

FILOZOFICZNE
OBRAZOWANIE
ŚMIERCI

EWA BOBROWSKA

Otwarcie i fundamentem filozofii zachodniej, zasadą *arché* myśli filozoficznej są jej greckie początki, a musiały one ukonstytuować się w relacji do nieuzasadnienia tragicznego konfliktu i swoistej klęski retoryki, którą stanowiło wydarzenie krzywdzącego sądu nad Sokratesem i jego niewysłuchanej przez oprawców obrony. W samej więc istocie dyskursu filozoficznego jako takiego, opowieści filozoficznej w języku Jean-François Lyotarda, tkwi moment poróżnienia głosu filozofa i głosu demokracji, prawdy filozofii i pragmatyzmu życia, wolności słowa i rytmu codzienności oraz energii życia. U samych więc początków pojawił się paradoks i konflikt niewspółmierności filozofii i istnienia, mądrości i woli przetrwania. Drogi filozofii i śmierci przecięły się bowiem z dala od horyzontu życia.

Ten nierozzerwalny związek filozofii i śmierci, który uformował się wraz z przyjęciem wyroku śmierci jako kary za filozofowanie, naznaczył dalszy bieg dziejów myśli i rozwoju ludzkości. Myśl spekulatywna pozostaje więc w cieniu śmierci. Jak diagnozuje Simon Critchley: *filozofować znaczy uczyć się żyć ze wspomnieniem o śmierci Sokratesa*¹. Dlatego filozofia wciąż na nowo opisuje, opowiada, analizuje, inscenizuje i przewycięża, jak twierdzi, pasję Sokratesa. To wydarzenie stanowi punkt zwrotny w dziejach filozofii, który pozwolił jej, jak pisze badacz, uwypuklić własną strukturę poprzez ujawnienie różnicy w rozumieniu dekonstrukcji Jacquesa Derridy, między esencją jej samej a esencją mitu, religii, sztuki czy dotychczasowych sądów estetycznych, a także między życiem a śmiercią, między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, między prawdą a fałszem. Ów trudny związek i rozdział, zagadkowe ciążenie myśli ku punktowi finalnemu, ku nicości, pustce i śmierci, a także niezbywalna świadomość końca, są zagadnieniami centralnymi dla poniżej przedstawionych rozważań.

Podświadome przekonanie o legitymizacji filozofii poprzez jej odniesienie do tematyki śmierci powraca niczym neurotyczny symptom, wyparta traumatyczna opowieść, która wbrew swej ponurej naturze, stała się płodnym i ożywczym gruntem dla spekulacji filozoficznej i kreacji artystycznej. Ten sekretny związek odnaleźć można w nowej formie w *Wykładach na temat kary śmierci* Jacquesa Derridy, w których podejmuje on rozważania nad tą fundamentalną i źródłową dla filozofii sytuacją w kontekście problematyki współczesnego społeczeństwa. W ten sposób udowadnia jednocześnie, że Hegłowska teza o kolistości ruchu myśli, którą rozważa on w *Prawdzie w malarstwie* jest prawdziwą i ciągle aktualną strategią filozofowania. Filozofia wciąż na nowo powraca do swoich początków, a myślenie literalnie porusza się po torze koła, neurotycznie uwięzione w pewnym schemacie, paradygmacie, wspomnieniu. Jest to jednak ruch ożywczy i twórczy,

ponieważ przywołuje zarazem konieczność powtórnego zerwania – zdystansowania się względem tradycji, zwyczajowości, uznanych społecznie kompromisów, tymczasowości społecznych przekonań i relatywizmu praw danej wspólnoty w imię prawdy nadrzędnej, abstrakcyjnej, dyskursywnej i krytycznej. Jak konstatuje Critchley, jeden z najważniejszych interpretatorów Derridy: *Powołaniem filozofa jest krytyka, to jest bezpośrednio poddawanie w wątpliwość i podważanie świadectwa tradycji poprzez odniesienie do form uniwersalnych. Dla Hegla i Nietzschego życie Sokratesa zapowiada śmierć tragedii i rzekomo *sittlich* (etycznej) wspólnoty, legitymizowanej przez presokratyczne estetyczno-religijne praktyki. Wedle słów Hegla, śmierć Sokratesa wyznacza moment, kiedy tragedia schodzi ze sceny teatralnej, a ujawnia się w rzeczywistości, stając się tragedią Grecji².*

