

# Michael Theunissen

---

## Obecność śmierci w życiu

---

Analiza i Egzystencja 6, 75-95

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAEL THEUNISSEN\*

## OBCENOŚĆ ŚMIERCI W ŻYCIU<sup>1</sup>

Słowa kluczowe: metafizyka śmierci, modernizm, filozofia postmetafizyczna, obecność, śmierć obecna w życiu, transcendencja

Keywords: metaphysics of death, modern philosophy, postmetaphysical philosophy, presence, death present in life, transcendence

### 1. Historyczna sytuacja filozofii śmierci

Zagadnienie „śmierci i umierania” będę omawiał w szczególnym aspekcie, ograniczając się podwójnie. Po pierwsze, będę mówił o śmierci filozoficznie. Filozofia ma szczególny stosunek do śmierci. Śmierć, zwłaszcza śmierć Sokratesa, stała wprawdzie u źródeł jej historycznego początku i wiele przemawia za tym, że początek ten jest w pewnym sensie jej źródłem rzeczywistym, mianowicie motywem, od którego w ogóle zaczęło się filozofowa-

---

\* Michael Theunissen, ur. 11 X 1932 r. w Berlinie. Doktorat uzyskał we Freiburgu na podstawie pracy *Der Begriff 'Ernst' bei Søren Kierkegaard*, habilitację w Berlinie na podstawie rozprawy *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Był profesorem filozofii w Bernie, Heidelbergu i Berlinie. Od 1998 r. na emeryturze. Interesuje się filozofią Hegla i Kierkegaarda, fenomenologią oraz literaturą grecką.

<sup>1</sup> Tekst jest przekładem rozdziału „Die Gegenwart des Todes im Leben” z książki M. Theunissena *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1991. Przekład publikowany jest na podstawie drugiego wydania (1992) za życzliwą zgodą Autora i Wydawcy.

nie. Filozofia ma jednak specyficzne podejście do śmierci, obok którego istnieją podejścia alternatywne. Dodatkowym i poważniejszym ograniczeniem podejścia filozoficznego jest to, że filozofowanie o śmierci było od samego początku w rozdzieleniu. Miało ludziom przypominać o ich śmiertelności i jednocześnie uczyć ich pogardy dla śmierci. Filozofia głosząca, że śmierć właściwie nie jest żadną śmiercią, nie tyle ma do niej dostęp ograniczony, co w ogóle nie ma żadnego.

Po drugie, mój temat jest ograniczony przez to, że z filozofii śmierci wydobywam jedynie część, na którą wskazuje tytuł „Obecność śmierci w życiu”. Ujmujemy w ten sposób jedynie wycinek z tego, jak śmierć prezentuje się filozofowi. Trochę przesadzając, można byłoby tutaj powiedzieć: kto tak mówi o śmierci, ten nie mówi o śmierci, lecz o życiu. W każdym razie tak zatytułowane przemyślenia są dokonywane z perspektywy żyjącego indywiduum. Z tej perspektywy nie można jednak ująć w pełny sposób historycznego, a tym samym i społecznego wymiaru rzeczy. Z tego faktu wyciągam konsekwencje metodyczne, biorąc wyraźnie w nawias problem historyczności śmierci.

W *modernistycznej* filozofii śmierci tematem jest właśnie jej obecność w życiu. Przez „modernę” [*Moderne*] rozumiem kulturę formującą się około roku 1830, nazywaną także modernizmem dla odróżnienia od szerzej rozumianej nowożytności. W filozofii śmierci chodzi tutaj – dokładnie rzecz biorąc – o modernistyczną niemiecką lub na Niemcy ukierunkowaną filozofię.

Od końca czasów Goethego śmierć zajmuje myślenie filozofów jak nigdy przedtem, z wyjątkiem rzymskich stoików. Filozoficznie immanentną przyczyną tego stanu jest tzw. koniec metafizyki<sup>2</sup>. Patrząc z perspektywy naszego tematu, metafizycznie myśli ten, kto dzieli człowieka na ciało i duszę. Za tym podziałem stała wiara w nieśmiertelność. Filozofia, wolna od metafizycznych uprzedzeń, zastanawia się nad całością człowieka, a tym samym nad śmiercią dotyczącą człowieka jako całości. Dotyczy to w takim samym stopniu antychrześcijan, jak Feuerbach, i chrześcijan, jak Kierke-

---

<sup>2</sup> Na temat związków pomiędzy współczesnymi poglądami na temat śmierci a upadkiem metafizyki por. W. Schulz, *Zum Problem des Todes*, [w:] A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, s. 313–333. W wielu punktach nawiązuję do poglądów Schulza.

gaard. Dziwić nas to nie powinno. Tylko poganie wierzą w swoją nieśmiertelność; chrześcijanie wierzą w zmartwychwstanie i tym samym w śmierć.

„Koniec metafizyki” sprawił też i to, że od roku 1830 filozofowanie o śmierci to filozofowanie o jej obecności w życiu. Metafizyka ważyła się na treściową interpretację śmierci. Aż do czasów Hegla miarodajną była Platowska interpretacja śmierci jako rozdziału duszy od ciała. Podważenie zaufania do możliwości takich treściowych interpretacji zmusiło filozofię do ograniczenia się do w pewnym sensie formalnych wypowiedzi o stosunku życia do śmierci. Był to już temat myśli presokratyków, a mianowicie Heraklita, zanim jeszcze stał się tematem metafizycznym. *Po*-metafizyczne traktowanie tematu ukazuje się w swej specyfice dopiero wtedy, kiedy uzmysłowimy sobie, co ostatecznie czyni modernistyczna niemiecka filozofia w swym namyśle nad obecnością śmierci w życiu: ona rozpuszcza [*auflösen*] śmierć w życiu. Tendencje rozpuszczania śmierci w życiu poprę tutaj tylko dwoma cytatami, które reprezentują niezliczoną liczbę innych. Feuerbach pisze w swoich *Todesgedanken* (1830): „Tylko przed śmiercią, ale nie w śmierci jest śmierć śmiercią i sprawia ból; śmierć jest tak upiorną istotą, że jest tylko wtedy, kiedy nie jest i nie jest wtedy, kiedy jest”<sup>3</sup>. A Heidegger pisze w *Sein und Zeit* (1927): „Śmierć jednak *jest* w sposób jestestwa tylko w egzystencjalnym *byciu ku śmierci* [...] Domniemywane w śmierci kończenie się nie oznacza bycia-u-kresu jestestwa, lecz *bycie ku kresowi* tego bytu. Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono *jest*”<sup>4</sup>.

