

## Aleksander Ryszard Bańka


Uniwersytet Śląski w Katowicach

---

aleksander.banka@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1801-4710>

# Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu

 <https://doi.org/10.15633/ps.26404>

Aleksander Ryszard Bańka – dr hab. prof. Uniwersytetu Śląskiego, pracuje w Instytucie Filozofii, na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego; filozof, politolog, w pracy naukowej zajmuje się filozofią chrześcijańską, filozofią religii, metafizyką, neoscholastyką, filozofią najnowszą, a także filozofią duchowości i mistyką. Autor artykułów i książek naukowych (m.in. *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008; *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Katowice 2013; *Szarbel. Droga doskonałości*, Katowice 2019). Aktualnie w pracy dydaktycznej i naukowej koncentruje się na kwestiach z pogranicza filozofii, teologii i psychologii.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*Death in the Age of Pandemic. An Analysis of Experiencing the Phenomenon of Death in Terms of Existentialism*

The coronavirus (COVID-19) pandemic, which spread throughout the world in 2020, has painfully confronted modern human with the experience of death and loss. The threat to one's own life and the passing of relatives defeated by a terminal illness have become a traumatic fact for many people, forcing them to ask again the question about the meaning of life and death. Can this question be addressed today from the perspective of existentialism? It was within this philosophical trend that two main approaches were born — atheistic and Christian — proposing a certain way of understanding the condition of a person affected by the drama of death. This article, based on the reflections of selected representatives of both directions and on the method of their systematic analysis, is an attempt to describe the existential situation of man during a pandemic and to answer the question of what the experience of death may bring to his understanding of life. In this context, the article shows the value of the Christian concept of God's self-giving in Christ.

**Keywords:** existentialism, pandemic, death, loss, meaning of life

---

## Abstrakt

*Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu*

Pandemia koronawirusa (COVID-19), która w 2020 roku rozlała się na cały świat, w bolesnie skonfrontowała współczesnego człowieka z doświadczeniem śmierci i straty. Zagrożenie własnego życia oraz odejście osób bliskich, pokonanych przez śmiertelną chorobę, dla wielu stało się wydarzeniem traumatycznym, które zmusza do ponownego postawienia pytania o sens życia i śmierci. Czy można zmierzyć się z tym pytaniem, przyjmując perspektywę filozoficznego egzystencjalizmu? To właśnie w ramach tego nurtu zrodziły się przeciwieństwo dwa główne podejścia – ateistyczne i chrześcijańskie – proponujące pewien sposób rozumienia kondycji człowieka dotkniętego dramatem śmierci. Niniejszy artykuł, opierając się na refleksji wybranych przedstawicieli obu kierunków i metodzie jej systematycznej analizy, stanowi próbę opisu egzystencjalnej sytuacji człowieka czasów pandemii oraz odpowiedzi na pytanie, co doświadczenie śmierci może wnieść do jego sposobu rozumienia życia. W tym kontekście artykuł ukazuje wartość chrześcijańskiej koncepcji samoudzielenia się Boga w Chrystusie.

**Słowa kluczowe:** egzystencjalizm, pandemia, śmierć, strata, sens życia

---

Powiedzenie, że śmierć to jedyna w tym świecie pewna rzecz, urosło już do rangi swoistego sloganu artykułowanego sentencjonalnie przy różnego rodzaju okazjach. Być może to jeden ze sposobów, w jaki współczesny człowiek próbuje oswajać się nieco z jej nieuchronnością, radzić sobie z egzystencjalnym lękiem, który generuje, i z dojmującym poczuciem bezradności. Śmierć uchwycona w bezpieczne językowe formuły, sympatycznie ujęta i efektownie wyrażona w błyskotliwej wypowiedzi staje się jakby bardziej swojska, naturalna – bardziej przyjazna i obłąskawiona, a przez to mniej groźna. Czy to jednak wystarczy? Słynne stwierdzenie Epikura: „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”<sup>1</sup>, brzmi jak policzek wymierzony jej hegemonii – tyleż efektowny, co nieskuteczny. Ale – zapyta ktoś – czy dla wielu rady Epikura nie są właśnie słuszną odpowiedzią na groźbę śmierci? Czy nie dokładnie tak należy żyć, jakby jej nie było? „Przeto owo niezbite przekonanie, że śmierć jest dla nas niczym – pouczał przecież Epikur – sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym”<sup>2</sup>. Owszem – można by na to odpowiedzieć – ale czy w śmierci o taką tylko trwogę chodzi?

Z pewnością słowa Epikura pozwalają wielu radzić sobie jakoś ze świadomością, że każdy dzień przybliża do owego nic; pomagają w pewien sposób żyć tak, aby nie ulec mrocznemu dyktatowi tego spotkania. Sęk w tym, że to nie jedyny aspekt śmierci, o który w śmierci chodzi. Jej wymiar egzystencjalny odśłania się bowiem nie tylko w doświadczeniu umierania własnego ja, ale także w fenomenie śmierci drugiego – zwłaszcza kogoś bliskiego. „Twoja śmierć – pisze Ireneusz Ziemiński – jest mi dana jako fakt w świecie oraz głęboko mnie angażujące przeżycie egzystencjalne; chociaż mogę wobec niej zachować poznawczy dystans, analogiczny do śmierci innych ludzi, to jest ona dla mnie równie ważna jak śmierć własna. Moją śmierć postrzegam jako zdarzenie,

1 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 1982, s. 645.

2 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 645.

które, chociaż nieuchronne, jest zawsze przede mną, należąc do przyszłości; tymczasem Twoja śmierć może być mi dana we wszystkich wymiarach czasu. O ile więc moją śmierć postrzegam jako nigdy aktualnie nie urzeczywistnioną możliwość, o tyle Twoja śmierć może być mi dana jako zdarzenie realne. Stąd moja śmierć nigdy nie jest przedmiotem moich przedstawień [...], Twoja natomiast może stać się przedmiotem mojej percepcji”<sup>3</sup>. Nie tylko zresztą percepcji, ale także egzystencjalnego doświadczenia – zwłaszcza w doznaniu straty. Ono właśnie jawi się jako jeden z najbardziej bolesnych aspektów umierania.

## 1. Śmierć jako sytuacja graniczna

W opublikowanym w 2020 roku raporcie Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, zatytułowanym: *2020 Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, można znaleźć następujące stwierdzenie:

Organizacja Narodów Zjednoczonych nazwała pandemię COVID-19 „największym testem, z jakim mieliśmy do czynienia od czasu powstania ONZ”, wyjaśniając, że jest to coś więcej niż stan zagrożenia zdrowia – to kryzys systemowy, który już dotyka gospodarki i społeczeństwa w bezprecedensowy sposób<sup>4</sup>.

Nie chodziło przy tym, oczywiście, o jedną z wielu chorób, której wpływ na funkcjonowanie społeczno-ekonomiczne okazał się być akurat szczególnie brzemienne w dalekosiężne, negatywne skutki. Choć autorzy raportu na etapie jego tworzenia nie dysponowali jeszcze kompletnymi danymi ukazującymi całe problemowe spektrum rozwoju pandemii, mogli jednak bez najmniejszej wątpliwości wykazać, że tym, co z dnia na dzień w sposób coraz bardziej dramatyczny napędzało wielowymiarowy pandemiczny kryzys, było intensyfikujące się niebezpieczeństwo utraty

---

3 I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 35.

4 *2020 Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, collective study United Nations Development Programme, New York 2020, s. 4.

