

Anna Walczak

W-obec śmierci Studium intymności sytuacji granicznej

W-obec śmierci



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Anna Walczak

W-obec śmierci Studium intymności sytuacji granicznej

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2023

Anna Walczak (ORCID: 0000-0002-1439-4771) – Uniwersytet Łódzki
Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacji
91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

RECENZENCI

Małgorzata Opoczyńska-Morasiewicz, Andrzej Pankalla

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Anna Minkina

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzcyk

PROJEKT OKŁADKI

Polkadot Studio Graficzne

Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Anny Walczak

© Copyright by Anna Walczak, Łódź 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09661.19.0.M

Ark. wyd. 13,1; ark. druk. 17,75

ISBN 978-83-8331-145-6

e-ISBN 978-83-8331-146-3

<https://doi.org/10.18778/8331-146-3>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

przechodniom

*tym, którzy odeszli i odchodzą
i tym,
którzy są obok odchodzących,
przy nich i z nimi,
i... dla nich,
będąc także odchodzącymi*

*To prawda, że znaleźć siebie to nie-
prosta sprawa.
Kto wie, czy nie najtrudniejsza ze
wszystkich spraw,
jakie człowiek ma do załatwienia na
tym świecie.*

Wiesław Myśliwski

SPIS TREŚCI

O książce	11
Część I. Faktyczność. Ciało i cielesność	
Bycie w sytuacji	25
Bycie ciałem i cielesnością	37
Ekstra-pozycja: ciało	42
Intra-pozycja: cielesność	45
Niekauzalność relacji ciało–cielesność	49
Inter-cielesność	50
Sytuacja graniczna	55
Część II. Ty Pierwszy w-obec śmierci	
Śmierć	71
Ty Pierwszy w-obec śmierci	77
Obecność i ślad	77
Rozpacz	86
Rozpacz tragiczna	86
Rozpacz nostalgiczna	96
Twarze i maski	103
Niewytrzymałość	118
Żyć aż do śmierci	126
Spokój	142
Część III. Ja Drugi w-obec przemijania Pierwszego	
Na scenie dramatu egzystencjalnego	157
Architektonika uważnej obecności Drugiego	167
Wrażliwość	167
Oddale(a)nie i bliskość	178
Cielesne reprezentacje uważnej obecności Drugiego – na dwóch przykładach	199
Widzenie	202
Widzenie przechodzące w patrzenie	203

Tworzenie obrazów Pierwszego w-obec śmierci	218
Mówienie, które „daje” słyszenie	227
Powiedziane – Drugi mówi do Pierwszego w-obec śmierci	228
Milczenie – ku słyszeniu Pierwszego w-obec śmierci i ponad to	236
Postscriptum	
Jesteś... a... jakby cię nie było	247

O Pierwszym w-obec śmierci	252
O Drugim w-obec przemijania Pierwszego	258
O współ-cielesności Pierwszego i Drugiego	262
Co dalej?	263
Bibliografia	265
Nota bibliograficzna	281
Nota o Autorce	283

O KSIĄŻCE

*W świadomościowej jasności [...]
myślenie odnosi się do czegoś, czego nie może ująć,
ale co może musnąć. Stamtąd spływa na myśl olśnienie.*

Karl Jaspers

*To, co jednostkowe, z chwilą gdy zostaje poznane,
jest już odarte ze zmysłowości
i odniesione w intuicji do tego, co uniwersalne.*

Emmanuel Lévinas

*Prawdziwy problem filozoficzny to problem nierozwiązywalny.
Oznacza to, że musi to być problem tak daleko sięgający
i tak zasadniczy, że ciągle będzie pojawiał się na nowo,
bowiem żadne »rozwiązanie« nie jest w stanie dać sobie z nim rady.*

Hans Georg Gadamer

To, że człowiek umiera, jest oczywiste – umierał wcześniej, umiera dzisiaj, umrze za chwilę i jeszcze potem. Każdego dnia Ktoś umiera – umierasz Ty, a ja po Tobie. Twoja i moja obecność w świecie mieści się w ramach temporalnych. Poza nimi jej przeminięcie.

Dlaczego pierwszy człon tytułu książki oddawanej do rąk Czytelnika brzmi: „W-obec śmierci”? Tytułowe w-obec zawiera dywiz, a taki zapis nie dlatego, że miałby przyciągać oko. Co zatem znaczy to pierwsze słowo odautorskie? Przede wszystkim to, że śmierć jest obecnością w życiu, o czym wszak już była mowa. Ta mała kreśka w słowie to i znak łączenia tego, co jest przez nas na co dzień

odczuwane: życia, z tym, co również jest, ale czego na co dzień nie odczuwamy i w czym tylko okazjonalnie partycypujemy my jeszcze żyjący: śmiercią. Ta mała kreska w słowie to i znak rozłączności wskazujący na egzystencjalną wręcz konieczność responsywności wówczas, kiedy jest się „oko w oko” ze śmiercią, czyli w sytuacji, którą zwyczajowo określa się jako „bez wyjścia” – skoro umieram, to umrę. Ten, który jest bliżej śmierci odpowiada nie tyle jej (czy wdałaby się w rozmowę?), co przede wszystkim sobie umierającemu – sobie obecnemu w sytuacji egzystencjalnej będącej ostatnią w linearnym ujęciu czasu. A on odpowiada nie-jeden-raz a zatem i nie-jedno-znacznie. Co znaczy bycie w sytuacji, w której życie odwraca się „podszewką na wierzch” i jakie są warianty odpowiadania na wezwanie śmierci już w tu i teraz?¹

Jak Pierwszy w-obec śmierci objawia się sobie? Ten, który jest głównym bohaterem oddawanej do rąk Czytelnika książki i którego widzę jako Tego będącego w stanie terminalnym² – jest tym Pierwszym nieuleczalnie chorym, któremu bliżej do śmierci niż

¹ Jadwiga Mizińska pisze „Życie i Śmierć przez cały czas mają się do siebie tak, jak dwie strony płaszcza. Zazwyczaj nosi się go »podszewką do spodu«, ale nierzadko zdarza się, że odwraca się on »podszewką na wierzch«. Odczuwamy to jako powiew Śmierci w łonie Życia”.

Taż, *Filozofia pocieszenia*, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2009, s. 75–76.

Pytań, które pojawiają w książce, nie traktuję jako problemów do rozwiązania. Jak pisze Marc Richir, „wszelka konwersja pytania na problem do rozwiązania anuluje w sposób nieunikniony samo pytanie” – pytanie, które często wyłania się tak z wątpliwości, jak i ze zdumienia i niewiele ma wspólnego z niewiedzą. Pytanie, które także jest jedyną możliwą tu i teraz odpowiedzią.

M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrzności [fragmenty]*, tłum. M. Kozłowski, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s.79.

² Patrz np. P. Szenajch, *Trudne umieranie. Narracyjne przedstawienia choroby i śmierci a doświadczenie osób terminalnie chorych*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Sławistyki PAN, Warszawa 2015.

na przykład osobie chorej przewlekle. Pierwszym jest i Ten, w którego wieku „umiera się”. Pierwszym jest i Ten, który nagle znalazł się w końcowej fazie życia. Pierwszym jest i Ten, który jest poza tymi „kwalifikacjami”. Pierwszym jest Ten, który umiera przed Drugim, lecz... zawsze kolejnym Pierwszym.

Dla Pierwszego w kalendarzu linearnie ułożonym jest znacznie mniej dni do przeżycia niż tych, które zostały za nim. Życie Pierwszego w-obec śmierci „ścisnęło się” tak, że doświadczać je może w szczelinach bycia w tu i teraz³. Nie mierząc przeżycia ilością kartek zerwanych z kalendarza, rachunek i tak jest prosty: więcej życia jest za Pierwszym w-obec śmierci niż przed nim.

Pierwszy w-obec śmierci jest zazwyczaj naprzeciw innych. Wśród nich jest i ten, który jest Drugim. Zarówno Pierwszy jak i Drugi są zaimkami dzierżawczymi. W tym miejscu odwołuję się do polskich znaczeń słów: dzierżawczość – oznaczające posiadanie i/lub przynależność, i dzierżawa – oznaczające używanie lub użytkowanie czegoś na jakiś czas za określoną opłatą w pieniądzu lub w naturze⁴. Dlatego mowa o Pierwszego byciu w-obec śmierci i o Drugiego byciu w-obec przemijalności tu i teraz Pierwszego w byciu w-obec śmierci. Każdy z nich posiada „swoje” bycie w-obec śmierci i przynależy do niego. Mojość i Twojość tegoż bycia jest niewymienialna. Forma dzierżawcza, bycie Pierwszym i Drugim w-obec śmierci, jest „na jakiś czas”, jest tym-czasowa. Pierwszy w-obec śmierci ma wydzierżawione życie na krótki czas. Drugiego bycie w-obec śmierci jest oddalone w czasie – jest „prawie jakby” byciem Pierwszego w-obec śmierci. Określenie „prawie jakby” odsłania granicę między ich położeniem w sytuacji, w której się znaleźli. Pierwszy w-obec śmierci i Drugi, choć podążają w tym samym kierunku – ku śmierci, to jednak nie w tym samym czasie. I choć są współ-obecni w sytuacji w-obec śmierci Pierwszego, to zarazem przychodzi moment,

³ Choć i w nich może doświadczać „rozciągłości głębi” życia – „życia aż do śmierci”. *Żyć aż do śmierci* to tytuł książki Paula Ricoeura, do której odwołuję się w tekście niniejszej książki i który także wykorzystuję jako tytuł podrozdziału w II części książki.

⁴ M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 502.

kiedy Pierwszy przekracza granicę, której Drugi przejść (jeszcze) nie może: „tkwi” wciąż w życiu. Nie ma jednak między nimi różnicy ontycznej. Żyjąc, są i w-obec śmierci.

Drugi nie tylko jest kolejnym Pierwszym w-obec śmierci ani „okazjonalnym” innym, lecz znajdując się naprzeciw Pierwszego, przede wszystkim odpowiada mu – i odpowiada z trzewi swej cielesności, o czym nieco dalej. A ta odpowiedź – idąc za Emmanuelem Lévinasem – „nigdy nie oznacza altruistycznej woli, instynktu »naturalnej życzliwości« lub miłości. [...] nie wynika z decyzji podjętych przez podmiot »swobodnej kontemplacji« [...]”. I dalej: „[o]dpowiadanie niezależne od wcześniejszego zaangażowania – odpowiedzialność za drugiego człowieka – jest właściwym ludzkim braterstwem poprzedzającym wolność”⁵. A jednak nie każdy jest Drugim odpowiadającym Pierwszemu w-obec śmierci i „wchodzącym” w tę ostateczną sytuację egzystencjalną Pierwszego, czyniąc ją w ten sposób i swoją, choć nie ostateczną. Drugi to ten oto, a nie jeden z wielu, choćby oznaczony nazwą dla nich wspólną. Drugi jest bliższy niż ktoś inny, choćby z racji swojego położenia wobec Pierwszego w-obec śmierci – jest obok niego. Drugi, zobowiązując się być przy Pierwszym w-obec śmierci i z nim, a może i dla niego, poświadcza jego obecność w ostatecznym przemijaniu. Drugi wyraża przed sobą i przed nim chęć bycia obok niego, z nim i przy nim, dla niego, mogąc i nie chcieć współ-być z nim. To pozytywna konotacja Drugiego i taką jej wykładnię przyjmuję w książce.

Kiedy Pierwszemu bliżej do śmierci niż Drugiemu, jego umiarnie jakby „wychodziło” z codzienności, choć w niej się dzieje, zakreślając granice ostatecznej (w znaczeniu: definitywnie ostatniej) sytuacji egzystencjalnej, w której się znalazłeś. Karl Jaspers uznał bycie w obliczu śmierci, obok trzech innych, za sytuację graniczną. W książce rozszerzam jej pole znaczeniowe ze względu na jej głównych bohaterów – Pierwszego w-obec śmierci i Drugiego. Kiedy Pierwszy jest w-obec śmierci swojej tu i teraz, a Drugi jest w-obec niego umierającego, ta sytuacja w faktyczności życia jest dla nich

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 188, 196.

obojga graniczną sytuacją egzystencjalną. Jest ona „jednorazową konfiguracją świata”⁶, w którym Pierwszy i Drugi są jeszcze obecni⁷. Co znaczy być w granicznej sytuacji egzystencjalnej, w której Pierwszy doświadcza odchodzenia z (od) życia i jest już ku śmierci i w której towarzyszy mu Drugi?

Oczywistość bycia w-obec śmierci swojej i ktoś może unieważnić każdą intencję przybliżenia czegoś z tego, co jest wpisane w porządek faktyczności istnienia człowieka. Dlaczego i po co przybliżać coś z tego, jak to „jest” być w-obec śmierci, kiedy życie „ścisnęło się” tak bardzo, że więcej go za tym, który umiera, niż przed nim i jak to „jest” być w-obec jego przemijalności z i w tu i teraz? W oddawanej do rąk Czytelnika książce podejmuję próbę rozjaśnienia sytuacji bycia Pierwszego w-obec śmierci i bycia Drugiego w-obec przemijania Pierwszego w i z tu i teraz – przeminięcia ostatecznego. Rozjaśnianie – o proveniencji Jaspersowskiej – nie tyle będzie odnosiło się do logiki wyvodu, ile będę je łączyć z takimi określeniami, które w malarstwie impresjonistycznym odnoszą się do gry światła. „Rozjaśnianie” sytuacji granicznej Pierwszego w-obec śmierci i towarzyszącemu mu Drugiemu, przy uznaniu, że jest ona wy(od)czuwana jako rzeczywista tylko dla samej egzystencji (człowieka jako egzystencji), a zatem nie da się jej przeniknąć poznawczo przez osoby

⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 187.

⁷ Także wtedy, kiedy Pierwszego w-obec śmierci życie jest już z trudem do przyjęcia/przyswojenia jako życie człowieka, którego się znało, który był bliskim lub dalszym, ale był „sobą”. Pisze o tym m.in. Agata Tuszyńska w kontekście umierania męża Henryka Daski w książce *Ćwiczenia z utraty*. A oto fragment: „Kim On jest, który jest? Nie sobą, w niewielkiej części sobą, bo choroba uniemożliwia Mu sprawowanie władzy i kontroli. Swoim wariantem, swoim cieniem, zaprzeczeniem cienia. Czym nie jest? Oparciem, partnerem, kochankiem. [...] Cud ocalenia Mu życia narodził innego człowieka, który tylko go przypomina. Czasem bardziej, czasem mniej”.

A. Tuszyńska, *Ćwiczenia z utraty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 171, 195.

w nią niezaangażowane, wydało mi się po prostu na miejscu – „zobaczyć” na chwilę to, co za chwilę zmieni(a) się w innym świetle⁸.

Dlatego bohaterowie książki są pomyślni po Tischnerowsku, czyli z wnętrza/głębi metafory i przedstawieni jako metaforyczne figury: Pierwszy w-obec śmierci i Drugi w-obec przemijalności ostatecznej Pierwszego. Dlaczego figury? Otóż jako figury „otwierają” dopiero na to, co pod ich literalną, powszechną znaczeniowością – umożliwiają uruchomienie znaczeń jeszcze innych, spełniając zarazem funkcję uobecniającą je. Wypowiedź o tych figurach jest dla mnie tekstem odniesień do znaczeń jakby „spod podszewki”, a jakże powszechnych, lecz bez ich zamknięcia, a zatem i poza sensem dosłownym. Pierwszy i Drugi to figury mocne, odsłaniają kogoś istotnego, naznaczonego losem, lecz nie takim, który wygrywa się na loterii fantowej. W ujęciu Pierwszego w-obec śmierci i Drugiego w-obec Pierwszego przemijalności jako figur towarzyszyły mi również rozważania Rolanda Barthesa o słowie „figura” „w sensie choreograficznym”, nie retorycznym – „Figura daje się wydzielić (niczym znak) i zapamiętać (niczym obraz albo powieść) dzięki temu, że jest gestem „ciała uchwyconego w działaniu”. Ponadto „[f]igury odcinają się na tle tego, co potrafimy rozpoznać w toczącym się dyskursie [...]”⁹. Bohaterowie tej książki, poprzez znalezienie się w sytuacji granicznej, są w niej „żywi” i swoim w niej cielesnym działaniem „odcinają” się od tego, co widoczne tzw. gołym okiem. I są „wydzieleni” – znajdują się w sytuacji granicznej na scenie dramatu egzystencjalnego w ostatnim akcie życia Pierwszego.

Wkraczając na drogę ku „rozjaśnianiu” bycia w-obec śmierci Pierwszego i bycia Drugiego w-obec jego przemijalności

⁸ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 188–189.

W przywoływanym tekście Jaspers, dla którego „[p]rzeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo”, pisze, że sytuacje te można jedynie „naświetlić”. W innym, w *Filozofii egzystencji*, pisze zaś o „rozjaśnianiu” egzystencji jako jedynie możliwym celu filozofowania o niej.

K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.

⁹ R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Aletheia, Warszawa 2011, s. 8.

towarzyszyła mi także intuicja o niemożności nie tyle ominięcia cielesności, ile o „nieznośnej ciężkości” tejże w byciu człowieka w świecie¹⁰.

Na ileż sposobów wypowiediano się o byciu w-obec śmierci... i powtórzy się to jeszcze nie raz. Jacques Derrida o wypowiedianiu-wynajdywaniu pisze tak: „[t]o wynajdywanie tego samego i tego, co możliwe, tą inwencją ciągle możliwą jesteśmy zmęczeni. To nie przeciwko niej, lecz poza nią próbujemy ponownie wynaleźć inną inwencję, która [...] przyznałaby miejsce innemu, pozwoliła mu nadejść”¹¹. Inwencją „Ty umierasz, ja jeszcze żyję” i wariacjami możliwych konfiguracji tej relacji jak i ich interpretacji, można być zmęczonym. Derrida pisze, że chodzi mu o inwencję przyznającą miejsce innemu i pozwalającą mu nadejść. W oddawanej do rąk Czytelnika książce „rozjaśniam” (wedle mojego wycucia: chwytam w określonym snopie światła i kącie jego padania) cielesność bycia Pierwszego w-obec śmierci, jak również bycia Drugiego w-obec przemijalności Pierwszego. Wprzód niech wybrzmi i kolejne pytanie: jak „przemyśleć” ciało i cielesność, by stały się „inną inwencją”, pozwalającą nadejść innemu – innej wypowiedzi o ciele i cielesności oraz cielesnym byciu w-obec śmierci Pierwszego i towarzyszącemu mu Drugiemu? Bo z jakiej to przyczyny ów Drugi w tym byciu Pierwszego jest i w jaki sposób jest?

Drugi jest obecny w sytuacji granicznej, w której jest/znalazł się Pierwszy w-obec śmierci poprzez zaplątanie cielesne – poprzez obecność swego ciała poruszanego przez cielesność. Zaplątanie cielesne jest bliskie „żywej tkance cielesnej” – to ona, odwołując się do Maurice’a Merleau-Ponty’ego¹² – odsłania równoczesną obecność cielesną, będąc źródłowym doświadczaniem – obecnością w świecie siebie jako ciała wśród innych ciał. Jest ona prymarna w stosunku do intersubiektywności, gdzie subiektywność zakłada już odniesienie

¹⁰ W tym miejscu nawiązuję do tytułu książki Milana Kundery *Nieznośna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2016.

¹¹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 59.

¹² M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 253.

się do siebie samego przy jednoczesnym ustanawianiu granic między sobą i innym, a następnie ich przekraczaniu¹³. Drugi może coś przyjąć z Pierwszego w-obec śmierci sytuacyjnego położenia, bo jako cielesność czuje je i wyczuwa jego egzystencjalną wagę. Owo zaplątanie cielesne sprawia, że Drugi może chcieć/nie chcieć być w sytuacji, w której Pierwszy jest w-obec śmierci swojej. Jeśli zostaje w polu obecności Pierwszego w-obec śmierci, to, jak pisze Martin Seel w kontekście obecności estetycznej w odniesieniu do dzieła sztuki, obecność staje się „otwartym – i przez to nieprzejrzany, niepojętym, niemożliwym do opanowania – horyzontem wyczuwającego, działającego i poznającego spotkania z tym, co się w nim znajduje”¹⁴. Kiedy Drugi od-czuje egzystencjalną bliskość z Pierwszym – tym, który jest tu i teraz w-obec śmierci, kiedy on będzie w innym tu i teraz (być może niedalekim), w szczelinę „żywej tkanki cielesności” wsuwa się pytanie: „jak mam być z Tobą i jak mam być z sobą w-obec Ciebie?”. Jego proweniencją są i wyczuwana w sobie wątpliwość swego położenia w obecności Pierwszego w-obec śmierci¹⁵, i odczucie bycia zobowiązanym do bycia obok Pierwszego, przy i z nim przez jego (często niemą) prośbę-błaganie-roszczenie.

Jak Drugi może być cielesnie, by nie być – jak w tym miejscu powiedziałby Jaspers – „w pustej rycerskości opiekuńczej i współkształtującej; w milczącej cierpliwości; w charytatywnym współczuciu i pomocy wyłącznie zewnętrznej”¹⁶. Będąc ciałem, Drugi jest w tej oto sytuacji, lecz dopiero „poruszona” cielesność, której reprezentacją jest jego zmysłowość, stawia go w-obec tej sytuacji. Samo czucie bycia pobratymcem to preludium uważnej obecności Drugiego jako towarzysza w przemijalności z i w tu i teraz Pierwszego w-obec śmierci. Jakie ekspresje „wytwarza” cielesna obecność

¹³ Por. łaciński przedrostek *inter* oznacza „pomiędzy”, co sugeruje graniczność i – być może – „niczyjóść”, to, co niczyje, do nikogo (jeszcze) nienależące. *Inter* oznaczałoby „zachowuje się” swoje, będąc współ.

¹⁴ M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008, s. 42.

¹⁵ Wyrażana choćby w takim zapytaniu siebie, jak: „czy dam radę zmierzyć się z sobą w byciu z Pierwszym w-obec siebie?”.

¹⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 231.

Drugiego, by być uważną obecnością w sytuacji, którą Drugi dzieli z Pierwszym? Jak widzieć twarz Pierwszego w-obec śmierci, by patrząc na nią, zobaczyć i jej epifanie? Jak mówić i jak milczeć, by móc usłyszeć i niemy głos Pierwszego w-obec śmierci?...

W oddawanej do rąk Czytelnika książce i na te pytania staram się odpowiadać, mając świadomość, że dotykam tego, co – zarówno dla Pierwszego w-obec śmierci, jak i dla Drugiego, towarzyszącemu mu – jest „materią” intymną i w swej osobliwej dyskretności zawsze jednorazową, kruchą i ulotną. Sytuacja graniczna „wciąga w siebie” i Pierwszego, i Drugiego, odsłania ich przed samymi sobą i odsłania ich przed sobą wzajemnie, aż po ich nagość. Nagość to intymność bycia Pierwszego w-obec śmierci, którą kojarzę z ubywaniem nabytego przyrodziewku – z odsłanianiem się Pierwszego w swej niemocy bycia-w-świecie, choć (i) żyje się aż do śmierci. Nagim jest i Drugi odpowiadający Pierwszemu: „jestem obok Ciebie”, a w pytaniu „jak mam być z Tobą?” odsłania się w swej wrażliwości, splatając się z pierwotną swą „nagą” odpowiedzią: „jestem obok Ciebie”. Intymność – odsłonięta nagość – jest i daniem (z) siebie a to danie jest daniem (z) siebie już w kruchości. Wszak i człowiek, wedle niektórych tekstów kulturowych, ulepiony został z gliny – jest i trwały po obróbce, i... kruchy. Intymność to bycie w swej kruchości egzystencjalnej i wobec siebie nawzajem, bycie obok siebie, z sobą i przy sobie. I właśnie w tym byciu odsłania się i ulotność intymności, którą kojarzę z mydlaną bańką – w niej to bycie tu i teraz Pierwszego w-obec śmierci i bycie Drugiego – jego towarzysza.

W pisaniu o Pierwszym w-obec śmierci i Drugim będącym obok niego, przy nim i z nim, a może i dla niego, w jego przemijaniu, towarzyszyło mi przekonanie o ułomności poznawalności tak intymnych przeżyć – prywatności przeżywania siebie (i) ze sobą, *tête-à-tête* z sobą Pierwszym w-obec śmierci i z sobą Drugim w-obec umierania Pierwszego. Do przeżyć Pierwszego w-obec śmierci, jak i do cielesnych reprezentacji bycia Drugiego wobec przemijania w i z, tu i teraz Pierwszego, można jedynie przybliżać się czuciowo, wyobrażeniowo, mentalnie. Czytelnik odnajdzie w książce i wysłowienie myśli w załączku, ledwo jeszcze dających się uchwycić, lecz intuitywnie ważnych. I przywołanie myśli tych, których wysłowienie

inspirowało i/lub przylegało do intuicji. Dlatego książka oddawana do rąk Czytelnika była pisana w trybie zawieszającym odpowiedzi, zwłaszcza odpowiedzi na pytanie: „jak to jest być Pierwszym w-obec śmierci?” Dzięki temu Czytelnik odnajdzie tu miejsca na myśl niewyklutą i jeszcze inną. Są tu zatem Ingardenowskie miejsca niedookreślenia – miejsca, w których zatrzymuję opis, nie dopowiadam, a nawet przemilczam, w ten sposób zapraszając Czytelnika do uruchomienia imaginacyjnych potencji i partycypacji w treści książki – do jej współtworzenia¹⁷. Zapraszam do odczytywania tego, co napisałam i tego, co w nią, Czytelniku, sam wczytasz – do tworzenia własnej (o)powieści o tym, co w niej odnajdziesz dla siebie, jak i o tym, czego w tej książce Ci zabrakło.

Zadość czyniąc odczuwającym hermeneutycznie, książka otwarta jest na dalsze tworzenie tego, o czym – tymczasem – jest w niej mowa. Punkt wyjścia moich badań nie był i nie jest jednoznacznie i raz na zawsze określony, a ich pole nie dało „opanować się”, niezależnie od podjętych środków – w tym miejscu mam na uwadze przede wszystkim „użycie” takiej literatury, z którą obcuje i która do mnie przemawia. Oddawana do rąk Czytelnika książka to przedsięwzięcie-próba a nie ostateczny projekt, to znaczy taki, który daje nadzieję na zamknięcie problemu w postaci końcowej odpowiedzi. Nie znaczy to, że w książce nie ma odpowiedzi na pytania, które wybrzmiały powyżej i wybrzmiewają. Każdą próbę odpowiedzi traktuję jednak jak jeden z puzzli dyskursów o sprawach ostatecznych.

Ernest Becker w *Przedmowie* do książki *Zaprzeczanie śmierci* napisał: „[n]awet książka o szeroko zakrojonej tematyce musi być bardzo selektywna, jeśli chodzi o kwestie, które wybierze spośród góry przytłaczających nas prawd”¹⁸. W pisaniu tej książki bliska była

¹⁷ Roman Ingarden tak pisze o miejscach nieokreślonych w tekście: „Tę stronę czy miejsce lub wygląd przedstawionego przedmiotu, co do którego na podstawie tekstu nie można dokładnie wiedzieć, jak ów przedmiot jest określony, nazywam „miejscem niedookreślenia”.

Tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 53.

¹⁸ E. Becker, *Zaprzeczenie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NOMOS, Kraków 2015, s. 31.

mi „fenomenologiczna redukcja do żywego doświadczania” sytuacji granicznej, w której znaleźli się bohaterowie tej książki¹⁹, i która miała ją odsłaniać spod kolejnych warstw oczywistości. A to oznaczało podjęcie próby odpowiedzi na pytanie: co to jest/co znaczy bycie w-obec śmierci Pierwszego i co to jest/co znaczy bycie Drugiego w-obec przemijania w i z, tu i teraz Pierwszego? Ponieważ do bycia Pierwszego w-obec śmierci Drugi może się jedynie przybliżać w jego odczuwaniu, wyobrażaniu, myśleniu o nim, to, czym jest/co znaczy jego bycie, zostało „prześwietlone” przez szerszy opis bycia Drugiego jako jego towarzysza. To tak, jakby podjąć próbę „zobaczenia” Pierwszego w-obec śmierci w opisie tego, który jest Drugim.

Książka była pisana „tak, jak byśmy o tym nic nie wiedzieli, jak byśmy co do tego mieli się dopiero wszystkiego nauczyć”²⁰. I uczyłam się pisać tę książkę w języku, który jest mi szczególnie bliski – w Tischnerowskim języku myślenia z wnętrza/głębi metafory²¹. Sama będąc Drugim, bez obecności tu i teraz Pierwszego w-obec śmierci, która powołałaby mnie do bycia obok niego, z nim i przy nim, a i dla niego, nie czuję innego języka dla wyrażenia tego, co Jest, będąc poza wyrażalnością. Zatem szukałam i pisałam, pisałam i wciąż szukałam, i przeszukiwałam to, co napisane i to, co możliwe do napisania o tym, co niewyrażalne, zatem i niemożące być niewyrażone.

Łódź, sierpień 2022 r.

¹⁹ Określenie użyte przez Marka Pokropskiego w kontekście przedstawiania fenomenologicznej myśli Merleau-Ponty’ego. Tenże, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 31.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 18.

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 510–526.

CZEŚĆ I

FAKTYCZNOŚĆ CIAŁO I CIELESNOŚĆ

*Istnieje pan, drogi panie, temu nie będę przeczył.
Ale istnieje pan na płaszczyźnie,
której w moich oczach brak pewnej
czasowo-przestrzennej rzeczywistości.
Istnieje pan, rzekłbym, na płaszczyźnie papieru,
pieniędzy i kredytu, moralności, zasad [...].
Ale brak panu rzeczywistości,
która jest dla mnie bezpośrednio przekonywającą
w przypadku byle kamienia, drzewa, żaby, ptaka.
Mogę pana w nieskończoność uznawać [...]
ale nie mogę doświadczyć [...].*

Hermann Hesse

*Tożsamość jednostki nie polega na tym,
że [...] daje się identyfikować z zewnątrz za pomocą palca,
który na nią wskazuje, lecz na tym,
że [...] jest sobą, utożsamia się od wewnątrz.
[...] przez odwrócenie, jeśli tak można powiedzieć,
wypukłości we wklęsłość.*

Emmanuel Lévinas

BYCIE W SYTUACJI

Bycie człowieka na ziemskim padole oznacza, że jest on w jakimś miejscu i w jakimś czasie. Ta arbitralna konstatacja wydaje się oczywista, a pytanie o to, co znaczy faktyczność jego bycia w świecie prowadziłyby do dzielenia włosa na czworo i więcej. A jednak, prze-czuwając niemożność jakiegokolwiek rozdzielania, rozpocznę od faktyczności – faktyczności życia.

Człowiek żyje w przestrzeni (miejscu – w jego fizycznej i symbolicznej wersji) i zarazem w czasie (zazwyczaj odmierzanym linearnie za pomocą różnych kalendarzy). Żyje w czasoprzestrzeni ograniczonej przez teraz i tu. I cóż więcej powiedzieć...? Człowiek narodził się w tu, żyje w tu i... tam, i żyje w czasie jak i w czasie umiera... i umarł. A umierając, nie ma go ani w teraz, ani w tu. Te ramy faktyczności bycia człowieka można zestawić z Heideggerowskim „dokąd”, przynależności do danej przestrzeni – to „u-przestrzennianie” Martin Heidegger określił jako „zasiedlanie przestrzeni”. Ramy będą wówczas tym, co umiejscawia człowieka w świecie, stwarzając „aktualną faktyczną orientację”¹. Pozostaje jeszcze czasowe bycie człowieka, czyli – idąc nadal za Heideggerem – (do) kiedy człowiek zasiedla przestrzeń. Tymi ramami uczyniłam jego narodziny i śmierć, które są końcowymi formami datowania życia². Przestrzenne bycie człowieka

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 142.

Jak pisał Heidegger w *Byciu i czasie*, przestrzeń w sensie fizycznym jest jednak czymś wtórnym w stosunku do przestrzeni egzystencjalnej *Da-sein*. „Przestrzeń można pojąć dopiero przez powrót do świata [...] przestrzeń współkonstruuje świat [...]”. Tamże, s. 145.

W tym miejscu zostaje uwypuklony jej „namacalny” wymiar, który wskazuje na „umieszczenie się” człowieka w teraz. Odkąd czas jest wyznaczany kalendarzami i „liczony” wedle nich, teraz lokuje się w przeżywanym czasie, powiązany z miejscem przeżycia.

² Kraniec nie oznacza dla mnie końca czegoś, lecz właśnie wskazuje na linię graniczną, poza którą międzyprzestrzeń jest niewypełniona dlatego, że ta oto linia brzegowa i inne z nią sąsiadujące są ruchome.

„dzieje się w czasie”, wedle którego również on sam orientuje się, będąc w świecie – wszak nieobce są mu takie kategorie czasowe, jak: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Faktyczność życia człowieka to (jakby) jego „obcowanie z” przestrzenią i czasem – doświadczanie przestrzeni i czasu artykułowane zazwyczaj pod postacią zwrotu do siebie i innych: Ja jestem tu i teraz, które Heidegger określił „faktycznym doświadczeniem życiowym” – byciem człowieka spełniającym się w każdorazowym „jak”³. Doświadczanie obejmuje zarówno to, co jest jego przedmiotem – co i kto jest doświadczane, jak i subiektywny proces doświadczania – wewnętrzne przeżywanie między biegami integracji, scalania i dezintegracji, rozproszenia. Tym samym przewzięcia się epistemologiczne pęknięcie między podmiotem i przedmiotem doświadczania. Pozostając zaś przy Heideggerze, skonstatujmy: faktyczność bycia człowieka jest dana jemu pierwotnie jako struktura znacząca (znaczące ramy) jego życia, jedyna w swoim rodzaju⁴. Ona wskazuje na możliwości bycia człowieka – dla Heideggera możliwość bycia *Dasein*, bycia-w-świecie będącego wobec tegoż bycia oraz zdanego na siebie i wówczas będącego sobą⁵. Możliwości te, skrywając się, mogą jednak nie być dla niego dostępne w tym znaczeniu, że on

³ M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. M. Falkowski, Spacja, Warszawa 1999, s. 34 i inne.

⁴ Por. Maciej Potępa, analizując i komentując wczesne wykłady Martina Heideggera, wygłaszane w latach 1919–1923 we Freiburgu, a potem w Marburgu w latach 1923–1927, pisze: „[...] faktyczność odsyła do tego, co przypadkowe, czasowe, niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju.” Przytaczam słowa Potępy, aby podkreślić „každorazowość” faktycznego życia człowieka.

M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genesis, Warszawa 2004, s. 59.

⁵ Z lektury *Bycia i czasu*, termin „świat” może być rozumiany: jako ogół bytu, całość rzeczy, które są i mogą być obecne (ujęcie ontyczne); jako bycie bytu, np. kiedy mówi się o świecie matematyka, „świat” oznacza królestwo możliwych bytów matematycznych (ujęcie ontologiczne); jako to, co „otacza” i „zawiera w sobie” byty, o których zazwyczaj się mówi, że są faktycznymi aż po napotykanymi, tak jak *Dasein* w tym ujęciu jest faktyczne jako takie „na żywo” (świat ma tutaj przedontologiczne znaczenie

sam nie rozumie samego siebie w swej faktyczności. Może i nie rozumie, ale odczuwa, że jest tu i teraz, był kiedyś tu i tam, był kiedyś i jest teraz, będzie w tu lub gdzieś tam i nie będzie go ani „jakiegoś” jeszcze tu i teraz.

Człowiek w faktyczności (swego) bycia partycypuje w niej poprzez odniesienie się do niej za pośrednictwem w sytuacjach, w których zawsze już jest.

Nicolai Hartmann pisał, że człowiek „[n]ie może ani swobodnie wybierać sytuacji, ani ująć przed nią, skoro się już w niej znalazł”⁶. Jako fenomenolog o sytuacyjności człowieka pisał w kontekście jego bycia wobec wartości. Poniższą jego wypowiedź odnajduję jako znaczącą w kontekście dalszych rozważań:

sytuacja sama nie dyktuje mu [tj. człowiekowi – A.W.], co powinien czynić. Dyktuje mu to tylko jego własna świadomość wartości (o ile ją posiada). Ale świadomość ta nie determinuje go, lecz pozostawia mu wolne pole: może opowiedzieć się za lub przeciw odczuwanej wartości. W tym punkcie jest więc wolny, a zarazem ograniczony w swej wolności. Do decyzji jest zmuszony, nikt za niego nie zadecyduje. Decydować musi. Nie posiada wolności, by być lub nie być wolnym. Przeciwnie, jest *eo ipso* wolny przez to, że jest zmuszony do decyzji⁷.

egzystencjalne); jako aprioryczna struktura określająca istnienie światowości *Dasein* i (jego) „odnoszenie się do” (transcendowanie).

W innym tekście Heidegger pisze: „Świat światuje i jest bardziej bytujący niż to, co uchwytnie i odbieralne, a w czym, jak sądzimy, jesteśmy zadomowieni.” Bycie-w-świecie nie jest zatem sprowadzone do powszechnego pojmowania: oto jestem w świecie, bo w czym innym miałbym być, jak nie w tym, co jest „pod ręką”. Ale „będąc-w-świecie” wykracza poza tę prostą zależność bytowania. W tej książce, koncentrując się na ujęciu egzystencjalnym bycia-w-świecie, w tle wplątam i inne jego ujęcia.

M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 1997, s. 29.

⁶ N. Hartmann, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994, s. 122.

⁷ Tamże.

Por. na związek bycia wolnym z sobą samym jako bytem empirycznym wskazywał Karl Jaspers, wyraźnie podkreślając, że czysta wolność

Człowiek będący w sytuacji – powtórzę za Hartmannem – „nie posiada wolności, by być lub nie być wolnym”. Bycie w sytuacji jest poza wolą człowieka. Człowiek – jak chcieliby egzystencjaliści, powtarzający za św. Augustynem: skoro jest wrzucony w świat, jest i wrzucony w sytuację. Dla nich bycie w sytuacji determinuje do podjęcia decyzji. Pozostawię na uboczu, współbrzmiającą z egzystencjalistami – głównie z Jeanem-Paulem Sartre’em – Hartmannowską sugestię, że człowiek jest wolny i zarazem ograniczony w swej wolności przez własne decyzje, również wówczas, kiedy ich *de facto* nie artykułuje. Chcę zwrócić uwagę na bycie człowieka w sytuacji, wykraczające poza potoczne rozumienie faktyczności jako czegoś danego człowiekowi i nieruchomego. Na początek moich rozważań będzie to bycie w sytuacji, w której jestem bez posiadania wolności „by być lub nie być wolnym” – jak pisał Hartmann – i w której jestem postawiony przed czymś, czyli przed samą sytuacją, ale i przed samym sobą, i przed kimś, kto tak jak ja jest już w niej, co u Hartmanna nie jest wyartykułowane⁸. Człowiek jest obecny w sytuacji, a ta obecność⁹ jest skorelowana z faktycznością jego bycia.

Bycie człowieka w sytuacji zazwyczaj kojarzy się z jego lokacyjnym charakterem, wskazującym na usytuowanie w świecie – oto jestem tu i teraz. Bycie w-obec sytuacji, oprócz powyższego

oznacza rozplnięcie się w nicości. Bycie wolnym nie ma zatem racji bytu bez bycia sytuacyjnego: „Gdybym szukał wolności czystej, będąc oderwany od bytu empirycznego, to rozplnąłbym się w nicości”.

K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, tłum. A. Stanińska, M. Skwieciński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 242.

⁸ Bycie postawionym przed czymś porównuję do Hartmannowskiego podejmowania decyzji w związku z byciem w sytuacji, w której mam świadomość wartości, które w danej sytuacji się zapowiadają. Czy decyzja jest możliwa poza świadomością czegoś? To pytanie wymaga rozstrzygnięcia, ale nie w tym miejscu. Mam nadzieję, że rozważania o ciele i cielesności, a przede wszystkim o wrażliwości, o których piszę dalej w książce, staną się tropem dla Czytelnika.

⁹ Szerzej o obecności piszę w II części książki w rozdziale *Ty Pierwszy*.

odczytania, wskazuje na partycypację człowieka w sytuacji, w której jest¹⁰. I nie chodzi o to, że będąc w-obec sytuacji, zawsze bierze w niej udział. Partycypacja – być może paradoksalnie – odsłania także i taką relację do sytuacji, której efektem jest nie tyle wycofanie się z niej (wycofać się nie można, skoro się w niej jest), ile uprzytomnienie sobie swej obecności w niej (bez nadawania temu aksjologicznych ekwiwalentów) i właśnie bycia w-obec niej. Bycie w sytuacji jeszcze nic nie mówi o obecności człowieka w świecie z określającym to bycie zespołem przymiotów/atrybutów. Bycie w-obec sytuacji odsłania jeden z nich, do którego i sam człowiek się przywiązał: poczucie stanowienia o czymś, sprawstwo i udział w sytuacji. Tak zazwyczaj pojmowana partycypacja nie jest jednak czymś z góry oczywistym i wartościowym dla bycia człowieka w świecie. Będąc w sytuacji i w-obec niej, czasami (a może jednak często) czujemy, że dzieje się to bez naszej woli bycia, bez zgody/niezgody na nią, na bycie w niej i w-obec niej.

W rozjaśnianiu tego, co znaczy sytuacyjność bycia człowieka, przywołam Karla Jaspersa, który uważał, że człowiek jako byt empiryczny „istnieje w sytuacjach, nie mogąc nigdy wydostać się z określonej sytuacji, nie wpadając jednocześnie w inną”¹¹. I równocześnie żadna z tych sytuacji nie jest taka sama. W pierwszym planie niepowtarzalność faktyczności bycia jest kojarzona z tym, z czym na świat przychodzę i w jakim świecie żyję:

W empirycznym świecie jestem taki, jaki jestem, dzięki swemu pochodzeniu, swym rodzicom, dzięki swym uzdolnieniom i niedostatkom swych predyspozycji, dzięki bogactwu czy ubóstwu swego ducha – dzięki swej sytuacji w świecie, dzięki warunkom życia w swej szczególnej, niepowtarzalnej sytuacji¹².

¹⁰ Por. J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 156–160.

¹¹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 188.

¹² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 453–454.

Faktyczna indywidualna egzystencja jest egzystencją człowieka ułożoną między nieskończonością możliwości a jej skończonością, która zapewnia „grunt pod nogami, a jednocześnie, swym ograniczeniem, punkt wyjścia dalszego urzeczywistniania”, dla Jaspersa zawsze będącą właśnie skończonością (w) rzeczywistości. W tym kontekście znacząco wybrzmiewa kolejna fraza: „Żaden człowiek nie może urzeczywistnić wszystkiego, co w nim tkwiło w załączkowej postaci”¹³. Dlaczego? Przywołam i te jego słowa:

Naprzeciw tego, czym jestem, i tego, jak jestem sobie dany w świecie, stoję z problemem swej wolności [...]. Czy w ogóle jestem wolny? [...] Jeśli mówię do siebie: „Jestem wolny”, to słowa takie znaczą: również ode mnie zależy, czym się stanę w swym życiu [...]. Lecz oto kolejny problem: jeśli jestem wolny, to czy wolny dzięki samemu sobie? Mogę nie dostawać samemu sobie. W takim razie: swej wolności nie potrafię spełnić jedynie własną wolą. [...] W swej wolności, w swym byciu wolną istotą i w jego spełnianiu zostaję sobie podarowany. Chcę, ale mogę nie chcieć, bym chciał. [...] wybór tu nie istnieje. Dochodzę do siebie w tej konieczności, którą sam jestem. [...] Wolność ta nie zna żadnego „muszę”, narzuconego jej przez coś innego od niej [...]”¹⁴.

Bycie w sytuacji nie zakłada konieczności bycia wolnym. Wolności – jak odczytuję wcześniej przytaczane słowa Hartmanna dopełnione słowami Jaspersa – nie posiada się w sytuacji. Wolnym człowiek dopiero się staje, będąc w-obec sytuacji. Bycie w-obec sytuacji jest doświadczaniem egzystencjalnym, na co wskazywali i Hartmann, i Jaspers, jak i inni, niewymienieni. Wolności człowiek nie ma – nie jest zatem wolnym w sytuacji, w której się znajduje, również wtedy, kiedy wpadł w nią jak „śliwka w kompot”. Zwróć uwagę na fragment powyższego cytatu: „W swej wolności, w swym byciu wolną istotą i w jego spełnianiu się zostaję sobie podarowany”. Bycie w sytuacji nie może być zatem łączone z moją wolnością

¹³ Tamże, s. 403–404.

¹⁴ Tamże, s. 454–458.

wobec tegoż bycia. Człowiek jest wolny w-obec sytuacji, gdzie bycie w-obec odnosi się do faktyczności, w której zakorzenia się sytuacyjność. Bycie w sytuacji nie jest tożsame z byciem w-obec niej przy udziale (tylko) woli człowieka wyrażonej w alternatywie: chcę lub nie chcę być w tej oto sytuacji, raczej z tym, o czym pisał Jaspers: „Chcę, ale mogę nie chcieć, bym chciał”. W moim odczycie, Jaspers daleki był od tego, żeby uznać możliwość rozpoznania sytuacji, w której jest człowiek – co ona znaczy, a przede wszystkim, co ona może/ma znaczyć dla mnie, który jestem w tej oto sytuacji. Choć człowiek w sytuacji jest/może być jakby po raz kolejny, to jednak to bycie ma wymiar jednorazowości: jest tu i teraz, choćby „tu” jako przestrzeń jego bycia nie ograniczała się do miejsca a czas „teraz” nie zamykał się w określonych ramach godziny, dnia, tygodnia, miesiąca, lat. Sytuacyjność u Jaspersa jest zbieżna z faktyczną indywidualną egzystencją a to dlatego, że tę ujmuje jako pierwotną strukturę życia, kojarzoną z obecnością w codzienności (w czym uczestniczymy, ale także z wybrzmiewającymi akordami niecodzienności).

Faktyczność życia człowieka to życie tu i teraz – to ramy czasowo-przestrzenne, które wypełnia zarazem obecność tych, którzy są naprzeciw niego. Nie da się przejść obok faktyczności swego życia – w niej się jest, a zatem jest się także naprzeciw innego człowieka. Faktyczność, poprzez „swoj” czas i miejsce dziania się jest jedyna w swoim rodzaju, bo właśnie czasowa i miejscowa w taki a nie inny sposób. Faktyczność nie jest jednak „zamknięciem” bycia człowieka w świecie w tym czasie i w tym miejscu. Bycie człowieka nie daje się sprowadzić do tu i teraz – tu i teraz jest także poza miejscem połączonym z tą oto kartką/kartkami kalendarza¹⁵. Na początek przywołam przypadkowość, by tym samym w niej ulokować to, konieczne: bycie w-obec śmierci.

¹⁵ Nie rozszerzam tego wątku, tylko wskazuję na istotną kwestię w rozważaniach o byciu obecnym w świecie jako faktyczności, która sprowadzona zostaje do sytuacyjności. W tej książce koncentruję się na tu i teraz, choć niezmiernie ważny jest dla mnie wątek dotyczący śladu w II części książki.

Faktyczność, poprzez odsłonięcie sytuacyjności bycia człowieka w świecie, nie daje się sprowadzić do tego, co jest „twardo” – jest również tym, co się przydarza, a co za Quentinem Meillasouxem nazwać można przygodnością, która „pozwala dostrzec »możliwość« Inaczej świata, i to w obrębie tegoż świata”¹⁶. Dalej o przygodności Meillassoux pisze tak:

Przygodność w sumie polega na tym, że coś się w końcu przydarza – coś innego, co wymykając się wszystkim sklasyfikowanym dotychczas możliwościom, kładzie kres próznej grze, w której wszystko, również to, co nieprawdopodobne, jest do przewidzenia. [...] Taka jest przygodność: wszystko może się wydarzyć, nawet jeśli nie wydarza, a to, co jest, pozostaje takie, jakie jest¹⁷.

Przygodność, mieszcząca w sobie przypadkowość wyrażającą się w nieprzywidzianym lub nieprzewidywalnym, a zatem będącą tym, co niespodziewane, czasami kruche i ulotne w swej szczególnej jednorazowości, i która – będąc wydarzeniowością możliwości/możliwego – „wchodzi” w codzienność, wskazując, że człowiek nie tyle jest autorem doświadczenia swej obecności, ile przede wszystkim jego uczestnikiem na prawach „przydarzania się sobie” tu i teraz w czasoprzestrzeni, która – jak pisze Olga Tokarczuk – nie jest jedyna:

[...] i jedyne, co mogę o sobie powiedzieć, to że przydarzam się sobie, przepływam przez miejsce w przestrzeni i czasie, i jestem sumą właściwości tego miejsca i czasu, niczym więcej. Jedyna korzyść, jaka z tego wynika jest taka, że światy widziane z różnych punktów są różnymi światami. Więc mogę żyć w tylu światach, ile z nich jestem w stanie zobaczyć¹⁸.

¹⁶ Q. Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 64–65.

¹⁷ Tamże, s. 94–95, 156.

¹⁸ O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 319.

Bycie w sytuacji nie miałoby zatem nic wspólnego z tym, w jaki sposób jest się w-obec niej. Przywołam ponownie słowa Jaspersa, które w kontekście przygodności wybrzmiewają jeszcze dobitniej: „Chcę, ale mogę nie chcieć, bym chciał”. Zastanówmy się nad tym, co określa chcenie człowieka. Hartmann mówi o tym, że człowiek w sytuacji jest postawiony przed wartościami, na które – w pierwszym planie odpowiada Pascalowskim porządkiem serca. Porządek serca można skojarzyć z intuicją etyczną: odczuciem wartości, które jest poza argumentacją intelektualną (czy „to” jest wartością, dlaczego „to” jest wartością i po co „to” jest wartością?). Dla Hartmanna, jak również innych fenomenologicznie zorientowanych filozofów wypowiadających się na ten temat¹⁹, odczucie wartości nie jest aktem poznawczym – jest aktem odśrodkowym wobec tego, co jest odbierane jako wartość, wobec czego uruchamia się „akt postawy”. Odczucie wartości byłoby zatem pro-kreacją – pierwotnym ustosunkowaniem się w-obec tego, co człowiek napotyka w swoim byciu. Czy każde bycie w sytuacji jest byciem wobec wartości, wobec których nie jestem wolny, w tym znaczeniu, że nie mogę się do nich nie odnieść? Czy bycie w-obec sytuacji jest wartością lub jest wartościowe? Ono dzieje się – jak zostało to powyżej określone – w obliczu wartości, wartości możliwych do urzeczywistnienia i także jest/może być przygodnością. Ten wątek niniejszej książki zostaje w tym miejscu tylko zasygnalizowany, powrócę do niego w ostatnich rozdziałach.

Czy również wolność człowieka w-obec sytuacji, którą za Jasperssem przyjmuję jako doświadc(a)enie egzystencjalne, jest przygodna? Niech i to pytanie pozostanie w tym miejscu bez odpowiedzi, choć wskażę pewien trop. Jaspers ujmował sytuację jako „rzeczywistość zawierając[ą] wymiar sensu”, która dla człowieka w jego empiryczności „oznacza korzyść lub stratę, szansę lub ograniczenie”²⁰.

¹⁹ Z kręgu niemieckiego, chodzi w tym miejscu przede wszystkim o Maxa Schelera i Dietricha von Hildebrandta. Nie możemy jednak pominąć i Romana Ingardena.

²⁰ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 186.

Por. Władysław Stróżewski zwraca uwagę, iż samo słowo sens pochodzi od łacińskiego *sensus* i w pierwszym znaczeniu odnosi się do sfery

To nie jest alternatywa – można zarówno mieć korzyść i stracić, mieć szansę na coś i być ograniczonym (przez coś/kogoś – również przez siebie samego). Jestem w sytuacji – jestem w niej obecnym, i jednocześnie bycie w-obec niej, przywołując Jaspersa, a w tle Hartmanna, jest moim byciem w relacji do niej.

Na tym etapie rozważań można skonstatować, że faktyczność człowieka będącego-w-świecie tu i teraz – w tym oto miejscu i w tym oto czasie, to pierwotna i zarazem osiowa struktura życia. Człowiek, będąc w faktyczności, jest zawsze w sytuacjach. Są one jemu znajome, choćby poprzez kulturowe wdrukowanie, przedrukowanie, nadrukowanie *et cetera* ich znaczeń. Oprócz nich człowiek znajduje się także w sytuacjach, które – poprzez „egzystencjalny ładunek” – jakby „wylały się” z codzienności, choć w niej się dzieją. Jaspers nazwał takie sytuacje granicznymi.

Będąc obecnym w sytuacji, człowiek nie ma wyjścia – jest zatem w-obec swojej obecności w niej. Jest w-obec także wtedy, kiedy wydaje mu się, że podejmuje decyzję, aby dalej w tej oto sytuacji nie być. Można być w wielu sytuacjach, które „nie wymuszają” bycia w-obec nich – i one najczęściej zagęszczają faktyczność życia. W sytuacji, posiadającej „egzystencjalny ładunek”, bycie w-obec niej jest każdorazowe i potencjalnie inne w stosunku do bycia w-obec innej sytuacji. W takiej sytuacji człowiek najpierw „stoi” naprzeciw siebie jako tego, który się w niej znalazł – stoi naprzeciw siebie jako Innego. To bycie naprzeciw siebie w tej oto sytuacji jest byciem jakby domagającym się odpowiedzi: „jak mam być z sobą?”

W tym miejscu odwołam się do Bernharda Waldenfelsa, dla którego odpowiadanie „w ogóle nie zaczyna się wraz z mówieniem, lecz z przyglądaniem się i przysłuchiwaniem”, choć wcale nie muszą to być świadome aktywności, niemniej „nawet niesłuchanie zakłada

zmysłów zewnętrznych (odbior tego, co jest) i zmysłów wewnętrznych (odbior tego, jakie to jest dla nas samych). Dopiero w drugim znaczeniu sens to „sposób myślenia, pogląd, myśl, sąd, znaczenie, a wreszcie także smak, gust”.

Tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 425.

słuchanie, niewidzenie – widzenie”²¹. Waldenfels tak pisze o responsywności – odpowiadaniu, którą porównam do prymarnej zmysłowej wrażliwości na obecność siebie w sytuacji:

Responsywność wykracza poza wszelką intencjonalność, gdyż wkroczenie w to, co nam się przytrafia, nie wyczerpuje się w sensowności, zrozumiałości albo prawdziwości tego, co dajemy jako odpowiedź. [...] Responsywność oznacza taką „zdolność udzielania odpowiedzi” (*Antwortlichkeit*), która w sposób nieodwołalny poprzedza odpowiedzialność za to, co robimy i mówimy²².

Odpowiadanie i udzielona odpowiedź związane są (również na poziomie leksykalnym) z odpowiedzialnością, którą w tym miejscu określam jako zobowiązanie się wobec odpowiadania na inność i udzielonej jej (w rezultacie odpowiadania) odpowiedzi. Odpowiedzialność jako zobowiązanie nie jest ulokowana w łańcuchu kauzalnym: oto odpowiadam inności, czyli odnoszę się do niej, a zatem jestem wobec niej odpowiedzialny. Dopiero wraz z odpowiadaniem inności i udzieloną odpowiedzią pojawiają się jej znaczenia dla samego odpowiadającego i wobec tego poczuwa się on do odpowiedzialności – zobowiązuje się wobec udzielonej przez siebie odpowiedzi. Czy tak jest za każdym razem, kiedy człowiek jest w sytuacji i w-obec niej? To pytanie, które będzie mi towarzyszyło w tej książce.

A czym jest zdolność (do) udzielania odpowiedzi? Niech wybrzmi już w tym miejscu i to pytanie, by tym samym wskazać Czytelnikowi kierunek dalszych dociekań. Przywołany wcześniej Hartmann pisał o tym, że sytuacja nie może (w znaczeniu: nie ma takich mocy sprawczych) dyktować człowiekowi, co powinien czynić, będąc w niej²³. Zwykło się przydawać mocy sprawczych świadomości – świadomości wartości bycia w-obec sytuacji, z którą wiąże

²¹ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 57.

²² Tamże, s. 42–43.

²³ N. Hartmann za: Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.

się także wręcz konieczność podejmowania decyzji być czy nie być w sytuacji²⁴. Hartmann, podobnie jak i inni fenomenologicznie usytuowani filozofowie wypowiadający się o wartościach, wskazywał na emocjonalną preferencję wartości (Pascalski porządek serca) zanurzoną w tym, co dane pierwotne i bezpośrednie samo w sobie²⁵ – w przenikającej intuicji, uznając tym samym świadomość tego, co jest wartością, za pewną formę kulturowej nadbudowy.

Choć Hartmannowska myśl o wartościach stanowi jeden z impulsów w toku pisania niniejszej książki, to zwrócenie przez niego uwagi na sferę zmysłowości, w moim odbiorze łączącą się z przenikającą intuicją, będącą tym, co jest pierwotne i bezpośrednie samo w sobie, bliskie jest tym wymiarom bycia w-obec sytuacji, które chcę „rozjaśnić” w kontekście pytania: „czym jest zdolność do udzielania odpowiedzi – odpowiadania własnemu byciu w sytuacji i jakie są jej źródła?”

Bycie w sytuacji jest obecnością w niej, a bycie w-obec niej dookreśla tę obecność, czyni ją każdorazową i inną. Jak jest możliwe być w sytuacji oraz być w-obec, będąc w niej już obecnym? Te pytania kierują mnie w stronę tego, czego we współczesnym dyskursie humanistyczno-społecznym nie sposób marginalizować. Idę zatem w stronę rozważań o ciele – o sobie jako ciele, i cielesności, formułując zarazem tezę, że bycie w sytuacji jest możliwe dlatego, że jest się ciałem i cielesnością.

²⁴ Być czy (albo) nie być w sytuacji to nie jest przedmiot decyzyjności, o czym przekonywali egzystencjaliści z Jeanem-Paulem Sartre'em na czele, na którego niepodjęcie decyzji, czyli np. nieopowiedzenie się za albo przeciw, było także decyzją.

²⁵ W tym miejscu zwracam uwagę na określenia: dane bezpośrednie i to, co jest bezpośrednio dane, które konotacyjnie nie wybrzmiewają tak samo. Dla Hartmanna poznanie wartości (dla mnie wartości sytuacji, w której jest człowiek) jest chronologicznie późniejsze od emocjonalnego jej odczucia.

BYCIE CIAŁEM I CIELESNOŚCIĄ²⁶

Doświadczając siebie w swym ciele, za pośrednictwem którego uczestniczymy w wymianie materii i energii z otoczeniem, nie mamy zazwyczaj wątpliwości, co ono znaczy w tym procesie. Jest ono kojarzone z fizykalnym/materialnym wymiarem obecności człowieka w świecie i zaświadcza o jego doraźności, przygodności i śmiertelności, jak również o jego wizażu. Wszak poprzez ciało człowiek eksponuje siebie innym. Przyzwyczailiśmy się także do ujmowania go w relacji do tego, co bezcielesne – wiążąc bezcielesność z duszą i nieświadomością oraz umysłem i świadomością²⁷. I jednocześnie ciało oraz jego postrzeganie, jak również przeżywanie go, idą w parze

²⁶ *Bycie ciałem i cielesnością*, w zmienionej formie, jest fragmentem wcześniej wydanego artykułu, będącego efektem pracy nad tematyką niniejszej książki.

A. Walczak, *Ciało i cielesność – ku doświadczaniu egzystencjalnemu*, „Humaniora” 2021, nr 3 (35), s. 13–29.

²⁷ Anna Łebkowska pisze, że binarny podział na to, co cielesne i to, co umysłowe i/lub duchowe, który „w ponowoczesnej refleksji humanistycznej [...] raczej nie ma racji bycia”, wskazuje na relację zależności i podporządkowania ciała duszy i/lub umysłowi. W kontekście podporządkowania ciała umysłowi pisze: „[p]oprzez tę podrzędność staje się podporządkowane uniwersalnym zasadom, jednocześnie dookreślone i tym samym niejako unieczystwione”. Zwraca również uwagę nie tyle na dualistyczne określenie ciała, co na jego granice „między tym, co cielesne i tym, co bezcielesne; tym, co żywe i tym, co martwe (ciało–zwłoki); między tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie: naturalne ciało – sztuczne ciało (manekin, cyborg), czy ogólnie ciało postludzkie, zarazem między ciałami antropocentrycznymi i nieantropocentrycznymi czy postantropocentrycznymi”, oraz za Anną Wieczorkiewicz pisze także o ciele niezauważalnym na dwóch biegunach: ciało przezroczyste, „oczywiste i dlatego niezauważalne i w efekcie niepodlegające opisowi, niewarte przedstawiania” i ciało nieprzezroczyste, będące „tracącym swoją oczywistość i niezauważalność w wielu sytuacjach, zwłaszcza we wszystkich odmianach inności [...], z racji swej inności wystawiane na pokaz, ale także ciała chore, cierpiące, dojrzewające, starzejące się, podlegające silnym doznaniom sensualnym, emocjonalnym itd., hybrydyczne, ranne i uwzniośnione”.

z wyobrażeniami o nim, jego reprezentacjami kulturowymi i praktykowanymi schematami interpretacyjnymi – i to one wyznaczają jego percepcję i ekspresję, choćby w klasycznie wybrzmiałej parze: typowości (standardu ciała) i nietypowości (osobliwości ciała)²⁸. We współczesnych dyskursach w zakresie nauk humanistyczno-społecznych ciało wybrzmiewa – wybrzmienia poza swoją fizykalnością.

Dlaczego ciało wchodzi na wokandę współczesnych dyskursów humanistyczno-społecznych? Pierwszą odpowiedzią na to pytanie niech będzie wypowiedź Rainera Adolphiego: „[r]ehabilitacja ciała to projekt imponujący [...], od niepamiętnych czasów najpierwszym obiektem przemocy, pacyfikacji, tłumienia i represji, deprecjacji i dewaluacji było ciało”²⁹. Czy (tylko) dlatego? Zakładam, że opisy rehabilitujące ciało są jednak czymś do niego dodanym. Niemniej to na gruncie antropologii ciała pojawiały się i pojawiają – zdaniem Jacka Migasińskiego:

[...] teorie uderzające swą oryginalnością czy barwnością, które ukazując ciało jako wzorzec rozmaitych kategoryzacji (witalnych, płciowych, społecznych, lingwistycznych m.in.), a z drugiej strony jako rezultat rozmaitych praktyk kulturowych, stały się dzisiaj rozposzechnionymi toposami w rozważaniach humanistycznych [...]
[...] okazuje się ono nie tylko wytworem kultury, tracąc swą „naturalność”, ale i sam ten kulturowy nacisk jest performatywnie zmienny.

Taż, *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 21–22.

²⁸ Jednym ze współczesnych schematów interpretacyjnych jest piękne ciało, które „nawet w obszarach najbardziej intymnych, staje się powierzchni znaczącą: oznacza samo siebie. Studia fitnessu, salony urody, solaria, gabinety chirurgów plastycznych, igły do wykonywania tatuażu stały się instrumentami zapisu. Triumfuje wola oznaczania. [...] Na zewnętrznym, widocznym miejscu [...] pozostawia się sygnaturę, wyróżnik gwarantujący wyjątkowość ciała, zapobiegający rozmyciu się w masie ciał wystawionych na widok publiczny”.

R. Adolphi, *Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforyce cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, nr 2, s. 136–137.

²⁹ Tamże, s. 122.

Paradoksalnie, amplifikacja dyskursów o ciele doprowadza do jego symbolicznej anihilacji, ciało poza językiem jest fikcją. [...] Czy w tej sytuacji teoretycznej jest jeszcze jakakolwiek szansa, by dotrzeć w opisie do jakiegoś przedteoretycznego, przedrefleksyjnego doświadczenia ciała? Czy rozplenienie dyskursów o ciele nie doprowadziło do impasu?³⁰

Z powyższą wypowiedzią o ciele we współczesnym dyskursie humanistyczno-społecznym koresponduje wypowiedź Jeana-Luca Nancy'ego ze znanego eseju *Corpus*. Píše w nim o „grabieżczym” rozpoznaniu i rozpracowaniu ciała przez dyskursy kulturowe. Uważa, że ono zostało/zostaje „wymyślone” w granicach języka określającego myśl o nim, jak i poprzez nią, zawężającą zarazem jego znaczenia: „My nie obnażyliśmy ciała, myśmy je wymyślili. I stało się ono nagością samą, bo innej nagości nie ma. A ona zadziwia swoją obcością, bardziej niż wszystkie te zadziwiające obce ciała”. Stawia zatem pytanie: „w jaki sposób jednak dotknąć ciała, aby uniknąć przy tym oznaczania go lub nadawania mu znaczeń?”³¹.

Ciało wymyślone – jako kulturowy konstrukt – występuje w porządkach znaczeń dyskursów kulturowych i ich czasowo-przestrzennych uwarunkowaniach, a zatem z jednej strony jest ich wytworem z drugiej zaś, biorąc pod uwagę zmienność samej kultury, jest performatywnie zmienne w swych kulturowych reprezentacjach. W wymyślaniu ciała uczestniczą wszyscy, a dzieje się to poprzez praktykowanie życia społecznego, które „potwierdza” jego dyskursywizację³². Dyskursy kulturowe normalizują ciało i to

³⁰ J. Migasiński, *Fenomenologia ciała. Wprowadzenie*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 28, 30.

Patrz: M. Szpakowska, *Ciało w kulturze*, [w:] A. Chałupnik, J. Jaworska i inni (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 5–13.

³¹ J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11.

³² Świetnie ukazał ten proces w kontekście seksu i seksualności Michel Foucault w I części kultowej książki *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

poprzez nie nabiera ono (kulturowych) znaczeń, które wyznaczają jego odbiór i wyznaczają formy jego przeżywania.

Jeśli nawet przyjmiemy, że wszystkie formy wymyślonego i wymyślanego ciała, tak jak koncepcje duszy, umysłu i świadomości *et cetera* są kulturowymi konstruktami, to czy te konstrukty są w stanie zastąpić doświadczanie tego, że posiadam „jedno ciało – moje ciało” – że identyfikuję się z ciałem własnym³³, jak i że jestem w mym ciele, a dokładniej, jak pisał Merleau-Ponty, fenomenolog uznany za jednego z XX-wiecznych odkrywców ciała w nowej odsłonie, „jestem mym ciałem”, jestem ciałem własnym (*le corps propre*)?³⁴ W jaki sposób – wracając do Nancy’ego – „dotknąć” ciała i cielesności – cielesności, która weszła na wokandę współczesnych dyskursów kulturowych jako ekwiwalent ciała, ale – dzięki fenomenologicznym analizom – przede wszystkim jako to, co wobec ciała źródłowe i zarazem niezbywalne w doświadczaniu siebie? W jaki sposób opisać ciało i cielesność, by przybliżyć sobie coś z doświadczania cielesnego, będącego „najbardziej źródłowy[m], pierwotny[m] fundament[em] nadający[m] prawomocność i sensowność wszelkim, teoretycznym i praktycznym wymiarom ludzkiego życia”?³⁵

Doświadczania cielesnego nie posiadamy – gdyby tak było, byłoby ono czymś wobec nas zewnętrznym i zaświadczałoby o tym,

³³ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2013, s. 113.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 171.

Por. Ewa Nowak w artykule poświęconym kwestiom cielesności i intercielesności w kontekście allotransplantacji przytacza opis J.S. Swindel poczucia podwójnej tożsamości somatycznej i dysocjacji biorców czyichś organów: „Dawstwo organu jest niczym oddanie innej osobie części samego siebie [...]. Biorcy nie odnoszą przy tym wrażenia, że znalazło się w nich coś, co należało wcześniej do innej osoby. Mówią raczej o poczuciu, że jest w nich ktoś jeszcze, oprócz nich samych”.

J.S. Swindel za: Taż, „Ustrój cielesny” w *doświadczeniu podmiotowym i międzypodmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji*, „Filozofia i Nauka” 2017, nr 5, s. 85.

³⁵ J. Migasiński, *Fenomenologia ciała...*, s. 31.

że i nasze ciało byłoby tylko przedmiotem tegoż doświadczenia, dostępnym poprzez zmysły dla nas samych i dla innych. To doświadczenie jest doświadczeniem w pierwszej osobie liczby pojedynczej w tym znaczeniu, że nikt za mnie nie może przeżywać mojego ciała i cielesności. Będąc takim, jest ono zatem doświadczeniem pierwotnym i tylko w pierwszej osobie wyrażane – jest doświadczeniem bezpośrednim. Jak zatem opisać takie doświadczenie?

Podjęty namysł nad ciałem i cielesnością prowadzony jest z perspektywy pierwszoosobowej – przeżywania przez człowieka siebie jako ciała i swej cielesności, i idzie w kierunku uchwycenia „pajęcznych nici” ciała i cielesności. A chodzi o zewnątrz i wewnątrz człowieka, jednak poza tradycyjnym dualizmem między ciałem i tym, co bezcielesne. Wychodzę poza „reifikującą eksterioryzację ciała”, z czym – zdaniem Richarda Shustermana – zazwyczaj wiąże się somaestetykę, gdzie ciało jest traktowane jako „mechaniczny instrument złożony z zatimizowanych części i mierzalnych powierzchni”. Dla niego ciało stanowi żywy wymiar indywidualnego doświadczenia i dlatego w tym miejscu zostały przywołane jego słowa³⁶.

Poniżej przedstawiam relację: ciało–cielesność jako pierwotne, najbardziej bezpośrednie, w znaczeniu: osobiste, doświadczenie cielesne, będące tym, co konstytuuje bycie w sytuacji i bycie w-obec niej. Doświadczenia w przeszłym, teraźniejszym i przyszłym „polu obecności” tego oto, a nie innego człowieka w „żywej tkance cielesności świata”, odsłaniającej „uprzednią jedność mnie–świata” i będącą „niepodzielnością tego zmysłowego Bytu, którym jestem, oraz całej reszty, która czuje we mnie siebie”, jak pisał Maurice Merleau-Ponty³⁷. Jest to źródłowe doświadczenie człowieka, będące warunkiem innych jego doświadczeń³⁸.

³⁶ R. Shusterman, *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wydawnictwo Atła, Wrocław 2007, s. 101.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 253.

³⁸ Doświadczenie to nie jest jednak wolne od kulturowego dyskursywnego kształtowania jego wizaży ani od kontekstów historyczno-społeczno-politycznych, w jakie jest wpisane i w jakie się je wpisuje. Akcent mojej wypowiedzi jest jednak położony na opis pierwotnej, źródłowej relacji:

Ekstra-pozycja: ciało

Przez ciało jestem w świecie – jestem ciałem czującym siebie. Natalie Depraz mówi o „autopresupozycji istnienia żywego ciała jako doświadczenia zawsze danego już przed jakimkolwiek ukonstytuowaniem”³⁹. To cielesne zakorzenie w świecie, dzielone z innymi ciałami, jest obecne zanim pojawią się pierwsze przebły-ski świadomości tej obecności. Nawiązując w tym miejscu do Jana Patočki ujęcia egzystencji ludzkiej osadzonej w świecie, dalekiego od subiektywizmu, to właśnie ciało pierwotnie wpisuje ją w świat, tym samym będąc pierwszym z egzystencjałów⁴⁰. Ciało jest przy mnie, albo ja jestem przy swoim cielem – nie jest to jednak pewna konstatacja, choćby dlatego, że wciąż jest żywotnym pytaniem: „czy ja posiadam ciało, czy ciało posiada mnie?”, które jest pochodną znanego już pytania przywołanego przez choćby Marca Richira w pracy o ciele jako wewnętrzności: „Czy zatem mamy ciało, czy też jesteśmy ciałem?”⁴¹. Znamy odpowiedź Merleau-Ponty’ego – „jestem ciałem”, a zatem ciało nie tyle jest moją własnością, co jest mną. Rozdzielenie na podmiot: ja i przedmiot: moje ciało

ciało–cielesność przy uprzednim założeniu, że tą relacją doświadczenie siebie w-byciu-w-świecie jest „przesycone” i „nasycające się”.

³⁹ N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 119.

⁴⁰ J. Patočka za: M. Drwięga, *Świat, ruch i ciało człowieka w filozofii Jana Patočki*, [w:] M. Kozak, C. Kisiel-Dorohinicka (red.) *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 21.

Drwięga, przywołując Renauda Barbarasa konstatację analiz ciała w ujęciu Jana Patočki, pisze za Barbarasem: „[...] takie postawienie spawy przekształca pytanie o przynależność ludzkiej egzystencji do świata w pytanie o sens bycia samego ciała”.

Tamże.

⁴¹ M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrzności ...*, s. 60.

zostaje zatarte⁴². Widzialność ciała własnego, tak jak dotykające i dotykane ciało, ale także jego zapach i jego odbiór, smak i jego smakowanie, jak również dźwięki ciała oraz ruch ciała (kinestetyka), zaświadcza o jego fizycznej obecności, o jego ontycznym ugruntowaniu. Poprzez czujące siebie ciało – poprzez przeżywające ciało – jestem w świecie.

Dla Merleau-Ponty'ego ciało nie jest ciałem-rzeczą (bryłą, formą), jest właśnie ciałem mnie żyjącego – niesprowadzonym do organizmu, którego główna funkcja miałaby polegać na przyjmowaniu poprzez zmysły tego, co jest obecne w świecie i prezentacji siebie (również za pośrednictwem zmysłów). Ciało własne komunikuje się ze światem, wchodzi w relacje z innymi ciałami, jak również przedmiotami, zjawiskami *et cetera*. I tym byłaby percepcja dla Merleau-Ponty'ego – „żywotną komunikacją ze światem”, „ekspresją człowieka w świecie”, jak i „punktem widzenia świata”. Będąc ciałem „jestem z przestrzenią i czasem, moje ciało odnosi się do nich i je obejmuje”⁴³. Ciało własne uczestniczy w procesie nadawania znaczeń relacjom, w jakich występuje, występowało (pamięć ciała) oraz będzie występowało (wyobrażenie ciała). Ciało własne, będąc bytem wypowiedzanym (wypowiadającym się), nie jest zatem naprzeciw świata, jest pośród świata, uczestnicząc w nim. Będąc widzącym (odbierającym) i widzialnym (odbieranym) oraz dotykającym i dotykalnym *et cetera*, jak również będąc poza tymi wariantami impresji zmysłowej, lecz nie poza odczuwaniem siebie, ciało eksponuje się światu albo odwraca się/izoluje się od niego. Te dwa bieguny są modalnościami relacji ciała własnego ze światem w przestrzenno-czasowym wymiarze. Niewątpliwym udziałem ma w tej relacji zmysłowość, lecz inaczej ujęta.