Tego rodzaju paradoksalne ujęcie staje się zrozumiałe jedynie po „końcu metafizyki”. „Koniec metafizyki” ustanawia subiektywizm, który idzie dalej niż wczesna nowożytna filozofia subiektywności. Rozpłynięcie się śmierci w życiu, będące jego następstwem, jest tylko *jedną* z czterech redukcji. Redukcja ta idzie w parze z redukcją śmierci do ludzkiej śmierci, z redukcją ludzkiej śmierci do indywidualnej, własnej i wreszcie z redukcją własnej śmierci do tego, co mogę z niej przejąć w moim działaniu.

---

<sup>3</sup> L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin, F. Jodl, Bd. I: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, s. 84; por. wydanie polskie: L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1988.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, 234, 245, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 329, 345.

Wszystkie te redukcje świadczą o jednej i tej samej subiektywizacji, która ze swej strony wskazuje na po-metafizyczne stanowisko takiej filozofii śmierci.

Zaznaczyłem swoją historyczną orientację już na początku rozważań, ponieważ pozwala mi to od razu podać ich koniec i cel. Z tego, co powiedziałem, wynika, że myśli, które tutaj poddaję pod dyskusję, pozostają w napiętym, afirmującym i jednocześnie krytycznym stosunku do modernizmu. Sytuuję moje poglądy w afirmującej relacji do modernizmu, o ile próbuję zbliżyć się do śmierci od strony jej obecności w życiu; jednocześnie odnoszę się do modernizmu krytycznie, o ile mówię o redukcjach. W przeciwieństwie do redukcjonistycznego rozumienia śmierci stawiam sobie za cel pozyskanie pełnego pojęcia śmierci. Będę kierował się następującymi przekonaniem: śmierć jest obecna w życiu, ale nie może się w nim rozpląwać; śmierć jest dla nas czymś autentycznie ludzkim, a jednocześnie przeznaczeniem wszystkiego co żyje; doświadczam w mojej własnej śmierci śmierci innych i w śmierci innych mojej własnej śmierci; mogę coś z niej przejść w moim działaniu, a mimo to pozostaje ona czymś, co mi się zdarza, zdarzeniem przyrodniczym, podkreślającym moją przynależność do natury.

Jak już wspomniałem, zajmę się tutaj przede wszystkim pytaniem, czy i w jakim sensie można mówić o obecności śmierci w życiu. Krytyka po-metafizycznego ujęcia śmierci nie ogranicza się jednak do zdystansowania się od teorii głoszących, że śmierć jest „immanentna życiu”, w tym sensie, że nie powinno się o tej immanencji mówić. Służy ona przede wszystkim porozumieniu co do określonej obecności śmierci, na którą modernistyczni autorzy pozostają prawie bez wyjątku ślepi<sup>5</sup>. To do niej właśnie prowadzą moje rozważania na ten temat. Krytyka po-metafizycznego ujęcia śmierci oznacza, że w odniesieniu do wskazanego rodzaju obecności śmierci, element prawdy metafizycznego ujęcia śmierci przeciwstawię po-metafizycznemu. Choć nie chciałbym niczego więcej uprzedzać, uważam za stosowne zaznaczenie granicy tego powrotu do metafizyki. Nie odnawiam żadnej treściowej interpretacji. Taka interpretacja, jako interpretacja sensu, sprzeciwiałaby się przynależności śmierci do świata natury. Bardziej

---

<sup>5</sup> Jedynym wyjątkiem, jeśli się nie myli, jest Georg Simmel, o którym później będzie jeszcze mowa.

zależy mi na respektowaniu jej przygodności. Stawiać czoła śmierci znaczy jednak nie tylko: uznać ją za fakt. Znaczą również: pozostawić ten szczególnego rodzaju fakt, jaki ona sobą reprezentuje, w jego niewyobrażalności. Śmierć negują nie tylko ci, którzy uroili sobie pewność własnej nieśmiertelności. Uciekają od niej również i ci, którzy przekonują siebie i nas, że jest ona takim samym faktem, jak każdy inny.

## 2. Pytanie o obecność śmierci w życiu

Odpowiedź na pytanie, czy mówienie o obecności śmierci w życiu jest uzasadnione, będzie możliwa dopiero wtedy, gdy przedtem zastanowimy się, jak w ogóle mówimy o śmierci. Mam tu na myśli, po pierwsze – jak *możemy* o niej mówić, po drugie – w jaki sposób *powinniśmy* o niej mówić, po trzecie – w jaki sposób *faktycznie* o niej mówimy. Wstępne pytanie o możliwość mówienia o śmierci określa teoriopoznawczy problem dostępności do niej. Sprowadza się on do problemu, w jaki sposób mamy rozumieć doświadczenie śmierci. Gdy ktoś mówi, że może doświadczyć wyłącznie własnej śmierci, posiada pierwotne rozumienie nie tylko „śmierci”, lecz także „doświadczenia”, a gdy ktoś się temu sprzeciwia twierdząc, że może doświadczać wyłącznie śmierci bliźnich, rozumie zarówno „śmierć”, jak i „doświadczenie” w inny sposób. Aby odzyskać pełne pojęcie śmierci, trzeba by zatem wypracować odpowiednio pełne, niezredukowane pojęcie doświadczenia. Z tego zadania, jak i wielu innych, muszą tu jednak zrezygnować.

Kłopotliwe okazuje się nie tylko pytanie, w jaki sposób *możemy* mówić o śmierci. Narzuca się drugie pytanie – jak *powinniśmy* o niej mówić, powstają tutaj bowiem swoiste trudności. „Śmierć” jako abstrakt stwarza pozór, jakbyśmy myśleli o czymś egzystującym niezależnie od nas. Tym samym pojawia się pokusa traktowania śmierci w sposób przedmiotowy i obojętny. Kwestia – jak powinniśmy o niej mówić, wyraża pragnienie rozwiązania tej trudności. Temu pragnieniu można sprostać jedynie poprzez niezawężoną świadomość bycia samemu śmiertelnym podmiotem, a nie tylko mówienia o czymś, czy też po prostu mówienia *do* śmiertelnych podmiotów. To, że nie tylko jesteśmy śmiertelni, lecz również egzystujemy jako śmiertelni oznacza, że wiemy, iż musimy umrzeć, choć nie wiemy kiedy. Żłuda, że moglibyśmy umieścić śmierć przed nami i tam ją pozosta-

wić, znika dopiero wtedy, gdy mówimy o niej z pewnością tej niepewności, czy nie umrzemy jeszcze dzisiaj.