Do uformowanej w ten sposób greckiej formuły krytycznej i tragicznej zarazem oraz figury filozofa jako krytyka nawiązuje również Michel Foucault w swoich ostatnich wykładach wygłoszonych w ramach seminarium *Discourse and Truth* w roku 1983, opublikowanych w 2001 roku, już po jego śmierci, jako monografia zatytułowana *Fearless Speech*. Warto zaznaczyć, że podobnie jak w przypadku *Death Penalty Seminars* Jacquesa Derridy, jest to późna myśl, niemalże ostatnie słowa francuskiego filozofa wygłoszone w języku angielskim podczas wykładów na Uniwersytecie Kalifornijskim. W przypadku Derridy była to filia Uniwersytetu Kalifornijskiego w Irvine niedaleko Los Angeles, podczas gdy Foucault był związany z oddziałem tegoż samego uniwersytetu w Berkeley. W ten sposób paradygmataczny dla filozofii europejskiej temat i ruch przeniósł się lub ogarnął swoim zasięgiem nowy kontynent. Jest to moment nieprzypadkowy i znaczący, gdyż sytuacji powtórzenia uległa w ten sposób nie tylko problematyka sokratycznego krytycyzmu, która doprowadziła do śmierci filozofa. Zgodnie z ironią sokratyczną, los wszystkich trzech wymienionych myślicieli okazał się podobny. Odrzuceni i niezrozumiani

przez swych współbraci, wybrali lub odrzucili (w przypadku Sokratesa) możliwość częściowej emigracji. Tym bardziej wiarygodny i prawdziwy wydaje się wgląd w sytuację odrzucenia przez wspólnotę, który został zarysowany w wykładach Foucaulta i Derridy.

Dla Foucaulta postawa krytyczna to postawa parezjasty – tego, kto praktykuje parezję, czyli mowę prawdziwą, która wiąże się nierozłącznie z niebezpieczeństwem, nierzadko narażaniem życia. Karą za prawdę mogą być odrzucenie i śmierć, gdyż parezja uwikłana jest w politykę, hierarchię władzy i dominacji. Parezjasta to ktoś, kto może podjąć grę, w której stawką jest jego własne życie w zamian za możliwość wybrzmienia dyskursu prawdy (a więc także filozofii) oraz z poczucia nakazu wypełnienia moralnego obowiązku względem siebie i abstrakcyjnie rozumianego dobra wspólnego.

Jak podkreśla Foucault, wektor ruchu parezji jest skierowany zawsze ku górze, ponieważ dotyczy ona relacji werbalnej osoby niżej postawionej w hierarchii siły i władzy w stosunku do tej, która posiada jej znacznie więcej, a więc jest pozornie stroną dominującą. Parezja polega na zakwestionowaniu tej przewagi w imię wolności słowa i odwróceniu iluzorycznej i szkodliwej dla prawdy sytuacji. Oznacza ona wybór wolności i prawdy zamiast spekulacji właściwej retoryce lub milczenia związanego z tchórzostwem czy apatią, ryzyko (kary) śmierci zamiast bezpieczeństwa i stabilizacji dalszej egzystencji, wybór krytycyzmu w miejsce zdradliwego i nieszczerzego pochlebstwa, moralnego obowiązku zamiast postępowania zgodnego z własnym interesem. Tak rozumiana parezja była esencją postawy Sokratesa, a później cyników. Na jej ślad i obecność w myśli filozoficznej wskazuje Foucault między V wiekiem przed naszą erą (między innymi w pismach Eurypidesa) a V wiekiem wczesnego średniowiecza/nowożytności – w pismach wczesnochrześcijańskich Jana Chryzostoma. Parezja może też przybrać postać samokrytycyzmu. W swej prywatnej, a nie publicznej formie oznacza, według

rozpoznań Foucaulta, technikę autoanalizy, krytycznego oglądu samego siebie i swojego zachowania, która powinna być praktykowana jako ćwiczenie wewnętrzne podsumowujące każdy dzień. To inaczej swoisty, praktycznie i celowo ukierunkowany, rachunek sumienia, gwarantujący czystość duszy, a przez to spokojny, a może nawet prooczy odpoczynek i sen. W takiej formie, zaczerpniętej jeszcze z tradycji pitagorejskiej, eurypidejskiej, praktyk stoików i cyników, pojawia się on w traktacie Seneki. (*On Anger*). Parezja była więc ważną towarzyszką mądrości w myśli starożytnej i, co ciekawe, od samych początków wiązała się nierozłącznie ze śmiercią, ryzykiem kary śmierci, którą poniósł Sokrates. Paradygmatyczny związek śmierci i filozofii należy więc rozpatrywać zawsze w perspektywie parezji.

