>. Wraz z kalendarzowym biegiem życia poszerza się przeszłość, a kurczy się przyszłość aż po jej całkowite ściśnięcie tak, że życie nie ma oddechu – aż po jego nie-bycie. „Zmniejsza się bogactwo i pełnia w obszarze możliwości życia” i choć dla samego Schelera „pochłanianie życia” stanowiło istotę starzenia się – powolnego wyczerpywania się autonomicznej siły vitalnej, to jego doświadczenie nie zaświadcza definitywnie o nieuchronności śmierci. Niewątpliwie jest ono spektakularnym w swej egzystencjalnej nagości, lecz doświadczenie „pochłaniania życia” i końca czegoś jest wpisane/obecne „z tyłu i z przodu» jedności życia” w każdym jego przeżyciu<sup>14</sup>. Śmierć – w różnych postaciach – przeżywamy za życia. Lecz czy nie brzmi to jak banalizacja śmierci czyjejs – tego ostatecznego końca egzystencji ludzkiej? Co „mówi” ten, który umarł śmiercią własną, nie mogąc już nas „zagadnąć”? Jeśli istota śmierci tkwi w strukturze procesu życia, to – jak pisał Scheler: „[...] śmierć nie znajduje się dopiero na końcu procesu [...]. Na końcu nie ma zatem czystego co (Was) samej śmierci, lecz przypadkowe bycie zmarłym, jej urzeczywistnienie przez to lub owo indywiduum”<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>10</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *La mort et le temps*, L’Herne, Paris 1991, ss. 103-105.

<sup>12</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 75.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 78.

Już nie wiem zobaczyć siostry mej uśmiechu, –  
I tego, jak konając, padła na podłogę...  
Brat mglisty i niecały śni mi się w pośpiechu, –  
I głosu, którym mówił, przypomnieć nie mogę.

Co umiera? Ten, który umiera, rozstaje się ze swoją egzystencją, lecz czy to ona umiera, czy umiera jej mojość w życiu „tu teraz”? Jeżeli zmarły należał do osób bardzo bliskich, umiera także coś we mnie – umiera relacja z nim w tym znaczeniu, że już nigdy nie będzie miała miejsce w fizycznej i mentalnej przestrzeni. Odchodzi to, co przeszłe w sytuacji, kiedy terażniejsze jeszcze nie ukształtowało się, zatem i nie może wybiegać w przyszłość. Jeśli nawet na widnokręgu jawi się przyszłość relacji mnie żyjącego z Tobą, który umarł śmiercią swoją, to jest to przyszłość z nieuchronnym końcem w tle – nie-obecnością.

Dla Schelera, podobnie jak i dla Jankélevitcha i innych przywołanych w tym tekście filozofów, śmierć dla współczesnego człowieka jawi się jako „bezsensowna przemoc i brutalność”, coś niezrozumiałego i absurdalnego oraz często nieprzewidywalnego. Jest skandalem i stygmatem egzystencji odsłaniającymi jej katastroficzny wymiar – konieczność przemijania *versus* faktyczność, do których człowiek odnosi się i na temat których generuje wiedzę w postaci sądu, że każdy człowiek umrze, tak jak wszystko co żyje, umiera. Pierwszy rodzaj postawy wobec śmierci konstituuje się w kontinuum – od obawy, trwogi, lęku wobec śmierci jako końca egzystencji jak i tego, co z nim się wiąże – nieznanym, po odebranie jej sensotwórczej ingerencji w życie. Drugi – od redukcji jej do wydarzenia obojętnego i anonimowego, jej bagatelizowania i „zanurzenia się” w życie codzienne, a raczej „zadurzenia się” w życiu codziennym, po traktowanie jej w kategoriach intelektualnego problemu, którego ukoronowaniem jest zbudowanie wielodyscyplinarnego arsenału wiedzy o śmierci<sup>16</sup>. Tutaj „[...] śmierć – jak pisał Scheler – nie istnieje jako przedmiot obawy, bowiem jej idea nie budzi obaw [...] jest ona nieobecna w jego [tj. człowieka – A.W.] przeżywaniu”<sup>17</sup>. W ten sposób oswaja się śmierć jako kres życia, śmierć będącą źródłem absurdalności i negacji egzystencji, alienacją i destrukcją tego, co w człowieku istotne, co podkreślał m.in. Jean-Paul Sartre w swej filozofii egzystencjalnej. Śmierć jednak, jak zaznacza Lévinas w komentarzu do stanowiska Sartre’a, choć jest absurdalna, nie wskazuje na całkowitą absurdalność egzystencji ludzkiej<sup>18</sup>. Mimo bycia skandalem, którym kończy się kruche życie człowieka i stłumieniu idei śmierci, jak powiedziałaby Scheler, czyli

<sup>16</sup> Znamienne wybrzmiewają w tym miejscu słowa Junga o eschatologicznym wymiarze śmierci: „[...] jeśli już czegoś nie możemy wiedzieć, powinniśmy przestać robić z tego problem intelektualny”. C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, tłum. D. Sutkowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 354.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 96.