życia. Stało się ono na tyle poważne, że sparaliżowało funkcjonowanie całych sektorów gospodarki, generując napięcia, których długofalowe skutki wciąż jeszcze trudne są do oszacowania. Raport wykazywał, że już od połowy maja 2020 roku liczba dziennych zgonów w wyniku COVID-19 przewyższała liczbę śmiertelnych przypadków z powodu takich częstych przyczyn, jak malaria, samobójstwa, wypadki drogowe, czy HIV lub AIDS. Co więcej, tylko w kwietniu 2020 roku COVID-19 spowodował prawie 200 tysięcy zgonów<sup>5</sup>. Nikt wówczas nie zdawał sobie jeszcze do końca sprawy z tego, jak bardzo ta liczba miała w następnych miesiącach wzrastać.

Wirus, który w końcówce 2019 roku na niepokojącą skalę rozprzestrzenił się już poza okolicami chińskiego miasta Wuhan, gdzie pandemia miała swój początek, wkrótce zdominował świat, wywołując chorobę, która doprowadziła do śmierci miliony istnień ludzkich, a jeszcze większą ilość skonfrontowała z doświadczeniem straty bliskich osób. Dziś można zaryzykować twierdzenie, że życie po pandemii nie będzie już takie samo – że świat w pewien sposób stał się inny. Po pierwsze, dlatego że ludzie nauczyli się żyć w nowy sposób – jeszcze bardziej w sieci niż w realu, w systemie wirtualnych spotkań zamiast w bezpośrednim kontakcie, chętniej w małych grupach niż w dużych wspólnotach, częściej w izolacji niż w relacji. Po drugie, ponieważ na niespotykaną dotąd skalę otarli się o kruchość życia – bądź doświadczając kryzysu własnego zdrowia nadszarpniętego przez szalejący wirus, bądź też kryzysu zdrowia drugiego człowieka – ważnego i bliskiego – aż po jego śmierć. Oczywiście, choroba i śmierć to nieodłączne towarzyszkki ludzkiej kondycji i zawsze na przestrzeni dziejów człowiek miał z nim do czynienia, spotykając każdą z nich osobiście. A jednak chyba po raz pierwszy od czasów drugiej wojny światowej, w tym samym czasie i w tak różnych miejscach ludzie na tak wielką skalę umierali z tego samego powodu. Co więcej, można nawet pokusić się o tezę, że ta nowa, globalna wojna z wirusem u wielu wywołała niemniejsze traumy i poczucie zagrożenia niż wielkie dwudziestowieczne konflikty, choć może w nieco inny sposób przeżywane. Wszystko to skłania do postawienia pytania o specyficzną naturę owego egzystencjalnego doświadczenia. Bo że jest ono właśnie takie – że

---

5 Por. 2020 Human Development Perspectives, s. 4.

nie przebiega na poziomie zwykłych sytuacyjnych zdarzeń, ale głęboko angażuje najgłębsze zasoby ludzkiej egzystencji—to pokazuje rozmiar zmian w sposobie przeżywania siebie i świata przez człowieka doby pandemii. Skojarzenie z wojną nie jest tu przypadkowe. Wszak to właśnie w kontekście dwóch największych konfliktów zbrojnych dwudziestego wieku (pierwszej i drugiej wojny światowej) najintensywniej rozwijała się refleksja nad egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. W niej właśnie szczególnie dojmująco wybrzmiewało pytanie o dramat śmierci i straty. Czy więc dziś, po około stu latach, te same pytania, paradoksalnie, nie wybrzmiewają znów z podobną siłą—tym razem w nowym, pandemicznym kontekście? Może więc warto świadomie postawić je na nowo w całej ich egzystencjalnej specyfice.

Rację miał Karl Jaspers pisząc swego czasu, że „jeśli filozofowanie jest nauką umierania, to ta właśnie umiejętność jest warunkiem prawdziwego życia. Uczyć się żyć i umieć umierać to jedno i to samo”<sup>6</sup>. Nie chodzi tu bynajmniej wyłącznie o zgrabną formułę językową. Jaspers, którego dzieło *Psychologie der Weltanschauungen* z 1919 roku uznawane zostało przez wielu za pracę inicjującą egzystencjalizm<sup>7</sup>, nie uprawia filozofii teoretycznej, pozwalającej sobie na luksus bezpiecznego oderwania od rzeczywistości i rozkwitu w wyizolowanej przestrzeni gabinetu. Przeciwnie, dla niego filozofia organicznie wiąże się z życiem—ze sposobem, w jaki człowiek jest tym, kim jest, przeżywając swe człowieczeństwo w konkretnie egzystencji. „Żąda się od filozofa—podkreśla Jaspers—by żył zgodnie ze swoją nauką. Ale to zdanie zniekształca to, co miało wyrażać. Gdyż filozof nie naucza przepisów, pod które podpadałyby poszczególne przypadki w realnym istnieniu—tak jak rzeczy podpadają pod kategorie ustalone empirycznie, a stany faktyczne pod normy prawne. Myśli filozoficzne nie dają się stosować, raczej same są rzeczywistością, o której można by powiedzieć: spełniając tę myśl człowiek dopiero żyje i jest sobą [...]. Stąd nierozdzielność filozofowania i bycia człowiekiem”<sup>8</sup>,

6 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998, s. 86.

7 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 421; R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 221.

8 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 87.

nierozdzielność tak dalece posunięta, że podstawowe sytuacje życiowe, wpływające na sposób przeżywania przez człowieka egzystencji, stają się początkiem filozofii, ta zaś – urzeczywistnieniem w dziejach jego człowieczeństwa<sup>9</sup>. Jaspers owe fundamentalne sytuacje nazywa granicznymi, twierdząc, że właśnie w nich następuje rozjaśnianie egzystencji<sup>10</sup>. Jaspers proponuje:

Upewnijmy się teraz co do naszego położenia jako ludzi. Istniejemy zawsze w sytuacjach. Sytuacje się zmieniają, pojawiają się różne okazje. Stracona okazja nigdy nie wraca. Ja sam mogę przyczynić się do zmiany sytuacji. Ale są sytuacje nie zmieniające swej istoty, nawet gdy zmieniają się ich chwilowe przejawy, a ich przemożną siłę spowijają różne zasłony: muszę umrzeć, muszę cierpieć, muszę walczyć, podlegam władzy przypadku, nieuchronnie wylałam się w winę. Te podstawowe sytuacje naszego istnienia nazywam sytuacjami granicznymi. To znaczy: nie możemy wyjść poza te sytuacje, nie możemy ich zmienić. Uświadomienie sobie tych sytuacji jest, po zdumieniu i wątpieniu kolejnym, głębszym źródłem filozofii<sup>11</sup>.

Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ sytuacje graniczne, a wśród nich śmierć jako doświadczenie szczególne, mają tę wyjątkową właściwość, że mogą prowadzić do autentycznego „bycia sobą”<sup>12</sup>. Mogą, ponieważ, Jaspers zwraca uwagę na fakt, że kluczowa staje się ludzka reakcja na sytuacje graniczne, która „sprowadza się bądź do ich maskowania, bądź też, jeśli pojęliśmy je naprawdę, do rozpacz i odrodzenia: stajemy się sobą dzięki przemianie naszej świadomości bytu”<sup>13</sup>. To właśnie jest w przekonaniu Jaspersa owo „rozjaśnianie egzystencji”, a w jego efekcie „bycie sobą” (Selbstsein), jako właściwość, której, jak pisze Roman Rudziński,

jednostka nie ma stale, lecz którą może osiąść dzięki aktywności filozoficznej, która właśnie w swej istocie stanowi poszukiwanie siebie samego. Kategoria „by-

9 Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 8–9.

10 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 372.

11 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 13.

12 Por. R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, s. 227.

13 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 13.

cia sobą” zawiera treści w pewnej mierze analogiczne do kategorii „egzystencji autentycznej” u innych egzystencjalistów, a także do kategorii „osoby” w personalizmie chrześcijańskim<sup>14</sup>.