W każdym razie możemy się w tej pewności odnaleźć. Złuda, jakoby śmierć była czymś, o czym jeden mówi do drugiego jako o czymś trzecim, powraca ponownie w zmienionej postaci, a mianowicie w postaci mniemania, jakoby śmierć była rzeczą, którą każdy ma przed sobą tak samo jak ktoś inny. W rzeczywistości doświadczenia śmierci nie można w sposób intersubiektywny dostatecznie wyraźnie przekazać. Choć więc nieprawdą jest, że śmierć pojawia się każdorazowo w swoistej postaci, pozostaje jednak prawdziwym stwierdzenie, że odnoszę się rzeczywiście do śmierci tylko wówczas, kiedy odnoszę się jednocześnie do mnie samego. Tak więc mówienie o śmierci oznacza zawsze zarazem mówienie o sobie samym.

Argumentując w ten sposób przeciw pozornemu obiektywizowaniu śmierci, przytaczam tu właściwie tylko poglądy modernistycznych filozofów śmierci, zwłaszcza Kierkegaarda. Filozofia ta nie docenia problemu, ponieważ nie chce uznać, że pogląd, jakoby śmierć była czymś egzystującym niezależnie od nas, posiada pewne oparcie w rzeczywistości. Mówienie o „śmierci” opiera się na przyjęciu, że jest ona obcą siłą. Młodzieniec z opuszczoną pochodnią czy ‘kostucha’ z pewnością reprezentują przeciwstawne interpretacje śmierci<sup>6</sup>, ale w jednakowy sposób personifikują tę siłę. Zaś jako personifikacje zgodne są w tym, że hipostazują, czyli pozornie usamodzielniają śmierć. To, że owo usamodzielnienie śmierci jako obcej siły jest pozorne, nie wyklucza jednak w żadnym razie tego, że jej źródłem jest autentyczne doświadczenie.

Na pytanie, jak powinniśmy mówić o śmierci, trzeba też oczywiście udzielić całkiem innego rodzaju odpowiedzi. O śmierci powinniśmy mówić jak o wszystkim innym, w sposób zrozumiały. Warunkiem zrozumiałego dialogu jest posługiwanie się wyrażeniami w taki sposób, w jaki rozumieją je słuchacze. Musimy sobie zatem uzmysłwić, w jaki sposób my wszyscy rzeczywiście mówimy o śmierci (w nawiasie, w którym umieszczam historyczność, należy dodać: tu i teraz). Filozofia musi wychodzić poza codzienne użycie języka, ale nie wolno jej go ignorować. Analiza

---

<sup>6</sup> Por. G.E. Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, [w:] *Sämtliche Schriften*, Hrsg. K. Lachmann, Bd. 8, s. 197–248; J.G. Herder, *Wie die Alten den Tod gebildet?*, [w:] *Sämtliche Werke*, Hrsg. B. Suphan, 1. wyd., Bd. 5, s. 656–675, 2. wyd., Bd. 15, s. 429–485.

wyrażeń jest jednak dość abstrakcyjnym zajęciem. Stajemy więc w obliczu głównej trudności odpowiedniego mówienia o śmierci. Nasza mowa musi wskazywać na nasze zaangażowanie. Śmierć jest fenomenem egzystencjalnym, który musi być omawiany w egzystencjalnej powadze. Wobec takiej powagi wszelka abstrakcja wydaje się zabawą, zabawą myślową. Główną trudność stanowi konflikt między wymogiem powagi i jego niedoborem, który towarzyszy wszelkiej abstrakcji. Jednak analiza pojęć jest równie ważnym warunkiem.

Dla badań nad obecnością śmierci w życiu jest ona szczególnie potrzebna, ponieważ wszystkie te wyrażenia są wieloznaczne: „śmierć”, „życie”, „obecność”, „obecność śmierci w życiu”. Należy więc przede wszystkim przedstawić, w jaki sposób zwyczajnie mówimy o śmierci i umieraniu. Wnikliwa analiza użycia językowego takich pojęć, jak „życie” czy „obecność” wykraczałaby poza ramy moich rozważań. Muszę się zatem zadowolić terminologicznymi ustaleniami. Ograniczę się do materiału językowego, którym będziemy się później posługiwać.

Przez „śmierć” rozumiemy zazwyczaj z jednej strony stan po życiu, bycie umarłym, z drugiej zaś przejście ze stanu życia w stan już-nie-życia [*Nicht-mehr-Leben*], zgon. Powiadamy, że w śmierci już nic nie czujemy i tak rozumiemy bycie umarłym; mówimy również, że kogoś dosięgła śmierć i mamy na myśli jego zgon, zakończenie życia. Ostatnie znaczenie posiada w pewnym sensie pierwszeństwo. Nasz język rejestruje związek śmierci z narodzinami. W tym sensie jest ona przede wszystkim zdarzeniem. Podczas gdy narodziny są zdarzeniem, wraz z którym zaczyna się nasze życie na tym świecie, to śmierć jest tym zdarzeniem, wraz z którym się ono kończy. Nasze życie rozpięte jest między narodzinami a śmiercią.

„Umieranie” rozumiemy zwykle również w dwojaki sposób, z jednej strony jako owo przejście, z drugiej jako końcową fazę życia. To, że ktoś umiera jest według pierwszego sposobu użycia tego wyrażenia równoznaczne z tym, że kogoś dosięgła śmierć. Taki sposób użycia jest możliwy dlatego, że zgon w rzeczywistości jest procesem, procesem przejścia. Procesualnie rozumiemy „umieranie” także wtedy, gdy określamy tak końcową fazę procesu życia. Jednak wydaje się, że wyznaczenie granicy owej fazy nie jest wcale łatwe. Elisabeth Kübler-Ross przytacza w swoich *Interviews mit Sterbenden* rozmowy z pacjentami, dla których nasza cała niepewność dotycząca pytania: kiedy nastąpi śmierć, staje się straszliwą pewnością na



gruncie diagnozy, która zwiastuje im rychłą śmierć<sup>7</sup>. Jeszcze węższy sens ma słowo „umierać”, gdy wyraża to samo, co zwrot „leżeć na łożu śmierci”.

