

Jego hospicjum – czy „miłość nas rozumie”?

Józefa Tischnera sposób bytowania człowieka w stronę śmierci.

Śmierć jest przeciwieństwem **życia**. Umierają ludzie, w których kiedyś, niekiedy jeszcze przed chwilą, pulsowało życie. Są to inni ludzie, mogą jednak umrzeć ja sam. Spójrzmy na fenomenalną istotę śmierci w perspektywie dwóch takich "uprzywilejowanych" doświadczeń, gdy umierającym lub umarłym jest ktoś mi bliski i gdy tym, któremu śmierć zagraża, jestem ja sam, na przykład w stanie choroby.

"Śmierć ukochanej" doprowadza w podmiocie poznającym do zmiany obiegowej wiedzy o śmierci w osobistą, opartą na niepowtarzalnym doświadczeniu, świadomość śmierci. W momencie śmierci bliskiego uderza człowieka świadomość niczym nie dającej się zapełnić pustki.

Między pełną obecnością człowieka obok nas a pełną obecnością ścian, powietrza, jego mebli, bez człowieka, zjawia się bolesna sprzeczność. Bodaj najtrafniej wyrażają ten stan słowa "jego nie ma". Słowo "nie ma" ma tutaj nieco inne znaczenie, niż mogło by mieć słowo "nie istnieje". Jest w nim ukryty jakiś subtelny ładunek emocjonalny, ono jest pełne tragedii, którą wszystkie inne słowa raczej fałszują, niż odsłaniają. Kojarzy się z bezradnym rozłożeniem rąk, niesie z sobą także doświadczenie szybko upływającego czasu, nie spotykane w innych sytuacjach. Słowa "nie istnieje" oznaczają nicość - nieobecność obecności, natomiast słowa "nie ma go" oznaczają próżnię - żywą obecność nieobecności. Z doświadczenia "próżni", a ściślej z doświadczenia p u s t o s z e n i a wyłania się jak ostrze w moją stronę powinność: jego już nie ma, więc i we mnie nie powinno już być wszystkich przeżyć, poprzez które osiągałem go i był mi bliski. Nie wolno oczekiwać spotkań, odpowiedzi na postawione pytania, nie wolno nawet pytań stawiać. I tak cudza śmierć sprowadza jako następstwo pojawienie się we mnie ciągu dalszego tamtego "pustoszenia", które idzie niekiedy tak daleko, że aż domaga się podzielenia z przyjacielem jego losu.

Podobne doświadczenie p u s t o s z e n i a pojawia się także w przypadku świadomości własnego umierania. Przypuśćmy, że stoi ono w związku z postępującą chorobą. Wyobraźmy sobie "od wewnątrz" etapy tej choroby, idąc za nicią przewodnią opisu umierania Sokratesa z Platońskiego Fedona. "On [Sokrates] chodził po sali, a potem powiedział, że mu już członki ciężą i położył się na wznak. Bo tak przykazał dozorca. Zaraz się go dotknął ten, co mu podał truciznę, i co jakiś czas patrzył mu na stopy i golenie, a potem mocno go uszczypnął w stopę i zapytał, czy by co czuł. A on powiada, że nie. Potem znowu w golenie. A idąc tak coraz wyżej, pokazywał nam, jak stygnie i sztywnieje. I znowu go dotknął i powiedział, że jak mu to dojdzie do serca, wtedy skończy" .

Istota zarysowanego tutaj doświadczenia daje się wyrazić krótko: pustoszenie życia.

Umieranie raz jeszcze odsłania się nam jako p u s t o s z e n i e. Pustka postępująca w pustoszeniu jest aktywna, agresywna nawet. To nie "czysta nicomość" przychodzi do człowieka, ponieważ nicomość w ogóle nie może przychodzić. I kryje się w tym niewątpliwie paradoks: czy się bierze pod uwagę pustkę czy próżnię, niezrozumiałe jest, jak mogą one być agresywne.

Zogniskujemy obecnie naszą uwagę na samej "pustoszącej pustce". Pisze Heidegger: "Śmierć jako kres Dasein jest najbardziej własną, najbardziej bezwzględna, pewną i przy tym nieokreśloną, niemożliwą do uniknięcia możliwością Dasein". Akcent w obydwu przypadkach pada na słowo "możliwość". "Śmierć - kontynuuje Heidegger - jest możliwością niemożliwości wszelkiego ustosunkowania się, wszelkiego egzystowania".