<sup>18</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicość: zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, posłowie: P. Mróz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

zaprzeczeniu „rdzeniowi i istocie śmierci”, śmierć nie tyle ma sens, ile coś znaczący w życiu człowieka, czy też życie naznacza<sup>19</sup>.

## 2. Obecność i nie-obecność tego, który umarł śmiercią swoją

Obecność – w potocznym jej doświadczaniu – to bycie widocznym i/lub dającym się dotknąć, poczuć – to przebywanie w obrębie wzroku i innych zmysłów innego i wystawianie się na jego wzrok i inne zmysły. Obecność karmi się – jak mówi Adam Hernas – „zaświadcającym spojrzeniem” jej świadka, przed którym niczego nie da się ukryć<sup>20</sup>. Przejawia się ona w rozpoznaniu tego, kto jest „naprzeciw” świadka bycia obecnym „tu i teraz”. U podstawy jawienia się obecności leży „pokazywanie się”, „odkrywanie się”, „manifestowanie się” etc. Oglądanie, czucie, dotykanie, smakowanie, słyszenie obecności innego jest możliwe dzięki temu, że jest „jakieś coś” w tej obecności do oglądania, czucia, dotykania, smakowania, słyszenia. W jaki sposób można doświadczać obecności tego, który umarł śmiercią własną?

„Koniec to tylko jeden *moment* śmierci – pisał Lévinas – moment, którego drugim aspektem nie byłaby świadomość czy rozumienie, lecz *pytanie* różne od tych wszystkich, które nasuwają się jako problemy”<sup>21</sup>. Lévinas pyta zatem: „co jednak otwiera się wraz ze śmiercią: nicłość czy to, co nieznanne?”<sup>22</sup>. Ten eschatologiczny wątek, w tym miejscu tylko zasygnalizowany, umiejscawia śmierć w odmiennym porządku ontycznym. Lévinas, zadając powyżej przytoczone pytanie, odsłania źródło śmierci poza człowiekiem i to nie dlatego, że jest ona przez niego faktycznie niepoznawalna z braku możliwości zrelacjonowania jej sposobu istnienia czy charakteru, do czego nawykł ludzki umysł z przypisywaną mu najwyższą jego władzą poznawczą. Pisał: „to, co nieznanne w śmierci, oznacza [...] że podmiot jest tu w relacji z tym, co nie pochodzi od niego. Moglibyśmy rzec, że jest on w relacji z tajemnicą”<sup>23</sup> – tym, co nieprzeniknione i absolutnie inne oraz niedostępne, a każda forma jej rozpoznania i oznaczenia, czym jest, zadawałaby jej gwałt.

<sup>19</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 74. Wyróżnione dla przykładu dwie kategorie postaw wobec śmierci są zakorzenione w tym, że nie możemy przejść zupełnie obojętnie wobec niej – przez jej stygmatyzację życia jesteśmy jak gdyby „wywołani” do odpowiedzi na pytanie: „co ona dla nas znaczy?”. Obojętność wobec niej – jako jedna z postaw – jest rodzajem odpowiedzi. Karl Jasper pisał: „Śmierć stoi przed każdym. Ponieważ nie wiemy, kiedy przyjdzie, żyjemy tak, jak gdyby nie miała nadejść. Jako żyjący właściwie w nią nie wierzymy, choć jest dla nas rzeczą najważniejszą”. K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Dreizehnteilige Vorlesungsreihe, BRD München 1965, s. 151.

<sup>20</sup> A. Hernas, *Czas i obecność*, Wydawnictwo Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 164.

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 21.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 15; E. Lévinas, *La mort...*, s. 10.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 69.

Człowiek – pojmowany zazwyczaj jako byt przytomny – nie może poznać śmierci, choć jest ona empiryczną faktycznością – ktoś żył i już nie żyje i jest to odnotowane w kalendarzu pod postacią cezury czasowej: urodził się – umarł. Przerwana ciągłość życia dotyczy także życia tych, którzy zostali postawieni przed doświadczeniem śmierci innych. Heidegger w *Byciu i czasie* pisał o możliwości doświadczenia co najwyżej towarzyszenia w jakimś umieraniu i straty innego. Nie jest dostępna człowiekowi „utrata bycia jako taka, której »doznaje« umierający”<sup>24</sup>. Wobec śmierci człowiek odczuwa niewystarczalność swoich władz poznawczych – człowiek nie jest zdolny do jej ogarnięcia i to nie dlatego, że już go nie ma w chwili, kiedy jest ona tu oto. Może uprzytomnić sobie śmierć jako kres swojego lub innego życia, ale nie może jej poznać i „zamknąć” w pojęciu śmierci, które – jak pisał Krzysztof Michalski – jest zawsze „spóźnione” i „nie potrafi ująć całej doświadczanej rzeczywistości”<sup>25</sup>. Człowiek nie może także poznać tego, co wraz z nią się otwiera, jeśli przyjmiemy za Lévinasem, że wraz z nią coś w ogóle się otwiera. Odpowiadając na pytanie, co się otwiera wraz ze śmiercią – nicość czy to, co nieznanne – Lévinas wskazuje na nieznanne, będące innością, wpisaną w przyszłość każdej ludzkiej egzystencji. Lévinas podaje w wątpliwość podmiotowy charakter śmierci, formułując intrygujące pytanie:

Ale czy śmierć przedstawiona w ten sposób jako to, co inne, jako alienacja mojej egzystencji, jest jeszcze moją śmiercią? Jeśli otwiera ona jakieś wyjście z samotności, to czy nie rozbija po prostu tej samotności, czy nie rozbija samej podmiotowości?<sup>26</sup>

Dla Lévinasa śmierć jawi się jako nieuchronne „odejście w nieznanne, odejście bezpowrotne, »bez pozostawienia adresu«”<sup>27</sup>. Śmierć innego, bo tylko do niej mam dostęp, ma siłę przekonania mnie nie tylko o konieczności śmierci mojej, ale także, co wraz ze śmiercią się otwiera. A dla Lévinasa otwiera się właśnie nieznanne, któremu towarzyszy lęk uobecniający śmierć również moją. Bezpośrednie doświadczenie śmierci w pierwszej osobie jest zatem niemożliwe, bo umierając, człowiek odchodzi bezpowrotnie<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 336.

<sup>25</sup> K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus, Warszawa 2014, s. 180.

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Czas...*, s. 81.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 16.

<sup>28</sup> Lévinas mówi o absolutnej niepoznawalności śmierci. Można ten wątek rozwinąć i zadać pytanie, czy rzeczywiście człowiekowi nie jest dostępne doświadczenie śmierci? Dla Schelera z doświadczeniem śmierci mamy do czynienia w śmierci bliskiej osoby, kiedy to wraz z jej śmiercią kończy się rzeczywistość tworzona przez mnie i przez nią. Bliskie doświadczeniu śmierci jest doświadczenie umierania – doświadczanie końca, kresu swojego życia [zob. np.: J. Bielas, *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, w: K. Krzyżanowski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003]. Z tą zasadniczą różnicą, że osoby doświadczające umierania zaświadczały o tym swoją fizyczną obecnością – powrotem do żyjących. Dla Lévinasa śmierć oznacza koniec życia bez możliwości powrotu, odejście nie tylko z życia, ale i odejście w nieznanne.

Choć początkowo rozważania Lévinasa na temat śmierci były inspirowane Heideggerowskim projektem bycia-ku-śmierci z *Bycia i czasu*, Lévinas w swej twórczości stopniowo odcina się od Heideggerowskiej interpretacji lęku przed śmiercią. Dla Heideggera bycie-ku-śmierci jest elementem konstytutywnym egzystencji człowieka, a trwoga wobec śmierci pojawiająca się w wyniku jej antycypacji, choć wynika z odczucia zagrożenia wobec nicości, „przechodzi” w troskę o autentyczną postać egzystencji. Śmierć jest „dopełnieniem” egzystencji, a jej nieautentyczność polega na ucieczce od problematyki śmierci<sup>29</sup>. Dla Lévinasa z okresu *Czasu i tego, co inne* (*Le temps et l'autre* z 1948 r.) lęk przed śmiercią, wywołany zarówno jej bliskością, jak i nieuniknionością, nie jest lękiem przed nicością czy nieznanym, lecz lękiem przed utratą podmiotowości – przed utratą autonomiczności bycia (*il y a*) i pograżeniem się (na nowo) w anonimowości. Co (jeszcze) zagraża w śmierci? Wraz z ewolucją myśli Lévinasa zmienia się to, co idzie w parze ze śmiercią i czego człowiek się lęka. Śmierć jest przemocą, wobec której człowiek jest bezsilny, ponieważ to ona jest nieprzejednana w nieodwołalnym przerwaniu jego istnienia. Śmierć nie leży w horyzoncie możliwości człowieka – będąc absolutną innością wobec ludzkiej egzystencji, odsłania charakter jego relacji ze sobą, która nie dopuszcza jakąkolwiek jego aktywność. W obliczu śmierci jako czegoś „absolutnie niepoznawalnego, to znaczy obcego wszelkiemu światu”, człowiek nie tylko nic nie może, ale nie może móc – „niemożliwe staje się całkowite spełnienie możliwości”<sup>30</sup>. We wczesnej twórczości Levinasa człowiek w obliczu śmierci popadał w anonimowość i nieokreśloność bycia (*il y a*), w późniejszej – w totalność, która miała „przekonywać” o tym, że jego śmierć nie ma żadnego znaczenia. Jego miejsce zawsze może zająć inny. Nie-obecność tego, który umarł, uobecnia przemoc tego, co nieuchwytnie w swej totalności, a raczej mimo totalności, w której śmierć nie daje się sprowadzić do unicestwienia bycia w ogóle. Śmierć jest momentem zwrotnym, od którego nie-obecność tego, który umarł, jest nie-obecnością jego formy osobowej. Wówczas wykracza się poza alternatywę byt – niebyt, gdzie niebyt nie daje się sprowadzić do zaświatów, lecz do unicestwienia, jakie przynosi śmierć, a co możemy orzec na podstawie śmierci czyjejs w czasie swojego życia.