Paradoksalnie, właśnie śmierć, a dokładniej głęboko w niej egzystujące doświadczenie straty człowieka może być drogą do urzeczywistnienia w jego życiu pełni owego bycia sobą. Jak to możliwe?

Według Jaspersa:

Sytuacje graniczne [...] ukazują mi klęskę. Cóż mam począć w obliczu tej absolutnej klęski, której nie sposób ignorować, uczciwie uobecniając sobie owe sytuacje? Rada stoika, by ograniczyć się do własnej wolności, jaką daje niezależność myślenia, nie może nas zadowolić [...]. Ze źródła, jakim są sytuacje graniczne, wypływa zasadniczy impuls, który w klęsce każe szukać drogi do bytu. Decydujący jest dla człowieka sposób, w jaki doświadcza klęski: czy pozostaje przed nim ukryta i dopiero u kresu powala go siłą faktu, czy też człowiek potrafi postrzegać klęskę bez masek, uobecniać ją sobie jako stałą granicę swego istnienia; czy sam siebie uspokaja, chwytając się jakiś fantastycznych rozwiązań, czy też uczciwie przyjmuje klęskę milcząc w obliczu niewyjaśnialnego. Sposób, w jaki człowiek doświadcza klęski, rozstrzyga o tym, kim się staje<sup>15</sup>.

Czy jednak śmierć w dobie pandemii, jej powszechność, nagły i podstępny charakter, zagrożenie, które z sobą niesie i bezmiar pustki, który pozostawia, może pomóc człowiekowi stać się bardziej sobą? Egzystować bardziej autentycznie? Tak, pod warunkiem, że nie zacznie przed śmiercią uciekać, maskując jej przerażające oblicze. Franz Rosenzweig, czołowy przedstawiciel żydowskiego nurtu filozofii dialogu, w swym głównym dziele *Gwiazda Zbawienia*, które ukończył w 1919 roku – w tym samym czasie, co Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* – pisał:

Wszystko, co śmiertelne, żyje w tym lęku śmierci, każde nowe narodziny powiększają lęk o nową podstawę, gdyż powiększa się liczba śmiertelnych. Łono niezmordowanej ziemi rodzi wciąż nowe istoty i każdy wydany jest śmierci, każdy czeka z trwogą i drżeniem dnia swej podróży w ciemność [...]. Trzeba bez

<sup>14</sup> R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, s. 227.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 14–15.



wątpienia, by człowiek wystąpił kiedyś w swym życiu [...]; musi kiedyś poczuć swą straszną biedę, samotność i oderwanie od całego świata i przez noc stać oko w oko wobec Nicości. Lecz ziemia znów upomina się o niego [...]. Dane jest mu inne wyjście z przesmyku Nicości niż ten upadek w rozwartą otchłań. Człowiek nie powinien odrzucać od siebie lęku przed tym, co ziemskie, powinien pozostać w trwodze śmierci<sup>16</sup>.

## 2. Trwoga, która ujawnia nicość

Cóż takiego kryje się w owej trwodze, że należałoby w niej pozostać? Czy poza prostą analogią z trwogą człowieka czasów pandemii ma ona w sobie cokolwiek istotnego do zaoferowania ludzkiej egzystencji? Przed jej sprowadzaniem do roli przelotnego nastroju przestrzegał swego czasu Martin Heidegger, zaliczony przez Jeana Paula Sartre'a do grona czołowych egzystencjalistów ateistycznych<sup>17</sup>. „Heidegger – zaznacza Tadeusz Gadacz – który napisał bardzo krytyczną recenzję pracy swego starszego kolegi [Jaspersa – A. R. B.] *Psychologie der Weltanschauungen*, mógł zainspirować się niektórymi jej ideami, takimi jak możliwość bytowania autentycznego i nieautentycznego oraz możliwość sytuacji granicznych”<sup>18</sup>. Pisząc o trwodze, Heidegger stawia pytanie:

Czy ludzka przytomność popada czasem w taki nastrój, w którym staje wobec nicości samej? Jest to możliwe – odpowiada – i rzeczywiście ma miejsce, choć rzadko i tylko chwilami, w owym fundamentalnym nastroju, jakim jest trwoga. Trwogi tej nie utożsamiamy z bardzo częstą trwożliwością, która należy tylko w istocie do zbyt łatwo pojawiającej się strachliwości. Trwoga jest zasadniczo różna od strachu [...]. Przeciwnie, ustanawia ona szczególnego rodzaju spokój. Zapewne trwoga jest zawsze trwogą przed czymś, ale bynajmniej nie przed tym, lub owym [...]. Trwoga ujawnia nicość<sup>19</sup>.

---

16 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 51–52.

17 Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998, s. 23.

18 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 427.

19 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995, s. 101–102.

Oczywiście, zachodzi tu fundamentalna trudność, która pojawia się natychmiast, gdy ludzki umysł próbuje ową nicosć sproblematyzować. Ową trudność dostrzega zresztą sam Heidegger, pisząc:

Wypracowanie pytania o nicosć nieuchronnie stawia nas w położeniu, w którym musi się okazać, czy możliwe jest udzielenie na nie odpowiedzi, czy też, przeciwnie, nie sposób na nie odpowiedzieć [...]. Czym jest nicosć? Już pierwsze zetknięcie z tym pytaniem wskazuje na coś niezwykajnego. W pytaniu tym ujmujemy od razu nicosć, jako coś, co „jest” tak a tak, jako byt. A przecież właśnie różni się ona zasadniczo od bytu. Pytanie o nicosć, o to, czym jest nicosć i jak jest, przekształca to, o co pyta, w jego przeciwieństwo [...]. Pytanie i odpowiedź dotyczące nicosći są jednakowo wewnątrznie sprzeczne<sup>20</sup>.

Widać zatem wyraźnie, że Heidegger nie szuka naukowej, intelektualnie podbudowanej drogi do nicosći, ale drogi, która biegnie przez ludzkie doświadczenie egzystencjalne. Pyta więc: „Gdzie będziemy poszukiwać nicosći? Jak odnajdziemy nicosć?”<sup>21</sup>. I odpowiada: w trwodze. Ona właśnie, jak zauważa Janusz Mizera, jest obawą przed czymś, czego nie potrafimy określić, przed nic, wobec którego staje człowiek w doświadczeniu trwogi<sup>22</sup>. „Wraz z fundamentalnym nastrojem trwogi – pisze Heidegger – odnaleźliśmy tę postać przytomności, w której ujawnia się nicosć i od której wychodząc, musimy o nią zapytywać. Jak to jest z nicoscią? [...]. W trwodze następuje ruch cofnięcia-się-przed... [ein Zurückweichen vor...], ruch, który wprawdzie nie jest już ucieczką, lecz zaklętym spokojem. To cofnięcie-się-przed... bierze swój początek z nicosći. Nicosć nie przyciąga do siebie, przeciwnie: jest z istoty swej odpychająca [...]. To sama nicosć nicestwi”. „Być przytomnym [Da-sein] – dodaje Heidegger – to tyle, co zatrzymać się wewnątrz nicosći”<sup>23</sup>. Co więcej, niemiecki filozofii podkreśla również, że

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 98.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 99.