Zestawiając z sobą przeprowadzone dotąd analizy doświadczenia cudzej śmierci i własnego umierania oraz niewątpliwie trafne intuicje Heideggera, powiemy: umieranie odsłania mi się w sprzecznych kategoriach. W granicznej sytuacji śmierci staję sam na sam z nadciągającą ku mnie aktywnością pustki, pustoszeniem. Szczególnym rysem tego pustoszenia jest jego osobisty charakter: ono jest ku mnie skierowane, ono "mówi ty". Ale umieranie kryje sprzeczności, jest "uaktywnioną pustką", pustoszeniem "mnie tykającym", ja zaś nie rozumiem, jak może pustka działać. Pustka przybrała pozór mocy zwyciężającej pełni, którą jestem, a która jest bezsilna. Zbliżając się ku mnie, wchodząc coraz głębiej i bezwzględniej we wszystko, co jest najgłębiej moje, umieranie odsłania mi możliwość zrealizowania się drugiej sprzeczności: ogołocenia mnie ze mnie samego, którego ostatecznym wyrazem będą moje zwłoki. Tego także nie rozumiem. Na pierwotnym przeżyciu irracjonalności śmierci wyrasta trwoga. Wyrasta także protest przeciwko śmierci. Zarówno trwoga, jak protest należą do szczególnych "śmiertelnych nastrojów", przenikających świadomość umierającego.

Okoliczność, że istotą umierania jest irracjonalne pustoszenie, którego ostateczny kres działania nie jest mi wiadomy, stanowi, jak zauważyłem, podstawę trwogi i nastrojów jej pokrewnych oraz podstawę protestu, którego jądrem jest metafizyczne rozstrzygnięcie, podjęte w takim lub innym kierunku.

Fenomen aktywnego pustoszenia jest z góry zadany i nie jest też ufundowany na jakimś bardziej podstawowym przeżyciu. Na nim dopiero mogą się nadbudowywać przeżycia reaktywne, będące spontaniczną odpowiedzią świadomości na fakt umierania. Przeżycia te są dwojakiego rodzaju: odpowiedzią na umieranie jest trwoga i męstwo, rozpacz i nadzieja, samotność i poszukiwanie komunii z drugim. Poprzez nie odsłania się do końca ambiwalentny charakter śmierci. Śmierć jest możliwością niemożliwości, a umieranie utajoną walką. Ale nie to wysuwa się na pierwszy plan.

W przytoczonym wyżej tekście Heideggera znajdujemy uwagę, że śmierć stawia człowieka w obliczu jego ogołoczonego Ja. Oznacza to, że fenomen umierania dany nam jest jako fenomen "zewnątrzny" w odniesieniu do naszej głębi, naszego Ja.

Zazwyczaj proces umierania rozpoczyna się od ciała. Możemy wtedy zaobserwować, jak znikają pierwotne więzy solidarności między ludzkim Ja, czyli tym, kim człowiek jest, a jego ciałem, czyli tym, co człowiek "ma". Gdy narasta choroba i ból, człowiek godzi się nawet na amputację części swego ciała, wierząc, że zabieg nie naruszy w niczym jego bezwzględnie własnej osobowości. Fenomen zmiennej solidarności z własnym ciałem i fenomen "zewnętrzności" umierania dostarczyły prawdopodobnie podstaw dla jednej z metafizyk śmierci, która przyjmuje, że śmierć polega na odłączeniu duszy od ciała. Ostatecznie odłączenie duszy od ciała byłoby w tej perspektywie końcowym aktem zerwania więzów solidarności z tym, co się zbuntowało przeciwko pragnieniom Ja. Rys zewnętrzności umierania możemy uchwycić, porównując z sobą zjawiska "ja chcę" i "ja umieram". "Chcę" wytryska z głębi mojej jaźni, tymczasem "ja umieram" znaczy, że pustoszenie przychodzi do mnie z zewnątrz. Nawet w przypadkach samobójstwa umieranie nie wyłącza się z Ja jako jego naturalny owoc, lecz trzeba człowiekowi sprowokować do działania zewnętrzne w stosunku do niego siły.