⁴² Moje ciało jest różne od innych ciał, aż po jego stygmatyzację jako wynik eskalacji kontrastów między nim a innym ciałem. Ale to nie moje ciało jest takie, tylko ja jawiący się w powłoce cielesnej.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji ...*, s. 72, 74, 88, 160.

Zmysłowe atrybuty ciała własnego stanowią źródło jego orientacji w przestrzeni i czasie⁴⁴. I jeśli nawet mówi się, że jest ono przede wszystkim przestrzenne, to nie jest to przestrzeń jego położenia, lecz przestrzeń sytuacyjna – ciało jest środkiem uczestniczenia w świecie, w tym znaczeniu, że człowiek, będąc ciałem „wykorzystuje” je (siebie) do (cielesnego) uczestniczenia w świecie⁴⁵. Ciało własne jest umiejscowione w określonych sytuacjach w równoczesności z innymi ciałami.

Ciało własne, poprzez zmysłowe wymiary, jest nie tylko przyjmującym to, co ze świata i eksponującym siebie na zewnątrz. Jest ciałem doznającym – czującym siebie poprzez pobudzenie czucia – moja ręka dotyka mojej lub twojej twarzy i sam ten dotyk uruchamia czucie ciała m.in. z przeszłości. Ciało pamięta – to m.in. pamięć czucia cielesnego, kiedy ktoś je ranił (bił) albo przytulał. Ciało własne przez swoją ruchliwość konstytuuje przestrzeń i czas w ich komplementarności oraz wielowymiarowości, choćby dlatego, że nie będąc tylko fizykalnością tu i teraz, poruszając pamięć „uczestniczy” w przeszłości, a poruszając wyobraźnię – w przyszłości. Przeżywanie ciała własnego nie pozwala na ujmowanie go tylko od zewnątrz jako materii posiadającej status rzeczy – tak jak nie daje się uchwycić obrazu malarskiego lub innego dzieła sztuki tylko od strony użytych przez artystę i widocznych przez odbiorcę środków artystycznych.

Bycie ciałem przechodzi zatem w zjawisko wykraczające poza przedstawieniowość ciała (jego sens przedmiotowy) ku doświadczaniu egzystencjalnemu. Ujmowanie ciała własnego przez pryzmat jego lokacji przestrzenno-czasowej, gdzie jest ono przede wszystkim bytem widzialnym i dotykającym oraz widzącym i dotykającym, zostaje przełamane. Warto odnotowania w tym miejscu jest to, że dla Merleau-Ponty’ego ciało własne było strukturą ogólną mnie-żyjącego i posiadało bezosobowy, a zatem i bezpliciowy

⁴⁴ Por. starzejące się ciało, które widzę i dotykam, oraz o którym wiem, że nie jest ciałem młodym, ponieważ pamiętam jego widok i jakim było w dotyku, zaświadcza o upływie czasu ujętym linearnie.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 141–142.

charakter. Doznające siebie ciało własne, bezpłciowe i odosobowione, uzyskuje dla siebie najbardziej neutralne określenie, mianowicie ciała jako żyjącego – żywego ciała⁴⁶. Co jednak porusza przeżywające siebie ciało?

Intra-pozycja: cielesność

Jestem widzialny przez siebie i innych i mam „poczucie obecności spojrzenia”⁴⁷, i to poczucie spojrzenia czy dotyku sprawia, że staję się widzącym i czującym (odczuwającym): staję się zaangażowanym w widzenie aż po – być może – zobaczenie, tak jak staję się zaangażowanym w odczuwanie aż – być może – odczucie. I nie chodzi tylko o poczucie obecności spojrzenia Innego – spoglądając na innych widzę w ich spojrzeniach widzenie mnie samego. Zatrzymajmy się jednak na planie pierwszoosobowym. Wyłaniające się widzenie⁴⁸ i wyłaniające się odczucie to „efekt” współgry między tym, co widzę, a tym, co w tym, co widzę mnie poruszyło, że patrzę na to i temu się przyglądam – współgry między tym, że dotykam i jestem dotykany, że smakuję, wącham *et cetera*, a tym, jak to odczuwam.

Dla Merleau-Ponty’ego na głębszym poziomie niż widzialne jak również dotykalne, znajduje się to, co niewidzialne oraz niedające się dotknąć, a co konstytuuje sferę przeżywania – żywa cielesność. W *Widzialnym i niewidzialnym* cielesność nie jest już cielesnością jakiejś osoby – w ciele własnym, będącym

⁴⁶ Jeśli jednak uzna się – o czym pisze Migasiński – że różnica płciowa ma status ontologiczny, to „uniwersalistyczna koncepcja neutralnego (płciowo) podmiotu” traci zasadność.

Tenże, *Fenomenologia ciała...*, s. 41.

⁴⁷ Określenie Jacquesa Lacana, które przywołuję za Gottfriedem Boehmem.

G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014, s. 290.

⁴⁸ Wyłaniające widzenie, wylawianie się widzialności to określenia, które zapożyczyłam od G. Boehma. Tamże, s. 124–125.

uprzywilejowaną jej modalnością, Merleau-Ponty odkrywa pierwotny wymiar, który przekracza moje żywe ciało – żywą cielesność (*la chair*): „byt cielesny [...] jest prototypem bytu, którego nasze ciało, czująca doznaniowość, jest szczególnie wyróżnioną odmianą”. Tym prototypem jest żywa cielesna tkanka świata (*la Chair du monde*) – ona „nie jest odczuwaniem siebie, tak jak moja cielesność. Jest ona odczuwalna, a nie czująca. Nazywam ją jednak tkanką cielesności [...], by powiedzieć, że jest ona *brzeźmienna* w możliwości”⁴⁹.

Również dla Renauda Barbarasa – idącego torem myślenia Merleau-Ponty’ego, ale odnoszącego się do niego krytycznie – cielesność jest głębszym wymiarem w stosunku do ciała własnego sytuującego się na poziomie ontycznym. Jest jego źródłową uprzednością „ponieważ odsłania ona coś, przybliżając się do tego i wnika w głąb tego, co rozjaśnia”⁵⁰. Przekraczanie ciała własnego w jego ontycznym wymiarze w kierunku jego podstawy i „docieranie” do żywej cielesności nie jest ani proste ani bezpośrednie. Barbaras uważa, że jest to kwestia ich modalności – tego, jakie są konieczne i możliwe (prawdopodobne i/lub pożądane, a także wyobrażalne) sposoby ich istnienia oraz ich interakcji, aż po uchwycenie nastrojów tychże i ich manifestacji. „Cielesny sposób bycia najpierw »daje się« nam, [co – A.W.] oznacza, że doświadczenie świata z istoty obejmuje fundamentalną przynależność do tego świata”, stanowi część świata, przynależy do niego – pisze Barbaras, dla którego i „wrażliwość zmysłowa pozwala pojawić się światu tylko dlatego, że z góry jest po jego stronie”

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 140, 249.

Zapóżyczając myśl od Merleau-Ponty’ego, podobnie o żywej cielesności wypowiadał się o także Michel Henry.

M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012; M. Henry, „*Videre videor*”, tłum. M. Chmura, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3, s. 37–66.

⁵⁰ R. Barbaras, *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, tłum. J. Migasiński, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 83.

i należy do tego, co dopiero konstytuuje⁵¹. Tak mówi Barbaras, relacjonujący myśl Merleau-Ponty'ego. Ale zarazem zaznacza, że sam Merleau-Ponty w *Widzialnym i niewidzialnym* poczynił uwagę, która pozwala skonstatować, że przynależność do świata żywego ciała własnego – z niezbywalnym fundamentem żywej cielesności – nie mieści się w kategoriach jego przestrzennego czy materialnego zawierania się w świecie⁵². Chodzi nie tyle o przynależność do świata, co o obecność w nim w źródłowości – splotu tego, co czujące i tego, co odczuwalne w żywym ciele własnym, gdzie to, co czujące i to, co odczuwalne są nie-bytowe, lecz wyłaniające się pod postacią bytu. Wydaje się, że główną osnową tego splotu staje się nieintencjonalne czucie ciała własnego, które zostaje „uruchomione” w akcie percepcji widzialnego i dotykającego – obecnego tu i teraz oraz tego, co niewidzialne i niedotykające – nie-obecne w aktualnym akcie percepcji, ale nie nie-obecne w ogóle.

Barbaras proponuje przestawienie zwrotnicy w ujmowaniu sensu bycia tego, do czego owo ciało przynależy. Otóż żywe ciało własne nie przynależy do świata i jego żywej cielesności – przez modus cielesności jako czegoś danego ono jest w żywej cielesności świata: „będącej właśnie światem pojmowanym jako nie-bytowa (*non-étante*) całość [...] który prezentując się »cielesnie« (*en chair*), nie jest jednak widzialny, który nie będąc jakimś bytem pierwotnym, jest źródłowością bycia”⁵³. Jak zaś rozumieć, że cielesność jest czymś danym? Jak powie Jan Patočka, którego przywołuje Barbaras, „[t o, że mam stale od nowa, tu gdzie się znajduję, możliwość kontynuowania [rozpoczętej aktywności]” jest czymś danym, które jest pewną formą „obecności niezależnej od przypadkowego wypełnienia czy od pustego domniemania”⁵⁴. Cielesność jest warunkiem nie tylko obecności i przejawów żywego ciała własnego w relacji do świata i jego cielesności, ale przede wszystkim warunkiem, pod

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 87.

⁵³ Tamże, s. 93–94.

⁵⁴ J. Patočka za: R. Barbaras, *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało” ...*, s. 92.

jakim może być ono rozumiane w tych przejawach – jak może być rozumiane jako sposób bycia-w-świecie, jak może być rozumiane w swej egzystencjalnej kondycji⁵⁵. I choć cielesność spełnia wobec żywego ciała taką rolę – jest w relacji z ciałem, to nie jest ona inną formą bycia ciała. Nawiązując w tym miejscu do rozważań Emmanuela Lévinasa z ostatniego okresu jego twórczości, dla których punktem wyjścia było poszukiwanie tego, co inne niż bycie⁵⁶, cielesność jest inaczej niż bycie ciałem. Cielesność jest emanacją tego, co niezbędne i nieredukowalne w człowieku (dla Lévinasa – sobości), a co nie ma jeszcze żadnego znaku – jest ponadistotową treścią jego bycia – bycia ciałem. Cielesność sobości jest „biernością bardziej bierną niż wszelka bierność” i zdolnością – podatnością – do odczuwania aż po zranienie, „jest dwoistością tego, który odczuwa, i tego, co odczuwane, [...] jest ożywieniem” ciała i jako taka dla Lévinasa jest wrażliwością⁵⁷.

W podobnym tonie o cielesności wypowiadała się Depraz, określając ją jako aprioryczną doznaniowość „prywatnego doświadczenia ciała”, najbardziej wewnętrznym i intymnym oraz immanentnym przeżywaniem siebie, swojego, a nie czyjś „dojmującego wstydu i lęku, entuzjazmu i olśnienia”, które to przeżycie „oddaje” mnie światu⁵⁸. Cielesność wylania „widzialność” siebie poprzez ciało własne, czyniąc je zarazem ciałem żywym. Wylaniająca swą „widzialność” cielesność, odsłania pierwotność bycia człowieka-w-świecie – współgrę ciała własnego i cielesności jako doznaniowości I to cielesność „określa nas jako hiperwrażliwe podmioty, wyposa-

⁵⁵ R. Barbaras, *Introduction á la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008, s. 76, 85.

⁵⁶ I nie chodziło Lévinasowi o to, aby poszukiwać jakiegos innego sposobu bycia, lecz tego, co „jest” inaczej niż bycie. Patrz: E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.

⁵⁷ Tamże, s. 121–122.

Więcej o wrażliwości i w nieco innym kontekście piszę w II części w podrozdziale pt. *Spokój*.

⁵⁸ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 94.

żone w przenikliwy zmysł autoantycypacji, zdolne się przekształcać i działające w milczącej i międzyafektywnej wspólności⁵⁹. Byłaby ona zatem doznaniowością prerefleksyjną, a w zasadzie protorefleksyjną w stosunku do refleksyjnego ujęcia sensu świata, które jest równoznaczne z prezentacją. Cielesność i żywe ciało własne „zawierają” w sobie sens prymarny.

Niekauzalność relacji ciało–cielesność

Przeżywanie siebie w aspekcie cielesnym ma charakter relacyjny i jest koegzystencją relacji od-zewnątrz – żywe ciało własne i od-wewnątrz – żywa cielesność jako czująca doznaniowość.

Ciało i cielesność nie istnieją w kauzalnym porządku: jedno nie jest przyczyną drugiego. Jeśli nawet mówi się tutaj o relacji między nimi, to ma ona charakter splotu – współgry. Żywe ciało własne jest „przewodnikiem” do cielesności, żywa cielesność „przewodzi” zmysłowe impulsy do żywego ciała własnego. Za pośrednictwem ciała – wystawionego ku zewnętrżności i obecnego w świecie, cielesność „odbiera” zmysłowe impulsy, „przetwarza” i je „oddaje” zewnętrżności. Cielesne bycie-w-świecie, współtworzące jego zmysłową wielowymiarowość, a nie tylko ją odbierające, zapośredniczone zostaje w żywej jego tkance cielesnej. Dlatego, kiedy jestem m.in. bólem i cierpieniem – bólem i cierpieniem po stracie bliskiej osoby, a nie tylko kiedy czuję ból i kiedy cierpię – jak pisał Ricoeur⁶⁰ – czuję rozdźwięk ze światem, ponieważ to od świata przyszedł ból i cierpienie. I jednocześnie jestem w swej faktyczności życia, bo nie mogę być umieszczonym gdzie indziej, choć ból i cierpienie, którymi jestem, nie tyle odgradzają od niej, co potęgują doznawaną w bólu i cierpieniu obecność w niej. Wymownie w tym miejscu wybrzmiewają słowa Merleau-Ponty-ego: „tego świata, który nie jest mną, trzymam się równie blisko jak siebie samego, jest on w pewnym sensie

⁵⁹ N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii...*, s. 122.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992, s. 157.

tylko przedłużeniem mego ciała”, dlatego też retorycznym wydaje się pytanie: „Gdzie zakreszyć granicę między ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?”⁶¹. Jeśli przyjmiemy, że cielesność jest doznaniowością ulokowaną w wewnętrznosci, to zerowym punktem jej dynamiki jest właśnie relacja z zewnętrznoscią za pośrednictwem przeżywania ciała własnego⁶². Dlatego cielesność jako doznaniowość nie może mieć charakteru samo-doznaniowości, jak chciałby Merleau-Ponty, a za nim Michel Henry, który w tym kontekście mówił o samodoznającej się doznaniowości. Coś ją zatem porusza i o tym także jest książka, oddawana do rąk Czytelnika.

Reasumując, bycie-w-świecie ufundowane jest na doświadczaniu cielesnym, będącym współgrą żywego ciała własnego i żywej cielesności. Bez tego doświadczania cielesnego, stanowiącego źródło (*arche*) i osnowę doświadczania egzystencjalnego – na co zwraca uwagę oprócz Merleau-Ponty’ego także Bernhard Waldenfels – niemożliwe jest odniesienie się człowieka do siebie samego i do innych – niemożliwe jest „wytwarzanie” siebie jako osoby⁶³. W doświadczaniu siebie jako żywego ciała, niedającego się sprowadzić do odzienia duszy, i cielesności odsłania się jego mościowy charakter – to, co i jak przeżywam jest zawsze przeżywaniem (przeze) mnie.

Inter-cielesność

W jaki sposób cielesność jako czująca doznaniowość, będąc zarazem warunkiem obecności i przejawiania się żywego ciała własnego, jest dana – dana jako to, co jest możliwością aktywności – bycia w świecie? Co sprawia, że cielesność staje się żywą w znaczeniu, że jest przeze mnie przeżywaną?

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 66, 142.

⁶² Również mój umysł/rozum/mózg (użyte słowa nie są tożsame znaczeniowo), są zewnętrzne wobec mojej doznaniowości. Jeśli chcę skomunikować się z sobą ze strony mojego umysłu/rozumu/mózgu, to, choć jestem u siebie – w swojej cielesności, sytuuję się na zewnątrz nich. Wszak mam zamiar do nich dopiero „dotrzeć”.

⁶³ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst...*, s. 280, 112.

W doświadczaniu cielesnym jestem-w-świecie wraz z innymi doświadczającymi cielesnie. Ciało własne – nieprzynależące do mnie, tylko będące mną (jestem ciałem), zachowujące zarazem bezosobowy wymiar, o czym pisał Merleau-Ponty, jest takim ciałem w swoim sposobie bycia jak inne ciała własne – wówczas prezentują się one w swej widzialności. Realność ciała własnego nie może zatem być odczuwana i przejawiana (oraz rozumiana) bez odnoszenia się do obecności i możliwego przejawiania się innych ciał własnych. Pojęcie żywej cielesności (*la chair*), tego co pierwotne wobec ciała własnego, skupia w sobie jak w soczewce zarówno żywe ciało własne, jak i żywą cielesną tkankę świata. Żywe ciało własne współegzystuje z innymi żywymi ciałami własnymi. Obcowanie z nimi – intercielesność ujęta w tym miejscu jako międzycielesność – naznacza doświadczanie cielesne, choćby samo naznaczanie ujawniło się po czasie obcowania z innymi żywymi ciałami własnymi⁶⁴.

Będąc w faktyczności, jestem zatem z innymi – i to jest pierwotna struktura życia będąca, poprzez „swój” czas i miejsce działania się, zarazem jedyną i przygodną. W byciu w-obec sytuacji, w której już jestem razem z Innym, najpierw jestem „naprzeciw” Innego w faktyczności naszego bycia. Na pierwszym poziomie tej relacji poprzez zmysłowość odbieram cielesną obecność Innego i odnoszę się do niej. I tak na przykład, widząc go, patrzę na niego, czyli przyglądam się mu na wiele możliwych sposobów: ogarniam go moim wzrokiem, oglądam go, wpatruję się w niego, mierzę go swoim wzrokiem, podpatruję go. Słyszac go, „łowię uchem” to, co mówi, choćby nie mówił do mnie, rejestruję w kontekście słuchowym jego obecność i odróżniam od obecności innego podmiotu,

⁶⁴ W innym miejscu, przedstawiając poglądy francuskiej fenomenolog Natalie Depraz na temat cielesności, piszę: „Depraz kwestionuje ujęcie prywatnego doświadczenia ciała jako doświadczenia całkowicie jednostkowego i niepowtarzalnego. Może być ono przeżywane nieskończenie wiele razy, i tym samym stać się doświadczeniem relatywnie typowym w indywidualnej biografii, także w taki sposób, że zaciera się nie tyle jego mojąsiowy charakter, ile możliwość rozpoznania jego znaczeń”.

A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 51.

nasłuchuję i przysłuchuję się temu, co mówi, a może także podsłuchuję go jako mówiącego. Pozostając z nim „naprzeciw”, znajduję się z nim w jakiejś przestrzeni – w znaczeniu fizycznym – i w określonym przez zegar czasie. Będąc w jakimś czasie i jakimś miejscu, jestem w-obec czegoś i kogoś – jestem w-obec obecności swojej i kogoś – jego bycia w tej w sytuacji, w której i ja jestem. Relacja ta nie jest jednak jednostronna. Obecność Innego sprawia, że i on pozostaje w relacji ze mną – ani nie jest anonimowy (jest Innym), ani też nie pozostaje neutralny (wszak jego położenie i działanie oraz moje położenie i działanie są właśnie „naprzeciw”, należą do wspólnie dzielonej cielesnie czasoprzestrzeni). Moje bycie w-obec sytuacji, w której jestem z Innym, nie zależy tylko ode mnie. Inny, będąc obecnym w sytuacji, wkracza również w moje bycie w-obec niej, w tym znaczeniu, że na jego obecność w tej oto sytuacji ja odpowiadam. Odpowiedź jest „wywoływana” przez obecność w sytuacji Innego, który jest w niej razem ze mną – jest obok mnie.

W swej cielesności ujętej jako bycie ciałem i cielesnością, jestem z Innym, który tak jak ja jest ciałem i cielesnością. Jesteśmy w cielesności naprzeciw siebie, rozumianego jako bycie „między” sobą. Możemy także współ-być w żywej tkance cielesnej (*la chair*). Współbycie nie jest faktycznością – ono wyłania się, jak powiedziałby Heidegger, jako „miejsce chwili Gdzieś i Kiedys”⁶⁵, a do jego trwania w czasie włączyć trzeba jego różnorodność, zmienność, nieprzewidywalność, niestałość, nieciągłość, *et cetera*, aż po przemijalność.

Faktyczność nie da się sprowadzić do „twardego” tu i teraz oraz bycia w tu i teraz swoim ciałem – namacalnym, dotykającym, odczuwalnym... Rozważania o ciele i cielesności wskazują nie tyle na przynależność człowieka do świata, co na jego w nim obecność jako ciało i cielesność, której praźródłem – na co zwracał już uwagę Merleau-Ponty – jest żywa cielesność (*la chair*) dzielona z innymi ciałami i cielesnościami. I nie chodziłoby o mnie samego, gdyby nie to, że jestem między-cielesnie w faktyczności swojego życia i sytuacyjności, źródłowo zakorzenionej w „żywej tkance cielesności świata”.

⁶⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 221.

Jaspers pisał, o sytuacji, w której jest człowiek, a dla niego przede wszystkim sytuacja graniczna, zawiera sens. Merleau-Ponty zaś doświadczeniu cielesnemu przypisał „najbardziej źródłowy, pierwotny fundament nadający prawomocność i sensowność”. Łącząc ze sobą te dwie wypowiedzi, nie trudno zauważyć, że to doświadczenie cielesności zawiera wymiar sensu sytuacji, która dzieje się w tu i teraz, ze wszystkimi „parametrami” jej dziejowości, a zatem, jak już wcześniej napisałam: różnorodnością, zmiennością, nieprzewidywalnością, niestałością, nieciągłością, aż po przemijalność..., które dzielone są z doświadczeniem cielesności Innego. Choć w scenarii między-, a nawet współ-cielesności, przeżywanie siebie-ciała i siebie-cielesności dokonuje się zawsze w pierwszej osobie liczby pojedynczej.

SYTUACJA GRANICZNA

Dla Jaspersa w byciu człowieka-w-świecie (a zatem w jego faktyczności) są takie sytuacje, które najsilniej zespolone są z jego egzystencją. Człowiek nie może wyzuć się z własnej egzystencji, zatem nie może uniknąć tych sytuacji. A one „stają się wyczuwalne jako coś rzeczywistego jedynie dla egzystencji”, jak pisał. A skoro dostęp do nich ma jedynie człowiek w swej egzystencji, to dla Jaspersa „[p]rzeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo”⁶⁶. Będąc nieuniknionymi, przynależą do codzienności bycia człowieka, choć ich przeżywanie odbywa się jakby w innej czasoprzestrzeni – w niecodzienności, wybijając z rytmu codzienności. Dla Jaspersa człowiek nie może żyć bez walki i cierpienia, bierze na siebie winę i nie

⁶⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 189.

Patrz: Cz. Piecuch, *Jaspersa człowiek w sytuacjach granicznych*, [w:] Taż, *Człowiek metafizyczny*, Universitas, Kraków 2011.

Por. W psychologii kultury doświadczenia graniczne są zjawiskami naturalnymi, dopełniając udział *psyche* człowieka w kulturze, choć i tutaj odnajdujemy ich lokalizację – rozpościerają się między dwoma biegunami: przeżyciem traumatycznym (np. wypadek, choroba, umieranie) a szczytowym (np. transowym, mistycznym, ekstatycznym czy seksualnym, ale także wówczas, kiedy przeżywa się narodziny dziecka). Między nimi mieszczą się takie doświadczenia graniczne jak znaczący sen (często tzw. proroczy), obcowanie z wyjątkowym dla człowieka dziełem sztuki, filmem, książką, drugim człowiekiem – mistrzem, ale też np. spotkanie z odmienną kulturą. Wynikają one z konfrontacji między subiektywną *psyche* a uniwersalnymi czynnikami naturalnymi, (instynkty, kryzysy rozwojowe, kompleksy), kulturą obiektywną (tradycja, tabu, mity i wzory kulturowe), obiektywnymi determinantami *psyche* (archetypami – uniwersalnymi wzorcami myślenia, odczuwania oraz działania). Doświadczenia graniczne, które mają miejsce w różnych sytuacjach granicznych, zalicza się do przeżyć o charakterze kryzysowym, transformacyjnym, integracyjnym.

W.Z. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2005.

może uniknąć konieczności śmierci⁶⁷. Jaspers ujął je pod postacią nośnej metafory: sytuacji granicznych. Ponieważ jest to metafora, która jest nieodzowna w myśleniu⁶⁸ i jako taka w(y)prowadza znaczenia tego, o czym mówi ze świata spoza istniejących pojęć i ich literalnego odczytania⁶⁹, i mając zarazem na uwadze główny wątek tematyczny niniejszej książki, w jej odczytaniu wykraczam poza Jaspersowskie znaczenia. Dzięki grze możliwych odniesień Jaspersowska sytuacja graniczna staje się dla mnie „źródłem” wytwarzania jej znaczeń. Poniżej przedstawiam możliwe odczytania „sytuacji granicznej”, w której znajdują się bohaterowie tej książki – Pierwszy w-obec śmierci i Drugi będący Pierwszego towarzyszem.

1. Człowiek żyje w sytuacjach, równie powszechnych, co przypadkowych, poza które nie może wyjść w tym znaczeniu, że po prostu

⁶⁷ Jaspers określenie „sytuacje graniczne” wprowadził już w *Psychologie der Weltanschauungen* w III rozdziale (s. 229–280) – dziele wydanym w Berlinie w 1922 r.

⁶⁸ Por. z „metaforologią” Hansa Blumenberga. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1997, s. 75 i inne.

⁶⁹ Dla Paula Ricoeura, metafora ma charakter „semantycznej innowacji”, która polega „na wytworzeniu nowej semantycznej stosowności za sprawą niestosowanego połączenia”, w której dostrzegamy także „opór słów w ich potocznym użyciu”.

Tenże, *Czas i opowieść*, t. 1. *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9.

Bliskie temu ujęciu metafory jest Józefa Tischnera „myślenie z wnętrza metafory”, które miało polegać na pojawieniu się w samym myśleniu czegoś nowego, jeszcze niewypowiedzianego, a zatem nieogłoszonego, ale które stanowi syntezę różnorodności – różnorodności myśli o tym.

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 510–526.

Por. F. Nietzsche o metaforze pisze, że łączy ona „rzeczy najbardziej sobie obce” i dzieli „najbliższe”.

Tenże, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 197.

jest w nich obecnym, bez względu na amplitudę obecności. Tych sytuacji nie da się ominąć – tak jak wielu innych, nie wszystkie jednak stają się dla niego aktualnym problemem ze względu na swoją krytyczność. Te są w sposób szczególny wyjątkowe – dotyczą każdego człowieka, choć nie każdy człowiek przeżywa je jak faktycznie coś ostatecznego. Są ostateczne⁷⁰ i dlatego przez samego Jaspersa są zwane też fundamentalnymi, czyli takimi, w których człowiek umieszczony jest na stałe – na granicy swego istnienia. W sytuacji granicznej doświadcza się jedności konieczności jej i zarazem niemożliwości ominięcia jej.

2. Kiedy człowiek znajdzie się w sytuacji granicznej, jest ona obca dla niego, ponieważ jak gdyby „wyrzuca” go z codzienności, choć dzieje się nie gdzie indziej jak właśnie w niej. Bycie w sytuacji granicznej to bycie ogarniętym sytuacją i zarazem przez nią ograniczonym – ten, który jest w sytuacji, jest w kokonie egzystencjalnym i wówczas doświadcza własnej ograniczoności. Jaspers powiada, że będąc w sytuacji granicznej, człowiek doświadcza oddzielenia od bytu w jego całości, tym samym ona „zaświadcza” o jego własnej ograniczoności. Człowiek, będąc w takiej sytuacji, doświadcza bezpośrednio tego, że jest bytem nieabsolutnym i niepełnym, choć właśnie skończonym w swej egzystencji. I to w niej dochodzi do skonfrontowania się człowieka z jego skończonością. Nie jest „czymś ogólnym, całością wszystkich możliwości, lecz czymś partykularnym”⁷¹. Wówczas ujawnia się „problematyczność bytu świata i mojego bytu w świecie”⁷² a wraz z tym i odczucie grzeskości uprawomocnienia swego bycia-w-świecie, jak z kolei powiedziałby Heidegger. Jaspers mówił o zderzeniu się w sytuacji granicznej z murem egzystencji. Oznaczać by to mogło uwikłanie w czasowo-przestrzenne ramy, poza które człowiek nie może wyjść w swym byciu-w-świecie. Tego uwikłania i nieprzekraczalności w dojmujący sposób doświadcza

⁷⁰ Można uciec od myślenia (np. zażywając środki odurzające, tracąc przytomność), od cierpienia na poziomie tzw. fizycznego (cielesnego), lecz od cierpienia psychicznego czy duchowego, a tym bardziej od śmierci, uciec się nie da.

⁷¹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 56.

⁷² K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 198.

w sytuacjach granicznych również wtedy, kiedy – jak powiedziałby Hans Georg Gadamer – pytanie o podstawę (swojego) bycia-w-świecie „narzuca się i nie można go już dłużej unikać”⁷³. I to poprzez odczucie problematyczności siebie samego w świecie, człowiek staje przed horyzontem możliwych odpowiedzi. A ten jest ich granicą.

3. W sytuacji granicznej człowiek doświadcza tylko tego, co jest jakby w zasięgu jego możliwości i jednocześnie doświadcza nie-obecności swych możliwości. To sytuacja, w której doświadcza ograniczenia możliwości, będącego zazwyczaj pokłosiem ograniczania się – zamknięcia się w obrębie określonych rodzajów doświadczania bycia-w-świecie. Brzmi to deterministycznie, jakby sytuacja graniczna była uwięzieniem w starym stylu – ciasną klatką z prętami, z której można widzieć to, co jest w zasięgu wzroku, lecz to, co się widzi, nie napawa optymizmem, może tęsknotą... aż po bycie tylko patrzeniem. Ale pójdźmy dalej. Człowiek, będąc w sytuacji granicznej, jest i w-obec niej, choćby miałyby to oznaczać zatrzymanie jego aktywności – myśli, odczuć, emocji, działania. Bycie w-obec jest kontekstem ograniczenia bycia w sytuacji – to zakreślanie „terytorium” w zależności od jego pierwotnego uwarunkowania, będącego zarazem prymarnym, którym dla mnie jest bycie ciałem i cielesnością jako pasywnej partycypacji w sytuację. Ta „naturalna” zależność sytuacji granicznej, wyznacza temu, który jest w niej obszar dostępnych możliwości bycia w niej i wybór spośród nich. A to by oznaczało, że będąc w tej oto sytuacji, nie można poza nią wyjść. Wszystko, co może się wydarzyć, wydarza się w obrębie jej granic – w tu i teraz, choć często jej doświadczanie wytrąca z poczucia obecności w tym, co staje się i kontekstem sytuacji. Wówczas na graniczność można spojrzeć jeszcze jak na „terytorium” zakreślone magiczną linią demarkacyjną, która nie tylko oddziela od świata złych duchów, ale i w jej obrębie – przecież to terytorium magiczne – może się zdarzyć to, co nie jest przypisane do porządku tzw. codzienności: upadek i powstanie, odchodzenie (*ekstasis* – „wyjście poza siebie”) do świata duchów i powrót wraz z duchami-towarzyszami, rozproszenie swych

⁷³ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 341.

energii, oczyszczenie siebie poprzez wzbudzenie trwogi wobec rozproszania i podjęcie heroicznego wysiłku ich scalenia (*katharsis*)⁷⁴ oraz ich ponowne, choć inne, scalenie⁷⁵. Ale linia demarkacyjna może także oddzielać człowieka od tych możliwości ocale(a)nia się – i wówczas może dochodzić do destrukcyjnego pogrąże(a)nia się w sytuacji granicznej.

4. Każda z czterech wyróżnionych przez Jaspersa sytuacji granicznych, ma jednorazowy charakter, niesprowadzony wszak do ich aktowości. Jednorazowość wskazuje na ograniczenie sytuacji przede wszystkim przez czas – bycie w sytuacji granicznej nie może trwać w nieskończoność. Wydaje się, że do sytuacji granicznej się wchodzi i... z niej wychodzi, wkraczając zarazem w jakąś inną, bo przecież – idąc chociażby za Jaspersem – zawsze się jest w jakiejś sytuacji. Bycie w sytuacji granicznej nigdy się nie powtórzy w takiej samej scenerii, i to nie ze względu na upływający czas będący stałą zmienną tego, co dzieje się na co dzień i niecodziennie. Bycie w niej zanika, choć nie znika zupełnie. Granice pola obecności w sytuacji wyznaczane są przez to, co aktualnie odczuwamy – dynamikę przeżywania, oraz to, co aktualnie robimy – dynamikę działania.

W tym miejscu warto wskazać na narracyjne ujęcie biografii. Narracja o swoim życiu, o jego określonych fragmentach, wyobrażeniach o nim, marzeniach o nim *et cetera*, zmienia się w czasie. Artykułowana w tu i teraz jest właśnie jednorazowa przede wszystkim ze względu na cielesne bycie w niej – na cielesną relację z nią, choćby „po czasie” samej sytuacji, w której się było. Jednorazowość bowiem nie jest aktowością. Jednorazowe bycie w sytuacji jest rozciągnięte w czasie i przestrzeni, choć intensywność przeżywania bycia w niej

⁷⁴ W tym miejscu odwołuję się przede wszystkim do znaczenia *katharsis* Arystotelesa, który w *Poetyce* użył tego słowa do określenia jednej z cech greckiej tragedii.

Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.

⁷⁵ Patrz: E.F. Torrey, *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981. Przywołana klasyczna pozycja literaturowa wskazuje na możliwość łączenia światów dyskursów, dzięki czemu *ratio* wymyka się powszechnie przyjętym znaczeniom.

odbywa się w granicach tu i teraz. A to oznacza, że graniczność nie odnosi się (tylko) do takich ekwiwalentów bycia człowieka-w-świecie, które określe jako to, co jest lub było tu i teraz (z)mierzone kartkami ze ściennego kalendarza. Chodzi nie tyle o czas i miejsce sytuacji, ile o jednorazowość przeżywania przez człowieka bycia w sytuacji. Jednorazowość sytuacji granicznej trzeba oczyścić z naleciałości zwyczajnych jej znaczeń. Kiedy umiera bliski lub dalszy, ten, który jest blisko niego, będzie przeżywał swoją obecność w tej sytuacji po prostu inaczej niż we wcześniejszych podobnych sytuacjach, tzn. w sytuacjach, w których był obecny przy innym umierającym, i inaczej będzie przeżywał te, które są jeszcze przed nim. Skala inności przeżywania nie jest zaś obowiązująca każdego – wręcz przeciwnie. Kulturowe wzorce, choć również zmieniające się, są wprawdzie termicznymi skafandrami uczuć i emocji, lecz te – zdarza się – w nich się nie mieszczą. Ten, który umiera, jest innym Innym dla tego, który jest przy nim. Nie jest tym, który już umarł i nie jest tym jeszcze innym, który umrze.

5. Sytuacja graniczna, nie zmieniając się co do istoty, różni się sposobem, w jaki się przejawia i w jaki człowiek odnosi się do niej. Człowiek jest w niej wcześniej czy później, będąc zarazem w-obec niej. I będąc w-obec niej jest w niej różnie, choćby ze względu na bycie w-obec niej w innym czasie⁷⁶ i w innym miejscu, jak również ze względu na obecność innych osób. Bycie w danej sytuacji odgranicza go od wcześniejszego bycia w podobnych sytuacjach i od tych potencjalnych. To odgraniczenie człowieka z tu i teraz od niego samego z tam i przedtem, jak i z tam i potem. W sytuacji granicznej człowiek odczuwa siebie różnym/innym od tego z przeszłości, bo jakoś już do niego nie przystaje, i tego z przyszłości, bo jeszcze nie może się z nim „zmierzyć”. To powoduje, że sam dla siebie staje się obcością.

⁷⁶ Inny czas to przeszłość, ale ona ma „rozłożystą harmonię”, zatem może przeszłość być latami wstecz od dnia, w którym np. ją wspomina się, przeszłość może być dniem wczorajszym, a nawet minioną godziną *et cetera*.

Bycie w-obec sytuacji granicznej jest jej doświadczaniem, a ponieważ dla Jaspersa być w takiej sytuacji oznacza tyle co bycie egzystencją, bycie w-obec sytuacji granicznej jest doświadczaniem siebie, które może prowadzić także do zakwestionowania dotychczasowego siebie – czy w szerszej perspektywie do zakwestionowania (sensu) bycia-w-świecie. I już nie tylko jestem sam dla siebie kimś różnym/innym/obcym w tej oto sytuacji granicznej, ale czynię takim siebie jakby sprzed byciem w tej sytuacji – siebie z przeszłości, ale i również siebie z przyszłości. Wówczas od-granicze(a) nie się będzie odnosiło się do siebie samego „spoza” sytuacji, w której tu i teraz jestem. Bycie w tej oto sytuacji stanowi granicę czasową – przed sytuacją (to, co już było) i... po sytuacji (o ile przecucie idzie w sukurs z wyobraźnią tego, co jeszcze jest niebyłe).

W sytuacji granicznej „ma miejsce” konfrontacja bycia swojością z różnym/innym/obcym sobą. Aporetyczność bycia sobą, która podważa znaczenie identyfikacji jako rozpoznania samego siebie i dopuszcza do głosu identyfikację z sobą jako (także) tym, którego (już lub jeszcze) nie rozpoznaję, w obrębie samej sytuacji odsłania *modi* graniczności. Między mną swojością i mną różnym/innym/obcym może być ledwo szczelina, z której wydarzam się sobie w nowej „jakości”, gdzie ów staje się bardziej intrygujący niż ja „wcześniejszy”. Ale może być to i rozpadlina, wyrwa, które konstytuują się po konfrontacji mnie jako (jeszcze) sobości ze mną jako różnym/innym/obcym, Wówczas bycie w tej oto sytuacji w sposób zasadniczy odgranicza mnie od tego, którym się ujawniam sobie. Bycie w sytuacji granicznej to i zasklepienie się w granicach rozpoznawalności siebie.

6. Bycie w sytuacji granicznej to nie tylko bycie przy i na granicy, ale i bycie pośrodku. Jest to pas przygraniczny, a bycie w pasie przygranicznym, to bycie na „ziemi niczyjej”, która zazwyczaj kojarzona jest z odrębnym, autonomicznym terenem. Nie można go posiadać, lecz można na nim przebywać w charakterze gościa – m.in. będąc wędrownym. Czas przebywania nie jest zazwyczaj określony – bo któż miałby go określić? A jednak i na „ziemi niczyjej” – w tym „inaczej” postrzeganym przestrzennym ograniczeniu – wybrzmiewają etyczne

wskazówki działania. Idąc za Robertem Spaemannem⁷⁷, określe je jako linie brzegowe: jedną z nich można opatrzyć hasłem „należy tak działać w tu i teraz”, drugą: „(od) teraz i tu nie wolno działać tak”. Ten, który zamieszkuje „ziemię niczyją”, wzywa się w nią – jest w niej na jej warunkach. „Ziemia niczyja” i zatrzymanie się na niej, to – o czym poniżej – osadzenie się tam, skąd się nie wyrusza, choćby na jakiś czas, bo też i nie wie się, dokąd dalej.

Bycie na granicy, czyli bycie tam, gdzie spotykają się ze sobą sobość i różność/inność/obcość – a w zasadzie ani już sobość i ani różność/inność/obcość, ani siła, ani bezwład w-obec sytuacji – to doświadczanie niemożliwego. Ono może prowadzić do poczucia rozproszenia. Jest to jednak rozproszenie w granicach – ograniczając tę sytuację *modi* bycia tego, który jest (jednak) w świecie. To w tej oto granicy jest i roztapianie się i wykorzenianie się i zapowiedź kolejnego życia⁷⁸. Granicą staje się to, co jest doświadczane z wpisanym weń (a może tylko przyzwoleniem na...), „brakiem przejścia” i tym, co „się w nim wydarza”. Tak ujętą graniczność sytuacji wiąże z Derridiańskim odczytaniem znaczeń greckiego słowa *aporia*, z którym

[...] wiąże się to, by „nie wiedzieć dokąd się zmierza”. Musiało być w nim coś z nieprzekraczania, braku przejścia, a raczej doświadczenia braku przejścia, doświadczenia tego, co się w tym braku przejścia wydarza i fascynuje, paralizując nas w tym rozdzieleniu w sposób, który niekoniecznie jest negatywny: przed drzwiami, na progu, na granicy, na linii lub po prostu na krawędzi lub na skraju tego, co inne jako takie⁷⁹.

⁷⁷ Patrz: R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

⁷⁸ Graniczność oznacza granicę nadawanych znaczeń sytuacji. W tej książce interesuje mnie bycie tu i teraz w sytuacji granicznej, jaką jest bycie w-obec śmierci. Zakładam, że to właśnie w przestrzeni, w której człowiek jest w tym oto czasie, może zmieniać się sam dla siebie.

⁷⁹ J. Derrida za: M.P. Markowski, *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Sic!, Warszawa 2001, s. 44.

Stanięcie na skraju czegoś – tu obok kogoś – mnie jako różnego/innego/obcego, nie jest granicą sytuacji – ono ją (współ) konstytuuje⁸⁰.

Jeśli pójdziemy za Jaspersem, zmiana człowieka podyktowana jest pozyskaniem wolności, która zawsze jest jakby przed nim. Zmiana jako taka nie jest wartością, taką może się stawać jako wartość *in concreto* w zależności od tego, czy potrafi wybrać siebie w wolności. To wysoko postawiona poprzeczka człowiekowi będącemu w sytuacji granicznej⁸¹.

7. W sytuacji granicznej dochodzi do „zawieszenia” rozumienia swojej w niej obecności. Rozumienie nie sprowadza się jednak do mentalnego, opartego na władzach poznawczych i zasadach logiki, wyjaśnienia układu tego, co się zdarzyło, zdarza lub co ma się zdarzyć *et cetera*. W sytuacji granicznej, ze względu na amplitudę jej przeżywalności, zazwyczaj dochodzi do zawieszenia tak ujętego rozumienia.

Jeśli uznamy, że bycie ludzkiego bytu polega na rozumieniu, to za Ricoeurem trzeba zapytać o warunki rozumienia – rozumienia siebie w sytuacji granicznej (także siebie jako różnego/innego/obcego). Nawet jeśli człowiek nie jest w stanie lub ma ograniczone możliwości rozumienia racjonalnego – intelektualnego ogarnięcia sytuacji, w której się znalazł, to w obrębie tej oto sytuacji „zabiera głos” cielesność (wrażliwość, czułość, zmysłowość). Mówi do niego, dając dopiero coś do myślenia, jakby powiedział Heidegger. To droga prowadząca przez zapośredniczenia – rozumieć poprzez cielesność, a dokładnie poprzez interpretację znaków cielesności, w których

⁸⁰ W ten wątek – ujęcie sytuacji granicznej zawierającej wymiar sensu, bo tak to odczytuję – wpisuje się Heideggerowskie wydarze(a)nie, które wspólnie z tym, co w „*pęknięciu Bycia*” okazuje się nietypowe, niepowtarzalne, wyjątkowe... *et cetera*, jest i darzeniem – posyłaniem czegoś w darze.

Pisałam o tym w: A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości...*, s. 88–98.

⁸¹ Czy bycie w sytuacji, w której człowiek jest postawiany pod murem swej egzystencji, ma przyczynić się do jakiejś jego zmiany? Dlaczego miałoby chodzić o zmianę? I po co?

człowiek się rozpoznaje. Tu – w granicach rozumienia zapośredniczonego w cielesności – dokonuje się spotkanie z sobą samym jako tym różnym/innym/obcym, których się nie zna, ale którzy się zapowiadają jako (już) obecni.

Człowiek, będąc w sytuacji granicznej, w obrębie tej oto sytuacji „zabiera głos” jako cielesność, znacząc sobą sytuację, m.in. jako nie-do-wytrzymania ze względu np. na przeżywanie bólu bycia w tej oto sytuacji. Intensywność przeżyć skumulowanych w tej oto, a nie innej sytuacji, czyni ją m.in. nie-do-wytrzymania. „Zapadanie się w cielesność” – zapadanie się w przeżywanie bycia w sytuacji, to także kolejna odsłona specyfiki bycia w sytuacji granicznej. Granicami są tutaj „zeżenie” (aż po niemożność) rozumienia racjonalnego i „wzmoczenie” intensywności bycia cielesnie.

8. Kolejne odczytanie sytuacji granicznej wskazuje – co podkreślał i Jaspers – na człowieka jako byt empiryczny i na to, czym zarazem nie jest, będąc tym bytem. Sam pisze tak: „Granica oznacza: istnieje coś innego, ale zarazem to coś innego nie istnieje dla świadomości empirycznej” [...] „[g]ranica zaczyna spełniać swoją właściwą funkcję – jest jeszcze immanentna, a już wskazuje na transcendencję”⁸². To tak, jakby bycie na granicy pozwalało człowiekowi stanąć przed tajemnicą bytu przejawiającą się w szyfrach transcendencji, nie wyrывая go z codzienności⁸³. Człowiek nie ma dostępu do tego, co przekracza zjawiskowość, jakby powiedział Jaspers, ale w sytuacji granicznej stoi na granicy w obliczu transcendencji – tego, co jako nic (wcześniej) ujawnia się jako coś (teraz – w tej oto sytuacji). Dla Jaspersa oznaczałoby to stanięcie przed tym, co nieznanne dla człowieka, ale co jest już wpisane w codzienność poprzez swoje w niej prześwitywanie. To stanięcie przed prawdą swego bycia jako tajemnicą, której skrytość zarówno przyciąga, jak i odstrasza.

Sytuacja graniczna ani nie ma charakteru aktowego – jest wewnętrznie dynamiczna, ani nie jest sytuacją „szczelną”. Ponieważ jest utożsamiana z egzystencją człowieka – nie-stałym, w znaczeniu nie-ciągłym jego byciem, ale byciem ukierunkowanym na

⁸² K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 188–190.

⁸³ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 187–201.

swoją prawdę, w niej samej dochodzi do intensyfikacji egzystencji zapośredniczonej w tym, co do niej jakby przychodzi z zewnątrz. Dopełnię to odczytanie bycia w „sytuacji granicznej” wypowiedzią Heideggera. Bycie w sytuacji granicznej to uderzenie w rzeczywistość, które – „dopasowując” wypowiedź Heideggera do niniejszego wątku mojej wypowiedzi –

[...] może człowieka zamknąć przed tym, co go nachodzi – nachodzi w tak zagadkowy sposób, że nadejście – oddalając się – umyka mu. [...] Dlatego oddalanie [...] mogłoby jako wydarzenie być teraz bardziej obecne niż to wszystko, co aktualne. To, co oddala się w opisany sposób, wprawdzie odsuwa się od nas, ale przez to właśnie pociąga nas za sobą i nas na swój sposób przyciąga⁸⁴.

9. Bycie tego oto, a nie innego człowieka w sytuacji granicznej jest partykularne. Nie da się jednak nie odnotować obecności na jej granicach i w jej granicach innego i innych (również siebie samego jako różnego/innego/obcego). Obecność innego i innych (choćby byli od niepamiętnych czasów zapoznani i bliscy), nawet w sytuacji granicznej o ekstremalnym charakterze⁸⁵, powoduje, że każdy z obecnych znaczący ją swoją obecnością. Obecność innego i innych, ustanawia granicę sytuacji, czyniąc ją wyjątkową, bez konotacji aksjologicznych.

To on i oni – „zagradza mi drogę, jego pole możliwości ogranicza moje, a coś, co przed chwilą było blisko, staje się położone daleko”⁸⁶. Obecność innego i innych ogranicza możliwości, zdolności, predyspozycje, fantazje i wyobrażenia. Ogranicza mnie, który jestem pierwszy w-obec sytuacji, nie tyle wyjątkowej, ile ostatecznie granicznej, o której jest mowa w tej książce. Bycie w sytuacji oznaczałoby egzystencjalną wegetację zagęszczającą się za sprawą innego

⁸⁴ M. Heidegger, *Co to znaczy myśleć?*, [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 155.

⁸⁵ Np. w akcie konania.

⁸⁶ M. Pokropski, *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 263.

i innych. Inny i inni jako „strażnicy” dbają o wszystko. Zatem są tymi, którzy swoją obecnością wespół z moją, wytwarzają (wytwarzamy) sytuację tymczasowo hermetyczną. Graniczność „z(a)wiązuje” tych, którzy są w obszarach przygranicznych i na uwłascza(o)-nej „ziemi niczyjej”. Graniczność to bycie w sytuacji, które można porównać do bycia złapanym w sieć rybacką. Nawiązując do znanej baśni o *Rybaku i złotej rybce*, można zadać pytania: kto jest złotą rybką, a kto rybakiem, kto kogo prosi i o co, jak spełniają się życzenia i..., co dalej dzieje się z rybakiem i złotą rybką?

10. I na zakończenie tej części przypominę, że Jaspers ujmował sytuację jako „rzeczywistość zawierając[ą] wymiar sensu”, choćby dlatego, że bycie w niej „oznacza korzyść lub stratę, szansę lub ograniczenie”. Na co może mieć szansę człowiek w sytuacji granicznej i co może zyskać? Jakie przynosi ona ograniczenia i straty? Pytania te są prowokacyjne, bo u ich źródeł znajduje się niewyartykułowane założenie o „jakimś” znaczeniu sytuacji granicznej dla kondycji egzystencjalnej człowieka, wszak on sam, będąc obecnym w niej, jest zarazem w-obec niej.

O przeczuciu znaczenia sytuacji może świadczyć chociażby bycie w-obec niej w taki sposób, że sobie (sobą) „przesłania” ją. I jak już wiemy po przedstawieniu kluczowej dla głównego wątku tej książki problematyki ciała i cielesności, nie chodzi tutaj o intencjonalność – o Jaspersowskie chęć, które „wie”, że można również nie chcieć. „Przesłaniając” ją sobie (sobą) „pozostajemy dla samych siebie ciemnością, tak jak ciemnością pozostają dla nas wszelkie sprawy istotne”⁸⁷. Jak można rozumieć owo „przesłanianie” sytuacji granicznej, w której się już jest? Czy będą to formy „wypierania” bycia w-obec niej jako konieczności, zobowiązania się, determinacji *et cetera*, z czym wiązać można także bycie bezradnym?⁸⁸

⁸⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 407.

⁸⁸ Por. Jaspers pisze o unikaniu nie tyle sytuacji granicznych – tych uniknąć się nie da, ile o unikaniu napięcia, które towarzyszy człowiekowi już wtedy, kiedy jest w sytuacji: „Mogę więc kłamliwie stwierdzić, że taka jest rzeczywistość, że nie można tu niczego zmienić, nie jestem odpowiedzialny za byt empiryczny taki, jaki on jest [...].”

Tenże, *Sytuacje graniczne...*, s. 235.

Wskażę na drogę Lévinasa, na której spotykają się podmiotowość i nieskończoność i którą umieścił „ponad istotą, ale oznaczając[ą] zarazem *bycie-w-świecie*”⁸⁹. W tej oto wypowiedzi odsłania się sens jako taki – nie tyle samej sytuacji granicznej, ile sens w jego specyfice. Jak pisze Lévinas, transcendencja „wymaga dwuznaczności: migotania sensu, który nie jest tylko przygodną pewnością, lecz granicą niezatartą i cieńszą niż idealna linia geometryczna”⁹⁰. Wewnątrz sytuacji granicznej człowiek napotyka samego siebie jako tego, który jest naznaczony czymś innym od samego siebie z tu i teraz, a przede wszystkim z tam i przedtem – dotyka rdzenia swego bycia. Ma także możliwość (zdolność) odnieść się do sytuacji granicznej, która po prostu istnieje i w ten sposób nie tyle wykracza poza nią, bo tego uczynić nie może, ale wykracza ku swojemu w niej byciu – byciu naznaczonym czymś innym. To naznaczenie rozszcza bycie w sytuacji granicznej, umożliwiając ruchliwość. W ten sposób można określić transcendowanie, które dokonuje się w sytuacji (w jej „cielesnej materii”) i które polegać by miało na przejściu z porządku widzialności („twardego” bycia w sytuacji), w kierunku tego, co określa się mianem Heideggerowskiego wydarzenia, ale i Lévinasowskiego „migotania sensu”. To, co się zjawia, nie jest widzialnością – wykracza poza nią. W jego chwilowości, tymczasowości, okamgnieniu *et cetera* następuje przekroczenie widzialności, choć nie można (jeszcze, i czy w ogóle?) wskazać kierunku, w którym się ono dokonuje. Przekroczenie można zaś ująć jako dystansowanie się w nieokreślony (jeszcze) sposób od bycia w sytuacji granicznej, otwierające na nieokreśloność, lecz – jednak – „migoczącą sensem”.

⁸⁹ W tradycji fenomenologicznej mowa jest właśnie o transcendencji w immanencji, której nie wiąże się z absolutnie pozaświatowym Bytem. To, co immanentne, jest związane z wewnętrznym strumieniem przeżyć świadomości, transcendencja „nie przynależy” do tego strumienia, ale też nie jest poza nim – jest ona w jego obrębie „wytwarzana” poprzez jej odczucie (byłaby wówczas przed-osobową zmysłowością *vel* cielesnością, żywą tkanką cielesną Merleau-Ponty’ego, o czym pisałam wcześniej).

⁹⁰ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 256.

Przypomnę – dla Jaspersa w sytuacji granicznej traci się grunt pod nogami. Nie ma się nie tyle na czym oprzeć, ile na czym stać. Ta ziemia, która dawała poczucie, że bycie-w-świecie jest oczywistością, nie tylko kruszy się pod wpływem nieokiełzanej siły natury, jak ma to miejsce na pustyni, ale zamienia się w rozpadlinę, aż po przesunięcia tektoniczne. Gdzie jestem, skoro już nie ma mnie na „mojej” ziemi? Gottfried Boehm wypowiada znamienne słowa w kontekście powyższego fragmentu: „[u]trata oczywistości nierzadko otwiera oczy. [...] nic z tego nie jest precyzyjnie określone a jedynie zainaugurowane”⁹¹. Owo otwarcie oczu może mieć trzy kierunki: na to, co przed sytuacją, w której się jest tu i teraz, i na to, co jakby po niej – choćby spowite jeszcze we mgle, ale przede wszystkim na to, co się w niej dzieje. A sens, który potencjalnie zawarty jest w sytuacji granicznej, otwierającej człowieka na te trzy kierunki swojego bycia zapośredniczonego w transcendencji, jest migotliwy – „przygodną pewnością”, którą można odczytać jako to, co się zdarza, i zarazem niezatartą, ale niezmiernie cienką granicą intensyfikacji egzystencji opartej na różnicy sprzed i po byciu w sytuacji granicznej, jeśli „po” będzie możliwe „do odnotowania”. Poprzez pochwytywanie jawienia się sensu tego, że coś się prezentuje, że coś „daje się”, człowiek w tej oto sytuacji doświadcza tego, co jedni nazywają transcendencją, inni tajemnicą a jeszcze inni nirwaną... *et cetera*, i jeszcze inni po prostu rozproszeniem w przestworzach albo połączeniem z absolutem.

W sytuacji granicznej i jej wariantach, o których była mowa powyżej, nie jest tylko Pierwszy w-obec śmierci. I choć tytuł książki sugeruje, że chodzi przede wszystkim o niego, to równie ważny jest Drugi – ten, który będąc obok Pierwszego, decyduje się być z nim i przy nim, a i (być może) dla niego. Jak to jest możliwe? Wprzód podejmę próbę przedstawienia Pierwszego w-obec śmierci.

⁹¹ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 124, 164.

CZĘŚĆ II

TY PIERWSZY W-OBEC ŚMIERCI

[...] wznosił ręce do nieba, i zwracając się do Boga, wrzasnął:
„Dlaczego właśnie ja?!”
Przez chwilę przyglądał się milczącym gwiazdom,
a ponieważ żadna odpowiedź nie nadchodziła,
wzruszył ramionami i wymamrotał:
„Jasne, że wiem! Bo niby dlaczego właśnie nie ja?!”

Marc Levy

Bo właściwie dlaczego miałbym żyć?
Że jakiś łaskawy przypadek? Tylko czy łaskawy?
Może zadrwił tylko ze mnie?
Albo wystawił mnie na próbę? Jaką?
Nie wiem.

Wiesław Myśliwski

Niechaj ten, kto pyta, pokaże mi takiego człowieka,
który bodaj raz nie zapragnął odejść po utracie tego,
co wydawało mu się zawsze przyrzeczone.

Julia Hartwig

ŚMIERĆ¹

Życie człowieka to przede wszystkim życie w codzienności, którą – wydaje się – porządkują reguły, pomimo tego, że one same nie ustanawiają jej porządku sprowadzonego do takich terminów jak: harmonia, spójność, jednoznaczność². Dzięki fenomenologii codzienność odzyskała jakość w egzystencjalnym wymiarze bycia-człowieka-w-świecie, stając się pierwotną daną w bezpośrednim doświadczaniu tegoż bycia – jego prywatnym przeżywaniu na co dzień i dzień po dniu. Czym zatem jest niecodziennosc? Za francuską fenomenolog Depraz nie przeciwstawiam jej codzienności³. Niecodziennosc i codzienność mają charakter relacyjny – pozostają ze sobą w relacji wzajemności znaczeń, dzięki której każda z nich staje się dookreślona. To w codzienności możliwe jest wydarzenie niecodziennosci – czegoś, co będąc nieobecna, obecnością ujawnia się jako to, co wyjątkowe. Niecodziennosc w codzienności to przede wszystkim stanięcie człowieka w-obec śmierci, a zatem znalezienie się w jednej z Jaspersowskich sytuacji granicznych, tyle że ostatecznej. Bycie w-obec śmierci wskazuje już nie tylko na obecność w tej sytuacji człowieka, co na jej uprzednią obecność – śmierć jest zawsze, a człowiek może tylko być w jej obliczu. Jako byt będący

¹ Ten fragment książki został napisany na kanwie mojego artykułu *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 18–26. Fragmenty tego artykułu – w innym kontekście i w rozszerzeniu – znajdują się w książce: A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, w podrozdziale I części: *Śmierć i cierpienie*, s. 53–69.

² B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 56.

³ N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 128; Taż, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 96.

w świecie i będący w relacji do swego w nim bycia – do bycia w sytuacji, odnosi się także do „zapowiedzi” swojej śmierci⁴ w tu i teraz i doświadcza swego odchodzenia z tu i teraz.

Martin Heidegger w *Byciu i czasie* w „nieprześcignioną możliwość bycia” wpisał śmierć – zamknięcie bycia⁵. Bycie-ku-śmierci jest elementem konstytutywnym egzystencji człowieka, wpisując się w swojość⁶ jego bycia. Dla Heideggera własne bycie – mojość bycia (*Jemeinigkeit*) – jest człowiekowi dane pierwotnie i bezpośrednio w jego doświadczeniu w faktyczności. Kres życia jako taki nie może być zatem czyjś – nie może być moim kresem. Moim jest życie jako bycie-ku-jego kresowi. Konieczność śmierci byłaby takim zamknięciem bycia człowieka-w-świecie, które jest dopełnieniem swojości/mojości/własności tegoż bycia-ku-śmierci. Także i „[ś]mierć jest, jeśli »jest«, z istoty zawsze moja” i „nikt nie może odebrać innemu jego umierania” – umierania, które określeń jako odchodzenie ku ostatecznemu odejściu⁷. Żyję aby umrzeć.

Śmierć może być wówczas traktowana jako stygmat egzystencji – konieczność jej przemijania, do której człowiek odnosi się jak do innych form faktyczności swej egzystencji i na temat której generuje w współczesnym kulturowym przyrodziewku postawę, którą określić można w następujących słowach: każdy żyjący człowiek umrze – tak jak wszystko, co żyje, umiera. W postawie tej odnajduję dwa źródła bycia wobec śmierci – obawę, trwogę, lęk wobec śmierci jako końca

⁴ Jeśli mam taką możliwość, jeśli nie umieram nagle, czyli bez możliwości świadomości umierania.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 358.

⁶ Nie podejmuję wątku trwania w iluzji tożsamości, swojości *vel* mojości. Iluzoryczność tego, kim jestem, ma zapobiegać osunięciu się w chaos samego siebie aż po destrukcję. Wątek o iluzoryczności, o której mowa, odnaleźć można np. w twórczości Jacquesa Lacana. W książce nie rozwijam tego wątku, choć uważam, że jest wart pogłębionych studiów również w kontekście kluczowej dla niej problematyki.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas ...*, s. 338.

egzystencji jak również wobec tego, co nieznanne i zbagatelizowanie jej inwencji w sensowność życia⁸.

Śmierć jest zawsze w teraz. Jej akt jest terażniejszy – śmierć jest obecna w tym oto razie⁹. Jej teraz jest bezwzględne – nie graniczy ani z teraz poprzednim, ani z teraz przyszłym – nie odnosi się do śmierci tego oto człowieka ani wcześniej, ani później. Akt śmierci własnej jest nieodwracalny – zdarza się tylko raz. Wymownie pisze o tym Rainer Marie Rilke: „Raz tylko, wszystko raz jeden. Raz i nie więcej. My także raz tylko. Niepowrotnie”¹⁰. Ten raz śmierci odczytuję jako jej „przyjście” w terażniejszości i tylko raz, to znaczy, że już się nie powtórzy. Dlatego Emmanuel Lévinas określił śmierć, będącą zawsze śmiercią pierwszą, jako skandal – odejściem człowieka bez powrotu i bez pozostawienia adresu¹¹. On też 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

⁸ Można spierać się, czy rzeczywiście bagatelizować jej obecność już za życia. Kult zachowania młodego ciała (młodszego niż wynika z metryki) przy wsparciu ofert medycyny estetycznej czy też po prostu kult ciała (co do kryteriów jego piękna nie będę się wypowiadać) stanął w opozycji obecności śmierci. Póki oddalam od siebie umieranie swego ciała – żyję. Czy to byłaby bagatelizacja śmierci?

⁹ Jaromir Brejdek za Aleksandrem Brücknerem przywołuje znaczenie „teraz” ze staropolskiego „ten raz”. „Określenie »ten raz« dobrze rozwija implikowaną w słówku »teraz« zarówno sytuacyjność każdego »teraz«, jak i jego dziejowość”.

Tenże, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007, s. 47.

Por. K.H. Bohrer, *Absolutna terażniejszość. Semantyka czasu terażniejszego*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.

¹⁰ Przywołane jako motto w rozdziale *Śmierć i cierpienie*, [w:] A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości...*, s. 53.

¹¹ E. Lévinas, *La mort et le temps*, L’Herne, Paris 1991, s. 103–105; tenże, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 16.

ona jakieś wyjście z samotności, to czy nie rozbija po prostu tej samotności, czy nie rozbija samej podmiotowości?”¹².

Choć akt śmierci jest jednorazowy, to dla Maxa Schelera umieramy codziennie, doświadczając oddalania się życia i nadchodzenia śmierci¹³. Jeśli istota śmierci tkwi w procesie życia, w którym poszerza się przeszłość, a kurczy się przyszłość, aż po jej całkowite ściśnięcie, tak, że życie nie ma oddechu, to dla Schelera na końcu życia jest „przypadkowe bycie zmarłym, jej [tj. śmierci] urzeczywistnienie przez to lub owo indywiduum”¹⁴. I nawet wówczas „[ś]mierć nie przychodzi z zewnątrz. Jest w nas. Któregoś dnia »znajdujemy ją jak coś, co się znajduje w kieszeni zimowego palta«”¹⁵.

Człowiek żył i oto nie żyje, co zostaje odnotowane w kalendarzowej cezurze: urodził się – zmarł. Czy to byłoby właśnie zamknięcie możliwości bycia człowieka-w-świecie?

I dla Vladimira Jankélevitcha umieranie jest jednostkowym doświadczeniem tego oto, a nie innego człowieka. Śmierć nie jest jednak człowiekowi dana, by mógł jej doświadczyć – „[ś]mierć 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”¹⁶. A może jednak umieram i dla siebie – póki świadomość jeszcze na podorzędziu...

Tylko ten, który jest żywy, może opisać śmierć tego, kto umarł śmiercią swoją. Nie przeżywam „zamykania” bycia-w-świecie drugiego człowieka – to doświadczanie jest tylko jemu dostępne.

¹² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Kraków 1999, s. 81.

¹³ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 79.

Obok śmierci nadchodzącej jest także śmierć nagła – każda z nich jednorazowa.

¹⁴ Tamże, s. 78.

¹⁵ A. Szczeklik, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 201.

¹⁶ V. Jankélevitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: S. Cichowicz, J. Godzimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993, s. 59.

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”¹⁷.

Lévinas pyta, „co jednak otwiera się wraz ze śmiercią: nicość czy to, co nieznanne?”¹⁸. Choć śmierć człowieka jest zawsze w jakimś „teraz” i jakimś „tu”, nie wyczerpuje się w nich. Każdorazowa śmierć jest śladem czegoś, co jest nie tylko niedostępne człowiekowi żyjącemu, a co zawsze już jest. Dla Lévinasa jest to ślad nieskończoności, absolutnej inności i nieosiągalności – „[n]ieskończoność oznacza właśnie istnienie poza wszelkim doświadczeniem i przeżywaniem się. Jej sens nie sprowadza się do re-prezentowania obecności [...]”¹⁹. Śmierć oznacza zatem odejście nie tylko z życia, lecz również odejście w nieznanne, które określić można jako Tajemnicę, a ta jest nie z tego porządku, w którym istnieje człowiek. Lévinas tak o tym pisał:

To, co nieznanne w śmierci, a co nie prezentuje się wcale od razu jako nicość, lecz jako odpowiednik doświadczenia niemożliwości nicości, oznacza nie tyle, że śmierć jest obszarem, skąd nikt nie powrócił i wobec tego, jako taki, faktycznie nieznanym; to co nieznanne w śmierci, oznacza, że sama relacja ze śmiercią nie może zachodzić w świetle; że podmiot jest tu w relacji z tym, co nie pochodzi od niego. Moglibyśmy rzec, że jest on w relacji z tajemnicą²⁰.

¹⁷ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 89. Por. „Nieswiadomość, jako że czas i przestrzeń są dla niej czymś względnym, jest lepszym źródłem informacji niż świadomość, dysponująca jedynie postrzeżeniami zmysłowymi”.

C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, tłum. D. Sutkowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 370.

¹⁸ E. Lévinas, *La mort et le temps...*, s. 10.

¹⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homo, Kraków 2008, s. 140.

I w myśleniu o śmierci jest niekonsekwencja, ponieważ nie można konsekwentnie myśleć o tajemnicy, o tym, co całkowicie inne, co jest nie z tego świata, w którym jest człowiek.

²⁰ E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 69.

W obliczu śmierci kogoś wiemy, co się skończyło w ujęciu temporalnym – jego życie, lecz wobec nieznanego jesteśmy bezradni i nie mamy nawet możliwości zbliżenia się do niego.

Człowiek może uprzytomnić sobie śmierć jako kres swojego życia lub innej żywej istoty, ale nie może jej poznać i „zamknąć” w pojęcie śmierci, które i tak – jak pisał Krzysztof Michalski – jest zawsze „spóźnione” i „nie potrafi ująć [jej] całej rzeczywistości”²¹. 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. W-obec śmierci można „tylko” być.

Śmierć jest nieobecna obecnością w życiu człowieka, która u-obecnia się pod postacią faktyczności śmierci tego oto, a nie innego człowieka. Człowiek, będąc-w-świecie, jest ku śmierci – jest w-obec niej, doświadczając jednocześnie jej obecności wtedy, kiedy umiera inny człowiek. Być w-obec śmierci – być w faktyczności mojej/swojej (za)kończenia (się) bycia-w-świecie dzień po dniu – jest doświadczaniem w pierwszej osobie.

Śmierć jest wpisana w faktyczność bycia człowieka w świecie, jest zatem i przygodnością. Przygodnością w tym znaczeniu, że wydarza się zanim można ją przewidzieć, jak również wydarza się jako coś nieprawdopodobnego, choć do przewidzenia. Wydarza się zanim człowiek spodziewał się „liczyć się” z nią jako końcem swojej egzystencji. Przygodność śmierci wskazuje na człowieka jako tego, który jest Pierwszy w-obec niej – inni będą później. A ten, który jest ciałem i cielesnością w-obec śmierci – ten, który jest chory terminalnie i którego życie kurczy się szybciej niż innym, zaświadcza o faktyczności sytuacji, w której jest. Pierwszy w-obec śmierci jest ciałem – żywym ciałem. Tylko wówczas może jeszcze być w-obec śmierci.

²¹ K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus, Warszawa 2014, s. 180.

TY PIERWSZY W-OBEC ŚMIERCI

Paul Ricoeur w książce *Życie aż do śmierci oraz fragmenty* za jedną z najważniejszych wyobrażonych figur śmierci uznał antycypację człowieka konającego i człowieka w agonii. Człowiek konający „widzi” siebie prawie już zmarłego, człowiek w agonii „widzi” siebie jako jeszcze żywego, „żyjącego aż do śmierci”²². Dla Ricoeura figura wyobrażenia siebie jako żyjącego aż do śmierci nadaje personalistyczny wymiar samej śmierci – jestem z sobą odchodzącym z życia aż do śmierci. Czy dla każdego odchodzącego z (od) życia, życie „daje się” przeżyć aż do śmierci? Jak to jest żyć, będąc naświetlonym śmiercią?

Przywołam w tym miejscu i Schelera, dla którego „pochląnianie życia”, stanowiące przede wszystkim istotę starzenia się – powolnego wyczerpywania się autonomicznej siły witalnej – jest wpisane/obecne „»z tyłu i z przodu« jedności życia” w każdym jego przeżyciu²³. Przychodzi jednak czas, kiedy człowiek doświadcza pochłaniania w nurcie życia aż po jego kres, o czym już nie może zaświadczyć swoim byciem-w-świecie. Opisując sytuację Pierwszego w-obec śmierci, mam na uwadze przede wszystkim osobę w stanie terminalnym, jak i osobę, która „po prostu” jest w końcowej fazie przemijalności życia jako faktyczności bycia-w-świecie z „zadomowioną” w niej śmiercią. Co znaczy doświadczenie przez Pierwszego swej obecności w-obec śmierci?

Obecność i ślad

Pierwszy, będąc obecnym w życiu, jest już obecny w-obec śmierci własnej. Obecność w tym miejscu traktuję jako faktyczność egzystencjalną wyrażającą się z jednej strony w wielowymiarowym

²² P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008, s. 47.

²³ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 85.

i procesualnym przejawianiu się/uobecnianiu się bycia – bycia człowieka w świecie. Obecność jest i efektem tegoż bycia, przy czym tak pomyślana nie jest tylko zależną od człowieka, ale jest i obecnością przekraczającą jego tymczasową sprawczość²⁴.

Obecność kojarzy się powszechnie z substancjalnością – z pewną formą fizykalności (namacalności), a tak ujęta byłaby „byciem-tak-a-nie-inaczej” – faktem możliwym do uchwycenia i zarejestrowania. W ujęciu predykatywnym byłaby obecnością kogoś, więc kim miałby być poza nią? Byłaby zatem własnością człowieka – obecność pełniłaby wówczas „funkcję” identyfikacyjną, wskazując na tego oto, a nie innego człowieka, potwierdzając bycie tego oto człowieka w bogactwie i przekleństwie jego znaczeń.

Obecność jest przestrzenna – ale w takim ujęciu przestrzenności, w którym utożsamia się ją z przebywaniem w miejscu, choć ono samo nie jest sprowadzone do tzw. fizykalności *vel* bycia w czymś namacalnym. Przywołam wypowiedź Martina Seela, dla którego obecność rozgrywa się na scenie „[...] dostępnych lub niedostępnych, pewnych i niepewnych, wypróbowanych bądź wymarzonych, wygranych lub przegranych, obiecujących lub beznadziejnych *możliwości* działania i rozumienia” w „szczególnej współczesności”, która zawsze oferuje jakieś możliwości „orientowania siebie”, również tych „podejmowanych niepostrzeżenie”, jak i niewykorzystanych²⁵. Wszak bezpośrednio przeżywana terażniejszość kieruje uwagę na obecność – także na obecność w przeszłości i, jeśli to jeszcze możliwe, w przyszłości.

²⁴ Zdanie to jest pokłosiem ujęcia obecności przez Heideggera, z komentarzem i innym rozwinięciem rozważań o niej Derridy.

Patrz: M. Heidegger, *Bycie i czas...*; tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i inni, Spacja, Warszawa 1996; J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banaś, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

²⁵ M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008, s. 119.

Jego wypowiedź o obecności dotyczy estetycznej obecności fenomenalnej w odniesieniu do dzieła sztuki. Pewne wątki jego wypowiedzi uznałam za istotne dla niniejszych rozważań.

Obecność (w) „teraz” graniczy z jakimś „teraz” poprzednim i z jakimś „teraz” przyszłym²⁶. Jest rozpostarta między przeszłością i przyszłością i dzieje się między tym, co dokonane, a tym, co potencjalne. „Teraz” wyznacza relacje z tym, co było, i z tym, co nastąpi. Nie jest jednak tożsame z ruchem, ono ruch obejmuje. To czas, w którym trwa obecność, a raczej dzieje się obecność. „Teraz” obecności, odwołując się w tym miejscu do Heideggerowskiego ujęcia czasu, jest „dla” kogoś, który jest w nim obecny²⁷. Obecność prezentuje się w terażniejszości – tutaj ma swe zakotwiczenie dla tego oto człowieka w tym oto, a nie innym czasie, ale zarazem jest to obecność tego oto człowieka i tutaj, choć prezentująca się inaczej w minionym czasie i gdzie indziej²⁸.

Odwołując się do rozważań Ricoeura o tożsamości, która rodzi się z połączenia bycia „tym-który-jest-sobą” i bycia „innym-niż-on-sam”, w byciu obecnym w tu i teraz, idzie o to, by „[...] włączyć do trwałości w czasie to, co wydaje się jej przeciwieństwem w porządku tożsamości bycia *tym-samym*, mianowicie różnorodność, zmienność, nieciągłość, niestałość”²⁹. Czy jest to możliwe w sytuacji Pierwszego w-obec śmierci? Być obecnym w tu i teraz wskazuje na dynamikę obecności, a nie na jej statykę w postaci odliczania numerycznego: „jesteś? tak, jestem!, jest kolejny? tak, jest...”. Zatem i terażniejszość obecności nie jest trwałą, lecz przemijającą – nie da się jej ani przywrócić, ani powtórzyć. Nie wiadomo także, co miałyby wracać – obecność

²⁶ W tym miejscu odwołuję się do rozważań Barbary Skargi inspirowanych ujęciem czasu Heideggera.