Jak pisze Foucault: *Kiedy przyjmiesz parezjastyczną grę, w której twoje własne życie jest wystawione na widok publiczny, przyjmujesz tym samym specyficzną relację do siebie samego: ryzykujesz życie, aby powiedzieć prawdę, zamiast spokojnie trwać w bezpieczeństwie życia, podczas gdy prawda nie zostałaby wypowiedziana. Oczywiście niebezpieczeństwo śmierci pochodzi od Innego i dlatego wymaga nawiązania relacji z Innym. Ale parezjasta wybiera przede wszystkim specyficzną relację do samego siebie: woli siebie samego jako mówiącego-prawdę niż żywą istotę, która nie jest w stosunku do siebie szczerą i prawdziwą⁵.*

Taka właśnie była paradygmatyczna postawa i sytuacja Sokratesa. Prawda, a więc filozofia, często pojawia się w towarzystwie śmierci jako lustra, które odbija niezakłamanym i pozbawionym zbędnych złudzeń obraz czasu i trwania. W zbiorze Derridy *The Work of Mourning (Praca żałoby)*, dotyczącym tematu śmierci przyjaciół filozofa (właściwie w zbiorze mów pogrzebowych, wspomnień o zmarłych przyjaciółach i wykładów im dedykowanych) znajduje się esej poświęcony Michelowi Foucaultowi. Derrida powraca w nim do tematu prawdy u Kartezjusza, przedstawionego w eseju Lacana *Propos sur la causalité psychique*, który kończy się znamiennej konkluzją: *Sokrates,*

Kartezjusz, Marks i Freud są niezrównani w prowadzeniu badań z gorącą chęcią odsłonięcia do kogo należy prawda⁴.

Derrida zastanawia się dalej nad wpływem psychoanalizy Freudowskiej na Foucaulta i wzajemnym warunkowaniem i kształtowaniem się teorii zawartych w *Historii szaleństwa* Foucaulta w kontekście współczesnego rozwoju psychoanalizy. Rozważa także mechanizm popędu śmierci według Freuda w odniesieniu do przymusu powtarzania, konkludując, że esencją każdego popędu jest dążenie do osiągnięcia mistrzostwa, inaczej – finalnej doskonałości, a więc pragnienia, które, paradoksalnie, trzyma nas przy życiu. Czy Foucault, porównując śmierć i mistrzostwo, uznałby śmierć za doskonałą skończoną figurę? – pyta autor *Gramatologii*. Historia prawdy jest historią i archeologią problematyzacji; jak twierdzi: *należy analizować nie tylko do zachowania, pomysły, ideologie, ale przede wszystkim problematyzacje, w których myśl bycia przecina „praktyki” i praktyki własnego „ja”, genealogię praktyk swojego „ja”, poprzez które owe problematyzacje są formowane⁵.*

Paradoksalnie, przeżycie śmierci jest także, a przynajmniej jawi się współczesnej świadomości, jako praktyka własnego „ja”, które musi ten moment przeanalizować, przemyśleć, „przećwiczyć”, przepuścić przez filtr mowy i dyskursu, i do którego wreszcie „ja” powinno ustosunkować się krytycznie. Taka właśnie praktyka przejścia przez śmierć własnego „ja” opisana jest ironicznie w noweli jednego z najwybitniejszych pisarzy naszych czasów, Samuela Becketta, zatytułowanej *Środek uspokajający*. W tłumaczeniu Antoniego Libery, z najnowszego zbioru *Utworów wybranych*, który ukazał się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego w roku 2017, brzmi on następująco: *Nie wiem, kiedy umarłem. Zawsze zdawało mi się, że gdy byłem już stary, mając z dziewięćdziesiąt lat, i to nie byle jakich, o czym od stóp do głów świadczyło moje ciało. Ale dziś wieczór, gdy leżę sam w tym lodowatym łóżku, czuję, że gdy będę jeszcze starszy niż tamtego dnia, a raczej tamtej nocy, gdy zwarło się nade mną niebo z wszystkimi*

światłami – to, w które tak często patrzyłem, odkąd zacząłem się błąkać po tej dalekiej ziemi. Bo nazbyt się dzisiaj boję, by nasłuchiwać, jak gnije, wyczekiwać w napięciu na krwawy przewrót serca, pęknięcie ślepej kiszki i ów powolny mord dokonywany w mej głowie, szturm na niewzruszone posady, miłosne igraszki z trupami. Opowiem więc sobie historię, spróbuję opowiedzieć sobie jeszcze jedną historię, by się tym uspokoić. To właśnie w niej, tej historii, czuję, że będę stary, a nawet starszy niż tamtego dnia, kiedy padłem, wzywając pomocy i gdy ją otrzymałem. Bo czyż bym mógł w tej historii powrócić do życia po śmierci?⁶

Opowiadanie jako forma samokrytycznego oglądu okazuje się w powyższym fragmencie trwalsze i prawdziwsze niż śmierć. Formuła Kartezjańskiego podmiotu wątpliwego zyskała w ten sposób we współczesnej świadomości ostateczne potwierdzenie i status instancji nadrzędnej. Krytyka jako strategia filozoficzna okazała się silniejsza niż śmierć. Prawdziwa krytyka (kartezjańska procedura poddawania w wątpliwość) nie cofa się nawet przed destrukcją samego podmiotu myślącego. Słynna deklaracja Kartezjusza przytoczona przez Crichtleya brzmi: *Oddam się całkowicie i prawdziwie absolutnemu rozkładowi/dekonstrukcji moich własnych opinii*⁷. Przeszłość materialna i mentalna, ale i historyczna musi być bowiem wciąż na nowo poddana krytycznemu oglądowi terażniejszości.