<sup>22</sup> Por. J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, s. 193.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 103–105.

nicość w swojej pierwotności jest najczęściej i najpowszechniej zamaskowana wobec nas. Przez co jest ona zamaskowana? Przez to, że w taki lub inny określony sposób całkowicie zatracamy się w bycie. Im bardziej w naszych poczynaniach zwracamy się ku bytowi [...], tym bardziej odwracamy się od nicości, tym pewniej wypychamy samych siebie w powierzchowną, publiczną postać przytomności [...]. Nicość nicestwi nieprzerwanie, jakkolwiek wiedza, w obrębie której codziennie się poruszamy, nie pozwala nam właściwie wiedzieć o tym [...]. To, że postępowanie nicestwiące na wskroś przenika byt przytomny, poświadczy najlepiej ciągle, jakkolwiek zaciemnione, ujawnianie się nicości, którą pierwotnie odsłania tylko trwoga. Wynika z tego, że owa pierwotna trwoga jest w przytomności najczęściej stłumiona. Trwoga jest obecna, ale tylko drzemie. Jej tchnienie przenika ciągle przytomność najmniej „trwożliwą” i niedostępną dla owych „tak, tak” i „nie, nie” przytomności zaabsorbowanej; najrychlej przenika przytomność przytłumioną, a z największą pewnością tę, w podstawie której leży zuchwałstwo<sup>24</sup>.

„Pierwotna trwoga – dodaje Heidegger – w każdej chwili może się zbudzić w bycie przytomnym. Nie musi być zbudzona przez niezwykle zdarzenie. To, co ją może pobudzić, bywa równie błahe, jak głębokie jej władanie. Ciągle gotowa do skoku, skacze wszak nader rzadko, by rozpiąć nas w zawieszeniu”<sup>25</sup>.

Czy takim „skokiem” trwogi nie są właśnie sytuacje graniczne? Czy nie jest nim doświadczenie śmierci – zwłaszcza śmierci drugiego, szczególnie bliskiego człowieka?

Własnej śmierci nie można doświadczyć bezpośrednio. Owszem, człowiek prognozuje ją, wiedząc o nieuchronności końca ziemskiego życia, której do tej pory nie uniknął nikt z żyjących na tym świecie. Przeczują także śmierć, obserwując zmiany zachodzące w nim pod wpływem lat i stopniowy odpływ sił, z którym niejednokrotnie przychodzi mu się mierzyć w sposób boleśnie nieubłagany. Jednak w najbardziej wyjątkowy i bezpośredni sposób zderza się ze śmiercią w doświadczeniu straty bliźniego. I nie chodzi tu o proste, zubożenię odnotowanie faktu, że ludzie umierają. Strata pojawia się wtedy, gdy wraz ze śmiercią drugiego „umiera” też jakaś część tego, który na wielu płaszczyznach związał z nim swe życie. „Tracąc ukochaną osobę – pisze Ireneusz Zie-

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 105–107.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 105–107.

miński – tracimy samych siebie, ponieważ część mnie odeszła do grobu razem z Tobą. Pustka, którą spowodowała Twoja śmierć, nie jest abstrakcyjna, lecz konkretna – jest pustką po Tobie. Nie można jej jednak interpretować wyłącznie w kategoriach mojej samotności; istotą Twojej śmierci jest nie to, że ja zostałem opuszczony, lecz to, że Ciebie nie ma na zawsze. W ten sposób wraz z Twoją śmiercią, w samym centrum mojego życia doznałem wtargnięcia nicości<sup>26</sup> – wtargnięcia, które ma oblicze straty. Czym innym jest jednak strata czegoś wartościowego – jakiegoś dobra, które dopełnia ludzkie życie, nadaje mu koloryt lub buduje jego strefę komfortu. Nie chodzi bowiem wyłącznie o doznanie zakłócenia egzystencjalnego dobrostanu, które często pojawia się, gdy człowiek traci jakieś nabyte dobra – o tyle dla niego ważne, o ile jednak wciąż, ostatecznie, drugorzędne i nieistotne. Chodzi natomiast o stratę kogoś, kto nie tylko posiada dla podmiotowości danego człowieka określoną wartość, ale więcej jeszcze – jest dla niej wartością samą w sobie i w takim sensie – integralną jej częścią. W ten sposób doświadczenie śmierci odsłania także bolesną aporetyczność człowieka, konfrontując go z faktem, że jego pytanie o „dlaczego” doznanej straty i o postawę wobec siebie, świata oraz drugiego, którego się utraciło, nie znajduje satysfakcjonującego wyjaśnienia – nie potrafi oprzeć się na sprawdzonych dotychczas schematach rozumienia<sup>27</sup>. Owo pozostające bez odpowiedzi, pełne trwogi „dlaczego” najsilniej ujawnia nicość – szczególnie w obliczu straty drugiego człowieka. Jak podkreśla Ziemiński:

Ta faktyczność nicości nigdzie nie jest tak wyraźnie widoczna, jak w śmierci Drugiego. Umierając, pozostawiasz po sobie nicość absolutną, której z niczym nie da się porównać. Ta nicość nie może być przedmiotem moich intencjonalnych odniesień (jest beztreściowa), zarazem jednak staje się wręcz dotykalna. Nicość, którą spowoduje moja śmierć, jest dla mnie niewyobrażalna i nadejdzie dopiero wtedy, gdy mnie już nie będzie; nicość stanowiąca efekt Twojej śmierci dana jest mi aktualnie w samym centrum mojego świata. Odtąd całość mojego życia jest doświadczeniem tego, że Ciebie nie ma i nigdy nie będzie. Wszelkie pró-

<sup>26</sup> I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, s. 38.

<sup>27</sup> Por. A. Gasz, *Człowiek aporetyczny. Nieuchronność śmierci w doświadczeniu egzystencjalnym*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 107.

by wyobrażenia sobie Ciebie skutkują jedynie pełniejszą świadomością, że nie jesteś. Nicość po tobie dana jest tak wyraźnie dlatego, że Ciebie nikt nie może zastąpić [...]. Moja śmierć jest niemożliwa do pojęcia, w związku z czym można przyznać rację Epikurowi, iż w żaden sposób mnie nie dotyczy; Twoja śmierć stanowi dla mnie prawdziwą katastrofę<sup>28</sup>.

Dlaczego zatem nie powinniśmy od śmierci uciekać? Dlaczego mamy pozostać w jej trwodze? Ponieważ nicość odsyła do bytu, a owo odpychające odesłanie dokonuje się właśnie wtedy, gdy – jak podkreśla Heidegger – nicość osacza przytomność w trwodze i sprawia, że przez to ujawnia się on w całej swej uprzednio przesłoniętej osobliwości, jako coś całkowicie innego od nicości – jako jej przeciwieństwo<sup>29</sup>. Jak to rozumieć? Janusz Mizera zauważa, że w poczuciu trwogi człowiek staje wobec nic – trwoga w specyficzny sposób ową nicość wydobywa i sprawia, paradoksalnie, że przez tę dramatyczną konfrontację człowiek może wpaść na trop bycia i zrozumieć jego sens<sup>30</sup>; że wychodzi w pewien sposób poza całość, której do tej pory był częścią i ujmuje ową całość z zupełnie nowej, pełniejszej, właściwej perspektywy. Według Heideggera:

Nicość odstawia się w trwodze, ale nie jako byt. Nie jest też bynajmniej dana jako przedmiot [...]. Wolelibyśmy powiedzieć, że w trwodze napotykamy nicość wraz z bytem w całości [...]; istota tej pierwotnie nicestwiącej nicości polega na tym, że dopiero ona stawia przytomność wobec bytu jako takiego. Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości [...]. Bez pierwotnego ujawnienia się nicości nie byłoby ani jaźni, ani wolności. Tym samym uzyskana została odpowiedź na pytanie o nicość. Nicość nie jest przedmiotem, w ogóle nie jest ona bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego<sup>31</sup>.

---

28 I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, s. 38–39.

29 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 104.

30 Por. J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 193.

31 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 103–105.