Umieranie ogołaca Ją stopniowo i konsekwentnie. Umiejscawia je w kręgu śmiertelnych nastrojów towarzyszących wewnętrznej walce. Walka jest walką Ja i walką o Ja. Będąc walką Ja, wciąga ona to Ja pozytywnie w swe wiry. Będąc walką o Ja, wyłącza to Ja z akcji, osamotniając je tym samym i stawiając w obliczu samego siebie. Wśród śmiertelnych nastrojów towarzyszących umieraniu spotykamy na pierwszym miejscu trwogę i jej przeciwieństwo - męstwo.

Trwogę odróżnia od strachu to, że jej przedmiot jest nieokreślony, absurdalny, w wyniku czego samo jej pojawienie się nosi piętno absurdu. W trwodze zagrażającą jest próżnia, pustka. "Nie wiem, czym jest to, przed czym się trwożę". Tym nadciągającym jest "rzeczywistość" utworzona ze sprzeczności. Nie widzę też żadnego miejsca, w którym mógłbym się schronić. Ponieważ to, co nadciąga, jest tak inne, nic, co znam, nie może być dla niego barierą. Czuję tylko wewnętrzny skurcz, jakąś próbę ucieczki donikąd, hamowaną przeświadczeniem, że przecież ucieczka nie ma sensu. Jeżeli ma odejść trwoga, musi odejść pustoszenie. Trwoga jest, że użyjemy ulubionego powiedzenia Heideggera, "sposobem istnienia" pustoszenia w świadomości. Ale granice trwogi, podobnie jak granice pustoszenia, nie są nam ostatecznie znane, ponieważ nie potrafimy nawet wyobrazić sobie sytuacji, w której my cali bylibyśmy naszą trwogą. Ostatecznie jest to tylko doznanie, a wszelkie doznania opisują nas od zewnątrz.

Męstwo różni się od odwagi tym, czym trwoga od strachu, ponieważ przedmiot męstwa jest podobnie nieokreślony. O ile przedmiotem trwogi - ściśle mówiąc - jest uaktywnione pustoszenie, które "mówi ty", o tyle przedmiotem męstwa jest każda możliwa przygoda. Cokolwiek może się zdarzyć, jestem gotowy przyjąć próbę. Gotowość ta jest pozytywną ekspresją mojego jestestwa, chociaż jej siła działania nie sięga tak daleko, aby wykluczyć wszelki niepokój. Niekiedy gotowość przyjęcia każdej próby jest zarazem gotowością przyjęcia nawet beznadziejnej walki, w której nie może już chodzić o zwycięstwo, lecz tylko o wierność samemu sobie, zatem o utrzymanie wewnętrznej tożsamości Ja w zmiennym strumieniu zdarzeń. "Krzyczę wtedy - pisze Camus - że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdem, lecz nie potrafię wątpić w mój krzyk i trzeba mi wierzyć przynajmniej w mój protest. Pierwszą

i jedyną oczywistością, która mi jest w ten sposób dana we wnętrzu doświadczenia absurdu, jest bunt. Ogołocoony z wszelkiej wiedzy, zmuszony zabijać lub godzić się na zabijanie, dysponuję tylko tą jedną oczywistością, która wzmaga się wraz z rozdarciem, w jakim się znajduję. Bunt rodzi się z przedstawienia absurdu, w obliczu kondycji niesprawiedliwej i niezrozumiałej". Ale bunt różni się przecież od desperacji. W buncie zawarta jest przede wszystkim subtelna i mocna miłość do samego siebie, powiedziałbym nawet: miłość do samego siebie pojęta najuczciwiej, jak tylko może być pojęta i przeżyta w sytuacji, gdy wszystkie wiary zawiodły. Trwoga jest stanem świadomości, męstwo i miłość są aktami świadomości. Ostatecznie nie jestem odpowiedzialny za żadną nachodzącą mnie trwogę. Jestem odpowiedzialny za odpowiedź trwodze, którą przynosi męstwo i miłość do samego siebie.