B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Znak, Kraków 2005, s. 47–55.

²⁷ Wszak o tyle, o ile osobowa egzystencja (jak czyni to heideggerowskie *Dasein*) „spogląda na swoje »było« i »to, co obecne«, projektując się na przyszłość, rozumie siebie”.

Tamże, s. 53.

²⁸ Por. Adam Hernas tak o tym pisze: „[...] obecność stoi cały czas przy mnie, a tamto minione bycie stawia się wobec niej w taki sposób, w jaki prezentowało się w tamtym minionym czasie”.

Tenże, *Czas i obecność*, Wydawnictwo Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 194.

²⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 233.

doświadczona, wyobrażona, zapamiętana *et cetera*³⁰. Przemijalność terażniejszości pozwala rozpoznać samą obecność jako coś, co trwa tymczasowo i jest różnaita, zmienna, nieciągła, niestała *et cetera*, jak chciałby Ricoeur. W jej trwaniu tu i teraz krzyżuje się to, co trwałe w swej różnaitości – ten oto czas, w którym jestem i to, co przemijające – już nie ten czas, ponieważ w nim mnie nie ma. W przenikaniu się trwania i przemijania, w ich koegzystencji „dana jest terażniejszość przemijającego istnienia”³¹.

Obecność Pierwszego w-obec śmierci jest bezpośrednią dostępnością do siebie przeżywającego swoje bycie w-obec śmierci. Derrida pisał: „Nie ma takiego doświadczenia, które dałoby się przeżyć inaczej jak tylko w obecności”³². Obecność tu i teraz jest między tym, co dokonane i co jest była potencjonalnością, a tym, co dokonuje się właśnie w tu i teraz i już nie może być potencjalnie. Jest tym, co wytworzone i tym, co wytwarzające siebie, które „spogląda” ku przyszłości jako rychłemu swemu zakończeniu. Odwołując się do przytoczonej wypowiedzi Seela, horyzont obecności Pierwszego w-obec śmierci otwiera raczej niepewne możliwości działania i rozumienia. I już nie ma wychylania się w przyszłość ku jeszcze innym znamionom życia – przyszłość to koniec życia. Pierwszy, czując się nawiedzonym przez śmierć³³ i będąc świadkiem swej obecności w-obec

³⁰ To pokłosie krytyki koncepcji wiecznego powrotu Nietzschego Pierre’a Klossowskiego, którą prezentuje Hanna Buczyńska-Garewicz w rozdziale *Nietrwałość chwili*.

Taż, *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010.

³¹ M. Seel, *Estetyka obecności...*, s. 122. Jako uzupełnienie warto przywołać i te słowa: „[...] 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”.

Tenże, s. 122.

³² J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Aletheia, Warszawa 2004, s. 223.

³³ Określenie „nawiedzenie” zapożyczyłam od Lévinasa.

Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 150–157.

Por. tytuł innej jego książki *O Bogu, który nawiedza myśl...*

niej, oświadcza: oto jestem wrzucony nie w życie, lecz... w śmierć i trwam (jeszcze) w przemijalności.

Pierwszy w-obec śmierci jest dla siebie minioną obecnością – śladem swej obecności w przeszłości, ale i śladem „poza” nią, Lévinasowskim „przejdziem do przeszłości bardziej odległej niż każda przeszłość i niż każda przyszłość, które zajmują miejsce jeszcze w moim czasie, do [...] przeszłości absolutnej, łączącej wszystkie czasy”³⁴, a zatem do tego, „co nie było nigdy... obecne”³⁵. Ślad obecności nie jest naznaczeniem terażniejszości, ku pamięci przeszłości i ku pamięci tym, którzy z przyszłości. Przeszłość staje się pustą – wszystko, co było dane do przeżycia zostało przeżyte: jest tym, co „prze-szło”, a bycie w-obec śmierci unicestwia samo przeżywanie przeszłości. Przyszłość w-obec śmierci jest także zapowiedzią pustki. Pierwszy w-obec śmierci opuszcza życie, stając się śladem w utartym znaku jego obecności, odciskiem (gr. *typos*), utrwaleniem, pozostałością³⁶ – bo przecież żyjąc jest w-obec śmierci, a bycie w-obec śmierci „potwierdza” jego obecność (jestem tu i teraz, a będąc tu i teraz byłem tam i przedtem). Pierwszy w-obec śmierci jako ślad „prowadzi” do minionej swej obecności, zarazem „wyrzucając” siebie jako projekt tegoż śladu w przyszłość. Wszak mając przed sobą skończoność swej obecności w świecie, towarzyszy mu gatunkowo natrętna intencja pozostawienia po sobie śladu, który jest rytem znaczącym już nie obecność, a nieobecność obecności tego, który go zostawił³⁷. Ślad nie jest zatem (tylko) odpowiedniością przemijającej

³⁴ E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 224.

³⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 154.

³⁶ A zatem śladem i niejasnym, wątlym, gubiącym się.

³⁷ Por. Zygmunt Bauman w książce *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia* pisał o kulturze jako fabryce trwałości. Inaczej, pisał o źródłach kultury człowieka jako jego wytworze i podtrzymywaniu, zmienianiu, gwałceniu, rozplywaniu się... *et cetera* tegoż wytworu (przywołane w tym miejscu określenia nie są tożsame ze sobą). Jako osobom zanurzonym w kulturze, nieobca jest nam tendencja (wzorcowa?) do odczytywania znaczeń, w których funkcjonujemy i do nadawania nowych znaczeń (czy nowych?) temu, co było, jest i będzie, choć przyszłość – w kontekście

czy byłej obecności i jej utrwaleniem – nie jest koniecznym skutkiem przyczyny, gdzie przyczyną jest obecność. Z wpisaną weń intencją projektowania obecności (tj. ślad „zostawiający” obecność) w nieobecności (tj. w „przejściu” do nieobecności), ślad „żyje” także własną energią. Warto przywołać w tym miejscu rozważania Barbary Skargi, zrodzone na kanwie polemiki z Derridą³⁸. Dla niej ślad był zawsze „żywym” znakiem i świadectwem obecności kogoś, czy czegoś, co ślad pozostawiło. Podkreślając egzystencjalno-etyczne aspekty śladu, może on „wzmacniać” obecność tego lub czegoś, kto lub co go zostawiło. Dlatego Skarga pisze o śladzie jako o piętnie, bliźnie, znamieniu, ale i wezwaniu. Pozostawić po sobie ślad – bycie śladem swej obecności, nie mieści się tylko w sferze intencjonalnej tego, którego obecność (choć przeszłą) ślad ma oznajmiać zgodnie z jego intencją. Ślad „wymyka się” intencji, „nie zważa” na nią, jest

niniejszych rozważań – nie jest już w tym świecie ani dla niego. Uświadomiwszy sobie swą śmiertelność tworzymy kulturę, nadając sens/znaczenie swojemu życiu w trakcie jego trwania, jak również utrwalając ów sens/znaczenie po śmierci jeszcze za życia.

Tenże, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Ale skoro jesteśmy Przechodniami, dlaczego niektórym osobom zależy na pozostawieniu swojego śladu – śladu, będącego figurą obecności autora w jego dziele, choćby dziełem miało być potomstwo?

Odpowiedzią na to pytanie niech będą słowa Ernesta Beckera z *Przedmowy* jego książki *Zaprzeczanie śmierci*: „Perspektywa śmierci, [...] idea śmierci, lęk przed nią dręczy ludzkie istoty jak nic innego; jest zarzewiem ludzkiej działalności – działalności nastawionej przede wszystkim na to, by uniknąć nieuchronności śmierci, by ją przezwyciężyć, zaprzeczając w jakiś sposób temu, że jest ona ostatecznym przeznaczeniem człowieka”.

Tenże, *Zaprzeczenie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NOMOS, Kraków 2015, s. 27.

³⁸ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 11–29, 73–106.

Piszę o tym w innym kontekście w: A. Walczak, *Spotkanie z wychowankiem. Ku tożsamości ipse pedagoga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, s. 35–44.

poza nią, jest też i bez niej. W tym ujęciu można mówić o śladzie jako epifanii obecności.

Ślad pochodzi z przeszłości i wobec tak prostej konstatacji nie ma wątpliwości³⁹. Czyżby? W ujęciu Derridy, który w tym miejscu kontynuuje myśl Lévinasa – ślad przychodzi także z przyszłości – również nieobecnej, jak i miniona terażniejszość.

Pierwszy w-obec śmierci „umiejscawia się” między swoją przeszłością – skończoną nieobecnością i swoją przyszłością – nieskończoną nieobecnością. Jego bycie w-obec śmierci – jego terażniejszość – jest już naznaczone jego nieobecnością. Tu i teraz jest jedynym śladem obecności w czasie jej przeżywania⁴⁰. W tym miejscu zwracam uwagę na wypowiedź Derridy, nawiązującego do Lévinasa z *Inaczej niż być lub ponad istotą* i polemizującego z jego myślą o śladzie wyrażaną w tym utworze. Dla Derridy inność może być dana tylko jako ślad – inność Pierwszego w-obec śmierci dla niego samego, która jako ślad nie daje się sprowadzić do przedstawieniowości (obrazowości) tego, kim był, jest i będzie⁴¹. Ślad dla Derridy jest dwuznaczny – jest tym, co odciska (się), ale zarazem tym, co jest zacierane (zatarće), zamazywane (zamazane), rozproszone, wymazywane (wymazane), co jest gubione (co się gubi), co zanika – co odsłania

³⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 183–184.

⁴⁰ I nie chodzi w tym miejscu o spektakularność śladu. Wyrazistym śladem czyjejs obecności okazuje się ten, który zarazem jest śladem zwyczajowych, ulotnych i nieznaczących w codzienności obecności gestów. Za Andrzejem Zawadzkiem przywołam w tym miejscu fragment dziennika Gabriela Liuceanu: „Nadal odczuwam obecność mojej matki w gestach, których się od niej nauczyłem: w sposobie trzymania filizanki, powlekania poduszki czy obierania jabłka jedną, ciągłą spiralą”.

Tenże, *Obraz i ślad*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 213.

⁴¹ W tym wariantcie interpretacyjnym śladu chodzi o kategorię kopii jako „bytu wtórnego, zależnego, czerpiącego swą wartość wyłącznie z tego, że wiernie odsyła do rzeczy, która go wycisnęła”.

Tamże, s. 83.

jego znaczenia jako resztki, fragmentu, ułamek czegoś, pozostałości, popiołu⁴². Ślad zatem nie daje się już sprowadzić do poświadczenia obecności, ocalając ją przed upływającym czasem i od zapomnienia. Jeśli już do czegoś miałby odsyłać, to właśnie do nietrwalej pozostałości po obecności, zarazem jakoś do niej przylegając. Ślad byłby świadectwem tracenia aż po utratę obecności. Zatem nie tylko kruchość i zmienność obecności jest doświadczana przez Pierwszego w-obec śmierci, w równie kruchej i zmiennej materii świata, ale kruchość i nietrwałość śladu, którym Pierwszy w-obec śmierci staje się/ jest. Bycie w-obec śmierci odsłania śladowość bycia-w-świecie, strącając z piedestału jego faktyczność. W obliczu niknięcia, obecność nie jest już mocnym ekwiwalentem bycia-w-świecie, również nie jest nim obecność Pierwszego w-obec śmierci – ta wszak jest już niknąca⁴³. Pierwszy w-obec śmierci jako ślad jest nie tylko Lévinasowskim „samym przejściem do przeszłości” – jest on samym „przechodzeniem”, samą „przechodnością” czy „przejściowością”, uznając, że bycie człowieka w faktyczności polega na byciu przechodniem bytu – na byciu w przejściu.

Nieobecność ujawnia się na dwa sposoby. Z jednej strony nieobecność Pierwszego w-obec śmierci jest jego przeszłością, która w obecności innych jest śladem jego obecności – to terazniejszość czasu minionego. Z drugiej strony jest to nieobecna przyszłość – terazniejszość „bez-czasu”, z której ślad „przemawia” w swej kruchości, będąc (już) popiołem. Pierwszy w-obec śmierci jako ślad – w tym drugim ujęciu – byłby zapowiedzią obietnicy rychłej jego śmierci – zapowiedzią jego totalnej nieobecności. Wówczas obecność Pierwszego w-obec śmierci – tego, który jest jeszcze widocznym, dającym się dotknąć, poczuć, usłyszeć przez Drugiego, nie będzie się już karmiła – jak mówi Adam Hernas – „zaświadczającym

⁴² Por. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 397 oraz A. Zawadzki, *Obraz i ślad...*, s. 202.

⁴³ Inspiracją do skreślenia tego zdania był fragment cytatu z książki *Zbrodnia doskonała* Jeana Baudrillarda, który odnalazłam w książce Andrzeja Zawadzkiego: „Za każdym ze swych wizerunków Bóg jednak w istocie zniknął. Nie ginął – niknął”. Tenże, *Obraz i ślad...*, s. 13.

spojrzeniem” jej świadka, przed którym niczego nie da się ukryć⁴⁴. Ta „obecna” już nie-obecność Pierwszego nie będzie rozpoznawana, ponieważ on jako obecność nie będzie już „pokazywał się”, „odkrywał się”, „manifestował się” *et cetera*. Oglądanie, czucie, dotykanie, smakowanie, słyszenie obecności innego jest możliwe dzięki temu, że jest „jakieś coś” w tej obecności do oglądania, czucia, dotykania, smakowania, słyszenia⁴⁵. Pierwszego w-obec śmierci nie będzie. W tu i teraz, będąc w-obec śmierci, staje się nie-obecnością – śladem, śladem odsyłającym do jego minionej obecności i śladem wymazującym i zacierającym wszelką postać obecności.

I już nie ubywanie, a trwanie życia, ogołacanie z obecności w nim, bycie jej śladem, jak i śladem swej nie-obecności, może być odebrane nie tyle jako katastrofa, ile wskazywać na samo życie jako katastrofę – trwające przemijanie z zawsze z wpisana trwała stratą tego, co przemija⁴⁶. Życie ujawniające się jako katastrofa, której skutku nie da się odwrócić – śmierć jest zawsze jego zakończeniem. To egzystencjalne niepowodzenie – klęska życia (i po cóż żyć, jak i tak się umrze). Czy wówczas można jeszcze „podlegać nadziei”, którą Gabriel Marcel porównał do „duchowego pierwiastka” tkwiącego w zdolnym „przetrwąć niemal całkowitą ruinę organizmu”⁴⁷? Pierwszy stoi u kresu życia – a idąc za przywołanym Marcelem – stoi u kresu pielgrzymowania i zamieszkiwania w świecie. Nie

⁴⁴ A. Hernas, *Czas i obecność...*, s. 164.

⁴⁵ Pierwszy w-obec śmierci przestaje świadczyć o istnieniu rzeczywistości, w której jego stawianie się byłoby i stawaniem się z sensem. Rozmywanie się świadectwa w postaci jego bycia w-obec śmierci może „obchodzić” tylko jego i jego bliskich, w tym znaczeniu, że „chodzą” wokół Pierwszego bycia w-obec śmierci „odchodząc” od jego bycia w-obec życia.

⁴⁶ Nawiązuję w tym miejscu do słów Waltera Benjamina: „Katastrofa nie jest tym, co w konkretnym przypadku ma nadejść, lecz tym, co w konkretnym przypadku dane”.

Tenże, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 403–404.

⁴⁷ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1959, s. 44.

trudno wówczas o rozpacz – wszak odchodzenie z życia nie daje nic w zamian. A przyjąć oczywistość – bycie w obliczu śmierci – nie jest tak łatwo, jak ją odrzucić, bo... jeszcze nie teraz ...

Rozpacz

Rozpacz Pierwszego w-obec śmierci narzuca się jako pierwsze jego doświadczanie jej obecności w tej ostatniej egzystencjalnej sytuacji granicznej. Ktoś mógłby jednak zapytać, czy to nie pomyłka uznać bycie Pierwszego w-obec śmierci jako doświadczania sytuacji egzystencjalnej? Wszak ona jest kojarzona z życiem, a przecież Pierwszy w-obec śmierci właśnie tu i teraz odchodzi z (od) życia. Lecz rozpacz skąd mogłaby przyjść jak nie od życia? Pierwszy w-obec śmierci, odchodząc z życia, jest w relacji do sobości – do samego siebie w czasoprzestrzenności, którą zwyczajnie zwie się życiem, a po obróbce intelektualnej: byciem-w-świecie. Co zatem znaczy rozpacz Pierwszego w-obec śmierci i swego życia w obliczu śmierci?

Rozpacz tragiczna

Tracenie życia i rozpacz, która pojawia się w zderzeniu z bolesną perspektywą „niczego w zamian”, wybrzmiewają zazwyczaj wówczas, gdy dla Pierwszego w-obec śmierci życie było tym, w czym się rozkochał. Tracenie życia to pustoszenie w cielesnym doznawaniu jego wielorakich aspektów. Zwłaszcza wtedy, kiedy „nie nażyjąc się” nim, traci się je kawałek po kawałku, ale jednocześnie wtedy, kiedy w tym marnie odwzajemnianym życiu, chce się jeszcze żyć – żyć, choć jest się już w-obec śmierci. I Pierwszy w-obec śmierci rozpacza, płacząc – przytaczając słowa Władimira Nabokowa – „niemożliwą przeszłością pijany”⁴⁸.

„Nażyć się życia” zazwyczaj jest kojarzone z czasem/długością życia. Lecz w-obec śmierci Pierwszego nie tylko czas/długość

⁴⁸ V. Nabokov, *Lolita*, tłum. M. Kłobukowski, Muza, Warszawa 2012.

życia nadaje ciężaru egzystencjalnego. W bolesnej perspektywie nieuniknionej śmierci własnej, życie nie tylko jest ograniczone czasowo-przestrzennie, jest i nie do zniesienia w tej ograniczoności – „Och, życie kocham cię nad życie”⁴⁹, a ty ode mnie odchodzisz. W tej perspektywie wartość życia „mierzona” jego czasowością/długością kruszy się – „nie nażyłem/nie nażyłam się życia” i „nie nażyję się już życia”. Tutaj rozpacz rodzi się w doznaniu oddalania się życia, które wciąż dla Pierwszego w-obec śmierci jest wartością.

⁴⁹ Przykładem rozkochania się w życiu, a także i nadziei związanej z nim, niech będą słowa utworu muzycznego *Och, życie kocham cię nad życie* w wykonaniu Edyty Geppert. Słowa napisał Wojciech Młynarski, a muzykę skomponował Włodzimierz Korcz (płyta z tym utworem została wydana w 1986 r. przez Ariston/Polskie Nagrania). Poniżej przytaczam fragmenty tekstu:

„Uparcie i skrycie [...]
 kocham cię nad życie [...]
 poznawać pragnę cię [...] w zachwycie
 choć barwy ściemniasz,
 wierzę w światelko które rozprasza mrok [...]
 Co drogę wskaże we mgle,
 nie zdradzi mnie,
 nie opuści mnie [...]
 kocham cię nad życie [...]
 Choć tej wędrowni mi nie uprzyjemniasz,
 choć się marnie odwzajemniasz [...]
 och życie [...] kocham cię nad życie
 Jem jabłko winne
 i myślę: ech, ty życie leż mych winne,
 nie zamienię cię na inne.
 Kocham cię życie.
 Poznawać pragnę [...] w zachwycie.
 I spotkać człowieka,
 który tak życie kocha
 i tak jak ja [...]
 nadzieję ma”.

Wybrałam ten tekst, ponieważ w słownej deklaracji Ten, który jest w życiu, to życie miłuje, mimo wszystko.

A przecież nie życie odchodzi, lecz Pierwszy w-obec śmierci odchodzi z (od) życia. Gdzie jest źródło rozpacz? Pierwszy w-obec śmierci rozpacza z powodu samego siebie – sobości, którą traci a która, by móc być sobością, zawsze musiała być „umocowana” w życiu. To, co wraz z Pierwszym w-obec śmierci odchodzi do bezkresnej przeszłości jest tym, co było „jakoś” znanym. To, przed czym stoi, jest dla niego nieznane. Być może ta niewiadoma, ale i zapoznane w danej kulturze i religii wizerunki tego, co dzieje się po śmierci ciała, jest źródłem ciężenia ku życiu. „Przeżyte życie” przyciąga ku sobie Pierwszego w-obec śmierci. Wówczas bardziej bolesne jest przywiązanie się do oddalającego się życia niż bycie w-obec śmierci, które „wydobywa” na powierzchnię codzienności niemożność życia – życia dłużej i gdzieś, choćby to gdzieś było tylko tu. Na deskach jeszcze działającego „teatru życia” rozgrywa się tragedia, odsłaniająca groźbę ludzkiego losu w naporze na życie tego, co nieuchronne – śmierci. Konflikt między Pierwszym w-obec śmierci zakotwiczonym w życiu, które traci i nieodwracalnym jego losem spełniającym się w terażniejszości – nieuchronną śmiercią, jest nieprzewycięzalny w swej niemożliwości bycia (czymś) innym. Pierwszy w-obec śmierci ponosi klęskę w-obec życia. A więcej czasu na życie nie będzie⁵⁰. I wówczas pojawia się gest rąk wyrzuconych w górę, z zaciśniętymi pięściami, jak i jednym wystającym palcem – wskazująco-wygrająco, wyzywającym życie. I pojawia się zwątpienie w sens życia aż po jego utratę. O ile za zasłoną zwątpienia w sens życia kryje się życie, które jest wartością samą w sobie – wszak Pierwszy w-obec śmierci płacze nad życiem, które traci, o tyle wraz z utratą jego sensu wydaje się, że nie udaje mu się czegokolwiek dostrzec, co miałoby sens. I niezmiernie trudno w byciu w-obec śmierci zdobyć się na poszukiwanie sensu życia/sensu w życiu i odnajdywać go, a to dlatego, że przed Pierwszym w-obec śmierci nie ma perspektywy życia⁵¹. Życie nie może zostać zakotwiczone nawet

⁵⁰ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 252.

⁵¹ Por. V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Czarna Owca, Warszawa 2009.

w jego pamięci, ponieważ i ta umrze wraz z nim. Komentarzem do tego wątku rozważań niech staną się słowa Ciorana: „Paradoks mej natury polega na tym, że istnienie pasjonuje mnie, a jednocześnie wszystkie moje myśli są wrogie życiu”. Stąd poczucie tragiczności siebie samego. „Ta tragedia jest czymś pierwotnym; problem tkwi w tym, że bycie człowiekiem jest samo w sobie czymś tragicznym”⁵².

W byciu w-obec śmierci przestrzeń życia kurczy się aż po jej trwanie wraz z traceniem czasu życia. Pierwszy w-obec śmierci własnej staje się wyobcowany, w znaczeniu: odbierane jest mu prawo do bycia obecnym w świecie bez względu na to, że pierwotnie jest po prostu wrzucony w świat. Miejsca jego dotychczasowego życia nie dają już mu poczucia więzi z nimi i zakorzenienia w nich. Pierwszy w-obec śmierci staje się egzystencjalnie bezdomny. Bezdomność to nie tylko nieobecność w miejscach dotychczas przez niego „zamieszkiwanych”⁵³. Pierwszy w-obec śmierci staje się bezdomnym wśród tych, którzy nie są, tak jak on, pierwszymi w-obec śmierci. Dom jest współ-zamieszkiwaniem i współ-obecnością. Inni nie są pierwszymi w-obec śmierci – tego doświadczania nie dzielą z nim. Ich obecność nie jest obecnością pobratymców – pierwszych w-obec śmierci. Bezdomność Pierwszego w-obec śmierci jest jego wyobcowaniem z kręgu tych, którzy nie dzielą z nim jego obecności w-obec śmierci – ta, w jego odczuciu, jest tylko jego własnością, zbyt ciężką do udźwignięcia. I po cóż żyć jeszcze, skoro z życia jest się wyzutym?

Pierwszy w-obec śmierci, błąkając się w chaszcach niemożności zachowania życia – także w pamięci, nie mogąc się przez nie przebić, jak również przebić się przez kokon konieczności śmierci, doznaje rozproszenia i rozmycia sensu życia. Na drugim biegunie doznaje jego absolutnego bezsensu – życie jest dla niego

⁵² *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999 (Z Cioranem rozmawia Louis Jorge Jalfen), s. 85.

⁵³ Por. J. Mizińska w II części książki *Filozofia pocieszenia*, zatytułowanej *Smutek jako zamieranie życia* pisze: „Wraz ze ścianami i dachem zapadły się bowiem w nicość nieuchwytnie imponderabilia – duch domu. Duch miejsca, nasyconego wielorakimi przeżyciami i wspomnieniami”.

Taż, *Filozofia pocieszenia*, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2009, s. 80.

egzystencjalną katastrofą. Pierwszy w-obec śmierci nie tyle odczuwa trwanie sensu swojego życia, ile odczuwa jego brak. W jakiej tonacji jest rozpacz Pierwszego w-obec śmierci wobec egzystencjalnej pustki w związku z straceniem i utratą swojego życia oraz jego sensu – na ruinie woli sensu i nadziei?

Gniew? Lecz na co można się gniewać, jeśli sens wszystkiego odchodzi i... odszedł. Złość? Złość ze względu na poczucie niesprawiedliwości – wszak inni żyją, a ja jako Pierwszy w-obec śmierci odchodzę z (od) życia. I wówczas, bardziej niż cokolwiek innego, ona boli – bezsporna dla niego niesprawiedliwość faktu, że odchodzi nie mogąc odwzajemnić uczuć, choćby przekomarzając się z tymi, których nie darzył sympatią. Czuje wówczas nie tyle smutek, co ból – ból cielesny, kiedy bita jest cielesność, a płacze ciało. Wówczas nie trudno o pytanie-skargę „dlaczego ja?“, nawet wówczas, kiedy bycie w stanie terminalnym trwa dłuższy czas. Złość na bezsensowność i beznadziejność, a w konsekwencji na własną bezsilność kojarzoną z bezwolnością? Złość na siebie samego? Jedno i drugie, odczuwane całym sobą przez Pierwszego w-obec śmierci, „mówią” do niego nie tyle (nie tylko) o jego przywiązaniu do życia, ile o jego miejscu w świecie. „Mówią” o marnym miejscu Pierwszego w-obec śmierci w świecie i jego nie-miejscu w nim – wszak przemijającym za życia⁵⁴. Pierwszy w-obec śmierci nie ma żadnego powodu, dla którego miałby przypisywać sobie i swojemu życiu jakąś wartość. Jest tym, który jest i „wyrzutkiem świata”, bo odchodzi z życia, i zarazem tym, który dał się zwieść w jego pułapkę.

Gniew i złość to spektakularne ekspresje egzystencjalnego, wszechogarniającego, wyrrywającego się z trzewi Pierwszego w-obec śmierci bólu spowodowanego zawodem w stosunku do życia, okrucieństwem i niesamowitością własnego losu. Wydawałoby się, że krzyk – wycie oszalałego Pierwszego w-obec śmierci z bólu – jako jeszcze inna tonacja rozpaczki tragicznej, jest spektakularną jego

⁵⁴ I na marginesie: a jeśli w jednym z wariantów relacji obecność/nieobecność miałby się utrzymać Pierwszy w-obec śmierci w życiu aż do śmierci, to czy byłoby to jego życzenie?

ekspresją, którą można porównać (podobnie jak gniew i złość) do swoistego ataku na życie.

Czym jest krzyk? Głośnym dźwiękiem, zwykle nietrwającym zbyt długo, „powołanym do życia” przez człowieka, zazwyczaj w wyniku emocji, będącym reakcją na nią. Jeśli utrzymamy konwencję (tradycyjnej) konceptualności emocji, to w tym miejscu trzeba wskazać i na jeszcze jeden spektakularny ich wymiar: płacz. Lecz Pierwszy nie płacze, już będąc „niemożliwą przeszłością pijany”. Przeszłość dla Pierwszego w-obec śmierci nie ma znaczenia, nie może się nią upić. Płacze i jednocześnie krzyczy – tak jak przy narodzinach. Tym krzykiem ogłaszamy, że oddzieliwszy się od pierwotnego środowiska życia, oto jesteśmy tu po to, by dalej żyć. Ale płacz Pierwszego w-obec śmierci – niemy krzyk skierowany ku życiu, obwieszcza kończenie się historii (skończenie z historią), zwaną jego życiem.

Krzyk Pierwszego w-obec śmierci, na który chcę zwrócić uwagę, nie jest krzykiem przestraszonego swoją śmiercią ani czującego się przez nią osaczonym. Śmierć nie zagraża jego życiu, bo ono dla niego traci znaczenie, aż po bycie dla niego nieznaczącym. To krzyk, który nie jest odgłosem rozzwierzenia egzystencji Pierwszego w-obec śmierci. To krzyk, który wydobywa się z pustki egzystencji. Jest krzykiem w kierunku absurda życia za życia, którego resztki, choć już nie do strawienia, są wciąż jednak pożywieniem Pierwszego w-obec śmierci.

Rozpacz tragiczna jest i zatem niema, choć niepozbawioną ekspresji – to przerażanie *vel* obojętność przełamane niemożnością, a raczej przerażenie niemożnością *vel* obojętność na niemożność: już nic nie mogę, ani zachować życia, ani schować się przed śmiercią⁵⁵. Krzyk, którym jest Pierwszy w-obec śmierci i który często słyszy tylko on sam. Taki krzyk nie wybrzmiewa, to krzyk niemy – skrywa go cisza, która nie jest już ciszą przed burzą, lecz dniem

⁵⁵ Reprezentatywną ilustracją tego doznania jest obraz Edvarda Muncha *Krzyk*, który powstał w 1893 r. i należy do cyklu *Fryz życia* (wszystkie obrazy w tym cyklu są zatytułowane *Krzyk*, namalowane są jednak w nieco innej kolorystyce, tym samym mówią i o innej ekspresji krzyku).

po burzy – kolejnym, wręcz niechcianym, dniem w-obec śmierci. To cisza oskarżająca życie za jego absurdalność, cisza oskarżająca Pierwszego w-obec śmierci za naiwność egzystencjalną, cisza zrodzona z oszłomienia, że jeszcze ma się żyć, żyć aż do śmierci. Krzyk wyraża niemożność przebicia się przez bezsensowność życia i przebicia się przez niemożność nie-życia aż do śmierci w konfrontacji z bezsensownością życia. Krzyk wyraża niemożność słownej artykulacji Pierwszego w-obec śmierci tego/o tym, co się z nim dzieje.

Pierwszy w-obec śmierci jest pozbawionym (pozbawiającym się) głosu. To bycie „nie-mym” – nie głosem, który wybrzmiewa nie sobą (któż usłyszy krzyk, który nie dźwięczy) – to krzyczy ten, który w-obec śmierci nijak się ma do tego, który prezentował się w życiu. Dlaczego rozpacz tragiczna jest i niema? Słowa są zanurzone w kulturowych strategiach swoich znaczeń i w nich zadłużone. Krzyk Pierwszego w-obec śmierci nie wyraża się w słowach – one są niewystarczające ze względu na ich zanurzenie w konwencjonalnych znaczeniach. Jak opowiedzieć krzyk? Jak opowiedzieć krzyk w sytuacji, kiedy nie tyle nie mogę dobrać słów, ile nie mogę w ogóle (już) mówić? Pytanie nie jest jednak trafne a to dlatego, że w krzyku ważniejsza jest amplituda brzmienia słów od ich znaczeń.

Rozpacz jest niemym rozczarowaniem, rozgorzyceniem, zniechęceniem, żalem, aż po wyczerpanie i rezygnację z walki o zachowanie, choćby w pamięci, własnego życia. Rozpaczliwie bronić życia już się nie da – to przegrana walka. Bo wobec czego staje/ może stać Pierwszy w-obec śmierci? Jakie *a priori* jego bycia-w-świecie miałyby zarazem być choćby przyczynkiem do uzasadnienia racji (zasadności, wartości, potrzeby *et cetera*) tegoż bycia? Świat, w którym był i jest jeszcze obecny Pierwszy w-obec śmierci staje się coraz bardziej nie-jego. Jego obcość zaczyna się manifestować w odczuciu stopniowego nieprzynależenia do niego, aż po odczucie, że ów świat nie jest Pierwszego w-obec śmierci – jest poza nim samym. Ustanawiając granicę między sobą i światem, Pierwszy w-obec śmierci odróżnia się od niego. Dla Waldenfelsa ten, kto się odróżnia, ten, kto ustanawia granice, jest jakoś z(n)aznaczony. Natomiast to, od czego odróżnia się, pozostaje niezaznaczone. Świat nie ma

znaczeń dla Pierwszego w-obec śmierci⁵⁶. Bez znaczeń staje się on nie-rzeczywistym – nieobecny dla Pierwszego w-obec śmierci. Wraz z obcością świata Pierwszy w-obec śmierci sam dla siebie staje się obcym – wszak kim jest bez znanego mu dotychczas świata? Odczucie obcości siebie kwestionuje swojość – czy ja jestem tym, kim jestem (a raczej tym, kim byłem), skoro nie mam już gruntu pod stopami?⁵⁷ Obcość siebie „zaczyna się we własnym domu” – powie Waldenfels, burząc jego dotychczasowy porządek, a wprowadzając chaos. Pierwszy w-obec śmierci już nie tylko pograża się w rozpacz, ale przede wszystkim wpada w nią, a ona go ogarnia. Pierwszy w-obec śmierci jest rozpaczą – rozpaczą tragiczną, którą zarazem jest targany. W jego odczuciu bezsilności (niemocy) i bezradności wobec bezsensowności i beznadziejności, życie nie jest tragiczne, lecz absurdalne – absurdalną jest zatem i śmierć jako jego kraniec.

Rozpacz tragiczna Pierwszego w-obec śmierci rodzić może bunt, który przybiera postać odmowy uznania własnej nieuniknionej śmiertelności, o czym pisał Ernest Becker w książce pod znamennym tytułem *Zaprzeczanie śmierci*⁵⁸. I nie chodzi o to, że Pierwszy w-obec śmierci buntuje się przeciwko niej – śmierć jest zawsze. Buntuje się przeciw temu, że odbiera mu się głos w byciu w-obec śmierci – w sytuacji i tak katastroficznej. Nie może żyć i jeszcze nie może umrzeć – jest poddany fatum. Ależ dlaczego tak jest, przecież jako Pierwszy w-obec śmierci mam jeszcze do wypowiedzenia parę kwestii w dramacie życia! I zaprzecza śmierci, nie przyznając jej nie tyle racji, co ostatecznego słowa. Wówczas gotów jest także do takich czynów, które wcześniej – być może – jego samego by zaskoczyły i wprowadziły w zdumienie: czy ja do tego jestem zdolny? Teraz, będąc w-obec śmierci, nie zadaje sobie tego pytania.

Odślania się w rozpacz tragicznej i totalne wątpienie w sens czegokolwiek, które kruszy

⁵⁶ Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 22–23.

⁵⁷ Nawiązuję w tym miejscu do znanego sformułowania Tischnera w kontekście jego filozofii dramatu, o czym piszę w III części książki.

⁵⁸ E. Becker, *Zaprzeczenie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NOMOS, Kraków 2015.

[...] tak niewzruszone mury starych zamków na lodzie [...] a [...] cały zastęp aniołów i świętych, strzegących niewinnej duszy ludzkiej od zakusów złych demonów, sceptycyzmu i pesymizmu – rozplywa się bez śladu w przestrzeni [...] i [...] po raz pierwszy w życiu doświadcza strasznego uczucia osamotnienia. [...] Nadzieja umarła – a życie pozostało [...] ⁵⁹

– pozostało życie Pierwszego w-obec śmierci aż do śmierci. Tego, który zanurza się w rozpacz, nie czekając już na cokolwiek, również na śmierć. Pierwszy w-obec śmierci nie decyduje o formie swego bycia w życiu, ani o tym, kim się staje w obliczu śmierci. A ta jest już obecna, bez zaproszenia. W tym stanie – w głębi rozpacz – jest jak w beświetlnej studni, jednocześnie ciężąc ku jej dnu. Będąc w studni, nie ma miejsca dla innych – jest się w niej tylko samemu, a ta izolacja tylko się pogłębia. Zatrzymam się na symbolice studni⁶⁰, ponieważ odsłania ona nie tylko bezpowrotne zanurzenie się w głębinach mroku i w wodzie życia, która życie także pochłania, ale zarazem (a raczej przede wszystkim) odsłania dostęp do głębi tajemnicy, którą sami jesteśmy. Wstąpienie do studni (bycie w głębinach rozpacz), w symbolicznym związku z wodą oznacza m.in. dostęp do ukrytych

⁵⁹ Cytat ten opisuje Fiodora Dostojewskiego jako filozofa tragedii.

L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodźniński, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 109.

Dla zrównoważenia tonacji emocjonalnej tej wypowiedzi o osamotnieniu przytoczę krótki wiersz Jana Twardowskiego o samotności, nieodłącznej towarzysze człowieka:

„Znowu przyszła do mnie samotność
choć myślałem że przycichła w niebie
Mówię do niej:

- Co chcesz jeszcze, idiotko?

A ona:

- Kocham ciebie”

https://poezja.org/wz/Twardowski_Jan/1307/Znowu (dostęp: 22.09.2021).

⁶⁰ R. Kuleszewicz, *Słownik symboli literackich*, Printex, Białystok 2001; W. Kopaliński, *Słownika symboli*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001.

źródeł⁶¹ – niechcianej, wypieranej, lecz pewnej w znaczeniu koniecznej „wiedzy” o życiu, którego towarzyszką jest śmierć. Ale to także dostęp do zamieszkałych w głębiach studni „duchów opiekuńczych” – sił wzmacniających Pierwszego w-obec śmierci w drodze do niej. Sam dostęp do tych źródeł jest podarunkiem – darem⁶². Co z nim uczyni Pierwszy w-obec śmierci, nie jest zależne tylko od jego woli. Bycia w-obec śmierci nie da się wyreżyserować – jest faktycznością „na prawach” przygodności – wszystko może się zdarzyć i nic. I nie tylko już nic, ale nic w znaczeniu czegoś, co znaczeń jest pozbawione z perspektywy życia, które i tak się traci. I choć Pierwszy w-obec śmierci nie umie (jeszcze) żyć aż do śmierci, rozpacz tragiczna – coraz bardziej wciągająca go w siebie aż po jego upadek na dno studni i tym samym wyczerpująca swą „żywołność” – niesie ze sobą możliwą jego intensyfikację w sobie w egzystencjalnym bólu ku przetrwaniu aż do śmierci, ku innemu odczuwaniu siebie w-obec śmierci, kiedy i krzyk tonie. Czyżby był jakiś most między rozpaczą tragiczną, rozpaczą po traceniu (swego) życia oraz traceniu i utracie jego sensu, a życiem aż do śmierci pomimo „skrzeczenia fatum”? Waldemar Łysiak w *Cenie* pisał:

Taka rozpacz bywa czarniejsza niż noc. Ma zwiotczałe członki, opuszczone ramiona i załzawione spojrzenie. Drży jak w delirium. Przypomina negatyw fotografii weselnej. Budzi myśli o studniach, lochach, zawalonych pieczarach i polarnych mrozach. Kradnie tlen. Zaprasza głód. Modlitwy uciekają, nie dając się łowić. Skrzeczy fatum. Ale i kołacze się błysk nadziei, bo puki życia - póty nadzieja⁶³.

Czy mówienie o nadziei Pierwszego w-obec śmierci nie jest chichotem (z) jego losu? Przecież sytuacja, w której się znajduje, pozbawia go nadziei. Na co miałby mieć jeszcze nadzieję?

⁶¹ Przedstawiając symbolikę studni, zazwyczaj wskazuje się na ukrytą pod powierzchnią świadomości nieświadomość. W psychologii Junga świadomość i nieświadomość, jak również np. intuicja, są równorzędnymi postaciami *psyche*.

⁶² Nawiązanie do symboliki biblijnej, gdzie studnia symbolizuje właśnie oczyszczenie, błogosławieństwo i wodę życia.

⁶³ W. Łysiak, *Cena*, Ex Libris, Warszawa 2000, s. 10.

Rozpacz nostalgiczna

Z rozpaczą tragiczną Pierwszego w-obec śmierci powiązaną z traceniem i utratą życia i jego sensu, która wciąga go w otchłanie bezsilności wobec poczucia bezsensowności i beznadziejności, graniczy rozpacz nostalgiczna. Rozpacz nostalgiczna nie jest „przedłużeniem” rozpacz tragicznej niosącej jego samego jako wyluskaną łupinę – „pustkę po przeżytych” – po przeżytych odczuciu bezsilności wobec poczucia bezsensowności i beznadziejności aż po krzyk, choćby niemy. Wyróżnione przeze mnie rozpacz tragiczna i nostalgiczna nie następują po sobie w czasie, który zazwyczaj jest ujmowany linearnie. W „teraz” mogą się splatać ze sobą, bieć równolegle, rozmijać... i powracać, splatając się ze sobą na drodze Pierwszego w-obec śmierci.

Nostalgia ma coś z zakochania się i jednocześnie niezawinionego przez się i niechcianego opuszczenia przez kochaną osobę, któremu towarzyszy żal, ale zarazem tęsknota za minionym Kochaniem. Pierwszemu w-obec śmierci bieg życia każe samemu odchodzić od tych ludzi, spraw, rzeczy, miejsc *et cetera*, i to nie on sam jest opuszczony, lecz jest tym, który opuszcza.

Nostalgia, odwołując się do greckiego źródłosłowu, gdzie *nostos* oznacza powrót, a *algos* cierpienie, jest „cierpieniem spowodowanym przez niespełnione pragnienie powrotu [...]”, powrotu do kraju, do „swojego” miejsca w świecie i ludzi – świadków mojej w nim obecności⁶⁴. Miejsce i ludzie są jednak daleko i nie wiem, co dzieje się i z nimi. Milan Kundera, przywołując europejskie etymologiczne niuanse nostalgii, zatrzymuje się na niemieckim *Sehnsucht*, które w jego odczycie ma wskazywać również i na takie jej znaczenie odsłaniające „pragnienie tego, czego nie ma; ale *Sehnsucht* może odnosić się równie dobrze do tego, co było, jak do tego, co się nigdy nie zdarzyło”⁶⁵, a o czym się marzyło, śniło, za czym się tęskniło,

⁶⁴ M. Kundera, *Niewiedza*, tłum. M. Bińczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003, s. 6.

⁶⁵ Tamże.

co się wyobrażało..., jak również o czymś bliżej nieokreślonym, za czym bliżej nieokreślonym, i do czegoś bliżej nieokreślonego.

Pierwszy w-obec śmierci, mając wiele za sobą i mało przed sobą, nie może spełnić swego pragnienia powrotu do życia – ono definitywnie odchodzi. W obliczu niechcianego, a nieuchronnego rozstania z życiem, w które wkrada się i jego zamieranie, tęskni – tęskni za tym, co było. I jest mu żal, żal za minionym i mijającym, które nigdy nie wróci, ponieważ on sam nie wróci do świata, w którym żył i jeszcze w nim żyjąc. Choć czas i miejsce niekoniecznie są zsynchronizowane ze sobą, to zazwyczaj tęskni się zarówno za dłuższymi odcinkami swego życia przeżywanymi w danym miejscu, jak i momentami – bez podziału na lepsze lub gorsze, ale po prostu znaczące. Pragnąc być tam, gdzie się nie jest, choć często jest się wciąż w tym samym miejscu, ale nie w takim samym jak kiedyś, Pierwszy w-obec śmierci tęskni za topografią swej biografii. Wówczas tęskni za miejscami, w których był i w których chciał być, a wszystkie są dla niego miejscami znaczącymi jego biografii. Pierwszy w-obec śmierci może tęsknić równie intensywnie za miejscem/miejscami, w które wrosł na co dzień, i poza którymi nie wyobraża sobie swojego życia, choćby to już odchodziło. Takie przywiązanie do miejsca życia jest powiązane z jednej strony z trwałością fizykalną miejsca, z drugiej, zasiedziałością w nim Pierwszego w-obec śmierci rozciągniętą w czasie. Rozłąka z miejscem, w które się wrosło, a za którym tęskni (tęskni także jeszcze będąc w nim), choćby dlatego, że wie, iż nie ma do niego już powrotu, a jeśli nawet ten nastąpi, to jest on tylko przystankiem przed ostatecznym jego opuszczeniem, jest jeszcze jedną barwą rozłąki bolesnej. Źródłem tęsknoty, o której mowa, są wspomnienia mające słodko-gorzki smak – mogą zatem także nękać Pierwszego w-obec śmierci, jak i nawet „[...] wspomnienie rzeczy dobrych potrafi ranić nie mniej, niż aktualny, rzeczywisty powód smutku”⁶⁶. Czy dałoby się od nich uciec by móc również nie tęsknić i nie rozpaczać? Czy możliwe jest skasowanie pamięci autobiograficznej – swojej pamięci o sobie, miejscach, w których się było

⁶⁶ J. Mizińska, *Filozofia pocieszenia...*, s. 80.

Por. W. Elias, *Nostalgia*, Novae Res, Gdynia 2015.

i ludziach, z którymi się było, obok których się było i – być może – było się dla nich⁶⁷? I tęskni się za sobą, za „dawnym”, tym sprzed jakiegoś okresu czasowego, który inaczej wyglądał i pozostawał w lepszym stanie zdrowia i nastroju. Na pytanie: za czym tęskni Pierwszy w-obec śmierci, odpowiem, że tęskni za czasem i miejscem swego życia, a tęsknota ma w tle i inne osoby, choćby ich obecność w jego życiu miała znamiona przygodności⁶⁸. Tęskni zatem i za sobą samym, którym był i którym już nie będzie. Tęskni także za tymi, którzy choć są tuż przy nim, to jednak ich obecność inaczej dla niego wybrzmiewała. Tęskni za tym, co znaczyło/naznaczało jego biografie, a zatem także za swoimi marzeniami, wyobrażeniami, planami, snami *et cetera*. Tęskni zatem i za swoją tęsknotą.

Pierwszy w-obec śmierci tęskni także nie wiadomo ani za czym, ani za kim i wówczas tęskni tak po prostu. Ale czy wówczas nie tęskni za czymś, czego nigdy nie było, ani w sferze przypadku ani w sferze przeznaczenia, a co jednak minęło? I niech dalej wybrzmia słowa poety Leopolda Staffa z tomu wierszy pt. *Łabędź i lira*⁶⁹:

*Kochać i tracić, pragnąć i żałować,
Padać boleśnie i znów się podnosić,
Krzyknąć tęsknocie „precz!” i błagać „prowadź!”
Oto jest życie: nic, a jakże dosyć...*

*Zbiegać za jednym klejnotem pustynie,
Iść w toń za perłą o cudu urodzie,
Ażeby po nas zostały jedynie
Ślady na piasku i kręgi na wodzie.*

Pierwszy w-obec śmierci tęskni, ponieważ stanął naprzeciw „odwiedzin” własnej obecności w świecie, doświadczając zarazem

⁶⁷ Do tego wątku powrócę w kolejnej części książki, w nieco innym kontekście.

⁶⁸ Nie chodzi tylko o ludzi, lecz również o zwierzęta, które są równoprawnymi członkami wspólnot dzielonych z ludźmi.

⁶⁹ <https://polska-poezja.pl/lista-wierszy/77-leopold-staff-kochac-i-tracic> (dostęp: 1.12.2021).

rozdzielania (to już było, a to jeszcze jest), rozłączania (do tego, co było już nie powrócę, choćby we wspomnieniach – ich czas także ograniczony), rozstawania (z tym, co było żegnam się, czas w drogę w innym kierunku) aż po doświadczanie roztrzaskiwania sensu tej obecnej, która zaczyna się od kruszenia się (więc powrót do jej innych wymiarów, tych zachowanych we wspomnieniach, choćby niechcianych, jeszcze ją na jakiś czas ocala). W tej kwestii niech zabierze głos Olga Tokarczuk:

Jak wygląda świat, kiedy życie staje się tęsknotą? Wygląda papierowo, kruszy się w palcach, rozpada. Każdy ruch przygląda się sobie, każda myśl przygląda się sobie, każde uczucie zaczyna się i nie kończy, i w końcu sam przedmiot tęsknoty robi się papierowy i nierzeczywisty. Tylko tęsknienie jest prawdziwe, uzależnia. Być tam, gdzie się nie jest, mieć to, czego się nie posiada, dotykać kogoś, kto nie istnieje. Ten stan ma naturę falującą i sprzeczną w sobie. Jest kwintesencją życia i jest przeciwko życiu. Przenika przez skórę do mięśni i kości, które zaczynają odtąd istnieć boleśnie. Nie boleć. Istnieć boleśnie – to znaczy, że podstawą ich istnienia był ból. Toteż nie ma od takiej tęsknoty ucieczki. Trzeba by było uciec poza własne ciało, a nawet poza siebie. Upijać się? Spać całe tygodnie? Zapamiętywać się w aktywności aż do amoku? Modlić się nieustannie?⁷⁰

Rozpacz nostalgiczną, z zagnieżdżoną w niej tęsknotą zmieszaną z żalem, porównam do przebolecia traconego życia w obliczu śmierci. Zawiera się w nim wy-trwanie w odchodzącym życiu/wy-trwanie w odchodzeniu od życia i zarazem wy-trzymanie wobec odchodzącego życia/wy-trzymanie w odchodzeniu od/z życia oraz wy-trzymanie naporu śmierci. Przeboleciu towarzyszy smutek i jest to często *Smutek spełnionych baśni*, ale także smutek niespełnienia, który wcale nie jest mniejszy niż smutek spełnienia. Jeśli baśnie porównamy do wymagowanych obrazów, a te do *mary*, to w tym miejscu smutek spełnionych baśni będzie smutkiem z powodu

⁷⁰ O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 363–364.

spełnionych już marzeń. Smutno również i z powodu tego, iż w obliczu śmierci nie będzie już czasu ani na pielęgnację marzeń, ani na ich realizację. Przywołuję w tym miejscu tytuł literackiego debiutu psychologa Józefa Kozieleckiego – *Smutek spełnionych baśni*⁷¹ i zwracam przede wszystkim uwagę na formę składających się na tę książkę opowiadań – jakby niedokończonych, opatrzonych elementem zaskoczenia, ale i z ledwie zauważalną puentą, za to z nutą ironii. Czy takie właśnie w swej formie jest ludzkie życie? Życie kończące się niemożnością powrotu do domostwa, z którego wyruszyło się do krainy baśni... i już się z niej powróciło. Życie nie jest źródłem smutku egzystencjalnego, który jest „rozlany, bezgraniczny, rozpościerający się na całą egzystencję, przenikający każdy jej moment. [...] wnika w głąb tkanki życia, zatrzuwa ją, powodując »mękę codzienną istnienia«”⁷². Źródłem smutku nie jest także Pierwszy w-obec śmierci, który będąc-w-świecie (jeszcze) żyje, ale jest nim odczucie przez niego rysy, pęknięcia, szczeliny, wyrwy życia-świecie. I wówczas nie ma się czego przytrzymać – to, co jest, rozstępuje się. Nieunikniona pustka „wypełnia” rysę-pęknięcie-szczelinę-wyrwę w byciu-w-życiu. I nie ma ona konturów, jest raczej jak przenikliwy wiatr – przeszywa zimnem (nieokreślonością), przed którym nie można się ukryć.

Smutek „wypływa” z Pierwszego w-obec śmierci i „spływa” na niego. Nostalgia i... opuszczenie ramion, przygarbiona sylwetka z pochyloną w dół głową, powolny chód, słabość w nogach, ale i przyrośnięcie do podłoża i niemożność zrobienia kroku w przód. Aż po tkwienie nieruchomo i czekanie na kogoś, kto nigdy się nie pojawi – na siebie jako Pierwszego, ale nie w-obec śmierci. I twarz – twarz z podkówką ust, oczami z nieobecnyim wzrokiem, ściągniętymi brwiami i zmarszczonym czołem, które podtrzymuje dłoń, jednocześnie twarz zakrywając.

⁷¹ J. Kozielecki, *Smutek spełnionych baśni*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1985.

⁷² Takimi słowami Mizińska zinterpretowała wiersz Aleksandra Błoka *Dolor ante lucem*. Taż, *Filozofia pocieszenia...*, s. 90.

I także już nie krzyk ani głośny płacz, lecz drżenie tego, czego nie da się (już) wypowiedzieć. To smutek, który kojarzy się z zamarciem ciszy po stłuczeniu się porcelanowej figurki sobości Pierwszego w-obec śmierci.

Smutek (czasami) przypomina także małą drzazgę, prawie niezauważalną, dopóki nie wbije się tak głęboko, że drzazga staje się tępym gwoździem przebijającego Pierwszego w-obec śmierci i przybijającego go do czasu i miejsca, w których się znalazł, a zatem właśnie do śmierci jako ściany życia.

To przykładowe wizualizacje smutku cicho osiadłego w doznaniowości Pierwszego w-obec śmierci. Czyż jednak jest on osiadły? Codziennie jest coraz bardziej świeżo/bardziej nie tyle doznawany, co jest doznawaniem w (jeszcze) żywym ciele – jest egzystencjalną gąbką chłonącą rozpacz...

I jednocześnie Pierwszy w-obec śmierci w przeżywaniu siebie w tęsknocie, żalu i smutku, jak ślimak niosący okruchy swego domostwa na sobie, „zwija się do środka”. Rozpacz odsłania jego samotność – samotność ontyczną. Pierwszy w-obec śmierci nie tylko został sam w sytuacji tracenia życia, ale przede wszystkim doświadcza samotności swego bycia-w-świecie. Czuje się wyczerpany swoją rozpaczą, choć ta jak gdyby zasilala się sama sobą. Nie dziwny się, właśnie w teraz, choć ono może być rozciągnięte w czasie, on sam staje w-obec śmierci swojej⁷³. Wyczerpany poczuciem bezsensowności, beznadziejności życia, bezsilności wobec nich i nieuchronności śmierci, wyczerpany tęsknotą i żalem oraz smutkiem, czuje się samotny. Pierwszy w-obec śmierci może być wśród innych, zwłaszcza bliskich, ale ta „gorliwa krzątająca” innych wokół niego często „tylko zagłusza i tłumi wzrastającą samotność” – inni, choć są blisko,

⁷³ Pisząc te słowa, mam także na uwadze np. dzieci terminalnie chore, które swoją sytuację w-obec śmierci „odczuwają od zawsze”. One – których życie już ściśnione w ich przeżywaniu, a jeszcze przeżywane przez nie – przeżywają i rozpacz – rozpacz tragiczną i nostalgiczną. Ktoś mógłby powiedzieć, jakaż ona jest uboga w doświadczenia. Temu dziecku i tak dane było krótko żyć. Bez komentarza.

bo są obecni na wyciągnięcie ręki, są zarazem współ-czująco daleko: nie mogą dzielić z nim samotności⁷⁴.

Pierwszy w-obec śmierci jest samotny, a ta samotność nie jest tylko jego towarzyszką w-obec śmierci, ale zazwyczaj w-obec niej dochodzi do głosu świadomość, że samotny był zawsze – jak pisał Cioran we wczesnej fazie swej twórczości: „Człowiek jest w życiu tak samotny, że zadaje sobie pytanie, czy samotność agonii nie jest symbolem ludzkiej egzystencji”⁷⁵. Pierwszy w-obec śmierci pozostaje sam ze swoim odchodzącym życiem, sam też przeżywa siebie w-obec tej sytuacji. Nikt nie może zastąpić go w jego przeżywaniu – on jest tylko sam z sobą „zagnieżdżając się” w sobie⁷⁶. Do tego przeżywania ma dostęp tylko on – nie jest ono możliwe do współdzielenia. Taka samotność, niebędąca przedmiotem woli, jest jego nagością towarzyszącą mu od narodzin, niewiązującą się z nieprzyzwoitością wynikającą z odarcia z kulturowego przyodziewku, lecz z jego egzystencją, której nikt nie może przeżyć za niego. A przeżywanie samotnego bycia w-obec śmierci w czasie, którego więcej już nie będzie, jest specyficzne i wiąże się z jego wszędobylstwem. To, co wokół Pierwszego w-obec śmierci, jest tylko nim wypełnione. Dobrą ilustracją tej nieznośnie obecnej samotności jest fragment książki Henryka Millera:

Jestem sam, przepelnia mnie straszliwa pustka, tęsknota i lęk. Cały pokój wypełniają moje myśli. Nic poza mną i moimi myślami, moimi lękami. Mógłbym wyobrazić sobie najbardziej niestworzone historie, mógłbym tańczyć, pluć, stroić miny, przeklinać, zawodzić – nikt by się o tym nie dowiedział, nikt nie usłyszałby tego. Myśl o takiej

⁷⁴ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993, s. 66.

Przywołuję w tym miejscu słowa Martina Bubera, które są przez niego skreślone w nieco innym kontekście, niemniej wybrzmiewają znacząco przy okazji rozważań prowadzonych w tej części książki.

⁷⁵ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 115.

⁷⁶ Por. H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Gołyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 242.

absolutnej prywatności mogłaby mnie doprowadzić do szaleństwa. To tak jak udany poród, wszystkie więzy odcięte. Jesteś odseparowany, nagi, samotny. Błogosławieństwo połączone z agonią. Masz mnóstwo czasu. Każda sekunda przytłacza cię jak góra. Toniesz w niej. Pustynie, morza, jeziora, oceany. Zegar wybija godziny jak rzeźnicki topór. Nicość. Świat. Ja i nie ja⁷⁷.

Siła przeżywania samotności bycia w-obec śmierci powoduje, że Pierwszy w-obec śmierci „wybiera” egzystencjalną samotność, która będąc Schelerowską „absolutnie intymną sferą” z niemożnością przeniknięcia do niej współodczucia⁷⁸, jest wynikiem poczucia nieprzystawania do tych, którzy są obok niego. Za to jest się przede wszystkim z sobą samym – czyli jest się samotnie w samotności⁷⁹. Takie wycofanie się ze świata, który nie jest już do zamieszkania przez Pierwszego w-obec śmierci, rzuca go ku samemu sobie. W samotności spotkanie ze sobą może przybrać różne formy: od objawienia do opętania destrukcyjnymi myślami i odczuciami do objawienia, od samozaprzeczenia i autodestrukcji do przemiany.

Twarze i maski

Jaką pociechę Pierwszemu w-obec śmierci przyniosłyby słowa Jaspersa, wtórującego Epikurowi: „[...] kiedy jestem, wówczas nie ma mojej śmierci, kiedy zaś następuje moja śmierć, wówczas mnie

⁷⁷ H. Miller, *Zwrotnik raka*, tłum. L. Ludwig, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1990, s. 97–98.

⁷⁸ M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 111–115.

⁷⁹ W tym miejscu odwołuję się do łacińskiego źródłosłowa samotności. W łacinie rozróznilo *solitudo* (samotność), *solitas/solitaria* (życie w pojedynkę, samotnie; odosobnienie), oraz *isolatio* (wyobcowanie; wyosobnienie). Tutaj samotność ujmuję w znaczeniu *solitudo* i *solitas/solitaria*.

Więcej o tym, co znaczy samotność, Czytelnik odnajdzie w książce Piotra Domerackiego, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, NOMOS, Kraków 2015.

nie ma; dlatego też moja śmierć zupełnie mnie nie dotyczy. Każda z tych myśli jest słuszna”⁸⁰. Jest także ciąg dalszy, i wtedy Jaspers mówi, że żadna z tych myśli „nie zdoła jednak zlikwidować drżenia, jakim nas przejmuje sama nawet myśl o niebyciu”⁸¹. Jeśli drżenie wobec nie-bycia zestawimy z trwogą Heideggera, to nie może dziwić, że Pierwszy w-obec śmierci odczuwa Lévinasowski lęk – lęk przed nieuniknioną własną nieobecnością – skończonością własnej/swojnościowej egzystencji⁸². Zapośredniczony w byciu w-obec śmierci rodzi się w konfrontacji z nią, a w istocie rzeczy z tym, co ona niesie, czy raczej czego jest zapowiedzią: z nicością, wobec której kapitulują możliwości poznawcze i paraliżuje się albo wzmacnia emocjonalność. Za pośrednictwem czego zapowiada się nicość? Czy nie byłoby to doznawanie braku możliwości bycia nie tyle dłużej, ile bycia w swoim domostwie, u siebie i ze sobą, aż po doznawanie braku możliwości bycia w ogóle? I wówczas towarzyszy temu lęk, który przywykło się zwać lękiem egzystencjalnym, a w niniejszym

⁸⁰ Przypomnę znaną myśl Epikura: „Największe zło, śmierć, nie dotyka nas ani trochę, gdyż póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”. Myśl ta wyraża zasadę albo-albo: albo ja istnieję i śmierci nie ma, albo jest śmierć i mnie nie ma. Konsekwencją przyjęcia tej myśli może być taka postawa wobec śmierci, którą ilustrują następujące słowa: „Nic takiego się nie dzieje. Po prostu tylko umieram”.

W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 143.

⁸¹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 204.

Por. Sam Keen w przedmowie do przywoływanej już książki Beckera pisze: „[...] przestrach, lęk i ontologiczny niepokój są naturalnymi towarzyszami naszego kontemplowania faktu śmierci”. Towarzyszem będzie zatem i opisana wcześniej rozpacz i pogrążanie się w niej, jak również dalej opisywane ekspresje doznaniowości. Przecież Pierwszy w-obec śmierci jest jeszcze związany z życiem.

S. Keen, *Przedmowa*, [w:] E. Becker, *Zaprzeczanie śmierci...*, s. 22.

⁸² E. Lévinas, *La mort et le temps...*, s. 21.

kontekście rozważań po prostu lękiem przed śmiercią⁸³. Egzystencjaliści powiedzieliby, że odczuwając lęk, człowiek staje przed prawdą o sobie samym w pragnieniu – w pragnieniu nie odczuwania lęku. Ale czy Pierwszy w-obec śmierci odczuwa tylko lęk przed śmiercią? Jeśli nawet tak, to czy pragnie tylko nie odczuwać go? Zadam inne pytanie: jakiego siebie pragnie odczuwać Pierwszy w-obec śmierci, odczuwając lęk przed śmiercią? I czy to pragnienie, które nie wydaje się ani intencjonalne, ani wolicjonalne, dotyczy Pierwszego w-obec śmierci czy raczej jego obrazu/obrazów samego siebie, które są także fantazmatami.

Dla Lévinasa w *Czasie i tym, co inne* lęk przed śmiercią, wywołany zarówno jej bliskością jak i nieuniknionością, jest przede wszystkim lękiem przed utratą autonomiczności bycia (utożsamienia się z byciem) i pogrążeniem się (na nowo) w anonimowości i nieokreśloności bycia – w *il y a*, w „jest się”, co można porównać z bezosobowym istnieniem kojarzonym z odczuwaniem grozy tegoż istnienia⁸⁴. W-obec śmierci jako „absolutnie niepoznawalnego, to znaczy obcego wszelkiemu światu”, człowiek nie tylko nic nie może, ale nie może móc, jest bezsilny w-obec jej przemocy⁸⁵. Odsłania się za to zapowiedź nieobecności jego osobowej formy aż po jej unicestwienie. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas lęk przed śmiercią wiąże już z *il y a* jako totalnością bezsensu. Wówczas śmierć pojedynczego człowieka nie ma żadnego znaczenia – on i jego śmierć „staje się »całkiem niczym« w równoważności wszystkiego i niczego”. Jego miejsce zawsze może zająć inny – również pochłaniany przez

⁸³ Dla Pawła Dybla „[...] lęk egzystencjalny można równie dobrze nazwać metafizycznym, gdyż odnosi się on do tego, co wykracza poza fizyczny wymiar bytu, i sięga tego, co transcendentne”.

Tenże, *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, Universitas, Kraków 2020, s. 260.

⁸⁴ Takie ujęcie lęku wiąże się ze znaczeniami *il y a*, jakie są nadawane przez Lévinasa w *Czasie i tym, co inne* z 1948r. *Il y a* ewaluowało i w *Inaczej niż być lub ponad istotą* z 1974 r. łączy się z kategorią totalności.

Patrz: M. Szabat, *Przemiany il y a w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia i Sztuka” 2011, nr 38–39, s. 64–76.

⁸⁵ E. Lévinas, *Czas i to, co inne ...*, s. 71.

totalność bezsensu, ponieważ „[n]ie jest prawdą, że *il y a* jest wynikiem »subiektywnego wrażenia«”⁸⁶. Przemijalność mojego bycia jest nie tylko nieuchronna, ale i powszechna – rozmywa się w swej jedyności. Umrę tak jak wszyscy i tak jak wszyscy stanę się niczym.

Czego zatem lękam się w-obec śmierci własnej ja jako Pierwszy? Czy *il y a* – totalności bezsensu, które jest „niczym” poza moim jego przeżywaniem, czy (i też) utraty autonomiczności bycia i pogrążenia się (na nowo) w anonimowości i nieokreśloności bycia? U Lévinasa w opisie *il y a* pojawia się motyw nocy: ciemności, w którą spowity jest horyzont, i motyw bezsenności czy też beczasowego czuwania, bez możliwości ucieczki, bo niby którędy uciec i dokąd. I jest to opis bezosobowego – anonimowego i nieokreślonego, a jednocześnie masywnego, przygniatającego, obezwładniającego bycia. *Il y a* jako totalność bezsensu pogłębia koszmar egzystencjalny Pierwszego w-obec śmierci, który odczuwa już zagrożenie na poziomie istnienia, a nie tylko istoty⁸⁷.

Jeśli przyjmie się, że *il y a* jest doznaniowo dostępne Pierwszemu w-obec śmierci, to w jaki sposób? Co jest tutaj pośrednikiem? Pójdę dalej tropem, który pozostawił Lévinas. A jest nim trop Twarzy. Twarz (*le visage*) jest przede wszystkim Ty–Innym. Twarz jest poza wizerunkiem (*le visage/le face*), a zatem i poza naocznością – Lévinas pisze:

Twarz nie jest powierzchownością lub znakiem jakiejś rzeczywistości – rzeczywistości tak jak ona osobowej – która byłaby skrywana lub wyrażana przez fizjonomię i do której należałoby dotrzeć jak do niewidzialnego tematu. [...] Twarz jest śladem samej siebie, śladem w śladzie porzucenia, nieustanną dwuznacznością dręczącą podmiot bez wchodzenia z nim w korelację⁸⁸.

⁸⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 274.

⁸⁷ Dla przeciwwagi: w myśli i religii Dalekiego Wschodu obecna jest idea nirwany i prajedni. Bezosobowy i pozbawiony indywidualnych jestestw ocean bytu jest traktowany jako cel ludzkiej egzystencji. Nirwana jest stanem totalnej wolności, jest zrzuceniem brzemienia inkarnacji.

⁸⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 158.

Epifaniczność twarzy polega na jawieniu się – ekspresji w wielości siebie. Twarz pojawia się i znika, odkrywa i zaciera w tym samym momencie. Nie będąc „znakiem jakiejś rzeczywistości”, jest śladem⁸⁹ – dla Lévinasa śladem Innego aż po ślad czegoś absolutnie innego, nie z tego świata. Ale Twarz jako Twarz Innego nie zaciera się w ostateczności, zaciera się, aż po zniknięcie, jej inność.

Twarz⁹⁰ jest odczuwaną cielesnie obecnością, której doświadczają się na poziomie przed- a raczej, proto- refleksyjnym, choć zarazem jest i śladem - „Twarz nie daje się osiąść, wymyka się mojej władzy”, jednocześnie jest podstawą znaczenia relacji Twarzą w Twarz⁹¹. Twarz, w poprzek Lévinasowskiej retoryki o gościnności, nie zobowiązuje do udzielania jednego rodzaju odpowiedzi, za którą idzie i gest zaproszenia. Twarz może nie być pokojowa, może być Twarzą straszną i przerażającą, Twarzą gwałtowaną, pełną gniewu, ale i pogardy *et cetera*. Sens Twarzy jest tym, co się wydarza,

⁸⁹ Patrz: wcześniejszy podrozdział w niniejszej części książki: *Obecność i ślad*.

Derrida napisałby, że Twarz jako ślad Innego byłaby czymś w rodzaju sygnatury – podpisem, który pojawiając się, ulega także zacieraniu, aż po zatarcie.

J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, oprac. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1992, s. 176.

⁹⁰ Jak zauważa Marek Drwięga, analizujący Emmanuela Lévinasa i Jeana-Luca Mariona fenomenologię twarzy, Marion (obok Marca Richira przedstawiciela we Francji tzw. nowej fenomenologii) zalicza twarz do tzw. fenomenów przesyconych (nasyconych) lub paradoksów. Takie fenomeny charakteryzują się wielością znaczeń, które są prawomocne. W nowej fenomenologii francuskiej sam fenomen jest ujęty jako wydarzenie, którego esencja ejdetyczna pozostaje niewidoczna i do której można dotrzeć raczej przez intuicję niż przez intencję. Tak ujęty fenomen wykracza poza pozorną banalność zjawiska.

Tenże, *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, „Logos i Ethos” 2019, nr 1 (49), s. 80.

⁹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 232.

przydarzając się, i co zatem może zaskakiwać tego, kto jest „nosicielem” Twarzy, jak i świadkiem tego, co się przydarza Twarzy w konfrontacji nie z Twarzą Innego, lecz z Twarzą siebie jako Innego. To nie ten, który jest Twarzą wytwarza *vel* nadaje (jej) sens⁹², on jest świadkiem konstytuowania się jego Twarzy przez to, co mu się przydarza i co umożliwi dostęp do tego, co niewidoczne, nienamagalne, niedające się objąć powonieniem *et cetera*.

Niechybnie pierwsze skojarzenie z innością Twarzy wskazuje na Twarz, którą stał się Pierwszy w-obec śmierci, i która zarazem „zwraca się” do niego. Twarz–Ty Pierwszego w-obec śmierci spotyka się z Twarzą–Ty odchodzącą, przemijającą, aż po byłą. Swoją obecnością jednocześnie „wzywa” do zwrócenia się ku sobie – ku Twarzy, która będąc nim, jest zarazem Innym, jest Innym nim wobec tego, kim był. Pierwszy w-obec śmierci może np. lękać się jej, choć z drugiej strony może być nią zaintrygowany. Upředniością zaintrygowania jest jednak „nasłuchiwanie” zobaczonej Twarzy – tego, co ona „mówi” poprzez nieme wezwanie, niemą zaczepkę, niemą prośbę, nieme błaganie, nieme żądanie i domaganie się, zaprzeczenie, obelgi *et cetera*.

Spotkanie z Twarzą–Ty jest wkroczeniem niecodzienności – tego, co jakby przychodzi nie-z-tego-świata, jednocześnie moszcząc się w nim. Specyficzna to sytuacja spotkania twarzą w twarz – Twarzą Pierwszego w-obec śmierci (tym oto ja jeszcze żyjącego) i jednocześnie z Twarzą Pierwszego w-obec śmierci Innego–Ty (tym oto Ty odchodzącym z życia i będącym na progu śmierci i będącym tym, oto odchodzącym). Na spotkanie Twarzy–Ty, Pierwszy w-obec śmierci nie może nie odpowiedzieć. Zawsze jej odpowiada, także wówczas, gdy jej nieme wezwanie, niemą zaczepkę, niemą prośbę *et cetera* ignoruje czy po prostu omija. To także jest jego odpowiedź. Za Lévinasem, Twarzy nie można nie odpowiedzieć, również swojej.

Pierwszy w-obec śmierci, będąc Twarzą – Twarzą „osadzoną” (jeszcze) w życiu – odpowiada Twarzy–Ty, Twarzy, wylaniającej

⁹² W tym miejscu mam na uwadze także trop Jeana-François Lyotarda.

Patrz: I. Lorenc, *Estetyczne versus etyczne: miejsca możliwych spotkań Lévinasa i Lyotarda*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38–39, s. 15–25.

się z bycia w obliczu śmierci i będącą już nim, ale nim Innym. Twarz wychylonej nie w kierunku tam i kiedyś, lecz wychylonej ponad tu i teraz i tam i kiedyś. Nie jest to twarz śmierci. Jest to Twarz–Ty Pierwszego w-obec śmierci, z którą Pierwszy spotyka się poza własnym o tym stanowieniem. Jest to Twarz, podobnie jak żywe ciało, odczuwająca siebie i widząca siebie, a zatem i oglądająca siebie. I dlatego nie da się jej sprowadzić tylko do zewnętrżności, czyli do wizerunku – do tego, że się ją widzi/że można ją zobaczyć. W Lévinasowskiej epifanii twarzy⁹³ ona się przedstawia, a w tym przedstawieniu współgrają jej akordy widzialne i niewidzialne, jawne i niejawne, tak jak współgrają ze sobą światło i cień. To Twarz-Ty Pierwszego w-obec śmierci, która narzuca się i prześladowuje, będąc zarazem biernością i podatnością na zranienie. Pytanie, które w tym miejscu się nasuwa, brzmi: jakiemu mnie jako już tu i teraz Pierwszemu w-obec śmierci ona się narzuca i ma moc prześladowania? Jean-Luc Marion, kontynuator i kontestator Lévinasowskich rozważań o twarzy, pisze: „nawet i przede wszystkim jeśli odwracam się od niej lub kiedy ją zabijam, to wiem, że chodziło o żądanie i wymaganie; mogę nią pogardzać tylko dlatego, że je [to wymaganie] znam”⁹⁴. Odpowiedź Twarzy Pierwszego w-obec śmierci jego Twarzy-Ty nie jest i być nie może jej ogarnięciem, oswojeniem, przyswojeniem. Bo czy ja jako Pierwszy w-obec śmierci znam wymaganie swojej Twarzy-Ty? Wprzód jednak jest lęk przed własną Twarzą jako Twarzą–Ty, ale i zaintrygowanie nią – Twarzą (jeszcze) innego siebie, o ile zasadne jest oddzielenie intrygi od lęku.

Twarz-Ty Pierwszego w-obec śmierci to twarz inna i to nie tylko w tym znaczeniu, że jest różna od tej, którą był i... nadal jest, ale

⁹³ Z późniejszego okresu twórczości, w *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Lévinas w częściach, w których pojawia się Twarz, skupia się niemal wyłącznie na jej przemocy wobec ciała rozpatrywanego od wewnątrz, czyli na tym, co określa jako cielesność – zmysłową doznaniowość opartą na wrażliwości.

Patrz: E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 122, 238, 240.

⁹⁴ J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, s. 43. Za: M. Drwięga, *Fenomenologia i twarz innego...*, s. 82.

przede wszystkim dlatego, że jej źródłowa istota wypływa z innego porządku – spoza bycia-w-świecie tu i teraz, choć tylko w nim może być obecna⁹⁵. Jest to Twarz obca, także dlatego, że pozostaje poza – jak ujmuje to Lévinas jeszcze w *Czasie i nieskończoności* – możliwością jej pojmowania⁹⁶. Tej Twarzy – Twarzy-Ty z innego porządku, nie można pojąć, zatem i nie można jej ani oswoić, ani przyswoić.