Wreszcie terminu „życie” także używamy w dwóch różnych znaczeniach, po pierwsze w znaczeniu biologicznym, według którego nasze życie ma udział w tym wszystkim, co żywe, po drugie w znaczeniu, które nazwalibyśmy biograficznym, kiedy wyrażamy się o specyficznym ludzkim życiu. Pierwszym znaczeniem posługujemy się na przykład bardzo często w dzisiejszej dobie, gdy słyszymy zwrot o zagrożeniu życia na ziemi. Z drugiego znaczenia korzystamy, gdy zadajemy sobie pytanie, jakie chcemy wieść życie lub gdy opowiadamy o czymś z naszego życia. Specyficzne życie ludzkie należy poddać jeszcze dalszemu podziałowi. Dla naszych wywodów wystarczy uwaga, że jednym z jego wymiarów jest życie ducha. Chcąc posługiwać się pojęciem ducha, trzeba je zdefiniować z pozycji życia. Duch jest życiem. Mówienie o życiu duchowym, choćby miasta lub kraju, nie musi być pozbawione sensu.

Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy, widzimy, że wyrażenia „śmierć”, „umieranie”, „życie” są dwuznaczne. Owa dwuznaczność jest kontynuowana nawet w rozumieniu „obecności” i w taki sam sposób można ją odnaleźć w małym słówku „w”. Tak więc dwuznaczny jest cały tytuł „Obecność śmierci w życiu”. Najpierw jednak krótko o znaczeniu owego „w”, tak jak je rozumiem. Mówiąc, że coś jest w czymś innym, wyróżniamy to coś jako część całości. Całość życia możemy ujmować albo w sposób czasowy, albo ontyczny, ze względu na bycie. Gdy mówimy o obecności śmierci w życiu, możemy mieć na uwadze w skrajnym wypadku obecność w czasowej całości życia, w całym rozpostarciu życia pewnego indywidualium. To wyrażenie nie byłoby natomiast właściwe, gdybyśmy stwierdzali, że śmierć zbiega się bytowo z życiem. Gdy śmierć jest tylko obecna w życiu, to nie może ona być całością życia w sensie ontycznym. Tak więc już poprzez wybór tytułu wykluczam identyczność śmierci i życia, którą zakłada przedmetafizyczne myślenie Heraklita. Interesuje mnie natomiast pytanie, czy można ostatecznie pojmować obecność śmierci w życiu jako obecność w jego czasowej całości.

Oczywiście te objaśnienia nie mówią jeszcze, co ma znaczyć „obecność”. Tu właśnie tkwi najgłębsza dwuznaczność. W kontekście naszego

---

<sup>7</sup> E. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, 14. wyd., Stuttgart 1982, s. 31.

tematu „obecność” może mieć słabe lub silne znaczenie. W słabym znaczeniu tego słowa obecność śmierci w życiu znaczy tyle, co jego bycie z góry określonym przez śmierć. To „Bycie z góry określonym” [*Vorherbestimmtheit*] rozumiem jako całkiem realną obecność, która jeszcze urasta, gdy staje się treścią świadomości. Nawet w swej najbardziej ekstremalnej formie pozostaje ono jednak byciem z góry określonym przez śmierć, która sama nie należy do życia, lecz jest przede wszystkim jego końcem. W mocnym znaczeniu tego słowa obecność śmierci w życiu znaczy, że sama śmierć jest obecna w życiu. Ta obecność nie może oczywiście być już *tylko* świadomością. Szukamy równie realnej, spotęgowanej jedynie przez świadomość obecności samej śmierci w życiu. Również i tej obecności, jeśli taka w ogóle istnieje, została by jednak z góry nakreślona granica. Także z uwagi na nią śmierć pozostaje zgonem i byciem martwym. Kwestią dyskusyjną może pozostać jedynie to, czy taka śmierć jest obecna w życiu w sposób jednakowo realny. Poza tą granicą leży pometafizyczna niemiecka filozofia hołdująca rozplynięciu się śmierci w życiu, któremu to rozplynięciu nasz język zadaje kłam.

### 3. Formy obecności śmierci w życiu

Chciałbym teraz pójść drogą, na której spotkamy sześć, jakościowo odmiennych, form obecności śmierci w życiu<sup>8</sup>. Droga prowadzi od obecności pod każdym względem najsłabszej do obecności pod każdym względem najsilniejszej. Rozpoczyna się ona od opisu najbardziej elementarnych stanów, znanych nam wszystkim, nad którymi w związku z tym zastanawiali się już starożytni. Droga wiedzie nas następnie w okolice po-metafizycznej filozofii śmierci. Jej celem jest jednak ta forma obecności, do której po-metafizyczna filozofia śmierci musiałaby dotrzeć, gdyby chciała się wyzwolić ze swych ograniczeń.

W środkowej części wezmę z moderny to, co uważam za słuszne. Nie zatrzymam się tylko na interpretacjach i zawrę krytykę tylko tam, gdzie służy to wyprofilowaniu mojego własnego punktu widzenia. Oprócz Feuer-

---

<sup>8</sup> Przy tym nie zgłaszam roszczeń dotyczących kompletności. Z pewnością istnieją jeszcze inne formy obecności śmierci. Na przykład pozostawiam bez badania, ze względu na jego skomplikowanie, bez wątpienia ścisły związek między śmiercią a miłością.

bacha *Todesgedanken* i Heideggera *Sein und Zeit*, trzy najważniejsze źródła, z których czerpię, to: mowa Kierkegaarda *An einem Grabe* (1845)<sup>9</sup>, opublikowana pośmiertnie rozprawa Maxa Schelera *Tod und Fortleben* (1911–1914)<sup>10</sup> i przede wszystkim również pośmiertnie wydane pismo filozofa, który odegrał wielką rolę w duchowym życiu Berlina, Georga Simmela *Lebensanschauung* (1918)<sup>11</sup>. Nie jest przypadkiem, trzeba tutaj dodać, że wszystkie te prace ukazały się między publikacjami Feuerbacha i Heideggera, a więc między rokiem 1830 i 1927. Skłaniam się ku twierdzeniu, że rozwój tego typu modernistycznej filozofii, jak i modernistycznej sztuki, sto lat po jej narodzinach, więc około roku 1930, w istocie się wyczerpał.