O, Nocy, w przyszłość niebios wsrebrzona niemylnie, –  
 Jeśli chcesz w piersi moje uderzyć mgłą ciemną, –  
 Uderzaj bezlitośnie, uderzaj dość silnie,  
 Bom — człowiek! Zniosę wszystko! Pomocuj się ze mną!

Lękowi przed tym, co nieznanne – bo nie-obecne w znaczeniu nieuchwytnie poznawczo (zmysłowo) i tajemnicze – towarzyszą emocje, które zapowiadają śmierć zawsze własną, przy której nie można już asystować tak jak przy śmierci innych<sup>31</sup>. Obecność śmierci w sytuacji gdy ten, który umarł, jest nieobecny, za-

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 351-375.

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Czas...*, s. 71.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *La mort...*, s. 21.



świadczą o nieuniknioności mojej nieobecności wraz ze śmiercią moją. Lévinas mówi o towarzyszącym człowiekowi lęku egzystencjalnym, związanym z sytuacją i doświadczeniem granicznym, jakim jest śmierć i który zwykle się przypisywać każdemu człowiekowi. Warto w tym miejscu wziąć pod uwagę dwie przykładowe sytuacje, ważne dla stanowiska człowieka wobec i życia i śmierci. Jedną z nich ilustrują słowa Carla Gustava Junga. O śmierci jako wydarzeniu psychicznym pisał, że z jednej strony jej „brutalność i samowola” wzmaga w człowieku wątpliwość w istnienie miłosiernego Boga, sprawiedliwość i dobroć. „Jednak z drugiej strony śmierć jawi się jako wydarzenie wręcz radosne, bo przecież [...]. Dusza odzyskuje, by tak rzec, brakującą połowę – osiąga całkowitość”<sup>32</sup>. Jung, nie opowiadając się za żadną z religijnych opcji, mówi tutaj o ludzkiej sytuacji bycia w świecie, której dopełnieniem jest także sfera niepoznawalna przez niego, ale – np. intuicyjnie – dostępna jemu. Wskazuje na to choćby doświadczenie archetypiczne – relacja z archetypami. Nie rozwijając tego wątku, warto wskazać i na kolejny fragment wypowiedzi Junga o ograniczoności pracy świadomości do sfery poznawczej:

Nie wiem, jak można negocjować tę oczywistość, że przynajmniej część naszej *psyche* charakteryzuje się względnością czasu i przestrzeni. Im dalej w *psyche* od świadomości, tym bliżej do absolutnej bezprzestrzenności i beczasowości. [...] istnieje niejaki prawdopodobieństwo, iż po śmierci fizycznej coś z naszej *psyche* będzie trwało nadal. Daremne też byłoby się silić na rozwiązanie kwestii, czy to, co nadal trwa, jest samo w sobie świadome czy też nie<sup>33</sup>.

Śmierć – owszem – jawi się jako kres empirycznie doświadczalnej egzystencji człowieka, lecz jego *psyche* – w ujęciu Junga – ma i takie funkcje, których nie da się ująć i zamknąć tylko w byciu osobowym tutaj i teraz doświadczanym i poznawalnym.

Drugie stanowisko odnosi się do relacji człowieka do życia w chorobie terminalnej i decyzji o eutanazji. Uznając tę sytuację za sytuację graniczną w ujęciu Karla Jaspersa, człowiek stojąc wobec śmierci jako granicy życia i jego wypełnienia, zwraca swe życie ku śmierci jako życie dla niego najbardziej autentyczne – wartościowe. I to wartościowe nie przez coś innego, lecz wartościowe autoteliczne. Czy wówczas śmierć jest wyrazem miłości do życia? Jaspers, nie stawiając tego pytania w tym kontekście rozważań, formułuje taką oto wypowiedź:

Coś jednak jest antycypowane w śmierci z miłości, co już wcale nie dochodzi do głosu w owym aktywnym heroizmie ryzyka: głębia śmierci jako byt swoisty (*das eigene Sein*), możliwość, że najwyższy stopień życia pragnie śmierci zamiast się jej lękać. Śmierć otwiera się jako prawda w odsłonięciu zjawiska – nie jako granica, lecz jako spełnienie<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> C.G. Jung, *Aion...*, s. 368.

<sup>33</sup> Ibidem, ss. 358, 377.

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne. Wybór pism*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 210.

Wróćmy do głównego wątku. Jankélevitch, wtórując wypowiedziom Lévinasa, formułuje własną wypowiedź na temat śmierci:

Śmierć naprawdę moja dla mnie nie istnieje, umieram tylko dla innych, nigdy dla siebie samego, tak jak z kolei jedynie mnie znaną jest śmierć kogoś innego, której ten ktoś nie zna<sup>35</sup>.

Nie chodzi o to, że dostępne jest człowiekowi umieranie innego – śmierć jest każdorazowo jednostkowym doświadczeniem. Doświadcza jej ten, kto jest autorem doświadczenia. Dlatego pytanie: „czy można orzec cokolwiek o naturze czegoś niedającego się doświadczyć i tym samym opisać to?” jest pytaniem, w którym wybrzmiewa teza o nieuchwytności śmierci jako takiej. Śmierć ma zawsze tego oto a nie innego właściciela. Ten, który jest żywy może tylko opisać śmierć tego, kto umarł śmiercią swoją oraz towarzyszące temu jego uczucia, a to oznacza, że brak mu oparcia w jej doświadczeniu – w przeżyciu śmierci swojej.