Znaczy to, że doświadczana w trwodze śmierci jako sytuacji granicznej – zarówno przeżywanej przez podmiot w stosunku do samego siebie, jak i doznawanej w stracie drugiego – nie musi odbierać mu życia. Przeciwnie, otwiera raczej na jego pełnię. To właśnie konfrontacja z tak trwożąca człowieka w śmierci nicością (bądź przez przecucie własnego umierania, bądź w doświadczeniu straty drugiego) pozwala ludzkiej przytomności lepiej uchwycić i zrozumieć życie – przebić się przez jego powierzchowność w stronę głębszych wymiarów egzystencji; ująć ją w całokształcie jej pełni i zarazem ostateczności. „Wraz z właściwym uchwyceniem bycia – pisze Mizera – pojawia się właściwe poczucie zatroskania o samo to bycie [...]. W zatroskaniu jestestwo wychodzi naprzeciw bytom spotykanym w świecie, wychodzi poza siebie, a ściślej: przed siebie. Antycypuje również swoje własne bycie, dostrzegając perspektywę ostateczną, jaką jest śmierć”<sup>32</sup>.

Owszem, nie da się uniknąć w życiu doświadczenia straty. Ale można życie z ową stratą przeżyć sensowniej.

### 3. Bycie ku śmierci

Co zatem wnosi w ludzką egzystencję doświadczenie nicości – braku, pustki, straty ujawniającej się w trwodze śmierci? Co może dać człowiekowi czasów pandemii kontakt z ową graniczną sytuacją kruchości życia tak silnie doznawaną w odchodzeniu tych, którzy ulegli przemocy wirusa? Mizera zauważa, że

Heidegger nazwał to byciem-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*). Egzystencja ludzka prowadzi do zrozumienia tego bycia-ku-kresowi, które ujawnia się w nastroju zatroskania. Troska więc konstytuuje przyszłość jestestwa w ten sposób, że umożliwia ona bycie wybiegające w kierunku tego, czego jeszcze nie ma. Jedynie w perspektywie przyszłości możliwe jest wyrzucenie projektu, projektowania<sup>33</sup>,

choć – trzeba to podkreślić – pozostaje ono zawsze osadzone w horyzoncie nicości. Nie jest to wyłącznie przekonanie Heideggera. To przecież nie kto inny, jak czołowy francuski egzystencjalista, Jean Paul Sartre,

<sup>32</sup> J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 193–194.

<sup>33</sup> J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 194.

uznając śmierć za równie absurdalną, co narodziny<sup>34</sup>, utrzymywał, że człowiek jest „pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni”. „Człowiek—przekonuje Sartre—jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu [...]. Chcemy powiedzieć, że człowiek przede wszystkim istnieje, tzn. stworzy siebie dopiero w przyszłości i jest świadomy swego rozwoju w przyszłości. Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie”<sup>35</sup>.

Znaczy to, że ocierając się o śmierć może teoretycznie obudzić w sobie tę projektotwórczą moc swej subiektywności, która łączy się ze świadomym doświadczeniem własnej wolności—doświadczeniem zakładającym swoiste uwewnętrznienie nicości. Trzeba przy tym podkreślić, że Sartre, który w latach 1933–1934, podczas pobytu na stypendium w Berlinie studiował filozofię Jaspersa i Heideggera, pozostawał pod ewidentnym wpływem tego ostatniego, podejmując i przekształcając niektóre idee zawarte w jego filozofii. Tak było między innymi z koncepcją nicości, którą Heidegger umieścił poza światem, Sartre natomiast—wewnątrz bytu, integralnie związując z ludzkim samoświadomością jako bytu-dla-siebie<sup>36</sup>.

Francuski filozof utrzymuje, że

próby zduszenia wolności pod ciężarem bytu—a załamują się one wtedy, gdy nagle pojawia się trwoga w obliczu wolności—wskazują wystarczająco, że wolność współistnieje w swojej głębi z nicością, która znajduje się w sercu człowieka. Rzeczywistość-ludzka jest wolna właśnie dlatego, że nie jest w stopniu wystarczającym, że jest nieustannie oderwana od siebie samej i że to, czym była, jest oddzielone nicością od tego, czym jest, i tego, czym będzie [...]. Ścisłe rzecz biorąc, wolność to nicość, która jest zaistniała w samym wnętrzu człowieka, przymuszająca rzeczywistość-ludzką do tego, by tworzyła samą siebie, miast po prostu być<sup>37</sup>.

34 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 372.

35 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 26.

36 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 467, 474–475.

37 J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 541–542.

Co to znaczy? Jaki dokonuje się tu proces? Czy nie jest tak, że ujawniająca nicość trwoga wobec śmierci przyjmuje postać trwogi wobec wolności—o tyle różnej, że nicościującej w każdym akcie ludzkiego samoprojektowania, o tyle tożsamej, że niewykraczającej poza horyzont ludzkiej śmiertelności? Sartre jest przekonany, że właśnie w tym tkwi fundamentalna moc człowieka w urzeczywistnianiu samego siebie, ekstaza jego świadomości.

„Formą i sposobem odczuwania naszej wolności—pisze Gadacz, tłumacząc stanowisko Sartre’a—jest trwoga. Trwoga [...] stawia nas przed rozmaitymi możliwościami, spośród których musimy wybierać [...]. Wolność jest nicością, ponieważ jeśli jesteśmy wolni w sposób absolutny, to znaczy rozpoczynamy od niczego”<sup>38</sup>; do niczego też zmierzamy, jeśli ostatecznym horyzontem życia jest śmierć w rozumieniu Sartre’a czy Heideggera. Jednak taka perspektywa pozwala człowiekowi lepiej przeżywać swój byt-dla-siebie: przekraczać to, co, faktycznie dane, w kierunku tego, co możliwe; wyrażać siebie w projektach samorealizacji, urzeczywistniając w swej egzystencji to, kim jeszcze nie jest; transcendować, nicościując swą przeszłość i pełniej odnosząc się do siebie w refleksyjnej samoświadomości tego, kim się staje i co urzeczywistnia w każdym akcie wyboru—to właśnie Sartrowska ekstaza ku wolności lub (inaczej mówiąc) ku świadomości<sup>39</sup>. Francuski filozof utrzymuje, że

kiedy mówimy: jesteś tylko tym, czym jest twoje własne życie, to z tego wynika, że artysta np. będzie sądzony wyłącznie według swych dzieł. Tysiąc innych rzeczy przyczyni się również do jego określenia. Chcemy tu powiedzieć, że człowiek jest wyłącznie skalą przedsięwzięć, że jest ich sumą, organizacją, zespołem związków, które tworzą te przedsięwzięcia<sup>40</sup>.

Heideggerowska trwoga śmierci urzeczywistniona w Sartrowskiej nicości jako trwodze wolności im bardziej świadomie jest przeżywana tym pełniej pozwala człowiekowi realizować sumę projektów, którą jest ona sam dla siebie. Dlaczego pełniej? Bo nie odbiera ludzkiej wolności mocy sprawczej; raczej nakreśla wymierne ramy życia.

<sup>38</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 467–477.

<sup>39</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 476.

<sup>40</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 54–55.