Konieczność takiego oglądu absolutnego, poszukiwania i wysłuchania niemożliwego świadectwa, wiąże się być może w nowoczesnej świadomości z traumatycznym brzemieniem pamięci o kaźni drugiej wojny światowej. Jak dowodzą najnowsze badania genetyczne prowadzone na Uniwersytecie Kalifornijskim przez Center for the Neurobiology of Learning & Memory, będącym częścią Ayala School of Biological Science, kierowane przez profesora Timothy Bredy'ego, przeżycia traumatyczne odciskają swoje piętno na zapisie kodu genetycznego jednostki, powodując długotrwałe zaburzenia psychiczne (*post-traumatic stress disorder*) oraz, co więcej, modyfikują geny

w ten sposób, że zmiany te przekazywane są następnym pokoleniom. W ten sposób wspomnienia ofiar prześladowań, tych, którzy przeżyli to doświadczenie, są ciągle żywe we współczesnej świadomości wspólnoty, narodu. Pamięć ofiar masowych egzekucji to pamięć utracona wraz z ich życiem, jednocześnie niezwykle cenna i jedyna prawdziwie bliska autentycznemu świadectwu owych tragicznych czasów apokalipsy.

Ta niemożliwa opowieść prawdy, przejmująca paręza, pozostaje niewypowiedziana. Oskarżenie przybiera formę pustki, luki, milczenia, dołu krypty, który możemy zasypać metaforami językowymi, mową zawsze błahą w obliczu niewyraźnego. Dlatego filozofia musi raz jeszcze, podobnie jak w przypadku Sokratesa, opowiedzieć się po stronie ofiary i uznać swoją klęskę, niewspółmierność w stosunku do rzeczywistości oraz ogromu niesprawiedliwości i cierpienia. Obroną pozostaje fragmentaryczność, opisowość, kreacyjna i podmiototwórcza gra języka. Będzie to jednak podmiot ponowoczesny – słaby, antyracjonalny, istniejący jedynie poprzez instancje zdaniowe, pewny niewystarczającej siły swej argumentacji, aby obronić swe istnienie, świadomy jednak swego koniecznego dystansującego odniesienia do siebie samego w horyzoncie Innego i ciężącego na nim obowiązku odpowiedzialności i powinności.

Inny to w tym wypadku przede wszystkim ślad, pustka po uciętej zbyt szybko lub niezrozumiałej argumentacji ofiary odrzuconej przez siły dominujące. To niemożliwe milczenie jest wyzwaniem dla filozofii, powinnością narracji, mówienia w miejsce pustki i śmierci, mówienia o niej, o niewyraźnym, ponieważ realność tworzona jest przez dyskurs – jak twierdzi Lyotard – a w ponowoczesnym świecie również poprzez technologiczne moce sztuki oraz wirtualne i wizualne pismo Internetu.

Dlatego filozofowanie w obliczu śmierci, w odniesieniu do śmierci, w zastępstwie życia jest powinnością. Filozofowanie musi pozostać

świadectwem prawdy, nawet jeśli myślenie bliskie będzie śmierci lub karą za myślenie będzie śmierć.

W słynnych fragmentach *Poróżnienia* Lyotard rozważa nieme świadectwo ofiar komór gazowych jako najbardziej rażący przykład niesprawiedliwości, której efektem będzie zawsze poróżnienie jako wydarzenie niewspółmierności dyskursów: narracji oprawcy i milczenia śmierci. Krzywdą bowiem, jak konstatuje, *wynika z faktu, że reguły rodzaju dyskursu, zgodnie z którymi dokonuje się osądu, nie są regułami rodzaju bądź rodzajów dyskursów podlegającemu/-ych osądowi*⁸. Przykładem poróżnienia, w którym stawką jest życie i śmierć, jest bulwersująca niewspółmierność dyskursów istnienia i nieistnienia w przypadku komór gazowych: *Naprawdę widzieć na własne oczy komorę gazową byłoby warunkiem dającym prawo do mówienia, że ona istnieje, i do przekonania niedowiarka. Należy dowieść, że w chwili, gdy ją widziano, zabijała. Jedyne dający przyjęć się dowód, że zabiła, jest taki, że za jej sprawą jest się martwym. Ale jeżeli jest się martwym, to nie można świadczyć, że to z powodu komory gazowej*⁹.