I jeszcze krótko, rozpacz jako ogarniający świadomość człowieka stan, nastrój, różni się od wewnętrznej zgody na rozpacz, która to zgoda zdolna jest dopełnić rozpacz w jej funkcji niszczenia, niemniej jest w stosunku do samej rozpaczycy czymś nowym. Rozpacz jest ściśle spleciona z trwogą. Nadaje ona trwodze zmysłowy, niemal zwierzęcy wyraz. Rozpacz oznacza utratę sensu wszystkiego, co człowieka otacza. Nie znaczy to, by w sytuacji rozpaczycy uderzała człowieka niemożliwa do poskromienia pokusa czynienia zła i tylko zła. Jest raczej tak, że skoro nic nie ma sensu, nie ma też sensu żadne chcenie, żadne działanie, żadna różnica między dobrem i złem, i człowiek staje w martwym punkcie absolutnej inercji, w środku ogarniającego go osaczenia. Przez rozpacz człowiek zrywa komunie z istnieniem... "jest to - jak pisze Marcel - załamanie się w obliczu wyroku, w obliczu nieuniknionego; jest to w istocie zrezygnowanie z pozostania sobą samym, zafascynowanie ideą własnego niszczenia do tego stopnia, że się je wyprzedza". Szczytowym momentem rozpaczycy, a jednocześnie momentem wykroczenia poza nią w stronę tego, co nakazuje, jest chwila wewnętrznej zgody na rozpacz, w której to zgodzie pozytywny akt uznania prawomocności jej nakazu jest identyczny z negatywnym aktem rezygnacji z wszelkiej nadziei. W tym centralnym punkcie rozpacz przekształca się w imperatyw samobójstwa. Niemniej zgoda na rozpacz nie jest już rozpaczą, ponieważ jest aktem, a nie stanem człowieka.

Nie umiem powiedzieć, czy rozpacz absolutna jest dla człowieka możliwa do przeżycia. Jest, jak się zdaje, taki moment, w którym rozpacz przekształca się w pewne novum, mianowicie aktywnie sprowokowane umieranie. Wraz z postępującą śmiercią kończy się zdolność przeżywania rozpaczycy. Tak czy inaczej rozpacz zmusza do czynu. Będzie to albo sprowokowane umieranie, albo protest wyrażający się ożywieniem nadziei. Nadzieja jest spontaniczną odpowiedzią człowieka na rozpacz; "... prawdą jest, że o nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpaczycy; nadzieja jest aktem, dzięki któremu pokusę tę aktywnie czy zwycięsko zwalczamy, choć zwycięstwu temu może nie zawsze towarzyszyć uczucie wysiłku" . O ile jednak rozpacz była pokusą rezygnowania z pozostawania sobą, to nadzieja jest zgodą na samego siebie. Zgoda na samego siebie jest zawsze poprzedzona odczuciem siebie jako *w a r t o ś c i*. Zaś jedno i drugie stanowi rdzeń autentycznej miłości do samego siebie, o której wspomnieliśmy wyżej. Podobnie zatem jak męstwo, także nadzieja jest ostatecznie umożliwiona przez pierwotne, intymne i subtelne odczucie samego siebie jako wartości, którym jest miłość. Powie wiele lat później Tischner, już jako ciężko chory człowiek: Miłość, która nas rozumie.

To oczywiście nie wyczerpuje wszystkich śmiertelnych nastrojów człowieka postawionego w obliczu śmierci. Można by wskazać jeszcze na nastrój samotności i wywołany przezeń irracjonalny, lecz pozytywny akt szukania intymnej komunii z kimś, kto mógłby człowieka poratować, co przejawia się gwałtownymi wzlotami uczuć wiary i zaufania do lekarza, do znachora czy do modlitwy bliskiego człowieka, jakie obserwujemy niekiedy u chorych. Wreszcie można by wymienić nienawiść i miłość: nienawiść do tych, którzy zawinili, i miłość ku tym, którzy pomogli lub przynajmniej dzielają racje umierającego, który nie chce umierać.

U podstaw wszystkich tych i innych zjawisk łatwo daje się wykryć zjawisko podstawowe - wspomniana, najbardziej pierwotna, miłosna aproba samego siebie jako wartości jedynej w swoim rodzaju.

Spróbujmy dokonać krótkiego rzutu oka na całość zarysowanego sensu umierania.