Obcość Twarzy-Ty podważa dotychczasową swojość Twarzy tego, który stał się Pierwszym w-obec śmierci, grozi jej unieważnieniem aż po jej rozpad. W spotkaniu swojociowej Twarzy z obcością Twarzy-Ty, Pierwszy w-obec śmierci sam dla siebie jawi się jako byt problematyczny, „kim bowiem jestem, będąc w-obec śmierci i spotykając się z własną Twarzą jako Twarzą-Ty? Przecież Pierwszy w-obec śmierci jest tym, który nie ma doświadczenia śmierci – jest ono dla niego doświadcz(a)eniem obcym, tak jak i obcą jest dla niego jego Twarz-Ty wyłaniająca się z bycia w-obec śmierci. I co wówczas się zdarza/ może zdarzyć?

Przywołam ponownie Schelera, dla którego w drodze ku śmierci i na progu do niej, zacieśnia się możliwość życia – życie odchodzi, zawęża się w swej bytności, kurczy, a że jest już niedopasowanym przyrodziewkiem, uwiera lub jest zbyt luźnym. I obcym staje się dotychczasowe życie Pierwszego w-obec śmierci – Twarz, którą był i jeszcze jest oraz Twarz, która jest przed nim w obliczu śmierci.

Jest też i Twarz-Ty Pierwszego w-obec śmierci, która nie przychodzi do niego z teraźniejszości zapośredniczonej w (bliskiej)

⁹⁵ Patrz: „późn.łac. *radicalis* ‘zakorzeniony’ z łac. *Radix* ‘korzeń, [...] źródło’”.

W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

⁹⁶ Lévinas zapisuje często słowo *comprendre* rozłącznie: *com-prendre*. Jak sugeruje tłumaczka Małgorzata Kowalska, Lévinas odwołuje się do etymologii francuskiego czasownika *comprendre*, znaczącego zazwyczaj: poznać, zrozumieć. Ma on i inne znaczenie. Biorąc pod uwagę jego rdzeń – *prendre*: może znaczyć: obejmować, zawierać, brać. Jak pisze Kowalska: „[p]o polsku podobna dwuznacność – zarazem »rozumieć« i »brać« – charakteryzuje czasownik »pojmować«”.

Taż, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 71 (przypis).

przeszłości jego nieobecności, lecz z terażniejszości (Twarz jako swojość) zapośredniczonej w przeszłości. Ta Twarz–Ty, na którą patrzy Twarz Pierwszego w-obec śmierci, może być zarówno Twarzą, której się pragnie i za którą się tęskni, jak i Twarzą nieuznaną aż po jej wypieranie, zazwyczaj bez powodzenia.

Twarz z przeszłości Pierwszego w-obec śmierci, staje się jeszcze inną Twarzą–Ty i w spotkaniu z Twarzą–Ty z tu i teraz bycia-kuśmierci, staje się Twarzą, która może niepokoić, wzywać, domagać się posłyszenia *et cetera*. To Twarz, która jest obecna, choć kolejna jest (już) inna...

Czy Twarze Pierwszego w-obec śmierci, nie będąc lustrzanymi odbiciami, przedstawiają się sobie? To pytanie można byłoby potraktować jako retoryczne w tym znaczeniu, że jest tylko „ozdobnikiem” niniejszego tekstu. Przywołany poniżej cytat z *Traktatu o łuskaniu fasoli* Myśliwskiego odsłania jego poza-ozdobnikowe znaczenia – a wśród nich i ta odpowiedź:

Pana może nawiedza czasem taka niepewność, czy pan to pan? Mnie przez całe życie nawiedzała. Miałem poczucie, jakbym się rozdawał w sobie na tego, który wie, że to on, i tego, który nie doznaje żadnej z sobą bliskości. Na tego, dajmy na to, który wie, że umrze, i tego, który nie dopuszcza myśli, że to on, tylko jakby ktoś drugi miał umrzeć za niego⁹⁷.

W spotkaniu (w spotykaniu się) Twarzy/Twarzami-Ja jako już Ty z przeszłości z Twarzą–Ty w byciu w-obec śmierci, stającą się swojością Twarzy Pierwszego w-obec śmierci, może dochodzić do wy-obcowania swojości Twarzy tej z nie teraz i tutaj, które pojmują jako czynienie tego, co (kiedyś) swojskie obcym (teraz)⁹⁸. To, kim

⁹⁷ W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 355.

⁹⁸ Por. W innym miejscu, w kontekście rozważań o tożsamości podmiotu działającego z wpisaną weń kategorią *różnicy*, pisałam: „[...] inność wchłaniam w siebie – przyswajam ją aż po jej zawłaszczenie i przywłaszczenie, albo oswajam się z nią aż po zlanie się na nią. W pierwszym przypadku inność „wprowadzam” do swojego domu – tożsamości, wskazując

był Pierwszy w-obec śmierci nie tylko się oddala, ale jawi mu się jako obce, jakby (już) nie jego – obcość weszła na miejsce swojskości w relacji do Twarzy–Ty w byciu w-obec śmierci, która dopiero staje się swojością. Jak być ze swoimi Twarzami, kiedy relacja z nimi opiera się na poróżnieniu, aż po odczucie unifikacji Twarzy własnych. Lękając się utraty siebie z przeszłości i terażniejszości, zapośredniczonej w pewności co do jej kresu i bez złudzeń na ciąg dalszy, Pierwszy w-obec śmierci zwiija się do środka. Ale i tutaj niepewność. Do jakiego siebie Pierwszy w-obec śmierci się zwiija?

W kontekście epifanii twarzy, Pierwszy w-obec śmierci jest ogarnięty przez lęk przed inną Twarzą siebie z przeszłości i terażniejszości, będącej zapowiedzią przyszłości. Te twarze go nawiedzają, dręczą, przytłaczają, przenikają do jego wnętrza odbierając mu resztki woli stanowienia o sobie. Lęk przed swoimi Twarzami potęguje się, gdy do głosu dochodzą lęki z dzieciństwa⁹⁹: lęki przed ciemnością i potworami zamieszkującymi nieznane krainy, ale na granicy krain, już jakoś obeznanych, przed utratą „obiektu” dającego poczucie schronienia, bezpieczeństwa, miłości¹⁰⁰, przed spojzeniem tych, których się nie zna albo nie rozpoznaje *et cetera*. To

jej miejsce w nim. W drugim, czując się we własnym domu nieswojo, „przemeblowuję” go aż po „wyprowadzenie się” z niego. Zawieszenie dotychczasowego poczucia „bycia sobą” – choćby pod postacią refleksji nad tym, kim już nie jestem a kim jeszcze nie jestem, może utrudnić powrót do domu, tym bardziej, że nie wraca się do tego samego domu. W stosunku do inności nie chodzi o umocnienie swojej pozycji mnie znanego sobie, ale także o zmianę siebie w obliczu „zagrożającej” memu domostwu inności. Zmieniam się – staję się inny, by np. uchronić się przed pokusą bycia wchłoniętym przez inność, której nie rozpoznaję”.

A. Walczak, *(Re)conceptualizing Difference in the Context of the Acting Subject's Identity*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, nr 2(13), s. 96. (Podaję w wersji polskiej).

⁹⁹ Por. M. Marzano, *Oblicza lęku*, tłum. Z. Chojnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.

¹⁰⁰ A takim „obiektem” może być zarówno człowiek, jak i np. miś z urwanym uchem, pies liżący po rękach.

lęk przed traceniem Twarzy, którą/którymi był i (jeszcze) jest, i lęk przed Twarzą, którą się staje.

Pierwszy w-obec śmierci jest „świadkiem” doświadcz(a)enia spotkania swych Twarzy i tego, co w spotkaniu się dzieje/wydarza. Swoim byciem tu i teraz poświadczą to, co się wydarza – a wydarza się właśnie jego lęk. Lęk Pierwszego w-obec śmierci byłby lękiem, który przeżywa on jako Twarz w odpowiedzi na Twarz siebie–Ty, innego aż po obcego, czyli tego, który stanął *de facto* przed śmiercią.

Pierwszy w-obec śmierci zaczyna żyć w zamkniętym kręgu nieuniknionego, wyobcowując się z rzeczywistości, z której odejście jest przecież nieuniknione. Zamyka się w resztkach „skorupy-ciała”. Jeszcze nie umarł, ale odczuwając powiew śmierci za życia, kryje się przed światem i jakby już tu i teraz „zamiera” – jakby brak ruchliwości miał go odsunąć również od lęku i rozpaczy¹⁰¹. Jednak skrywanie się przed życiem aż do śmierci także napawa go lękiem, a przede wszystkim obawą przed sprostaniem wymogowi życia – życia z godnością aż do kresu, kresu jego życia.

Jak, lękając się, być w-obec śmierci? Jedną z podpowiedzi jest ukazanie Twarzy Pierwszego w-obec śmierci jako maski i prezentowania się w niej/w nich. I choć Barbara Skarga, pisząc poniżej przytaczane słowa, nie użyła słowa „maska”, uznałam, że warto od nich zacząć wątek o masce jako Twarzy Pierwszego w-obec śmierci.

Moja historia może mieć zgoła inne znaczenie dla mnie aniżeli ta opowieść, którą oddaję na pastwę innych [...], ale to, co moje, co naprawdę jest dla mnie moją historią, mogę także ukryć, i nieważne jest w tej chwili, czy powoduje mną zakłamanie, czy chęć ukrycia intymności, czy wstyd, czy, przeciwnie, przywiązanie do pewnych wydarzeń drogich we wspomnieniu. [...] Tworzę ją nieraz na użytek cudzy, ale dla mnie ma zgoła inne znaczenie, daje mi bowiem możliwość odnalezienia się w egzystencjalnym doświadczeniu¹⁰².

¹⁰¹ „Zamarcie” można porównać do impregnowania się teflonem, po którym wszystko spływa, nic nie zostaje. Impregnat jest nie-czuły.

¹⁰² B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 319, 317.

Opis historii-opowieści o sobie, o czym pisze Skarga można porównać do przywdziewania maski przez Pierwszego w-obec śmierci, będącego na scenie dramatu, którego jest głównym aktorem¹⁰³. Aby móc uchwycić znaczenie maski w kontekście rozważań o Twarzach Pierwszego w-obec śmierci i jego lęku – a przede wszystkim lęku przed Twarzą/Nie-Twarzą, która wyłania się z bliskiej przyszłości w tu i teraz, przywołam jej znaczenia, które pozostają poza zwyczajowymi we współczesnej kulturze zachodniej. Tym samym podkreślam ważność posiadania przez Pierwszego w-obec śmierci masek, z których korzysta, chroniąc siebie – chroniąc swoje Twarze lub je, jak demony, np. obłaskawiając.

Maska¹⁰⁴ w greckim, indyjskim, chińskim teatrze była to zasłona twarzy aktora aż po ucharakteryzowanie twarzy do roli.

¹⁰³ Patrz: rozdział: *Na scenie dramatu egzystencjalnego* w III części książki.

¹⁰⁴ Por. Maska miała postać symboliczną i odnosiła się do przeistaczania się. Roger Caillois pisał: „[...] w społeczeństwach pierwotnych [...] maski pojawiają się w czasie święta, tzn. w okresie, gdy rządzi oszołomienie, rozgorączkowanie i płynność, gdy wszystko, co jest porządkiem, podlega czasowemu obaleniu, by potem powstać znów w postaci odnowionej. Maski, sporządzane zawsze w tajemnicy, a po ich użyciu niszczone lub chowane, przeistaczają ofiarników w bóstwa, duchy, w zwierzęta-przodków, we wszelkiego rodzaju siły nadprzyrodzone, przerażające i zapładniające. [...] działanie masek ma na celu odnowienie, odmłodzenie, wskrzeszenie zarazem natury i społeczeństwa. [...] Wdarcie się tych maszkar to wdarcie się sił, których człowiek się lęka i nad którymi nie panuje. Przybiera na siebie czasowo postać przerażających potęg, naśladuje je, utożsamia się z nimi i niebawem obcy sam sobie, wydany na pastwę obłędu, naprawdę czuje się bogiem, którego pozór przybrał początkowo za pomocą misternego lub prostackiego przebrania. Następuje odwrócenie sytuacji: to człowiek budzi lęk, to on jest potęgą straszną i nieludzką. [...] jest to zwycięstwo udania: udanie doprowadza do opętania, ale to opętanie nie jest już udawane. [...] jak uprzedza o tym kabała, człowiek, udając maszkare, staje się nią”. Wraz z ewolucją człowieka dokonywał się stopniowo proces uwalniania się maski od konkretnej fizycznej postaci na rzecz jej symbolicznej wymowy.

Tenże, *Żywiol i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 395–396.

Zwróć również uwagę na jeszcze jedno znaczenie maski, ważne w kontekście podejmowanych rozważań. Jak podaje Władysław Kopaliński, maska to „przednia, ruchoma część przyłbicy, osłaniająca twarz”. Dalej wskazuje na maskę jako formę widowiska dramatycznego „niemal zawsze kończąca się improwizowanymi tańcami, w których biorą udział aktorzy [ci w maskach – A.W.] wraz z widzami”¹⁰⁵. Maska miałaby spełniać zatem takie funkcje jak: prezentacji w grze bez ukazywania siebie, ochrony i obrony w trakcie gry (walki), możliwości/zdolności gry wraz z innymi, których gra jest zapoczątkowana przez tych, noszących maski – asymilacja i wciągnięcie (się) do gry).

Maska nie jest *design alter ego* Pierwszego w-obec śmierci¹⁰⁶. Maska jest wprzód „wytworem” czucia się Pierwszego w-obec śmierci w spotkaniu ze swoimi Twarzami–Ty. Jest „wytworem” tego, kim on ma być lub nie być, kto ma go chronić, komu ma stawiać czoła, przed kim ma się ukryć, a kogo ma przestraszyć *et cetera*. Jego maska, a raczej maski, są jak ekrany, na których wyświetla się monochromatyczny negatyw jego cielesnych doznań. Jest fasadą – tym, jakiego pokazuje sobie i innym i za pośrednictwem której komunikuje się poprzez gesty, mimikę, kinestetykę. Stosując „barwy ochronne”, chroni swoje wnętrze – to, co w nim najbardziej intymne i cenne dla niego, ale także co najbardziej w nim podatne na zranienie, a do czego już „dobrał się” jego lęk tego, kto będąc (już) Pierwszym w-obec śmierci. jest tym, jakby go nie było (jakby go nie było takim). Barwy ochronne są po to,

¹⁰⁵ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 665.

¹⁰⁶ Choć w ujęciu Junga persona to właśnie maska, zewnętrzna sfera *psyche*. Stanowi „złoty środek” pomiędzy wymaganiami stawianymi przez ideał ego (mój obraz, zgodnie z którym chciałbym być postrzegany przez siebie i innych), obraz mnie w moim otoczeniu i pozostający pod wpływem kulturowej wizji ideału człowieka oraz indywidualne uwarunkowania psychosomatyczne.

Patrz C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.

by inni nie zobaczyli go – tego, który jest oto w-obec śmierci i swojej/ innej/obcej Twarzy, lękając się przed nią¹⁰⁷.

Maska ma także strzec przed ujawnianiem się ciemnych odcieni nastroju oraz wzmacniać i tak już nadwątloną wewnętrzną siłę, by mierzyć się z różnymi przeciwnościami wynikającymi z bycia w-obec śmierci. Także ufność w wyjątkowość swego bycia w tu i teraz chroni przed strachem i zagubieniem Pierwszego w-obec śmierci w spotkaniu ze swoją Twarzą-Ty z tam i potem, ale także nie stąd i nie teraz.

Jak jeszcze inaczej Pierwszy w-obec śmierci może prezentować sobie siebie, jak również innym? Zwróć uwagę na tę specyfikę maski, która wyrażając oburzenie, gniew, złość także skrywa lęk ogarniający Pierwszego w-obec śmierci. Skrywając lęk, Pierwszy w-obec śmierci „razi” siebie i innych słowami – od słów nijakich i obojętnych po słowa wzgardy, sposobem mówienia – od ciszy (niemówienia, czy nic-niemówienia) po krzyk. „Razi” patrzaniem – od niewidzenia do zabijania wzrokiem. „Razi” postawą ciała – od utrzymywania dystansu w przestrzeni obcowania z innymi poprzez chociażby odwracanie się plecami z głową w kierunku ściany.

Czy Twarz-maską Pierwszego w-obec śmierci jest wyrazem jego odwagi na scenie dramatu, którego jest głównym aktorem. Co to jest zatem odwaga sceniczna? Jeśli Pierwszy w-obec śmierci gra różne postaci w ostatnim przedstawieniu dramatu egzystencjalnego, to zagra i taką postać, której nie-ma (zasłona na twarzy), i taką, która pod przyłbicą chroni zranienie, i taką, która odpowiada na obecność tych, którzy współtworzą grę sceniczną – na ich nastrój związany z byciem Pierwszego w-obec śmierci a także na ich prośby, oczekiwania, potrzeby, żale, pretensje *et cetera*, jak i na ich nieobecność. I jak w tragedii greckiej, mina maski wyraża nastrój tego, który ją nosi.

Twarz-maską zatem nie zakrywa – ona raczej odsłania to, co Pierwszy w-obec śmierci chce pokazać, z drugiej strony w odsłanianiu jest i obnażanie. Obnażanie nagości Twarzy w spotkaniu ze swoją Twarzą-Ty i obnażanie tajemnicy tego spotkania. Obnażanie jest specyficzne – dokonuje się jednocześnie w za-maskowaniu.

¹⁰⁷ Pierwszy w-obec śmierci chroni i to, co w nim jest „miękkie emocjonalnie”, a co także wyzwala lęk – jak np. smutek, płaczliwość.

Wskażę także na inny rodzaj maskowania Pierwszego w-obec śmierci. Może on także usilnie zaprzeczać trwodze w obliczu śmierci, co wyraża się w jego potrzebie kontrolowania na różne sposoby lęku – i to lęku przed śmiercią, nie dostrzegając nawet Twarzy siebie samego jako Innego, Twarzy tego, który stoi w obliczu śmierci. Usiłuje jakby „zagadywać” ów lęk melorecytacjami, umniejszając niecodziennność śmierci poprzez sprowadzenie jej w obszar codzienności i prozy życia: „nic takiego straszego się nie stało, ja po prostu umieram”, „bać się śmierci? Nie, ja niczego się w życiu nie boję, więc i nie straszna mi śmierć”, „tam, po drugiej stronie nic nie ma, więc nie ma się czego bać” *et cetera*. Paweł Socha w przedmowie do wspomnianej już książki Beckera *Zaprzeczanie śmierci* pisze:

Im silniej pragniemy życia we wszelkich, nawet skrajnych jego manifestacjach, tym bardziej prawdopodobne jest to, że zmusza nas do tego lęk przed śmiercią. Jest to motyw pchający człowieka do dokonywania czynów heroicznych w szerokim znaczeniu tego określenia¹⁰⁸.

Poniżej przytoczone słowa Jaspersa w kontekście wypowiedzi Sochy wybrzmiewają znacząco, choć sam Jaspers skreślił je, charakteryzując człowieka trwoniącego życie, dla którego „zagłada stanowi właściwy sposób życia”. Zagłada wynikać może z lęku i być formą barykadowania się przed śmiercią, choć Pierwszy w-obec śmierci nie może się przed nią skryć. Śmierć i tak jest już z nim. I choć Jaspers poniżej wypowiada się o ryzyku śmierci, które intensyfikuje życie, to Pierwszy w-obec śmierci w intensyfikacji Ricoeurowskiego życia aż do śmierci, ryzykuje życie, choć nie trzyma się go kurczowo, tylko – właśnie – ryzykuje: „a może jeszcze raz”. Czyż nie jest to paradoks – ryzykować życie będąc już w-obec śmierci?

Człowiek chciałby pozostać nieskończoną możliwością, która poprzedza wszelką rzeczywistość; dlatego człowiek opiera się przed

¹⁰⁸ P. Socha, *Wstęp. Śmierć zaprzeczona: pozagrobowe zwycięstwo Ernesta Beckera*, [w:] B. Becker, *Zaprzeczanie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NO-MOS, Kraków 2015, s. 14.

rzeczywistością. [...] Dlatego towarzyszy mu wewnętrzna rezerwa, w wyniku której człowiek niczego definitywnie się nie chwyta i w urzeczywistnieniu niejako odpiera rzeczywistość. Urzeczywistnianie ma być tylko próbą, którą można odwołać. Życie staje się próbą i zmianą. [...] Smak niebezpieczeństwa i ryzyko śmierci intensyfikuje życie. Wola zachowania nieskończonej możliwości odrzuca wszelką więź na płaszczyźnie rzeczywistości¹⁰⁹.

Przywykło się jednak utożsamiać lęk z odczuciem zagrożenia, które ów lęk (lęk przed zagrożeniem) zarazem budzi, a który, wedle kulturowych wzorców – o czym mówią baśnie i bajki, jak również współczesne nauki zorientowane antropologicznie – można, a nawet należy przezwyciężyć. Jak Pierwszy w-obec śmierci może przezwyciężyć lęk przed nią? Dlaczego Pierwszy w-obec śmierci ma przezwyciężyć lęk przed śmiercią? Tylko dlatego, by móc przejść przez kolejne odsłony dramatu, w którym odgrywa główną rolę? Często bez scenariusza, reżysera, innych aktorów, a będąc tym aktorem, który gra na deskach podupadłego teatru życia, do którego zachodzą nieliczni – sympatycy i ci z polecenia naprawy podium, kurtyny... *et cetera*, by jeszcze mógł „jakoś” przetrzymać przed ostateczną upadłością. Aż w końcu: jak to jest nie wytrzymywać życia, również tego, które jest aż do śmierci?

Niewytrzymałość

Człowiek będąc w sytuacji, może wybierać – a w zasadzie nie ma wyjścia: po prostu wybiera. Tak mówili egzystencjaliści, determinując egzystencję człowieka jego wyborem. Pierwszy w-obec śmierci zaświadcza o tym, że wybór sposobu bycia w-obec śmierci w ograniczonym stopniu zależy od niego. Choć dla Heideggera w *Byciu i czasie* – w interpretacji Lévinasa – bycie ku-śmierci miało oznaczać „najwyższy poziom przytomności”, a łącząc się z męstwem

¹⁰⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 403–404.

tegoż bycia, zapewniać *Dasein* autentyczność egzystencji powiązaną z wolnością. Lévinas, w komentarzu do tak zinterpretowanego Heideggerowskiego bycia-ku-śmierci, formułuje myśl, która otwiera kolejny wątek moich rozważań:

Śmierć jest u Heideggera wydarzeniem wolności, podczas gdy w cierpieniu, podmiot jak się wydaje, dociera do granic możliwego. Czuje się uwiązany, zależny od czegoś, co go przerasta, i w pewien sposób bierny. Śmierć jest w tym sensie granicą idealizmu. Jednak dalej pisze tak: [p]rzed śmiercią zawsze jest jakaś ostatnia szansa, której – a nie śmierci – chwytą się bohater. Bohaterem jest ten, kto zawsze dostrzega ostatnią szansę. Ale jednocześnie: [o]kazuje się ona [śmierć – A.W.] granicą męstwa podmiotu [...]. Ważne w ujęciu śmierci jest to, że w pewnym momencie *nie możemy już móc*; właśnie tutaj podmiot traci samo podmiotowe panowanie¹¹⁰.

Kiedy ten, który jest Pierwszym w-obec śmierci, „nie może już móc”, również móc żyć aż do śmierci? Odpowiem za Lévinasem: „nie można już móc” wówczas, gdy przekroczy się granicę bierności – przyjmowalności cierpienia, które Lévinas określa jako „doznawanie doznawania”, będącego poza intencjonalnością i którego „>treść« uświadamia sobie cierpiąca świadomość” przede wszystkim wówczas, gdy cierpienie jako bierność odsłania nagość Pierwszego w-obec śmierci. Nie można móc wtedy, kiedy jest się cierpiącym w swojej skórze i jako obcość we własnej skórze, aż po nieposiadanie własnej skóry w cierpieniu, stając się totalnie „podatnością na zranienie i ból”, bo wszystko mnie jako przyjmującego boli aż do nie-do-wytrzymania¹¹¹. Niemożność łączy się także z dojmującym uczuciem bycia nieobecnym w obliczu „absolutnie minionego, absolutnie przeszłego”, od którego Twarz Pierwszego w-obec śmierci pochodzi, lecz która „zostawia” dla siebie (i być może dla

¹¹⁰ E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 70, 75.

¹¹¹ E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 402; tenże, *Inaczej niż być...*, s. 122.

innych) – pustkę po przeżytych¹¹². Będzie to pustka po kimś, kto już przeszedł przez życie – pustka po przeżyciu siebie samego, jak również pustka tego przeżycia. Pierwszy w-obec śmierci traci siebie i doświadcza pustki po sobie, jak i w sobie. Odczuwa w sobie puste miejsce po sobie samym. Tego miejsca po sobie już nie zajmuje, a miejsce, w którym jest obecnie, jest miejscem bez siebie. Pierwszy w-obec śmierci jest w bez-miejscu – jest nie u siebie jako *locum* spokoju. Rozpoczęte wątki, odnalezione we fragmentach książek Lévinasa, dopełnię fragmentami myśli innych.

Dla Michela Henry’ego żyć znaczy doświadczać samego siebie, a najbardziej doświadcza się samego siebie wówczas, gdy to, czego się doświadcza, nie oddziela człowieka od niego. I tak jest z cierpieniem, od którego nie oddziela nas żaden odstęp, ponieważ:

[...] żaden odstęp nie oddziela cierpienia od niego samego i że wpędzone w siebie, przytłoczone swoim własnym ciężarem, nie jest zdolne do ustanowienia naprzeciw siebie jakiegokolwiek dystansu, wymiaru ucieczki, dzięki któremu miałyby możliwość wymknięcia się sobie i temu, co jego bycie ma uciskającego. [...] Nikt nigdy nie widział swego bólu lub cierpienia¹¹³.

Henry wypowiada się przede wszystkim o źródłowym, pierwotnym cierpieniu, oznaczającym „znoszenie samego siebie”, „bycie-danym-sobie”, „bycie-przytwierdzonym do siebie – w całkowitym przyrośnięciu do siebie, w tym doświadczeniu siebie, które jest uzyskaniem siebie”¹¹⁴. Cierpienie daje mi odczuć moje własne ciało w jego najgłębszej strukturze zmysłowej wrażliwości. Czuję

¹¹² E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 209, 246.

¹¹³ M. Henry, *Fenomenologia nieintencjonalna: zadania dla przyszłej fenomenologii*, [w:] tegoż, *O fenomenologii...*, s. 160.

¹¹⁴ Tamże, s. 196.

W j. francuskim *souffrir* – „cierpieć” to także właśnie „znosić coś”, ale to etymologiczne znaczenie można też dostrzec w języku polskim: bycie cierpliwym. Do tego wątku powrócę dalej, przywołując rozważania Ricoeura.

siebie we własnym bólu i w cierpieniu, w tych najbardziej podstawowych afektach żywej bezpośredniości. Dla Henry'ego źródłowe cierpienie współwystępuje z rozkoszowaniem się, przynależąc do doświadczenia życia, które zarazem w nich doświadcza siebie w pełni swej obecności. Henry powie, że w nich życie przybywa do siebie. Ale w cierpieniu Pierwszego w-obec śmierci życie nie przybywa do siebie, lecz się oddala. I jak długo Pierwszy w-obec śmierci może znosić siebie, cierpiąc, bo pozbyć się cierpienia nie może?

Bycie-przytwierdzonym do siebie w cielesnym cierpieniu (cierpi i ciało, i cielesność) nadaje dodatkowego ciężaru życiu, bo jest ono już niemożliwe bez cierpienia, a jednocześnie cierpienie czyni je nie do zniesienia. Nie można już móc być inaczej jak będąc „»zwiniętą w sobie obecnością«, która nasłuchuje jedynie swojego ciała. [...] Ból, który zagnieźdza się na stałe we mnie, uniemożliwia mi widzenie i słyszenie świata takim, jakim jest. Przeszkadza mi w nim być. [...] obecność nieustannie zapada się w siebie”¹¹⁵. Pierwszy w-obec śmierci staje się tak bardzo „zwiniętą w sobie obecnością”, że życie nie ma do niego dostępu – czuje tylko zmęczenie odczuwaniem jego ciężaru i ciężaru cierpienia. W-obec śmierci nie dane mu było zostać bohaterem – odczuwa niemoc i bezbronność wobec nieodwracalnego cierpienia.

Dla Jaspersa dopiero w ogarnianiu tego cierpienia jako części samego siebie, człowiek cierpi naprawdę – „nie ukrywam tego przed sobą samym, żyję w napięciu wytworzonym między wolą akceptacji a nigdy całkowitą możliwością akceptacji”¹¹⁶. Ricoeur jednak nie mówi o tym, że cierpienie jest częścią człowieka – człowiek cierpiący jest cierpieniem. Pierwszy w-obec śmierci cierpi, a doznając cierpienia, jest samym cierpieniem z uwzględnieniem wielości impresji nastrojów nieredukowalnie wyjątkowych, w znaczeniu: należących do tego, a nie innego Pierwszego w-obec śmierci.

Pierwszy w-obec śmierci doznaje siebie jako cierpiącego – jest cierpieniem, które wskazuje na „akt życia”, jak powiedział Ricoeur,

¹¹⁵ F. Chirpaz, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 22.

¹¹⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 214.

rozpatrując cierpienie na dwóch osiach: oś działanie–doznawanie i oś stosunku: ja sam–inny, gdzie innym jest nie kto inny jak On – Pierwszy w-obec śmierci¹¹⁷. Idąc dalej za Ricoeurem, działanie Pierwszego w-obec śmierci zdaje się być niepewne, skazane na przegrane aż po uznane za beznadziejne. Wszak to, co odczuwa, jest nasilającym się paraliżem „zdolności mówienia, zdolności wykonywania czynności, zdolności opowiadania (o sobie), zdolności szanowania samego siebie jako osoby działającej moralnie”¹¹⁸.

Za ten paraliż jest odpowiedzialne przygniatające sobość Pierwszego w-obec śmierci cierpienie. Ricoeur zwraca uwagę na dawne znaczenie w języku francuskim słowa „cierpieć”: „cierpieć oznacza przede wszystkim wytrzymać. W ten sposób działanie włącza się w pewnym minimalnym stopniu w bierność cierpienia”¹¹⁹. Ricoeurowskie wytrzymywanie oznaczałoby prze-cierpienie, które można wyrazić w frazie: wy-trzymam bycie cierpieniem i prze-trzymam doznawanie siebie jako cierpienia. W wy-trzymywaniu, znoszeniu, prze-trzymywaniu cierpienia pozostaje się w relacji do życia – każdy akt wy-trzymywania, znoszenia, prze-trzymywania jest Ricoeurowskim „aktem życia”.

Ale Pierwszy w-obec śmierci nie wytrzymuje/nie trzyma się bycia cierpieniem. Tę niemożność widzę na dwóch poziomach bycia cierpieniem. Po pierwsze, ból, którego doznaje Pierwszy w-obec śmierci, będąc ciałem i cielesnością, jest tak duży, że w przebłyskach świadomości, która daje wyraz jego woli, Pierwszy w-obec śmierci oświadcza: „już dość”. Po drugie, szanowanie siebie wiąże się z zachowaniem swojości ciała i cielesności – z ich poważaniem aż po troskę o nie. To właśnie troskliwość jako „życzliwą spontaniczność”

¹¹⁷ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992, s. 55.

¹¹⁸ Tamże, s. 56.

W sytuacji, kiedy śmierć wchodzi do codzienności – jak pisał Scheler – „ulega zmniejszeniu zakres (*Menge*) możliwości przeżywania”, przeżywania tego, co niosło i niesie życie aż do śmierci. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, s. 80.

¹¹⁹ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 157. Por. ze znaczeniem słowa „przecierpieć” w j. polskim.

i wyraz tego, że można liczyć na siebie¹²⁰ Ricoeur uznał za odpowiedzialność wobec kruchości egzystencji człowieka¹²¹. Czy Pierwszy w-obec śmierci może na siebie liczyć? On jako zdradzone przez życie ciało i tęskniąca za nim obolała cielesność? Jakiego siebie zachowuje, by tym samym czuć się zobowiązanym do troski o siebie? Jak długo można znosić towarzystwo cierpiącego samego siebie w-obec śmierci własnej? I Pierwszy w-obec śmierci dociera do brzegu wytrzymałości i przekracza go, wchodząc w skórę niewytrzymałości, porzucając przecucie końca swego życia w jego pragnieniu.

Uwolnić się od niemożności życia bez cierpienia i życia z cierpieniem aż do śmierci – przerwać więź z wżerającym się cierpieniem to umrzeć swoją śmiercią. Dość marnej egzystencji, dość topienia się w cierpieniu. Pierwszy w-obec śmierci doszedł do kresu własnych możliwości bycia cierpieniem. Amplituda bycia cierpieniem ustanawia granicę, której nie jest w stanie przekroczyć. Jak wówczas można czuć się dobrze ze sobą? Jak można czuć się dobrze, będąc w egzystencjalnym rozkroku – między tym światem, w którym Pierwszy w-obec śmierci jeszcze tkwi, a tym, który jeszcze przed nim się nie otwiera? Wówczas Pierwszy w-obec śmierci nie lęka się przepaści, nad którą przyszło mu stanąć. Raczej tęskni-marzy za tym, by móc już rzucić się w nią. I jest to tęsknota-marzenie specyficzne – nie tyle sama fantazja dla fantazji lub też ucieczka od cierpienia, lecz raczej inna wizja dymensji – nieuchwytnych wymiarów (siebie) poza czasoprzestrzenią. Dlaczego?

Cierpienie odziera z godności i jest to odzieranie Twarzy Pierwszego w-obec śmierci, podwójne odzieranie: Twarzy, którą jest, stając się Pierwszym w-obec śmierci i Twarzy, którą będąc, jest dla niego Twarzą–Ty, inną – obcą jego Twarzą. Twarz Pierwszego w-obec śmierci w maskach jeszcze broniła się przed śmiercią, nie

¹²⁰ Ricoeur tak o tym pisze „»od ciebie«, mówi mi inny, »oczekuję, że dotrzymasz słowa«; tobie odpowiadam: »możesz na mnie liczyć«. To *liczyć na* łączy zachowanie siebie w jego treści moralnej z zasadą wzajemności opartą na troskliwości”.

Tenże, *O sobie samym ...*, s. 445.

¹²¹ Tenże, *Filozofia osoby ...*, s. 46.

wytrzymując życia w postaci zwiniętej w sobie cierpiącej obecności – obecności aż do śmierci. Przychodzi czas nagości Twarzy¹²² i wówczas Twarz Pierwszego w-obec śmierci staje się najbardziej bezbronna z bezbronnych, pozbawiona „osobowego makijażu”, a uposażona tylko w konieczną zdolność do odczuwania bólu i cierpienia.

W-obec śmierci Pierwszy jest nagi i nie ma możliwości zakryć swojej nagości. Jest ciałem umierającym i cielesnością doznającą umierającego ciała. I jest również jakby „obok” ciała i cielesności, którymi jest. To bycie „obok” wskazuje na jego położenie wobec siebie jako ciała i cielesności – tworzy się dysonans doznaniowy. Pierwszy w-obec śmierci odczuwa niezgodność współbrzmienia siebie jako ciała i cielesności z tym, jak ciało i cielesność, którymi jest, się prezentują. I jest jeszcze ten oto aspekt dysonansu doznaniowego: w-obec śmierci rytm jest niedokładny – nie wszystko wybrzmiewa tak, jak należy. I „już dość”. W-obec śmierci Pierwszego „już dość”, zakłócające bycie cierpieniem, jest wyrazem jego „powrotu” do rytmu dokładnego – do współbrzmienia, harmonii i... spokoju jego ciała i cielesności.

Bezsilność faktyczności cierpiącego Pierwszego w-obec śmierci – że można jeszcze być i nic już nie móc – rodzi w nim egzystencjalną niewytrzymałość. „Już dość” mówi o tym, że Pierwszy w-obec śmierci nie ma sił by intensyfikować w tu i teraz jakąkolwiek aktywność – od rozpacz aż po lęk w ich różnych odcieniach. „Już dość” – ta egzystencjalna niewytrzymałość – stanowi granicę wartości życia: materiału, który ze względu na swój rodzaj, ulega zniszczeniu. Niewytrzymałość to i granica oporu, jaki Pierwszy w-obec śmierci stawia zmianom jego dotychczasowego bycia-w-świecie. Przekroczenie granicy wytrzymałości – oporu w sytuacji w-obec śmierci – skutkuje zerwaniem wiązań z życiem, bez względu na to, jakim ono było i jest. Cierpienie Pierwszego w-obec śmierci – „strukturalna słabość” jego egzystencji, wygasza również jego czującą doznaniowość aż po jej wypalenie – już nie jest porażaną, pobudzaną,

¹²² Por. z „nagim życiem” Giorgio Agambena. Tenże, *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

poruszaną, przebudzoną¹²³. Pierwszy w-obec śmierci nie jest przyjmującym to, co do niego przychodzi – jest obojętny, pozostając w letargu: w zapomnieniu o życiu w przeszłości, teraz i bez przyszłości, ale i w zapomnieniu o śmierci¹²⁴. A jeśli coś jeszcze pozostało za jego życia, co może mieć jakikolwiek sens, to już nie życie aż do śmierci, a śmierć – ostateczne odejście. Dla Pierwszego w-obec śmierci, który po Ricoeurowsku jest dla siebie samego cierpieniem, śmierć objawia się jako wyzwolenie. I już nie ćwiczy się w wytrzymaniu w obliczu lęku, lecz pragnie zrzucić daremną zależność od życia i doświadczyć nieuniknionej śmierci.

Na niewytrzymałość egzystencjalną można spojrzeć również przez pryzmat tragiczności nie tylko swego położenia, ale także tragiczności świata, w którym przyszło umierać Pierwszemu w-obec śmierci. Upiększające świat dekoracje spadają i świat jawi się bez iluzjonistycznych uwodzeń – pełen tragizmu egzystencji ludzkiej z przenikającą przez nią śmiercią, która u swego zakończenia jest przeżywana tak samotnie, że – powtórzę już wcześniej przytoczone słowa Ciorana: Pierwszy w-obec śmierci zadaje sobie pytanie, „czy samotność agonii nie jest symbolem ludzkiej egzystencji?”¹²⁵. Mimo że człowiek jest nad wyraz sprawny w realizacji idei życia zdążającego do celu. Jest to złudzenie, ponieważ życie w *Na szczytach rozpacz* nie ma dla Ciorana, i nie może mieć, sensu, i dlatego „[j]est ono na naszej łasce”, można je porzucić¹²⁶, zwłaszcza wtedy, kiedy ani

¹²³ Nasuwa się w tym miejscu porównanie do stosowania w psychiatrii elektrowstrząsów u pacjentów, np. chorych na schizofrenię, po których serii, choć objawy „umorzyły się”, pacjent przejawiał obojętność – był, a jakby go nie było.

¹²⁴ Etymologia słowa „letarg” wskazuje na greckie *lēthargos* od *lēthē* – zapomnienie. W mitologii greckiej Lete to rzeka Zapomnienia w Hadesie. Po napiciu się z niej dusza zmarłego traciła pamięć o swym życiu na Ziemi.

¹²⁵ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*..., s. 35.

¹²⁶ *Rozmowy z Cioranem...* (Z Cioranem rozmawia Leo Gillet), s. 55.

Choć z drugiej strony, jak zauważa Cioran, „[u]czestnicząc w pogrzebie przecież nie powiemy sobie, że sensem tego oto życia było umrzeć”. Tamże, s. 109.

człowiek ani życie nie dopasowują się do siebie. Jak Pierwszy w-obec śmierci może porzucić życie z umieszczoną w chichocie egzystencjalnym „wisienką na torcie”, jaką jest jego choroba terminalna¹²⁷? „Już dość” byłoby i jego głosem, upominającym się o zachowanie zębów godności.

Niewytrzymałość połączę również z nudą, która dla Heideggera, obok trwogi, była fundamentalnym nastrojeniem, a to dlatego, że – przy odpowiedniej intensywności – posiada cechę „odkrywania „całości bytu”¹²⁸. Życie dla Pierwszego w-obec śmierci staje się nudne – takie same dni, tak samo boli, choć z różnym natężeniem, tak samo są ci ludzie wokół, taki sam pokój, taki sam widok z okna, ten sam sufit, ściana, łóżko obok... *et cetera*. Takosamość jest nudą życia w-obec śmierci i ona jest nie do wytrzymania.

Życ aż do śmierci

Lévinas orzekł, że śmierć jest absurdalna, z opisu bycia Pierwszego w-obec niej można domniemać, że również owo bycie jest absurdalne. A jednak Lévinas zauważa, że w nieuniknionej śmierci – „geście adresowanym do mnie” odsłania się „pewien zaskakujący sens – jakby unicestwienie mogło wprowadzać w sens, który nie ogranicza się do nicości”¹²⁹. Ponadto to właśnie on powiada, że póki żyjemy, mamy czas. Przywołam w tym miejscu Jaspersa, który jakby wtóruje Lévinasowi, uważa, że w byciu w sytuacji – byciu w-obec śmierci, które określił jako jedną z sytuacji granicznych, zawiera się wymiar sensu, gdzie sens nie jest sprowadzony do wartości samej przez się sytuacji. Czyżby bycie Pierwszego w-obec śmierci – przywołując także i Ricoeura – otwierało „na introspekcję, język, stosunek do samego siebie, stosunek do innego, stosunek do sensu, do sta-

¹²⁷ Mam na myśli tutaj osobę chorą terminalnie, w ostatnim stadium, w którym cierpienie zazwyczaj przekracza możliwość jego wytrzymałości.

¹²⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 95–111.

¹²⁹ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 21.

wiania pytań [...]”¹³⁰, czemu towarzyszyłoby przyjęcie maksymy: skoro nie ma powrotu do tego, co było, równie dobrze można iść dalej? Ricoeurowskiemu zdaniu wtórować może autobiograficzne zdanie Hermanna Hessego, kuracjusza z Baden, które koresponduje z treścią tej części książki: „Bolało mnie dalej, nie da się zaprzeczyć. Ale, na Boga, przecież powinno boleć; zostawiam chorobę jej samej, nie jestem tu w końcu po to, żeby się do niej przez cały dzień zalecać”¹³¹. Pierwszy swej ostatniej w życiu chorobie ani nie wypowiada wojny, ani z nią nie wojuje, i nie liczy na jakiegokolwiek zwycięstwo, bo przecież do bitwy nie dochodzi. Czyżby Pierwszy w-obec śmierci był i pacyfistą?

Marcel pisał: „właściwością osoby jest to, że bezpośrednio stawia ona czoło danej sytuacji i [...] czynnie się angażuje”, będąc gotowym do „rozporządzania” swoją egzystencją¹³². Będąc rozporządzalną, jest zdolna do „współpracowania z własnym przeznaczeniem” w tworzeniu własnej egzystencji. Wydaje się, że uwzględnienie sytuacyjności bycia człowiekiem, powodowało Marcelowskie zzymanie się na pytanie „Kim jest człowiek?”. Preferował pytanie: „Kim jestem?”. W książce *Homo Viator* sformułował takie oto pytanie: „kim jestem ja, który rozważa los mojego brata”¹³³, pisząc w innej – *Być i mieć* – że klucz do odpowiedzi na to pytanie jest dany na chwilę, zazwyczaj w „okolicznościach niezupełnie możliwych do pomyślenia” i w „chwilach zupełnie niespodziewanych”¹³⁴. Dokonam trawestacji tego pytania w kontekście kluczowych dla tej książki rozważań w tym oto miejscu. Zapytam: kim jestem jako Pierwszy w-obec śmierci, rozważając swój los – w którym ja sam staję się swym bratem, spotykającym się w tych oto, a nie innych okolicznościach, których – choć zapowiadane – nie spodziewałem się w takiej

¹³⁰ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 55.

¹³¹ H. Hesse, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden. Podróż do Norymbergii*, Media Rodzina, Poznań 2020, s. 127.

¹³² G. Marcel, *Homo viator...*, s. 23.

¹³³ Tamże, s. 223.

¹³⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 41.

intensywności? Jeśli klucz do odpowiedzi na to pytanie jest dany tylko na chwilę, to dzieje się to w jego – już krótkim – byciu w-obec śmierci. Pytanie: „Kim jestem będąc w-obec śmierci?”, w którym jak w soczewce wybrzmiewa wątpliwość: „Kim – po prostu – jestem, będąc człowiekiem?”, otwiera możliwość ujęcia siebie samego jako tajemnicy. Dla Marcela on sam daje się „pojąć jedynie jako tajemnica”, do której może się tylko przybliżać, lecz nigdy jej nie poznać, a to dlatego, że należy ona do zupełnie innego porządku niż ten, który jest w stanie pojąć¹³⁵. Czy istnieje możliwość przybliżenia się do tajemnicy, a raczej przybliżenia się ku sobie jako tajemnicy? Dla Marcela pole możliwości otwiera się wraz ze zdolnością skupienia. I dalej natrafiamy na ważne słowa dla niniejszego wątku książki. Otóż Marcel pisze, że tajemnica istnienia człowieka może być dana tylko człowiekowi, który „nie utożsamia się [...] po prostu i zwyczajnie ze swoim życiem” jako życiem jemu danym, bo to jest wciąż przed nim jako życie jemu zadane¹³⁶. Będąc w drodze i przemieniając się w stronę niknięcia, Marcelowski człowiek świadczy o sobie, o swoim „przejściowym” mieszkaniu w świecie, rozpiętym między domnością (zamieszkiwaniem) i bezdomnością¹³⁷.

Pierwszy w-obec śmierci oddala się od życia, które przeżył i jednocześnie kondensuje swoją obecność w życiu w perspektywie nieobecności totalnej (ja jako Pierwszy w-obec śmierci już nie będę obecnym w życiu, które przeżyłem i przeżywam i nie będę obecnym w Inności – po śmierci, bo nie mam do niej dostępu tu i teraz, więc skąd mam wiedzieć, czy w niej będę). Pierwszy w-obec śmierci może dryfować po swoim odchodzącym życiu, zarzucając to tu, to tam kotwicę, zanurzyć się w nim i żyć życiem przeżyтым, przeżywając je kolejny raz, a kolejny nie będzie takosamością. Może być ponad odchodzącym życiem, które przez cały czas jego trwania było „namaszczone” przez niego samego nim samym. Wariantów z terazniejszej obecności Pierwszego w-obec śmierci w życiu, które

¹³⁵ Tamże, s. 18.

¹³⁶ Tamże, s. 101.

¹³⁷ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 317–319.

się od niego oddala może być więcej. Lecz tutaj chodzi o życie aż do śmierci – o zakotwiczenie swej obecności w tu i teraz w kierunku totalnej nieobecności. I Pierwszy w-obec śmierci może zabrać głos, którego udziela mu Jaspers: „[w]iem, że nie tylko jestem i że jestem taki, jaki jestem, i w wyniku tego działam tak, a nie inaczej, wiem też, że w działaniu i rozstrzygnięciu jestem zarazem źródłem moich działań i mojej istoty”¹³⁸. Pytanie: „Jak mam żyć, żyjąc aż do śmierci, będąc jeszcze obecnym w smudze własnego śladu?”, jest pytaniem wypływającym ze źródeł jego istoty. To pytanie otwierające Pierwszego w-obec śmierci na jego obecność w innej scenarii – przejawiania się radykalnej inności swego bycia, wymykającej się przedstawieniowej obecności ujętej wcześniej jako faktyczność, będącej także i przygodnością.

Czy lęk egzystencjalny jest lękiem tylko przed rozmyciem/rozproszaniem swego bycia, przed nie-byciem? Dla mnie Pierwszy w-obec śmierci nie tylko odczuwa lęk przed ..., ale także lęk o ... Jest to lęk o życie, którego ubywa, które odchodzi (co z niego zostanie i dla kogo?), a także o życie aż do śmierci (czy dam jeszcze radę?). Czyżby w lęku krył się potencjał, który oprócz paraliżu aż po związanie się w sobie Pierwszego w-obec śmierci, pobudzał jego koncentrację na tym, co tu i teraz? Co „daje” Pierwszemu w-obec śmierci ów lęk, który – jak wcześniej pisałam – nie tylko jest lękiem przed śmiercią, ale i przed samym sobą w-obec śmierci?

Lęk, a także rozpacz, mogą przywrócić go jego „władzom sądeńia” i umożliwić rozpoznanie sytuacji, w jakiej się znalazł – umieram, jeszcze żyjąc. Będąc na własnej scenie Lęk Pierwszego w-obec śmierci wydaje się wręcz nieodzowny jako siła mobilizująca Pierwszego do zagrania ostatniego w życiu aż do śmierci przedstawienia. Znajduje się on na własnej scenie dramatu. I towarzyszy temu niepewność zmieszana z ufnością – niepewność co do tego, czy ja jako Pierwszy w-obec śmierci dam jeszcze radę wystąpić w ostatniej roli swojego życia i ufność – pierwotna ufność, którą dziecko obdarowuje świat, a która w tej sytuacji wyrosła z nadziei w rozpacz i lęku.

¹³⁸ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 172.

Evelyn De Morgan, malarka drugiego pokolenia prerafaelitów, w 1887 roku namalowała obraz, któremu nadała tytuł – *nomen omen* – *Nadzieja w więzieniu rozpaczy*¹³⁹. W ciemnym pomieszczeniu (*cela więzienna*) przed oknem zgięta w pół stoi młoda kobieta w czarnej szacie. Tę pozycję jakby „domykała” jej ręka przyciągająca głowę do zgiętego tułowia. Czyżby zasłaniała się przed światłem przebijającym się przez okno – ledwo widoczne na obrazie? Rozpacza, o czym malarka przekonuje nas, przedstawiając mowę ciała, którym jest kobieca postać. Światło dzienne tylko razi jej zrozpaczoną duszę. Za nią stoi postać (młoda kobieta lub młody mężczyzna) trzymająca oliwną lampę z widocznym jasnym płomieniem. Jeśli sięgniemy do symboliki lampy – lampy oliwnej, to odczytamy w niej przede wszystkim zawierającą się w niej siłę życia (*vide*: płomień)¹⁴⁰. Zapalony kaganek to symbol wewnętrznej siły – zapewne tytułowej nadziei kobiecej postaci, która jeszcze jej nie przyjmuje i jeszcze nie idzie za nią w kierunku światła i w jego sнопie, ale która ma w sobie taką potencję. Postać ta nie „wytwarza” nadziei, jest zbyt zasklepiająca się w sobie, by móc oświetlić swą drogę – wszak światło dzienne ją razi czy też zraza do siebie. Nadzieja jest jakby w odwecie. Nadzieja, która, za Marcelem, jest doświadczeniem bezpośrednim człowieka, będącym zarazem poza horyzontem jego wiedzy, a często poza możliwością jej doświadczenia. Z drugiej strony nie można byłoby doświadczyć nadziei, jeśli ona sama „nie odezwałaby się”, jak pisze Adam Hernas, jako elementarne (w znaczeniu fundamentalne) przeczucie – przeczucie, że to, przed czym się jest (przyszłość), nie będzie przeciwko mnie¹⁴¹. To pierwotny sposób dania przyszłości jako takiej – a w sytuacji, w której znalazł się Pierwszy w-obec śmierci, czasu aż do śmierci, a zatem czasu mimo śmierci.

Rozpatrzę nadzieję Pierwszego w-obec śmierci jako spodziewanie się czegoś po czymś (kimś) – spodziewanie się prze-żyć aż do

¹³⁹ Obraz można obejrzeć na: <https://www.illusiongallery.com/DeM-Hope-despair-L.jpg> (dostęp: 24.02.2022).

¹⁴⁰ J.G. Herder, *Leksykon symboli*, tłum. J. Prokopiuk, tCHu, doM wY-dawniczy, Warszawa 2009, s. 144.

¹⁴¹ A. Hernas, *Czas i obecność...* Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

śmierci¹⁴². W tym ujęciu nadzieja byłaby ufaniem sobie, jak i (być może) ufaniem innym jako powiernikom nadziei¹⁴³, że jest się zdolnym do prze-życia aż do śmierci, póki wystarczy sił. Jako spodziewanie się byłaby także czekaniem, oczekiwaniem na... siebie samego, który żyje aż do śmierci. Pierwszy w-obec śmierci pokłada w sobie nadzieję – ufa sobie, ufa swojej Twarzy – Ty, Twarzy, która jest Inna/Obca, ale zarazem jest jego kolejną Twarzą. Twarz(e) – Ty Pierwszego w-obec śmierci pyta/pytają, czego może/mogą się spodziewać w tej sytuacji i odpowiada sobie, że siebie nie zawiedzie, że obiecuje być (z) Pierwszym w-obec śmierci. U jej podstaw – doznania przez niego jego Twarzy – Ty, jest obietnica, o której Ricoeur za Marcellem mówił, że oznacza wyznanie „nie zawiodę”. Nie zawiodę Cię, czyli w tej sytuacji swojej Twarzy – Ty, która oczekuje troski o siebie.

Twarz–Ty Pierwszego w-obec śmierci, odwołując do rozważań Lévinasa z *Inaczej niż być...*, nie jest twarzą ani ku sobie, ani ku innemu sobie. Jest odpowiedzialnością samą w sobie, której przyjęcie jest biernością utożsamianą z nieintencjonalnym otwarciem się na innego – na siebie samą jako Twarz–Ty, a jednocześnie jest otwarciem bez umiaru, także w substytucji, dla którego pojęcia filozof rezerwuje także takie jego konotacje jak: opętanie, rozerwanie, ból, prześladowanie, ofiara. Skoro Pierwszy w-obec śmierci jest odpowiedzialny w-obec swojej Twarzy–Ty, to nie jest (już) zainteresowany zachowaniem Twarzy wcześniejszej – tej sprzed bycia w-obec śmierci, choć byciem ku śmierci był i jest. Twarz, która obchodzi Pierwszego w-obec śmierci jest jego Twarzą–Ty. Czy Pierwszy w-obec siebie jest Lévinasowskim zakładnikiem samego siebie?

¹⁴² O takim ujęciu nadziei wypowiadali się Jacek Filek i Barbara Chyrowicz w debacie pt. *Nadzieja na nadzieję*. K. Tarnowski, R. Piłat, J. Filek, B. Chyrowicz SSPS, Ł. Tischner, W. Bonowicz, *Nadzieja na nadzieję*, „Znak” 2013, nr 703/12.

Patrz: „spodziewać się”, [w:] M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. III, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 293.

J. Filek, *Nadziejność. Wprowadzenie do fenomenologii nadziei podstawowej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2018, nr 46/2, s. 151–161.

¹⁴³ To ja mam nadzieję i nikt nie będzie jej miał za mnie. Podzielanie nadziei sprawia jednak, że wzajemnie się w niej umacniamy.

Jeśli tak, to w jakim znaczeniu? Dla Lévinasa „[w] bliskości inny jest moją obsesją, zgodnie z absolutną asymetrią znaczenia jeden-za drugiego: ja zastępuję jego, podczas gdy nikt nie może zastąpić mnie”¹⁴⁴. Czy Twarz–Ty Pierwszego w-obec śmierci, będąc niezastępowalną, w swej inności/obcości, i... samotności, wywołuje do odpowiedzi? Idąc po tropach Lévinasowskich, można zaryzykować odpowiedź: odpowiedzialność, pojmowana jako odpowiadanie na..., jest nieusuwalna w relacji do bycia Pierwszym w-obec śmierci.

A czym miałyby zostać poruszona nadzieja Pierwszego w-obec śmierci, jeśli nie jego Twarzą–Ty, która wzywa go do odpowiedzialności? „Jestem zobowiązany, choć zobowiązanie nie pochodzi ode mnie – jak gdyby rozkaz zakradł się do mojej świadomości niczym złodziej, wślizgnął się po kryjomu”, choć pozbawiony jestem przymusu jego wykonania¹⁴⁵. Odpowiadanie jest słowem Pierwszego w-obec śmierci skierowanym do jego Twarzy–Ty. W Twarzy–Ty, odwołując się wciąż do rozważań Lévinasa, Pierwszy w-obec śmierci zostaje wezwany do odpowiedzialności za nią – do wyświadczenia jej posługi i troski o nią, o jej „kondycję”. W ten sposób Pierwszy w-obec śmierci mówi do swojej Twarzy–Ty, a to „[m]ówienie odpowiedzialności jest jedynym przypadkiem, w którym jeden [...] wyzbywa się wszystkiego, stając się substytucją drugiego człowieka”¹⁴⁶. Pierwszy w-obec śmierci, mówiąc do Twarzy–Ty, „wystawia się” przed nią aż po bycie z nią w relacji jak jeden-za drugiego. A jest to możliwe wówczas, gdy jest coś uprzedniego wobec znaków łączących – gdy jest bliskość jednej Twarzy wobec drugiej (innej) Twarzy Pierwszego w-obec śmierci oraz zobowiązanie do ich zbliżenia, owego bycia jeden-za drugiego. Co je zbliża do siebie?

W tym miejscu wskazać można właśnie na nadzieję jako spodziewanie się prze-życia aż do śmierci, będąc już Twarzą–Ty zapośredniczoną w relacji z poprzednimi Twarzami Pierwszego w-obec śmierci. Odsłania się zatem i nadzieja jako oczekiwanie *vel* pragnienie bliskości z sobą – tym, który jest w-obec śmierci. Ona jest

¹⁴⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 264.

¹⁴⁵ Tamże, s. 27.

¹⁴⁶ Tamże, s. 233.

przestawieniem zwrotnicy z kierunku życia, które odchodzi na kierunek życia aż do śmierci, który nie wyklucza reminiscencji tegoż pierwszego. Jest i łącznikiem między Twarzami Pierwszego w-obec śmierci, uprzednia wobec ich „kreacji”, a jednocześnie źródłowa, w tym znaczeniu, że zawiązująca „intrygę odpowiedzialności”¹⁴⁷. Jednak nadzieja nie jest permanentna – ona raczej Pierwszego w-obec śmierci nawiedza, nasila się i słabnie. Dlatego potrzebuje dopełnienia w trosce, ale – o czym pisał Ricoeur – nie rozumianej jako troska o siebie po śmierci, a dokładnie o swoje zmartwychwstanie, które nie ma ściśle eschatologicznej konotacji. Ricoeur pisze, że życie aż do śmierci „implikuje wzięcie w nawias troski o osobiste zmartwychwstanie. W każdym razie [...] należałoby odrzucić »wyobrażeniową« formę troski, to znaczy projektowanie sobie siebie poza śmierć w rozumieniu przeżycia”¹⁴⁸. Dla niego nie jest odwagą „wyrzec się projekcji wyobrażeniowych”, tych zresztą się nie uniknie. O wiele większym wyzwaniem jest odebranie się od wszelkich odpowiedzi na pytanie: kim jestem?, także kim jestem w-obec śmierci, i zawierzenie relacji „wzajemności pomiędzy gotowością na to, co istotne i fundamentalne”, a pewną formą przeniesienia swojego życia na tych, którzy przy tym życiu pozostaną, kiedy życie aż do śmierci Pierwszego w-obec niej już się skończy¹⁴⁹. Wydaje się, że przesłanie Ricoeura można odczytać następująco: żyć aż do śmierci to przyjęcie śmierci nie jako zagrożenia życia, a jako jego kresu, wobec którego natrętne pytanie „Kim jestem?”, także pytanie „Kim będę po śmierci?”, schodzi na dalszy plan, odbierając sens jakiegokolwiek formie wyobrażenia tego, co po śmierci. W życiu aż do śmierci chodzi o zachowanie „spójności egzystencji” i nie wyrzekania się życia, a raczej utrzymanie swojego miejsca w życiu aż do jego końca. Żyć aż do śmierci to właśnie żyć z troską o samo życie – z zawiązaną już Lévinasowską „intrygą

¹⁴⁷ Tamże, s. 15.

¹⁴⁸ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 222.

¹⁴⁹ P. Ricoeur, *Żyć aż do śmierci...*, s. 76–77.

odpowiedzialności”, wzięciem odpowiedzialności za śmierć Twarzy – Ty Pierwszego w-obec niej, w której nikt nie może go zastąpić. I w tym znaczeniu jest on zakładnikiem samego siebie w życiu aż do śmierci – w swej niezastępowalności w byciu odpowiedzialnym. I to Lévinasowskie brzemień jest godnością Pierwszego w-obec śmierci¹⁵⁰. Na scenie życiowego dramatu w jego ostatnich partiach w rękach Pierwszego w-obec śmierci jest Tischnerowskie ocalenie życia aż do śmierci albo jego zguba.

I jest zatem w lęku i rozpacz Pierwszego w-obec śmierci nadzieja, że w traceniu życia jest jednak coś w zamian – jego przemiana w życie aż do śmierci. To, co narastało w życiu, w-obec śmierci nabiera innego sensu. Zostaje ono pozostawiane z tyłu, a jako wyczerpane w swej życiodajnej energii, opuszczane. Dlatego w nadziei odnajduje się „punkt odbicia dla przeskoku w wymiar nieznanego” – wszak będąc byciem-ku-śmierci, oto właśnie jest się tu i teraz w-obec niej, ale w byciu tu i teraz, w którym dzięki nadziei można „odstawić na bok cały balast przeszłości”¹⁵¹. Jakiego życia może spodziewać się Pierwszy w-obec śmierci w tej desperackiej sytuacji? To nie śmierć własna staje się nieprzewidywalna, lecz owo życie aż do śmierci. W to życie Pierwszy w-obec śmierci lokuje swą nadzieję i zaufanie, że wszystko, co ono przyniesie i co może przynieść, w ostatecznym rachunku nie obróci się przeciw niemu. Przyjęcie nietrwałości życia, w połączeniu z nadzieją i ufnością, sprzyja afirmacji terażniejszości – tu i teraz życia aż do śmierci – i dystansowi wobec przeszłości i przyszłości, która lokowana jest już po śmierci.

Życie aż do śmierci staje się znaczącym elementem spójności jego egzystencji w przestrzeni i czasie. Pierwszy w-obec śmierci przeżywa własne życie w codzienności, stojąc zarazem w-obec ostatecznego jego końca i nie ma pewności, że się mu powiedzie. Jest nadzieja – spodziewać się prze-żyć aż do śmierci, które darzy się zaufaniem ze względu na jego nośnik: godność. W tym miejsku

¹⁵⁰ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991, s. 57.

¹⁵¹ P. Hernas, *Czas i obecność...*, s. 53, 55.

nasuwa się pytanie odnalezione w *Dżumie* Alberta Camusa, na które autor udziela takiej oto odpowiedzi:

Pytanie: co robić, by nie tracić czasu? Odpowiedź: doświadczać go w całej jego rozciągłości. Środki: spędzać dni w przedpokoju u dentystry na niewygodnym krześle; przesiadywać na balkonie w niedzielne popołudnie; słuchać wywiadu w języku, którego się nie rozumie; wybierać najdłuższe i najmniej wygodne marszrutu kolejowe i jechać oczywiście na stojąco; stać w kolejce do okienka, gdzie sprzedają bilety do teatru, i nie wykupić biletu itd., itd.¹⁵²

A zatem życie aż do śmierci bez przesadnej emfazy. Jej nadmiar sprawiałby, że byłoby ono patetyczne i pełne afektacji, a tym samym ocierające się o sztuczną emocjonalność (lub „wypełnioną”). Życie aż do śmierci nabiera znaczenia poprzez otwarcie Pierwszego w-obec śmierci na doświadczenie czasu w jego linearnej rozciągłości, wszak skupionym na przeszłości. Wraz z otwarciem na przemijalność czasu, pojawia się celebrowanie codziennej krzątarniny, choćby „czasu na herbatę”, „czasu na spacer”, „czasu na bycie sam na sam”, „czasu pojednania rozrachunków”, które w tym miejscu niech przybierze postać nie tyle zażegnania sporów, kłótni, animozji *et cetera*, ale bycia ponad nie, choć często to właśnie ich emocjonalne zaplecze „trzyma przy życiu”.

To również „czas na wspomnienia”, które łącząc się z fenomenem pamięci oddają Pierwszego w-obec śmierci czasowi ponownie przez niego przeżywanemu. A najlepiej pamięta się to, co w jakiś sposób było ekscytujące i angażujące osobiście, co i we wspomnieniach wywołuje „gęsią skórę”. To jakby zastrzyk endorfin, a im bardziej wyraziste wspomnienia, tym większa chęć życia aż do śmierci, choćby właśnie po to, by tymi wspomnieniami się móc jeszcze rozkoszować, choćby samo życie nie cieszyło się adoracją Pierwszego w-obec śmierci. Nostalgia, która wówczas towarzyszy wspomnieniom, wyzbywa się tęsknoty za nimi, wszak jak można tęsknić do

¹⁵² A. Camus, *Dżuma*, tłum. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957, s. 26.

czegoś, co i tak dawno minęło. To nie o taką tęsknotę chodzi – tęsknotę za..., lecz o tęsknotę do... Tęsknota przenika wspomnienia zarazem je obejmuje sobą. Jest tym, co nadaje im specyficzny zapach, który, choć ulotny, pozostaje w pamięci Pierwszego w-obec śmierci i tym samym jest z nim. Tęsknota byłaby wówczas „swego rodzaju nitką Ariadny, która prowadzi ludzi do ich własnych źródeł”¹⁵³. Wspominając, można „mieć życie” po raz drugi z całym ekwipunkiem: z radościami i troskami, siłą i słabością, pomysłami zrealizowanymi i tymi, których moc w sferze niedokonanej, jasną i ciemną stroną codzienności i tego, co niecodzienne *et cetera*. Zapomnieć wspomnienia oznaczałoby wydrzeć siebie z życia, które wprawdzie mija, ale do którego się należało. We wspomnieniach spotyka się ponownie, choć inaczej, z tymi, którzy już nie są obok, wchodzi się z nimi w rozmowę, a często to oni pierwsi zagadują. We wspomnieniach zostają przenicowane znaczenia tego, co się kiedyś zdarzyło. Wspomina bowiem ten, który jest już całkiem inny i wszystko wokół niego jest też inne. Dokończę ten wątek fragmentem *Obłoku Magellana* Stanisława Lema, który dobrze ilustruje materiał i pracę wspomnień, choć nie tylko to:

To, co czuję jest dla Ciebie nieużyteczne, wiem. Ale kiedyś będziesz miał wiele rzeczy za sobą i mało przed sobą. Będziesz może szukał wśród wspomnienia jakiegoś oparcia, czegoś, od czego zaczyna się rachubę lub na czym się ją kończy. Będziesz już całkiem inny i wszystko będzie inne, i nie wiem, gdzie będę, ale to nie ważne. [...] Ważne będzie tylko, że byłeś moją słabością i siłą, utratą i odzyskaniem, światłem, ciemnością, bólem – to znaczy życiem [...]. Będziesz trwał w pyłe, w który zmieni się moja pamięć zatrzymana na zawsze [...], gdybym zapomniała, to nie byłabym już ja, bo Ty wszedłeś we

¹⁵³ J. Mizińska, *Filozofia pocieszenia...*, s. 130.

J. Mizińska, podaje: „Greckie słowo na określenie tęsknoty to *epithymia*, pochodzące od *thymos*, czyli »wiatr«, »zapach«, »dym«”. Tamże, s. 133.

wszystkie moje rzeczy, zmieszałeś się z najdawniejszymi wspomnieniami [...] ¹⁵⁴.

Wspomnienia poświadczają obecność Pierwszego w-obec śmierci w jego mijającym życiu a w życiu aż do śmierci dają siłę pozwalającą prze-żyć. Pierwszy w-obec śmierci celebryje zatem nie tylko „chwile codzienności”, ale także celebryje swoje wspomnienia, które za każdym razem cechują się różnym stopniem szczegółowości i różnym zabarwieniem emocjonalnym ¹⁵⁵.

„Czas na...” to chwila, którą pojmuję jako „właściwy czas” w życiu aż do śmierci Pierwszego w-obec niej. W starożytnej greckiej myśli słowo *kairos*, oznaczało przede wszystkim „właściwy czas” w znaczeniu: odpowiedni moment w dokonywaniu się zwrotności losu, niewiązanej z fanfarami. Ale „właściwy” czas trzeba czytać i nieco inaczej: ten oto, tu i teraz, właśnie dziejący się i będący „własnością” tego oto człowieka w stanie czujności i bystrości czuwania w nim, a nie każdego innego. Śmiertelnicy bożka Kairosa mogli jedynie przez krótką chwilę, mgnienie, uchwycić go swoim wzrokiem, a tym samym uchwycić sprzyjający im los, w przeciwnym razie los się od nich odwracał ¹⁵⁶. Czy chodzi o chwilę, w której – odwołując się do interpretacji *kairos* – Pierwszy w-obec śmierci podejmuje rozstrzygającą decyzję: żyję aż do śmierci, ponieważ to jest właściwy czas dla mnie? Czy wówczas nadal byłby aż tak przywiązany do samostanowienia, że nie zauważa, iż właśnie „czas na...” jest chwilą – czasem, który jakby szedł w głąb autentycznie

¹⁵⁴ S. Lem, *Obłok Magellana*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1956, s. 247.

¹⁵⁵ Por. D. Draaisma, *Fabryka nostalgii. O fenomenie pamięci wieku dojrzałego*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

¹⁵⁶ *Kairos* (gr. *καῖρός*; odpowiedni moment, pora) – zwrotny życiowy moment, moment rozstrzygnięcia o sobie, często radykalnie odwracający dotychczasowe życie.

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Kairos_\(filozofia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kairos_(filozofia)) (dostęp: 15.12.2021).

doświadczanej terażniejszości egzystencji, bez pragnień i możliwości ucieczki przed nią?¹⁵⁷

„Czas na...” przypomina Lévinasowskie rozkoszowanie się, które w *Całości i nieskończoności* jest przede wszystkim pozaintencjonalnym, bezpośrednim, przyjemnym sposobem obcowania z tym, co jest dane, będąc zarazem śladem tego, co dane nie jest, a co jest świadectwem transcendencji¹⁵⁸. Przez co człowiek jest odsyłany do sfery transcendującej, która ponadto nigdy nie może zostać określona? Dla Lévinasa do sfery tej jest się odsyłanym poprzez przyjemność i radość, będącymi pewnym naddatkiem towarzyszącym „celebrowaniu czasu na...”. Ten naddatek pozwala „uwolnić się” od świadomości nieuchronnego końca swej egzystencji przy jednoczesnym „chwilowym” jej zagęszczeniu. Obcowanie z owym naddatkiem to „[e]kspresja uprzednia wobec wszelkiej tematyzacji tego, co powiedziane”, co oznaczać by mogło, że „czas na...” jest przeżywany przez Pierwszego w-obec śmierci bez nazywania tego, co i jak przeżywa¹⁵⁹. Rozkoszowanie się „czasem na...” byłoby i Lévinasowskim byciem u siebie pojmowanym jako posiadanie siebie poprzez doznawanie siebie w byciu zdanym na zewnętrżność – na to, dzięki czemu

¹⁵⁷ „Czas na...” jest często bagatelizowany w czasie życia i wciąż „odkładany na później”. I nie chodzi o to, że ma się do dyspozycji np. czas urlopu, czas dla rodziny, czas dla znajomych itp., itd. Chodzi raczej o to, że ten „czas na...” rzadko wiąże się ze spokojem.

Pisze o tym np. Antoine de Saint-Exupéry w *Nocnym locie*: „Dopiero teraz zorientował się, że odsuwał na później, ku starości – na »kiedy będzie czas« – wszystko, co umiła życie człowieka. Jak gdyby naprawdę któregoś dnia można było znaleźć ów czas, jak gdyby naprawdę u kresu żywota można było zdobyć ów wymarzony, błogosławiony spokój. Ale spokoju nie ma”.

Tenże, *Nocny lot. Ziemia, planeta ludzi. Pilot wojenny*, tłum. W. Bieńkowska i inni, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1974, s. 122.

¹⁵⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 156.

W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas, ze względu na niespełnialność transcendencji, wpisuje rozkoszowanie się w strukturę niezaspokojonego i niewyczerpanego pragnienia.

¹⁵⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 31.

Pierwszy w-obec śmierci jest obecny w „czasie na...”. W tym miejscu rozkoszowanie się można połączyć z Heideggerowskim „pranastawienie[m] przeżycia i życia, identyczn[ą] z przeżyciem *sympatii*[a] życia [*Lebenssympathie*]. To pranastawienie jest absolutne tylko wtedy, gdy sami w nim żyjemy”. Zatem nie można chcieć rozkoszować się, jeśli nie doznaje się rozkoszowania – przeżywania „sympatii życia”. Idąc dalej za Heideggerem, rozkoszowanie jako pranastawienie przeżycia, jest przeciwieństwem „naiwności przypadkowego i bezrefleksyjnego patrzenia”, uprzystępniając sobie bycie-dla-siebie-obecnym w rozkoszowaniu się¹⁶⁰.

I wówczas, choćby najbardziej prozaiczne, aspekty dnia codziennego życia stają się formą przeżywania go w jego istotowości – przeżywania tego, co istotowe w drobinach codzienności, które nie są reprezentacjami istoty życia, lecz właśnie samą istotnością życia tu i teraz.