W eseju *Jako filozofować znaczy uczyć się umierać*, w którym zachowane są dwa tysiące lat refleksji nad śmiercią, Montaigne pisze: „Wszystkie dni idą ku śmierci, ostatni jej dochodzi”<sup>12</sup>. Wielki moralista myśli o byciu-w-czasie, które dzielimy z rzeczami tego świata, o naszym byciu w czasie obiektywnym, który można odczytać na zegarze, o upływie godzin i dni. Nasze życie w wymiarze tego czasu jest od samego początku określone przez śmierć. Z rzeczami mamy to wspólne, że przemijamy, a przemijanie jest wychodzeniem ku śmierci. W świetle naszego przemijania patrzymy na przemijanie rzeczy, w przemijaniu rzeczy przeżywamy nasze własne. To jest najbardziej elementarna forma obecności śmierci w życiu.

Z rozumieniem przemijania jako wychodzenia ku śmierci stapia się u Montaigne’a myśl tak stara, jak grecka tragedia. Jest to myśl, że życie jest dozgonnym umieraniem lub że umieranie jest nie tylko końcową fazą życia, lecz życiem w całej jego czasowej rozciągłości. Wypowiedziana w konkretnej sytuacji tych, dla których wybiła ostatnia godzina, myśl ta wygląda dość abstrakcyjnie; błędnie ona w obliczu powagi leżenia na łożu śmierci [*Im-Sterben-Liegen*]. Jednocześnie dotyka ona pewnej rzeczywi-

<sup>9</sup> Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Hrsg. A.B. Drachmann i in., wyd. 2, Bd. 5, s. 261–293; por. M. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, wyd. 3, Freiburg–München: Alber 1982, s. 140–147.

<sup>10</sup> M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, s. 9–64; wydanie polskie: M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, [w:] tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 67–130.

<sup>11</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München–Leipzig 1918. Tematowi „śmierci i nieśmiertelności” poświęcony jest trzeci rozdział tego dzieła.

<sup>12</sup> M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PIW 1985, t. 1, s. 216.

stości, mianowicie życia w biologicznym sensie. Na ile nasze życie jest życiem tego wszystkiego co żyje, nie ulega śmierci tylko dlatego, że jest czasowe. Coś w nim samym pracuje ku śmierci. Nie mam prawa opowiadać się za którąś z konkurencyjnych teorii starzenia się w dzisiejszej biologii. Pogląd, że życie jest ustawicznym umieraniem, można jednak wyrazić również przy pomocy najbardziej faworyzowanej teorii mutacji. Z pewnością naukowo poprawniej byłoby powiedzieć, że proces rozpadu życia nie zaczyna się wraz z narodzinami, lecz dopiero kiedyś po narodzinach. W świetle danych empirycznych poprzedni pogląd wydaje się przesadzony. Uważam jednak, że różnicę między umieraniem trwającym od początku życia i rozpoczynającym się wkrótce potem można pominąć. Filozoficznie jest znaczące, że od razu pod lub za krzywą życia ukazującą się na powierzchni – która początkowo się wznosi i dopiero względnie później opada – ma miejsce ciągły proces zmierzania ku śmierci<sup>13</sup>.

Analizowane wcześniej przemijanie zatacza szerszy krąg niż umieranie wbudowane istotom organicznym, gdyż podlega mu nie tylko to, co jest organiczne; rozważane teraz podleganie śmierci znajduje się jednak o wiele głębiej, gdyż pochodzi z wnętrza życia. Obie te formy obecności śmierci w życiu są w tym sensie spokrewnione, że rzeczywistość, na której wyciskają swoje piętno, również jako nieświadoma byłaby tym, czym jest. Właściwie to nie *my* jesteśmy tymi, którzy kierują się ku śmierci, lecz raczej jesteśmy porwani ku śmierci; umieramy cały czas, czy o tym myślimy, czy nie.

W przeciwieństwie do tego starzenie się jest cieleśnie realnym procesem, posiadającym jednocześnie wymiar świadomościowy. Wydaje mi się rzeczą niesłuszną, że biolodzy mieszają go z umieraniem. W każdym razie starzenie się nas ludzi jest czymś innym. Dokonuje się z nim przemiana świadomości czasu. Przemiana jest uwarunkowana tym, że w przebiegu naszego życia powiększa się objętość naszej przeszłości i jednocześnie zmniejsza się objętość naszej przyszłości. W następstwie tego zachodzi istotna różnica w świadomości czasu człowieka młodego i starego. Młodzieniec spogląda zwykle w nieskończenie mieniącą się przestrzeń możliwości, starzec ugina się pod ciężarem swojej skamieniałej historii. Rów-

---

<sup>13</sup> Simmel, który pośród modernistów poświęca najwięcej uwagi pojęciu dozgonnego umierania w sensie biologicznym, posługuje się teorią, według której już wkrótce po narodzinach żywego organizmu następuje spadek jego siły asymilacyjnej, aż do punktu, w którym desymilacja osiągnie przewagę nad asymilacją.

niez porządek czasu, jakiego są świadomi, różni się od czasu zegarowego, pod którego dyktando zmierzają ku śmierci i umierają. On nie dzieli się na to, co „wcześniej” i „później”, lecz właśnie na przeszłość, przyszłość i teraźniejszość<sup>14</sup>. Jednocześnie starzenie, które się w nich dokonuje, jest procesem trwającym przez całe życie. Jakościowy skok od świadomości czasu młodzieńca do świadomości czasu starca dokonuje się na gruncie głęboko zakorzenionej ciągłości. Życie w każdej chwili znaczy, że przeszłość staje się większa, a przyszłość się zmniejsza. Scheler, który zanalizował to najdokładniej, wyciąga wniosek, że sama śmierć wydarza się w każdej chwili. Wniosek wielce wątpliwy! Jest jednak niewątpliwe, że starzenie się jest obecnością śmierci w życiu, trzecią w naszych analizach.