Nic nie było! Nic nie ma! Miłowałem zmyły!  
 Czciłem próżnię! Chcę łzami ocalić ból w sobie,  
 Więc płaczę, ja — na wiarę w potęgę łez chory!  
 Łzy się kończą! Mrze pamięć! Kres grozi żałobie!

Nie przeżywam śmierci tego, kto umiera – to doświadczenie jest tylko jemu dostępne, nie mogę być nim w jego śmierci. A jednak przeżywam to, że on umiera/umarł i w tym przeżywaniu „wiem”, że śmiertelność i mnie dotyczy. „Wiem” jest tu raczej Schelerowską „intuicyjną pewnością, która stanowi element wszelkiego przeżywania”<sup>36</sup>. Czy człowiek czerpie „intuicyjną pewność” śmierci tylko w zderzeniu z czyjąś śmiercią i z przeżywanego przez siebie lęku przed tym, co nieznanne w związku ze śmiercią? „I śmierć wskazuje pewien zaskakujący sens – pisał Lévinas – jakby unicestwienie mogło wprowadzać w sens, który nie ogranicza się do nicości”<sup>37</sup>.

Czy obecność śmierci zapośredniczona jest w nieobecności tego, który umarł śmiercią swoją lub umrze, bo w jego życie wpisana jest bliskość śmierci?

### 3. Ślady śmierci

Śmierć drugiego człowieka to wtargnięcie śmierci w życie tych, którzy jej nie doświadczyli, lecz stanęli wobec niej jako nieznanego, tak jak ten, który umarł.

<sup>35</sup> V. Jankélevitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: S. Cichowicz, J. Godzimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 59

<sup>36</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 89. Por. „Nieświadomość, jako że czas i przestrzeń są dla niej czymś względnym, jest lepszym źródłem informacji niż świadomość, dysponująca jedynie postrzeżeniami zmysłowymi”. C.G. Jung, *Aion...*, s. 370.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 21.

Mimo fizykalnego i psychicznego doświadczenia odejścia jego Twarzy, do głosu dochodzi dojmujące przeżycie jej nieobecności – jej niewidzialności w ramach temporalnych, poza którymi został on umieszczony. Dla Lévinasa byłoby to podwójne doświadczenie obecności nie Twarzy, lecz Nieobecnego, „absolutnie minionego, absolutnie przeszłego”, od którego Twarz pochodzi a które „zawsze się wymyka. Ale zostawia pustkę, noc, ślad [...]”<sup>38</sup>. Idąc za Lévinasem, będzie to pustka po kimś, kto już przeszedł przez życie, pustka po przeżyciu razem z nim tego, co było obecne dla nich, jak również pustka tego przeżycia. To puste miejsce po nim, ale i po nim z tym, który żyje – bo nie chodzi o miejsce, którego on już nie zajmuje, ale o miejsce, w którym się jest bez niego jak również bez-miejsce, kiedy, będąc nawet fizycznie ułożonym w jakiejś przestrzeni, nie jest się u siebie jako *locum* spoczynku i spokoju. Ślad istnienia drugiego człowieka i jego Twarzy niepokoi przyszłość przeżywaną w terażniejszości – odnosi się bowiem, poprzez wskazywanie na to, co minione, do wdzierającej się w terażniejszość przeszłości pozbawionej perspektywy przyszłości. Śmierć drugiego człowieka nie tylko wskazuje na jego przeszłość, poszarpaną terażniejszość poprzez wtargnięcie do niej wydarzenia śmierci i dziurawą przyszłość (gdzie jego nieobecność ją dziurawi i z którą najtrudniej się ułożyć), ale także na jej nieuchwytność. Widzę martwe ciało, wcześniej człowieka w agonii, a jeszcze wcześniej lub równoległe jego obecność w niedalekiej przeszłości. Nie doświadczam jego śmierci – śmierć, którą ktoś umarł pierwszy raz, nie pozostawia innej fizykalnej postaci oprócz swojego śladu – martwego ciała, śladu jeszcze całkiem ciepłego, świeżego „pomimo tego, że odsyła do przeszłości, do tego, co minione”<sup>39</sup>. Obecność śmierci jest obecnością efektu jej działania, którym nie jest już martwe ciało, ale to, co ono dla tych, którzy jeszcze żyją, znaczy – co znaczy ono w życiu i dla życia. Taki obraz śmierci ma się przed oczyma – jej ślad to odcisk życia, które, choć nieobecne, występuje i oddziałuje w terażniejszości. Jest to ślad pozostawiony przez obecność tego, który umarł śmiercią swoją – znaczy on swoją nieobecnością terażniejszość i pozbawia przyszłość całości. To jedna z najbardziej „naocznych” i „namacalnych” modalności śladu.