„Czas na...” to czas spotkań Pierwszego w-obec śmierci z epifaniami natury, takimi jak na przykład, spotkanie się z letnim, zroszonym rosą porankiem czy z nagrzanym słońcem przydrożnym małym kamieniem. To także czas spotkań ze zjawiskami, rzeczami, ludźmi nie przyciągającymi zazwyczaj uwagi na co dzień do momentu niewyartykułowanej świadomości ich przemijającej obecności w prozie życia aż do śmierci. To czas spotkań z tym, co momentalne i przygodne oraz poszczególne w momentalności i przygodności. Jest to także czas epifanii obecności tego, co w Heideggerowskim „okamgnieniu” jest możliwe do odczucia. Nie tylko o ulotność chodzi tego, co obecne, lecz również ulotność tego, co doznaje Pierwszy w-obec śmierci, choć czas, w którym doznaje, płynie nieśpiesznie, (jakby) poza dyktatem kalendarzy i zegarów, zazwyczaj w codziennej, choć niekoniecznie znanej mu wcześniej, scenerii. Tej prozaicznie odświętnej doznaniowości towarzyszy i ziemskie osadzenie – to, co się wydarza w „czasie na...” dzieje się w czasie bycia w-obec śmierci. „Okamgnienie”, które „pochwytuje” to, co dzieje się w „czasie na...” spowalnia życie aż do śmierci przestawiając zwrotnicę na tor trwania w tym oto „czasie na...”. Pierwszy w-obec śmierci zatrzymuje się

¹⁶⁰ M. Heidegger za: J. Brejda, *Odcienie obecności...*, s. 138.

w znikającym czasie życia. Celebrowanie „czasu na...”, a w oderwaniu i zdystansowaniu się od rozprasającego świata, jednocześnie jeszcze będąc w nim, otwiera drogę Pierwszemu ku celebrowaniu bycia w-obec śmierci. I może właśnie w celebrowaniu tegoż bycia dokonuje się Heideggerowskie jawno-bycie, „jako miejsce chwili dla gruntowania prawdy Bycia. *Miejsce chwili* wypływa z samotności wielkiej ciszy, w której przyswajanie staje się prawdą”¹⁶¹. A jeśli chwilę zamienić na... studiowanie źdźbła trawy, Pierwszy w-obec śmierci może wówczas „rysować”/”malować”/”rzeźbić” *et cetera* wszystko, co źdźbło poruszyło. Zatrzymanie się w znikającym czasie jest – paradoksalnie – materializacją upływającego czasu poprzez takie bycie w-obec śmierci, które w źdźbłe trawy zaczyna się, odnajduje się, rośnie i kończy swój żywot. W czasie na... odnajduje się ważność celebracji tego, co w codzienności choćby na chwilę, a co w obliczu śmierci jest chwilą w wydłużeniu. I ważna jest droga Pierwszego w-obec śmierci – rodzaj jego osobistego pisma, którego ostateczny efekt nie jest istotny, lecz ważna jest droga do... poprzez bycie w tu i teraz podzielanych przez bycie w tam i przedtem, a także – choćby w postaci wyobrazeniowej nasączona kulturowymi atrybutami śmierci – bycie po śmierci.

W celebrowaniu „czasu na...” odnajdujemy i kontemplację ujętą za Luigim Pareysonem jako „nieruchomą przyjemność”, niemającą w sobie „nic ze szczęścia czy entuzjazmu, triumfu czy świętowania”, którą sprawia patrzeć i podziwianie¹⁶². Byłaby ona „kontemplacją bez poznania”, która zachowuje i zarazem wiąże ze sobą wibracje doznawane do- i odśrodkowe¹⁶³. Kontemplacja byłaby cielesnym ukojeniem w „odkryciu” koincydencji tego, co się „widzi”, a raczej,

¹⁶¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 301.

¹⁶² L. Pareyson, *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2009, s. 225.

¹⁶³ Por. G. Deleuze pisze o tzw. czystej kontemplacji i jako modelowy przykład podaje życie roślin: „Roślina kontempluje, wiążąc elementy, z których powstaje – światło, węgiel i sole, i sama wypełnia się barwami i zapachami każdorazowo określającymi jej odmianę, jej kompozycję; jest wrażeniem w sobie”. Zwracam uwagę na ostatnie słowa, dzięki którym

na co się patrzy – co jest kontemplowane, i siebie jako patrzącego – tego, kto kontempluje. A co jest kontemplowane? Pareyson pisze: „w jej nieruchomości życie zatrzymuje się i następuje przerwa, cichnie tumult uczuć i afektów, choć kulminacją jest porwanie i ekstaza, a kontemplujący, zyskując spojrzenie jasnowidza, zapomina o sobie samym, cały zawiera się w przedmiocie, podmiot niemal wychodzi z siebie”¹⁶⁴. Kontemplacja, nie dając się zredukować do zmysłowej rejestracji widzenia widzącego, wytwarza i przedstawia „pozbieraną wizję” jasnowidza, który będąc Pierwszym w-obec śmierci i w intymności prześwietlając ogarniającym patrzyeniem drobiny „czasu na ...” – codzienności trwającej w „czasie wiecznym” – doświadcza siebie tu i teraz obecnego i zarazem siebie jako ślad tej obecności. Jasnowidzenie „dokonuje się” w samotności – w takiej samotności, która jest wpisana w jego egzystencję i do której istoty dociera się poprzez oddalenie się od wszystkiego z jednoczesnym skupieniem uwagi na tym, co jest przedmiotem kontemplacji. Dopiero na poziomie Schelerowskiej „absolutnej intymności osoby”, do której nie może przenikać współodczucie, jest się samym z sobą – ze swoimi Twarzami. Wówczas tworzy się scalona wizja siebie w swej egzystencjalnej kruchości i byciu przechodniem, stawiającego już tylko pytanie: „jak żyć aż do śmierci?”. W wizji tej egzystencjalną kruchość i przechodność Pierwszy w-obec śmierci dzieli z każdym innym Pierwszym w-obec śmierci. W tak ujętej kontemplacji, która zapośredniczona jest z Lévinasowskim rozkoszowaniem się, jest się toż-samym – „Pozostawać tożsamym znaczy przedstawiać sobie”¹⁶⁵ – przedstawiać sobie siebie samego w „pozbieranej wizji” jasnowidza. Przypomnę sugestię Jaspersa, iż w każdej sytuacji jest jakiś wymiar sensu. Co zapowiada sens? Może właśnie „pozbierana wizja” jasnowidza, której paralelę widzę z Jaspersowskim doświadczeniem ogarniającego/

mogę orzec, że kontemplacja, o której mowa w tekście, jest tym „wrażeniem w sobie”, poza nią tylko jego mentalna obróbka.

G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 235.

¹⁶⁴ L. Pareyson, *Estetyka ...*, s. 225.

¹⁶⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność ...*, s. 139.

obejmującego, które „[j]est tym, co samo się nie pojawia, lecz w czym pojawia się dla nas wszystko inne”¹⁶⁶.

Pierwszy w-obec śmierci uczy się od siebie samego, od swojej Twarzy–Ty, troski o życie aż do śmierci. Nie ucieka przed Lévinasowskim *il y a*, bo wie, że uciec się nie da. Troszczy się o to, aby żyć aż do śmierci¹⁶⁷. W życiu aż do śmierci Pierwszego w-obec niej nie opuszcza go smutek, jest on jednak, w połączeniu z nadzieją i ufnością, rzemieślnikiem jego *phronesis* – praktycznej mądrości w byciu aż do śmierci póki sił, o której mogą zaświadczać słowa Dalajlamy: „[b]ądź ostrożny, bądź przytomny, kolejny dzień twego życia właśnie przemija”¹⁶⁸.

Spokój

W wierszu *Skąd w nas ta zgoda* Julia Hartwig pisze:

*Właściwie o tym nie myślimy
ale po drodze jakby od niechcenia
nasłuchujemy [...]*

¹⁶⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998, s. 20.

W zależności od tłumaczenia na język polski dzieł Jaspersa, mowa jest o ogarniającym *vel* obejmującym.

¹⁶⁷ Czy w ten sposób, przez pryzmat nadziei, Pierwszy w-obec śmierci doświadcza niezniszczalnej godności siebie? Pytanie to pozostawię otwarte, choć przywołam w tym miejscu słowa Tischnera, które mogą wyznaczyć jeden z kierunków odpowiedzi na nie: „Doświadczenie nadziei i rozumienie niezniszczalnej godności siebie są ze sobą połączone spiralnie; im bardziej niezniszczalna jest godność człowieka, tym szersza go ogarnia nadzieja, im szersza jest jego nadzieja, tym głębsze zrozumienie, że jego godności nic zagrozić nie może”.

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 472.

¹⁶⁸ Dalajlama, *Jak umierać i żyć lepszym życiem*, tłum. J. Grabiak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 34.

*Chcemy wiedzieć jak to jest
i skąd w nas ta zgoda
skąd zgoda na rozstanie*¹⁶⁹

Skąd w Pierwszym w-obec śmierci, w czasie, który jest dla niego ograniczony, zgoda na rozstanie z życiem i przyjęcie śmierci? Wróć do cielesności, o której pisałam w I części książki, ponieważ w jej „obszarze” odnajduję kierunek odpowiedzi na to pytanie – w doznaniowości zakorzenionej w pasywności. Ale czy w odpowiedzi jest odpowiedź?

Kiedy Henry rozważa cielesność (*vel* żywe ciało – *la chair*), wskazuje na patetyczną/pasywną, bezpośrednią, a zatem i intymną, radykalnie pewną, i jednocześnie pozaintencjonalną doznaniowość najbardziej elementarnych impresji, które są dla niego „sposobami życia”, a raczej przejawami życia¹⁷⁰. Dla niego życia się nie widzi, życia się doświadcza w sposób bezpośredni, a to dlatego, że człowiek nie może oddzielić tego, czego doświadcza i siebie jako doświadczonego¹⁷¹. Rzecz zatem w doznaniowości siebie i życia, która „mieści się w źródłowej istocie wrażliwości na pobudzenie (*réceptivité*), to znaczy w immanencji”, i która „przynosi” strach, ból, radość, miłość, cierpienie, pragnienie, myśli, spokój *et cetera*, a te „pączkują” na gałęziach „zmysłowej” wrażliwości. Dopiero poprzez „poruszenie” tych elementarnych impresji, cielesność „przylega” do ciała-rzeczy (*le corps*). Dla Henry’ego cielesność „zaświadcza” o życiu w znaczeniu, że oto życie może zaistnieć tylko za sprawą cielesności.

¹⁶⁹ J. Hartwig, *To wróci, sic!* Warszawa 2007, s. 25.

¹⁷⁰ M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012, s. 172.

W ujęciu Henry’ego do przejawów życia zalicza się uczucia, namiętności, pragnienia, troski, wolę, działania, myśli, które przybierają postać takich stanów afektywnych, jak na przykład miłość, ufność, pewność, zwątpienie, strach, dumę, cierpienie.

¹⁷¹ M. Henry, *Fenomenologia nieintencjonalna: zadania dla przyszłej fenomenologii*, [w:] tegoż, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2007, s. 160.

Posiłkując się fragmentami myśli o cielesności Henry'ego, w doznaniowości bycia w-obec śmierci, gdzie śmierć jest już „ulokowana” w życiu, Pierwszy w-obec śmierci doznaje siebie samego jako tego, którego śmierć jest „elementem” i „konsekwencją” życia. I zanim dojdzie do głosu świadomość tego, jest przyjmującym nie tyle tracenie życia a jego oddalanie się czy też odchodzenie i nadchodzenie jego kresu. Nie daje jednak spokoju, pytanie: jak cielesność „przylega” do ciała Pierwszego w-obec śmierci, że ten zgadza się na rozstanie z życiem i przyjęcie śmierci? Co jest źródłem dogłębnego przyjmowania bycia w-obec śmierci jakby jeszcze przed nadzieją i ufnością, że to, co spotka Pierwszego w-obec śmierci nie będzie przeciwko niemu?

W tym miejscu przywołam ponownie ułamki rozważań Lévinasa, dla którego przyjmowanie – receptywność Twarzy innego jako warunku przeobrażenia bycia w znaczenie – jest „bardziej bierna niż wszelka bierność”, „określa się przez zaimek się w formule »to się wydarza«”¹⁷². Niczego nie można byłoby przyjąć, gdyby „do głosu” nie doszła wrażliwość (aż po podatność na zranienie), która jako przyjmująca staje się modalnością doświadczania cielesnego Pierwszego w-obec śmierci. Co znaczy zatem wrażliwość w kontekście rozważań o tym, „skąd w nas ta zgoda”?

Doświadczanie przez Pierwszego w-obec śmierci jego obecności siebie i śladu (w tym i śladu swej obecności), rozpaczy, spotkań ze swoimi Twarzami aż po niewytrzymałość życia w-obec śmierci, a z drugiej strony życia po przestawieniu zwrotnicy – życia aż do śmierci – „składa się” na jego doświadczanie cielesne. W jaki sposób cielesność w żywym ciele tego, który jest w-obec śmierci, jest dana – dana jako to, co jest możliwością tych wyżej wymienionych *modi* aktywności Pierwszego w-obec śmierci?¹⁷³ Co sprawia, że cielesność staje się żywą w znaczeniu, że jest przez niego przeżywaną?

¹⁷² E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 30, 94.

¹⁷³ Zwijanie się w kłębek jest także formą aktywności, tak jak w filozofii egzystencjalnej, głównie w wydaniu Sartre'a niepodejmowanie decyzji było decyzją, o czym wspomniałam w części: *O książce*.

Dla Barbarasa¹⁷⁴ czucie i to, co odczuwane są „modusem kryształizacji i urzeczywistniania” wrażliwości, będącej czymś prymarnym wobec samego czucia i tego, co odczuwane – wobec cielesności jako czującej doznaniowości, jak ją z kolei określił Merleau-Ponty¹⁷⁵. Pójdę tym tropem, podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytania.

Wrażliwość, naturalne doświadczanie percepcyjne rozumiane jako „czyste” doznawanie, bez re-prezentacji, dostępne bezpośrednio, uznaję jako doznanie cielesne jawiącego się nie „czegoś”, ale przede wszystkim „jak” czegoś, co jest „jakby” naprzeciw doznającego i co nie jest „widoczne” i „dotykalne”¹⁷⁶. Jeśli wrażliwość jest pierwotną doznaniowością o charakterze pasywnym, a tak jest ona przedstawiana w tej książce, to cielesność jako doznaniowość byłaby czuciem i odczuwaniem tego, co „przynosi” jej wrażliwość – czuciem i odczuwaniem tego, co ją „razi” (w znaczeniu: zdarza się raz – chwilowo – i/lub powtarza się jeszcze raz), czym jest „porażona”, na co jest „narażona”, czym jest „zarażana” *et cetera*¹⁷⁷. Bez tego „porażenia”, „poruszenia”, „przebudzenia”, „pobudzenia” cielesność jako czująca doznaniowość nie może „przejść” w doświadczanie cielesności. Tego nieintencjonalnego doświadczania nie da się sprowadzić do

¹⁷⁴ Jego wypowiedzi z zakresu fenomenologii cielesności i ciała przytaczałam w I części książki.

¹⁷⁵ R. Barbaras, *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, tłum. J. Migasiński, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 85.

¹⁷⁶ Por. z ujęciem pragnienia Barbarasa w jego fenomenologii życia.

R. Barbaras, *Introduction á la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 85.

Por. M. Drwięga, *Niekończące się pragnienie, czyli o fenomenologii życia Renauda Barbarasa*, „Diametros” 2012, nr 30, s. 17–20.

¹⁷⁷ W tym miejscu odnoszę się do etymologii polskiego słowa: wrażliwość. Podobne znaczenia można odnaleźć w innych europejskich językach, np. francuskie: *impressio*.

Patrz: https://pl.wikisource.org/wiki/Słownik_etymologiczny_języka_polskiego (dostęp: 25.03.2021).

tego, co jest doznawane przez zmysły przez tego, który je doznaje – ono jest przeżywaniem zlania się ze sobą tego, kto doznaje z tym, co jest doznawane i jednocześnie to doznawanie eks-pozycjonuje, nawet jeśli mamy na uwadze, że jest to doświadczenie wewnętrzne, tj. w znaczeniu dziejące się wewnątrz człowieka, w jego najbardziej intymnej przestrzeni. I jeśli uparcie chcielibyśmy trzymać się znanego związku frazeologicznego: jestem wrażliwy/uwrażliwiony/niewrażliwy na coś, to podkreślić trzeba, że nie jest to stały stan, lecz zależy od formy obecności i nieobecności tego, na co jestem wrażliwy/uwrażliwiony/niewrażliwy. Wrażliwość, o której piszę, nie przynależy do człowieka, on jej ulega. Tak ujęta wrażliwość niewiele ma wspólnego z byciem wrażliwym – z czymś, co określa się mianem bycia usposobionym do czegoś (wyczuwającym coś), ale także usposobionym w czymś (do wyczuwalności czegoś) i to o pozytywnej konotacji.

Cielesność, zmysłowe przeżywanie siebie jako Pierwszego w-obec śmierci, nadbudowuje się na wrażliwość, która – dogłębnie pasywna (w znaczeniu przyjmująca) – jest i praimpresją, poprzez „załadunek” do cielesności „porusza” ją, „przebudza”, „pobudza”, ale i „ucisza”. W doświadczeniu cielesnym Pierwszego w-obec śmierci „przebija się” już w jego byciu obecnym i śladem, w rozpaczliwej nostalgicznej, spotkaniu z Twarzą-Ty, życiu aż do śmierci. Wrażliwość, będąc źródłem wszystkich dotychczas przedstawionych impresji Pierwszego w-obec śmierci, jest i źródłem spokoju – przyjęcia przez Pierwszego w-obec śmierci losu dzielonego z innymi ludźmi i zgody na niego jako koniecznego, nieuchronnego, nieodwracalnego, przemijalnego i skończonego. Nurtuje mnie jeszcze jedno pytanie: „co” zatem „przebudza”, „pobudza” ów spokój jako jeden z głównych akordów czującej doznaniowości Pierwszego w-obec śmierci? Co on takiego przyjmuje doznaniowo, nad czym nadbudowuje się mentalna obróbka przyjęcia swojego losu?¹⁷⁸ Wydaje się, że są to dwa „rodzaje” nie-bycia Pierwszego w-obec śmierci: ślad siebie oraz bezczasowość i bezprzestrzenność.

¹⁷⁸ O ile jest mu potrzebna.

Bycie Pierwszego w-obec śmierci jest naznaczone jego nieobecnością w przeszłości i przyszłości. Pierwszy *de facto* nie jest już w przeszłości, a pamięć autobiograficzna, choć ją zachowała, nigdy nie zachowuje jej w oryginale. Nie jest także jeszcze w przyszłości – nie jest jeszcze tym, który doświadczy śmierci. Ślad z jednej strony byłby „świadectwem” nieobecności – niebycia Pierwszego w-obec śmierci pod postacią tego, co po nim pozostanie i już pozostało wśród innych i dla nich. Z drugiej strony on sam jest śladem w znaczeniu pozostałości (resztki) po swym byciu, ale takiej pozostałości (resztki), której *de facto* nie ma, bo o czym miałby zaświadczać ślad będący popiołem. Bycie śladem odsłania się przed nim tak jak Heideggerowska prawda – *aletheia* i odsłania się w jego totalnej pasywności – totalnym cielesnym przyjmowaniu niebycia jako prawdy jego bycia. Pierwszy w-obec śmierci jest bowiem tym, kogo doznaje jako tego, którego już i jeszcze nie ma. On nie doznaje tylko swej obecności tu i teraz, ale także i jej niknięcia, tak jak doznaje niknięcia przeszłości. Jego obecność, również obecność w-obec śmierci jest niknącą aż po „przejście” (tylko) w ślad. I Pierwszy w-obec śmierci tego doznaje, ale doznaje i siebie jako ślad – popiołu swej egzystencji. To, co zatem „pobudza”, „przebudza” spokój Pierwszego w-obec śmierci byłoby doznaniem siebie jako „przechodniości” czy „przejsiowości” – doznaniem bycia w przejściu.

Przez spokój Pierwszego w-obec śmierci przebija się coś nieswojonego, ale ono nie zagraża jego życiu aż do śmierci. Jak to, co bezczasowe i bezprzestrzenne, jak powiedziałby Carl Gustaw Jung, mogłoby zagrażać temu, co czasowe, zatem i przemijające, i przestrzenne, rozplywające się dla Pierwszego w-obec śmierci we mgle coraz bardziej przezroczyściej nicości? Bliskość bezczasowości i bezprzestrzenności „razi” jego cielesną doznaniowość. To, co nie jest z tego świata, „przebija się” do życia aż do śmierci Pierwszego w-obec niej za pośrednictwem jego wrażliwości – jego prymarnego prze-czucia. Być może „pada na podatny grunt” w samym Pierwszym w-obec śmierci. Jeśli poszłoby się za Jungowską wykładnię *psyche*, której funkcje rozgościły się na biegunach świadomego i nieświadomego (w tym i tego, co archetypiczne), to właśnie jakaś

jej część jest paralelna z tym, co nie jest z tego świata. Jung tak o tym pisze w kontekście śmierci fizycznej:

Nie wiem, jak można negocjować tę oczywistość, że przynajmniej część naszej *psyche* charakteryzuje się względnością czasu i przestrzeni. [...] 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 nie¹⁷⁹.

Nadzieja i ufność, bez ignorowania rozpacz i lęku, „doładowują” Pierwszego w-obec śmierci, który jakby zostaje sobie podarowany w kruchości swej egzystencji i tego, co najbardziej sobie ceni, nie tyle jeszcze raz, ile na jakiś czas. W powiązaniu ze spokojem, który przejawia się w przyjęciu i zgodzie na swój los, ma miejsce i przebudzenie Pierwszego w-obec śmierci. Jest ono tym, co się wydarza bez przedstawieniowej formy. Odwołam się w tym miejscu do fragmentów Heideggerowskiego wydarzania (*Ereignis*), które – w moim odbiorze – może być jeszcze dodatkowym snopem światła rozjaśniającego źródła przyjęcia swojego losu i zgody na niego Pierwszego w-obec śmierci¹⁸⁰. Dla Heideggera wydarzanie „daje” – ma w sobie coś z posyłania daru, które owo posyłanie „nie jest po

¹⁷⁹ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jafeé*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 358, 377.

Por. W myśli i religii Dalekiego Wschodu obecna jest idea nirwany i prajedni. Bezosobowy i pozbawiony indywidualnych jestestw ocean bytu jest traktowany jako cel ludzkiej egzystencji. Nirwana jest stanem totalnej wolności, jest zrzuceniem brzemienia inkarnacji, i połączeniem się w rozproszeniu z prajednią.

P. Kapleau (red.), *Koło życia i śmierci*, tłum. Z. Miłuński, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1986.

¹⁸⁰ Więcej na temat wydarzania piszę w innym miejscu: A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości...*, s. 88–98.

prostu obecne, lecz raczej obchodzi i dotyczy człowieka¹⁸¹. Ono pozwala czemuś nadejść i czemuś się zdarzyć – czemuś nieznanemu, czemuś jakby nie z tego świata. W wydarzeniu odsłania się „rąbek” tajemnicy – tego, co nie-obecne i nieukazujące się, choć zapowiadające się poprzez jego cielesną doznaniowość. Co jest odsłaniane? Dla Heideggera wydarzenie to „wkroczenie Bycia w swoją prawdę”¹⁸², które dokonuje się wraz z przebudzeniem człowieka, a to

[...] trzeba rozumieć jako przypomnienie tego, co nigdy jeszcze nie było myślane. Przebudzenie, po drugie, nie wymazuje zapomnienia bycia, lecz nastawia się nań i w nim przebywa. W ten sposób przebudzenie z zapomnienia bycia tkwi w tym zapomnieniu i rozbudza w wydarzenie¹⁸³.

Samego przebudzenia nie da się dowieść – doświadcza się go. Ale wprzód trzeba zrobić krok wstecz – krok pozwalający na oddanie tego, co oswojone. To wywłaszczenie (*Enteignis*)¹⁸⁴, które jest powstrzymywaniem bycia w upadanie w zapomnienie, należące do dawania jako dopiero posyłania – posyłania daru. Zatem nie można zwrócić się w stronę tego, co nadchodzi jako inne, jeśli wprzód nie zrobi się temu miejsca. Pierwszy w-obec śmierci, „rażony” nie-byciem – swym śladem oraz bezczasowością i bezprzestrzennością, otwiera się na przyjęcie innego siebie – gościa, będącego przechodniem, otwiera się na swoją Twarz-Ty aż po jej goszczenie¹⁸⁵. I w tym otwarciu nie ma już zdumienia nadchodzenia innego siebie i lęku przed jego przyjściem. Otwarcie Pierwszego w-obec śmierci jest przyjmowaniem siebie w niebycie, zza granicy życia, ale jeszcze za życia aż do śmierci i „uniesieniem” niebycia w sobie. To przebudzenie

¹⁸¹ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 39, 54.

¹⁸² Tamże, s. 214.

¹⁸³ Tamże, s. 42.

¹⁸⁴ Tamże, s. 33.

¹⁸⁵ Jaspers w tym miejscu powiedziałby o rozjaśnieniu egzystencji przez odczytanie szyfrów transcendencji.

K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 187–248.

w wydarzeniu – w podarowywaniu sobie siebie „w komplecie”. Za Heideggerem można skonstatować: wydarzenie (bycia) Pierwszego w-obec śmierci obdarowuje go własną istotą¹⁸⁶, co można rozumieć, że w wydarzeniu „darowuje siebie” ku byciu przygodnością, przemijalnością, nieodwracalnością i skończonością. Niech przytoczone poniżej słowa Czesława Miłosza z tekstu *Obudzony* staną się ilustracją powyższego wątku rozważań o przebudzeniu Pierwszego w-obec śmierci:

W głębokiej starości, z pogarszającym się zdrowiem, obudziłem się w środku nocy i wtedy tego doznałem. Było to uczucie szczęścia tak olbrzymiego i doskonałego, że w życiu minionym istniały tylko jego zadatki. [...] Spokój, który czułem, był spokojem zamknięcia rachunków i łączył się z myślą o śmierci. Szczęście po tej stronie było niby zapowiedź tego samego po drugiej stronie. Zdałem sobie sprawę, że otrzymuję dar nieoczekiwany i nie mogłem pojąć, dlaczego spadła na mnie taka łaska¹⁸⁷.

To moment w codzienności ze wszystkimi atrybutami jej nijakości, ale i moment jasności w niewiarygodnej ciszy – bezgłośności. Oddam głos Heideggerowi: „Jawno-bycie jest czymś zupełnie nie-zwyczajnym, daleko *wyprzedzającym* wszelką wiedzę o człowieku. [...] jako miejsce chwili dla gruntowania prawdy Bycia. *Miejsce chwili* wypływa z samotności wielkiej ciszy, w której przyswajanie staje się prawdą”¹⁸⁸. I właśnie tu i teraz spokój. To, czego się doświadczyło jest skumulowane – jakby „zawiązane w supełek” ku pamięci na dalszą drogę, ale i jako lekki bagaż. Śmierć nie jest uderzeniem w tego, który jeszcze żyje – ten, który jest Pierwszy w-obec niej, przyjmuje ją. Moment jasności jest zazwyczaj – „niewiarygodnie cichy [...] gdy nadchodzi, często nie jest nawet dostrzegany[.]”

¹⁸⁶ Por. K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 244.

¹⁸⁷ Cz. Miłosz, *To, Znak*, Kraków 2000, <http://www.wyczytaj.pl/wiersze/czeslaw-milosz/obudzony> (dostęp: 20.02.2022).

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii ...*, s. 299, 301.

Kiedy ujawnia swe rewolucyjne działanie i sprawia, że życie zanurza się w zupełnie nowym świetle i otrzymuje całkowicie nową melodię, czyni to bezgłośnie¹⁸⁹. Zanurzanie się w bycie aż do śmierci Pierwszego w-obec kontaminuje z zanikaniem jego bycia-w-świecie ku zamknięciu tegoż bycia. Dokonuje się ono w pojednaniu Pierwszego w-obec śmierci z jego Twarzą-Ty i odchodzącymi Twarzami. Ale czy to pojednanie czyni Pierwszego w-obec śmierci (już) wolnym? Wolnym w Cioranowskim ujęciu: „Być wolnym to wyrzec się poszukiwania własnego losu, przynależności tak do wybranych, jak i odrzuconych. Być wolnym to wdrażać się do bycia niczym”, poprzez zstępowanie do nicości, tego bezznaczeniowego (beziemnego) korzenia wszystkiego?¹⁹⁰ Być wolnym to przyjęcie przemijalności wszelkich swoich przywiązań w krótkich wyimkach czasu i przestrzeni – również przywiązania do siebie jako Pierwszego w-obec śmierci. To także wolność od chwil, z których składało się życie i składa się życie aż do śmierci – pozwolenie im wszystkim odejść. Wolność byłaby tu zatem wyrzuceniem z egzystencjalnej przypadłości. Nawiążę w tym miejscu do tego, co pisałam o wolności za Hartmannem i Jaspersem w I części książki. Pierwszy w-obec śmierci nie posiada wolności, w tym znaczeniu, że może swobodnie „dysponować” swoją wolą/chcieniem bycia w tej oto sytuacji. Wolnym dopiero się staje, będąc w-obec sytuacji, a w zasadzie, w byciu wolnym w-obec śmierci (i życia) jest sobie podarowany poprzez pojednanie z jego Twarzą-Ty i odchodzącymi Twarzami.

Pierwszy w-obec śmierci jeszcze doświadcza swej obecności w świecie. Jest to doświadczenie w faktyczności bycia – bycia tu i teraz. Kiedy już umrze nie będzie mógł zaświadczyć o swoim byciu, być może uczynią to inni. Będąc w-obec śmierci, doświadcza odchodzenia i zanikania bycia jako takiego i jest to wpisane w jego egzystencję, a wolność, o której była mowa powyżej, jest „ukoronowaniem” tegoż bycia. Na ten trop naprowadziły mnie słowa Jaspersa:

¹⁸⁹ P. Mercier, *Nocny pociąg do Lizbony*, tłum. M. Jatowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2018, s. 443.

¹⁹⁰ E. Cioran, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 57.

Byłbym bytem nieskończenie trwającym i nie egzystowałbym, gdyby nie było zanikania. [...] Prawdą staje się nie tęsknota za śmiercią ani strach przed śmiercią, lecz zanikanie zjawiska jako sposób obecności egzystencji. Tracę egzystencję wówczas, kiedy traktuję byt egzystencjalny jak absolut, jak gdyby był bytem samym w sobie, i zanurzam się w nim tak, że istnieję tylko empirycznie w kolejnym następstwie po sobie lęku i zapomnienia. Ześlizguję się w stronę przeciwną, kiedy empiryczny przejaw jest mi tak obojętny, że pogardzam nim i nie dopuszczam do tego, aby jego zanikanie cokolwiek mnie obchodziło¹⁹¹.

Dalej Jaspers pisze o tym, że w śmierci jest „spełnienie, ale nieuchwytnego rodzaju”¹⁹². Czym byłoby spełnienie? Czyż nie wolnością o Cioranowskiej proweniencji? Powtórzę także pytanie: skąd w Pierwszym w-obec śmierci zgoda na rozstanie z życiem? Ona „wypływa” z doświadczania bycia na granicy życia aż do śmierci i... nadziei i ufności, że kiedy tę granicę przekroczy, nic nie będzie przeciw... także przeciw niemu. I jest w Pierwszym w-obec śmierci zgoda na wy-obcowanie, które rozumiem jako drogę od siebie i poczucia tracenia siebie poprzez siebie, którym jestem jako Pierwszy w-obec śmierci ku temu, kim się nie jest, bo być już nie można. I Pierwszy w-obec śmierci staje się obcym dla siebie już w innym znaczeniu – jest dla siebie z tu i teraz w horyzoncie (siebie) nieosiągalnego potem i gdzieś. Odchodzi – i to go uspokaja. I nie jest też mu przykro, że inaczej być nie może. Wszak proces trwania w rozpiętości czasu i w przestrzeni dobiega do mety. Jeśli posłucha się Wiesława Myśliwskiego, że życie to udawanie: że żyje się po coś, dla kogoś, ze względu na coś i na kogoś, dlatego że... *et cetera*, to „[w] końcu jednak przychodzi taka chwila, że nie chce się nam dłużej udawać. Stajemy się sami sobą zmęczeni. Nie światem, nie ludźmi, sami

¹⁹¹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne...*, s. 199.

¹⁹² Tamże, s. 211.

Być może w tym miejscu wyraźniej wybrzmi stanowisko Heideggera z *Bycia i czasu* – tracąc bycie, tu oto przechodzi się do „niebycia-już-tu-oto”. Zatem bycia tu oto, choć traczone, zostaje dopełnione niebyciem tu oto.

M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 335.

sobą”. I to jest takie zmęczenie, które przynosi spokój bycia w miejscu, które nie jest poza człowiekiem, lecz w nim samym, tym bardziej w-obec śmierci – „[cz]łowiek jest sam dla siebie zwłaszcza tym ostatnim miejscem”¹⁹³. Ja Pierwszy w-obec śmierci jestem miejscem, z którego już odchodzę i sam tego chcę.

Spokój Pierwszego w-obec śmierci ujmuję metaforycznie jako poranną mgłę, przebiegającą przez pasma jego życia aż do śmierci i zagęszczającą się w jego oddalającym i ubywającym życiu. Im mgła jest gęstsza, tym Pierwszy w-obec śmierci bardziej zadomawia się w koniecznej niezmienności swego egzystencjalnego położenia. Spokój byłby i „chwila kiedy widzimy”, o czym w wierszu Hartwig:

*Jest chwila kiedy widzimy tak wyraziście
jakby wszystko było w naszym posiadaniu
A posiadanie było czyste przezroczyście
i nic nie obiecywało
ani następnego ranka ani następnej chwili
Nie było tam obawy przed światem
ta wyspa w nas rządziła się sama
choć nie było w niej żadnej władzy
by odwołać się od wyroku [...]*¹⁹⁴

¹⁹³ W. Myśliwski, *Traktat...*, s. 400.

Por. z fragmentem wiersza Osipa Mandelsztama w tłumaczeniu M. Leśniewskiej:

„Książki tylko dziecinne czytywać,
Myśli tylko dziecinne hołubić,
Wszystko wielkie gdzieś w dali pogubić,
Z głębin smutku się wciąż wydobywać.
Jestem życiem śmiertelnie zmęczony,
Ja od życia już nic nie przyjmuję [...]

Wersję muzyczną przedstawia Sklep z Ptasimi Piórami na płycie *Ulica Mandelsztama* (muzyka Ryszard Leoszewski) wydanej w 2010 r. przez MTJ.

¹⁹⁴ J. Hartwig, *Zapiscane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 11.

CZĘŚĆ III

JA DRUGI W-OBEC PRZEMIJANIA PIERWSZEGO

Ta przeczulica, jak pan to ujął, nie jest niepożądana [...].

Chcę być wrażliwy.

*Nie chcę zostać wyłączony z jakiegokolwiek części
mojego wewnętrznego doświadczenia.*

A jeśli ceną wglądu jest napięcie, to trudno!

Irvin David Yalom

*Czasem czujemy, że prawdę o chwili mamy w ręku,
ale przecieka nam ona przez palce i znika.*

Harold Pinter

*[...] rzeczywistością nie jest tylko to, co widzi oko,
słyszy ucho i czego można dotknąć ręką, ale także to,
co pozostaje ukryte przed okiem i dotykiem,
a ujawnia się czasami, tylko na chwilę,
temu, kto umie uważnie słuchać uszami ducha
i dotykać palcami myśli.*

Amos Oz

NA SCENIE DRAMATU EGZYSTENCJALNEGO

Lévinas był niechętny spójnikowi „i” między Ja Ty. Dla niego „i” było podejrzane – mając oznaczać współnienie, pogardzało odrębnością. „I” podkreślało nierówną pozycyjność tych, którzy są naprzeciw siebie. „I” nie oznaczało łączności, lecz przewagę Ja nad Ty, zawłaszczanie Ty lub domaganie się Ty od Ja bezwzględного przyjęcia. „I” wskazywać by miało na asymetryczną pozycyjność „na wejściu”, a raczej „przed wejściem” w relację. I choć podejrzaną ze względu na etykę bycia z kimś, to nieuchronną i konieczną w kierunku doświadczania rozłączności, które zobowiązuje do bycia w-obec Innego – Ja jako Innego i Ty jako Innego.

Lévinasowskie „i” odślania specyfikę relacji między Pierwszym w-obec śmierci i Drugim – ich pozycyjność. Pierwszy jest w-obec śmierci, ale Drugi także, choć jeszcze nie w tu i teraz. Bycie w-obec przemijania Pierwszego dotyka moje Drugiego bycie w-obec śmierci.

Moje bycie w-obec śmierci jest w prześwicie Twojego bycia w-obec śmierci Twojej. Heidegger w *Byciu i czasie* pisał o możliwości co najwyżej towarzyszenia w czymś umieraniu. Jako Drugiemu nie jest mi dostępna „utrata bycia jako taka, której »doznaje« umierający”¹. Ta graniczność znaczy moje bycie Drugiego w-obec tu i teraz dzielonego z Pierwszym w-obec śmierci. Ty jesteś w sytuacji granicznej – jesteś w-obec śmierci własnej i Ja Drugi jestem w sytuacji granicznej – jestem w-obec Twojego przemijania w i z tu i teraz. Będąc ciałem i cielesnością, jestem obok Pierwszego, który tak jak ja jest ciałem i cielesnością. W tej sytuacji dziejącej się tu i teraz jesteśmy razem w tym znaczeniu, że zarówno ja, jak i Ty, dzielimy ową przestrzeń i czas wspólnie i dzielimy ją we współ-cielesności. Dla Merleau-Ponty’ego jest ona presupozycyjną „żywą tkanką cielesności

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 336.

świata”, czy po prostu żywą, bezosobową tkanką cielesną (*la chair*), w której ciało własne jest jak inne ciała własne, dzięki czemu mogą się prezentować w swej widzialności. Jest to poziom receptywny, ten zaś jest inauguracją „zmysłowej energii”, gdzie zmysłów, poza ich powszechnymi znaczeniami, nie pozbawia się „własnej dynamiki przedstawiania sensu”. Przed powszechnym ujęciem zmysłów przestrzegali Boehm:

Jeżeli mówimy o zmysłowej energii, to dlatego, aby od początku uniknąć rozumienia narządów zmysłów jako biernych receptorów. Jeżeli zmysły pozbawić własnej dynamiki przedstawiania sensu, konsekwencją będzie podporządkowanie narządów zmysłów rozumowi jako jedynej instancji projektującej świat².

Ja Drugi doświadczam bycia obok Ciebie – Pierwszego w-obec śmierci. Możemy przeżywać razem to, co się nam przytrafia, co nas dotyka *et cetera*, ale jak to przeżywamy, „rozdziela” nas w samym przeżywaniu. Współ-obecność nie oznacza bycia tak samo w sytuacji, w której jesteśmy – tutaj chodzi o bycie razem w tu i teraz w relacji do siebie, gdzie tu i teraz jest nasączone osobowymi ekwiwalentami Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego. Pierwszy przeżywa swoje bycie w-obec śmierci, a jeśli i ja Drugi przeżywam jego bycie w-obec śmierci to tylko w zapośredniczeniu jakim jest wczucie się w nie, o czym będę pisać dalej. W tym miejscu można ponownie odwołać się do Merleau-Ponty’ego, który w *Fenomenologii percepcji* rozumienie, a raczej odbieranie zmysłowe podmiotu cielesnego innego niż ja, uważa za dane subiektywnie, w tym znaczeniu, że ja nie jestem w stanie zobaczyć jego oczami, odczuć jego skórą, a przede wszystkim po(od)czuć jego cielesności, mimo tego że – jak pisze w *Widzialnym i niewidzialnym* – moje i jego ciało jest zanurzone w wspólnej cielesnej tkance (*la chair*). Doświadczenia bycia obok siebie, a zatem i przeżywania obecności obok siebie, nie

² G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014, s. 223.

możemy przekazać sobie nawzajem, co nie oznacza, że nie może być ona dzielona przeze mnie Drugiego i ciebie Pierwszego w-obec śmierci, nawet „zaburzając” porządek neutralnego bycia obok. Twoja pozycja jest inna. Ty jesteś Pierwszy w-obec śmierci, a to pierwszeństwo zobowiązuje mnie jako Drugiego, w sytuacji, w której jestem z Tobą i przy Tobie, a nie tylko obok Ciebie. Jak już wiemy, bycie w sytuacji nie jest tożsame z byciem w-obec niej przy udziale (tylko) woli człowieka wyrażonej w alternatywie: chcę lub nie chcę być w tej oto sytuacji, czy tak jak u Jaspersa: „Chcę, ale mogę nie chcieć, bym chciał”³. Chcieć być w-obec sytuacji granicznej pojmuję jako wyjście ku rozgrywającemu się w niej dramatowi egzystencjalnemu Pierwszego w-obec śmierci w jego ostatnim akcie, ale przede wszystkim mojego jako Drugiego, bo to ja zadaję – zazwyczaj niewyartykułowane językowo – pytanie: „będąc ciałem jestem obok Ciebie i jak mam być z Tobą, który odchodzisz z i w tu i teraz?”. Obecność Pierwszego w-obec śmierci w moim polu obecności jako Drugiego narusza porządek w zadomowionej codzienności aż po rozmycie lub wyostrenie jej znaczeń, które jednak przychodzą zazwyczaj później. Waldenfels podkreśla, że wtedy, kiedy przeżywamy, ma miejsce to, co poprzedza wszelką inicjatywę, co jest samym przeżywaniem, a „[j]eśli ktoś mówi tu o prawdziwym zaskoczeniu, o uprawnionym zdumieniu czy też o fałszywym strachu to podsuwa pod doświadczenie kryteria, które wyrastają dopiero z jego opracowania. Zaskoczenie pozostaje zaskoczeniem, zdumienie zdumieniem, a strach strachem [...]”⁴. Bycie Pierwszego w-obec śmierci zaskakuje, zdumiewa i szokuje mnie jako Drugiego, choćby było zapowiedziane. Nie tylko dla niego, ale i dla mnie jest wydarzeniem wznajającym się w przeżywaną codzienność. Wszak jak powiedział Merleau-Ponty:

³ Już w części *O książce* pisałam, że bycie Drugiego w-obec śmierci Pierwszego jest „zadekretowane” w jego chceniu bycia z nim, jeśli nawet w sytuację bycia w-obec Pierwszego został wrzucony, w tym chociażby znaczeniu, że np. wiadomość o chorobie terminalnej i bliskim końcu życia Pierwszego wytrącała z trybów codzienności – zarówno jego, Pierwszego, jak i Drugiego.

⁴ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Siodorek, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2009, s. 48.

„świat nie jest tym, co myślę, ale tym, co przeżywam”⁵. Uderza w moją obecność jako (jeszcze) żyjącego świadka poświadczającego w byciu obok Pierwszego, z nim i przy nim jego obecność „łamaną” przez nieobecność. Czy w relacji z Pierwszym w-obec śmierci Ja Drugi tak po prostu poczuwam się do zobowiązania być w-obec przemijania Pierwszego w tu i teraz, dzieląc z nim jego dramat egzystencjalny, który staje się również i moim? Moje, Drugiego, zobowiązanie, jakby wyprowadzone z sytuacji, w której się znalazłem, jest zarazem czymś, co w nią wprowadzam – a wprowadzam swoją wolę bycia z Pierwszym i przy Nim, i jeśli on sam dopuści mnie do osobistej sfery bycia, także dla Niego. To zobowiązanie dokonuje się także pomimo tego, że oprócz dawania znaków mnie Drugiemu przez Pierwszego w-obec śmierci, on sam może dawać się we znaki⁶.

Przyjrzyjmy się najpierw temu, co znaczy dramat egzystencjalny, w którym „rozgrywają się” role Pierwszego w-obec śmierci i mnie jako Drugiego, będących w sytuacji granicznej.

Józef Tischner na pierwszych stronach *Filozofii dramatu* pisze o tym, że człowiek jest istotą dramatyczną w tym znaczeniu, że bierze nieuchronnie udział w dramacie jakim jest rzeczywistość, w której żyje w danym czasie i „mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”, co tym samym byłoby zbliżone do nieuniknionego bycia w sytuacji, o czym pisałam w I części książki⁷. Tischner jednak wyraźnie podkreśla, że uwikłanie w dramat istnienia nie może obejść się bez włączenia się do gry scenicznej, także włączenia (się) innych osób. Pierwszy w-obec śmierci i ja Drugi bierzemy udział w dramacie egzystencjalnym począwszy od obcowania ze swoimi Twarzami w wymiarze cielesnym, a dokładnie Twarzami, które są reprezentacją ciała – „[c]iało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby

⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 14.

⁶ M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 236.

⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 7.

możliwy. Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia”⁸. Poprzez ciało – dla Tischnera widoczną Twarz – Pierwszy w-obec śmierci ukazuje się sobie samemu i mnie Drugiemu. Rzecz jednak w tym, że bycie z Pierwszym w-obec śmierci, choćbym jako Drugi znał go już wcześniej, ale... nie jako właśnie Pierwszego w tu i teraz, dopiero inicjuje moje uczestnictwo w dramacie. Bycie obok niego i z nim nie zawiera żadnej przesłanki należytej albo nienależytej, preferowanej albo niepreferowanej *et cetera* reakcji na jego obecność. Odnajduję w tym miejscu, o czym pisałam i do czego jeszcze powrócę, totalną pasywność w doznawaniu przez Drugiego obecności w jego polu obecności Pierwszego w-obec śmierci. Ale Tischnerowi nie chodzi tylko o to. Aby mógł „zawiązać się” dramat, potrzebna jest jeszcze innego rodzaju otwartość – otwartość dialogiczna, którą kojarzę z relacją, byciem w-obec tego, który jest Inny stając się dla Drugiego Tym Pierwszym w-obec śmierci. Otwartość dialogiczną określe jako niestawianie oporu przed nadejściem inności w spotkaniu z Ty, choć to „wysunięcie się” w kierunku Ty nie ma (jeszcze) nic z euforii w związku ze spotkaniem się z nim. Ważne jest, czy Drugi ma coś do powiedzenia, w znaczeniu: ma coś do zaoferowania z siebie Pierwszemu w-obec śmierci. Otwartość zaczyna się od „uznania” potencjalności dawania siebie.

Dialogiczność bez uprzedniej jej pozytywnej waloryzacji, a zatem wystawioną i na porażkę, ja Drugi współtworzę z Pierwszym w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego – na scenie, która jest „ziemią pod stopami”⁹. Przy-ziemskość sceny to

⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 104.

Tischner „operuje” Twarzą, której „pojęcie” zaczerpnął od Franza Rosenzweiga i przywoływanego już Lévinasa.

⁹ Dla Tischnera ważne jest to, aby sama scena dramatu pozostała metaforą, czy raczej była myślna z wnętrza/głębi metafory, która wydobywa istotę rzeczy, wydarzeń, osób... Polega ona na rzucaniu migotliwego, lecz jasnego światła na różną formę istnienia rzeczy, wydarzeń, osób..., by tym samym docierać do ich istoty.

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 510–526.

pierwotnie cielesne bycie razem Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego – bycie obok siebie.

Ja Drugi, który ciebie odbieram poprzez zmysły, tzn. od widzę cię do podglądam cię, od słyszę cię do podsłuchuję cię *et cetera*, pytam siebie, jak mam być z tobą? I jest to pytanie, które nie musi być wyartykułowane. Raczej jest ono „wyczuwaną” wątpliwością, zakłopotaniem, aż po pretensję do samego siebie, „wywołującą” Pierwszego w-obec śmierci z naprzeciw mnie, inaugurując (możliwą) współ-obecność. Przez bycie Pierwszym w-obec śmierci jesteś dla mnie jako Drugiego i kimś wyróżniającym się w powszechności żyjących innych osób. Bo kim jesteś dla mnie Ty jako Pierwszy w-obec śmierci? Nawiążę w tym miejscu do ujęcia Martina Bubera, dla którego to, co dzieje się aktualnie między osobami jest także bezpośrednio, ale pod warunkiem ich obecności w tym samym czasie i miejscu „twarzą w twarz”. Tylko do osoby bezpośrednio obecnej można powiedzieć Ty i doświadczać spotkania z nią w jego wyłączności, wyjątkowości, jedyności¹⁰. Wyłączność, jako cecha konstytutywna spotkania „twarzą w twarz” oznacza, że wydarza się ono jedynie pomiędzy Ja i Ty – tym oto Ja i tym oto Ty. Nie ma bezpośredniości tam, gdzie Ja wchodzi w spotkanie z więcej niż jednym Ty. Wydarzeniowość relacji na linii Ja i Ty odsłania jeszcze jedną jej cechę konstytutywną – choć dzieje się w codzienności jej bezpośredniość, pojmowaną jako intymność, „mierzy się” jedynie momentami, „liryczno-dramatycznymi epizodami”, jak określa zarazem jej ulotność sam Buber, a Heidegger określiłby jako wyjątkowość dziania się prawdy bycia w jego szczelinach i okamgnieniu. „Wracając” do czasoprzestrzennego wymiaru codzienności, Ty dla Bubera staje się Ono.

Idąc tą ścieżką, Pierwszy w-obec śmierci jest dla mnie Drugiego Buberowskim Ty, a scena jest ziemią tylko pod jego i moimi stopami. Wówczas zawiązuje się relacja między Ja i Ty w tu i teraz oraz w tej oto czasoprzestrzeni się tworzy, kiedy ja Drugi towarzyszę Pierwszemu w-obec śmierci. będąc aktorem drugoplanowym na scenie

¹⁰ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1965, s. 7–136.

dramatu w ostatnim Twoim akcie życia. Przypomnę, że dla Merleau-Ponty'ego ciało własne nadawało znaczenia takim przestrzennym kategoriom, jak lokalizacja, odległość, kierunek i miejsce, które posiadają konkretne korelaty cielesnego tu i teraz¹¹. Miejsce jest przestrzenią sytuacyjną – moje i Twoje ciało jest środkiem uczestniczenia w niej, w tym znaczeniu, że będąc ciałami „wykorzystujemy” je (siebie) do (cielesnego) uczestniczenia w niej.

W Tischnerowskiej filozofii dramatu scena powiązana jest z przestrzenią zewnętrzną w byciu człowieka jako istoty dramatycznej w danym czasie. Dla mnie scenę stanowi także przestrzeń wewnętrzną Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego. Każdy z nas jest przecież i dla siebie Innym aż po bycie Buberowskim Ty, z którym się spotyka i z którym wchodzi w relację. Tischnerowi trzeba przyznać rację, że doświadczanie sceny jest „zapośredniczone przez wzajemność z drugim”, niemniej to ja doświadczam, tak ja, i Ty doświadczasz. To doświadczanie jest pierwszoosobowe i w liczbie pojedynczej – można rzec, dzieje się w samotności egzystencjalnej, choć na scenie dramatu egzystencjalnego jestem ja i Ty. W bezpośredniości doświadczania – tutaj rozumianej jako przeżywanie w pierwszej osobie liczby pojedynczej – chodzi o to, co najbardziej człowieka dopada, dotyczy, dotyka *et cetera*. I choć przeżywanie doświadczania bycia w-obec Ciebie nie może obyc się bez uprzedniej wspólnej sceny, to jest ono tylko moim lub Twoim przeżywaniem. Tak Ja, jak i Ty mamy prywatną, wewnętrzną scenę dramatu egzystencjalnego, na której cielesnie każdy z nas jest obecny ze sobą. Nie ma przeżywania w ten sam sposób tego, co się nam na niej przytrafia, co w niej nas dotyka, co w niej widzimy i... co jest obecne poza odbiorem zmysłowym, w powszechnym tego słowa znaczeniu. Na scenie dramatu egzystencjalnego, na którym każdy z nas odgrywa inne role, możemy wczuć się w nie, jednak i wówczas nie będą one lustrzanym odbiciem. Czyżby dramat każdego z nas odgrywał się na scenie niewidocznej dla nas jako współgraczy?

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 141–142.

Pikanterii udziału w dramacie egzystencjalnym dodają słowa Tischnera wskazujące na niemożność ucieczki przed autodeterminizmem: „zguba i ocalenie są w rękach człowieka”, który może nie wiedzieć „na czym polega ostatecznie jego zguba i na czym polega jego ocalenie, [...] pomimo to może mieć świadomość, że o coś takiego w życiu chodzi”¹². Ocalenie, a raczej ocalenie życia – jest zaangażowaniem w nie, a dokładnie: w jego jakoś, będącym rodzajem partycypacji w nie. Ocalenie życia można porównać do zaangażowania w nie w trosce o jego jakoś z perspektywy bycia ku śmierci. A co jest zgubą? Również życie. Dramat egzystencjalny w tym kontekście miałby jeszcze wartość dodaną. Jego przeżywanie jest ciężkie, dodając ciężaru samej egzystencji. W tym miejscu celowo używam określenia: ciężkie przeżywanie, zwracając uwagę na jego egzystencjalny ciężar, a nie na trudność przeżywania. Trudność nie zawsze nosi w sobie ciężar. Nie da się jednak zmierzyć i zważyć dramatyczności w jej bezpośrednim przeżywaniu i oszacować pod względem wartości/ważności. I choć dramat nie jest tożsamy z przeżywaną przez człowieka tragedią, najczęściej kojarzoną z traumatycznymi okolicznościami egzystencjalnymi, to może prowadzić ku niej. Dla Tischnera w dramacie kryje się już zarodek tragiczności człowieka – zguba i ocalenie, które są w jego rękach¹³. Czy to, co człowiek może czynić, zależy (tylko) od niego? W sytuacji Pierwszego w-obec śmierci jego moc decyzyjna zdecydowanie się kurczy i blaknie. Wróć do Drugiego, który choć jest obok Pierwszego, będąc z nim i przy nim z własnej woli, szybko odczuwa, że to nie on „gra pierwsze skrzypce” na scenie uwspólnionego dramatu egzystencjalnego.

Ja Drugi zajmuję inną lokalizację – nie jestem aż tak blisko śmierci jak Pierwszy. Moja obecność jest cielesna – jestem obecny, ponieważ jestem ciałem i jestem obecny, ponieważ obecność ciałem

¹² J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 10.

W Tischnerowskiej filozofii dramatu ziemia jest jego sceną. To nią „znaczy śladami, które świadczą o spotkaniach, obcowaniach, rozstaniach z innymi. [...] Człowiek nosi w sobie archaiczne pytanie: czym jest ziemia, czy ziemia jest jego ziemią obiecaną, czy ziemią odmówioną”.

Tamże, s. 180.

¹³ Tamże, s. 62.

jest „poruszona” przez mą cieleśność¹⁴. Sama obecność wskazuje na przestrzenny aspekt sytuacji granicznej, w której rozgrywa się dramat egzystencjalny, Tischnerowską „ziemię pod stopami”, ale rozumianą z poziomu ciała i cieleśności – między-cieleśność, na którą nadbudowuje się współ-cieleśność. Jeśli odwołamy się do znaczenia „drugi plan” w malarstwie lub aktorstwie odkryjemy, że Drugi, jego sposób bycia na tej scenie, pozwala „wyodrębnić się” z całości, jest tłem sposobu bycia Pierwszego w-obec śmierci. I Drugi staje się ważny – na jego tle Pierwszy wyodrębnia się z „całości” obrazu lub gry scenicznej. Na tej scenie ja Drugi gram drugoplanową rolę, a to oznacza, że pierwszoplanową rolę odgrywa Pierwszy. Zestawię to odczytanie ze znaczeniem drugiego głosu – melodii opartej na tym samym podkładzie harmonicznym, towarzyszącej i wspierającej melodię zasadniczą. Będąc obecnym z Pierwszym w-obec jego śmierci, tak jak on „śpiewam pieśń o życiu”, lecz śpiewam innym głosem. Jako drugi głos „wyśpiewywanej razem melodii” jestem tym głosem dzięki głosowi pierwszemu – Ja mogę być jako Drugi tylko dlatego, że Ty jesteś Pierwszym w-obec śmierci. Ja Drugi – ciało nie jestem w stanie odczuwać siebie i przejawiać się jako ciało bez odnoszenia się do obecności i przejawiania Ciebie – ciała. Moja drugoplanowa rola i drugi głos „zaświadcza” o współ-cieleśności – byciu obok Pierwszego, z nim i przy nim. I to jest pierwsza odsłona bycia Drugim – towarzysza Pierwszego w-obec śmierci. W-obec śmierci, przeżywanej w radykalnej samotności, Pierwszy nie jest osamotniony¹⁵ – w jego polu obecności jestem ja Drugi.

Jako ciało jestem obok Pierwszego w-obec śmierci – widzę go, słyszę, mogę go dotknąć. Będąc widzącym go (odbierającym) i widzialnym (odbieranym) oraz dotykającym go i dotykalnym *et cetera*, jak również będąc poza tymi wariantami impresji zmysłowej, lecz nie poza odczuwaniem siebie, jako Drugi eksponuję się jemu, a on eksponuje się mnie. I jestem z nim i przy nim w sposób niewidzialny i nienamacalny – jestem z nim połączony cieleśnie

¹⁴ Ten wątek będzie rozszerzony w kolejnych rozdziałach.

¹⁵ Tak może myśleć Drugi – towarzyszy, lecz czy Pierwszy w-obec śmierci?

w doświadczeniu żywej cielesności, które jest podszewką bycia ciałem. A to połączenie – pierwotne wobec bycia mnie jako ciała obok ciała Pierwszego w-obec śmierci, przy nim i z nim – zakorzenione jest we wrażliwości, Lévinasowskiej „podatności na pobudzenie”, która „nie polega z pewnością na odbijaniu bycia”¹⁶. Bo przecież skądś wychodzi, a może – o czym pisał Gadamer – dopada mnie Drugiego pytanie-wątpienie: „jak mam być z Tobą?”. I jak to bywa w dramacie – o czym pisze Harold Pinter – prawda w nim, którą w tym miejscu utożsamiam z odkrywaniem odpowiedzi na powyższe pytanie, jest nieuchwytna:

[n]igdy jej nie znajdziemy, ale szukać musimy. [...]. Prawdę spotykamy, najczęściej błędząc w ciemnościach, wpadamy na nią albo mignie nam przez chwilę obraz lub kształt, który wydaje się prawdziwy. Często nie zdajemy sobie z tego sprawy. A prawda jest taka, że w dramacie nigdy nie ma jednej prawdy. Prawd jest wiele. Zwalczają się, wzdragają przed sobą, odzwierciedlają się, ignorują, wyszadzają, nie dostrzegają¹⁷.

Jak mam być w-obec Pierwszego, który przemija z i w tu i teraz oraz jak mam być z sobą – jak mam być na scenie dramatu, dzielonej z Pierwszym w-obec śmierci? To pytanie wybrzmiewa przede wszystkim z cielesności Drugiego i odsłania jedną z prawd, ale zarazem niezbywalną – bycie mnie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z i przy nim oraz... dla niego.

¹⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 107.

¹⁷ K. Pinter, *Dramaty*, cz. I, *Komedie zagrożeń*, tłum. M. Kędzierski, Agencja Dramatu i Teatru ADIT, Warszawa 2006, s. 10 (cytat jest fragmentem wywiadu z Pinterem przytoczonego we *Wstępie* przez Bolesława Taborskiego).

ARCHITEKTONIKA UWAŻNEJ OBECNOŚCI DRUGIEGO

Wrażliwość

Scena dramatu egzystencjalnego, oprócz tego, że składa się z w miarę stałych elementów podłoża, choćby znanych „desek teatru”, które stanowią o miejscu rozgrywanego dramatu, wyposażona jest i w rekwizyty – przedmioty niezbędne w kreacji dramatu. One ożywiają otoczenie, stając się plastycznym materiałem jego klimatu. Przedmiotowy aspekt sceny stanowi ważne dopełnienie jej przestrzenności, która wypełniona jest i ciałami. Przypominają się analizy dotyczące teatru José Ortegi y Gasset, który pisze: „[n]a scenie znajdują się więc rzeczy, dekoracje, jak i osoby – aktorzy posiadający dar przepuszczania przez siebie promieni nierzeczywistości. Patrząc przez te rzeczy i przez tych ludzi, można dostrzec, jak przez szybę, inne rzeczy i innych ludzi”¹⁸. Czym dla mnie są „promienie nierzeczywistości”? W akcie percepcyjnym, rozumianym w tym miejscu jako odbiór zmysłowy, widzimy ciało, dotykamy go, czujemy jego zapach, słyszymy je, smakujemy. Jak już wiemy, ten akt „zawiera” i nie-widzenie, nie-dotykanie, nie-czucie zapachu, nie-słyszenie, nie-smakowanie. A zatem to, co jest nieobecne przedmiotowo i nieintencjonalnie, ale nie jest nieobecne w ogóle. Stąd wylania się dopełniające tło, ale ujawnia się wraz z pracą wrażliwości.

Jeśli na wrażliwość spojrzymy przez pryzmat doświadczenia estetycznego w ujęciu Arnolda Berleanta, to można ją określić jako naturalne doświadczenie percepcyjne¹⁹, w którym przyjmuje się (pochwytuje) to, co „niezrozumiałe, nieukształtowane, a nawet niedające się wysłowić” i „z którego pełnego zakresu i wszystkich subtelności

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 427.

¹⁹ Patrz: podrozdział *Spokój* w II części książki.

zdajemy sobie sprawę jedynie w wyjątkowych momentach”²⁰. Bycie mnie Drugiego w tu i teraz obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim to bycie z Buberowskim Ty w szczelinowości bycia na co dzień, w Heideggerowskim okamgnieniu, w intymności. Ma ono postać zdarzeniowości aż po Heideggerowskie wy-darzenie²¹. I wrażliwość jako Berleantowskie naturalne doświadczanie percepcyjne o charakterze pasywnym dzieje się mimochodem, bez sprawczej przyczyny, „[p]rzychodzi nie wiadomo skąd, nie wiadomo dlaczego, nie wiąże się z niczym węzłem konieczności”, jak o Lévinasowkim rozkoszowaniu, powiązanim z jego ujęciem wrażliwości, pisała Barbara Skarga, dla której jasne było, że ci, którzy są wrażliwi, rozumieją, co znaczy pragnąć dystansu do wrażeń²². Dlaczego? Skarga pisze: „[p]rzez wrażliwość ciała jestem wydany na doznania, których wolałbym nie mieć. [...] głosy ze świata, których słyszeć nie chcę, które mnie napastują, męczą, czyniąc nieraz mą egzystencję nieznośną”²³. A jednocześnie wrażliwość – idąc po śladach Heideggerowskich rozważań o nastroju

²⁰ W jego ujęciu estetyka – a dokładnie jej idea – jest teorią wrażliwości przekraczającą sztukę i tym samym wskazującą na najczystsze (naturalne) doświadczanie percepcyjne. Zarazem Berleant pisze: „Nie sposób uciec od świadomości ograniczeń związanych z powszechnym kojarzeniem estetyki ze sztuką, a przede wszystkim takim jej rozumieniem, które każe postrzegać ją jako dobrą lub wielką.”

A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, tłum. S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2011, s. 17, 49.

²¹ Patrz: rozdział *Sytuacja graniczna* w I części książki.

²² Por. Ilse Sand pisze: „Jako wrażliwiec posiadasz coś w rodzaju czułych antenek, więc odbierasz wyraźnie, co się wokół ciebie dzieje. Marzyłam wielokrotnie, żeby zawiązać na swoich czujnikach supełek, tak aby docierające do mnie wrażenia zatrzymywały się gdzieś po drodze. Żeby w większym stopniu potrafiła być ślepa, głucha i nieczuła. Nie wydaje mi się jednak, aby to było możliwe”.

Taż, *Wrażliwość. Dar czy przekleństwo? Przewodnik życiowy dla osób wyjątkowo wrażliwych*, tłum. E.M. Bilińska, Laurum, Warszawa 2020, s. 10.

²³ Barbara Skarga w kontekście wrażliwości ciała pisała, że ma ona moc zwodzenia przy jednoczesnej niepodważalnej jej funkcji, jaką jest orientowanie się w świecie.

vel nastrojowości (nastrojeniu), o czym piszę dalej, jest otwarciem mnie Drugiego na sytuację, w której znalazłem się tu i teraz. Otwarcie to nie ma jednak aksjologicznych supozycji – jest ono samą wrażliwością w jej pasywnym (przyjmującym) aspekcie. Sytuacja, w której ja Drugi jestem obok Pierwszego w-obec śmierci, po prostu mi się narzuca a moje w niej bycie determinowane jest przez nią samą i wrażliwość, choć czasem uprzednio wyrażam swą wolę bycia chętnie z i przy Pierwszym, będąc i obok niego.

Wrażliwość potrzebuje jednak zasilenia – wrażenia. Ono ją „poraża”, „porusza”, „przebudza”, „pobudza”. Lévinas wrażenie, będące dlań podstawą doświadczenia zmysłowego i intuicji, podobnie jak Berleant, łączy, a raczej utożsamia z *aisthesis*. Sam pisze o „zagubieniu we wrażeniu, w *aisthesis*”, które „[w] sztuce odznacza się ono żywiołem nowości. Lepiej – powraca do właściwej żywiołowi bezosobowości”²⁴. Dlaczego przywołuję kategorię *aisthesis*? Odwołując się do źródłowego jej znaczenia, chodzi o „grunt zmysłowo-doznaniowy”, który wskazuje na to, co wspólne²⁵. Przypomnę, jedną z głównych myśli późnego Lévinasa, tj. z czasu *Inaczej niż być lub ponad istotą*, która nadaje kierunek dalszych rozważań – cielesność nie jest inną formą bycia ciałem, ona jest inaczej niż bycie ciałem, a jednocześnie jest z nim w relacji. Będąc inaczej niż bycie ciałem, jest takim doświadczeniem, które dziejąc się, odsyła do przeszłości *an-archicznej*, z której wyłania się czyste danie znaku – w tu i teraz jestem w swej cielesności naprzeciw Twojej cielesności. W zasadzie nieuzasadnione jest mówienie o tym, że jest się naprzeciw w formie osobowej, która wyraża się choćby przez możliwość określenia się w przypisanych kulturowo zaimkach

Taż, *Tożsamość i ciało*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, nr 40, s. 19.

²⁴ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Bydgoszcz 2006, s. 83.

²⁵ I. Lorenc, *Wprowadzenie*, [w:] I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekście nowoczesności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 21.

Patrz: prozdział *Inter-cielesność* w I części książki.

osobowych. I Merleau-Ponty pisał o „żywej tkance cielesnej” łączącej cielesne aspekty mnie ciała z Twoim ciałem, jak i z innymi ciałami. Jest ona niezróżnicowana. I to z niej „wywodzi się” jako ci, którzy otwierając się, mogą zwrócić się ku swoim cielesnościom i przyjąć coś z nich. Warto zatem zwrócić uwagę, że *aisthesis*, będąc „gruntem zmysłowo-doznaniowym”, jest bezosobowe. Jeśli wyrażam się jako ja Drugi wobec Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, to jest to nadbudowane na to, co dzieje się w intercielesności i co zwykło się określać mianem protorefleksyjności, a być może trzeba by było lepiej użyć Lévinasowskiego określenia i wskazać właśnie na an-archiczność, którą – za sprawą użytych słów – porównam do Jungowskiej archetypiczności²⁶.

Co powoduje, że wrażenie przede wszystkim „poraża” i „porusza” moją cielesność jako Drugiego²⁷? Zamiast mnożyć pytania o wrażenie i jego treść²⁸, zapytam o to, kiedy staje się ono „porażeniem” i „poruszeniem” cielesności, mając jednocześnie na uwadze, że *aisthesis* jest niewypowiedziane. I jaką jest cielesność mnie Drugiego, skoro jest podatna na wrażenie i tym samym jest w(d)rażliwością? Wskażę na dwa jej aspekty: przepływy cielesności wynikające z inter-cielesności, czyniąc ją współ-cielesnością, i odczucie różnicy²⁹.

²⁶ C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993.

W tym miejscu przywołam tylko takie przykładowe zwroty z literatury przedmiotowej, jak: „nieświadomość zbiorowa”, „dusza zbiorowa”, „dusza świata”, „psyche obiektywna”.

²⁷ Por. w mowie codziennej obecny jest zwrot: coś robi/nie robi na mnie wrażenia.

²⁸ Nie pytam, czy wrażenie zawsze zdarza się w czasoprzestrzeni międzycielesności. Założyłam, że mogę pytać o wrażenie, które „ma miejsce” w tej oto, a nie innej sytuacji.

²⁹ W dalszym fragmencie o różnicy nie referuję, a tylko wykorzystuję wątki Derridiańskich rozważań o *différance*, która na język polski jest tłumaczona także jako „różnia” i „różnicowość”.

Więcej na ten temat pisałam w: *(Re)conceptualizing Difference in the Context of the Acting Subject's Identity*, „Nauki o Wychowaniu. Studia

„Rażenie” odczuwam wtedy, kiedy wrażenie „przenika” do wrażliwości, która jest mną-cieleśnością, „poruszając” ją. Łączy się to ze zdumieniem/zdziwieniem³⁰ mnie Drugiego, nie tym, co ja Drugi pojmuję z sytuacji Pierwszego w-obec śmierci i potrafię wyjaśnić, lecz tym, co leży w naszym zasięgu, jednak poza naszym pojmowaniem – poza „wysłowieniem”. Ja Drugi jestem w nierozzerwalnym, subtelnym, zatem i niewidocznym, bo cielesnym, splocie z Pierwszym w-obec śmierci – w zawiązaniu się pierwotnych, witalnych, archaicznych, archetypowych, poza celowością i strukturalizacją, codziennych procesach życia, a które jako „tygiel natury” stanowią zarzewie „tygla kultury” aż po konstytuowanie tzw. porządku kulturowego. Ja, Drugi i Ty, Pierwszy w-obec śmierci jesteśmy i w splocie „tygla natury” z „tygłem kultury”, ale przede wszystkim jesteśmy w „najskrajniejszym konkrezie”³¹ – w tej oto sytuacji, w punktowej i chwilowej faktyczności. I właśnie w niej jesteśmy w sposób niemal magiczny, co pozwala zrozumieć uczucie przynależności do siebie w tej oto sytuacji, będąc jednak w niej nietożsamo, dynamicznie, przygodnie, ulotnie... mnogo, i nie dążąc ku jakiemuś odległemu celowi. Wszystko to decyduje o przejściowej formie, jaką przyjmuje i bycie w sytuacji, w której ja, Drugi i Ty, Pierwszy w-obec śmierci znaleźliśmy się. A jednak docześnie być obok siebie, z sobą i przy sobie, to przynależać do sytuacji, w której ja Drugi znalazłem się za sprawą Pierwszego w-obec śmierci. Moje bycie jako Drugiego z nim i przy nim nie jest efektem świadomej decyzji, choć ta może ujawniać się po zapośredniczonym w cielesności, spontanicznym,

Interdyscyplinarne” 2021, nr 2(13) i wcześniej w: A. Walczak, A. Jocz, *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.

³⁰ Zdziwienie (*Erstaunen*) jest według Heideggera podstawowym nastrojeniem (*Grundstimmung*), czymś, co otwiera nas na świat, w którym już jesteśmy i przez to umożliwia doświadczenie tego, na co napotykamy w jego prawdzie. O nastroju w ujęciu Heideggera piszę nieco dalej.

³¹ To określenie Waltera Benjamina przywołuje Michel Maffesoli w książce pt. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 183.

po-wrażeniowym sposobie autoprezentacji Pierwszemu w-obec śmierci – oto jestem ja Drugi.

Wrażliwość jako naturalne doświadczenie, „rażona”, „poruszona”, „przebudzona”, „pobudzona” przez wrażenie, jest dla mnie przeżywaniem zlania się ze sobą mnie jako Drugiego doznającego z tym, co jest przeze mnie doznawane i jednocześnie z tym w wewnątrz, w najbardziej intymnej mojej przestrzeni, a co eks-pozycjonuje.

W analizie wrażliwości obecności Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim, odwołam się do Heideggerowskiego ujęcia nastroju, które obok zapośredniczonego w nim rozumienia, wpisane jest w kontekst tak zwanej ontologii fundamentalnej – w faktyczność. Wymieniając w tym miejscu Heideggerowski nastrój, mam na uwadze przede wszystkim wskazanie na związek z byciem – z byciem „tu oto” jako pierwotny charakter bycia jestestwa – otwartość, która jest skontaminowana z nastrojem. Ten zaś „stawia” jestestwo wobec jego „tu oto”, będąc

[...] źródłowym sposobem bycia jestestwa, sposobem, w którym jestestwo jest otwarte dla siebie samego *przed* wszelkim poznaniem i chceniem i *poza* zasięgiem ich otwierania. [...] „Sam tylko nastrój” otwiera „tu oto” bardziej źródłowo, jednakże i *zamyka* odpowiednio bardziej uparcie niż wszelkie *nie*-spostrzeganie. [...] [Nastrój – A.W.] [n]ie przybywa ani „z zewnątrz”, ani „od wewnątrz”, lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana. [...] *Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie sił na...*³²

Nastrój nie jest stanem ducha, nie wiąże się z jakimiś stanami emocjonalnymi, ale „ujawnia, »jak komuś jest«. Przez to »jak komuś jest«, bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego »tu oto«”³³. Jako podstawowa forma „otwarcia” jestestwa na świat, odnosi się do wszystkiego, co jest przez nie doświadczane, poszerzając lub

³² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 175–176.

³³ Tamże, s. 173.

zawężając zakres tego, co jest doświadczane. W innym miejscu Heidegger pisze: „Rola tego aspektu nastroju – nazwijmy go nastroszeniem [*Befindlichkeit*] – polega nie tylko na tym, że odsłania on przed nami każdorazowo swój sposób, byt w całości; odsłaniania to bowiem, nie będąc bynajmniej czystym przypadkiem – jest zarazem podstawowym momentem dziania się naszej przytomności”³⁴. Przytomność, czy raczej bycie-przytomnym (*Da-sein*), które samo ze swej istoty dokonuje transcendencji zapośredniczonej w nastroju, dzięki czemu może odnieść się do samego siebie poza (ponad) zatracaniem w powierzchowności bycia, a poprzez wyzwolenie się od niej – umknęcie jej³⁵. „Zdanie się” na nastrój – oddanie się aż po poddanie się jemu, pozwala dopiero wprawić go w egzystencjalne drganie.

Nastrój – uprzednią otwartość w „tu oto” i na to, co jestestwo napotyka (spotyka) w „tu oto”, koresponduje z położeniem jestestwa³⁶ – „bycie w jakimś nastroju”, w czym upatrywać należy egzystencjalną podatność na zbliżenie się do prawdy bycia. Można w tym miejscu zaryzykować konstatację: nastrój – nastroszenie – wrażliwość umożliwia dopiero ukierunkowanie się na prawdę bycia w „tu oto” – z Tym, który będąc naprzeciw mnie Drugiego jest Pierwszym w-obec śmierci. A bycie nie może być inne jak przede wszystkim cielesne. Warto przypomnieć, że dla Merleau-Ponty’ego ciało własne jest radykalnie terazniejsze, jest tym, co konstytuuje moje doznanie obecności w tu i teraz³⁷ – w Heideggerowskim wyostrzeniu tej terazniejszej czasoprzestrzeni pod postacią: „tu oto”. To protorefleksyjne

³⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 101.

³⁵ Tamże, s. 105–107.

³⁶ Warto w tym miejscu wskazać na przypis w &29 *Bycie-tu-oto jako położenie w Byciu i czasie*, w którym Heidegger, odwołując się do etymologii, pisze: „[t]erminem »położenie« oddajemy »*Befindlichkeit*«, wywodzące się od zwrotu »*sich befinden*«, którego idiomatyczny sens to »być w jakimś nastroju«, »mieć się«, »czuć się«, a który zarazem nawiązuje do »znajdować się« (»*sich finden*«). »Położenie« to zatem »nastroszone położenie« jestestwa w świecie”. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 174.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 159.

tu i teraz ciała powoduje, że i pamięć ciała nie polega na jego biernym wspomnieniu i przypomnieniu, lecz jest ponownym przeżyciem tego, co było gdzieś i kiedyś, a zatem i innym przeżyciem.