Czy zatem udzieloną w duchu ateistycznego egzystencjalizmu Heideggera i Sartre'a odpowiedź na doświadczenie śmierci obecne w przeżyciach człowieka czasów pandemii należy uznać za wystarczającą? Może znajdzie się wielu takich, dla których stanowi ona – jak chciałby tego Sartre – przejaw odartego ze złudzeń, uporczywego optymizmu, właściwy, egzystencjalistyczny wymiar rozumienia humanizmu, kontakt z własną subiektywnością nie przez zamknięcie w sobie, lecz dzięki twórczej obecności w ludzkim wszechświecie<sup>41</sup>. A jednak przyjmując tę odpowiedź z wszelkimi jej konsekwencjami będą musieli zmierzyć się z faktem, że w swym zrodzonym z doświadczenia śmierci twórczym, pełniejszym i bardziej świadomym zaangażowaniu w świat, nieuchronnie pozostaną sami, porzuceni, nieusprawiedliwieni. „W rzeczy samej – pisze Sartre – [...] człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia [...]. Tak więc, nie mamy ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”<sup>42</sup>. Co to znaczy w praktyce? Przede wszystkim, że człowieka buduje jakąś głęboką negatywność, której w żaden sposób nie jest w stanie przekroczyć, ponieważ ujawnia się w każdym akcie jego wolności – negatywność własnej przypadkowości, niemoc osiągnięcia syntezy bytu „w sobie” i bytu „dla siebie”, ciągła konieczność zaprzeczania sobie i światu, „mdłości” skonfrontowanej z tym świadomością, dręczące wezwanie do odpowiedzialności bez możliwości znalezienia dla niej jakiegokolwiek racji<sup>43</sup>. Sartre widzi w tym najwyższy przejaw ludzkiej wolności i uznaje za coś bardzo optymistycznego<sup>44</sup>, warto jednak postawić pytanie, czy nie jest to mimo wszystko robienie dobrej miny do złej gry. Wszak Sartrowski wolny człowiek jest na wolność skazany, przypadkowy, zawsze niespełniony, zawieszony w trwodze – jest daremną namiętnością<sup>45</sup>, a sam francuski filozof w autobiografii *Słowa* tak oddaje klimat owego egzystencjalnego doświadczenia:

41 Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 81–82.

42 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38–39.

43 Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 118–119.

44 Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 21–22.

45 Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 210.

Widzę jasno, nie żywię złudzeń, znam swoje prawdziwe zadania, zasłużyłem na pewno na nagrodę przyznaną dobrym obywatelom; od lat prawie dziesięć jestem człowiekiem, który się budzi uleczony z długiego, gorzkiego i łagodnego szaleństwa i który [...] nie wie już, co począć ze swoim żywotem. Stałem się znów pasażerem na gapę, którym byłem, mając lat siedem. Konduktor wszedł do przedziału, spogląda na mnie, ale mniej surowo niż ongiś; w istocie najbardziej byłby rad odejść, niechbym sobie dojechał spokojnie, chciałby tylko usłyszeć ode mnie jakieś godziwe usprawiedliwienie, mniejsza z tym jakie, zadowoli się każdym. Na nieszczęście nie znajduję żadnego, bo i zresztą szukać nie mam ochoty; posiadzimy tak we dwóch, czując się nieswojo, aż do Dijon, gdzie – wiem o tym doskonale – nikt nie czeka na mnie. Skapitulowałem, ale nie zламаłem ślubów – piszę wciąż. Cóż robić innego<sup>46</sup>.

Owszem, można by – podążając za Sartrem – właśnie ten rodzaj heroicznego oporu wobec beznadziei egzystencji wskazać człowiekowi doby pandemii jako uprzywilejowaną odpowiedź na dramat życia w horyzoncie śmierci. Ale czy rzeczywiście jest to odpowiedź uprzywilejowana? Czy jest ona taką zwłaszcza w kontekście śmierci drugiego – doświadczenia jego straty? Tu odpowiedź Sartre'a staje się jeszcze bardziej problematyczna. Wszak konsekwencją przyjętego przez niego rozumienia wolności jest konflikt – zjawisko pierwotne w sferze relacji z drugim człowiekiem i powodujące, że w przekonaniu francuskiego filozofa nie jest możliwa współegzystencja dwóch wzajemnie respektujących się wolności; urzeczywistniając się bowiem w tym samym miejscu i czasie, muszą się one nieuchronnie antagonizować i wzajemnie ograniczać<sup>47</sup>. Jak pisze Gadacz,

Inny usiłuje uczynić mnie przedmiotem swego świata, choć pierwotnie nie postrzega mnie jako przedmiot. Między bytami-dla-siebie może zatem istnieć tylko jedna fundamentalna relacja, obydwa usiłują uprzedmiotowić innego. „Piekło to są Inni”. Nie chodzi jednak o to, by zapanować nad innymi jak nad zwykłą rzeczą. Byt-dla-siebie chce panować nad innym jak nad wolnością, a zatem chce posiadać go jednocześnie jako przedmiot i jako wolność. W analizach normalnego i patologicznego życia płciowego Sartre usiłował pokazać, że chodzi wciąż

46 J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 202–203.

47 Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, s. 213–214.

o zapanowanie nad cudzą wolnością – nie tylko pożądanie czyjegoś ciała, lecz także pożądanie innego. Nie jest to jednak możliwe. Wciąż zatem jesteśmy winni, uprzedmiotawiając innych lub dając się im uprzedmiotowić<sup>48</sup>.

Pojawia się jednak pytanie, czy taka perspektywa pozwala faktycznie i w pełni skontaktować się z dramatem straty najbliższego człowieka? Czy ten drugi w ogóle może być bliski? Tego rodzaju wątpliwości nie są bezzasadne. Istnieje bowiem ryzyko, że rozwiązanie Sartre'a – życie na przekór, wbrew własnej nicości<sup>49</sup> – stanie się w relacji z bliźnim i w kontakcie z jego śmiercią niczym więcej, jak tylko sposobem znieczulania przykrej straty, bez zdolności do pomieszczenia w sobie jej faktycznej głębi. W rezultacie, jeśli autentyczna ekstaza ku innemu jest projektem niemożliwym do zrealizowania, może się wówczas okazać, że swoją rację zyskuje nowa, przewrotna i jakże wymowna formuła: umarł drugi, odeszło piekło.

#### 4. Bycie ku życiu

Czy zatem śmierć w dobie pandemii ma jeszcze jakąkolwiek inną, egzystencjalną perspektywę? Czy doświadczenie straty może znaleźć odpowiedź alternatywną do tej, którą daje refleksja Heideggera i Sartre'a? Owszem, pod warunkiem, że w doznaniu śmierci nie będzie ujawniać się wyłącznie nicość; że ma szansę odsłonić się w niej coś jeszcze. Karl Jaspers zwraca uwagę na fakt, że

w sytuacjach granicznych albo ukazuje się nicość, albo też daje się odczuć to, co jest naprawdę, pomimo i ponad wszelkim znikającym byciem w świecie. Nawet rozpacz, przez sam fakt, że jest możliwa w świecie, staje się drogowskazem odsyłającym poza świat<sup>50</sup>.

Można więc – używając stwierdzenia Franza Rosenzweiga – przyjąć i taką perspektywę, że „od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się

---

48 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 477–478.

49 Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 118.

50 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 15.

wszelkie poznanie Wszystkiego”<sup>51</sup>. Jak jednak rozumieć owo „Wszystko”? Pewne światło w takie rozumienie wnosi intuicja jednego z największych teologów XX wieku, niemieckiego jezuitę Karla Rahnera, który podobnie jak Sartre wiele zawdzięcza wgłębianiu się w myśl Heideggera. Wysłany w 1934 roku przez przełożonych na studia do Fryburga, nie tylko słuchał wykładów słynnego filozofa, ale także przejął od niego charakterystyczny sposób podejmowania fundamentalnych zagadnień<sup>52</sup>. Nic dziwnego, że w jego namyśle nad doświadczeniem egzystencjalnym również pojawia się kwestia nicości. Jednak Rahner nie pozostaje w optyce rozwiązań przyjętych przez Heideggera; nie podąża również ścieżką Sartre’a. Wskazuje bowiem, że rzeczywista problematyzacja ludzkiej egzystencji nie dokonuje się przez doświadczenie absurdalnego charakteru wolności jako nicości, ale przez ujęcie siebie jako nieskończonej możliwości.