W obliczu śmierci tego, który umarł własną śmiercią, wiemy o tym, co się skończyło w ujęciu temporalnym, wiemy, co „kryje się” w ciele zmarłego – nie-życie, lecz nie wiemy, co otwiera się wraz z nim, a jeśli za Lévinasem przyjmujemy, że jest to nieznanne, to wciąż nie wiemy, co ono znaczy i co z nim począć.

Kto potrafi żal dłońmi tak tłumić obiema!  
Kto zdoła, gdy mu z oczu nicość jawę zmiecie,  
Tak nic nie mieć, naprawdę nic nie mieć na świecie,  
Jak człowiek, co nic nie ma, naprawdę nic nie ma!

<sup>38</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, ss. 209, 246.

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 155.

Twarzy tego, który umarł, doświadcza się jedynie w śladach – począwszy od śladu w postaci namacalnej fotografii, w której „fizyczność” Twarzy zastyga, oraz wspomnień o niej pozostających w sferze pamięci (zapomnienia) i wyobraźni. Twarz wrysowuje się/odciska się we wspomnieniach przy użyciu sympatycznego atramentu jako ślad pod postacią wrażeń-uczuć z nią związanych i przynależących do świata przeżywanego. O ile w przypadku fotografii ślad tego, który umarł, można określić mianem świadectwa jego minionej obecności – obecności w sensie temporalnym, o tyle w przypadku wspomnień – wychodząc poza ujmowanie ich jako ruchomych obrazów przedstawiających „zastygłą” przeszłość – jego ślad będzie sposobem przejawiania się go jako inności. Tak rozumiany ślad byłby formą obecności (już) niewidzialnego w (jeszcze) widzialnym, nie wyczerpując się jednak w nim i tym samym nie mieszcząc się w dotychczasowych postaciach<sup>40</sup>. Wspomnienia nie zachowują wszystkiego, co się wydarzyło. Odbijająca się w nich miniona fizykalna obecność Twarzy rozmywa się i w końcu rozpada, wprowadzając niespójność między jej obrazem i śladem. Jeśli nawet we wspomnieniach będziemy dopatrywać się powrotu obecności tego, który umarł śmiercią swoją, to nie wiadomo, co miałoby powracać – obecność przez niego doświadczana czy jego obecność zapamiętana przez tego, który wspomina, czy też jawienie się tu i teraz jego obecności, o której mierniam, że jest wciąż mi dostępna jako jej świadkowi? Wspomnienie – pochodna pamięci i wyobrażenia – nie jest tylko przedstawieniem jego „byłej” obecności. Zawiera ono także to, co zapomniane, czyli niezapamiętane, jak i to, co projektowane<sup>41</sup>. Wyobrażenie czyjeś obecności we wspomnieniu różni się od jej postrzegania w rzeczywistości – o ile postrzeganie odbiera czyjąś obecność w jej jawieniu się, o tyle wyobrażenie uobecnia coś z byłej już obecności w jakimś jawieniu się „tu teraz”<sup>42</sup>. Zachodzi zatem różnica między nie-byciem faktycznym a jawieniem się obecności zapośredniczonej w nieobecności, które odsłania „jak” bycia obecnością „tu teraz” dla tego, który wspomina.

Pochowani w mogile mrą wciąż za mogiłą!  
Widzę was na tle nieba, niby znaki wodne,  
Takie inne, znikliwe, z przeszłością niezgodne,  
Jakbym nigdy was nie miał — jakby was nie było!

<sup>40</sup> Ibidem, s. 154. Jacques Derrida w książce *Głos i fenomen* pisał o tym, że obecność nie jest nam absolutnie dana w doświadczeniu. Polemizując z Edmundem Husserlem, mówi o zapośredniczeniu za każdym razem obecności w nieobecności – obecność fundowana jest w nieobecności. To stanowisko Derridy stało się m.in. impulsem do podjętych w tym tekście rozważań. Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

<sup>41</sup> To pokłosie krytyki koncepcji wiecznego powrotu Nietzschego Pierre’a Klossowskiego, którą prezentuje Hanna Buczyńska-Garewicz w rozdziale *Nietrwałość chwili* w książce pt. *Człowiek wobec losu*. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010.

<sup>42</sup> M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008, s. 94.

Doświadczenie przemijania terażniejszości obecności we wspomnieniach tego, który umarł śmiercią swoją, jest trwaniem tymczasowym i wystawionym (otwierającym się) ku własnej zmianie. Jawienie się jego obecności we wspomnieniach konstituuje reprezentację obecności, w której ona sama uzyskuje chwilowe określenie. W jej trwaniu „teraz” krzyżuje się to, co trwałe – ta oto chwila i to, co przemijające – już nie ta oto chwila – to, co spełnione i to, co oczekiwane. Teraźniejszość doświadczenia we wspomnieniach obecności tego, który umarł śmiercią swoją, to przenikanie się jej trwania i zmienności, co stanowi ramy doświadczenia obecności zapośredniczonej w jego nieobecności. Jego obecność nie przeminęła w sensie dosłownym wraz z jego śmiercią – choć przemija, trwając we wspomnieniach. W ten sposób obecność zapośredniczona w nieobecności jest obecnością reaktywną – jej jeszcze kolejny „ten raz” jest ulokowany w obecności tego, który – choćby swoimi wspomnieniami – zaświadcza o „byłej” obecności drugiego. Martin Seel – wprawdzie w kontekście rozważań o doświadczeniu estetycznym zapośredniczonym w kontakcie z dziełem sztuki – formułuje myśl, która koresponduje z tym, co powyżej:

[...] bez doświadczenia przynajmniej przejściowego trwania nie można by niczego doświadczyć jako czegoś, co przemija; bez zmienności względnego trwania i względnego przemijania nie byłoby możliwe żadne doświadczenie. Tylko w koegzystencji stanów względnie trwałych i przemijających dana jest terażniejszość przemijającego istnienia<sup>43</sup>.