Ten drastyczny przykład pokazuje, dlaczego podejście od strony historycznej do ustalania faktów czy matematycznego wymiaru poniesionej szkody nie jest miarą proporcjonalną do zaistniałej krzywdy i jedynym wiarygodnym świadectwem. Zamiast rozumu kalkulacyjnego Lyotard znajduje tu miejsce dla uczucia, doznania milczenia właśnie, które jako jedyne jest w stanie zbliżyć się do miary niewyobrażalnej skali cierpienia. Krzywdą zawsze skazuje na milczenie, *zaś milczenie wskazuje, iż zdania istnieją dzięki zawieszeniu swego wydarzenia [...], uczucie jest zawieszeniem*¹⁰. W tym właśnie miejscu Lyotard odwołuje się do pozawerbalnego dyskursu milczenia i uczucia, jako wartości o ciężarze filozoficznym i historycznym. Pamięć uobecnia się dzięki milczeniu i na przekór prawu, regułom, które mogą zostać ustalone: *istotą krzywdy jest to, że nie można jej ustalić drogą konsensusu*¹¹. Nigdy nie ustalony ostatecznie rozmiar

zbrodni, jej niezmierność przekracza możliwości badań, co tym bardziej oddaje ją we władzę milczenia. Niewerbalność, nieokreśloność, niewyraźność manifestują się jednak poprzez uczucie – jak pisze Lyotard – które zdaje się być adekwatną miarą krzywdy, odwrotnie proporcjonalnie do otaczającej ją ciszy. *Badania historyczne mogłyby ustalić skalę zbrodni. Ale dokumenty konieczne do takiego potwierdzenia zostały w znacznym stopniu zniszczone. Przynajmniej to da się ustalić. [...] Ale milczenie narzucone na poznanie nie narzuca milczenia o tym, co zapomniane, narzuca uczucie*¹².

Stając jednoznacznie po stronie ofiar, filozofia stawia się niejednokrotnie w pozycji poróżnienia, które cechuje niemożliwość znalezienia logicznego dowodu, gdyż najstraszniejsza krzywda wiąże się ze szkodą, której towarzyszy utrata środków niezbędnych do dowiedzenia szkody¹³, a więc śmierć.

Rolą filozofii jest znalezienie idiomów pozwalających na zaistnienie, przetłumaczenie, uwierzytelnienie krzywdy ofiary w języku rozstrzygającym spór czy konflikt. Jest to rola kluczowa i demiurgiczna, ponieważ myślenie i werbalizowanie bierze udział w ciągłym procesie negocjowania i tworzenia rzeczywistości, pracy „procedur ustalania” realnego jako konsensusu między zdaniami.

Lyotard nie traci wiary w kreacyjną i medacyjną przewodnią rolę myślenia filozoficznego jako metody wskazywania i odnajdywania ciągle nowych reguł konstruowania i łączenia zdań, ustalania i poszerzania słowników (w rozumieniu Rorty’iańskim) tak, aby każda krzywda i skarga znalazła adekwatną formę i język wypowiedzenia oraz zapisu. Jak pisze: *Nikt nie wątpi, że język jest zdolny przyjąć te nowe rodziny zdań bądź nowe rodzaje dyskursu. Wszelka krzywda powinna dać się ująć w zdania. Trzeba znaleźć nową kompetencję (bądź nową ‘roztropność’)*¹⁴. Ta nowa roztropność będzie nową filozofią, która nawiązała dialog ze śmiercią i nauczyła się wysłuchiwać jej argumentów, stając się przez to mową prawdziwie refleksyjną, heterogeniczną

i parezjastyczną. *Alternatywa nie brzmi: albo znaczenie ustalone przez naukę, albo absurdalność [...]*¹⁵ – jak twierdzi Lyotard, zwolennik delegitymizacji hegemonii nauki. Nieprzypadkowo w moim wywodzie sięgam po wybitne przykłady z dziedziny literatury, ponieważ to właśnie poprzez spoetyzowany i zwizualizowany język metaforycznego myślenia literatury i sztuki (a nie tylko nauki), jak również filozofii, może pozostawać on w bliskości prawdy od czasów Kierkegaarda i Nietzschego. *Stawką literatury, filozofii, być może polityki, jest świadczanie o poróżnieniach i znajdowanie dla nich idiomów*¹⁶ – jak pisze autor *Kondycji ponowoczesnej*.