Tak rozumiane starzenie się jest wprawdzie procesem uwarunkowanym biologicznie, ale kiedy do niego dołącza się odbicie tego procesu w świadomości, ma on znaczenie dla specyficznego ludzkiego życia. Specyficznie ludzkie życie, życie, jakie prowadzimy, posiada formę, która jest czwartą formą obecności śmierci. Wyrasta ona z własnego odniesienia do czasu. Przez Kierkegaarda wypracowana, a przez Heideggera rozwinięta filozofia nazywa tę formę życia „czasowością” [*Zeitlichkeit*]. To, co odróżnia czasowość od życia w czasie zegarowym oraz od przeżywania czasu przesuwanego się z przeszłości w przyszłość, wynika ze szczególnego rodzaju rzeczywistości, którą przedstawia specyficznie ludzkie życie. Ta określona rzeczywistość, egzystencja w sensie filozofii egzystencjalnej, jest dokonywaniem [*Vollzug*], życiem jako dokonywaniem życia lub jako egzystowaniem [*Existieren*]. Egzystujemy jednak tak, że odwracamy kierunek czasu: jako istoty żywe, żyjące ku naszej śmierci, żyjemy jak ci, którzy swoje życie prowadzą od naszej śmierci. A to jest możliwe, ponieważ specyficzne antycypowanie śmierci w świadomości jest założeniem i podstawą naszego realnego dokonywania życia: tylko wtedy możemy żyć od śmierci, jeśli najpierw do niej – jak wyraża się Heidegger – „wybiegniemy” [*vorlaufen*]. Mam wątpliwości, czy przez to, jak chce Heidegger, *Dasein* staje się „całe”. Jeśli jednak będziemy mieli szczęście, to poprzez to antycypowanie śmierci możemy zapanować nad naszym życiem. Jeśli jesteśmy świadomi, co możemy w najlepszym wypadku jeszcze zrobić, a czego w żad-

---

<sup>14</sup> Na temat tej różnicy patrz J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Cambridge 1927. Por. P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.

nym wypadku nie będziemy mogli uczynić, wtedy z uświadomienia naszej śmierci zyskujemy siłę do działania. Przemieniamy niemoc życia-ku-śmierci [*Auf-den-Tod-hin-Leben*], przez odwrócenie go w życie-od-śmierci [*Vom-Tod-her-Leben*], w moc. A to jest możliwe dlatego, że życie, jakie prowadzimy, nie jest żadną rzeczywistością daną z góry, odbijającą się tylko w świadomości, lecz rzeczywistością kierowaną przez świadomość. Jeśli więc świadomie kształtujemy naszą własną rzeczywistość, możemy dzięki śmierci, o ile okoliczności na to pozwolą, stać się panami własnego życia, a tym samym w pewnym stopniu mieć władzę nad sobą. Nie wolno nam tylko zapominać, kiedy o tym myślimy, że owa moc płynie z niemocy. Wyrwamy tę moc burzy, która gna nas w śmierć, w ten sposób, że odwracamy się do niej plecami. Tylko w tym sensie nasze życie jest życiem bohaterским. Pusty heroizm wybiegającego ku śmierci *Dasein* powstaje z subiektywizmu, którego aspektem jest rozplywanie się śmierci w życiu. Temu samemu subiektywizmowi trzeba przypisać zabsolutyzowanie czasowości specyficznego ludzkiego życia oraz zaprzeczenie temu, że my, ludzie, żyjemy również w obiektywnym czasie. W ten sposób zagubiono sedno sprawy: źródłem życia od śmierci jest życie ku śmierci, wskutek tego również moc ufundowana jest w niemocy. Abstrakcja bycia-w-czasie [*In-der-Zeit-Sein*] przeszkadza nawet nam zrozumieć, jak śmierć dostarcza nam energii do działania. Ona to sprawia, że planujemy w mądry sposób tylko to, co możemy uczynić w danym nam ludziom przeciętnie okresie życia, a więc w odcinku obiektywnego czasu.

Również życie-od-śmierci [*Vom-Tode-her-Leben*] jest więc, tak samo jak życie-ku-śmierci [*Auf-den-Tod-hin-Leben*], dozgonne umieranie i starzenie, formą uprzedniej określoności życia poprzez śmierć, która sama nie jest niczym innym, jak jego końcem i stanem po jego zakończeniu. Czy oprócz tego znajdujemy śmierć już w życiu? Czy nasze życie jest tylko przez śmierć *o*-panowane [*beherrscht*], czy ona również je przenika [*durchherrscht*]?

Mówiąc, że nasze życie od samego początku jest 'określone' przez śmierć, wyrażamy się niezwykle formalnie. Konkretnie należy to rozumieć następująco: żyjemy w cieniu śmierci. Jeśli tak jest, to wydaje się, że musimy powiedzieć: śmierć rzuca swój cień przed siebie. To jest powiedziane wprawdzie konkretnie, ale metaforycznie. Metaforyczny sposób wyrażania się sam w sobie nie pociąga jeszcze za sobą w żadnym razie braku odniesienia do rzeczywistości. Niemniej jednak musimy w takim wypadku

sprawdzić, czy odpowiada mu coś realnego, czy nie odpowiada i jest *pułą* metaforą. Nie mogę tutaj przeprowadzić takiego badania. Pytanie pozostawiam otwarte. Chodzi mi tylko o to, aby na podstawie formy obecności śmierci, która być może całkowicie przynależy jeszcze do szeregu form już rozważanych, pokazać *możliwość*, że w naszym życiu zachodzi coś, za czym skrywa się dosłownie rozumiany przypadek zachodzenia śmierci. Przez wskazanie na ową *możliwość* otwieram ostatni odcinek drogi, o który mi przede wszystkim chodzi.

Według powszechnej oceny śmierć jest czymś negatywnym. Mowa o czymś negatywnym ma na celu dwie rzeczy. Filozofowie mają tu zwykle wtedy na myśli to, czym coś nie jest, a więc coś innego. W języku przedfilozoficznym coś negatywnego to zwykle coś negatywnie ocenianego, coś, czego nie chcemy, aby było, czego ostatecznie dlatego nie chcemy, ponieważ przez to cierpimy. Według powszechnej oceny śmierć jest czymś negatywnym w obu sensach tego słowa. Jest negatywna jako coś innego niż życie i jako coś, czego nie chcemy. Sen i noc można interpretować jako realny przejaw czegoś negatywnego w pierwszym sensie, chorobę jako realny przejaw czegoś negatywnego w drugim sensie. Zamiast „przejaw” [*Vorschein*] można powiedzieć „preludium” [*Vorspiel*]. Nawet jeśli ta interpretacja trafnie odczytuje rzeczywistość, to nie jest to pełna rzeczywistość śmierci, a tylko taka, w której śmierć siebie zapowiada. Być może śmierć zapowiada siebie we śnie i w nocy, o ile życie we śnie jest inne od życia na jawie, a życie w nocy czymś innym od życia za dnia. Zaś życie na jawie i w dzień jest właściwie żyjącym życiem, wobec którego życie we śnie i w nocy jawi się jak nie-życie [*Nichtleben*]. W podobny sposób śmierć może zapowiadać siebie w chorobie. Śmierć nie spowodowana przez zewnętrzną przemoc, również śmierć ze starości, przypieczętowuje zwykle chorobę. Wystarczające pojęcie śmierci zakłada wystarczające pojęcie choroby. Jakkolwiek należałoby bliżej rozumieć chorobę, w każdym razie jest ona ograniczaniem w swej żywotności i tym samym w sobie zamierającym życiem. Powiedzenie, że ktoś jest „śmiertelnie chory” trzeba nieraz potraktować serio. Istnieją nie tylko śmiertelne choroby, a więc takie, które nieubłaganie prowadzą ku śmierci. Zanim umrzemy, w potocznym sensie tego słowa, w każdej chorobie coś w nas obumiera i to w jeszcze inny sposób, niż w trwającym całe życie umieraniu kogoś zdrowego.