Twarz tego, który umarł śmiercią własną, przekraczając fizykalną minioną obecność i prezentację, jawi się jako ślad samej siebie, zamazywany i kruchy<sup>44</sup>. A ta dla Lévinasa, nie będąc obecnością, odsyła do tego, co absolutnie nieobecne i inne jednocześnie, zacierając się w śladzie, którym jest: „W śladzie przeszedł ktoś przeszły, absolutnie miniony – pisał Lévinas – [w] śladzie przypieczętowuje się jego nieodwracalna minioność”, bez względu na to, czy sam ślad jest chciany lub niechciany<sup>45</sup>. Ze śladem czasami trzeba się uporać lub przyjąć, że uporać się z nim nie sposób w czasie, kiedy nam najbardziej ciąży<sup>46</sup>. To także jego pielęgnowanie przez tego, który żyje, polegające na podsycaniu jego świeżości oddziaływania

<sup>43</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>44</sup> Ibidem, ss. 151-159.

<sup>45</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 212. Ricoeur, choć ślad ujmował raczej w kategoriach tropu, który może się urwać lub prowadzić donikąd lub też być niewidocznym – zatartym, podkreślał, że musi on też pozostać w jakimś stopniu „w nienaruszonym stanie, gdyż w innym wypadku przejście, nawet jeśli miało miejsce, jest po prostu czymś, co minęło bez śladu [...] ślad wskazuje tutaj, a zatem w przestrzeni oraz teraz, a zatem w terażniejszości minionie przejście żyjących [...]”. Dodajmy za nim z innej jego książki: „żyjących aż do śmierci”. Przytoczone słowa Ricoeura wybrzmiewają znacząco w kontekście rozważań o śladzie obecności tego, który już nie żyje, czyli zapośredniczonego w jego nieobecności. Ślad – który w tym ujęciu jest po-kłosem obecności w sensie temporalnym – „potrzebuje” jakiejś formy nienaruszalności, choćby w postaci deklaracji żyjącego: on żył. Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. III: *Czas opowiadany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 173.

<sup>46</sup> Jak w przypadku poczucia rozpaczy, opuszczenia, osamotnienia, zranienia, pretensji, rozżalenia etc. po odejściu/śmierci bliskiej osoby, które wpisują się w fazy żałoby.

na niego<sup>47</sup>. Odwołując się do fenomenologii Michela Henry'ego, uznaję, że ślad przynależy do „obecności niewidzialnej”, która nie wskazuje na jakąś irracjonalność czy iluzję, lecz na tegoż przeciwieństwo – rzeczywistość<sup>48</sup>. Ślad możemy również wiązać z tym, do czego on nas odsyła i/lub co w nas wyzwala, a dla Henry'ego takie modalności życia, jak lęk, radość, siła, zmęczenie, przyjemność, ból, cierpienie, rozkosz etc. mają cechę niewidzialności, choć nie nieobecności. Ślad jest odczytywany „tu teraz”, a jego nieobecność prowadzi do świata względnej obecności<sup>49</sup> – do tego, co jest częściowo rzeczywiste albo nierzeczywiste w ogóle i co jest niemożliwe do określenia jako obecność potrzebująca zaświadczenia o niej ludzkich zmysłów. Każdy ślad jest odczytywany „tu teraz” przy jednoczesnej „fenomenalnej niemożności określenia”, która dla Seela oznacza niemożność określenia wszystkiego, co w obecności jest możliwe, czy raczej co wiąże się z nią jako możliwością, jeśli uporczywie będziemy tkwić przy jej fizykalskości<sup>50</sup>.