Lyotard jest wyjątkowo wrażliwym, czułym świadkiem poróżnień i niesprawiedliwości w skali szerszej niż jedynie ludzka. Niemożność wysłowienia bólu, cierpienia i sformułowania argumentów skargi, a więc milczenie, dotyka przecież przede wszystkim bytów zwierzęcych. Krzywda dotykająca zwierzę jest więc podwójnie dotkliwa, a ból nieodłącznie wiążący się z życiem, przenikający cały świat ożywiony, jest przekazem ciągle oczekującym na adekwatne i wrażliwe sformułowania i idiomy. Gdy niemożność logicznego sformułowania skargi przestaje być stawką wykluczającą w dialogu istot bytujących, każde doświadczenie krzywdy okazuje się warte zrozumienia i uwagi. W duchu Schopenhauerowskiego współczucia i współodczuwania Lyotard konkluduje: *zwierzę jest paradygmatem ofiary*¹⁷. Lyotard z uwagą rozważa argumenty ekokrytyki, które kształtują również ludzką sferę odczuć i zachowań, a w konsekwencji prawodawstwo, zauważając, że doświadczenie bólu jest odczuwane nie tylko bezpośrednio przez cierpiący organizm.

Współczucie jest istotnym i wartościowym elementem konstytuującym ludzką sferę emocji. Dlatego ból i cierpienie zwierząt nie jest jedynie kwestią ofiary, kształtuje także emocje współodczuwających i rozumiejących współbraci. Niesprawiedliwość dotykająca jedne istoty dzięki emocjonalnym więzom, leżącym przecież u podstawy

ludzkiej etyki, przenosi się na inne. Należy pamiętać i zrozumieć dlaczego Nietzsche cierpiał i stracił filozoficzny rozum pod wpływem współczucia na widok zakatowanego konia. Dlatego zasad etycznych, podobnie jak uczuć, których dotyczą i które je konstytuują, nie należy zawężać jedynie do domeny człowieka ani nauki. Aby pozostawać w zgodzie z zakresem ludzkiego odczuwania, prawa owe muszą opisywać zakres znacznie szerszy i obejmujący wszystkie odczuwające byty. Heterogeniczność owych odczuć oraz ich inna istota i natura nie ma tu znaczenia.

Jako myśliciel na wskroś nowoczesny, Lyotard nie lekceważy i nie wyklucza żadnych, nawet najmniej istotnych z punktu widzenia klasycznej filozofii, milczeń i narracji, które współtworzą heterogeniczną, splątaną, ale i powiązaną sieć wzajemnie wykluczających się małych opowieści, niekoniecznie logicznych języków. Lyotard sugeruje, że jeśli ktoś odczuwa większy ból z powodu krzywdy wyrządzonej zwierzęciu niż człowiekowi jest to związane z tym, że zwierzę nie ma możliwości świadczenia zgodnie z ludzkimi regułami ustalania szkody, a zatem wszelka szkoda stanowi krzywdę i ipso facto czyni z niego ofiarę¹⁸. Milczenie nienazwane, które otacza to cierpienie, czyni z niego jedno z poróżnień, których istnienie naświetla właśnie Lyotard.

Milczenie, tajemnica, zakrycie w sposób konieczny otaczają zbrodnię. Dlatego, być może, według amerykańskiego pisarza Normana Mailera, nie powinno ono towarzyszyć karze śmierci jako wymiarowi sprawiedliwości, która spotyka mordercę. Kara może przybrać kształt widowiska, publicznego spektaklu, wentyla uczuć społecznych, według analizy Elizabeth Rottenberg i Derridańskich seminariów na temat kary śmierci. Derrida również krytycznie podkreśla wizualny i teatralny charakter widowiska śmierci, które ma, w zamierzeniu, za zadanie odstraszać, ale i uwalniać społeczeństwo od ukrytych w podświadomości emocji: chęci rewanżu, zemsty, sprawiedliwości, kary. Stanowi ono niejako przeciwwagę dla niejawnego

charakteru zbrodni i poświadcza oraz stanowi naoczny dowód wykonania publicznego wyroku. Aspekt jawności pełni tu rolę lustra, które pozwala amplifikować wizję i patos obrazu sprawiedliwości urzędu i władzy w społeczeństwie.