Nastrój zatem ani nie przybywa spoza mnie Drugiego, czyli nie jest „nakładany” na mnie (przez siebie samego) z powodu bycia z Pierwszym w-obec śmierci, ani ja sam jako Drugi nie wytwarzam go ze swojego wnętrza, tym samym nie da się go sobie i sobie nawzajem zakomunikować. Nastrój „powstaje” z samego bycia w sytuacji, w której jesteśmy ja i Ty – bycia w „tu oto”. Nie może być zatem tak bezwiedny i niezależny od związku z byciem w tej oto, a nie innej sytuacji egzystencjalnej, nawet jeśli przede wszystkim wskazuje na podatność przyjęcia tego, w czym ja Drugi już partycypuję poprzez swoją obecność. Ja Drugi np. boję się śmierci tylko o tyle, o ile w ogóle jestem podatny na zagrożenie swojego życia. Będąc „po-razonym”, „po-budzonym”, a zatem „dotkniętym” – „dotkniętym” w moim polu obecności obecnością Twoją, Pierwszego w-obec śmierci, jestem i nastrojony na odbiór Ciebie. Bycie nastrojonym, jak określa Heidegger, jest źródłowym otwarciem, w horyzoncie którego to, co jest do jawienia się, jawi się różnie. A to oznacza, że nie tyle moje jako Drugiego nastrojenie pozwala „uchwycić” coś z Twojego jawienia się, ile tak samo Twoje nastrojenie „uchwytuje” coś z mojego jawienia się jako Drugiego. Nasze nastrojenia są skontaminowane z naszym położeniem wobec siebie i ze sobą. W Heideggerowskim „tu oto”, tu i teraz, „nasze nastroje” pozwalają na otwarcie na nas samych (a przede wszystkim mnie jako Drugiego na Ciebie Pierwszego w-obec śmierci) i tym samym na otwarcie znajdowania się w tym oto położeniu.

Będąc obok Pierwszego, z nim i przy nim, poprzez cielesność, która jest o fakturze siatki, ja Drugi czuję gatunkową wagę nie tyle tegoż bycia, co bycia w-obec śmierci. Współ-cielesność nie oznacza, że moja i Twoja wrażliwość jest taka sama. Odczuwam Ciebie, ale ja Drugi nie odczuwam tak samo jak Ty, bo czy tak samo odczuwasz Ty, który np. cierpisz i ja odbierający Ciebie jako cierpiącego? Jesteśmy utkani z „żywej tkanki cielesnej” i ja Drugi mam predyspozycje, aby wczuć się w Twoje położenie, które jest położeniem każdego

z nas, lecz nie jest ono takie samo³⁸. To powinowactwo egzystencjalne i przepływy cielesności w „żywej tkance cielesności” jednak nie wystarczają. Można nawet uznać je za wtórne w stosunku do tego, co owo powinowactwo wprowadza w wibrację i co energetyzuje „żywą tkankę cielesności”.

Ja Drugi jestem wprzód „rażony” odczuciem różnicy w byciu ku śmierci dokonującym się w planie czasowym: ja jeszcze nie teraz. I ja jestem ku śmierci, ale w-obec śmierci nie jestem tu i teraz, tak jak jest Pierwszy. To nas różni. Co znaczy różnica w kontekście niniejszych rozważań o wrażliwości? W odpowiedzi na to pytanie będę posilkowała się Derridy rozważaniami o różnicy (*différence*), która jako „inwariant jakiejś obecności”, innej niż substancjalna czy esencjonalna, była dla niego „przyczynowością konstytutywną, wytwórczą i źródłową” w łonie Tego Samego – w łonie tożsamej ze sobą osoby³⁹. Jest jednak jakaś uprzedniość w stosunku do różnicy – inność, dla której „żaden horyzont oczekiwań nie wydaje się oczywisty, gotowy i dostępny”⁴⁰. Inność nie przychodzi z zewnątrz, choć jest z niej zapośredniczona. Inność obecności Pierwszego w-obec śmierci w stosunku do mojej obecności w tu i teraz obok niego, z nim i przy nim, „uruchomia” moje wrażenia. Ale jego inność – idąc za Derridą – może uobecniać się jedynie poprzez rozsunięcie, przerwę, odstęp czasowy i przestrzenny – między tym, kim/czym jest Pierwszy w-obec śmierci w tu i teraz, a kim/czym jeszcze nie jest tam i kiedyś, choć owo kiedyś bliższe niż cała jego przeszłość. Czy chodzi jednak o jego inność, tego naprzeciw mnie Drugiego, który po Lévinasowski mnie „wyznacza”, „naznacza”, „wzywa”, „powołuje”, „zaprasza”, „prowokuje”, „zmusza”, „wciąga”, „wabi” *et cetera*? Czy wówczas, jak zauważa Derrida, ja jako Drugi nie ulegam złudzeniu?

³⁸ Patrz: M. Bernhardt, A. Grzegorzcyk, M. Grzywacz, K. Machtyl (red.), *Fenomen Edyty Stein – Das Phänomen Edith Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014, nr 1.

³⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 13.

⁴⁰ J. Derrida, *Różnica*, tłum. J. Skoczylas, J. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, oprac. M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa, 1978, s. 384.

Idąc za Derridą⁴¹, inność jest przede wszystkim w łonie mnie samego, Drugiego. Za pośrednictwem obecności Pierwszego w-obec śmierci sam dla siebie jestem następnym Pierwszym w-obec śmierci – innym dla siebie z tu i teraz. Derrida, lokując inność poprzez metaforę rozsunęcia, tworzenia odstępu czasowego i przestrzennego w łonie Tego Samego, zwraca uwagę na jej uprzedniość w stosunku do różnicy. Inność – inność Ciebie Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego dla siebie samego, będącego tym następnym Pierwszym – dopiero „wprowadza” różnicę, będącą wówczas rozdzieleniem tu i teraz w ich nierozłączności od tego, co nimi jeszcze nie jest. Derridiańskie rozsuniecie zapowiada mnie Pierwszego w-obec śmierci jako Ty z czasoprzestrzeni opóźnionej, odroczonej, „jeszcze nie teraz”, które przesyła do mnie wiadomość o nieuchronnej zmianie mego położenia w świecie – nie jestem tym, kim oto jestem realnie, bo jestem przez obecność Pierwszego w-obec śmierci bliżej niej samej, i nie jestem jeszcze tym, kogo zapowiadam – Pierwszym w-obec śmierci. I dokonuje się to właśnie w tu i teraz za pośrednictwem obecności Pierwszego w-obec śmierci.

Inność Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci, właśnie dlatego, że Ty jesteś w sytuacji, w której nie byłeś wcześniej, jak inność mnie jako Drugiego będącego także Pierwszym w-obec śmierci w innym tu i teraz – czucie siebie takim dzięki Tobie, inicjuje krzyżowanie się wrażliwości z poziomu powinowactwa cielesnego i cielesnego przepływu z wrażliwością z poziomu relacyjnego łączoną z odpowiedzią na inność. Odwołując się do łacińskiego źródłosłowu (*relatio*), „praca” wrażliwości polegać by miała na „doniesieniu” Drugiemu o inności w nim samym w sytuacji bycia obok Pierwszego w-obec śmierci i... odsłaniającego się przed nim bycia nim samym w innym tu i teraz. Inność zaczyna się we mnie Drugim i to ja jej odpowiadam – odpowiadam inności Pierwszego w-obec śmierci i ujawniającej się inności mnie – również kiedyś Pierwszego w-obec śmierci.

⁴¹ Ale nie tylko za nim. W tym miejscu przywołam choćby Waldenfelsa i jego fenomenologię obcego. Dla niego obcość zaczyna się w wnętrzu tego, który spotyka drugiego człowieka. Patrz B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*

A odpowiadam przede wszystkim za pośrednictwem cielesnych reprezentacji – mojej zmysłowości⁴² w polu wrażliwości.

Reasumując, wrażliwość jako naturalne doświadczenie percepcyjne ma w sobie „wysięgnik” – otwartość na to, co pojawia się w horyzoncie, w którym ja sam się znajduję, a zatem i którym jestem ograniczony. Ja Drugi-cielesność jestem „rażony” i „porusza(o)ny”, a to dlatego, że „rażenie” wpada na podatny grunt. To, co bliskie doznaniowo mnie Drugiemu, aż po przyjęcie takosamości (i ja, i Ty jesteśmy ku śmierci), usposabia mnie w byciu naprzeciw Pierwszego w-obec śmierci w tym znaczeniu, że umożliwia mi napotkanie tego, co On w swej doznaniowości przejawia. Tylko o tyle, o ile jestem „poruszony”, „pobudzony”, „zajęty” przez Pierwszego w-obec śmierci, ja Drugi mogę go na(s)potkać. Wówczas bycie obok niego, z nim i przy nim byłoby podobne do nastroju w sensie muzycznym: tak jak nastrój muzyczny ogranicza pole możliwych dla danego instrumentu dźwięków, jednocześnie umożliwiając ich wytworzenie, tak owo bycie jest ograniczone przez moją wrażliwość, która jest skontaminowana z patetycznością/odbiorem tego, co jest „posyłane” przez Pierwszego w-obec śmierci (oto jestem w-obec śmierci, z zaznaczeniem „jestem”, więc jestem jak jestem, o czym pisałam w II części książki), i co pojawia się jako różne w moim polu obecności. Nastrój jest moim – nastrojem Drugiego, tego, który doznaje w tej chwili. To, jak doznają obecność Pierwszego w-obec śmierci w swoim polu obecności – jak jego obecność przeżywam i siebie samego w-obec tej obecności – odsłania mnie samego w-obec tej sytuacji. „Jak mam być z Tobą?”, pytanie, na które odpowiadam z głębi wrażliwości, również wtedy, kiedy będąc naprzeciw Ciebie, jestem przeniknięty także niepokojem, poczuciem bezradności „łamanym” przez poczucie powinności bycia obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie. Nastrój wyłania się z sytuacji, w której się znalazłem/w której jestem jako Drugi, i z moich wrażeń – depozytariuszy odczucia czegoś z tego, co odczuwa Pierwszy w-obec śmierci i zarazem wprowadza mnie Drugiego w stan cielesnego melanzu takosamości (i ja, i Ty jesteśmy ku

⁴² Patrz: ostatni rozdział w tej części książki: *Cielesne reprezentacje uważnej obecności Drugiego – na dwóch przykładach*.

śmierci) i różnicy (Ty jesteś Pierwszy, ja Drugi). Wrażenia, choć patetyczne – przyjmujące, tak jak cielesność – przenikają do niej, wprowadzając ją w rezonans z cielesnością Pierwszego w-obec śmierci. A dokładnie – to cielesność Pierwszego w-obec śmierci rezonuje na cielesność mnie Drugiego. Nie mogłoby jednak dojść do tego rezonansu, gdyby właśnie nie „rażenie” wrażeniami i „poruszenie” nimi wrażliwości. „Rażenie” wrażeniem odsłania wrażliwość przyjmującą, bo konsensualną – scaloną „żywą tkanką cielesną” z wrażliwością Pierwszego w-obec śmierci. „Rażenie” to także spotkanie z tym, co inne a co jest „uprzedniością” i „efektem” różnicy. Wrażenia pozostają poza aksjologicznymi konotacjami wówczas, kiedy zagęszczają przeżywanie. Są jednak sprawcami naznaczeń o proveniencji aksjologicznej, stając się formatywnymi momentami bycia mnie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim. Znaczą również mnie Drugiego poprzez pytanie wydobywające się z głębi cielesności: „jak mam być z Tobą?”, obnażające i wrażliwość, która została uruchomiona przez Twoją obecność w polu mojej obecności.

Oddale(a)nie i bliskość

Będąc na scenie dramatu egzystencjalnego, Pierwszy w-obec śmierci i Drugi, choćby znali się od dawna, spotykają się ze sobą w innej scenerii. Poprzez żywe ciało i cielesność – czującej doznaniowości i polirytmie zmysłów (zmysłowości), o czym będę pisała w następnym rozdziale – dochodzi do czasowoprzestrzennej konstytucji (organizacji) spotkania na scenie dramatu: bycie obok Pierwszego w-obec śmierci i spotkanie się z nim jako Buberowskim Ty, czyli bycie z nim i przy nim, dokonujące się tylko tu i teraz: tylko tu, i tylko teraz. Umieranie Pierwszego nie zostaje „znielowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu”⁴³. To umiera ten oto Pierwszy, a ja Drugi jestem obok niego, z nim i przy nim tylko w tu i teraz. I dopiero wrażliwość pozwala na wczucie się w położenie Pierwszego w-obec

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 356.

śmierci we współdzielonym polu obecności – na scenie dramatu egzystencjalnego w sytuacji granicznej w tu i teraz⁴⁴. Ona umożliwia orientację w tej przestrzeni – ustalenie stron, kierunków, odległości *et cetera*, po to, aby Pierwszy w-obec śmierci mógł być na pierwszym planie gry na scenie dramatu – ja na drugim.

Będąc obok niego, z nim i przy nim, ja Drugi jestem w relacji wzajemności opartej na Tischnerowskim ofiarowywaniu tego, co w ogóle jest możliwe dzięki obecności jednego przy innym (tj. mnie Drugiego przy Pierwszym w-obec śmierci). Tischner, pisząc o tym, odwołuje się do Lévinasowskiego „ciała, które jako »możliwość *dawania*« otwiera się na innego i staje się »za innego«”⁴⁵. Ty jako umierający, Ty jako Pierwszy w-obec śmierci, jesteś tym, dzięki któremu ja jestem Drugim w tej oto sytuacji. Ta prymarna wzajemność umożliwia dialogowy sposób bycia mnie Drugiego, w którym pozycje obok, z i przy Tobie dopełnia pozycja dla Ciebie, są powiązane z zobowiązaniem się do odpowiedzialności pojmowanej wprzód jako odpowiedź na Twoją obecność w polu mojej obecności. Tę odpowiedź wstępnie określe jako uważną obecność własną w bliskości i oddaleniu przy uprzedniości pytania-wyczuwanej wątpliwości „jak mam być z Tobą?”, skierowanego do samego siebie z własnej cielesności.

Odwołując się w tym miejscu do Tischnerowskich rozważań o odpowiedzialności (odpowiadaniu innemu), to pytanie „wytrąca mnie ze stanu »przy kimś«, »obok kogoś«, a nawet »wobec kogoś«, by mnie wtrącić w nowy stan – stan »dla kogoś«”. Ta figura pozycyjności we wzajemności bycia na scenie dramatu jest odpowiedzią, którą „[j]eśli dam [daję jako Drugi – A.W.], to tylko dlatego, że sam zechcę. Niemniej zechcę. Jak to się dzieje, że chcę. »Chcienie«

⁴⁴ W tym kontekście sytuacją graniczną – metaforycznie – są dla mnie ściany budynku teatru lub np. ramy przedstawienia w przestrzeni miejskiej. Gra sceniczna toczy się w pewnych, mniej lub bardziej dosłownych, ramach przestrzenności w ujęciu fizykalnym. Sytuacja graniczna, o której mowa w tej książce, także posiada ramy: tu i teraz z tymi, a nie innymi graczami na scenie. Pozostałe ramy pozostawiam Czytelnikowi do jego wyobraźni czy też przywołania z pamięci.

⁴⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 117.

zrodziło się z pytania. Przed pytaniem nie było chcenia⁴⁶. Chcenie, o którym pisał także Jaspers, zostało zaś „poruszone” we wrażliwości – nie da się go sprowadzić do aktu świadomej woli. Ono – źródłowo – nie jest też artykułowane z poziomu świadomości, sprowadzonej do tego, że wie się, czego się chce na podstawie tego, co można nazwać itp. W tym pytaniu jest już zawarta jakaś prymarna – a zatem pozaświadoma – forma uczestnictwa w spotkaniu Pierwszego w-obec śmierci⁴⁷.

Co ofiarowuję/daję jako Drugi Pierwszemu w-obec śmierci? Czy formułując to pytanie, na pewno nie stawiam siebie Drugiego w położeniu, które zakwestionował Lévinas: Ja, Drugi i Ty, Pierwszy, gdzie „i” nie jest niewinne? Moja Drugiego obecność obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim nie jest ani ofiarowaniem, ani daniem, ale obecnością w oddale(a)niu i bliskości. I wówczas mogę powiedzieć, że moja obecność jest i formą ofiarowania siebie/dawania siebie. I to jest przełożenie Jaspersowskiego „chcę” być z Tobą tu i teraz, a Tischnerowskie pytanie „Jak mam być z Tobą?” nie tylko mu wtóruje, ile jest w stosunku do niego uprzednie. Co znaczą „parametry egzystencjonalnego położenia”: oddale(a)nie i bliskość mnie Drugiego we wspólnym polu obecności dzielonym z Tobą – Pierwszym w-obec śmierci, gdzie ja Drugi towarzyszę Pierwszemu tu i teraz, będąc „i” kolejnym Pierwszym – ale nie innym przez „i”?

Z bliskością – od bycia obok, poprzez bycie z i przy Pierwszym – kojarzy się towarzyszenie Drugiego, kojarzone zazwyczaj z bliskością, pobratymstwem, byciem na wyciągnięcie ręki. Chcąc dotknąć tego, co znaczy bliskość na scenie dramatu w ostatnim jego akcie, rozpocznę od przybliżenia tego, co znaczy oddalenie. Dlaczego? Ty, Pierwszy w-obec śmierci, i Twoje przeżywanie sytuacji, w której jesteś, jest poza moim, Drugiego, jej przeżywaniem. Nie jestem na

⁴⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 87.

⁴⁷ Nawiązuję tutaj do Lévinasowskiego pytania sformułowanego m.in. w *Czasie i tym, co inne*: czy można wyjść na spotkanie z Innym, unikając swego uczestnictwa?

Tenże, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Kraków 1999, s. 82.

Twoim miejscu i nie czuję tego, co Ty, będąc w-obec śmierci. Lecz nie ta ontologiczna niemożność sprawia, że ja Drugi oddalam się od Ciebie. I może wprzód chodzi o mnie Drugiego, bo skąd pytanie: „Jak mam być z Tobą?”. Twoje bycie w-obec śmierci, choć i czasem spada na mnie jak grom z jasnego nieba i jest zapowiadaną burzą, ulewą, kłęską nieurodzaju, jest Twoją obecnością w tu i teraz „wchodzącą” w pole mojej obecności – także zaciskającej obręcz na tu i teraz, już podzielanego przez nas pola obecności (współobecności). W tym polu jestem „rażony”, „poruszony” „pobudzony” i „zajęty” przez Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, co staje się „pożywką” dla odczucia różnicy w sobie, przekładanej na odczucie różnicy z Tobą. Czy to nas oddala od siebie? Tak. Ale to oddalenie jest skontaminowane z bliskością, ponieważ różnica, u podstaw której jest odczucie inności i której „efektem” jest i odczucie inności, może „wezwać” mnie Drugiego do zobowiązania się do bycia obok, z, przy, a nawet dla Ciebie – Pierwszego w-obec śmierci jako Innego.

Bycie w-obec egzystencjalnej konieczności – i ja, i Ty umrzemy, nie jest zatem takim samym byciem dla mnie Drugiego i Ciebie Pierwszego w-obec śmierci. I choć ja i Ty przeżywamy obecność śmierci już w tu i teraz, to ja Drugi przeżywam ją za Twoim pośrednictwem – Ty nie. Powyżej już była mowa o tym, że ja jako Drugi różnię się w naszym wspólnym położeniu od Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci. Ja jako Drugi doświadczam różnicy, która dopiero pozwala mi od-różnić się od Ciebie Pierwszego w-obec śmierci. To pierwotne rozróżnienie odczuwane jest z obszaru nieświadomego, który jest równie żywy jak obszar świadomości. Język nieświadomego Ja jest akauzalny i alogiczny, zatem intuicyjny, instynktowny, spontaniczny i autonomiczny wobec dominującego kulturowego przyodziewku: świadomego i uporządkowanego przez język *Ja Cogito*. Ze względu na specyfikę sytuacji, w której ja Drugi znalazłem się, doświadczam siebie w niej jako tego, który jest wrażliwością i dysponuje intuicją, dającą mi coś do powiedzenia za pośrednictwem różnych znaków: przeczuć, obrazów widzianych w wyobraźni, olśnień *et cetera*. Intuicją, „która jest już zmysłowością skierowaną ku *temu*

[...] *jako* temu lub temu *jako* tamtemu; [...] zapowiadając jakieś inne to jako to”, a zatem jest już „skonceptualizowanym wrażeniem zmysłowym”⁴⁸.

Ja Drugi czynię siebie wątpliwym, również wtedy, kiedy upewniam się w sobie – to bieguny, między którymi rozpościerają się znaczenia relacji świadomego mnie Drugiego w tu i teraz w obecności Pierwszego w-obec śmierci i tego mnie Drugiego, który „wychyla się” z obszaru nieświadomości. Ja Drugi w tej oto sytuacji sam dla siebie staję się różnym/innym od tego, którego (jeszcze) nie znam i (jeszcze) nie rozumiem, i który jest także poza sferą świadomości, choć jest ze mną w relacji. W tym miejscu Tischnerowskie pytanie: „Jak mam być z Tobą?” wydaje się być nie tyle spóźnionym, ile równoczesnym z pytaniem: „jak mam być z sobą, będąc naprzeciw Ciębie i... dalej będąc obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie?”.

Jeśli odpowiedź jest w drodze – a zakładam, że właśnie tak jest – to po drodze jest bycie obok, z i przy Pierwszym w-obec śmierci, które tworzy się jako czasoprzestrzeń wspólnie podzielana. Jest to współ-cielesność, choćby jej ujawnienie miało się dokonywać w okamgnieniu, chwilowości, szczelinie naszego bycia *et cetera* i zarazem ją zawieszając aż po jej tracenie. Nie będąc Tobą i w Twoim położeniu, ja jako Drugi jestem całkowicie realnie, tak jak i Ty, ale jestem i całkowicie nierealny jako ten, który jest też w-obec śmierci. Nicią, która zszywa mnie Drugiego z nierealnością położenia w-obec śmierci własnej jest nieodwracalne położenie Pierwszego w-obec śmierci – bycie już w „bezmiejscu” i „bezcześnie”, które dzielam z nim, realnie przeżywając bycie z nim tu i teraz, lecz nie przeżywając tak jak on sam przeżywa swe położenie. I to jest faktyczność naszego położenia – położenia w sytuacji w-obec śmierci Twojej – Pierwszego.

Moja obecność w polu obecności Pierwszego w-obec śmierci „zasadza się” na oddaleniu i oddalaniu się od niego z racji różnicy/inności między mną z tu i teraz, a tym z przyszłości oraz różnicy/inności między mną z tu i teraz i Tobą Pierwszym. Na scenie dramatu egzystencjalnego, w tu i teraz, Ja Drugi swoim położeniem konstytuuję

⁴⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 103, 108.

tę scenę. Oczywiście jest, że nie jest to możliwe bez jej konstytucji ze strony Pierwszego w-obec śmierci. Powtórzę pytanie: „jak mam być z sobą, będąc naprzeciw Ciebie i... dalej będąc obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie?”. Poszukując odpowiedzi, warto poczynić konstatacje dotyczące dotychczasowych rozważań wraz z uzupełnieniami. Po pierwsze, w tej sytuacji ja Drugi jestem dla siebie samego różny/inny – i nie chodzi o to, że oto stoję po raz pierwszy przed Tobą Pierwszym w-obec śmierci. Przed każdym innym Pierwszym w-obec śmierci stoję jak przed innym/różnym Pierwszym w-obec śmierci. Za Twoją „przyczyną” sam dla siebie jestem Pierwszym w-obec śmierci, a nie doświadczając siebie jako Pierwszego, oddalam się od siebie z przyszłości. Oddalenie jest sygnaturą różnicy o charakterze ontologicznym. Skoro sam jestem różny/inny od siebie z przyszłości, to Ty jako Pierwszy w-obec śmierci jesteś ode mnie różny/inny w terażniejszości – egzystencjalnie dzieli nas to, co ontologicznie łączy. Jak ja, nie przeżywając siebie jako Pierwszego w-obec śmierci mogę być z Tobą Pierwszym w-obec śmierci tu i teraz? Jeśli jest dystans między mną obecnym a Tobą Pierwszym w-obec śmierci z tej już przyszłości, to tym bardziej ma miejsce dystans między mną i Tobą tu i teraz. Czy to przez ontologiczne oddalenie, Ty umierasz, ja (jeszcze) nie, jesteś mi bliski?

Ja Drugi mogę skierować się ku Tobie jako trwającemu w tu i teraz innemu od siebie z przeszłości i temu, którego przyszłość – choć znana pod postacią finiszu za życia – jest i niepoznawalna. Mogę być blisko Ciebie jako ten, który sam jest Pierwszym w-obec śmierci z przyszłości. Z oddalenia ontologicznego ja Drugi zbliżam się do Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, i... tu i teraz nie odnajduję powinowactwa. Ja Drugi mogę być jeszcze innym Pierwszym w-obec śmierci.

Moje Drugiego oddalenie „mówi” o niemożności bycia tu i teraz z przyszłości mnie i niemożności przeżywania tak jak przeżywa Pierwszy w-obec śmierci w tu i teraz. Ale jest to oddalenie w czasoprzestrzeni razem dzielonej – nawet jeśli znajdujemy się na jej rubieżach, jesteśmy w niej. Orientacja przestrzenna mnie Drugiego i jej konstytucja wylania się z interakcji z Pierwszym w-obec śmierci. Jesteśmy oddaleni od siebie i to oddalenie konstytuuje

przeźrenność sceny dramatu egzystencjalnego, w której czynny udział ma cielesność Twoja – Pierwszego w-obec śmierci i moja Drugiego. Oddalenie ontologiczne wskazuje na położenie dalej bądź bliżej, tu bądź tam i „otwiera” możliwość ruchu – poruszania się na scenie dramatu egzystencjalnego „w odpowiedni sposób”, między tym, co jest jak gdyby już dane aktualnie – cielesnie obecne i tym, co danym jeszcze nie jest – ale może być „zapowiadającym się”.

Przed przybliżeniem tego, co znaczy oddalanie się mnie Drugiego od Pierwszego w-obec śmierci w przestrzeni obecności z nim i przy nim, zwróć uwagę, że oddalanie się – podobnie jak i bliskość – jest kojarzona przeze mnie z ekspresją ciała własnego, które dla Merleau-Ponty’ego jako ciało czujące i działające „jest źródłem wszystkich innych przestrzeni [...], tym, co rzutuje znaczenia na zewnątrz, udzielając im miejsca”⁴⁹. To ciało wprowadza porządek przestrzenny poprzez ekspresję, stając się tym, co sprawia, że „coś” w tej przestrzeni się jawi – np. Jaspersowski wymiar sensu – a to, „jak” się przejawia (lokalizacja mnie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim, odległość od niego, kierunek zbliżania się i oddalania od niego) także zależy od położenia mnie Drugiego jako ciała w tej oto sytuacji. Odpowiedź na pytanie: „jak mam być z sobą obok Ciebie – Pierwszego w-obec śmierci, z Tobą i przy Tobie?” już zawiera w sobie intencjonalność, owo Jaspersowskie chcenie bycia obok, z i przy Tobie, które jeszcze nie jest u-świadomione i wyartykułowane i które takim może pozostać. Idąc zaś za Merleau-Pontym, wszelki rodzaj intencjonalności zakorzenia się w cielesności, a dokładnie w cielesnej interakcji z inną cielesnością, będąc „przedłużeniem owego »mogę« właściwego mojej eksploracji zmysłowej i cielesnej”⁵⁰. Będąc w oddaleniu o charakterze ontologicznym, ja, Drugi i Ty, Pierwszy w-obec śmierci jesteśmy wprzód w protorefleksyjnej wspólnej cielesności, z której dopiero „wyławia się” owo „mogę” – „jestem w stanie, mam możliwość *et cetera*”, oraz „chcę” będące formą zobowiązania.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 166.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 50.

Skąd bierze się zobowiązanie? Mamy już pierwsze rozpoznanie położenia mnie Drugiego wobec Pierwszego w-obec śmierci w postaci ontologicznego oddalenia i wrażliwości. Zobowiązanie zaś łączyć należy – przy uprzedniości oddalenia i wrażliwości – z bliskością, która dla Lévinasa:

[...] nie jest stanem, spoczynkiem, ale właśnie niepokojem, brakiem miejsca, wykluczeniem odpoczynku zakłócającym spokój bytu [...] nie-pokojem o innego; odpowiedzią udzielaną za innego bez „zajmowania stanowiska”, odpowiedzialnością, która przenika jakby wszystkie komórki ciała, niemożnością milczenia, skandalem szczerości⁵¹.

Jeśli myśl Lévinasa uznać za radykalną, to „odnajdując”⁵² Pierwszego w-obec śmierci w polu mojej Drugiego obecności, „wchodzę” w jego pole obecności i wówczas synchronizacja pól obecności – bliskość siebie na pograniczu – wzbudza we mnie Drugim niepokój. I – idąc za Lévinasem – jest to niepokój nie tylko o Pierwszego w-obec śmierci, ale i z jego powodu. Z powodu jego położenia tu i teraz, w którym i ja jestem („jakoś” postanowiłem być), budzi we mnie niepokój o to, jak jestem obok niego, z nim i przy nim, a zatem i niepokój o moje położenie w-obec Pierwszego w synchronicznych polach obecności.

Bliskość między mną Drugim i Pierwszym w-obec śmierci objawia się jako relacja, wytwarzająca jednocześnie intymność

⁵¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 137, 240.

⁵² W tym miejscu zwracam uwagę na znaczenie słowa „odnaleźć (się)”. Biorąc pod uwagę kontekst wątku powyższych rozważań, przytaczam ze *Słownika Języka Polskiego* wybrane fragmenty: „odnajdywać: [...] odszukać kogoś (coś); rozpoznać, doszukać się czegoś [...] Odnaleźć kogoś w tłumie. Odnaleźć drogę [...] Odnaleźć spokój [...] Punkt odniesienia, »element, do którego się coś odnosi, porównuje, czemu coś się podporządkowuje«; [...] »tło, na którym się jakąś sprawę rozpatruje« [...] »doświadczyć, doznać czegoś [...] odnieść wrażenie [...] potraktować kogoś albo coś w pewien sposób [...]”.

M. Szymczak (red.), *Słownik Języka Polskiego*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 464.

i nieprzekraczalny dystans wobec Pierwszego (i wobec siebie Drugiego), który wynika z niewspółmierności – on „nie mieści się w temacie i nie może ukazać się [mojej – A.W.] świadomości”⁵³. Obecność Pierwszego jest nieredukowalna do mojej Drugiego jej świadomości, ani też Pierwszy nie poddaje się mojej Drugiego jego tematyzacji, rozpoznaniu, oznakowaniu. Każda intencja „oswojenia” go sobie zadaje gwałt jego inności i jest aktem niewierności wobec niego, wobec jego bycia w tu i teraz, które jest byciem jego, a nie moim jako Drugiego. Znajdowanie się w synchronicznych polach obecności nie oznacza zatem, że bliskość, do której już „przynależy” dystans, jest przyleganiem mnie Drugiego do Pierwszego ani też „wymianą” mnie z nim. Dopiero w bliskości mnie Drugiego z Pierwszym skontaminowanej z dystansem (oddaleniem ontologicznym i oddale(a)niem się, o czym poniżej) i opartej na współ-odczuwaniu, jest możliwa gotowość na otwartość wobec Pierwszego.

Wiemy już o inicjacji bliskości mnie Drugiego z Pierwszym w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego – o oddaleniu ontologicznym mnie Drugiego i wrażliwości. I również wiemy, że odczucie różnicy/inności w sytuacji, w której jestem ja Drugi obok Pierwszego w-obec śmierci, zaczyna się we mnie Drugim – i to jest pierwsza „niema” odpowiedź ze strony mnie Drugiego. Przywołam i te słowa Lévinasa „[o]dpowiedzialność za innego nie może zaczynać się od mojego zaangażowania, od mojej decyzji”⁵⁴. Ona zakorzenia się w obecności Innego naprzeciw mnie i choć tę obecność Lévinas wiązał z wezwaniem Innego, to uznał, że odpowiedź na to wezwanie płynie jednak z obecności we mnie inności – głosu kogoś domagającego się ode mnie odpowiedzi. Odpowiadanie na położenie Pierwszego w-obec śmierci jest wtórne w stosunku do odniesienia się do siebie samego odczuwającego inność – inność siebie jako tego, który będzie Pierwszym w-obec śmierci. Ja Drugi odpowiadam Tobie, doświadczając zapowiedzi siebie jako Pierwszego w-obec śmierci za pośrednictwem Twojej tu i teraz obecności

⁵³ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 206.

⁵⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 23.

w-obec śmierci. A przynajmniej tak wydaje się mnie Drugiemu – że chodzi o mnie, który pyta: „jak mam być z sobą, będąc obok, z i przy Tobie – Pierwszym w-obec śmierci?”. Zatem, czy rzeczywiście chodzi o bliskość, skoro ja Drugi w tej oto sytuacji staję się taki ważny dla siebie? Bliskość – jak dla mnie – jest odpowiadaniem na skierowane do siebie samego pytanie i udzielaną nań odpowiedź w formie cielesnych reprezentacji. W tym miejscu warto przywołać słowa Waldenfelsa, którego ujęcie responsywności jest inspiracją dla tegoż wątku rozważań⁵⁵. Pisze on, że odpowiadanie jest wyjściem ku czemuś, co jest obce i co wciąż wymyka się – dla mnie Drugiego może to być „nachodzenie” mnie z przyszłości i to, co spotykam, będąc już z Pierwszym w-obec śmierci. Spotykam się z jego położeniem w tu i teraz, innym od mojego, choć synchronicznym w polu naszych obecności.

Odpowiadanie i udzielana odpowiedź związane są z odpowiedzialnością, którą w tym miejscu określam jako zobowiązanie się wobec własnego odpowiadania i udzielanej odpowiedzi. Wraz z odpowiadaniem i udzielaną odpowiedzią mnie Drugiemu ujawniają się znaczenia synchronizacji pól obecności mojej i Pierwszego w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego. Wówczas ja Drugi poczuwam się do odpowiedzialności – zobowiązuję się wobec udzielanej przez siebie odpowiedzi sobie jako Drugiemu i Pierwszemu w-obec śmierci.

Czy moje Drugiego zobowiązanie wobec siebie samego i Pierwszego w-obec śmierci mogłoby być zasadą racji mojej obecności w bliskości i – dalej – w oddale(a)niu się w polu i z pola obecności Pierwszego? Zacznę od Heideggera, którego ujęcie zasady racji, gdzie racja nie pełni funkcji zabezpieczającej tego, co bytuje i co jest poddane „rachowaniu” za sprawą rozumu, uprawomocniającego byt czegoś, stało się dla mnie znaczące w kontekście budowania wypowiedzi o architektonice uważnej obecności. Zasada racji „jako słowo o byciu”, nie potwierdza jakiejś racji dla bycia lub bycia bytu czegoś, ona odsłania/przekazuje możliwy sens bycia – zasada racji „jest wielka w sensie czegoś wiele potrafiącego, wiele mogącego,

⁵⁵ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 42–43.

potężnego. Nie mówi ona o władaniu nakazu Dłaczego”, który „nie daje spokoju, nie oferuje postoju, nie udziela oparcia. »Dłaczego« jest słowem na poryw w niez mordowane i-tak-dalej [...]”⁵⁶. Zasada racji, nie opierając się na nakazie *Dłaczego*, opiera się na przekazie *Bowiem*, które „bez »Dłaczego«, nie ma żadnej racji, samo jest racją”, ponieważ „wskazuje zarazem w istotę bycia”⁵⁷. Inspirując się Heideggerowską zasadą racji, zobowiązanie się mnie Drugiego wobec siebie samego i Pierwszego w-obec śmierci ujmę jako ukierunkowanie się na odnajdywanie dróg, na których odpowiadanie i udzielana odpowiedź „wychodzi” naprzeciw temu, którego położenie jest godne odpowiadania i odpowiedzi⁵⁸. To zobowiązanie staje się i zasadą racji bycia mnie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim, a także i dla niego. Jestem w ten sposób, ponieważ „bowiem” mojego zobowiązania jest dla mnie przekazem sensu tegoż bycia.

Jak jest to możliwe? Zwrócę uwagę na bycie godnym odpowiadania i odpowiedzi bez „rachowania” kto lub co jest godnym, jak by to ujął sam Heidegger. W I części książki wspomniałam za Hartmannem o tym, że będąc w sytuacji człowiek jest postawiony przed wartościami – napotykanymi w byciu-w-świecie „istotnościami”, nieprzekładającymi się na wartość kogoś/czegoś (tzw. wartość *in concreto*), a których odczucie, czy których intuicja obecności, jest już pierwotnym ustosunkowaniem się w-obec nich⁵⁹. Jak mam być

⁵⁶ M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 2001, s. 171, 169.

Tak ujęta racja nie jest związana z aktem woli ani nie jest motywem czy pobudką do np. działania, ani też tym, co np. działanie wywołuje.

⁵⁷ Tamże, s. 170.

⁵⁸ Zdanie to nawiązuje do pytania Heideggera o istotę zobowiązania się: „Czy nie jesteśmy zobowiązani raczej do znajdowania dróg, na których myślenie zdoła odpowiedzieć temu, co godne myślenia, zamiast urzeczeni liczącym myśleniem przechodzić obok tego, co godne myślenia”.

Tamże, s. 173.

⁵⁹ Dla Hartmanna intuicja jest „penetrującym widzeniem”, które jednak nie kieruje się na byt realny jako taki, lecz – jak przystało na myśl fenomenologa – na istniejącą niezależnie od niego wartość. Wartość

z sobą wobec Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, którego odczuwam jako „istotność” w moim polu obecności (którego intuicyjnie odbieram jako istotność)? A zatem jako „istotność” – wartość samą w sobie – odczuwam Cię wcześniej. I wydawać by się mogło, że w tym gąszczu rozważań zaczęło się już gubić Pierwszego w-obec śmierci na rzecz mojego Drugiego towarzyszenia jemu jako wartości. Racją bycia obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim oraz dla niego jest Heideggerowskie „Bowiem” – wówczas moje Drugiego towarzyszenie Tobie jest sposobem bycia zapośredniczonym w relacji do „istotności” (wartości), którą jesteś – a Twoje „jesteś” szczególnie tężeje w tu i teraz. Będąc w synchronicznym polu obecności z Pierwszym w-obec śmierci, nie jestem wolnym od (od)czuć czy intuicji Ciebie jako „istotności” – nie mogę się do Ciebie nie odnieść. Czy moje bycie w tej oto sytuacji jest wartościowe? Ono – również jako przygodność – dzieje się, jest w relacji do Ciebie Pierwszego w-obec śmierci jako „istotności” i nigdy być nie może „istotnościowym” – wartościowym z założenia. Ono takim się może stawać, w znaczeniu: zdarza/wydarza się takim.

Zobaczmy, jak zobowiązanie, u podstaw którego leży odpowiedź i odpowiadanie mnie Drugiego na czucie „istotności” Pierwszego w-obec śmierci, można odczytać w języku polskim. Zakładam, że ten trop interpretacyjny poszerzy znaczenie zobowiązania mnie Drugiego w synchronizacji mojego i Pierwszego w-obec śmierci pola obecności. Nie trudno zauważyć, że w słowie „zobowiązanie”, jest zawarte „[(z)(obo)]wiązanie” i widzenie – zobaczenie siebie „zob(o)[wiązanym]”, bo przecież jestem zobowiązany w znaczeniu, że odczucie Pierwszego w-obec śmierci jako „istotności” wiąże mnie z nią, a widzenie tego wiąże mnie z sobą. Wiązanie zaś można

może przysługiwać bytowi (wartość *in concreto*) lub nie. To, na poziomie „penetrującego widzenia” nie ma znaczenia, jak również uświadomienie sobie konfliktowości wartości co do np. ich ważności. „Penetrujące widzenie” nie przeprowadza żadnych rozważań – ono dokonuje się w innej sferze *psyche*, jak powiedziałby z kolei C.G. Jung – i prowadzi człowieka nawet w sytuacjach aksjologicznie skomplikowanych. Hartmannowi chodziło głównie o wartości, które określa się mianem autotelicznych (wartość *in se*).

odczytać jako łączenie, powiązanie, zespolenie, splatanie mnie Drugiego z tym, co jawi się jako „istotność” Pierwszego w-obec śmierci, przy czym znaczenie tegoż nie sprowadza się do sumy znaczeń tego, kto z kim się łączy, powiązuje. Wiązać się z Pierwszym w-obec śmierci to i przyłączyć się do jego położenia i żyć obok niego, z nim i przy nim – tworzyć związek z nim, który nie tyle opiera się na wspólnym działaniu, ile na obecności we wspólnie dzielonej czasoprzestrzeni – we wspólnym tu i teraz. Ten związek nie ma celu, on powstaje z Heideggerowskiego „Bowiem” – „Bowiem” jesteś Ty jako Pierwszy w-obec śmierci, a ja jestem i staję się Drugim. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę i związek frazeologiczny: wiązać nadzieję z kimś, z czymś, to zobowiązanie mnie Drugiego wobec Pierwszego w-obec śmierci będzie spodziewaniem się czegoś po sobie samym – wszak to ja Drugi się zobowiązuję. Zapewne nie byłoby tego zobowiązania, gdyby nie odczucie Pierwszego w-obec śmierci jako „istotności”, która zobowiązuje mnie Drugiego do czegoś – wiąże mnie swoją obecnością do „jakiegoś” z nim położenia. Takie odczytanie zobowiązania mnie Drugiego zestawię z Ricoeurowskim „dotrzymaniem słowa”, które jako Drugi dają sobie i Pierwszemu w-obec śmierci, że Ty Pierwszy w-obec śmierci i ja Drugi, możecie liczyć na mnie⁶⁰. Jeśli ja jako Drugi liczę na siebie w synchronicznym polu obecności z Pierwszym w-obec śmierci, to sobie i Jemu daję poświadczenie, że nie zawiodę nas. To liczenie się z sobą i z Tobą jest przejawem poważania Ciebie, dzięki któremu mogę poważać siebie jako stającego się Drugim. Poważanie Ciebie i siebie łączy się z troskliwością jako „zycliwą spontanicznością”⁶¹ o jakość bycia Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego w dzielonej przez nas czasoprzestrzeni i sprzyjaniem owej troskliwości. To zatem okazywanie dbałości o położenie Pierwszego „wywołane” uczuciem niepokoju, które on wzbudza zarówno swoim tu i teraz położeniem, jak i tym, co go jeszcze „czeka” w drodze ku śmierci. Jest ono i „sprowokowane”

⁶⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 567.

⁶¹ Tamże, s. 319.

przez odczucie „istotności” Pierwszego w-obec śmierci i „pociągnięciem” przez nią mnie Drugiego w kierunku bycia dla Pierwszego.

Czego wówczas ja Drugi oczekuję od siebie by móc dotrzymać zobowiązania – być dla Pierwszego w-obec śmierci? Uwážnego zwrócenia się ku tu i teraz Pierwszego w-obec śmierci i towarzyszenia jemu – pozamentalnego skoncentrowania się na samym uczestnictwie. Zatem, nie jestem jeszcze uważny, ale przeczuwam, że o moją uważność chodzi. Czym zaś byłaby uważność? Zaczniemy od przypomnienia, że bycie i Pierwszego w-obec śmierci i mnie Drugiego w jego polu obecności dzieje się w intensywnej czasoprzestrzeni zawężającej się z każdym kolejnym przeżytym i do przeżycia dniem. Uwážność, niekojarzona tylko z aktem mentalnym, wpisuje się w naszą obecność. Skoro tak, to nie może być punktową i „statyczną aktywnością porównywalną do celowania”⁶², choć jest ona szczególnie ważna w intensywnej terażniejszości charakteryzującej się – skoro ja Drugi się zobowiązałem – przenikliwością czy też wczuciem mnie Drugiego w położenie Pierwszego w-obec śmierci, co też staje się nie tyle oczywistością, a możliwością. Uwážność – będąca pochodną uwagi na coś, jest uważaniem na kogoś – na siebie i na Ciebie utrzymującą się w czasie teraz i w przestrzeni tu. Nie będąc zaś punktową, rozpościera się między fazami jej rozproszenia i momentami nadmiernego skupienia czy też napięcia aż po natarczywość. Dlatego też sama wymaga zachowania wobec jej „używania” ostrożności. Uwaga, a tym bardziej uważność – jak o tym pisał Waldenfels – nie jest cnotą, lecz należy do etosu zmysłów ukierunkowanych na posłyszenie i spoglądanie na tego, który jest naprzeciw, i niewiele ma wspólnego z intencją ich wyostrenia⁶³. Uwážność mnie Drugiego miałaby by być przenikniętą napięciem przysłuchiwania się Pierwszemu w-obec śmierci i patrzeniem w jego kierunku – napięciem nastrojonych czy też uwrażliwionych zmysłów

⁶² N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 266.

Dla Depraz uwagi doświadcza się „za pośrednictwem przedświadomej dynamiki, stopniowego wylaniania się nowej jakości, jaką jest twórcza nad-świadomość”. Tamże.

⁶³ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 101.

aż po ostrożność ich „użycia” w synchronicznym polu mojej i Twojej obecności.

Na ważny trop w uchwytywaniu znaczeń uważności w kontekście prowadzonych rozważań naprowadza wypowiedź Simone Weil:

Uważność polega na wyłączeniu myślenia, na gotowości ducha, na byciu opróżnionym i otwartym dla rzeczy. [...] duch powinien być pusty, czekający, niczego nie szukający, jednocześnie gotowy na przyjęcie rzeczy, w jej nagiej prawdzie [...] Błąd wynika stąd, że duch pełen pośpiechu dopada czegoś, napelniając się przed czasem, tracąc dostępność dla prawdy. Przyczyną jest zawsze chęć bycia aktywnym⁶⁴.

Ja Drugi nie jestem uważny sam z siebie. Uważnym się staję – i staję się wówczas, gdy zostaję u-wrażliwiony. Uważność może pojawić się, będąc poprzedzoną byciem opróżnionym i doznaniem owego opróżnienia. Bo skąd i pytanie: jak mam być z sobą wobec Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, kiedy jestem już obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie? Bycie opróżnionym to na początek Weilowskie wyłączenie myślenia przede wszystkim jako intencjonalnego aktu. Wyłączenie myślenia – „mentalnego rachowania” – nie oznacza, że w ogóle się go wyzbywamy. Dlatego wolałabym użyć innego określenia: przestawienia zwrotnicy z myślenia polegającego na „mentalnym rachowaniu” na „myślenie nierachujące”, które nie jest uruchamiane pytaniami „dlaczego?” i „po co?” ja Drugi jestem z Tobą Pierwszym w-obec śmierci⁶⁵. Tutaj do głosu dochodzi Heideggerowska zasada racji bycia z Tobą Pierwszym w-obec śmierci i z sobą Drugim, której patronuje „Bowiem”.

Ja Drugi towarzyszący Tobie – Pierwszemu w-obec śmierci, będąc w bliskości z Tobą nie tylko liczę się z Twoim egzystencjalnym

⁶⁴ S. Weil za: J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007, s. 131.

⁶⁵ Por. Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji* także wskazywał na konieczność „wyłączenia się”, odizolowania się od natłoku wrażeń, by móc cokolwiek dostrzec. Pisał: „trzeba uśpić otoczenie, aby lepiej zobaczyć przedmiot”.

Tamże, s. 357.

położeniem, ile jako zobowiązujący się troszczę się swoim sposobem bycia przede wszystkim o intymność Twojego odchodzenia z życia i intymność Twojego wychodzenia ku śmierci. I dlatego potrzebne jest i oddale(a)nie się od Ciebie, które jest wyrazem szacunku dla Twojej i naszej intymności. Czujność, która jest powiązana z byciem blisko z Tobą – Pierwszym w-obec śmierci zbudowanym na dystansie, współgra z poczuciem bycia zobowiązanym do ochrony tej intymności – choćby poprzez dostrzeganie i odczytywanie „złudnego” podobieństwa i „złudnej” różnicy pomiędzy stosownością i niestosownością, taktem i nietaktem.

Oddale(a)nie się nie jest mierzone odległością mnie Drugiego od Pierwszego w-obec śmierci. Ja Drugi, oddalając się od niego, jestem i obok niego, z nim i przy nim. I dopiero wówczas ujawnia się istota mojej Drugiego troskliwości ukierunkowanej na bycie dla Pierwszego w-obec śmierci – udzielanie mu pomocy, stojąc jednak obok niego, ale już nie w znaczeniu naprzeciw niego, ile w znaczeniu: będąc z Tobą i przy Tobie oraz dla Ciebie w swym zobowiązaniu, które zarazem ogranicza moje (zbyt) bliskie położenie z Tobą. Nadmierna bliskość może bowiem zagrażać intymności położenia Twojego i intymności wspólnie dzielonej czasoprzestrzeni. Czym byłaby owa nadmierna bliskość? Ona łączy się z ryzykiem związanym z zakłóceniem nie tylko wspomnianej intymności, lecz także z niebezpieczeństwem fuzji mnie Drugiego i Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, zwłaszcza wtedy, kiedy ja Drugi bliskość i zobowiązanie myślę z bezgranicznym oddaniem się Tobie aż po uzależnienie się od Ciebie. Gubię własne granice, ale też nie zauważam Twoich. Łatwo wówczas o powszechnie znane projekcję i introjekcję⁶⁶. Jeśli ja Drugi projektuję to znaczy, że (zazwyczaj) nieświadomie umieszczam w Tobie – Pierwszym w-obec śmierci swoje odczuwanie Twojego położenia na scenie dramatu egzystencjalnego, swoje wizje

⁶⁶ Por. N.Z. Brzózy, *O człowieku, cielesności i śmierci w perspektywie filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008, t. 22, s. 275.

W przedstawieniu w tym miejscu znaczeń projekcji i introjekcji dość swobodnie odnoszę się do ich standardowego ujęcia w psychologii jako do mechanizmów obronnych.

Ciebie jako aktora pierwszego planu, i swoje oczekiwania i obawy *et cetera*. Projekcja byłaby zatem formą „bezwiednej aneksji” położenia Pierwszego w-obec śmierci w ostatniej scenie dramatu egzystencjalnego dokonywanej ze względu na to, że... (jakoś) jesteś mi bliski, więc znam Ciebie, a znając Ciebie, wiem, w jaki sposób przeżywasz swoje odchodzenie z i w tu i teraz. Projekcja oznacza i niemożność sprostania w grze z Pierwszym w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego – za blisko jesteś Ty, Pierwszy i jednocześnie za bardzo inny w stosunku do mnie jako (dopiero) Drugiego. Co pozostało mnie Drugiemu? Projektowanie tego, co mnie jest bliskie, a bliskim, w znaczeniu własności, jest moje przeżywanie. „Dobrze rozumiem Cię”, „rozumiem, co przeżywasz” *et cetera*, a to dlatego, że Twoje przeżywanie to nie jakby moje przeżywanie, ale tak jak moje przeżywanie – przecież ja Drugi, choć ontologicznie oddalony od Twojego położenia w tu i teraz, również jestem Pierwszym w-obec śmierci – i nie ma znaczenia, że (nieco) później i (niezupełnie) w innym gdzieś. To jest moje przeżywanie tego, co widzę, odczuwam, słyszę *et cetera* na wspólnej scenie dramatu egzystencjalnego. Nie zamieniam się z Pierwszym w-obec śmierci rolą – ja Drugi mam do odegrania inną rolę. Aby jednak moje położenie na deskach tegoż przedstawienia współgrało z Twoim, nie tylko zapoznaję się ze swoją rolą, ale i z Twoją (czy jednak jednocześnie?). Jeśli zaś chodzi o introjekcję – ja Drugi, również (zazwyczaj) nieświadomie, dokonuję adopcji odczuwania Twojego położenia na scenie dramatu egzystencjalnego, Twoich jego wizji i Twoich intencji związanych z byciem w nim, jak i Twoich obaw *et cetera*, jeśli wymienione i inne reprezentacje Ciebie są wyartykułowane za pomocą słów lub co do których mam przekonanie, że je artykułujesz, używając mowy ciała. Adopcja jest przyjęciem tego, co przyszło z zewnątrz mnie Drugiego, lecz samo przyjęcie wychodzi ze mnie. Bliskość mnie Drugiego z Pierwszym w-obec śmierci w synchronicznym polu obecności i wspomniana adopcja jego położenia z jego przeżyciowym ładunkiem odsłania mnie Drugiego, który wziął na siebie odpowiedzialność za jakość bycia Pierwszego w-obec śmierci. Zgodnie z kulturowym przepisem roli - „przydzielanymi” mnie Drugiemu pożądanymi sposobami bycia w sytuacji

odchodzenia Pierwszego w-obec śmierci – ja Drugi wymagam od siebie bycia w bliskości z nim. Bliskość z Pierwszym w-obec śmierci odsłania niuansę bycia zobowiązaniem, ale jakby z poczucia winy, że nie jest się Pierwszym i że jako Drugi mogę zawieść go/siebie w jego/swoich oczekiwaniach, jak być z nim/sobą. Ja Drugi dokonuję adopcji Twojego Pierwszego w-obec śmierci położenia także po to, by osłabić siłę wrażeń i uczuć, które są niechciane, a które dotyczą Ciebie. Przecież Twoje położenie nie budzi tylko współ-czucia, ale także niechęć, lęk, obawę, niesmak *et cetera*, a ja Drugi nie daję sobie przyzwolenia na to, by się od Ciebie oddalić. I niech jako komentarz wybrzmia słowa Milana Kundery, *nomem omem* z książki *Niežnośna lekkość bytu*, w której jest mowa i o ryzykownej bliskości stanowiącej dla siebie samej granicę: „Czy bliskość może przyprawić o zawrót głowy? Może. Kiedy biegun północny zbliży się do południowego na wyciągnięcie dłoni, kula ziemską zniknie, a człowiek ocknie się w pustce, która mu zakręci w głowie i powali go na kolana”⁶⁷.

Ten krótki wątek rozważań o możliwości „nadmiaru” bycia w bliskości z Pierwszym w-obec śmierci odsłania jeszcze nieco inne niż wcześniejsze znaczenie mojego zobowiązania – z[obo]wiązanie *vel* [z]ob[o]wiązanie (związanie, obwiązanie), a zatem i okręcanie, ściskanie aż po krępowanie moich Drugiego intencji bycia zbyt blisko Pierwszego w-obec śmierci. Bycie w bliskości nie jest czułą jego waloryzacją, która –choć właśnie wychodzi „spod” odczuć mnie Drugiego – „nie jest na miejscu”. I wówczas „nadmiar” bliskości idzie w kierunku Lévinasowskiego wykluczenia odpoczynku zakłócającego spokój. Bliskość bez oddale(a)nia się może być zagrożeniem dla Pierwszego w-obec śmierci – zagrożeniem intymności jego bycia w-obec niej.

Pierwszy w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego zajmuje także pozycje wobec mnie Drugiego między bliskością i oddale(a)niem się od niego i jego ode mnie. Jego ukierunkowanie się w moją Drugiego stronę wpływa na moje poczucie bliskości z nim

⁶⁷ M. Kundera, *Niežnośna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2016, s. 102.

i oddale(a)nie się od niego. Również jego pole możliwości bycia ze mną Drugim aż po sposób bycia ogranicza moje bycie w bliskości i oddale(a)niu się. I tak np. oddalanie się mnie Drugiego wynikać może z odczuwanej obawy przed odrzuceniem przez Pierwszego w-obec śmierci – „wyproszeniem” mnie ze sceny dramatu egzystencjalnego. W oddaleniu się można wówczas odnaleźć więcej spokoju niż w bliskości, zważywszy choćby na wcześniej przytoczone słowa Lévinasa o bliskości, która nie jest „spoczynkiem, ale właśnie niepokojem”. Takiego spokoju, a przede wszystkim nabrania dystansu przy jednoczesnym byciu zobowiązanym przez samego siebie, potrzeba wówczas, gdy wyjątkowość położenia Pierwszego w-obec śmierci sprawia, że czuje się on uprzywilejowanym w życiu aż do śmierci, domagając się mojej Drugiego obecności na swoich warunkach. Ode mnie jako towarzysza oczekuje np. przewodnictwa na drodze jego życia aż do śmierci – bycia drogowskazem do mety życia. Pierwszy „zwalnia się” z rozstrzygania o sobie, wzdrygając się także przed podjęciem decyzji: „jak mam być wobec Drugiego – towarzysza?”. Pierwszy w-obec śmierci – coraz bardziej oddalający się w smudze światła ku śmierci – rości pretensje lub ma prośbę o moje Drugiego towarzystwo.

Oczekiwanie Pierwszego w-obec śmierci skierowane do mnie Drugiego, może przybrać i jeszcze nieco inną postać. Pierwszy „oddaje” swoje sprawstwo w moje Drugiego ręce, ponieważ bycie w sferze „niewytrzymałości” jest już nie-do-(z)niesienia. Ale to jakby ostateczność. Pierwszy w-obec śmierci oczekuje ode mnie, aby go strzec (przed czym?) aż po bycie przewodnikiem w jego życiu aż do śmierci. Ja Drugi jestem przecież towarzyszem Pierwszego w-obec śmierci.

Na scenie dramatu egzystencjalnego, z jednej strony mamy oddalenie ontologiczne Drugiego (ale i Pierwszego w-obec śmierci), z drugiej jego bliskość z Pierwszym w-obec śmierci, która – idąc za Lévinasem – miałyby być niepokojem Drugiego *et cetera*, ale i zobowiązaniem. Bez ontologicznego oddalenia Drugiego nie mogłaby zawiązać się bliskość – zarówno jako Lévinasowski niepokój jak i zobowiązanie aż po troskę, którą – skupione w sobie jak w soczewce wcześniej omówione *modi* bycia mnie Drugiego – określe właśnie

jako uważną obecność rozpiętą między jej zagęszczaniem i rozrzedze(a)niem, ale i ich wymiennością. Nie wystarczy „widzieć” ból, smutek, rozterkę, jak i pogodzenie się z odchodzeniem, spokój, życie aż do śmierci... Pierwszego w-obec śmierci. Ja jako Drugi zazwyczaj mam niejasną i nieokreśloną świadomość Twoich Pierwszego doznań⁶⁸. Będąc obok Ciebie, z i przy Tobie, poprzez zobowiązanie siebie wobec Ciebie poczuwam się do tego, by wczuć się w Twoje przeżywanie. Nie mam szans na zrównoważone bycie w bliskości i oddale(a)niu się wobec Ciebie w naszym polu obecności, jeśli ja Drugi nie dopuszczę do głosu prezentacji swej cielesności – jeśli nie zaprezentuję się mej cielesności, która „stoi” za byciem obok Ciebie, z Tobą przy Tobie oraz dla Ciebie. Bycie mnie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim to nastrojenie i dostrajanie się we wspólnym polu obecności w tu i teraz, której intensywność może być doświadczana w zjawiskowej formie – w Buberowskich „liryczno-dramatycznych epizodach”, Heideggerowskim okamgnieniu czy w szczelinowości bycia..., w tej szczególnej jednorazowości „przejścia bycia” w jego trwałości, gdzie ten raz obecności jest taki, innym razem ta obecność jest inna. To wciąż nie dość obecności lub jej dość, i ten jej niedosyt lub przesyty sprawia odraczenie rozpoznania jej znaczeń. I która to obecność jest także przemijająca, choć ja Drugi trwam w polu wspólnej obecności w tym oto tu i teraz aż do śmierci Twojej. Co pozwala być blisko i w oddale(a)niu się i spotykać się z Pierwszym w-obec śmierci w Buberowskich „liryczno-dramatycznych epizodach”, Heideggerowskim okamgnieniu czy w szczelinowości bycia – bycia mnie Drugiego obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie oraz – choć ta pozycja (relacja) nie jest konieczną konsekwencją wcześniejszych – dla Ciebie?

⁶⁸ W tym miejscu wskazuję na tych, których bycie w-obec śmierci Pierwszego jest byciem bezpośrednio powiązanim z ich wcześniejszym byciem z nim.

CIELESNE REPREZENTACJE UWAŻNEJ OBECNOŚCI DRUGIEGO – NA DWÓCH PRZYKŁADACH

Nie mamy wątpliwości co do obecności ciała, którym jesteśmy, choćby szczypiąc się w dowolne miejsce na ciele, z którym jest zespolona cielesność. A to oznacza, że ani ciało, ani cielesność nie są samodzielne. Cielesności nie da się ani dotknąć, ani zobaczyć, ani usłyszeć..., jest do doświadczenia jako przeżycie/przeżywanie siebie, które już na poziomie receptywnym – jak pisał Boehm – będącym inauguracją „zmysłowej energii”, gdzie zmysły charakteryzują się „dynamiką przedstawiania sensu”, wytwarza własne ekspresje⁶⁹. Odczuwanie Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci jest możliwe poprzez odczuwanie siebie w formie koegzystencji ciała, którym jestem i cielesności zapośredniczonych w „żywej tkance cielesności świata”, jak pisał o tym Merleau-Ponty⁷⁰.

Cielesność ujawnia się w reprezentacji uwrażliwionych zmysłów – wzroku, słuchu i mowy, dotyku, a także węchu i smaku. Jak można rozumieć reprezentację? Ryszard Nycz – wprawdzie w kontekście literaturoznawczych rozważań pisze: „reprezentacja pokazuje [...] coś jako coś innego; to znaczy: przedstawiając, wskazuje”⁷¹. Cielesność nie może przedstawiać się w sposób bezpośredni, wyrażać siebie na zewnątrz siebie, czyni to za pośrednictwem

⁶⁹ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 223.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 253.

Jak już pisałam wcześniej – współobecność cielesna, czy jeszcze bardziej neutralnie brzmiąca równoczesność obecności cielesnej, jest prymarna w stosunku do intersubiektywności, gdzie subiektywność jest odniesieniem się do samego siebie. To odniesienie nie byłoby możliwe bez odczucia w sobie różnicy – różnicy siebie (w sobie) w związku z napotkaniem Innym (również Innym jako ja sam, o czym pisał m.in. przywoływany wcześniej Ricoeur).

⁷¹ R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 244.

zmysłów – te zaś działają jak gdyby w jej imieniu. Przypomnę w tym miejscu i Heideggera, dla którego zmysły przysługują ontologicznie człowiekowi jako byciu-w-świecie. Są one poruszane czy też pobudzone, a to, co je porusza czy pobudza może ujawniać się poprzez nie temu co poruszone czy pobudzone⁷². Widzialność ciała własnego, tak jak dotykające i dotykane ciało, ale także jego zapach i jego smak i jego smakowanie, jak również dźwięki ciała oraz ruch ciała (kinestetyka), zaświadcza o jego obecności w świecie. W ten sposób i cielesność jest zapoznawana z ciałem własnym, jak również może być zapoznawana z innymi ciałami. Jej przedstawieniowość nie dokonuje się aktowo, o czym – odwołując się do słownikowej analizy słowa re-prezentacja – może zaświadczać przedrostek „re”. Przedrostek ten wskazuje na ponawianie działania, jego powtarzalność, a raczej powtórzenie, które jednak, nie dokonując się w takim samym kontekście, nie powtarza tego samego i nie jest takim samym powtórzeniem.

Fenomenologia pyta o sposób, w jaki coś się objawia i manifestuje. Ponieważ książka jest z założenia fenomenologiczno-hermeneutyczna, w tym miejscu nie może dziwić i kolejne pytanie: jak objawia się i manifestuje cielesność Drugiego w spotkaniu z Pierwszym w-obec śmierci? Wskażę na *modus faciendi* zmysłowości – oka, ucha, ręki, nosa... za pośrednictwem których objawia się cielesność widzenia, mówienia, dotykania, wążania... Drugiego, dzięki której jest w ogóle możliwa łączność z ciałem i cielesnością Pierwszego w-obec śmierci. Uzyskujemy dostęp do cielesności – najbardziej pierwotnej impresji – tylko w oparciu o wyżej wymienione *modi* zmysłowości – poprzez niecielesność Drugiego może się wyrażać i dynamizować jego bycie na scenie dramatu egzystencjalnego. Tę cielesną dynamikę, Boehmowską zmysłową energię wytwarzającą własne ekspresje, postrzegam metaforycznie jako polirytmie cielesności pod postacią *modi* zmysłowości mnie Drugiego w spotkaniu z Pierwszym w-obec śmierci na teje scenie. Na pierwszym

⁷² Pisałam o tym w I części książki w rozdziale *Bycie ciałem i cielesnością*.

poziomie tej polirytmii mowa będzie o widzeniu, słyszeniu oraz mówieniu⁷³ jako akordach cielesności w rytmizacji spotkania. Akordy są współbrzmieniem opartym jednak na różnicy ich pozycji, wszak oko widzi, ucho słyszy, usta mówią. Te równoważne *modi* zmysłowości nie są od siebie oddalone, lecz zajmują różne pozycje w spotkaniu na scenie dramatu egzystencjalnego mnie Drugiego z Pierwszym w-obec śmierci. Na drugim poziomie dostrzegam „właściwości dźwięków” w akordach – różne „właściwości” widzenia, słyszenia i mówienia, które są „regulowane” ich uwrażliwieniem.

Poniższa próba cielesnych reprezentacji uważnej obecności mnie Drugiego jest podejmowana po przyjęciu założenia, że spotkaniu z Pierwszym w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego, wytwarzanym przy udziale wrażliwości i zapośredniczonych w niej oddale(a)niu i bliskości, rytm nadają akordy cielesności – *modi* zmysłowości stanowiące zarazem protokomunikację w tymże spotkaniu. A jest to rytm wiążący ruch mnie Drugiego ciała i mnie Drugiego cielesności jako całościowej ruchomej formy mojej pozycji wynikającej z uważnej obecności i ją poświadczający na scenie dramatu egzystencjalnego. Rytm, który zawiera lejtmotyw i rezonuje swoją obecnością, lecz obecnością w echu. Powtórzenie działania zmysłów jest powracaniem do tego, na co są uwrażliwione i co mogą „pobrać” z rzeczywistości i co jej „oddają” po zaaplikowaniu cielesności.

Idąc za Waldenfelsem, dla którego odpowiadanie temu, który jest naprzeciw mnie, „w ogóle nie zaczyna się wraz z mówieniem, lecz z przyglądaniem się i przysłuchiwaniem”, choć wcale nie muszą to być świadomie ukierunkowane na Pierwszego w-obec śmierci moje Drugiego aktywności, niemniej „nawet niesłuchanie zakłada słuchanie, niewidzenie – widzenie”⁷⁴, poniższe rozważania rozpocznę od reprezentacji zmysłowości, jaką jest właśnie widzenie, a dalej słyszenie – to wszak połączę z mową i mówieniem, zakładając uprzednio,

⁷³ A zatem na dwóch przykładach wspominam tutaj o polirytmii zmysłowości. Osobnych studiów analitycznych „domaga się” najbardziej intymny akord cielesności – dotyk.

⁷⁴ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy...*, s. 57.

że samo słyszenie jest ich „pochodną”. Same reprezentacje cielesności uważnej obecności mnie Drugiego odsłaniają swój sens w horyzoncie, w jakim zostały przeze mnie Drugiego odnalezione i „jakoś” (głównie intuitywnie) rozumiane. Zanim o nich samych, parę słów dopełnienia o horyzoncie, który „sam jednakże nie może być spostrzeżony – poznajemy go jedynie jako kres możliwości dostrzeżenia czegoś”. Rozumiemy to, „co jest dostępne [...] w »horyzoncie« pewnego rozumienia samego »jest«, choć sam horyzont nie jest bezpośrednio jawny, a zatem wprost dostępny”⁷⁵. Jak mam być ja Drugi w swej zmysłowości, by móc uchwycić horyzont tego, co do zobaczenia, (u)słyszzenia powiązanego z mową i mówieniem na scenie dramatu egzystencjalnego w ostatnim dla Pierwszego w-obec śmierci akcie?

Widzenie

Przedemną Drugim jest oto twarz – twarz Pierwszego w-obec śmierci. I niech w sukurs idzie mowa Lévinasa, w której słyszę, że zagadnięcie przez twarz Twoją w-obec śmierci jest prowokacją mnie Drugiego będącego naprzeciw Ciebie. Twojego zagadnięcia nie mógłbym odebrać w sytuacji, gdybym stał plecami do Ciebie. Mnie Drugiemu, będącym naprzeciw Ciebie, Ty przedstawiasz się jako widzialny. Twoja Twarz też jest widziana przeze mnie Drugiego.

Jak widzieć to, co „narzuca się” mojemu widzeniu i zobaczyć, jak również spotkać się z tym, co nie do widzenia? Kiedy widzenie, aby zobaczyć to, co niewidoczne, wychodzi „poza siebie”? I czy w ogóle wychodzi „poza siebie”? Co przy(po)ciąga do niewidoczności i niewidzialności? Jak zatem widzieć Ciebie Pierwszego w-obec śmierci i Twoją Twarz, aby patrzeć na nią i ją zobaczyć, jak widzieć i Twoje jeszcze inne Twarze? Jak widzieć je i patrzeć na nie taktownie

⁷⁵ Słowa te skreślił Krzysztof Michalski w kontekście analizy Heideggerowskiego rozumienia horyzontu.

K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 31.

– z uważnością na Twoją Pierwszego w-obec śmierci obecność na scenie dramatu egzystencjalnego odgrywanego w jego ostatnim akcie? I czy o to, i jeszcze o coś, chodzi, widząc „z krwi i kości” Pierwszego w-obec śmierci?

Widzenie przechodzące w patrzenie

W kontekście analizy przestrzennego charakteru percepcji u Edmunda Husserla z jego książki *Ding und Raum* Marek Pokropski pisze te oto słowa:

Percepcja wizualna jest zawsze zmienna i perspektywiczna, widzenie jest zawsze widzeniem w ruchu, zakłada więc ucieleśnione *ego* jako usytuowanego obserwatora, którego „miejsce” jest zawsze miejscem projekcji quasi-przestrzennych relacji. Co więcej, owe relacje zmieniają się dynamicznie w zależności od przemieszczania się podmiotu lub przedmiotu. Nie ma zatem [...] nieziennej percepcji wizualnej [...]. Nawet jeśli nasze ciało pozostaje nieruchome, to nasze oczy nieustannie „skanują” otoczenie [...] ⁷⁶.

Ja Drugi znajduję się naprzeciwko Pierwszego w-obec śmierci. Jest on przed moimi, Drugiego, oczami i *vice versa*. Co i... kogo widzę? Widzę to, co przede wszystkim prezentuje się frontalnie i co nieustająco „skanuję” – „uchwytyuję okiem” w tu i teraz, na przykład cierpienie Ciebie-ciała i Twoją niewytrzymałość, i widzę Twoją twarz – twarz w grymasie z powodu bólu. Czy tym samym widzę Ciebie cierpiącego? To frontalne widzenie Ciebie w-obec śmierci, mające charakter przyjmującego (pasywnego), ale i „ruchliwego” widzenia, jest efektem skrzyżowania się skanującej „pracy oka” i tego, co widzialne – przede wszystkim powierzchni (*façade*) Twojej Twarzy (*face*) w tu i teraz, Twarzy *en face*. Ale trzeba uwzględnić także i inne położenia Twojej Twarzy – i wówczas widzę Twoją

⁷⁶ M. Pokropski, *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 186–187.

Twarz np. odwróconą ode mnie, skierowaną nie na mnie, skuloną w ramionach *et cetera*. I w tej kwestii tak Lévinas, jak i Marion byli ze sobą zgodni – Twarzy nie da się zredukować do jej jednego wymiaru – do jej widzialnej z naprzeciwka powierzchni (*facade*), co nie oznacza, że nie można zobaczyć innych jej wymiarów⁷⁷. Co mogę widzieć w Twarzy, nie widząc jej (tylko) frontalnie?

Ja Drugi widzę Pierwszego w-obec śmierci i „pozwalam” aby to widzenie na mnie oddziaływało⁷⁸. Przyzwolenie nie jest jednak wtórne do widzenia – ono dzieje się wraz z nim w „zaplątaniu” z widzeniem, które jest „porażone”, „poruszone”, „przebudzone”, „pobudzone”, o czym pisałam wcześniej. Przyzwolenie jest otwartością na to, co daje się w mym widzeniu. Wraz z przyzwoleniem na przyjęcie impulsów tego, co widzę, widzenie staje się moim, Drugiego, „pierwszym widzeniem” Ciebie – Pierwszego w-obec śmierci, choćbym widział i oglądał Cię wielokrotnie⁷⁹. A to jest „zatrzyma-

⁷⁷ O tej zgodności Mariona rozważań o twarzy z rozważaniami Lévinasa pisze m.in. A. Zawadzki.

A Zawadzki, *Obraz i ślad*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 140.

⁷⁸ Idę w tym miejscu za Hansem Beltingiem, jednym z tych współczesnych filozofów sztuki, którzy wywarli wpływ na współczesny dyskurs o wizualności. Belting stoi m.in. na stanowisku, że w tym dyskursie są i ci, którzy „generalnie zrównują obrazy z obszarem wizualnym, co sprawia, że wszystko, co widzimy, jest obrazem, który tym samym traci swoje znaczenie symboliczne”. Z tego też powodu na tym etapie rozważań o widzeniu powstrzymuję się od użycia słowa: obraz.

H. Belting, *Obraz i jego media. Próba antropologiczna*, tłum. M. Bryl, „Artium Questiones” 2000, XI, s. 295.

⁷⁹ G. Boehm przywołuje francuskich impresjonistów i ich program artystyczny zbliżania się do widzialnej natury. Jest on sformułowany „pod hasłem oddzielania tego, co w danym momencie widać, od tego, co o nim wiadomo”. To impresjonistyczne hasło (z rozwinięciem i przełożeniem na twórczość malarską) – szczególnie mi bliskie – przybiera formę hermeneutycznego przedłożenia prezentowanej Czytelnikowi wypowiedzi o widzeniu przemijania Pierwszego w-obec śmierci. Ze względu na zachowanie proporcji poszczególnych części książki, w części *Cieleśne reprezentacje*

niem oka” w czasoprzestrzenności bycia obecnym z Tobą i „uchwyceniem” Ciebie, w znacznej mierze intuicyjnie i afektywnie, jako odchodzącego z (od) życia aż po (już) bliskie ostateczne Twoje odejście.