Podstawowym elementem umierania jest świadomość nadciągającego ku nam osobiście i bezpośrednio ("mówiącego ty"), całkowicie irracjonalnego pustoszenia. Pustoszenie przychodzi do nas z zewnątrz, jest obce egotycznie. Świadomość reaguje na nie spontanicznie całym zespołem "śmiertelnych nastrojów", które układają się w splot wewnętrznie zantagonizowany. W ten sposób powstaje wewnętrzna sytuacja walki. W centrum tej walki stoi postawione w obliczu samego siebie Ja, o które toczy się walka i które pozytywnie jest w nią wmieszane. Wspólnym mianownikiem stanów nachodzących człowieka od zewnątrz: rozpacz, trwogi, samotności, jest rys niszczenia. Wspólnym mianownikiem aktów pochodzących od Ja jest pierwotna miłość do samego siebie, warunkująca protest i walkę. Stąd radykalna ambiwalencja umierania - ono jest jednocześnie graniczną sytuacją niszczenia i wytwarzania. Nie wiemy, do czego będzie należeć ostatni moment. **Dlatego śmierć, jak słusznie powiedział Heidegger, jest tylko m o ż l i w o ś c i ą niemożliwością.**

We wszystkich możliwych przypadkach śmierci kryje się jeden moment, moment bodaj najbardziej charakterystyczny – właśnie dążenie człowieka do zindywidualizowania śmierci, do uczynienia śmierci "własną śmiercią".

Pisze Rilke:

*"Każdemu daj śmierć jego własną, Panie,
daj umieranie, co wynika z życia,
gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie..."*

Umieranie ujęte w aspekcie sensu jest wszędzie zasadniczo takie samo, przynajmniej gdy idzie o podstawowe dynamizmy. Dopiero na płaszczyźnie nadawanych znaczeń odstania się indywidualność człowieka umierającego. Śmierć w ogóle staje się wtedy m o j ą śmiercią. "Moja śmierć" znaczy jednak nie tylko to, że sposób jej ponoszenia jest inny. Oznacza ona szczególną w a r t o ś ć ś m i e r c i. Tak jak niepowtarzalna jest wartość każdego umierającego człowieka, jak niepowtarzalną jest wartość ludzkiego, jedyne w swoim rodzaju Ja, tak niepowtarzalną wartością jest umieranie człowieka. Ale człowiek wtedy tylko może nadać śmierci indywidualną wartość, gdy godzi się spojrzeć jej w twarz i wybrać dla niej jakieś znaczenie. Dokonując tego,

odślania na płaszczyźnie znaczenia, że sposobem bytowania człowieka w stronę śmierci jest walka.

Ale w tej walce jest zagrożenie jakimś złem, które płynie z nieuniknionego faktu możliwej śmierci, ale jest też, pojawia się zagrożenie, które płynie z nicości.

Wydaje mi się, że nie zdołamy do końca zrozumieć ... pojęcia nicości, jeśli nie zgodzimy się na podstawowy postulat, że w rozważaniu tej sprawy nie chodzi o badanie pojęcia, lecz wprost o badanie doświadczenia.

Zanim pojawia się w umyśle pojęcie nicości, istnieje ..., doświadczenie nicości. Od niego trzeba rozpoczynać. Nie wolno jednak doświadczeniu temu grozić zdemaskowaniem w imię jakichś uprzednio już skryzalizowanych pojęć. To nie doświadczenie ma się stosować do pojęcia, lecz pojęcie do doświadczenia... prawda o doświadczanej nicości nie bierze się z nagromadzenia wielu doświadczeń, lecz z intuicji, która odważyła się sięgnąć do dna jakiegoś kluczowego w tym względzie przeżycia.

O jakie przeżycie i doświadczenie chodzi?

Nie powinniśmy dawać się zwodzić słowom i wielorakim opisom. Wszystkie one są eksplikacją, transpozycją lub konkretyzacją kierkegaardowskiego opisu „choroby na śmierć”. (czegoś co możnaby powiedzieć zagraża bardziej niż zło pochodzące z faktu umierania...Posłuchajmy fragmentu: *Bojaźń i drżenie, choroba na śmierć*, s.152:

„Być chorym na śmierć to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć. Gdy śmierć jest najgłębszym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć staje się nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”.