Jak podkreśla Rottenberg, inna była teza Foucaulta z *Nadzorować i karać*. Według niego wymiar sprawiedliwości i sam akt karania tracił stopniowo w wieku XIX i XX swój wizualny walor nieskrytości. Cieleśny, materialny wymiar kary dokonuje się w sytuacji społecznie mniej jawnej, niejako w cieniu głównego nurtu wydarzeń. Foucault, podobnie jak Lyotard, podkreśla emocjonalny, osobowy, subiektywny wymiar współczesnej percepcji. W miejsce eksponowania aktu karania Foucault eksponuje zastępujące je odczucie bycia śledzonym, obserwowanym, karanym. Model wizualności nie jest już otwarcie jawny, według Rottenberg i autora *Nadzorować i karać*, proces postzegania stał się bowiem skomplikowanym procesem śledzenia poprzez wzrok innego – kamerzysty, fotografa, zarządzającego serwisem internetowym. Jednocześnie dokonał się również proces internalizacji spektaklu. Poczucie bycia obserwowanym pozostało, zniknęła jedynie jawność oglądania i widoczność, bezpośrednia obecność publiczności. Teatr śmierci i kary stał się teatrem jednego aktora, spektaklem odgrywanym przed nim samym, w obliczu psychiki ujarzmionej, która posłusznie wymierza sprawiedliwość samej sobie, odliczając ostatnie chwile swojego życia i obserwując jednocześnie własne reakcje. To zinternalizowane wewnętrzne odliczanie upływającego czasu aż do wyznaczonej minuty śmierci jest – według Derridy – najgorszą torturą. Odliczanie własnego czasu, konfrontacja chaotycznego i anarchicznego z natury czasu wewnętrznego z mechanicznym, nieubłagany czasem ostatecznym, który nadejdzie przez Innego i jest przez niego kontrolowany – jest aporią. Choć Rottenberg tego nie zaznacza, zjawisko to dotyczyć może autokontroli psychiki zbiorowej, samoobserwacji procesu odzyskiwania kontroli w trakcie

powrotu do społecznej i psychicznej równowagi, co umożliwiłoby wspólnocie leczenie traumy spowodowanej zbrodnią.

Ale przede wszystkim chodzi o fantazmat kary śmierci, który wszyscy nosimy w sobie, kultywujemy i którego tajności strzeżemy we własnej psychice. Działanie tego zagadkowego mechanizmu, tajemnego wyobrażenia-fantazji odciśniętej głęboko w naszej podświadomości, opisują Derrida, a za nim Rottenberg. „Ja” musi wewnętrznie zwizualizować, odczuć i przeżyć, przejść wielokrotnie przez tajną inicjację śmierci, skazać się na śmierć i uśmiercić samo siebie, być może po to, by przygotować się na śmierć rzeczywistą lub tym głębiej odczuć chwilę obecną. Gra w marzenie o egzekucji i samo-egzekucji toczy się bez przerwy. Oglądamy je jak projekcję filmu – kompulsywnie i bezwiednie, nie bez pewnej dozy przyjemności. Dlatego kara śmierci, niestety, nigdy nie zostanie całkowicie wymazana z prawodawstwa – prorokuje Derrida, jak i nigdy też nie znikną ci, którzy się jej sprzeciwiają.

Fantazmat czy popęd (jako forma Freudowskiego popędu śmierci) jest głębokim procesem, który odciska swój ślad w każdej psychice, w jej procesie dystansowania się do samej siebie. Nie uciekniemy od niego – mówi Derrida, i nie udawajmy, że go nie ma. Nasze bycie jest przecież „byciem ku śmierci”, jak konstatował Martin Heidegger. Marzenie o monitorowaniu własnej śmierci odbija się nieustannie jak powidok i przecucie ostateczności w sztuce głębokiej, takiej jak ironiczny pomysł Oskara Dawickiego – trumny monitorowane przez ukryte, zamontowane wewnątrz kamery czy performans, podczas którego artysta skacze na trampolinie do wnętrza świeżo wykopanego grobu na jednym z polskich cmentarzy.

Na zakończenie pozwolę sobie powrócić do wydanych ostatnio w Polsce dzieł Samuela Becketta. W pierwszym z *Tekstów za nic 1950–1951* odnajdujemy ponownie symboliczną wizję-marzenie o samopogrzebaniu, własnej po-śmiertelnej, na-pół-żywej egzystencji.