Odwołując się do Boehma rozważań o widzeniu obrazu – dzieła malarskiego niepojmowanego jako odzwierciedlenie czegoś istniejącego – „pierwsze widzenie” to „[a]ktywność, która ustanawia początek i zarazem ogarnia pewną całość”, bez wcześniejszych „wiązących instrukcji”, jak widzący ma widzieć⁸⁰. Dlaczego bez „wiązących instrukcji” – bez kulturowych okularów, przez które już na wstępie widzę Cię jako tego, który umiera w tu i teraz, a nie gdzieś tam i kiedyś? Dlaczego ja Drugi mam wyjść poza identyfikację postaci Pierwszego w-obec śmierci jako tego, którego nie tylko (nie tyle) znam, ale i rozpoznaę w tej oto, a nie innej sytuacji? Czy to jest możliwe? Wydaje się, że widzenie Ciebie umierającego i Twojego umierania jest postawione przed moimi Drugiego oczami. Co i kogo wówczas widzę, jeśli odłożę „wiązące instrukcje”, zdejmę z nosa kulturowe okulary? W tym miejscu odpowiem słowami Boehma:

Obraz **nie stwierdza**, lecz **stawia przed oczami**. Pokazuje. [...] W obrazie nie chodzi o stwierdzenie imiennej tożsamości osoby – choć i to w nim odnajdujemy – ale o coś więcej: o przekonujące unaocznienie, pokazanie i zinterpretowanie tej osoby w różnych aspektach jednocześnie. Obraz bez trudu wprowadza do gry wiele określeń, także [...] wzajem sprzecznych: widzę tego mężczyznę **jako** Giorgia, **jako** malarza, **jako** żywego człowieka, **jako** namalowaną rzeźbę bądź **jako** zamienionego w kamień – rozbieżne aspekty w spojrzeniu na daną osobę⁸¹.

uważnej obecności Drugiego, w tym właśnie w *Widzeniu*, staram się uchwycić i opisać w pewnych znaczeniowych związkach to, co stanowi meritum.

G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 124.

⁸⁰ Tamże, s. 48, 208.

⁸¹ Tamże, s. 210. Pogrubięcia zgodnie z polską wersją książki.

Sens obrazu ani nie wychodzi poza niego, ani nie znajduje się poza nim, lecz mieści się w nim samym. Wraz z tym założeniem, bo jakże inaczej odczytać hermeneutykę wielorakiego spojrzenia na daną osobę na obrazie wywołującego różne nastroje wobec tego co znajome i zarazem tego, co dopiero zaznajomione (*modi* znaczeń, które niesie za sobą słówko „jako”), zapytam o to, skąd siła „pierwszego widzenia”, przywiązująca do obrazu tego, który go widzi?

Dlaczego „pierwsze widzenie” jest takie ważne, że właśnie od niego rozpoczynam? Obok powyżej przytoczonych słów Boehma, niech wybrzmia i słowa Myśliwskiego: „Od pierwszego wejrzenia zwykle dowiadujemy się o kimś czegoś więcej. Kiedy tego kogoś twarz uderzona zmienacka przez to nasze pierwsze wejrzenie staje się przez ułamek chwili jakby oślepiąca, otwarta na całą szerokość [...]”⁸². Twarz nie może się wówczas zakryć, udawać czegoś, w tym i udawać siebie, jak zapewne powiedziała by Myśliwska. „Pierwsze wejrzenie” na tę odsłoniętą twarz, na to dotknięcie jej okiem, jest i dotknięciem jej intymności. Czym ono jest dla mnie Drugiego i co z nim „robię”, aby (móc) grać w roli drugoplanowej na scenie dramatu egzystencjalnego Pierwszego w-obec śmierci w jego ostatnim akcie?

„Pierwsze widzenie” jest uwrażliwiającym na to, co widziane zdumieniem, zazwyczaj wespół z niemożnością, ale i nadmiarem mówienia, niemożnością otwarcia szeroko oczu, ale i sklejenia powiek, niemożnością odejścia od tego, co się widzi (uwiedzenie przez obraz) i „połączeniem się” z przedstawieniowością obrazu (widzę to, co „pokazuje” obraz). „Zdumienie oznacza zatem wzorcowe otwarcie oczu, pierwsze widzenie, które ustanawia dystans, widzenie, które uwalnia od roztargnienia, kieruje uwagę nie na to czy owo, ale na dominanty, konteksty, totalności” tego, co oto tu i teraz ja jako widzący obraz widzę⁸³. To zdumienie, że Twój czas

⁸² W. Myśliwska, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 362–363.

⁸³ Tamże, s. 45.

Jak jednak widzę? M. Opoczyńska podpowiada, że chodzi o widzenie „mniej więcej” – „[m]niej widzieć nie oznacza źle patrzeć, a więcej

życia – tylko Twój – dobiega kresu, odchodzisz z (od życia) bezpowrotnie. A moje Drugiego widzenie obrazu Ciebie Pierwszego w-obec śmierci, na którym w pierwszym planie widnieje Twoja Twarz, rozpoczynające się od „pierwszego widzenia”, jest i ostatnim widzeniem w takim znaczeniu, że kolejny raz się nie powtórzy, chyba że jako „widzące wspomnienie”, które i tak nie jest odwzorowującym widzeniem dziejącego się kiedyś i tam. I to mnie Drugiego także zdumiewa.

„Pierwsze widzenie”, choć wskazywać ma na początek chronologii widzenia tego oto, a nie innego Pierwszego w-obec śmierci i moje Drugiego widzenie go jako ostatnie, jest Boehmowskim „widzeniem wyłaniającym” – uobecniającym mnie Drugiemu „przejrzystość” i kompletność sytuacji tu i teraz, istotowość udziału mnie i Pierwszego w uwspólniającym się dramacie egzystencjalnym w jego ostatnim akcie. Widzę Cię i... obcując z Twoim obrazem, uczę się patrzeć na Ciebie – patrzeć właśnie jak na obraz, na którym na pierwszym planie jest Twoja Twarz⁸⁴. „Dotykam okiem” przede wszystkim Twojej Twarzy – dokonuję penetracji jej obrazu. To patrzeć przylegające do mnie Drugiego, jak we fragmencie wiersza Mieczysława Machnickiego, z tomu o znamienym tytule, który brzmi jak wstęp do tekstu profetycznego o szczególnym sposobie słyszenia i widzenia: *Usta moje słyszą i mój widzi język*, „na co oko

– dobrze (bądź na odwrót), bo spojrzenie może być dobre, mimo że dotkliwe, może być piękne, choć płacze [...]”.

M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii...*, s. 227.

⁸⁴ O znaczeniu patrzenia, a w zasadzie o sztuce patrzenia, której istotę w cywilizacji Zachodu w znacznym stopniu zatracono, koncentrując się na jej logocentryzmie, pisze przywoływany już Boehm, a także John Berger. Ich przemyślenia, jak również przemyślenia o fotografowaniu i fotografii Rolanda Barthesa stały się inspiracją do napisania podrozdziału o widzeniu. Boehma filozofia obrazu i widzenia, o proveniencji hermeneutycznej, stała się mi szczególnie bliska, co zostało odzwierciedlone w tej części poprzez przywoływanie jego słów.

J. Berger, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Aletheia, Warszawa 2009; R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2011.

popatrzy to staje się okiem / więc siebie na wskroś widząc jestem samym wzrokiem⁸⁵. W „pierwszym widzeniu” staje się patrzącym na Ciebie Drugim i dzięki uczącemu się patrzeniu na Ciebie mogę widzieć Cię jeszcze kolejny pierwszy raz w tu i teraz.

Kiedy widzę Twoją Twarz, patrzę na nią, co jest mi dane do zobaczenia? To, co widzę frontalnie, jest tylko w jakimś ułamku przedstawieniowością Twojej Twarzy w odchodzeniu z (od) życia, a w znacznej mierze moim Drugiego przedstawieniem Jej sobie. Czego „dotyka oko” zanim zobaczy?

Pójdę tropem, który podpowiada Marek Drwięga, w kontekście analiz wyidealizowanego modelu twarzy u Lévinasa w zderzeniu z rozważaniami o twarzy Mariona⁸⁶. Drwięga zadaje pytanie: „Co bowiem widzimy w twarzy innego?” i odpowiada, że dla Lévinasa widzimy przede wszystkim oczy, a dokładniej „puste źrenice jego oczu”, będące takim punktem twarzy „w którym – jak pisze sam Lévinas – wszelki widzialny spektakl okazuje się niemożliwy, gdzie nie ma niczego do oglądania, gdzie naoczność nie daje niczego, co widzialne⁸⁷”. Drwięga zadaje kolejne pytanie: czy wobec tego nie ma w ogóle sensu szukać w twarzy fenomenu?”. I przywołuje Mariona, dla którego istnieją fenomeny całkowicie wymykające się widzeniu, a jednak ukazujące się, zjawiające się właśnie jako nie do zobaczenia. Takim fenomenem jest Twarz uznana przez niego za ikonę jako pewien sposób jej bycia, który powiązany jest ze sposobem patrzenia na nią. W Twarzy-ikonie zostaje przekroczona (jej) widzialność – to Twarz-ikona otwiera wzrok na to, co poza

⁸⁵ M. Machnicki, *Usta moje słyszą i mój widzi język*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Seria Biblioteka „Toposu”, t. 165, Sopot 2019.

⁸⁶ M. Drwięga, *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, „Logos i Etos” 2019, nr 1 (49), s. 65–87.

⁸⁷ Tamże, s. 81.

Nie trudno przyznać rację tej wyimkowej wypowiedzi Lévinasa. Zwróć uwagę przede wszystkim na frazę: „naoczność nie daje niczego, co widzialne”. Czym jest bowiem naoczność? Boehm za Michaeliem Baxandallem ujmuje ją „jako przejrzenie na wskroś, jasność, dobitność itd.” Czy można jeszcze widzieć poza naocznością?

G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 137.

nią jako widoczność i kieruje ku swej niewidzialności. Marion pisze: „[...] w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialną twarz”⁸⁸. Twarz-ikona ufundowana jest na różnicy i niemożności jej zniesienia – różnicy pomiędzy tym, co niewidzialne, ponieważ jest tak osobliwe, subtelne, dyskretne i zarazem ukryte (utajone), że jest i niezauważalne, a zatem i niewidoczne (w niej), jak i niewidoczne są jej epifanie. Różnicy, która odsłania bliskość pomiędzy niewidzialnym a widzialnym, ich splot ze sobą, ale i odmienność – wszak niewidzialnego oko nie jest w stanie uchwycić (zeskanować), choć ono przebywa już (zamieszkuje) w widzialnym⁸⁹. Różnica ta lokuje się i między niewidocznym – tym, że nie można tak po prostu zobaczyć, a widocznym – tym, że coś jest możliwe do zobaczenia. Twarzy-ikony nie da się sprowadzić do tego, co się (tylko) jawi (ujawnia), a zatem zredukować jej do tego, co widoczne i widzialne – co w niej jest – i (jej) nieprzedstawialności. Idąc dalej tropem Marion, widoczność widzialności jest powszechna – „to, co widzialne, nas otacza”⁹⁰ – niewidzialne (*invisible*) i niewidziane (*invu*) są opozycją do widzialności, ale zarazem bez nich widzialność byłaby niekompletna.

Widzenie mnie Drugiego Twarzy-ikony Pierwszego w-obec śmierci ma charakter radykalny w tym znaczeniu, że niewidzialne jako to, co skryte, cechuje się pewnym nadmiarem sensu (sensu nienadawanemu jemu, a tym samym nie do ogarnięcia), przez co sama Twarz wymyka się przedstawieniowości. W Twarzy-ikonie Pierwszego w-obec śmierci „zawierają się” jego twarze i maski, które

⁸⁸ J.-L. Marion pisze: „[...] w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialną twarz”. Tenże, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 43.

⁸⁹ Nie tylko w filozofii przywołanego Lévinasa i Marion istotność twarzy tkwi w niewidzialności. Jest ona ważna także dla wschodniego i dalekowschodniego rozumienia twarzy, o czym zaświadcza tradycja religijno zakazu przedstawiania twarzy czy też nakazu jej zasłaniania.

Patrz. A. Szykowska-Piotrowska, *Po-twarz. Przekraczanie widzialności w sztuce i filozofii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.

⁹⁰ J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, s. 65.

w ujawniającej się obecności zobowiązują do patrzenia na nie, a nie tylko ich widzenia po ich zobaczeniu – po „pierwszym ich widzeniu”, czy jak chce Myśliwski „pierwszym na nie wejrzaniu”. W tym miejscu przyjrzyjmy się ikonie, którą opisuje Olga Tokarczuk w *Empuzjonie*, i niech jej opis będzie wprowadzeniem do dalszych rozważań.

Kobieta z niemowlęciem siedzi na kolanach innej kobiety, nieco większej, solidniejszej, w ceglastej sukni, z ręką uniesioną jakby do pozdrowienia. Lecz i ona siedzi na kolanach jeszcze większej kobiety. Ta ma ciemną, pomarszczoną twarz i przenikliwe spojrzenie. Rozkłada lekko ręce, tak że jej ciemny, prawie czarny płaszcz okala dwie mniejsze postaci i dziecko. [...] Twarz Marii i Dzieciątka [...] są świeże i żywe, patrzą śmiało na widza [...]. Twarz Anny [...] cechuje napięcie, jakby wyczuwała w całej tej sytuacji zagrożenie albo jakby bała się powiedzieć za dużo. Emerencja zaś wygląda na cierpiącą, malarz za pomocą cieniutkiego pędzelka pokrył ją drobnymi zmarszczkami, przez co wydaje się jakaś roślinna. [...] Ikona [b]yłła ciemna, gesta, jakby splątana od ciał trzech kobiet, które przechodziły jedno w drugie i z tej plątaniny wyrastały tylko głowy otoczone aureolami. Brakowało tu owej klasycznej powagi, z jaką pisze się ikony. W tej było coś dramatycznego, nadmiarowego, nieszczęsnego⁹¹.

Twarz, a za nią kolejne i wszystkie prawdziwe wówczas, kiedy zmrzywszy oczy, zmieni się sposób patrzenia. I wszystkie jakby z jednego źródła, w „linii po kądzieli” i splecione ze sobą swymi ciałami. Twarz Pierwsza, która się jawi, dająca się zmysłowo, odsyła do niewidzialnej „na pierwszy rzut oka” twarzy Drugiej i Trzeciej, które są niezupełnie dane zmysłowo. Trzeba się przyjrzeć, aby móc je zobaczyć, a patrząc na nie, „zobaczyć przesłanie” ikony. Wszystkie one są przedstawieniami siebie, a tę, która nam się ukazuje jako pierwsza, daje się widzieć w planie twarzy wcześniejszych i późniejszych aż – jak sugeruje opis Tokarczuk – po tę, która „przynależy” do źródła – aż po twarz Emerencji, będącej Panagiją, Przeświętą,

⁹¹ O. Tokarczuk, *Empuzjon. Horror przyrodoleczniczy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022, s. 162, 165.

Prababką Zbawiciela, matką Świętej Anny i babką Marii⁹². Sposób namalowania twarzy świętych, ich pozycyjność i jednocześnie plecienie się, ale i tło ikony, uobecniały coś nieprzedstawianego, coś, co jakby dopiero ma nadejść – przedstawieniowość nieprzedstawianego. W ten sposób „przechodzi się” od widzialnego do niewidzialnego – Marionowskiego obrazu odsyłającego do prototypu mieszczącego się w porządku prezentacji jako nieobrazowego przedstawienia. I choć twarz Emerencji na opisywanej przez Tokarczuk ikonie jest „w niej” zobrazowana, to jest ona nie tyle w dalszym planie, ile jest twarzą-rośliną – trzeba się wpatrzeć w samą ikonę, by móc tę twarz zobaczyć w jej roślinnej symbolice.

Jako Drugi widzę Twoją Pierwszego w-obec śmierci Twarz-ikonę w ruchu, choćby była prawie w tym samym położeniu w tu i teraz – widzę ją inaczej w świetle, w cieniu, w półcieniu, w mroku, czy w ciemności. Widzę ją w zależności od tego, jak ona sama „wystawia się” na światło, „poddaje się” jemu, „ustawia się” w jego promieniu, „odwraca się” od niego, „skrywa się” przed nim i... jakby ponownie „odslania się” przed nim, przebywszy uprzednią drogę albo podążając w mrok. Nigdy zatem w całości, a tylko w światłocieniach⁹³. Twoja Twarz-ikona znaczy siebie Twoim doświadczeniem bycia w-obec śmierci, a te oznaczenia (jak odbicia/ślady pieczęci) ja Drugi widzę (tylko) w prześwitach, smugach światła i przy uchylonych zasłonach. Choć widzę twoją Twarz, co odczytuję jako „twardą” faktyczność, to ona jako ikona może być przygodnością – jej epifanie mogą się (tylko) przydarzać w dwojakim tego słowa znaczeniu. Nie są oczywistościami – widzę Twoją Twarz, lecz to, co w niej widzę, bez względu, co ona sama ujawnia, często jest tylko uzurpatorstwem pewnego siebie oka. Wówczas oko chce przede wszystkim widzieć więcej, lecz niekoniecznie inaczej. I epifanie Twojej Twarzy-ikony mogą być darem, posyłanym dopiero do odczytu, co sprawia, że moje Drugiego oko

⁹² Tamże, s. 162–163.

⁹³ Słowa M. Opoczyńskiej wybrzmiewają w tym miejscu znacząco: „Widzę więc nie to, na co patrzę, ale to, co tu widzę tym-czasem [...]. [...] bo jesteśmy tym-czasem – nigdy poza nim, tu i tam – zawsze przelotem, nigdy na zawsze”. Taż, *Genealogie psychoterapii...*, s. 206, 214.

nie jest pewne siebie, bo cóż ono może zobaczyć we mgle, która jest jedynie dla oka widoczna, jak nie ją samą?

Również w zależności od mojej pozycyjności na scenie dramatu egzystencjalnego – w oddale(a)niu lub bliskości – wciąż nie tylko widzę Ciebie, ale i inaczej patrzę na Ciebie i Tobie się przyglądam. Dzięki „pierwszemu widzeniu” moje oko zapuszcza się w uobecniające się wizażę Twarzy-ikony Pierwszego w-obec śmierci. Ruchome widzenie nie tylko podąża za „pierwszym widzeniem” i zapuszcza się w uobecniające się Twarze, jest ono i widzeniem procesualnym, osadzonym we mnie Drugim jako ciele, bo przecież to moje oczy widzą. A widzą wtedy, kiedy ich widzenie zostaje „porażone”, „poruszone”, „przebudzone”, „pobudzone” i wystawione na ciąg dalszy – nie tyle dalsze widzenie i widzenie więcej, ani też widzenie głębiej, ale przede wszystkim widzenie jeszcze inaczej. O cielesności widzenia niech zaświadczą słowa Boehma: „każdy, kto widzi (np. widzi drzewo za oknem), doświadcza tego, co widzi, tam, na zewnątrz (w pewnej odległości) i zarazem, za sprawą zmysłowego przeżycia, doświadcza go jako czegoś obecnego w samym sobie”⁹⁴. Moje Drugiego widzenie Pierwszego w-obec śmierci i patrzenie na niego jest widzeniem ucieleśnionym – wypływa z mojej cielesności. Ja, który widzę Ciebie i patrzę na Ciebie aż po zobaczenie epifanii Twojej Twarzy-ikony, wyrażam siebie. W widzeniu i patrzeniu aż po zobaczenie jestem osobiście obecny, będąc zarazem zanurzonym w życiu, które przeżyłem, przeżywam tu i teraz i jako pewne jego wyobrażenie. Niech temu towarzyszy i pytanie Małgorzaty Opoczyńskiej: „czy nasze oko widzi to samo, co my sobą widzimy?” oraz jej odpowiedź „wszystko, co dzieje się w polu czyjś widzenia, dzieje się w nim”⁹⁵. Pole widzenia – w moim ujęciu – wyznacza widzące i patrzące oko. Oko, które widzi i patrzy (po)przez cielesność. Dopiero zanurzone w cielesności i wynurzone z niej oko może zobaczyć w widzeniu, bez zbędnych dopełnień, że coś, że kogoś, że coś i kogoś jako... jeszcze coś i kogoś innego/inaczej widzi w ponawiającym się „pierwszym widzeniu”. „Pierwsze widzenie” nie ma

⁹⁴ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 284.

⁹⁵ M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii...*, s. 196.

wpisanej weń daty początku wydarzenia, nie byłoby zatem i widzeniem ustawiającym się na mecie do startu w widzeniu obejmującym coś, czego całościowe widzenie przyniosłoby zasadność jego bycia.

Wówczas ja Drugi mogę widzieć epifaniczną naturę Twarzy-ikony Pierwszego. Widzę Twoją umierającą Twarz... a ona umiera wielorako, więc nie mogę widzieć jej kompletnej, tak jak nie mogę widzieć kompleksowo i kompletnego obrazu Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci z planem pierwszym – Twoją Twarzą, bo ta Twarz jest Twarzą-ikoną będącą zarazem tym, co niewidoczne i niewidzialne w swej wielorakości. Tak jak sugerował Boehm – mogę widzeniem ogarniać to, co temu widzeniu się uobecnia. Co w ogarniającym widzeniu jeszcze zobaczę w Twojej Twarzy-ikonie, jaką jeszcze uobecni się mojemu ponawianemu „pierwszemu widzeniu”? „Pierwsze widzenie”, wciąga siebie samo w procesualność widzenia o charakterze spiralnym, przede wszystkim dlatego, że – jak pisze Boehm – „oko nie dołącza do obrazu *ex post*, ale jest już zawsze wewnątrz obrazu”, który „staje się światem oka, rozpościerającym się poza znanymi przestrzeniami doświadczenia. Utratę rozpoznawalności [...] równoważy szansa wniknięcia w nową i nieznaną rzeczywistość”⁹⁶. Dlatego i widzenie obrazu Ciebie Pierwszego w-obec śmierci staje się w swej wieloznaczności i niekompletności – nie raz ja Drugi w byciu obok Ciebie, z Tobą, przy Tobie, będę doświadczał kolejnego „pierwszego widzenia”, ponieważ to pierwotne przestaje być widzeniem dziewiczym. Powtarzalność bez powtórzenia pierwotnego „pierwszego widzenia”, pozostawia jednak tropy ku powracaniu do tego widzenia – widzenia Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci, umożliwiając żywotność towarzyszenia Tobie. Ja Drugi nadal widzę Ciebie Pierwszego w-obec śmierci przede wszystkim z naprzeciwiaka. To widzenie jest jednak powierzchowne (fasadowe). Trzeba zatem „wyjść” ku patrzeniu na Ciebie, na Twoją Twarz-ikonę,

⁹⁶ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 213, 125.

Przywołuję i kolejny cytat, w którym mowa o oku niesprowadzonym do skanującego organu widzenia: „Oko zrównane z kamerą i odsunięte na dystans przedmioty przeciwstawiają się sobie jako abstrakcyjne wielkości, między którymi ziele przepaść”. Tenże, s. 223.

po to, bym mógł zobaczyć jej epifanie i uważnie być obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie, a także dla Ciebie⁹⁷. Ale kiedy patrzę na Twoją Twarz-ikonę z uwagą, Ja Drugi staję się także świadkiem ujawniających się Twoich Twarzy w Twoim byciu w-obec śmierci i świadkiem swojego ich widzenia i patrzenia na nie. Co ja Drugi mam zrobić z widzeniem Twoich Twarzy? Myśliwski podpowiada, że każdą z nich trzeba wprzód okiem „rozebrać” i tym samym okiem „scalić”. Posłyszmy Myśliwskiego przesłanie widzenia Twarzy:

Każdą twarz, nie bacząc na jej bezbronność, trzeba najpierw odsłonić w osobności jej oczu, czoła, brwi, nosa, ust, policzków i w ogóle, żeby tak powiedzieć, w najmniejszym drobiazgu. Po czym znów ją scalić w całym jej niedookreśleniu czy przerysowaniu, sprowadzić wręcz do nijakości, aby nic nie przeszkadzało dojrzeć to jej ukryte znamię, to najgłębiej ukryte znamię, jako że w każdej twarzy coś takiego jest. O, twarz sięga głęboko w człowieka⁹⁸.

Widzenie Twojej Pierwszego w-obec śmierci Twarzy-ikony przechodzi w patrzenie na nią – wszak widzę Twoją Twarz i patrzę na Twoją twarz-ikonę, w której to, co widzialne i widziane, emanacja ich sensu, pozwala się ujrzyć przez to, co niewidzialne i niewidoczne. Ujawniające się Twoje twarze wiążą mnie Drugiego ze sobą również w tym znaczeniu, że to już nie (tylko) ja widzę je i patrzę na nie, ale to one widzą mnie i patrzą na mnie. I – jak sugeruje Marion – wówczas Twoja Twarz-ikona w wielości przedstawień patrzy na mnie Drugiego i stawia mnie w obliczu także swej niewidoczności i niewidzialności. Twoja Twarz-ikona, poprzez sposoby jawienia się (przedstawiania się), „zbliża” mnie Drugiego patrzącego nań do tego, co (w niej) niewidzialne i niewidoczne za sprawą odwrócenia relacji widzianego (oglądanego) i widzącego (oglądającego). Ja Drugi widzący (oglądający) staję się widzianym (oglądanym)

⁹⁷ Waldenfels użyłby w tym miejscu określenia: „widzenie zbaczające”.
B. Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 154–158.

⁹⁸ W. Myśliwski, *Traktat...*, s. 358.

przez Twarz-ikonę Pierwszego w-obec śmierci. Kogo widzi i komu się przygląda? Twoja Twarz-ikona patrzy na mnie Drugiego widzącego ją i patrzącego się na nią, a jej epifanie składają się na opowieść bycia w-obec śmierci. Twoja Twarz-ikona, patrząc na mnie Drugiego, mówi do mnie: „jeśli widzisz mnie i patrzysz na mnie, co chcesz zobaczyć?”, jak również, odsłaniając pole niewidzialnego i niewidzianego: „kogo jako mnie widzą twoje oczy i na kogo jako mnie one patrzą?” oraz „ty, który mnie widzisz i patrzysz na mnie, kogo i co we mnie zobaczyłeś?”. Czy Pierwszy w-obec śmierci widzi mnie Drugiego, widząc w moim spojrzeniu, widzeniu go i patrzeniu na niego siebie, także siebie przeze mnie Drugiego niewidzialnego, a zatem... i niewidzianego przez niego? Ja Drugi zadaję pytanie: „jako kogo (ale i co) zobaczysz mnie, Ty Pierwszy w-obec śmierci widząc mnie?”.

Posłuchajmy ponownie Boehma w kontekście jego rozważań o podwójnej zdolności widzącego obraz Merleau-Ponty'ego. Ten, który widzi, jest zarazem przyglądającym się sobie: „Widzące ciało, zwrócone ku widzialnej rzeczywistości, jest zarazem ciałem widzialnym i jako takie ma udział w powszechnej widzialności rzeczy”⁹⁹. Moje Drugiego widzenie Twarzy-ikony Pierwszego w-obec śmierci rezonuje w byciu obok niego, z nim i przy nim. Moja Twarz jest (także) na obrazie, który widzi Pierwszy w-obec śmierci. Obaj jesteśmy widzącymi i widzianymi – patrzącymi na siebie, oglądającymi się nawzajem i przyglądającymi się sobie nawzajem, ale i przyglądającymi się sobie jako tymi, którzy widzą drugiego i przyglądają się jemu. Ja Drugi jestem nie tylko widzącym, ale zarazem widzianym przez Pierwszego, ujrzanym przez Niego – ujrzane jest moje patrzenie na jego Twarz i przyglądanie się jej. Ja i Ty mamy poczucie obecności swoich spojrzeń na siebie, a dalej spoglądania na siebie/patrzenia na siebie/przyglądania się sobie/kolejnego widzenia/zobaczenia. Uważna obecność mnie Drugiego zasadać miałaby się zatem i na widzeniu Twojego Pierwszego w-obec śmierci „pierwszego widzenia” mnie samego. Jak mnie Drugiego widzisz i patrzysz na mnie? Do czego Twoje widzenie mnie i patrzenie na mnie

⁹⁹ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 285.

zobowiązuje? Patrząc na siebie nawzajem, oglądając się nawzajem, przyglądając się sobie nawzajem, ja Drugi zostaję zobowiązany przez Twarz-ikonę Pierwszego w-obec śmierci do przyglądania się swojemu widzeniu i patrzeniu. Jak widzieć siebie i sobie się przyglądać? Widzę siebie „od siebie przez siebie”. Widzenie siebie w tym położeniu, a także i Ciebie, choć dokonuje się w tu i teraz, jest „zawszą otoczone horyzontem, za który nie sięgnie, w jego zasięgu pozostając”¹⁰⁰. Choć współgram z Pierwszym w-obec śmierci na scenie dramatu egzystencjalnego w ostatnim akcie Jego gry, to ciągnie się za mną mój los w życie zamieniony. Widząc Pierwszego w-obec śmierci i patrząc na niego, na jego Twarz-ikonę, „zostawiam [...] swój cień, nazwijmy go teraz sygnaturą, która wszystko, w co się wpisze, znaczy mną”¹⁰¹. Obejść tego nie można, ponieważ widząc Pierwszego w-obec śmierci i patrząc na niego w tu i teraz, widzę i patrzę z „swojego” tam i przedtem i „swoich” zahaczeń o również tam, ale wysuniętego ku „potem” tego, co tu i teraz. Nie mogę zostawić siebie za kotarą i tam pozostać wśród rekwizytów mojego życia i wejść na scenę dramatu egzystencjalnego w jego ostatnim akcie egzystencjalnie nagi. Widzę Cię i patrzę na Ciebie z perspektywy, którą sobą wyznaczam i którą sobą zakreślam. Widzę Ciebie i patrzę na Ciebie poprzez siebie¹⁰². I jeśli mówić w tym miejscu o uważności w widzeniu i patrzeniu, to dlatego aby nie zgubić tego swojościowego trybu widzenia i patrzenia, bowiem ujęcie Twarzy Pierwszego w-obec śmierci jako Twarzy-ikony odsyła jednak do czegoś wprzód poczynionego. A mowa w tym miejscu o zobowiązaniu mnie Drugiego w sytuacji granicznej, w której Ty Pierwszy w-obec śmierci i ja Drugi znaleźliśmy się – i Ty, i Ja możemy wybierać tylko w obrębie niej. Uważna obecność w kontekście widzenia Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci to „umiejętne” użycie mojego Drugiego oka w spiralnym procesie widzenia Ciebie, a zatem w patrzeniu na Ciebie oraz

¹⁰⁰ M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii...*, s. 205.

¹⁰¹ Tamże, s. 208.

¹⁰² Tamże, s. 203.

W tym miejscu M. Opoczyńska przywołuje Michała Pawła Markowskiego ujęcie perspektywy.

na siebie samego jako widzącego. Użycie oka to także jego „wyczulenie” na to, co niewidoczne, ale uobecniające się w swej niewidzialności wówczas, kiedy widząc Twoją Twarz, ja Drugi uczę się patrzeć na nią, zobaczywszy ją jako ikonę. Miejmy jednak na uwadze słowa Opoczyńskiej:

Niewinne oko nie istnieje, toteż ten, kto patrzy, winny jest zawsze rzeczom kształt, w jaki je, patrząc, obleka. [...] z jednej strony jestem winna rzeczom to, czego w nich nie widzę – widzę zawsze mniej i w tym sensie jestem ich dłużnikiem. Z drugiej strony, patrząc w ich stronę, widzę zawsze więcej, bo każda rzecz, która wpadnie mi w oko, jest od razu otoczona materią mojej pamięci i wyobraźni¹⁰³.

Zwróć uwagę na ostatnią frazę – moje Drugiego widzenie Ciebie Pierwszego w-obec śmierci i patwienie na Twoją Twarz-ikonę jest „otoczone materią mojej pamięci i wyobraźni”. Nie widzę tylko okiem – moje oko widzi przeze mnie. Tym bardziej uważna obecność mnie Drugiego musi zakorzeniać się w mojej Drugiego świadomości tego „personalnego wkładu” w widzenie Pierwszego w-obec śmierci i patwienie na Niego¹⁰⁴.

I jeśli nawet nie łączy mnie z Tobą przeszłość, to jest przede mną jeszcze to, co się dzieje – tworzenie obrazu Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci. Czyżby tutaj oko traciło swą niewinność? Jak widzi Ciebie moje oko i na kogo patrzy i co ono „robi” z tym, co/kogo widzi i na co/kogo patrzy. I gdzie podziewa się niewidzialne i niewidziane?

¹⁰³ Tamże, s. 226.

W tym miejscu przypominam wcześniejszy opis Olgi Tokarczuk ikony Emerencji i przytaczam słowa Opoczyńskiej: „patrzmy zawsze przez nich, choć zdaje się nam, że na własne oczy. Kogo więc widzi pacjent, patrząc na mnie? Czy widzi mnie, widzącą siebie, czy siebie przeze mnie niewidzianego, albo tylko mnie, lub nikogo z nas, bo uwięzieni w tym, co wydaje się nam tylko na oko i co już było, nie potrafimy »wyjść na wolność«?” Taż, s. 232.

¹⁰⁴ Ten wątek, wcześniej już sygnalizowany, wymaga osobnych badań analitycznych, które są projektowane w kontekście tematyki pamięci cieleśnej.

Tworzenie obrazów Pierwszego w-obec śmierci

Rainer Maria Rilke w *Elegiach duinejskich* skreślił takie oto słowa: „My pozostajemy widzami: wciąż, wszędzie na wszystko patrząc, bez mocy przenikania!”¹⁰⁵. Czy zatem, wbrew temu, o czym powyżej pisałam, nie ma możliwości zobaczenia w Twojej Twarzy-ikonie niewidocznego? W dosłownym odczycie słów Rilkego na niewidzialne i niewidoczne nie ma miejsca (gdzie?) ani nie ma mocy jego „przenikania”. Jak dobrze, że to wyimek jednego z jego wierszy, choć to właśnie w nim odnalazłam odpowiedź, że dopóty jesteśmy tylko widzami, dopóki między nami, a tym, co przed naszymi oczami nie pojawi się różnica – dystans między prototypem: tym, co jest widzialne i co jest widziane, a tym, co jest tegoż obrazem. Lecz czy ja Drugi w ogóle mogę posiadać obraz Ciebie Pierwszego w-obec śmierci z pierwszoplanową Twoją Twarzą?

To, że widzę Pierwszego w-obec śmierci, patrzę na niego i jakby ponownie widzę go zobaczywszy jako np. tego, który przeżywa niewytrzymałość, nie jest tożsame z posiadaniem jego obrazu, a tym samym posiadaniem obrazu Jego Twarzy¹⁰⁶. Twoja twarz nie jest „gotowa” do jej widzenia, patrzenia na nią i zobaczenia jej – ona jest przez moje Drugiego jej widzenie i niewidzenie tego, co w niej niewidzialne dopiero wytwarzana jako obraz.

Boehm, odwołujący się do rozważań Merleau-Ponty’ego o widzeniu obrazu malarskiego i widzeniu tworzącego obraz oraz o zobaczeniu w widzeniu pisał: „Widzenie przestaje być procesem receptywnym, staje się procesem eksplikatywnym, za którego

¹⁰⁵ R.M. Rilke, *Elegie duinejskie*, tłum. B. Antochewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 47.

Przywołuję za: M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii...*, s. 206.

¹⁰⁶ Ta część podrozdziału *Widzenie* jest napisana przede wszystkim na kanwie lektury dzieł o obrazie malarskim Boehma (suto odwołującego się do Merleau-Ponty’ego), a także Georges’a Didi-Hubermana. Uznałam, że cielesna reprezentacja uważnej obecności pod postacią widzenia ma swoją kulminację właśnie w tworzeniu obrazu (a w zasadzie obrazów) Pierwszego w-obec śmierci, porównując ów proces do tworzenia dzieła malarskiego.

sprawą [...] świat wynurza się jako »widzialność«¹⁰⁷. Wynurza nie się widzialności – tego, co jest przedstawieniowością – zostaje uprzednio splecione z niewidzialnością i niewidocznością. Boehm pisze dalej:

Cokolwiek dostrzegliśmy, wlecze za sobą cień tego, co niedostrzeżone, widzialność występuje w orszaku niewidzialności. [...] Gdy próbujemy zrozumieć ich wzajemną relację, możemy niewidzialność zdefiniować tylko jako to, co zagnieżdża się w widzialności w charakterze ślepej plamki percepcji. Jest ona nieuchronną konsekwencją tej ślepej plamki i staje się widzialna w samym akcie widzenia, zakreślając mu niezbędne granice. [...] każde widzenie wpisane jest w horyzont niewidzialności¹⁰⁸.

Z jednej strony obraz nie sprowadza się do widzialnego aspektu tego, co przed tym, który jest widzącym i tworzącym obraz. Z drugiej zaś – obraz jako „wytwór” widzenia czegoś i patrzenia nań aż po zobaczenie w nim tego, co nie tyle nie jest na powierzchni do oglądania, czyli nie tyle jest przejrzyste, ile jakby (dopiero) „domagało się” przeniknięcia w siebie – jest przedstawieniowością, a nie podobieństwem tego, co się widzi. Także to, co się widzi jest kruche i zmienne, zatem i nie-oczywiste i aby „zobaczyć” w nich swoje ich widzenie splecione z niewidzeniem tego, co w nich, przedstawiam je sobie na obrazie.

Widzenie w swoim polu widzenia Pierwszego w-obec śmierci, przyglądanie się mu i zobaczenie Go w jego sytuacyjności (w znaczeniu: baczenie nań za pośrednictwem oka) są preludium do uważnego patrzenia na Twarz Pierwszego w-obec śmierci, nadając mu zarazem fakturę i nastrój (tonację). Ono jest inicjowane wraz z uchwytowaniem sposobu, w jaki zjawia się jego Twarz-ikona (zjawiają się jego Twarze) i jej widzenie przeze mnie Drugiego przechodzące, za sprawą „pierwszego widzenia”, w przyglądanie się jej, patrząc na nią – temu, czego się wcześniej nie widziało, także dlatego,

¹⁰⁷ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu ...*, s. 48.

¹⁰⁸ Tamże, s. 251.

że nie można było widzieć czegoś, czego w niej nie było dla mnie uobecnione (i co – jeszcze – nie było widoczne). I dopiero patrzenie na Twoją Twarz i odczucie w nim tego, co jest niewidoczne dla mnie Drugiego, specyfikuje je i które określe jako zaangażowane widzenie zbierająco-ogarniająco-uobecniające. Jest ono rozpięte pomiędzy analizą detalu i ujęciem syntetycznym nagromadzonych i gromadzących się detali jako niezbywalnych „ozdób” procesu tworzenia obrazu Pierwszego w-obec śmierci, jak również doświadczeniem tego, co niewidzialne i niewidoczne. Taki rodzaj widzenia mogę porównać do widzenia przeziernego, o którym Tokarczuk pisze tak: „Ale powiem ci, że jest jeszcze inny rodzaj patrzenia, ogólny, totalny, pełny, absolutny, ja nazywam to patrzeniem przeziernym. [...] Ono przekracza szczegół, wiedzę [...] do fundamentów danego widoku [...]”¹⁰⁹. I wówczas tworzę obraz Ciebie począwszy od tego, kiedy widzenie Twojej Twarzy zapośredniczone jest w jej „skanowaniu” oraz „pierwszym widzeniu” i jego kolejnym razie i jeszcze kolejnym, i kiedy widzę Twoją Twarz-ikonę i patrzę na Nią i jakby przez Nią¹¹⁰. Wtedy można ujrzeć coś zupełnie innego niż to, co się widziało i na co się patrzyło, dzięki czemu Ja Drugi tworzę obraz Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci, a to tworzenie jest – idąc za Boehemem – „proces[em] przedstawiania, w którym momenty bytu okazują się zawsze już zjawiskami”, zjawiskami jako nieokreślonością będącą tym, co „najbardziej zagęszczone, w czym obrazowość obrazu staje się najbardziej sobą”, a zatem wyrażeniem tego, co niewyraźalne w swej nieprzeniknionej intensywności i co

¹⁰⁹ O. Tokarczuk, *Empuzjon...*, s. 233.

¹¹⁰ Por. Ludwig Wittgenstein, w kontekście rozważań o grze, na przykładzie gry typu szachy, radził: „nie myśl, lecz patrz!”. Dopiero wówczas można widzieć „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw”. Ten zaś, „kto *widzi* liść w określony sposób, posługuje się nim tak a tak lub według tych a tych reguł. Jest oczywiście coś takiego, jak widzenie czegoś *tak* i *inaczej*, i są też przypadki, kto jakiś wzór *tak* widzi, będzie się nim posługiwał na ogół w *ten* sposób, a kto go widzi *inaczej* – w inny”.

Tenże, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 50–51, 55.

„eksponuje **naraz** coś i coś innego, **zarazem** jedno i drugie **oraz** jeszcze trzecie itd.”¹¹¹. Dlatego, kiedy mowa jest o tworzeniu obrazu Ciebie, w istocie rzeczy, powinno się powiedzieć o tworzeniu obrazów – a to za sprawą przede wszystkim epifanii Twojej Twarzy-ikony, jak i otwartości obrazu.

Ta nierozdzielność (nierozróżnialność) bytu: oto jesteś, Ty Pierwszy w tu i teraz w-obec śmierci własnej, i jego zjawiania się zapośredniczonego w niewidzialnej (niewidzialności w Twojej Twarzy-ikonie), a zatem i niewidocznej stronie tegoż bytu, „wyrzuca” Cię poza proste oddanie Cię jako postaci naocności wywodzącej się z faktyczności, z tego oto tu i teraz. Obraz Ciebie i Twojej Twarzy – odwołując się do Merleau-Ponty’ego, jak i do Georgesa Didi-Hubermana – jest otwarty (płynny) w tym znaczeniu, że odsyła mnie jako Drugiego, tworzącego go (o czym pisze ten pierwszy) „poza swoje określone przejawy” i obiecuje „»coś innego do zobaczenia«”¹¹², a co zostało odnalezione w ujęciu Twarzy Pierwszego w-obec śmierci jako ikony. W otwartym obrazie jest miejsce na niewidzialne – tworząc obraz tworzący ma przed sobą otwarte pole widzenia, wielość widzenia, choć wydaje się, że horyzontalność

¹¹¹ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu...*, s. 151, 164.

Ostatnią frazę cytatu proszę porównać z przywołanym już w tekście cytatem rozpoczynającym się od frazy: „Obraz **nie stwierdza**, lecz **stawia przed oczami...**”. Pogrubienia zgodnie z polską wersją książki.

¹¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 357.

W późniejszym okresie twórczości filozofa, w książce *Widzialne i niewidzialne*, odsłania się wyraźniej taka „otwartość” obrazu, która nie tyle „wynika” z napięcia pomiędzy widzialnością i niewidzialnością, ile „sytuuje się” ponad nimi przy uprzednim ich cieleśnym ukorzenieniu.

Spośród współczesnych francuskich filozofów oraz historyków sztuki używających kategorii „obraz otwarty” lub „obraz płynny” wskazują na Georgesa Didi-Hubermana.

Patrz: G. Didi-Huberman, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007; tenże, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011; A. Leśniewski, *Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki*, Universitas, Kraków 2010.

widzenia nie jest bezgraniczna tak jak wertykalna wyobrazeniowość (wyobraźnia) jako symultaniczność widzialnego splecionego z niewidzialnym, w której „dany jest zarazem sposób jej uprzestrzennienia i uczasowienia”¹¹³.

Tworzenie otwartego obrazu Ciebie Pierwszego w-obec śmierci nie polega na przekształcaniu (ale i zniekształcaniu) tego, kogo i co w Tobie widzę jako Drugi i umieszczaniu w spójnych ramach, lecz na przepływie tego, co się uobecnia tu i teraz, na odsłonach Twojej Twarzy-ikony śmierci, które pozostają poza zróżnicowaną widzialnością. Na te odsłony ja Drugi nie jestem też przygotowany – one zjawiają się nie tylko w określonym przez moją zdolność widzenia horyzoncie, ale mogą zjawiać się, skąd moje oczy nie mogą ich uchwycić. Odsłony są jak wydarzenia – tym, co niespodziewane, co często wykracza poza moją prostą zdolność wizualnego przyjmowania. Ta sytuacja jakby odsyłała mnie do innego sposobu widzenia. Tworząc obraz Ciebie jako Pierwszego w-obec śmierci, nie jesteś na (w) nim odpowiednikiem siebie, który przeżywa bycie w-obec śmierci. Obraz Ciebie jest wydobywany z gry widzialności i niewidzialności, wypukłości i wklęsłości tego, co się przede mną odsłania, ujawnia się, aż po narzucanie się mi. Oznacza to, że otwarty obraz Ciebie jest niemożliwą do ostatecznego usytuowania w przedstawieniowości widzialnością Ciebie.

Tworzenie otwartych obrazów Pierwszego w-obec śmierci, o czym mowa, bliższe jest uobecnianiu sobie tego, jako kto (epifanie Twarzy-ikony) i w jakiej (różnej) scenerii jawi mi się Pierwszy w-obec śmierci – ten oto w tu i teraz. Ale ta jego obecność – „za sprawą” epifanii jego Twarzy-ikony – jest właśnie wieloraka. Ja Drugi, tworząc obrazy, raczej ją „przywołuję” w tej wielorakości (jest uobecnianą mnie jako Drugiemu przeze mnie samego), niż próbuję ją przedstawić w jej widzialności.

Didi-Huberman naprowadza jeszcze na jeden ważny trop w tworzeniu otwartego obrazu Pierwszego w-obec śmierci przeze mnie Drugiego. Pisze: „Otworzyć? A więc naruszyć coś. Co najmniej naciąć, rozedrzeć. O co chodzi naprawdę? O szarpanie się w siłach,

¹¹³ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu ...*, s. 159.

które narzuca wszelkie poznanie i o pragnienie nadania samemu gestowi owego zmagania – bezgranicznie bolesnemu – wartości nie-sosowności lub nacięcia”¹¹⁴. Powrócę na chwilę do tego, że frontalne widzenie Pierwszego w-obec śmierci jakby załamuje się, gdy ja Drugi widzę jego Twarz-ikonę i patrzę na nią, a przede wszystkim na jej epifanię. W widzeniu Ciebie frontalnie ja jako widzący sam domagam się od siebie, aby wiernie ukazać sobie rzeczywistość, którą jesteś Ty czy też domniemanego (a zatem już nie rzeczywistości) wizerunku Ciebie jako wizerunku rzeczywistego. Tym bardziej, że widziane zbyt szybko wdziera się do naszego wnętrza, byśmy mogli je uchwycić na wejściu. Wiemy już, że ja Drugi ulegałbym wówczas złudzeniu własnej intencjonalności. Ale jak jest możliwe takie widzenie Twarzy-ikony Pierwszego w-obec śmierci i jej epifanii, które „idzie” na rzecz pogłębionego wglądu w to, co pozostawało nie tyle ukryte, ale niewidzialne i niewidoczne, a co popycha mnie Drugiego ku tworzeniu otwartego obrazu? Widzenie i patrzenie inaczej jest zapoczątkowane i dokonuje się w geście otwarcia, które jako nacięcie na powierzchni oczywistego przedstawiania – poprzez nacięcie ciała przedstawianego – wytwarza szczelinę dla jego innego bycia, bycia poza przedstawieniowością jako obrazowaniem tego, co jest widzialne i widziane w swej integralności. Nacięcie oznaczałoby naruszenie, załamanie się powierzchni oczywistego przedstawiania – (re)produkcji tego, co jest do widzenia i co się widzi, ale na co także się patrzy i to z uważnością rozumianą jako intensywność widzenia przez szeroko otwarte oko lub oko zmrużone, które produkuje figuratywny wygląd tego, kogo się widzi/widziało i na kogo

¹¹⁴ G. Didi-Huberman, *Obraz jako rozdarcie i śmierć wcielonego Boga*, tłum. M. Loba, „Artium Quaestiones” 2000, X, s. 229.

Tekst jest tłumaczeniem fragmentu ostatniego rozdziału książki *Devant l’image. Question posée aux fins d’une histoire de l’art*, Gallimard, Paris 1990.

W innej książce Didi-Hubermana motyw otwarcia pojawia się w różnych kontekstach, tym samym pokazując jego wewnętrzną, nieusuwalną nieoczywistość. Do napisania powyższego fragmentu zainspirowało mnie przede wszystkim ujęcie otwarcia jako nacięcia, zorerwania.

Tenze, *Ouvrir Venus. Nudité, reve, cruauté*, Gallimard, Paris 1999.

się patrzy/patrzyło. Dalej, nacinając tak rozumianą przedstawieniowość jako oddanie przez oko powierzchni tego, co się widzi i na co się patrzy, i pozostając w dystansie, wylania się widzenie i patrzenie oczekującego¹¹⁵. Najbardziej istotna wydaje się być sama praca otwarcia przy uprzednim pozostawaniu w dystansie, który nie może zostać całkowicie przewyciężony między widzącym a widzianym, a tym samym w oddale(a)niu się od przywiązania się do widzenia i patrzenia przedstawieniowego, zatrzymującego się na powierzchni tego, co sami sobie narzucamy jako przedstawienie czegoś/kogoś. Pozostanie w dystansie oznacza wrzód szok, który dotyka mnie Drugiego – wszak za Twoją Pierwszego w-obec śmierci sprawą, tym, że nie widzę Cię tak jak Cię widzę, otwieram-nacinam widzenie, „dając sobie” widzenie inaczej. I w owym „dawaniu sobie” widzenia inaczej dystans ma dwa kierunki – dystansuję się od tego, co widzę i na co patrzę oraz dystansuję się od tego widzenia, które jest dopiero zapowiedzią, stojąc na uboczu i oczekując na nadejście widzenia i patrzenia inaczej. „Energia oka”¹¹⁶ nie sprowadza się eksplozji – w jej aktowym rozbłysku zobaczę przede wszystkim swoje widzące Cię Pierwszego w-obec śmierci oko i niewiele z obrazu Ciebie, który się w nim odbił. Zaoferowany błyskiem w swoim oku, mogę na tym spocząć. Dystans – oddale(a)nie się, które „zachowuje” i widzenie i patrzenie oczekujące – otwiera się w kontemplacji mającej wymiar i wyobrazeniowy (abstrakcyjny), zapośredniczony w tym, co (jeszcze) niewidzialne i niewidziane i co już widzialne i zobaczone inaczej. Za pośrednictwem oddale(a)nia dotyka się „co” widzę i na „co” patrzę i tego, jak widzę to, „co” niewidzialne i niewidoczne. To „co” skrywa się i objawia w „tak dla mnie jest”, co też staje się przedstawieniowością procesualnego zaangażowanego widzenia zbierająco-ogarniająco-uobecniającego – zawsze w dystansie.

Z powyższymi rozważaniami koresponduje myśl Jeana-Françoisa Lyotarda o tworzeniu obrazu malarskiego, które pozostaje poza kauzalnością w prostej linii: zamysł artysty, jego realizacja, obraz

¹¹⁵ G. Didi-Huberman, *Obraz jako rozdarcie...*, s. 231.

¹¹⁶ „Energia oka” to określenie Boehma. Patrz: tegoż, *Sens obrazu a narzędzy zmysłów*, [w:] tegoż, *O obrazach i widzeniu...*, s. 221–238.

jako widzialny zapis tegoż pierwszego. Pisał: „[n]ie maluje się ani po to, by przedstawić postrzeganą rzeczywistość, czy pojętą idealność, maluje się wizualność w widzialności, drugą stronę immanencji i transcendencję tego, co tutaj”¹¹⁷. A zatem nie maluje się tego, co się widzi, lecz widzenie czegoś/kogoś, które współkonstruuje z wewnątrznie odczuwaną „energiją oka” – wyostrzonego oglądu w dystansie i bliskości tego, co się prezentuje, zjawiając się przed okiem, „dając się” w szczególnym modusie tejże prezentacji i wyzwalając jego wizualne latencje. Maluje się zatem i to, czego nie widać. Jest i druga strona medalu – aby widzieć to, co się prezentuje zjawiając się przed okiem trzeba dać sobie to coś zobaczyć. Ja Drugi tworząc obrazy Pierwszego w-obec śmierci, przyjmuję to, co się mi jakby narzuca, ale tworząc tegoż obraz nie oddaję go w mojej jego widzialności, lecz dopiero czynię je widzialnym – widzialnym dla siebie. A widzenie, co słusznie sugeruje Tokarczuk:

[...] to nie wyłącznie kwestia oczu, które mamy, my musimy widzieć także innymi zmysłami [...]. Widzisz ten sam pokój, prawda? Widzisz, gdzie stoją sprzęty, i widzisz ich bryły. Zgaszę światło, bo nie jest nam ono już potrzebne. [...] pod powiekami wcale nie było ciemno ani czarno, jak by się należało spodziewać tam, gdzie nie ma światła¹¹⁸.

Zatem Ciebie Pierwszego w-obec śmierci ja Drugi czynię dopiero dla siebie widzialnym – widzialnym w splotcie z niewidzialnością.

¹¹⁷ J.-F. Lyotard za: P. Schollenberger, *Podmiotowość, sztuka i transcendencja u Derridy i Lyotarda*, [w:] I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem...*, s. 288.

¹¹⁸ O. Tokarczuk, *Empuzjon...*, s. 346.

Ten krótki fragment z cytowanej już książki Tokarczuk *Empuzjon* przytaczam, by zwrócić uwagę Czytelnika na zmysłowość widzenia, które przyzwyczailiśmy się kojarzyć ze światłem. Lecz można widzieć bez widzenia – bez zmysłu wzroku. Widzieć można innymi zmysłami, jak chociażby poprzez dotyk. Wówczas byłoby to „widzenie skórą”, o czym przekonuje nas biografia niewidomego jazzowego pianisty Mieczysława Kosza i film ją przedstawiający: M. Pieprzyca, *Ikar. Legenda Mietka Kosza*, Agora, Warszawa 2019.

Bo przecież mogę widzieć tylko to, czego dosięga mój wzrok, reszta jest właśnie tegoż obrazem – a zatem i patrzeniem na to, czego wzrok mój nie dostrzega. Patrzę na dalej, czy raczej głębiej, niż widzę poprzez samego siebie i wciąż jakby od nowa, a to dlatego, że jest to, co niewidzialne w Tobie, a zatem i niewidziane, które „nie pozwala” spocząć mojemu widzącemu i patrzącemu oku.

Podsumowując te krótkie rozważania, ja Drugi tworzę otwarte obrazy Pierwszego w-obec śmierci, pochwytyuję przez moje Drugiego patrzące, ale i „niedowidzące”, oko to, co się zjawia (epifania Twojej Twarzy-ikony) i co sobie przedstawiam, widząc Pierwszego w-obec śmierci. Malując obrazy Ciebie z pochwytywania epifanii Twojej Twarzy-ikony i „dopelniania” tegoż uchwytowania wyobrażeniem tego, co niedające się pochwycić, nie nadaję im tytułów, gdyż nazwa zawęży również i moją interpretację tego, co sobie z Ciebie przedstawiam w splocie widzialnego i niewidzialnego, a zatem i widzianego i niewidzianego. Temu przedstawianiu towarzyszy mi skupienie i nieśpieszność, choćby dlatego, że to, co z Ciebie sobie przedstawiam, jest kruche i zmienne. Widzę Ciebie – to przedstawieniowość Ciebie jako bezpowrotnie odchodzącego z (od) życia i podążającego ku śmierci. Widzenie jest ruchome, choćby dlatego, że Twoja Twarz, która stanowi pierwszy plan tego obrazu, jest w ruchu epifanicznym, za którym moje Drugiego widzenie podąża, stając się zarazem zaangażowanym widzeniem zbierająco-ogarniająco-uobecniającym. I widząc Twoją Twarz i w jej niewidzialności, tworzę otwarte obrazy Ciebie – Pierwszego w-obec śmierci. Czy Twoje Twarze na tych obrazach są zatem nieoczywiste? Czy Tworząc ich obrazy, nie ulegam złudzeniu? Na to pytanie nie ma odpowiedzi, a to dlatego, że w tworzeniu obrazów Pierwszego w-obec śmierci „igra się” z tym, co się widzi i na co się patrzy z tym, co się wyobraża – także wyobraża sobie, że się widzi Pierwszego w-obec śmierci i na Niego patrzy. Dlatego otwarte obrazy jako figury przedstawieniowości Ciebie stanowią quasi-widzenie zaangażowane zbierająco-ogarniająco-uobecniające z wpisaniem weń niewidzialnym, lecz bez spoczynku –tworzony obraz Pierwszego w-obec śmierci otwiera kolejne pole widzenia – kolejnego „pierwszego widzenia” Ciebie w otwartym obrazie Ciebie. To widzenie, które jest kruche, dlatego wciąż „powstające”.

Czy można za pomocą języka wyłożyć zawartość widzenia Ciebie w obrazie? Innymi słowy, czy widzenie przekłada się na mówienie o tym, kogo widzę, tworząc obraz Ciebie w tu i teraz – tego oto, a nie innego Pierwszego w-obec śmierci, jak również na mówienie do Ciebie? Czy tworzenie obrazu Ciebie, reprezentującego milczenie jako język niemy¹¹⁹, może obejść się bez widzenia i patrzenia, bez mowy i mówienia?

Mówienie, które „daje” słyszenie

Kto mówi do kogo (jeśli mówi do...) na scenie dramatu egzystencjalnego w ostatnim akcie gry Pierwszego w-obec śmierci? Który z mówiących komu i co ma do powiedzenia? I czy to, co powiedziane przez mówiących, zależy od użytych słów? Jeśli tak, to od jakich słów? Jak to jest być obok Pierwszego, z i przy Nim, nie-mówiąc? Jak być z Nim, kiedy Ja Drugi nie słyszę jego mowy? Jeśli ja Drugi nie słyszę „co” z tego, co powiedział Pierwszy w-obec śmierci, to czy mogę (u)słyszeć jego mowę? Co znaczy wyrażanie siebie poprzez dawanie słownego znaku Pierwszemu poprzez to, co Lévinas nazwał Powiedzianym (*dit*) i usytuował jako wtórne w stosunku do Mówienia (*dire*)? Mówienia pisanego z wielkiej literaty¹²⁰. Dla Lévinasa było ono pierwotnym otwarciem na Innego i warunkiem komunikacji,

¹¹⁹ Por. Boehm pisze: „Obraz reprezentuje faktycznie język niemy albo milczący, nie dlatego, że brak słów, ale dlatego, że na tym polega doskonałość jego logiki. Wykładnia, wiążąca milczenie obrazów z brakiem językowej wyrazistości, prowadziła do nieporozumienia: wzywano na pomoc język mówiony, a tym samym unicestwiano milczenie jako język niemy”. Tenże, *O obrazach i widzeniu ...*, s. 157.

¹²⁰ W tym fragmencie słowo „mówienie” piszę raz z wielkiej litery – wówczas odwołuję się do jego znaczenia nadawanego przez Lévinasa, raz z małej – i wówczas odwołuję się do powszechnego jego znaczenia.

Lévinasowskie Mówienie z wielkiej litery ma coś z mówienia wtajemniczonych starożytnych mędrców, aż do czasów Platona. Mówienia pojmowanego jako logos, wyrażającego, a raczej odsłaniającego tajemnicę bytu, tego, co ze swej istoty ukryte. Starożytni, mówiąc (do siebie nawzajem,

będącej dlań bliskością, zapoczątkowanej w wrażliwości – o czym pisałam w *Architektonice uważnej obecności Drugiego* w tej części książki. Bliskość jest ujęta przez niego jako „najwyższa bierność otwarcia się [*exposition*]”, będącego od-powiadaniem na nieobojętność wobec obecności Innego pod postacią odkrywania się, wystawiania się, dawania siebie¹²¹. Słowa, zanim wybrzmia znaczeniami, zawierają w sobie intencjonalność cielesną rozumianą jako właśnie pozajęzykowe skierowanie się mnie Drugiego ku Pierwszemu w-obec śmierci. Tak ujęte Mówienie – prelingwistyczny sposób bycia ukierunkowany na Pierwszego, z czym wiązać należy powiązanie z nim „żywą tkanką cielesną” – zapowiada uważne wypowiedzianie się, które zwykle kojarzy się z użyciem słów. Czym są zatem słowa i w jaki sposób je profilować, by jako Drugi być uważnie obok Pierwszego, z nim i przy nim, a może i dla niego?

Powiedziane – Drugi mówi do Pierwszego w-obec śmierci

Dla Lévinasa Mówienie (*dire*) przejawia się za pośrednictwem Powiedzianego (*dit*) - „Wkraczać w bycie i w prawdę to wkraczać w Powiedziane. Bycie nie daje się oddzielić od swojego sensu! Jest wysławiane”¹²². W Powiedzianym odnaleźć można „rozbrzmiewanie, wibrowanie lub czasowanie się istoty” bez jej koniecznej tematyki, a raczej pomimo niej. Jeśli jednak w Powiedzianym słyszy się tylko słowa określające coś, jest to przejaw „głębokiej głuchoty”¹²³. Idąc tym tropem, to w Powiedzianym Mówienie mnie Drugiego jest

zatem rozmawiając), jedynie naprowadzają na to, co ze swej istoty zakryte. Tak rodziła się mowa filozofów – czy i Lévinasowskie Powiedziane?

Patrz: G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.

¹²¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 83.

¹²² Tamże, s. 79.

¹²³ Tamże, s. 73–74.

Dalej Lévinas pisze: „Głębia Mówienia nie jest nigdy właściwie wypowiedziana”.

Tamże, s. 101.

wystawiane na językowe znaczenia i w nich się przejawia, konstytuując się w słowie, lecz nie na nim się zatrzymując¹²⁴. Dalej niech przemówi Merleau-Ponty.

Przywykliśmy do tego, że słowo wiąże się z mówieniem do kogoś o czymś i po coś, będąc związanym z myśleniem. Ale mówienie przy użyciu słów nie jest „zwykłym środkiem utrwalania myśli”, jej obwieszczeniem, tak jak „dym obwieszcza ogień”, a „mowa nie jest nigdy szatą myśli, która sama byłaby sobie dostępna bez żadnych niejasności”¹²⁵. Słowo, będące załącznikiem językowego konstruktów świata, czyni z mówienia wypełnienie myśli (myślenia).

¹²⁴ Takie ujęcie Powiedzianego może korespondować z Gadamerowskim ujęciem języka nie tylko jako medium komunikacji, ale przede wszystkim jako zasadą spotkania się jednego człowieka z Drugim. Dla niego doświadczenie bycia-w-świecie rozwija się „z wnętrza języka”, który – stale kształtując się – formuje również to doświadczenie w ciągłej zmianie.

H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 429–430.

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 91, 33.

Por. w *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein, w kontekście gier językowych pisze o tym, że człowiek najczęściej myśli za pomocą języka, ale może myśleć także za pomocą obrazów, dźwięków, wyobrażeń, odległych skojarzeń. I choć przywykliśmy do myślenia jako czynności jasnej, uporządkowanej, ukierunkowanej, analizującej i odkrywającej coś przed nami, to Wittgenstein mówi także o prawomocności np. myśli pojawiającej się w okamgnieniu, niespodziewanie, zanim przybierze jakikolwiek wyraz, często też nie mogącej się ulokować w słownych wyrażeniach. I jest to myślenie bezsłowne.

Tenże, *Dociekania filozoficzne...*, s. 320–335.

Także Jaspers wypowiada się o myśleniu bezsłownym. Wówczas „zamiast pojęciami wyrażonymi w słowach, można »myśleć« obrazami, postaciami, mitami, bóstwami, pejzażami, kolorami, zdarzeniami przyrodniczymi, działaniami i procesami.” Traktuje je jako myślenie przedjęzykowe, które i tak dąży do „języka słów, dzięki któremu staje się naprawdę jasne i rozwija się dalej”.

Tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkiewicz, D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 221.

Czyżby myślenie poruszało się po drogach konwencjonalnych znaczeń słów?

Znaczenia słów są już ukonstytuowane w mowie powszechnej i pozostają w niej do kolejnej konsumpcji – także konsumpcji przez myśl (myślenie). Merleau-Ponty powszechne uznanie wcześniejszych znaczeń słów jako podstawy do rozumienia czyjegoś języka – czyjejś mowy, określił jako „fantom czystego języka”. Już w codziennym użyciu języka, sprowadzonym do korespondencji między danym znakiem i danym znaczeniem, rychło się doświadcza, że on sam nie jest bezwzględnie jasny. Nie da się zatem podtrzymać następującego założenia: „[...] rozumiem, co do mnie mówią, właśnie dlatego, że z góry znam sens owych słów, które do mnie kierują, i ostatecznie rozumiem tylko to, co już sam wiedziałem, i nie stawiam sobie innych problemów niż te, które mogę rozwiązać”¹²⁶. Takie podejście do języka ograniczałoby percepcję tego, co ktoś mówi do kogoś, ale także grozi uleganiu złudzeniu, że to, co ktoś do kogoś mówi jest zrozumiałe przez niego (przez nich mówiących, a raczej przemawiających do siebie).

Słowa nie są prostymi (o)znaczeniami czegoś/kogoś – są nośnikami (o)znaczeń. Jaspers wymienia dwa podstawowe rodzaje znaczenia, będące środkiem języka – niezamierzone, które jest tym, „co zjawia się w przestrzeni i czasie, i ma pewien wyraz, który dostrzegamy mimowolnie” oraz rozmyślnie utworzone rozumiane jako „dzieło, wytwór, przedstawienie”¹²⁷. To, jakie słowa niosą znaczenia dla tego, kto znaczy słowem i dla tego, kto słowem (o)znaczony, dokonuje się dopiero w ich użyciu. Profilowaniu słów jako jednemu z przejawów Mówienia, towarzyszy w rozważaniu o tym Myśliwskiego „przestroga” przed ich bylejąkością: „[j]akie słowa, takie rzeczy, zdarzenia, myśli, wyobrażenia, sny i wszystko, nawet co na samym dnie człowieka. Byle jakie słowa, to byle jaki człowiek, byle jaki świat, byle jaki nawet Bóg”¹²⁸.

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 44.

¹²⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 197.

¹²⁸ W. Myśliwski, *Traktat...*, s. 443.

Jak zatem tworzyć sztukę słowa na scenie dramatu egzystencjalnego, w którym Pierwszy w-obec śmierci gra w ostatnim jego akcie, kiedy na około mamy do czynienia z hipertrofią słowa? Słowa powszechnie, które są włóknami tkaniny codzienności, jej spoiwem i wzorem, są na tyle zużyte, że często zrywa się materia mówienia w na tej scenie. Za Merleau-Pontym dopowiem – „[...] trzy czwarte z tego, co się słyszy, nie zwraca niczyjej uwagi” a to dlatego, że tzw. mowa pierwszego stopnia, polegająca na przekazywaniu informacji o zdarzeniach, stanach rzeczy, ideach *et cetera* jest mową jednoznaczna – wymaga się od niej, by nie budziła podejrzeń co do prawdziwości przekazu treści. Po drugie mowa drugiego stopnia, jak dialog, rozmowa, prośba a nawet zwierzenia „uchodzi po prostu za zbiór form kanonicznych”, a zatem także wyuczanych i obiegowych w użyciu¹²⁹.

Kiedy ja Drugi będący w-obec przemijania Pierwszego mówię do niego po to, by dać wyraz Mówieniu w Lévinasowskim znaczeniu, mówię Merleau-Ponty’ego „mową żywą” (*parole parlante*), niepolegając już na repetycji – powtarzaniu i tym samym potwierdzaniu zastanych znaczeń¹³⁰. W „mowie żywej” znaki nie znaczą tego, co oznaczają – wychodzą poza swe znaczenia ku wybrzmieniu znaczonego. Nowe znaczenia w tu i teraz i dla tu i teraz jakby dopiero się osadzają, będąc wprzód pochwytywane w jakiejś barwie i jakimś dźwięku wybrzmiałego słowa, które w powszechności znaczeń zamieszkałe. W „mowie żywej” szczególnego znaczenia nabierają takie słowa, które – jak pisze z kolei Jaspers – „przeniknięte są od początku pewną atmosferą, mają głębię i tło, a stąd i wagę. [...] Nigdy nie przybierając ostatecznej postaci, są życiem przekształcających się znaczeń. [...] żyją z bogactwa swego tła”, a ich treść współbrzmi z nastrojem¹³¹. I u Merleau-Ponty’ego słowo nabrzmiewa znaczeniami, odsłaniając modulację ekspresji cielesności tego, kto mówi „tak że lada wahanie, lada odmiana głosu, dobór pewnej

¹²⁹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 38.

¹³⁰ Polscy tłumacze *parole parlante* tłumaczą jako „mowę mówiącą” / „mowę wysławiającą”.

¹³¹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 204–207.

składni wystarczą do jego modyfikacji”¹³². „Żywa mowa” to mowa słyszalna, gdzie słowo ucieleśnia się w głosie – w zaledwie ulotnej wibracji wydychanego powietrza tego, który mówi, i który je słyszy. Cieleśność słowa, „słyszalna jego namacalność” to jego dźwięk, tempo, rytm, dynamika, napięcie, intonacja, modulacja, frazowanie, barwa *et cetera* i już nie tylko pojedynczego słowa, choć w nim zakłęcie. Za sprawą różnych sposobów modulacji głosu, mowa tego, który mówi, nie tylko opalizuje znaczeniami, lecz także staje się muzyką, współtworząc nastrój jego bycia z tym, do kogo mówi¹³³. Chodzi o słowo oddziałujące bezpośrednio jako ładunek muzycznej energii. Dźwiękowa wibracja słowa – jego muzyczność – odsłania organiczne powiązanie tego, który mówi z jego cielesnością i wystawia ją przed tym, do którego on mówi „przebudzając” jego cielesność. Żywe słowo to zarówno słowo pospolite, jak i odświętne, ważne jednak, aby miało ono znaczenie dla tego, który mówi i dla tego, który ma je usłyszeć.

Ekspresja słowa wyrażona przez głos ujawnia wielość rodzajów słów w ich brzmieniu i znaczeniu. To samo słowo, a jakże różnie

¹³² M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 164-165.

¹³³ Andrzej Seweryn o słowie żywym w teatrze mówi tak: „[...] w praktyce nie istnieje autonomiczne słowo, słowo nie istnieje bez ciała tego, kto je głosi [...] rozdział ciała i słowa nie istnieje. Mało tego, ciało nie pozostaje bez wpływu na kształt słowa i odwrotnie.” I dalej o znaczeniu związku ciała i słowa w grze aktora i jej odbioru: „Scena ujawnia nie tylko foniczny aspekt języka, pozwala nam nie tylko słyszeć i słuchać, ale też inaczej rozumieć. Głośna lektura wytrąca odbiorcę z przyzwyczajzeń, daje możliwość nowego obrazowania sensów, pozwala odkrywać świat estetycznych pokrewieństw, ideowych powinowactw, niesztampowych skojarzeń. Słowo w symbiozie z cielesnością aktora daje pełnię doświadczenia teatralnego”.

Tenże, *Niegasnąca potęga słowa w teatrze XXI wieku?*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Krakowie” 2012, nr 4, s. 123, 125.

Mowa ciała nie tylko równoważy ze słowem. Mowa ciała jawi się w pewnych obszarach ludzkich doświadczeń, przeżyć, emocji jako bardziej komunikatywna i pragmatycznie sprawna niż mowa werbalna.

wybrzmi i znaczy. Ricoeur wymienił kilka rodzajów słów, które odsłaniają przede wszystkim tego, kto mówi. Wymienił słowo rozkazujące wyznaczające kierunek działań i emocjonalnych nastawień wobec siebie samego – w słowie tym stanowi się o sobie, kładąc kres uczuciowym wątpliwościom. Ono sprawia, że już nie tylko myśli się „o”, lecz także podejmuje się działanie. Kolejnym rodzajem słowa jest słowo orzekające, w którym oświadcza się sobie i innym, kim się jest. Natomiast za pośrednictwem słowa lirycznego wyraża się własne uczucia. Słowo wyrażające życzenie jest słowem, za pośrednictwem którego zwraca się do siebie i innego, odsłaniając projekt samego siebie, jak również projekt bycia z nim wynikający z nieobojętności na siebie i na niego. Dla Ricoeura ważnym było i słowo wątpliwe otwierające możliwości bycia inaczej – „Słowo wątpliwe pyta: co to jest?, co to znaczy? [...] burzy porządek znaczeń [...] wprowadza wymiar możliwości. [...] ujmuje sens rzeczywistości [...] wychodząc od sensu możliwego”¹³⁴. To słowo jest ważne, ponieważ wzbudza podejrzanie co do i znaczeń użytych różnych rodzajów słów, trzyma mówiącego na dystans w jego mówieniu. Określę to słowo jako słowo z obszaru uważnej obecności, które zarazem ową obecność jest w stanie afirmować.

Czy wszystko da się wyrazić słowem? Co jest niemożliwe do nazwania? Te pytania intrygują zwłaszcza wtedy, kiedy przyjmie się, że poznanie nazw oznacza posiadanie władzy nad nimi (nad nazwami), a zatem posiadanie możliwości ich użycia w różnych konfiguracjach znaczeniowych, często przełamując ich kanoniczne formy. Są jednak takie sytuacje, a do nich należy bycie Pierwszego w-obec śmierci i Drugiego, wobec Jego przemijania, które wymykają się słownemu opisowi, jak również w których trzeba na nowo i jeszcze inaczej konfigurować słowa, by móc powiedzieć to, co nie do powiedzenia, o ile uzna się, że wybrzmiało słowo jest na miejscu. Do-słowny ich sens – jakby powiedział Ricoeur – „zostaje zepchnięty w kierunku nieuchwytnego sensu metaforycznego. To,

¹³⁴ P. Ricoeur, *Praca i słowo*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 97.

co nadzwyczajne, przebija zwyczajne i kieruje się w stronę tego, co ponad opowieścią. [...] ze zwyczajnego wyłania się coś nadzwyczajnego [...]”¹³⁵. Warto również wskazać na ułomność słowa wobec doznawanych wrażeń, jeśli nawet słowo nie znika w wypowiedzi, to jego zastane znaczenia nie pasują do wyrażenia emocjonalnego stanu. Wówczas – pozostając w przestrzeni słów – trzeba je złożyć właśnie w nietypowy sposób. Trzeba użyć metafory, by móc słowami choć przybliżyć nie tyle, co jest, ile to, jaki się ma stosunek do tego, co jest. A metaforyczność musi jeszcze wybrzmieć dźwiękiem aż po jego brak.