W naszych rozważaniach dotarliśmy do punktu, który możemy przekroczyć tylko wtedy, gdy powrócimy do metafizycznej interpretacji śmierci

ci. Do poglądów metafizycznych, u źródeł doktryny platońskiej, należy oprócz przytoczonej na początku definicji śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, również określenie filozofii jako ćwiczenia się w umieraniu<sup>15</sup>. Ćwiczenie to polega na częściowej antycypacji występującego w śmierci pełnego oddzielenia. Jak każda antycypacja, ta również dokonuje się w świadomości. Jednocześnie jest ona jednak realną czynnością – czynnością poznawczą rozumianą jako ogląd idei, na które według Platona uwrażliwia się dusza tylko w odwróceniu od ciała, zmysłów i ich uciech. Dokonujące się już za życia rozdzielenie duszy od ciała posiada według Platona, niezależnie od niepełności tego procesu w sensie teoretyczno-metafizycznym, podwójne pierwszeństwo przed oddzieleniem, które sprawia sama śmierć. Po pierwsze, kieruje się na nie zainteresowanie, które zapoczątkowuje proces zapoznawania się ze śmiercią, a po drugie, daje nam ono podstawę doświadczalną, dzięki której Platon definiuje śmierć właśnie jako oddzielenie duszy od ciała. Przy tym nie należy uważać dokonującej się podczas życia antycypacji oddzielenia duszy od ciała tylko jako analogii do śmierci. Nie umiemy sobie już tego niemal wyobrazić, ale naprawdę jest tak, że cała metafizyczna, więc również chrześcijańska, tradycja, rozumie *mors mystica* – wewnętrzne obumieranie nie w sposób metaforyczny, tak samo jak i *mors animae* – śmierć duszy, spowodowaną przez grzech i wymierzoną jako karę.

Aby zapobiec nieporozumieniom, przypomnę jeszcze raz i dokładniej niż na początku, co mam na myśli, a czego nie mam, mówiąc o metafizycznej interpretacji śmierci. Nie przyjmuję ani tezy o nieśmiertelności, ani pretensji do treściowej definicji śmierci. Zgadzam się jednak z poglądem, po pierwsze, że należy się ćwiczyć i uczyć obchodzenia ze śmiercią, a po drugie, z poglądem, że tym, czego trzeba się nauczyć, jest pewne oddzielenie. Tego oddzielenia [*Scheidung*], ze względu na rezygnację z treściowej definicji, nie określam już jako rozdzielenia [*Abscheidung*] duszy i ciała, i nazywam je *pożegnaniem* [*Abschied*]\*. Najpierw chciałbym zary-

---

<sup>15</sup> Por. Platon, *Fedon*, 61c, 63e-64a, 64e-65a, 67d-e. Definicja śmierci jako oddzielenia duszy od ciała znajduje się już w *Gorgiaszu* (523e).

\* Wraz ze słowem *Abschied* („pożegnanie”) pojawia się tu cała rodzina etymologicznie spokrewnionych słów, takich jak *abschiedlich* („pożegnalny”) i *abscheiden* („wyzdelać”, „oddzielać”, ale w przestarzałym użyciu znaczyć może także „umierać”). Słowa te będą bardzo istotne dla dalszej części wywodu. Autor używa ich w wielu grach



sować, co zwykle rozumiemy przez pożegnanie, a następnie zadać pytanie, na ile i jak dalece można rozumieć śmierć jako pożegnanie. Na zakończenie chciałbym zbadać, czy, i ewentualnie w jakim sensie, mamy prawo mówić o nauce umierania poprzez antycypację tego pożegnania.

W potocznym rozumieniu słowa „pożegnanie” mamy na myśli sytuację, gdy żegnamy się z innymi lub innym, z naszym światem [*Mitwelt*] i otoczeniem [*Umwelt*]. Z innym(i) żegnamy się, gdy opuszczamy pewne miejsce. W pospolitym rozumieniu tego słowa zakładamy więc, że żegnająca się osoba nie przemija, lecz odchodzi, udając się w inne miejsce. Jeśli jednak owo odchodzenie jest w sposób konieczny współpomyślane, gdy używamy tego słowa, wówczas oznacza to, że pożegnanie z innym(i) jest możliwe *wyłącznie* jako takie; nie może zaś istnieć nic takiego, jak pożegnanie z samym sobą. Pożegnanie z samym sobą, przynajmniej w sensie ścisłym, jest niemożliwe ze względu na reguły języka, który strukturuje nasz codzienny świat. Mówimy o tym natomiast w przenośnym sensie. Żegnamy się na przykład z przekonaniem. O ile takie przekonania są naszymi własnymi przekonaniem, wraz z pożegnaniem z nimi żegnamy się w pewnym sensie również z samymi sobą. W sytuacji ekstremalnej dochodzi do załamania naszego światopoglądu.