Według Rahnera:

Człowiek doświadcza siebie jako nieskończonej możliwości, ponieważ z natury rzeczy każde osiągnięcie w praktyce i teorii zawsze podaje w wątpliwość, zawsze umieszcza w szerszym horyzoncie, który otwiera się przed nim w swoim nieogarnionym bezmiarze. Człowiek jest duchem, który doświadcza siebie jako ducha, jakkolwiek nie doświadcza siebie jako czystego ducha. On nie jest samą w sobie bezsporną daną i w sposób bezsporny nieskończonością rzeczywistości; on jest pytaniem, które chociaż wyłania się przed nim puste, jest realne i nieuniknione; pytaniem, którego nie może przekroczyć ani ostatecznie i właściwie rozstrzygnąć<sup>53</sup>.

Znaczy to, że człowiek nie problematyzuje się przez fakt poszukiwania takiej czy innej odpowiedzi – ta wszak może być negatywna i prowadzić go do negacji, do „nic” jego egzystencji – ale przez samą otwartość na odpowiedź w ogóle. Ona bowiem w swej formie zawsze wydarza się jako „coś”, nawet jeśli przychodzi jako nicość – zaprzeczenie bytu. Wszelkie „nic” musi więc z konieczności zostać osadzone w horyzoncie „czegoś”,

51 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 51.

52 Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 19–20.

53 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 32.

w perspektywie nieustannej możliwości stawiania pytań, które właśnie przez swą nierozstrzygalność muszą być wciąż po wielokroć zadawane i domagać się odpowiedzi. Właśnie dlatego owa perspektywa jest absolutna, ponieważ nawet jeśli nieustannie ponawiane pytanie nigdy nie uzyskuje pełnej odpowiedzi, ten brak zawsze coś komunikuje. Milcząca „nic” również jest wymowne – będąc negacją określonej treści, przez fakt, że zachodzi, wyraża pozytywną możliwość odpowiedzi i rację zadawania pytań; odsyła zatem do bytu. Człowiek więc, jak podkreśla Rahner, pyta

o byt w ogóle, i o ile pyta, [...], potwierdza on transparentność bytu i swoją własną transcendencję ku bytowi w ogóle [...]. O ile musi on pytać, potwierdza on tę swoją własną przygodną skończoność; o ile musi on pytać, potwierdza on tę swoją przygodność w sposób konieczny. A potwierdzając ją w sposób konieczny, potwierdza on swoją egzystencję w i pomimo swej przygodności jako bezwarunkową, jako absolutną<sup>54</sup>.

Wprowadza to, oczywiście, fundamentalną różnicę w sposobie przeżywania samego siebie i swej wolności. Człowiek w ujęciu Rahnera przestaje być wydarzeniem tego, co absurdalne (świadomością skazanej na wolność nicości), ale wydarzeniem tego, co absolutne – wolnością otwierającą się na obcowanie z bytem w ogóle, z absolutnym horyzontem nieskończoności. Jak tłumaczy Rahner:

Oczywiście człowiek zawsze doświadcza również pustki, wewnętrznej znikomości i – jeżeli chcemy ten moment tak nazwać, żeby go nie pomniejszać – absurdalności tego, co go spotyka. Doświadcza on jednak też nadziei, impulsu w kierunku wyzwalającej wolności [...]. Jeżeli człowiek doświadcza jednego i drugiego i mimo to ma jedno doświadczenie, w którym jeden ostateczny i pierwotny ruch podtrzymuje wszystkie poszczególne poruszenia i doświadczenia [...], to pozostaje tylko jedna możliwość: człowiek [...] logicznie i egzystencjalnie nie może uważać, że ta pełna nadziei, nieustannie rozszerzająca się rzeczywistość, której naprawdę doświadcza, jest tylko pociągającą i niedorzeczną iluzją, i że w końcu wszystko zasadza się na pustej nicości [...]. To, co podtrzymuje i otwiera ruch człowieka

<sup>54</sup> K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 77–78.

w kierunku absolutnego wymiaru transcendencji, nie może być nicością, zwykłą pustką. Takie bowiem twierdzenie – wypowiedziane o nicości – byłoby po prostu pozbawione sensu<sup>55</sup>.

Czym zatem jest ów afirmowany przez Rahnera ruch ku absolutowi? To bycie ku życiu. Znamienny jest przy tym fakt, że wychodząc z tego samego, co Sartre przekonania o nieuchronnej konieczności ludzkiej wolności, Rahner dochodzi do innych niż francuski filozof konkluzji. Owszem, człowiek w pewien sposób jest na wolność skazany, jednak nie jest w niej porzucony, lecz powierzony samemu sobie. Jego wolność, jako wydarzenie tego, co absolutne – choć w doświadczeniu egzystencjalnym ujawnia swój niezbywalny ciężar – odsyła jednak do bytu, co znaczy tyle, że człowiek jest w niej nie tyle bytem dla siebie, jak chciał tego Sartre, ale bytem u siebie – samoposiadaniem się bytu w jego pierwotnym otwarciu na transcendencję. Rahner nazywa to również przed-ujęciem<sup>56</sup>. Co to oznacza w praktyce? Przede wszystkim – że człowiek, stając wobec ciężaru własnej wolności – zwłaszcza wtedy, gdy ujawnia się ona z całą mocą na tle jego egzystencjalnej kruchości, naznaczonej śmiercią i stratą, nie jest skazany na przeżywanie siebie jako daremnej namiętności. Przeciwnie, zanim wyrazi się w jakiegokolwiek angażującej jego życie odpowiedzi, może najpierw przed-ująć siebie jako bytującego w nieskończonym horyzoncie – ugruntowanego w absolutnej tajemnicy i stanowiącego jej wydarzenie<sup>57</sup>. Nie chodzi jednak o epifenomen czegoś lokalnego, doraźnego, zredukowanego wyłącznie do wymiaru doczesności. Owszem, człowiek może zapytywać przygodnie i niezobowiązująco, może jednak stawiać pytanie fundamentalne i angażujące w sposób całobytowy. Stawia je zazwyczaj w sytuacjach, które Jaspers nazwała granicznymi i wówczas też niejako samego siebie stawia pod znakiem zapytania. Czy jednak na tak postawione pytanie można uzyskać odpowiedź inną, niż zaproponowana przez egzystencjalizm Sartre’a? Czy może ją uzyskać człowiek czasów pandemii? Rahner formułuje ją następująco: człowiek, jako wydarzenie absolutnej tajemnicy, jest wydarzeniem absolutnego udzielenia się Boga. „Jeżeli więc mówimy: Człowiek

55 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33–34.

56 Por. K. Rahner, *Stuchacz Słowa*, s. 45; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33.

57 Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103.

jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga – przekonuje niemiecki jezuita – to trzeba przez to rozumieć [...], że z jednej strony Bóg jest obecny dla człowieka w swej absolutnej transcendentalności nie tylko jako absolutne, zawsze oddalające się, zawsze rozumiane tylko w sensie asymptotycznym «dokąd» i «skąd» owej transcendencji, ale że również ofiaruje siebie jako samego siebie”<sup>58</sup>. Znaczy to, że

w jednym i jedynie realnym porządku egzystencji ludzkiej najbardziej wewnętrznym centrum człowieka jest samoudzielenie się Boga, przynajmniej jako ofiarowane uprzednio wolności człowieka jako warunek jego najwyższej i zobowiązującej aktualizacji. I właśnie tym najbardziej wewnętrznym centrum, tą jedyną samooczywistością jest właśnie Bóg, tajemnica, wolna miłość samoudzielenia się Boga, a więc to-co-nadnaturalne, ponieważ w konkretnym porządku człowiek jest samym sobą przez to, czym sam nie jest, i ponieważ to, czym on sam nieuchronnie i niezbywalnie jest, zostało mu dane jako przesłanka i warunek umożliwiający to, co niewątpliwie otrzymał w absolutnej, wolnej, nienależnej miłości, jako swoją własność: Boga w jego samoudzieleniu siebie<sup>59</sup>.