Słowo skierowane do Pierwszego w-obec śmierci wskazuje na mnie Drugiego i jest wieścią dla Ciebie ode mnie. W istocie słowa skrywa się to, co ono daje – a w ujęciu Heideggera słowo daje bycie¹³⁶. Za pośrednictwem słowa wypowiedzianego/wypowiedzianego do Pierwszego w-obec śmierci, ja Drugi docieram tam, skąd już jestem pozwany – do bliskości z Nim. Formułuję słowa współbrzmiające z nastrojem – z nastrojem sytuacji granicznej, w której znaleźliśmy się i którą swoją obecnością tworzymy. W ten sposób objawiam się Pierwszemu, ale wprzód objawiam się w autoekspresji, a jak powiedział Merleau-Ponty „gesty ekspresji” („gestykulacja emocjonalna”) są naturalnymi znakami i „stanowią pierwszą mowę”¹³⁷. Słowo jest jednym z gestów w mowie ciała – ten dźwięczy. Zatem kiedy ja Drugi mówię do Pierwszego, jest to wielość różnicujących i przecinających się ze sobą gestów, które mają postać pierwotnych – parawerbalnych – i wtórnych znaków, jakimi są słowa wybrzmiałe – wypowiedziane¹³⁸. Słowo, będące jakimś dźwiękiem

¹³⁵ P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010, s. 90.

¹³⁶ Heidegger pisze: „O słowie przeto, myśląc dorzecznie, nie możemy powiedzieć: jest (*Es ist*), lecz: daje (*Es gibt*). [...] słowo daje: bycie”.

Tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 143.

¹³⁷ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 32.

¹³⁸ Jaspers uważa, że materiałem słownym są źródłowe metafory i to one są nośnikiem znaczeń. Chcąc uzyskać jasność znaczeń, tworzy się „jasny świat obrazów”, a świata do obrazów nie da się sprowadzić.

lub widzialnym układem znaków graficznych, jest „tylko dźwiękiem płynącym w powietrzu lub śladem muszych łapek na papierze”, choć tu i teraz okazuje się być trwającym w swym bycie¹³⁹. Jeśli ja Drugi będę wypowiadał się za pomocą języka skodyfikowanego, raczej skrywałbym się przed Pierwszym, niż odsłaniałbym się przed nim. Moja cielesność potrzebuje słów spoza konwencji, a jeśli ich nie odnajduje, to potrzebuje innego wybrzmienia tych, które składają się na mowę codzienną. Pierwszy w-obec śmierci słyszy i odbiera znaczenia wieloaspektowości mojego Drugiego głosu – jego barwę, intonację, melodię, wysokość, głośność i cichość, załamanie i pewność, płynność i brak płynności, skrywanie czegoś i ujawnianie, jego ciepło i chłód *et cetera*. Ta protojęzykowa forma mówienia – poza konwencją znaczeń słów – jest „pierwszą mową”, dzięki której możliwe jest zbliżanie się i oddale(a)nie się od siebie. Wypowiedane słowa przede wszystkim dźwięczą.

Jeśli ja Drugi chcę przybliżyć sobie sens wybrzmiałych i niewybrzmiałych słów na scenie dramatu egzystencjalnego, gdzie Pierwszy w-obec śmierci odgrywa ostatni akt, trzeba mi w wyobraźni zamienić się miejscami. Jeśli chcę sobie i jemu pomóc w poruszaniu się między powiedzianym i nie-wypowiedzianym, trzeba mi uchwycić „pierwotną operację znaczeniową mowy” – „[...] musimy udawać, że nigdy dotąd nie mówiliśmy, [...] musimy spojrzeć na nią, jak głuchy na mówiącego, porównać sztukę mowy z innymi sztukami ekspresji, które się do niej nie odwołują, spróbować dojrzeć w niej jedną ze sztuk niemych”¹⁴⁰. Ekspresja słowa, choćby we fragmentach, jest sztuką wyjścia poza znaczeniowość słowa, także ku jego nie-wy-brzmieniu. Dalej

„Przekonanie, że słowa mają właściwe albo bezpośrednie znaczenie, bierze się z zapomnienia o źródle. [...] tylko przez zapomnienie o [...] metaforycznym charakterze [słów – A.W.] pojawia się fundament pozornych dosłowności [...]”.

Tenże, *Filozofia egzystencji...*, s. 200–201.

Wspominając o parawerbalnych znakach, odsyłam Czytelnika chociażby do wcześniej cytowanej wypowiedzi Andrzeja Seweryna.

¹³⁹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 43.

¹⁴⁰ Tamże, s. 156.

pójdę za kolejną wskazówką Merleau-Ponty'ego: „każda ekspresja zawsze wydaje mi się podobna do śladu, [...] wszelkie staranie się, by schwytać w garść myśl przebywającą w słowie, zostawia w palcach jedynie odrobinę słownego tworzywa”¹⁴¹. W słowie żywym pozostaje jakaś reszta – jakieś niewybrzmienie, które zaprasza do skierowania uwagi na tego, który w Mówieniu słyszy, kto i co do niego mówi. Zatem „trzeba nam rozpatrzeć słowo, zanim jeszcze zostało rzucone, tło milczenia, jakie je ciągle otacza i bez którego nic by nie mówiło”¹⁴². Niech słowa filozofa zostaną dopełnione słowami wyśpiewanymi przez Stanisławę Celińską, z płyty *Atramentowa*, słyszymy „[...] słowa tak łatwo pogubić,/ więc wiele słów, a mało szczęścia spotyka się na świecie tym./ [...] szeptem do mnie mów, mów do mnie szeptem,/ by nikt obcy twoich słów nie słyszał/ i niech zamknie się nad nami cisza,/ w której już nie będzie trzeba słów”¹⁴³.

Milczenie – ku słyszeniu Pierwszego w-obec śmierci i ponad to

Kiedy słyszę Pierwszego w-obec śmierci? Dokąd zmierza mojego Drugiego nie-wybrzmienie słowa? Wycofując słowo poza jego słyszalny dźwięk, wchodzę w milczenie – w obszar nie-mowy. Czy milcząc, mogę dać znak Pierwszemu, że go słyszę, że jestem obok niego, przy i z nim, a może i dla niego? Przywołam w tym miejscu słowa legendarnego francuskiego mima, Marcela Marceau, dla którego panto-mima zasadzać się ma na – „ukazywani[u] myśli

¹⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata ...*, s. 164–165.

¹⁴² M. Merleau-Ponty, *Mowa pośrednia i głosy milczenia*, tłum. E. Bieńkowska, [w:] tenże, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska i in., słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 1996, s. 122.

¹⁴³ Stanisława Celińska, *Atramentowa*, Wydawca Polskie Radio, Warszawa 2015.

Słowa utworu *Szeptem do mnie mów* napisał Jacek Korczakowski.

przez milczenie, aby uczynić je widocznymi dla oka i pamięci” i tym samym „czynić z milczenia siłę poza słowami”¹⁴⁴.

Milczenie, jak sugeruje interpretować rozważania Platona o mowie Cezary Wodziński, nie leży jednak po drugiej stronie granicy z mową. Heidegger, na którego powołuje się Wodziński, powie „Ten sam egzystencjalny fundament ma inną istotową możliwość mówienia: milczenie”. Dla niego właściwe użycie mowy doprowadza do milczenia, ale „[a]by móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia”¹⁴⁵. Milczenie także mówi, a mowa milczenia „zapowiada i doprowadza do granicy niewypowiedzanego” lub odkrywa to, co bywa zakryte przez wypowiedziane i wybrzmiało słowo¹⁴⁶. Mówienie i milczenie wchodzą ze sobą w związek komplementarny, wzajemnie się uzupełniają, ale nie tylko¹⁴⁷.

Ja Drugi nie mówię, ponieważ nie mogę czegoś powiedzieć w obecności Pierwszego w-obec śmierci – w znaczeniu nie dają sobie przyzwolenia na mówienie o czymś w jego obecności, nie mówię również dlatego, że nie umiem czegoś/o czymś powiedzieć (mam zbyt dużo do powiedzenia, a nie znajduję słów) albo nie mam nic do

¹⁴⁴ M. Marceau, *Przedmowa*, [w:] S. Niedziałkowski, *Świat mimu*, tłum. E. Pastecka, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1998, s. 12–13.

Patrz: A. Krzyżak, M. Michalik, *Poza słowami – Marcela Marceau koncepcja milczenia*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33, s. 85–101.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 233–234.

¹⁴⁶ C. Wodziński, *Gra w nieśmiertelność*, [w:] Z. Kwieciński, M. Jaworska-Witkowska (red.), *Ku integracji edukacji i humanistyki. Księga Jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 107.

¹⁴⁷ Zwracam uwagę Czytelnika na bodaj jedyną tak obszerną i wielowątkową polską monografię dotyczącą milczenia, a w jego kontekście projektu etyki sygenetycznej i apofatycznej autorstwa Krzysztofa Stachewicza. Czytelnik odnajdzie w niej m.in. szczegółowe analizy milczenia w kulturze, a zatem i w filozofii, religii i teologii oraz literaturze, sztuce i muzyce.

Tenże, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012.

powiedzenia. I w każdym z tych przykładów powstrzymuję się przed mówieniem. Jako Drugi korzystam także z milczenia od-mawiając w ten sposób odpowiedzi na pytania Pierwszego w-obec śmierci – stając się niemy. Milczenie o takiej proweniencji byłoby zamilknięciem, w którym i przemilczenie z towarzyszącą mu intencjonalnością niemówienia do kogoś o czymś przy użyciu słów¹⁴⁸. Milczenie, będące reprezentacją mojej Drugiego cielesności, nie mieści się jednak w przemilczeniu.

Milczenie mnie Drugiego bierze także początek z odczucia tego, co niewyraźalne – z niewyraźności tego, co „w duszy gra”. W książce *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni* Alain Corbin przekonuje, że właśnie „milczenie jest językiem duszy” – najgłębszej części siebie jako egzystencji¹⁴⁹. Przed Corbinem polski poeta Bolesław Leśmian pisał o tym, że tym, co „w duszy gra” jest „jakiś ton: jakaś pierwotna pieśń bez słów, która czeka na przyjscie w godzinie twórczej słów niezbędnych, ale dla której słowa są zawsze czymś innym od niej samej”. To pieśń z istoty swej „niepochwytana i niewyspiewna”, z głębi, czy raczej z jądra rzeczywistości, którą się jest, więc dla Leśmiana i „poza jaźnią”¹⁵⁰. I tylko w poetyckim natchnieniu próba dotknięcia jej słowem. Niewyraźność nie ma tutaj związku z tym, co określić można jako nie w pełni wyraźne, lecz raczej z nieokreślonością tego, co miałyby być wyrażone.

¹⁴⁸ W tym miejscu na odnotowanie zasługuje wypowiedź Jacka Wachali: „Do szeroko rozumianego milczenia i przemilczenia należałoby zaliczyć takie formy, jak przerwy w mówieniu, pauzy i pauzy wypełnione dźwiękiem parawerbalnym lub niewerbalnym, zamilknięcia, ale też milczenia przyzwalające na mówienie, przemilczenia kulturowo warunkowane naszym założeniem, że pewne rzeczy są na tyle oczywiste, iż nie ma potrzeby ich ujawniania [...]”.

Tenże, *Kilka uwag o milczeniu*, „Konteksty Kultury” 2013, nr 10B, s. 459.

¹⁴⁹ A. Corbin, *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni*, tłum. K. Kot-Simon, Aletheia, Warszawa 2019, s. 99.

¹⁵⁰ B. Leśmian, *Dzieła wszystkie. Utwory dramatyczne. Listy*, t. IV, zebrał i oprac. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2012, s. 183, 196.

Jaspers wymienia dwie sytuacje, w których wkroczenie języka jest nie na miejscu. W życiu człowieka obecne jest coś, co stawia opór językowi, a jest to milczenie bytu, będące zdarzeniem obojętnym wobec czasu i niepojętym dla samego człowieka. To na przykład może być doświadczenie sacrum lub doświadczenie czyjejś śmierci, a także doświadczenie przeze mnie Drugiego odchodzenia z i w życiu Pierwszego w-obec śmierci i przeżywanie przez niego niemożności życia aż do śmierci lub rozpacz tragicznej. Wkroczenie języka uniemożliwia przeżycie owego doświadczenia – ono dokonuje się w zamknięciu. Drugą sytuacją dotyczy bezsłowności następującej po wysłowieniu, które – dla Jaspersa – oznaczać ma pełnię egzystencji w bycie. W bezsłowności wypełnia się i spełnia to, co dla człowieka stało się jasne i już dalej nie trzeba tego rozjaśniać. O ile w pierwszej sytuacji człowiek milknie, ponieważ przeżywa odurzenie, czy też egzystencjalny wstrząs, o tyle w drugiej przeżywa „ekstazę objawienia”, wynikającą z „głębi współbrzmienia z bytem”¹⁵¹. Ja Drugi mogę zatem w milczeniu przeżywać spokój Pierwszego w-obec śmierci. Zdolność do milczenia tam, gdzie mówienie z użyciem słów jest niemożliwe lub niepotrzebne, ale jest możliwa „pełnia przewyciężającego język milczenia”, przynależy do żywej, choć niemej, mowy. Być wówczas tak daleko i jednocześnie tak blisko siebie możliwe okazuje się w milczeniu. Wymowne stają w tym miejscu jego słowa:

Mowa spełnia się w milczeniu. [...] W trakcie komunikacji językowej milczenie staje się pewną formą mówienia. Milczenie to nie jest przemilczaniem czegoś, co wiem i co mógłbym powiedzieć. Przeciwnie, jest ono – wobec innych wzajemnie ze mną myślących, wobec mnie samego i wobec transcendencji – milczeniem wypełnionym u granic wyrażalności. Milczenie to nie jest niemą bezmownością, która niczego nie mówi, a zatem również milczy¹⁵².

¹⁵¹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 223.

Por. Paul Valéry w książce *Estetyka słowa*, kreśli te oto słowa: „Nikt nie odważył się wyrazić tajemnicy wszystkiego za pomocą tajemnicy mowy”. P. Valéry, *Estetyka słowa*, tłum. D. Eska, A. Frybesowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 192.

¹⁵² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 224.

Dla Jaspersa milczenie zatem może być z jednej strony zamierzone, a z drugiej być właśnie swoistą niemotą utożsamianą z autentyczną egzystencjalną komunikacją, o którą właśnie chodzi w byciu Drugiego wobec przemijalności Pierwszego w-obec śmierci i na którą Drugi jest uwrażliwiony w znaczeniu, jakie jest obecne w tej książce. I jeśli ja Drugi milczę zamierzenie w obecności Pierwszego, to milczę po to, by móc sobie otworzyć drogę ku niemu – by móc go usłyszeć jak również usłyszeć siebie samego. Usłyszeć nie tyle w mowie słów, ile poza wybrzmiałymi słowami czy w ogóle poza słowami. Pierwszy w-obec śmierci może (już) nie dysponować możliwością wypowiedzania słów albo jego słowa są pokaleczone w ich brzmieniu. Pojawia się pytanie: „co” on mówi i czy ja Drugi jestem w stanie rozszyfrować to, co zadźwięczało jako jego mowa lub/i zabrzmiało bez dźwięku? W milczeniu zmienia się i znaczenie posłyszanych i wysłuchanych słów – tych wybrzmiałych dźwiękiem i tych obecnych, a bezdźwięcznych.

Milcząc, przemawiamy do siebie bez słów i wówczas można mówić o milczeniu dialogicznym, które rozpoczyna się od usłyszenia i słuchania tego, co wypowiedziane i nie-wypowiedziane przez Pierwszego, w tym i jego przecież niewybrzmiałego głosu wewnętrznego, przy przyjęciu Merleau-Ponty’ego zastrzeżenia: „pełny sens jednego języka nie daje się nigdy przełożyć na drugi język. Możemy mówić wieloma językami, ale jeden z nich pozostanie zawsze tym, w którym żyjemy. [...] nigdy zaś nie przynależy się do dwóch światów naraz”¹⁵³. Zasygnalizowanej wątpliwości w możliwość usłyszenia głosu wewnętrznego Pierwszego w-obec śmierci towarzyszy przecucie, że on sam może takim głosem „nie przemawiać” w tym

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 100.

W tym miejscu zasygnalizowanej wątpliwości w możliwość usłyszenia głosu wewnętrznego Pierwszego w-obec śmierci towarzyszyło przecucie, że on sam może takim głosem „nie przemawiać”, w tym znaczeniu, że nie ma do niego dostępu, po drugie dlatego, że jeśli nawet ów głos w moim Drugiego mniemaniu posłyszę, to czy dysponuję „instrumentarium” jego rozumienia? Co wydarza się między nie-wypowiedzianym Pierwszego w-obec śmierci a moją Drugiego zdolnością odczytu i przyswojenia oraz (z)rozumienia jego znaczeń?

znaczeniu, że nie ma do niego dostępu, a jeśli nawet ów głos w moim Drugiego mniemaniu posłyszę, to czy dysponuję „instrumentarium” jego rozumienia? Co wydarza się między nie-wypowiedzianym Pierwszego w-obec śmierci, a moją Drugiego zdolnością odczytu i przyswojenia oraz (z)rozumienia jego znaczeń? Również wtedy, kiedy milczymy.

Milczenie nigdy nie jest brakiem relacji, ale ustanowieniem innej relacji – relacji poza słowem wybrzmiałym. Milczenie mnie Drugiego, a raczej jeszcze inne moje milczenie, daje przestrzeń do wypowiedzania się Pierwszego w-obec śmierci. Ono je inicjuje – jest zaproszeniem do wypowiedzania się, ale i milczenia Pierwszego. Wytwarza się wówczas subtelny sposób bycia ze sobą oddający nastrój chwili, jej patos i zwyczajność. To misterium milczącego współ-bycia na scenie dramatu egzystencjalnego, które dźwiga to, czego nie da się wyrazić w słowie – bo słowo jest poza intuicyjnie uchwytywanymi znaczeniami tego, co istotowo ważne w tu i teraz.

I milczeć można w ciszy – w takiej ciszy, którą Jacek Filek jako „przeciwieństwo zgiełku myśli, rwetesu pragnień, szarpaniny uczuć” określił „wewnętrznym zmysłem słuchu”¹⁵⁴. W takiej ciszy milczenie jest także kojące¹⁵⁵. Milczenie jest mową nieposzukującą słów i nie-słowa odnajdującą, by móc prze-mówić. Milczy się, by móc do siebie prze-mówić poza słowami. Nie dziwny się zatem, że i cisza brzmi – tworzą ją dźwięki, a ich pogłos może być bardziej powiadający niż wybrzmiała dźwiękiem mowa. Bo cisza jest słyszalna

¹⁵⁴ J. Filek, *Filozofa wstęp do ciszy*, „Znak” 2014, nr 707, s. 94.

¹⁵⁵ Aby lepiej oddać to, o jaki rodzaj milczenia w jakiej ciszy mi chodzi, zwrócę uwagę Czytelnika na wyróżnioną przez Filka postać ciszy – ciszę złowróżbną, a nawet destrukcyjną, która rozpoczyna się wraz z przedłużającą się pauzą w mówieniu, rodząc niepokój.

Tamże, s. 90.

O ciszy, której się lękamy, śpiewa Stanisława Celińska tak: „Cisza skrada się, lasi się,/ Zęby ma jak pies./ Ona czegoś chce, dobrze wiem,/ Chyba chce mnie zjeść./ Tu jest trochę za spokojnie./ Gładko zbyt./ Nic nie dzieje się, pozornie [...]”.

Słowa utworu *Za spokojnie* napisała Dorota Czupkiewicz. Utwór jest zamieszczony na płycie *Atramentowa*.

– również w odgłosach natury i „dopiero wtedy, kiedy przerywają ją drobne dźwięki przyrody, głosy ptaków, żab, a nawet szelest liści”, o czym pisał przywołany przez Corbina w *Historii ciszy i milczenia* Henry David Thoreau¹⁵⁶. Cisza jest słyszalna, o czym wymownie pisał i Samuel Beckett, a to dlatego, że ona to „szum skrzydeł. Liści. Piasku. [...] Szepczą raczej. Szeleszczą. Szemrzą. [...] Cisza. Jakby szum piór. Liści. Popiołu”¹⁵⁷. A w takiej ciszy i dźwięczne milczenie. I trzeba niezwyklego taktu i umiejętności w formowaniu mówienia – mówiąc do siebie i słysząc siebie nawzajem – i bycia w milczeniu. W tym miejscu ponownie przytoczę fragment jednej z piosenek śpiewanych przez Stanisławę Celińską do słów Doroty Czupkiewicz o wymownym tytule *Pomilczenie z płyty Atramentowa*: „A teraz siądź i mów, powiedz, co ci jest. / Mam kawę i mam czas – wieczność lub co chcesz. ***/ Lub nie mów nic. To też, wierz mi, ma sens. / Wiem, nawet szept cię boli i mróz ściska krtań [...] / No chodź, ogrzej się i pomilcz. I przejdź w ciepły stan [...]”

Milczenie samo nie jest zatem tylko brakiem słów w czasoprzestrzeni dzielonej przeze mnie Drugiego i Pierwszego w-obec śmierci. Milczy się zarazem, mogąc mówić, ale mówić inaczej. Merleau-Ponty powie: „milczenie w rzeczywistości szumi słowami; to wewnętrzne życie jest wewnętrzną mową”¹⁵⁸, która jest nie „bez”, lecz „poza” dźwiękiem słów. I wówczas, w milczeniu, które jest i wobec niewyraźnego, i poprzez nie – podobnie jak w teatrze milczenia: Teatrze Laboratorium Jerzego Grotowskiego¹⁵⁹ – staje się możliwe wejście i mnie Drugiego i Pierwszego w-obec śmierci w sferę *sacrum*. A w niej uobecnia się to, co istotowe tu i teraz w swej intymności i poza pytaniem: „jak Ja, Drugi i Ty, Pierwszy w-obec śmierci

¹⁵⁶ A. Corbin, *Historia ciszy i milczenia...*, s. 33.

¹⁵⁷ S. Beckett, *Dramaty*, tłum. A. Libera, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2002, s. 69–70.

¹⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 93.

¹⁵⁹ W Teatrze Laboratorium nie tylko aktorzy mieli grać bez dźwięcznych słów, grać ciałem, ale i widz, poprzez doświadczenie „niemego wstrząsu”, miał milczeć wobec tego, co istotowe w życiu, a i poza nim. Dopiero milcząc, miał szansę na zbliżenie się i jakby nowe odczytanie istotności.

Patrz: L. Flaszen, *Grotowski i milczenie*, „Odra” 2007, nr 10, s. 60.

prezentujemy siebie na scenie dramatu egzystencjalnego, również milcząc?”. Dla Jaspersa to właśnie milczenie było najintymniejszą formą egzystencji, czymś niezwykłym i niemożliwym do wyrażenia w znaczeniu nie do wy-powiedzenia. Sytuacja graniczna, w której jestem ja, Drugi i Ty, Pierwszy w-obec śmierci „wciąga” nas i powoduje odsłanianie się nas w naszej egzystencjalnej nagości. A wobec niej – tej jednorazowej, kruchej i ulotnej – i byciu *tête-à-tête*, tak z Pierwszym w-obec śmierci jak i z sobą jako Drugim, trzeba zachować i osobliwą dyskrecję. Milczenie.

POSTSCRIPTUM

*Czasem sam siebie pytałem,
dlaczego natura wybrała zieloność jako kolor życia.
Czyżby to był jedyny kolor,
który potrafi ocalić ukryty w nim spokój świata,
a może i zdolność przenoszenia tego spokoju na człowieka?
Bo wszystkie inne kolory wydawały mi się jakby znerwicowane,
zarażone niepokojem.*

Wiesław Myśliwski

Jesteś... a... jakby cię nie było

*pozostało nie-to
nie-smutek i nie-tęsknota
kokon dnia tutejszego
zwija w sobie czas*

*w kondukcje godzin
do prze-życia
skryło się żyć
zanim jego kolejne wyjawienie*

*pod kreską
grubą kredką wyznaczoną
na przypiętym do trwania ekranie
ślad przejścia*

*ból słów zamknięty
klucz w ruchu wahadłowym
gwóźdź w ścianie przekonuje
o pamięci*

*zastyga
odejście bez odchodzenia
samotność i tylko
pod parasolem – otulenie*

*widzenie bez patrzenia
przyciąga minione
obecne jest
nie wprasza się do bycia*

*w przenicowanych lustrach
twoje Twarze
patrzące pamięcią moją
nie odchodzą*

*jesteś
poza ziemskim przyciąganiem
dzień kolejny
nie znacząc sobą*

*jesteś w zieloności
tej byłej
i tej oto
jesteś... a... jakby cię nie było*

(napisano kiedyś)

„Znaleźć siebie” w-obec śmierci – siebie Pierwszego w roli odchodzącego z i od życia, ale jeszcze będąc w nim, i siebie w roli Drugiego towarzyszącemu Pierwszemu, będąc również odchodzącym w przyszłości – „to nieprosta sprawa [...] do załatwienia na tym świecie”, o czym Czytelnik może przeczytać w motcie oddawanej do Jego rąk książki, które jest wyimkiem z *Traktatu o łuskaniu fasoli* Wiesława Myśliwskiego¹. W moim odbiorze jego twórczości bycie na tym świecie jest rozciągniętą czasoprzestrzenną sytuacją egzystencjalną, której granicami są narodziny i śmierć. A znalezienie siebie w niej jest przystankiem (przystankami) w przechodzeniu przez nią. W tej książce mowa jest o byciu na ostatnim przystanku Pierwszego w-obec śmierci i towarzyszącym mu Drugim. Obaj podejmują próbę nie tyle znalezienia siebie – bo kogo by mieli szukać i kogo wyczekiwać? – ile znalezienia się w tej oto sytuacji granicznej, bowiem to, że jest to ostatni przystanek, czyni tę czasoprzestrzeń, w której się znaleźli, graniczną, a tym samym do „szpiku kości” faktyczną, rozgrywającą się tylko w tu i teraz, zatem i niepowtarzalną, wewnętrznie dynamiczną, nie mieszczącą się w codzienności z racji nieprzystawalności do niej zatem i „wyrzuconą” z niej i zarazem na pograniczu jej i niecodzienności mogącej się dziać. Graniczną, ponieważ Pierwszy w-obec śmierci, ale i Drugi, osadzają się w niej jak na ziemi niczyjej, z której się nie wyrusza, bo i nie wie się dokąd dalej. Nie można też w niej „przecze-kać” jak w oku cyklonu, bo nie bardzo się wie, co poza nią. W niej się jest odczuwając do głębi egzystencję siebie.

W takiej sytuacji przede wszystkim chodzi o to, aby móc znaleźć się. Niech w tym miejscu ponownie przemówi przywołany

¹ W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 320.

w książce Waldenfels: „[t]en, kto wierzy, że może zaczynać od siebie samego, powtarza tylko to, co już jest i co on już potrafi; a więc właśnie wtedy niczego nie zaczyna”². Jak znajdowali się Pierwszy w-obec śmierci i Drugi jako jego towarzysz – bohaterzy tej książki – w sytuacji granicznej jaką dla Pierwszego jest stanięcie w obliczu śmierci, a dla Drugiego stanięcie obok Jego przemijania, towarzysząc mu w tym, czyli będąc z nim, przy nim, a i dla niego?

O Pierwszym w-obec śmierci

Wielokrotnie przywoływany w książce Lévinas, wyraził i taką myśl: póki żyjemy, mamy czas. Skoro zaś Pierwszy w-obec śmierci żyje aż do niej, o czym pisał Ricoeur, to ma czas i na „znalezienie się” w ostatniej, jednorazowej – bo więcej razy się nie powtórzy, koniecznej – bo niemożliwej do omińnięcia, sytuacji granicznej przechodzącej przez nią.

Kiedy Pierwszy znajdzie się w sytuacji granicznej – jest w-obec śmierci już tu i teraz, ona go jak gdyby wyrzuca z codzienności, choć dzieje się nie gdzie indziej jak właśnie w niej. Owo wyrzucenie z codzienności oznacza stanięcie przed śmiercią na ostatniej prostej życia, która jest tylko umownie prostą, bo kojarzona z odcinkiem – odcinkiem czasu. Śmierć, zawsze będąca w życiu (bo wszechobecna) zapowiedziała się w tu i teraz. Wszystko, co może się wydarzyć w tej sytuacji, wydarza się w obrębie jej granic – w tu i teraz, ale i w jej pasie przygranicznym, czyli na „ziemi niczyjej”. Na „ziemi niczyjej” doświadczają się tylko tego, co jest w zasięgu możliwości – a obecność śmierci poprzez jej zapowiedzenie w tu i teraz odsłania niepewne możliwości działania Pierwszego w tu i teraz. Nie ma wychylania się w przyszłość ku jeszcze innym znamionom życia – przyszłość to koniec życia. W tej „szczególnej współczesności” sytuacji granicznej Pierwszy jest świadkiem wyrzucania z życia siebie jako kończącej się obecności i wrzucenia

² B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2009, s. 62.

w śmierć jako nieskończonej nieobecności czy jak ktoś woli: w niekończące się trwanie przemijalności.

Nie tylko kruchość i zmienność obecności jest doświadczana przez niego, o czym „przekonuje” go bycie w tej oto sytuacji granicznej, ale kruchość i nietrwałość śladu, którym staje się w tej oto sytuacji. W obliczu niknięcia, obecność nie jest już mocnym ekwiwalentem bycia-w-świecie – ta wszak już jest niknąca. Niknięcie swojej obecności aż po ostateczne zniknięcie z faktyczności powoduje, że to nie sytuacja graniczna, czyli bycie w-obec śmierci jest obcą dla niego, lecz to, co poza nią. Pomimo tego, że w jej granicach Pierwszy doświadcza niepewności co do tego, kim się staje – a staje się tym, którego nie będzie – „człowiekiem-Ja przemieniającym się w człowieka-nikt, który wie »o istnieniu bezimiennego [który] [...] będąc najdalej bezimiennego, jest dlatego najbliżej bezimiennego«³. Bo przecież przemijalność bycia jest nie tylko nieuchronna, ale i powszechna – i jej jedyność się rozmywa.

Pierwszy, będąc w-obec śmierci, umiera, tak jak umiera bohater z *Listu do pozostałych* Edwarda Stachury, z którego wyimki poniżej:

[...]

za tajemnicę śmierci

w lęku, w grozie i w pocie czoła

za zagubione oczywistości

za zagubione klucze rozumienia

z malutką iskierką ufności, że jeżeli ziarno

obumrze, to wyda owoc

za samotność umierania

[...]

bo ciężko, strasznie i nie do zniesienia

za możliwość przemienienia

[...]

bo już nie jestem z tego świata i może nigdy z niego nie

byłem

³ E. Stachura, *Poezja i proza*, t. V, *Fabula rasa*. Z wypowiedzi rozproszonych, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987, s. 175.

bo wygląda na to, że nie ma tu dla mnie żadnego ratunku
[...]
bo jestem już zmęczony, nieopisanie wycieńczony
[...]
bo wygląda na to, że już nic tu po mnie
[...]
co by mi pozwoliło raczej trwać niż
umierać; trwać i szukać winnego, może w sobie; ale nie
czuję się oszukany
[...]
[umieram ... – A.W.]
bo kończy się w porę ostatni papier i już tylko krok i niech
Żyje Życie [...]⁴.

Bycie w-obec śmierci stawia Pierwszego przed ujawniającym się jemu sobą-nikiem, ale to jedna z Twarzy Pierwszego, o których mowa w książce. W tej sytuacji granicznej Pierwszy odczuwa siebie różnym/innym od tego z przeszłości, bo już do niego nie przystaje, i tego z przyszłości, bo jeszcze nie może się z nim „zmierzyć”. Czy w ogóle może? To powoduje, że sam dla siebie staje się obcością. Stanięcie Pierwszego na skraju jego samego jako różnego/innego/obcego, nie jest granicą sytuacji – ono ją (współ)konstruuje. Między swojością, którą był i różnym/innym/obcym, którym się stał i staje, może być ledwo szczelina, z której Pierwszy wydarza się sobie w nowej „jakości”, ale może to być i rozpadlina. Wówczas bycie w tej oto sytuacji w sposób zasadniczy odgranicza go od tego, jako kto się ujawnia, jak również od tego, kim był. Pierwszy, odczuwając lęk przed rozproszeniem, zwija się w egzystencjalny kokon – nie ma go ani na granicy życia, ani na granicy śmierci i nie jest także pomiędzy nimi. Żyjąc aż do śmierci, „zawiesza się” w życiu – czyżby wyczekiwał śmierci, która przebijie ów kokon?

Pierwszy w-obec śmierci przeżywa i niewytrzymałość bycia w tej oto sytuacji granicznej, kiedy cielesność – rozumiana w tym miejscu w dosłownym (powszechnym) tego słowa znaczeniu

⁴ Tamże, s. 442.

– „zabiera głos” aż po krzyk ze względu np. na przeżywanie bólu. Ale i życie aż do śmierci naznaczone zostaje przez Pierwszego odczuwaną przez niego nudą – takie same dni, tak samo boli, choć z różnym natężeniem, tak samo są ci sami ludzie wokół i obok mnie, taki sam pokój, taki sam widok z okna, ten sam sufit, ta sama ściana, to samo łóżko, tak samo jak wczoraj nie mogę..., taki sam ja-bez życia każdego dnia. Takosamość jest nudą życia w-obec śmierci i ona jest nie do wytrzymania. Pierwszy odnajduje siebie w swym fundamentalnym obok trwogi – idąc za Heideggerem – nastroju: nudzie i zdaje się na niego, aż po poddanie się mu, co także rozumiem jako znajdowanie się w tym oto położeniu egzystencjalnym, czyli w tej oto sytuacji granicznej.

Dla Jaspersa w sytuacji granicznej traci się grunt pod nogami. Nie ma się nie tyle na czym oprzeć, ile na czym stać. Traci się oczywistość bycia w jego faktyczności – żyję, bo jestem. Przytoczę ponownie fragment wypowiedzi Boehma „[u]trata oczywistości nierzadko otwiera oczy. [...] nic z tego nie jest precyzyjnie określone, a jedynie zainaugurowane”⁵. Pierwszego w-obec śmierci otwarcie oczu może mieć trzy kierunki: na to, co przed sytuacją, w której Pierwszy jest tu i teraz, i na to, co jakby po niej – choćby spowite jeszcze we mgle, czyli na to, co poza tu i teraz, ale przede wszystkim na to, co się dzieje w tu i teraz – w życiu aż do śmierci, póki da się żyć do granic niewytrzymalności życia.

Pierwszy w-obec śmierci w tu i teraz żyje aż do niej i jest nastrojony na siebie jako takiego – otwiera się na znalezienie się w tym oto położeniu⁶, w którym skrywa się pobudzenie koncentracji i jej utrzymywanie na tym, co tu i teraz – między domnością (jeszcze zamieszkiwaniem) i bezdomnością (już nie zamieszkiwaniem aż po utratę wszelkiego rodzaju domności). Wszak bycie w tej oto sytuacji granicznej to bycie na terytorium zakreślonym linią demarkacyjną,

⁵ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014, s. 124, 164.

⁶ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Znaki drogi, Spacja*, Warszawa 1999, s. 105.

w obrębie której współlistnienie poczucia domności i bezdomności. W tej oto sytuacji dokonuje się i wykorzenianie się z bycia doczesnego („z życia w życiu”, a może: „z życia przed życiem aż do śmierci”, lecz czy to jest możliwe?) i... życia aż do śmierci. „Bo – przywołując słowa poety Rilkego – ja się boję, boję się straszliwie tej przemiany”. Ja Pierwszy w-obec śmierci boję się swoich cielesnych wizerunków – oto spoglądam w lustro i widzę siebie, którego nie znam, oto chcę wstać i już nie mogę bez pomocy aż po... już nie wstaję...

Pierwszemu w-obec śmierci żyjącemu aż do niej towarzyszy niepewność – czy dam jeszcze radę, w tym i radę w celebracji drobiny codzienności? Ona wydaje się ledwo słyszalna, a jednak jest, bo z niej rodzi się docenienie i dbałość o szczegól tegoż życia, który był ważny i/lub nabiera ważności. Przypomnę w tym miejscu to, co powiedział Lévinas, że w nieuniknionej śmierci – „geście adresowanym do mnie” odsłania się „pewien zaskakujący sens – jakby unicestwienie mogło wprowadzać w sens, który nie ogranicza się do nicości”⁷. Skoro nie ma powrotu do tego, co było, równie dobrze można iść dalej póki jeszcze można. Bo przecież jak mówi Kuracjusz Hessego: „[...] przecież powinno boleć; zostawiam chorobę jej samej, nie jestem tu w końcu po to, żeby się do niej przez cały dzień zalecać”⁸. Czyżby do gry w ostatnim akcie dramatu egzystencjalnego wkraczała nadzieja?

Nadzieja Pierwszego w-obec śmierci – nasilająca się i słabnąca – jest wówczas spodziewaniem się prze-żyć aż do śmierci, które jest zapośredniczone w ufaniu sobie, że jest się zdolnym do prze-życia aż do śmierci, póki wystarczy sił. Jako spodziewanie się byłaby także czekaniem, oczekiwaniem na... siebie samego, który żyje aż do śmierci. I nie jest to nadzieja na odnalezienie siebie w-obec śmierci, lecz – mając na uwadze słowa Myśliwskiego z motta książki – oczekiwaniem na znalezienie się w-obec niej w obcowaniu ze (swoimi)

⁷ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 21.

⁸ H. Hesse, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden. Podróż do Norymbergii*, Media Rodzina, Poznań 2020, s. 127.

Twarzami-Ty poza śmiercią w rozumieniu ostatecznego przeżycia. Z nadziei, często podbitej rozpaczą i niepokojem, „wyrasta i troska o samo życie aż do śmierci, póki można. Bo już nie śmierć własna (śmierć swoja/śmierć siebie) staje się nieprzewidywalna, lecz owo życie aż do śmierci... Pierwszy w-obec śmierci poprzez epifanie swych Twarzy troszczy się o tę/te, która/które – póki można – jest/są wystawiana/wystawiane w-obec śmierci: Twarz/-e z przeszłości i Twarz/-e ku przyszłości uobecniające się już w tu i teraz.

Póki sił, póki można ... aż po spokój, który nie jest na końcu łańcucha uplecionego z krązków wiotkiej materii życia wobec śmierci, lecz... ich spoiwem. Póki sił – żyć do śmierci i... zgoda na śmierć. Pierwszy w-obec śmierci – jakby wraz z nadzieją – ufa, że to, co go spotka, nie będzie przeciwko niemu. Spokój jest zagnieżdżaniem się przemiany Pierwszego w-obec śmierci – jego znalezienia się w tej oto ostatecznej sytuacji granicznej. Czy w niej i u(spo)kojenie, na które liczy niepewność przemawiająca do Pierwszego w-obec śmierci żyjącego aż do śmierci siebie (od jeszcze trochę, poprzez już nie trzeba, po już nie)? II część książki kończy rozdział *Spokój*, w którym mowa jest o zrobieniu miejsca w życiu dla tego, co przychodzi, i zgodzie na swój los, ale zarazem o uczestniczeniu w wydarzeniu losu bez przedstawieniowej formy – w przygodności, nieodwracalności, przemijalności, skończoności. Uczestniczenie w spokoju będącym samym wydarzeniem, które daje i u(spo)kojenie, a które nie jest wpisane jako oczywistość w faktyczność bycia w-obec śmierci – jest właśnie przygodnością. Przywołam ponownie słowa Miłosza, w tym miejscu nieco okrojone: „[...] i wtedy tego doznałem. [...] Spokój, który czułem [...] łączył się z myślą o śmierci. [...] Zdałem sobie sprawę, że otrzymuję dar nieoczekiwany i nie mogłem pojąć, dlaczego spada na mnie taka łaska”⁹.

Nie każdy Pierwszy w-obec śmierci jest obdarzony taką łaską. Lecz co znaczy „być obdarzonym” i kto, oprócz samego obdarowującego się, może partycypować w tym jakże intymnym, bo na wskroś i osobistym wydarzeniu się życia aż do śmierci?

⁹ Cz. Miłosz, *To*, Znak, Kraków 2000, <http://www.wyczytaj.pl/wiersze/czeslaw-milosz/obudzony> (dostęp: 20.02.2022).

O Drugim w-obec przemijania Pierwszego

Drugi nie tyle dzieli z Pierwszym jego bycie w-obec śmierci, bo tego dzielić nie może, ile znajduje się obok niego, z nim i przy nim, a nawet dla niego, na scenie dramatu egzystencjalnego, w którym Pierwszy gra ostatni raz. Drugi na tej scenie sam dla siebie staje się nim. W tym miejscu Tischnerowskie pytanie: „Jak mam być z Tobą?” jest równoczesnym z pytaniem skierowanym do siebie: „jak mam być z sobą, będąc naprzeciw Ciebie i... dalej będąc obok Ciebie, z Tobą i przy Tobie?”. Drugi pyta po to, by móc znaleźć się na wspólnie dzielonej scenie i móc poruszać się na niej „w odpowiedni sposób”. To pytanie nie pojawia się samo przez się, a zatem nie jest i niewinne wtedy, kiedy wybrzmiewa, jak i wtedy, kiedy dopada Drugiego, jak również wtedy, kiedy jest ono „niesione” przez niego w trosce o nie samo, jak o zawinięte w becik niemowlę. I nie jest niewinne również dlatego, że w horyzoncie bycia Drugiego tu i teraz, jest już obecny Pierwszy w-obec śmierci, a ta obecność jakby „wciąga” Drugiego do nie tylko granicznej sytuacji Pierwszego, lecz ich wspólnej. Bo skąd i miałoby się brać zobowiązanie Drugiego wobec Pierwszego, że będąc obok jest z nim i przy nim, a nawet i dla niego?

Po pierwsze z doświadczania inter-cielesności (w znaczeniu między-cielesności), która „zasadza się” na nieprzekraczalnym dystansie (oddaleniu ontologicznym) – Drugi jako ciało nie może „wymienić się” z Pierwszym w-obec śmierci jako ciałem. Każdy z nich doświadcza tylko i wyłącznie siebie jako ciało przez samego siebie, a zatem nie mogą się wymienić i „swoją” cielesnością – najbardziej pierwotnej impresji. Drugi podziela z Pierwszym czasoprzestrzeń jego bycia w-obec śmierci, ale nie przeżywa owego bycia tak, jak przeżywa Pierwszy.

Po drugie, zobowiązanie Drugiego wobec siebie i Pierwszego w-obec śmierci bierze się z ich zaplątania cielesnego – bycia w świecie ciałem wśród innych ciał, które jest bliskie Merleau-Ponty’ego „żywej tkance cielesnej”. Dzięki niemu Drugi może coś przyjąć z sytuacyjnego położenia Pierwszego, bo jako i cielesność, która – za Lévinasem z *Inaczej niż być lub ponad istotą* – nie jest inną formą

bycia ciałem, ona jest inaczej niż bycie ciałem, a jednocześnie jest z nim w relacji – czuje je i wyczuwa jego egzystencjalną wagę.

Inspirując się Heideggerowską zasadą racji, zobowiązanie Drugiego wobec siebie samego i Pierwszego w-obec śmierci jest jego ukierunkowaniem się na znajdowanie dróg, na których odpowiadanie sobie i Pierwszemu i udzielana odpowiedź „wychodzi” naprzeciw Pierwszemu, którego położenie jest godne odpowiadania i odpowiedzi. Wspólne dzielenie czasoprzestrzeni nie ma celu, ono powstaje nie z jakiejś przyczyny – nie „Dlaczego?”, lecz w wyniku odpowiedzi, która brzmi: „Bowiem”: „Bowiem” jesteś Pierwszym w-obec śmierci, a ja staję się Drugim, znajdując swoje bycie w-obec śmierci w prześwicie Twojego. Jest ono inne, bo jeszcze niedoświadczane przez Drugiego jako kolejnego Pierwszego w-obec śmierci, tego Pierwszego z przyszłości, ale już się zapowiadające. Drugi odpowiada i sobie jako temu najbliższemu kolejnemu Pierwszemu w-obec śmierci. A jak to jest możliwe? Drugi w położenie Pierwszego w-obec śmierci – a zatem i w potencjalnie swoje – może się w-czuć po uprzednim „rażeniu”, „poruszeniu”, „pobudzeniu” wrażliwości jako doznaniowości – taka jest droga dostępności (i tylko dostępności) do bycia w-obec śmierci Pierwszego. Będąc ciałem, Drugi widzi go, słyszy, dotyka, czuje swoim powonieniem, stoi bliżej lub dalej od niego *et cetera*, lecz dopiero „uruchomiona” przez wrażliwość cielesność, której reprezentacją jest jego zmysłowość, pozwala na otwarcie się Drugiego na znalezienie się w tej oto, dzielonej z Pierwszym, czasoprzestrzeni. Wrażliwość Drugiego za Berleantem uznałam jako naturalne, pierwotne, archaiczne doświadczenie(a)nie percepcyjne, w którym „przyjmuje” on to, co się zjawia, przejawia, ale i skrywa i nie ujawnia z bycia Pierwszego w-obec śmierci. Tak ujęta jest cielesną otwartością Drugiego poza jej mentalną obróbką.

Drugie, będąc w bliskości cielesnej z Pierwszym w-obec śmierci, skontaminowanej z dystansem (oddaleniem ontologicznym) nie tylko „liczy się” z jego egzystencjalnym położeniem, ale zarazem zobowiązując się wobec Niego i siebie, troszczy się swoim cielesnym sposobem bycia przede wszystkim o intymność Pierwszego odchodzenia z życia i intymność Jego wychodzenia ku śmierci. Wówczas

dialogowy sposób bycia Drugiego, przekładający się na jego pozycje obok, z i przy Pierwszym, zostaje dopełniony pozycją dla niego, powiązanej ze zobowiązaniem się do odpowiedzi na jego obecność w polu obecności Drugiego i jego obecność w polu obecności Pierwszego. Tę odpowiedź, a w zasadzie odpowiadanie, określiłam w książce jako uważną obecność własną w bliskości i oddale(a) niu i przy uprzedniości pytania-wyczuwanej wątpliwości „jak mam być z Tobą?”, skierowanego do samego siebie z własnej cielesności. Uważność Drugiego została ujęta jako napięcie nastrojonych czy też uwrażliwionych zmysłów (zmysłowości w jego polu wrażliwości), niepozbawianych własnej dynamiki przedstawiania sensu, aż po ostrożność ich „użycia” w od-czuciu cielesnego melanżu takosamości (Pierwszy i Drugi są w-obec śmierci) i różnicy (Pierwszy jest w-obec śmierci tu i teraz, Drugiego bycie w-obec śmierci jest zapowiedzią). Drugi może znaleźć się jako towarzysz w byciu Pierwszego w-obec śmierci, ale i wobec siebie jako właśnie Drugiego, poprzez uruchomienie cielesnej uważnej obecności. W książce mowa jest o dwóch przykładach jej reprezentacji, które w tym miejscu sygnalnie określe jako reprezentacja poprzez oko i ucho „wyrażające się” przez mowę.

W widzeniu Pierwszego Drugi „wychodzi” ku patrzeniu na niego, na Twarz-ikonę po to, by mógł dopiero zobaczyć jej epifanie i uważnie być obok jego Twarzy, z nimi i przy nich, w ich ujawnianiu się i znikaniu. Twarze Pierwszego nie są „gotowymi” dla widzenia Drugiego, Drugi nie patrzy też na „gotowe” Twarze. Dopiero odczucie tego, co w nich niewidoczne, specyfikuje widzenie Drugiego, które określiłam jako zaangażowane widzenie zbierająco-ogarniająco-uobecniająca. Jest ono rozpięte pomiędzy analizą detalu i ujęciem syntetycznym nagromadzonych i gromadzących się detali w procesie tworzenia obrazu Twarzy Pierwszego w-obec śmierci w wyniku patrzenia na nie i zobaczenia w nich i tego, co niewidoczne. I jest to obraz otwarty, którego tworzenie polega na „przepływie” przez widzenie Drugiego tego, co jemu się uobecnia tu i teraz w tej oto Twarzy Pierwszego. Tworząc dla siebie jej obraz nie oddaje jej (sobie) w swojej widzialności, lecz dopiero czyni ją widzialną dla siebie w splocie z niewidzialnością.

W mówieniu do Pierwszego w-obec śmierci Drugi formułuje słowa, których ekspresja współbrzmi z nastrojem tu i teraz. Formowanie kojarzę ze sztuką wyjścia poza powszechną znaczenio-wość słowa ku jego przede wszystkim znaczeniu w brzmieniu głosu Drugiego, który je wypowiada, a także ku jego znaczeniu w nie-wy-brzmieniu w głosie. Umieć znaleźć się w milczeniu to sztuka przejścia Drugiego od mówienia ku słyszeniu Pierwszego w-obec śmierci, również wtedy, kiedy Ten nic nie mówi, za pośrednictwem dźwięcznego słowa, ale i słowa ledwo słyszalnego, słowa, w którym zakrywane jest inne.

Tak jak Pierwszy w-obec śmierci, tak i Drugi gra także przed samym sobą na wewnętrznej, tylko jemu udostępnionej, scenie jego dramatu egzystencjalnego, który przeżywa, partycypując w sytuacji granicznej Pierwszego, a zatem i znajdując się na scenie jego dramatu egzystencjalnego. Drugi przeżywa bycie obok Pierwszego, z nim i przy nim, a także i dla niego oraz bycie z sobą jako stającym się Drugim i także już kolejnym Pierwszym w-obec śmierci także rozpaczając, mając i tracąc nadzieję, doświadczając swej odchodzącej obecności i stawania się dla siebie samego śladem obecności w relacji z tym oto Pierwszym, celebrując kolejny dzień, jak i wspomnienia minionych, i starając się żyć aż do śmierci Pierwszego mimo odczuwanej samotności¹⁰, a nawet osamotnienia, krzyczeć (także niemym krzykiem) z niewytrzymałości bycia obok Pierwszego, z nim i przy nim oraz dla niego, i odnajdując spokój, także wtedy, kiedy z pogodzeniem się z przemijaniem Pierwszego nie jest za pan brat, a jednak... Dlaczego te wszystkie „przypadłości” przeżywania Pierwszego w-obec śmierci udzielają się i Drugiemu. Jest przecież kolejnym Pierwszym w-obec śmierci. Uważna obecność Drugiego, która jest sposobem na jego znalezienie się w sytuacji przemijania

¹⁰ Jaspers pisze: „samotność w obliczu śmierci wydaje się zupełna” a „[o]statnim bezradnym wyrazem komunikacji z umierającym – póki istnieje świadomość – jest [...] ból rozstania”. Samotność Drugiego jest zatem podwójna – jest samotny w przeżywaniu towarzyszenia Pierwszemu i ma świadomość bycia samotnym po rozstaniu się z nim.

K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 200.

Pierwszego może być wówczas autentyczna, kiedy otwiera się na jej doznaniowość. I wtedy Drugi może „coś” od-czuć z przeżywania Pierwszego i „dostroić się” do niego, kiedy „drgnie” i jego cielesność.

O współ-cielesności Pierwszego i Drugiego

Bycie Drugiego obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy oraz dla niego z jednej strony wynika z międzycielesności i ją zarazem konstytuuje, z drugiej nie tyle wymaga, co stwarza możliwość na współcielesność, której intensywność może być doświadczana przez Pierwszego i Drugiego jedynie w zjawiskowej formie – w Buberowskich „liryczno-dramatycznych epizodach” czy w Heideggerowskiej szczelinowości bycia w okamgnieniu, czyli w tej szczególnej jednorazowości „przejścia bycia” w jego trwałości. Jednorazowości dziejącej się w chwili – w tym ulotnym ułamku czasu bez zapowiedzi, choć być może w jakimś mglistym oczekiwaniu, nagle – gdzie ten raz wyłącznej, wyjątkowej, jedynej bezpośredniej współ-obecności Pierwszego i Drugiego, a w zasadzie Pierwszego z Drugim i Drugiego z Pierwszym, jest taki, a innym razem inny.

Pierwszy w-obec śmierci i Drugi towarzyszący mu są w Benjaminowskim „najsakrajniejszym konkrezie”, czy też w faktyczności istnienia aż do bólu, co nie pozbawia tegoż bycia i magiczności, skoro to, co się dzieje i wydarza się w tej „faktyczności konkretności” choćby w konkretnych słowach i widzeniu rozmywa się i jakby ustępuje miejsca Buberowskim liryczno-dramatycznym epizodom czy Heideggerowskiej szczelinowości bycia. Tak ujęte współ-bycie w sytuacji granicznej, w której znaleźli się i Pierwszy w-obec śmierci i towarzyszący mu Drugi, pozwala zrozumieć ich uczucie przynależności do w tej oto sytuacji. Odślaniając się przed sobą, odślaniają przed sobą wzajemnie w swej intymności – w przypadku Pierwszego w-obec śmierci będzie to przede wszystkim odślonięcie nagości przeżywania swej niemożności bycia jeszcze w świecie i bycia jeszcze w-obec śmierci. Nagim jest i Drugi odślaniający siebie we wrażliwości. Odślaniają się zatem nie-mocne ekwiwalenty swej egzystencji, lecz jej kruchość. Skoro przemawiam jako Drugi, który

przez siebie samego poczuwam się do bycia uważnym w tej oto, a nie innej czasoprzeźrzeni bycia obok Pierwszego, z nim i przy nim, to w przeżywaniu współ-cielesności, która jest i przygodną – może się zdarzyć lub równie dobrze nie – odnajduję źródło bycia dla Pierwszego. Przyjmuję, że jest ono „zależne” od obecności bycia Drugiego w Heideggerowskim prześwicie (tutaj w od-czuciu/przeżywaniu współ-cielesności przy uprzednim utrzymywaniu siebie w otwartości) „pozwalającym” wyłonić się z siebie owemu byciu dla jako znaczącej obecności zapośredniczonej w uobecniającej się intymności. Bycie dla nie mogło by się ujawnić, gdyby Drugi nie był obok Pierwszego w-obec śmierci, z nim i przy nim. Czyżby wyłaniało się z tych rodzajów bycia Drugiego w jego w nich uważnej obecności?

Co dalej?

Zadość czyniąc odczuwającym hermeneutycznie, książka otwarta jest na dalsze tworzenie tego, o czym – tymczasem – była w niej mowa. Punkt wyjścia moich badań nie był i nie jest jednoznacznie i raz na zawsze określony, a ich pole nie dało „opanovać się”, niezależnie od podjętych środków.

Powyżej pisałam o Drugiego obecności w synchronicznym polu obecności Pierwszego w-obec śmierci pożądanej ze względu na jego położenie na scenie dramatu egzystencjalnego. Chcę jednak zwrócić uwagę Czytelnika na uważną obecność Drugiego i tak-towne użycie siebie w bliskości i oddale(a)niu się ze względu na niego samego i jego troskę o siebie. Gdyby spojrzeć na obecność Drugiego w polu obecności Pierwszego jak na dzieło sztuki oglądane z jakiejś odległości – z bliska lub daleka, to ze zbyt bliska nie widzi się go jeszcze, ze zbyt daleka już się go nie widzi. Drugi może się gubić w tym, jak ma być z Pierwszym w-obec śmierci i jak ma być z jego Twarzami. Będąc aktorem drugiego planu na scenie dramatu egzystencjalnego Pierwszego w-obec śmierci, „wystawia” na tej scenie swoją wrażliwość. A ona potrzebuje osłony. Uważna obecność Drugiego jest nie tylko ukierunkowana na bycie w-obec Pierwszego. Jak pisze Lévinas: „Ja może zostać wezwane, w imię tej

nieograniczonej odpowiedzialności, do tego by zatroszczyć się również o siebie”¹¹. Jak Drugi ma być uważnie z sobą samym w czasoprzestrzeni dzielonej z Pierwszym w-obec śmierci, by móc uważnie być obok niego, z nim i przy nim oraz dla niego? Ten wątek rozważań o uważnej obecności Drugiego w-obec siebie samego, choć intrygujący, wymaga dodatkowych studiów analitycznych wykraczających poza przyjęte ramy merytoryczne książki, w planie której to Pierwszemu w-obec śmierci „należy się” zatroszczenie o niego Drugiego. Osobnych studiów analitycznych wymaga również sytuacja, w której Drugi znajduje się po śmierci Pierwszego – a znajduje się w-obec życia ze śmiercią Pierwszego „za sobą” i kolejnego innego Pierwszego, w tym i siebie samego, „przed sobą”. Jak, będąc wciąż Drugim, znaleźć się w-obec życia po śmierci tego, który był przed nim?

¹¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 188.

BIBLIOGRAFIA

- Adolphi R., *Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforyce cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, nr 2, s. 122–142.
- Agamben G., *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Gołyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.
- Barbaras R., *Dwuznaczność ciała: Merleau-Ponty między filozofią transcendentálną a ontologią życia*, „Nowa Krytyka” 2010, nr 24–25, s. 243–249.
- Barbaras R., *Introduction á la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008.
- Barbaras R., *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, tłum. J. Migasiński, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 80–96.
- Barthes R., *Fragmety dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Aletheia, Warszawa 2011.
- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Becker E., *Zaprzeczenie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NOMOS, Kraków 2015.
- Beckett S., *Dramaty*, tłum. A. Libera, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2002.
- Belting H., *Obraz i jego media. Próba antropologiczna*, tłum. M. Bryl, „Artium Questiones” 2000, XI, s. 295–322.
- Benjamin W., *Anioł historii: eseje, szkice, fragmety*, wybór i opracowanie H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.

- Berger J., *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Aletheia, Warszawa 2009.
- Berleant A., *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, tłum. S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2011.
- Bernhardt M., Grzegorzczak A., Grzywacz M., Machtyl K. (red.), *Fenomen Edyty Stein – Das Phänomen Edith Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014, nr 1.
- Blumenberg H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Boehm G., *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014.
- Bohrer K.H., *Absolutna terażniejszość. Semantyka czasu terażniejszego*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.
- Brejdak J., *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007.
- Brzózny N.Z., *O człowieku, cielesności i śmierci w perspektywie filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008, t. 22, s. 253–286.
- Buber M., *Ich und Du*, [w:] M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1965.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993.
- Buczyńska-Garewicz H., *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010.
- Caillois R., *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Camus A., *Dżuma*, tłum. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- Chirpaz F., *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Cioran E., *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992.
- Cioran E., *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.

- Corbin A., *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni*, tłum. K. Kot-Simon, Aletheia, Warszawa 2019.
- Dalajlama, *Jak umierać i żyć lepszym życiem*, tłum. J. Grabiak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Depraz N., *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 97–129.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Derrida J., *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 24–111.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Penser à ne pas voir*, [w:] tegoż, *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979–2004*, Éditions de la Différence, Paris 2013.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, oprac. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1992.
- Derrida J., *Różnia*, tłum. J. Skoczylas, J. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, oprac. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Didi-Huberman G., *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007.
- Didi-Huberman G., *Obraz jako rozdarcie i śmierć wcielonego Boga*, tłum. M. Loba, „Artium Quaestiones” 2000, X, s. 229–303.

- Didi-Huberman G., *Ouvrir Venus. Nudité, reve, cruauté*, Gallimard, Paris 1999.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Draaisma D., *Fabryka nostalgii. O fenomenie pamięci wieku dojrzalego*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.
- Drwięga M., *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, „Logos i Ethos” 2019, nr 1 (49), s. 65–87.
- Drwięga M., *Filozofia absolutnego podmiotu w czasach krytyki podmiotowości*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 83–104.
- Drwięga M., *Niekończące się pragnienie, czyli o fenomenologii życia Renaud Barbarasa*, „Diametros” 2012, nr 30, s. 1–21.
- Drwięga M., *Świat, ruch i ciało człowieka w filozofii Jana Patočki*, [w:] M. Kozak, C. Kisiel-Dorohinicka (red.) *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 15–34.
- Dudek W.Z., Pankalla A., *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2005.
- Dybel P., *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, Universitas, Kraków 2020.
- Eliasz W., *Nostalgia*, Novae Res, Gdynia 2015.
- Filek J., *Filozofa wstęp do ciszy*, „Znak” 2014, nr 707, s. 94, [http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7072014jacek-filekfilozofa-wstep-do-ciszy/](http://www miesiecznik.znak.com.pl/7072014jacek-filekfilozofa-wstep-do-ciszy/) (dostęp: 20.04.2022).
- Filek J., *Nadziejność. Wprowadzenie do fenomenologii nadziei podstawowej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2018, nr 46/2, s. 151–161.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.
- Frankl V., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Czarna Owca, Warszawa 2009.

- Gadamer H.-G., *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. K. Michalski, [w]: K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 311–330.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994.
- Hartwig J., *To wróci, sic!* Warszawa 2007.
- Hartwig J., *Zapisane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2013.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. K. Pomian, Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. M. Falkowski, Spacja, Warszawa 1999, s. 9–44.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i inni, Spacja, Warszawa 1999.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. i wprowadzenie M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Henry M., „*Videre videor*”, tłum. M. Chmura, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3, s. 37–66.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012.

- Herder J.G., *Leksykon symboli*, tłum. J. Prokopiuk, tCHu, doM wY-dawniczy, Warszawa 2009.
- Hernas A., *Czas i obecność*, Wydawnictwo Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.
- Hesse H., *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden. Podróż do Norymbergii*, Media Rodzina, Poznań 2020.
- Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- Jankélevitch V., *Ciało, przemoc i śmierć*, [w:] tenże, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.
- Jankélevitch V., *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] S. Cichowicz, J. Godzimierski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993, s. 111–141.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Jay M., *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008.
- Jung C.G., *Aion. Przyczyunki do symboliki jaźni*, tłum. D. Sutkowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.

- Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jafeé*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.
- Kapleau P. (red.), *Koło życia i śmierci*, tłum. Z. Miłuński, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1986.
- Keen S., *Przedmowa*, [w:] E. Becker, *Zaprzeczenie śmierci*, tłum. A. Trąbka, NOMOS, Kraków 2015, s. 21–26.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001.
- Kopaliński W. (red.), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Kozak M., Kisiel-Dorohinicka C. (red.), *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
- Kozielecki J., *Smutek spełnionych baśni*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1985.
- Krzyżak A., Michalik M., *Poza słowami – Marcela Marceau koncepcja milczenia*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33, s. 85–101.
- Kuleszewicz R., *Słownik symboli literackich*, Printex, Białystok 2001.
- Kundera M., *Niewiedza*, tłum. M. Bińczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003.
- Kundera M., *Niezdolność lekkości bytu*, tłum. A. Holland, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2016.
- Lem S., *Obłok Magellana*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, wyd. 2, Warszawa 1956.
- Leśmian B., *Dzieła wszystkie. Utwory dramatyczne. Listy*, t. IV, zebrał i oprac. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2012.
- Leśniewski A., *Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki*, Universitas, Kraków 2010.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Lévinas E., *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 401–413.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Kraków 1999.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margañski, Homini, Bydgoszcz 2006.
- Lévinas E., *La mort et le temps*, L’Herne, Paris 1991.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Lorenc I., *Estetyczne versus etyczne: miejsca możliwych spotkań Lévinasa i Lyotarda*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38–39, s. 15–25.
- Lorenc I., *Wprowadzenie*, [w:] I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekście nowoczesności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 7–26.
- Lorenc I., M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekście nowoczesności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Łebkowska A., *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 11–27.
- Łysiak W., *Cena*, Ex Libris, Warszawa 2000.
- Machnicki M., *Usta moje słyszą i mój widzi język*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Seria Biblioteka „Toposu”, t. 165, Sopot 2019.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1959.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Markowski M.P., *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu, Sic!*, Warszawa 2001.
- Marzano M., *Oblicza lęku*, tłum. Z. Chojnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.
- Meillassoux Q., *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Mercier P., *Nocny pociąg do Lizbony*, tłum. M. Jatowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2018.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996.
- Michalski K., *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus, Warszawa 2014.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- Migasiński J., *Fenomenologia ciała. Wprowadzenie*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 25–43.

- Miller H., *Zwrotnik raka*, tłum. L. Ludwig, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1990.
- Miłosz Cz., *To*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, <http://www.wyczytaj.pl/wiersze/czeslaw-milosz/obudzony> (dostęp: 20.02.2022).
- Mizińska J., *Filozofia pocieszenia*, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2009.
- Myśliwski W., *Ostatnie rozdanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.
- Myśliwski W., *Traktat o luskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Nabokov V., *Lolita*, tłum. M. Kłobukowski, Muza, Warszawa 2012.
- Nancy J.-L., *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Niedziałkowski S., *Świat mimu*, tłum. E. Pastecka, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1998.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *tenże, Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.
- Nowak E., „Ustrój cielesny” w doświadczeniu podmiotowym i między-podmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji, „*Filozofia i Nauka*” 2017, nr 5, s. 61–87.
- Nycz R., *O nowoczesności jako doświadczeniu – uwagi wstępne*, [w:] R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków 2006, s. 7–20.
- Nycz R., *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.
- Nycz R., Zeidler-Janiszewska A. (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków 2006.
- Okupnik M., *W niewoli ciała. Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*, Universitas, Kraków 2018.
- Opczyńska M., *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Oz A., *Nagle w głębi lasu*, tłum. L. Kwiatkowski, Rebis, Poznań 2006.

- Pareyson L., *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2009.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Universitas, Kraków 2011.
- Pieprzyca M., *Ikar. Legenda Mietka Kosza*, Agora, Warszawa 2019.
- Pinter H., *Dramaty, cz. I, Komedie zagrożeń*, tłum. M. Kędzierski, Agencja Dramatu i Teatru ADIT, Warszawa 2006.
- Pokropski M., *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Potępa M., *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genensis, Warszawa 2004.
- Richir M., *Ciało. Esej o wewnętrzności (fragmenty)*, tłum. M. Kozłowski, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 60–79.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść, t. 1, Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Ricoeur P., *Praca i słowo*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 86–110.
- Ricoeur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008.
- Rilke R.M., *Elegie duinejskie*, tłum. B. Antochewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

- Saint-Exupéry A., *Nocny lot. Ziemia, planeta ludzi. Pilot wojenny*, tłum. W. Bieńkowska i inni, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1974.
- Sand I., *Wrażliwość. Dar czy przekleństwo? Przewodnik życiowy dla osób wyjątkowo wrażliwych*, tłum. E.M. Bilińska, Laurum, Warszawa 2020.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Istota i forma sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Schollenberger P., *Podmiotowość, sztuka i transcendencja u Derridy i Lyotarda*, [w:] I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekście nowoczesności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 271–293.
- Seel M., *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008.
- Seweryn A., *Niegasnąca potęga słowa w teatrze XXI wieku?*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Krakowie” 2012, nr 4, s. 117–126.
- Shusterman R., *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Atla, Wrocław 2007.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Znak, Kraków 2005.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Skarga B., *Tożsamość i ciało*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, nr 40, s. 15–19. Także: *Pisma rozproszone z lat 1989–2000*, Stentor Wydawnictwo Piotra Marciszuka, Warszawa 2015.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Socha P., *Wstęp. Śmierć zaprzeczona: pozagrobowe zwycięstwo Ernesta Beckera*, [w:] B. Becker, *Zaprzeczanie śmierci*, NOMOS, Kraków 2015, s. 11–20.
- Spaemann R., *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

- Stachewicz K., *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012.
- Stachura E., *Poezja i proza*, t. V, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Szabat M., *Przemiany il y a w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia i Sztuka” 2011, nr 38–39, s. 64–76.
- Szczeklik A., *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Szenajch P., *Trudne umieranie. Narracyjne przedstawienie choroby i śmierci a doświadczenie osób terminalnie chorych*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Sławistyki PAN, Warszawa 2015.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Woździński, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Szpakowska M., *Ciało w kulturze*, [w:] A. Chałupnik, J. Jaworska i inni (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 5–13.
- Szuber J., *Czerteż*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Szykowska-Piotrowska A., *Po-twarz. Przekraczanie widzialności w sztuce i filozofii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I, II, III, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Tarnowski K., Piłat R., Filek J., Chyrowicz B. SSPS, Tischner Ł., Bonowicz W., *Nadzieja na nadzieję*, „Znak” 2013, nr 703/12, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7032013debata-13-dni-tischnerowskich-filozofia-i-nadziejadanadzieja-na-nadzieje/> (dostęp: 10.11.2021).
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

- Tischner J., *Wybrane problemy filozofii człowieka*, [w:] tenże, *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, Z. Workowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.
- Tokarczuk O., *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Tokarczuk O., *Empuzjon. Horror przyrodoleczniczy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022.
- Torrey E.F., *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Tuszyńska A., *Ćwiczenia z utraty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
- Valéry P., *Estetyka słowa*, tłum. D. Eska, A. Frybesowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Walczak A., *Ciało i cielesność – ku doświadcze(a)niu egzystencjalnemu*, „Humaniora” 2021, nr 3 (35), s. 13–29.
- Walczak A., *(Re)conceptualizing Difference in the Context of the Acting Subject's Identity*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, nr 2(13), s. 88–108.
- Walczak A., *Człowiek jako swojość i obcość – „słaby” projekt etyczny*, [w:] K. Rejman, R. Włodarczyk, *Utopia a edukacja. Nadzieje i rozczarowania wyobrażeniami świata możliwego*, Wydawnictwo Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017, s. 32–48.
- Walczak A., *Filozoficzne aspekty „bez-względności” słowa w relacji dorosły – małe dziecko*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2017, nr 2 (5), s. 30–47.
- Walczak A., *Spotkanie z wychowankiem. Ku tożsamości ipse pedagoga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
- Walczak A., *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 17–32.
- Walczak A., Jocz A., *Doświadczenie duchowości. Konteksty filozoficzno-literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Waldenfels B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2013.

- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Warchala J., *Kilka uwag o milczeniu*, „Konteksty Kultury” 2013, nr 10B, s. 458–468.
- Wharton W., *Werniks*, tłum. K. Fordoński, Rebis, Poznań 2010.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Wodziński C., *Gra w nieśmiertelność*, [w:] Z. Kwieciński, M. Jaworska-Witkowska (red.), *Ku integracji edukacji i humanistyki. Księga Jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.
- Wojtysiak J., *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Yalom I.D., *Kiedy Nietzsche szlochał*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2005.
- Zawadzki A., *Obraz i ślad*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kairos_\(filozofia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kairos_(filozofia)) (dostęp: 15.12.2021).
- https://pl.wikisource.org/wiki/Słownik_etymologiczny_języka_polskiego (dostęp: 25.03.2021).
- https://poezja.org/wz/Twardowski_Jan/1307/Znowu (dostęp: 22.09.2021).
- <https://polska-poezja.pl/lista-wierszy/77-leopold-staff-kochac-i-tracic> (dostęp: 1.12.2021).
- <https://www.illusiongallery.com/DeM-Hope-despair-L.jpg> (dostęp: 24.02.2022).

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

W I części książki w rozdziale *Bycie ciałem i cielesnością* wykorzystano fragmenty artykułu pod tytułem *Ciało i cielesność – ku doświadcze(a)niu egzystencjalnemu*, „Humaniora” 2021, nr 3 (35), s. 13–29.

W II części książki w rozdziale *Śmierć* wykorzystano fragmenty artykułu pod tytułem *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 18–26.

NOTA O AUTORCE

Anna Walczak – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Pracuje w Katedrze Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacji na Wydziale Nauk o Wychowaniu UŁ. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół filozofii wychowania i etyki z perspektywy fenomenologiczno-hermeneutycznej i dialogicznej. W swoich pracach dokonuje (re)konstrukcji pedagogiki egzystencjalnej, odwołując się do narratologii i powiązanych z nią ujęć biograficznych (tożsamość narracyjna), heterologii oraz psychologii kultury inspirowanej myślą C.G. Junga.

Zainteresowania pozanaukowe: niebanalna literatura, muzyka (jazz i muzyka klasyczna), malarstwo impresjonistyczne, prowadzenie domowej galerii obrazów własnych, smakowanie wykwintnej kuchni i japońskiej zielonej herbaty, podróże bliższe i dalsze.

Myślenie autorki ma początek w miejscach, gdzie spotyka cierpienie innego i na nie odpowiada. Z tego myślenia zrodzonego z bólu niepewności, świadomości tragiczności, nieodwracalności ludzkiego losu, nieuchronności wyrasta jej poznanie. Jest to szczególny rodzaj poznania: taki, który rzuca światło, wydobywa z cienia tych, od których często odwracamy wzrok; którzy żyjąc, umierają, którzy towarzysząc umierającym, żyją. Jej pismo wychodzi z siebie; wskazuje drogę do tego, co nie-do-pomyślenia, a przecież jest. Czy to w geście przeciwko śmierci, czy naprzeciw śmierci, autorka pisze, by słowem nawiązać więź pomiędzy umownie nazwanymi tu Pierwszym w-obec śmierci i Drugim. Publikacja jest oryginalna w podstawowym sensie tego słowa; zaczyna się od początku, konsekwentnie zbliżając się do początku. Nazwijmy, ostrożnie, ten początek życiem, a wtedy jasne się stanie, że praca jest również życiodajna. Takie książki, jak ta, winny być obowiązkową lekturą dla wszystkich, którzy chcieliby uczyć się bycia dla dobra innego. Inny, zwłaszcza ten, który znajduje się w-obec śmierci, czeka na drugiego, który będzie uważnym czytelnikiem jego u-bywania i dobrym krytykiem swoich u-przedzeń.

Z recenzji dr hab. prof. UJ Małgorzaty Opoczyńskiej

Książka jest nomen omen intymnym studium obcowania ze śmiercią, gdzie poznajemy sposoby, jak śmierć może manifestować się i objawiać w doświadczeniu osób – umierającej i będącej świadkiem/towarzyszem tej sytuacji granicznej oraz odniesień tej sytuacji granicznej do ciała i cielesności. Zajmowanie się tak zniuansowanymi i delikatnymi kwestiami/sytuacjami/uczuciami wymaga nie lada finezji językowej, a szerzej – metodologicznej. Taką ofertę składa nam, realizuje i w pełni wywiązuje się z niej autorka. Wprost i pośrednio odwołuje się ona do aktualnego stanu badań ze spektrum wielu dziedzin. To wielka wartość tej książki, która napisana jest profesjonalnym/gęstym, ale czytelnym dla wytrawnego i zorientowanego w temacie czytelnika stylem analizy fenomenologiczno-hermeneutyczno-egzystencjalnej, czasem z piękną literacką, odautorską nutą. Brak takiej, a nawet analogicznej czy zbliżonej publikacji na rynku polskim i światowym – chodzi tu o treść i jej autorskie ujęcie, lecz także styl myślowy zastosowany w pracy. Odwołując się do paradygmatu śladu wykorzystanego w publikacji, może ona zostawić po sobie ów (silny/znaczący) ślad na rynku naukowym; równie ważny jest jej wymiar aplikacyjny w obszarze edukacji, psychologii, medycyny, socjologii, psychoterapii oraz nauk o kulturze.

Z recenzji dr. hab. prof. UKSW w Warszawie Andrzeja Pankalli

 WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8331-145-6