Narrator opowiada o swoim śnie-przebudzeniu po wewnętrznej stronie pewnej łąki poza granicami czasu: *Kim są właściwie ci ludzie? Szli tu za mną, przede mną, ze mną? Leżę głęboko w jamie wydrążonej przez wieki niepogody, twarzą do ciemnobrunatnej ziemi, w którą powoli wsiąka stojąca tu woda koloru szafranu. A inni są tam, na górze, dookoła, jak nad otwartym grobem. Nie mogę, niestety, ku nim spojrzeć. Zresztą i tak nie zobaczyłbym ich twarzy. Najwyżej nogi zanurzone we wrzosach. A czy oni mnie widzą? A jeśli tak, to co widzą. A może już ich nie ma, może, zbrzydzeni, odeszli. Wsłuchuję się i wyławiam ciągle te same myśli, to znaczy te same co zawsze, dziwne. A tam w dolinie świeci sobie słońce ze skłębionego nieba! Jak długo już tu jestem? Ba, wiele razy zadawałem sobie to pytanie. I nieraz, w zależności od tego, co rozumiałem przez „tu”, przez „ja” i przez „jestem”, odpowiadałem na nie: Godzinę, miesiąc, rok, wiek, tam zaś nie zaprzętałem sobie głowy niczym nadzwyczajnym i wcale się nie zmieniałem, dopiero tu czasami coś zaczynało się zmieniać. [...] Jestem tam na górze i jestem tu na dole, widzę samego siebie, jak leżę wyciągnięty, z zamkniętymi oczami, z uchem przyciśniętym do tej gąbczastej ziemi, i nie ma między nami różnicy, nie ma i nigdy nie było, jesteśmy sobie bliscy, współczujemy sobie nawzajem, cóż jednak z tego, zrobić dla siebie nie możemy nic [...]*¹⁹.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2014–2019. Numer grantu: 0114/NPRH3/H12/82/2014.

SŁOWA KLUCZOWE: ŚMIERĆ, SOKRATES, PAREZJA, FILOZOFIA, PORÓŻNIENIE, POSTMODERNIZM

BIBLIOGRAFIA

- Beckett S., *Utwory wybrane w przekładzie Antoniego Libery*, Warszawa 2017.
- Critchley S., *Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition*, [w:] *Deconstruction. A Reader*, red. M. McQuillan, New York 2000.
- Derrida J., *The Death Penalty*, Chicago 2013.
- Derrida J., *The Work of Mourning*, Chicago and London, 2001.
- Derrida J., *Prawda w malarstwie*, Gdańsk 2003.
- Derrida J., *Różnica*, przeł. J. Margański, [w:] *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. K. Kłosiński, [w:] *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Foucault M., *Fearless Speech*, Los Angeles 2001.
- Foucault M., *Panopticism*, [w:] *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1995.
- Freud, Z., *Objaśnienie marzeń sennych*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 2007.
- Freud, Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki; tł. przejrzał A. Landman, Warszawa 1986.
- Liotard J.-F., *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2010.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 2017.
- Rorty R., *Prywatna ironia i liberalna nadzieja*, [w:] *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rottenberg E., *Deconstructing Death: Derrida and the Scene of Execution*, „Oxford Literary Review”, 38.2, 2016, s. 118–220.
- Seneca L.C. *On Anger, On Tranquillity of Mind*, [w:] *Moral Essays*, Cambridge & London 1928.

- 1 S. Critchley, *Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition*, [w:] *Deconstruction. A Reader*, red. M. Macquillan, New York 2001, s. 145.
- 2 Tamże, s. 144.
- 3 M. Foucault, *Fearless Speech*, Los Angeles 2001, s. 17.
- 4 J. Derrida, *The Work of Mourning*, Chicago and London, 2001, 85.
Tłumaczenie moje – E.B.
- 5 Tamże, s. 87.
- 6 S. Beckett, *Środek uspokajający*, [w:] *Utwory wybrane w przekładzie Antoniego Libery*, Warszawa 2017, s. 121.
- 7 R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, [w:] *The Philosophical Writings of Descartes*, t. II, Cambridge 1984, s. 12.
Tłumaczenie moje – E.B.
- 8 J.-F., Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2010, s. 1.
- 9 Tamże, s. 7.
- 10 Tamże, s. 70.
- 11 Tamże, s. 69.
- 12 Tamże, s. 69.
- 13 Tamże, s. 9.
- 14 Tamże, s. 18.
- 15 Tamże, s. 71.
- 16 Tamże, s. 18.
- 17 Tamże, s. 35.
- 18 Tamże.
- 19 S. Beckett, *Teksty za nic 1950–1951*, [w:] *Utwory wybrane w przekładzie Antoniego Libery*, Warszawa 2017, s. 354–355.

Ewa Bobrowska

Philosophical Imaging of Death

The text is devoted to reflections on death in the context of philosophical thinking. In the history of philosophy, the acceptance of death penalty by Socrates remains the paradigm of this relation. In this context I undertake considerations of the problems of the impossibility of expressing the damage outlined in *The Differend: Phrases in Dispute* by J. F. Lyotard and the concept of parrhesia as a true speech on the border between life and death described in the most recent lectures by Michel Foucault entitled *Fearless Speech*, that have not been translated into Polish yet. The philosophical background of the considerations and their final conclusion concerning the problem of the phantasm of the procedure of suicide refer to the most recent lectures on death penalty by Jaques Derrida, not translated into Polish, as well.

KEYWORDS:

**DEATH, SOCRATES, PARRHESIA, PHILOSOPHY, DIFFEREND,
POSTMODERNISM**