Taka jest Rahnerowska odpowiedź na egzystencjalną perspektywę bycia ku śmierci – odpowiedź, która zdaje się aktualizować przynajmniej jako jej alternatywa także dziś, w granicznych sytuacjach czasu pandemii. Wpisuje się ona także w samo serce katolickiej eschatologii. Jeśli bowiem rzeczywiście człowiek został podarowany sobie i osadzony w nieskończonym horyzoncie możliwości, to absolutne samoudzielenie się Boga w jego centrum nie zamyka się w ograniczonej perspektywie przygodnych, doczesnych alternatyw; przeciwnie – jest warunkiem możliwości jego wieczności<sup>60</sup>. Owszem, być może Sartre nazwałby to złą

58 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103.

59 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103, 107–108.

60 „Dlatego przyszłość – pisze również Roman E. Rogowski – która od strony Boga jest przedmiotem Obietnicy, a od strony człowieka – przedmiotem nadziei, została spełniona w Chrystusie i można ją z tego powodu uważać za wewnętrzny wymiar terażniejszości. Teraźniejszość ta ma charakter wybitnie eschatyczny” (R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986, s. 373). Por. także Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 810–812; J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 57–60.

wiarą. Rahner argumentuje jednak, że coś z owej złej wiary ma w sobie raczej uparte przywiązanie do nicości – zwłaszcza wtedy, gdy staje się sztuką maskowania rozpacz. Rahner pisze:

Znaleziono jednak jeszcze bardziej wyszukaną sztukę maskowania rozpacz. Mówi się, że rozpacz właśnie jest prawdziwą wielkością człowieka [...]. Tą wielkością jest rzetelne uznanie absolutnej nicości człowieka. Wielkość ludzka jest pełnią wiedzy o wielkiej nędzy. Taka pozbawiona złudzeń wiedza może być istotnie początkiem zbawienia, jej wyznawcy bywają bardzo bliscy królestwa Boga. Jest tak wtedy, gdy są naprawdę w takiej rozpacz, że nie czynią sobie już z rozpacz przedmiotu przewrotnej dumy. Często jednak uznanie i podjęcie przez człowieka idei nicości służy tylko do ukradkowego maskowania rozpacz [...]. Gdy się spojrzy poza maskę takiego zropaczenia, które stało się już codziennością i wyrafinowanym kamuflażem wobec świata i wobec siebie, widzi się, jak tajemniczo i nagle zamieniają się ludzie w ruinę. W ruinę z fasadami, poza którymi jest próżnia i nic, z piwnicą, w której leżą martwy i zasypany człowiek właściwy – ten, który jest człowiekiem wolności i nadziei, wiary i nieskończoności. Takie jest serce ludzkie nie wyzwolone na wolność nieskończonego Boga<sup>61</sup>.

Czy pandemia może w tym wyzwoleniu pomóc? Paradoksalnie, śmierć i strata drugiego człowieka, trwoga, która temu towarzyszy, odsłaniając kruchość ludzkiej egzystencji i sprawiając, że ocierający się o nicość człowiek wydaje krzyk rozpacz – wszystko to może być doświadczeniem kresu lub nowego początku; może sprawić, że ów kres człowiek z heroizmem podejmie, z podniesionym czołem i świadomością wagi swej egzystencji, bytując ku śmierci lub też odkryje w nim perspektywę drogi nowego życia. Ona właśnie, zdaniem Rahnera, wiedzie człowieka przez rozpacz, jednak niemaskowaną, lecz doprowadzoną do końca:

Co właściwie czyni człowiek, któremu udaje się jakoś wyostać z więzienia swej zamaskowanej, zimnej rozpacz, swego zimnego rozczarowania? Po pierwsze, musi stawić czoła rozpacz, oddać się jej [...]. Bo widzisz, jeśli trzymasz się mocno i nie uciekasz przed rozpacz [...], to przyjdzie chwila, w której przekonasz się nagle, że naprawdę wcale nie jesteś zasypany, że rygle twojej celi chronią tylko

61 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 88.



przed naporem błahej skończoności, i że to, co ci się zdawało pustką śmierci, jest przejawem intymnej przyjaźni z Bogiem. Pojmiesz nagle, że mrozące oblicze beznadziejności jest tylko wejściem Boga w twoją duszę, że ciemniejszy świat to wchodzenie blasku bez cienia, że to, co ci się wydaje zamknięciem bez wyjścia, jest tylko niewymiernością Tego, który nie potrzebuje żadnych dróg, bo już jest i tak<sup>62</sup>.

Najpierw jednak rozpacz musi wszystko stracić – nawet swoje „nic” – i dopiero wówczas może odnaleźć Wszystko. Rahner pisze: „To więc [...] musisz pamiętać. Że On jest. Że jest wewnątrz twego zasypanego serca. Tylko On. Lecz jest wszystkim i dlatego wygląda jak nic”<sup>63</sup>.

Czy człowiek czasów pandemii może takiego Boga odnaleźć, a w Nim – ukojenie, siłę, nadzieję i pokój pośród ciemności? Życie pełniejsze, bo choć dotknięte stratą, to jednak bardziej świadomie pomnożone o Jego obecność – otwarte na wieczność? A może przeciwnie, pójdzie drogą konsekwentnej egzystencji w obliczu nicości – tyleż beznadziejnej, co heroicznej, a przez to tak bardzo ludzkiej? Istnieje jednak również trzecia możliwość – ta najbardziej prozaiczna i smutna zarazem – możliwość powrotu na drogę Epikura. W końcu bowiem wszystkie śmierci zostaną opłakane, wszystkie straty odżałowane. Wspomnienie twarzy bliskich zatrze czas, a wraz z odejściem pandemii na powrót rozgości się w świadomości ludzi epikurejskie przekonanie, że śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale ich nie dotyczy. Może więc znów będzie żył człowiek życiem niezaangażowanym, czerpiąc z tego co jest i uparcie nie myśląc o tym, co kiedyś nastanie. Oczywiście, takie jest prawo ludzkiej wolności. Można się na nie zżymać, walczyć z nim i uparcie odmawiać mu zgody na opisywanie tajemnicy człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, że z wszystkich możliwych dróg, którymi przyjdzie kroczyć ludzkiej wolności po pandemii, prawdopodobnie ta właśnie będzie najbardziej uczęszczana. Ostatecznie trzeba więc to uznać. Dla jednych śmierć doby pandemii stanie się okazją do pełniejszego otwarcia na głębszy wymiar egzystencji, dla innych zamkniętym tematem, który trzeba porzucić, nawet jeśli świat nie będzie już taki sam, a próba powrotu do dawnego życia – równie nieautentyczna jak historia bez przeszłości.

62 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 89–91.

63 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 92.

## Bibliografia

- 2020 *Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, collective study United Nations Development Programme, New York 2020.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Gasz A., *Człowiek aporetyczny. Nieuchronność śmierci w doświadczeniu egzystencjalnym*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 99–110.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 202–220.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Kowalczyk D., *Karl Rahner*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Mizera J., *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 180–201.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Rogowski R. E., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986.

- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Rudziński R., Karl Jaspers o człowieku i historii, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 221–235.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
- Wszolek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Ziemiński I., *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 34–48.