Czymże zatem jest ta kierkegaardowska choroba na śmierć? Czymże ona jest, jeśli nie ... przeżyciem możliwości potępienia? Bo potępić to zarazem zabić i pozwolić żyć. Zabić moralnie, a kazać żyć fizycznie. Jakkolwiek trzeba by nazwać wewnętrzny stan człowieka potępionego, rozpaczą czy trwogą czy jeszcze inaczej, jest on w każdym razie stanem „śmierci niemożliwej”. Słowo „potępienie” ma pierwotnie sens religijny. Potępienie jest tutaj zawsze „wobec Boga”, ale sens ten wcale nie wiąże się z religią w sposób konieczny. Dotykamy tutaj jakby powiedział sam Tischner ewangelicznego sensu chrześcijaństwa, ale nie tylko, dotykamy w ogóle kondycji człowieka umierającego.

Potępiać może każdy, kogo kocham, kogo w najgłębszej pokorze ducha ubóstwiam, kogo całą ciszą mego bytowania proszę, aby mi prawa do tej miłości nie odmawiał. **Tylko potępienie przez aktualnie lub potencjalnie ukochanego jest chorobą na śmierć i tylko ono jest prawdziwym problemem dla człowieka. Pieczęciem człowieka nie jest niebyt metafizyczny, lecz byt skazanego na „beznadziejność niemożliwej śmierci”.**

Kierkegaardowski archetyp doświadczenia nicości przejawia się w różny sposób poprzez doświadczenie i pojęcie egzystencji. Jedni będą ten archetyp radykalnie laicyzować, inni będą dbali o to, by potrzymać w nim element religijny. Wszyscy będą szukać rozwiązania w wolności, z której bierze się zdecydowanie, autentyczne projektowanie siebie, bycie tym, czym się jest – słowem – jakaś forma zdobywania prawa do afirmacji czy wybawienia, bo „zbawić” to ostatecznie pozwolić na to, by być nie tyle fizycznie, co właśnie moralnie. Pojęcie egzystencji będzie w każdym przypadku ujmować to podstawowe napięcie człowieka między nim a nim, które jest wprawdzie formą jego losu, ale pozwala wybierać przeznaczenie. Jakkolwiek się ją nazwie zawsze zdradzi nam ono coś z fundamentalnego Ethosu, który nie rości sobie nigdy ambicji do tego, by świadczyć Bogu, lecz od samego początku chce być świadkiem walki człowieka o siebie samego.

Najbardziej pierwotnie bowiem doświadczaną odmianą nicości jest nie nicość egzystencjalna lecz nicość aksjologiczna. Nicość egzystencjalna jest nicością bytu. Nicość aksjologiczna jest istnieniem w stanie wewnętrznego „sponiewierania” przez wartości radykalne i jednoznacznie negatywne. Symbolicznie wyrażają to słowa „choroba na śmierć”. Dać się „sponiewierać” wartościom negatywnym, to zabić siebie w sobie, to popaść w aksjologiczne szaleństwo czystego demonizmu, czyli utraty siebie przez siebie. Popadłszy w ten stan nie nadawać się do tego, by nawet największa miłość pochyliła się nad człowiekiem ze swym „no bądź”, „masz prawo kochać”. Co w takim razie może być możliwością wyzwolenia dla człowieka. **Takiej możliwości mówi Heidegger: dostarcza radość z obecności kogoś innego — nie po prostu innej osoby, lecz umiłowanego człowieka.**

Józef Tischner chorował 3 lata w czasie których choroba odebrała mu kolejno głos, smak, siły, wygląd, w tym czasie mówił i pisał też o śmierci, ale pytany o śmierć zawsze odsyłał do tekstu, który napisał mając 37 lat:

pt. „Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci” w zbiorze pod znamienym tytułem: „Świat ludzkiej nadziei”. Dr Elisabeth Kübler-Ross – amerykańska lekarka, pochodzenia szwajcarskiego, która znana jest ze swojej przełomowej książki *Rozmowy o śmierci i umieraniu, 1969*, w której przedstawiła psychologiczną teorię reakcji pacjenta na wiadomość o nieuleczalnej chorobie i bliskiej perspektywie śmierci: Pięć etapów psychologicznych

Tekst przez nas tutaj czytany zaczyna się od następującego zdania:

„Często mówi się o filozofii czynu, ale rzadziej mówi się o czynie jako wyrazie filozofii”.

Tischner dał tak pojętej filozofii swoje osobiste świadectwo.

Adam M. Cieśla

Większość z tekstu powyżej stanowi wybór z tekstu Józef Tischner „Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci” zawartego w *Świecie ludzkiej nadziei, ZNAK 1975*