Obecność śmierci można ująć jako trwałość w rozciągłości czasu. Jej obecność jest ponadczasowa – ujawnia się w jakimś „teraz” i jakimś „tu”, nie wyczerpując się w ich prostych znaczeniach. Wykracza poza nie jako granice swojego przejawiania się. Skoro każdy umiera swoją śmiercią, to każdorazowa śmierć jest i śladem przejawiania się śmierci jako takiej – tego, co nieskończone. Każdorazowa śmierć jest śladem czegoś, co jest nam niedostępne, co wymyka się przedstawianiu i co jest absolutną innością<sup>51</sup>. Każdorazowa śmierć jawiąc się jako ślad nieskończoności, stopniowo zaciera się czy zamazuje, by w końcu przeminąć, aż po pojawienie się ponowne. W tym znaczeniu ślad ani nie ukazuje, ani nie odsłania obecności nieskończoności i tego, co absolutnie inne i nieznanne, co nie pozwala też ich doświadczyć – „[n]ieskończoność – pisał Lévinas – oznacza właśnie istnienie poza wszelkim doświadczeniem i przejawianiem się. Jej sens nie sprowadza się do re-prezentowania obecności [...]”<sup>52</sup>. Nie ma zatem pełni obecności w bezpośredniości dania czegoś jako doświadczenia. Człowiek może doświadczyć tylko ślad śmierci zapośredniczony w każdorazowej śmierci<sup>53</sup> jako tego, co – będąc nieskończonością, absolutną innością i nieosiągalnością – jego doświadczenie przekracza. Ślad śmierci odsyła do czegoś pierwotnego – archaicznego, mimo tego, że nigdy obecne (w sensie temporalnym) nie było, ponieważ „będąc” tym, co już przeszło, ciągle umykało widzialności<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> I tutaj ślad może być drogowskazem energii życiowej (o ile w ogóle można tak powiedzieć w odniesieniu do tego, co znaczy ślad).

<sup>48</sup> M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. i wprowadzenie M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 249.

<sup>49</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 32.

<sup>50</sup> M. Seel, *Estetyka obecności...*, s. 67.

<sup>51</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 138.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>53</sup> Tego, który umiera śmiercią własną, ale również i innych modalności śmierci „za życia” własnego zgodnie z tezą, że śmierć wpisana jest w struktury życia i objawia się w przemijaniu.

<sup>54</sup> Osobnym wątkiem rozważań, wykraczającym poza ramy tego artykułu, byłaby cielesność śmierci rozumiana raczej w kategoriach *la cher*, o czym pisał w książce *Widzialne i niewidzialne*

Jacques Derrida, kontynuator i zarazem kontestator rozważań o śladzie m.in. Lévinasa, wyraźniej naprowadza na ten wątek rozważań o śladach śmierci, gdzie ślad zyskuje wartość samodzielną – nie sprowadza się do śladu czegoś<sup>55</sup>. Ślad śmierci oddala się od śmierci tego, który umarł śmiercią swoją w teraźniejszości aż po jej rozproszenie i zniknięcie w przeszłości i przyszłości – w tym, co przeszłe (włączając i śmierć jego jako była obecność w sensie temporalnym) i w tym, co przyszłe (włączając i śmierć jego jako nieobecność w sensie temporalnym), co ujawnia się przy rozważaniach o obecności i nieobecności we wspomnieniach tego, który umarł śmiercią własną. Śmierć jako absolutna inność i to, co nieznanne i bezczasowe (nie temporalne), wybrzmiewa w śladzie siebie samej, na chwilę uobecniając się pod postacią jego śmierci. Obecność śmierci w sensie temporalnym jest zatem zapośredniczona w jej śladach – one na nią wskazują, wymykając się formie wizualnej, a podpadając pod formę kinestetyczno-uczuciową. Ślad śmierci to ślad tego, co przeszło i ślad tego, co nadejdzie – ich nietrwałości, to także ślad doświadczenia czasowości w podejmowaniu ludzkich prób usensowniania własnego losu w kruchej i zmiennej materii świata.

W powyższym kontekście dość wymownie wybrzmiewają słowa pisarza José de Sousa Saramago: „[...] nigdy bym nie pojął, że rozdzielanie żywych i umarłych jest absurdem do kwadratu”<sup>56</sup>. Niech wybrzmia również jako zakończenie.

## Literatura

- Bielas J., *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, w: K. Krzyżanowski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Brejdek J., *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007.
- Buczyńska-Garewicz H., *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010.
- Derrida J., *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Haeffner G., *Życie w obliczu śmierci: filozoficzne rozjaśnienie sytuacji egzystencjalnej*, „Analiza i Egzystencja” 6/200.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. i wprowadzenie M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Hernas A., *Czas i obecność*, Wydawnictwo Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.

Maurice Merleau-Ponty, w jakimś sensie zapoczątkowując francuski nurt filozofii cielesności. Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

<sup>55</sup> Więcej o rozważaniach o śladzie Derridy odnajdujemy w książce Andrzeja Zawadzkiego pt. *Obraz i ślad*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, ss. 73-88. Do podanych części książki odwołuję się w tym fragmencie tekstu.

<sup>56</sup> Za: A. Żychliński, *Nieobeczenie...*, s. 135.

- Jankélévitch V., *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: S. Cichowicz, J. Godzimierski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Jankélévitch V., *Ciało, przemoc i śmierć*, w: idem, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne. Wybór pism*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Jaspers K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Dreizehnteilige Vorlesungsreihe, BRD München 1965.
- Jung C.G., *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, tłum. D. Sutkowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *La mort et le tems*, L'Herne, Paris 1991.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Kraków 1999.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2008.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Merleau-Ponty, M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Michalski K., *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus, Warszawa 2014.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. III: *Czas opowiadany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008.
- Sartre J. P., *Byt i nicłość: zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, posłowie: P. Mróz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Żychliński A., *Nieobeczenie. Historie (o) śmierci*, „Przestrzenie Teorii” 15/2011.