Niezależnie od tego, z potocznego rozumienia słowa „pożegnanie” wnosimy co następuje: śmierci nie możemy zdefiniować jako pożegnania, w każdym razie nie wtedy, gdy chcemy, jak ja, powstrzymać się od interpretacji, która zasada się na przyjęciu osobistej nieśmiertelności. Można ją jednak rozważać w aspekcie pożegnania. Śmierć nie *jest* pożegnaniem, ale pożegnanie jest czynnością, do której wprawdzie śmierci się nie sprowadza, która jednak do niej należy. Jedyną rzeczą, którą jeszcze możemy uczynić, gdy minie nasz czas, jest pożegnanie się ze światem i w zupełnie szczególnym sensie także z nami samymi. Jeżeli w ogóle, mówiąc słowami Heideggera, „znosimy” [*vermögen*] śmierć, to tylko w ten sposób. Co nie jest możliwe za życia, staje się możliwe w śmierci, ponieważ w chwili śmierci jesteśmy już tylko przeszłością i w żadnym wypadku przyszłością. W niej musimy pożegnać się z samym sobą, ponieważ sami nie jesteśmy niczym poza tym, co przeszłe. Ale być samym sobą znaczy właśnie – mieć przy-

---

słownych, których nie sposób oddać w przekładzie. *Abschied* przekładamy zawsze jako „pożegnanie”, zaś *abschiedlich* jako „pożegnalny”, choć nie zawsze brzmi to naturalnie [przypis A. Chrudzimskiego].

szłość i w nią projektować siebie. Dlatego w śmierci musimy pożegnać się z samym sobą, staliśmy się bowiem tym, co przeszłe i co nie jest już sobą.

W jaki sposób można by rozumieć ćwiczenie się w umieraniu, zakładając, że w ogóle jest ono naszym zadaniem, jako antycypację owego pożegnania? Przy wyjaśnianiu tego pytania najlepiej jest wyjść od konkretnego doświadczenia, na przykład od poczucia samotności. Każda rzeczywista samotność, która jest czymś więcej i czymś innym niż zwykle bycie samym – możemy być samotni również pośród ludzi – jest poczuciem czegoś podobnego do antycypacji śmierci. Getsemani, ogród samotności Jezusa, znajduje się w cieniu Golgoty, miejsca jego śmierci.

Jednak nie możemy pojmować tego doświadczenia jako antycypacji ostatniego pożegnania. To, że czujemy się samotni znaczy, że czujemy się odrzuceni do nas samych. Przecież całkowita samotność oznacza odosobnienie od wszystkich innych. Ale właśnie tam, gdy wycofamy się do samego siebie, nie ma rozstania z sobą samym. Poza tym poczucie samotności nie jest czymś, co można by było wyćwiczyć, nie jest żadnym ‘dokonaniem’ podmiotu. Wręcz przeciwnie, ono nas ogarnia, bez i wbrew naszej woli. Ostatecznie samotność przedstawia również szczególną sytuację, z całą pewnością sytuację graniczną, w której staje przed nami całość naszego życia. Nie ma tam jednak niczego, co mogłoby nam w wędrówce przez nie towarzyszyć. Nasze badawcze zainteresowania kierują się zaś na obecność śmierci w czasowym rozpostarciu naszego życia.

Bądź co bądź sądzę, że doświadczenie samotności otwiera nam dostęp do poszukiwanego fenomenu. Odosobnienie samotności zawiera dystans. Fenomen dystansu spełnia wszystkie trzy warunki, które są konieczne do antycypacji ostatniego pożegnania. Dystans jest po pierwsze dystansem wobec siebie, nie tylko w stosunku do innych, po drugie jest możliwy do wyuczenia, a mianowicie, po trzecie, wyuczenia jako trwałe nastawienie [*Dauerhaltung*]. Jednakże należy przyznać, że dystans jako taki, w sobie i jako określony fenomen, nie upoważnia nas do rozpatrywania go w jakimkolwiek związku ze śmiercią. Jak jednak przedstawiałaby się rzecz, gdyby dystans nie był odosobnionym fenomenem, nie tylko czymś, co występuje w naszym życiu, ale samym naszym życiem? Czy wtedy samo życie nie byłoby dla nas ludzi jedną wielką antycypacją śmierci?

Na to pytanie mogę odpowiedzieć w tym miejscu jedynie w postaci następującej tezy: żyjemy po ludzku wtedy i tylko wtedy, gdy żyjemy w sposób pożegnalny [*abschiedlich*], a to znaczy: gdy żegnamy się [*abscheiden*]

ze światem i nami samymi. Taki sposób życia nie jest kwestią jakiegoś dobrowolnego wyboru, ponieważ nasze życie po prostu *ma* charakter po-  
żegnalny [*ist abschiedlich*].

Wypowiadając powyższe słowa, pokonuję pometafizyczną filozofię śmierci jej własną bronią. Pometafizyczna filozofia śmierci jest filozofią życia. Również modernistyczna filozofia egzystencji ma swoje źródła i sta-  
łe podłoże w filozofii życia w taki sam sposób, w jaki sztuka modernistycz-  
na, mianowicie secesja [*Jugendstil*], która w dokładnym sensie tego słowa  
jest sztuką życia, czerpie swe inspiracje z historycznie komplementarnego  
zjawiska filozofii życia. Filozofii życia zawdzięczamy dwie ważne tezy. Po  
pierwsze, nauczyła nas ona, że życie jako takie przekracza samo siebie, jest  
ruchem auto-transcendencji, a po drugie, że życie czysto witalne i życie  
ducha transcendują siebie na różne, przeciwstawne sposoby. Życie witalne  
jest zdaniem Georga Simmela życiem-więcej [*ein Mehr-Leben*], życie du-  
cha jest więcej-niż-życiem [*ein Mehr-als-Leben*]<sup>16</sup>. Chodzi tu o to, że czy-  
sto witalne życie przekracza samo siebie w tym sensie, że wykracza ono  
z każdorazowego swego stanu w kierunku jeszcze wyższego stopnia ży-  
wotności. Z kolei życie ducha przekracza siebie w ścisłym sensie, porusza-  
jąc się jako życie w kierunku czegoś innego niż życie. Przedfaszystowski  
odłam niemieckiej filozofii życia, pod wodzą Nietzschego, zredukował auto-  
transcendencję życia do poziomu witalnego – do Woli Mocy, która jest  
wolą osiągnięcia coraz większej mocy. Lewe skrzydło filozofii życia, które  
przechodzi w egzystencjalizm, charakteryzuje się natomiast tym, że stema-  
tyzowało i istotnie pogłębiło analizę tego drugiego rodzaju ruchu, ruchu  
życia będącego zarazem więcej-niż-życiem. Przedstawiciele tego nurtu  
doszli do wniosku, że radykalna auto-transcendencja jako transcendowa-  
nie samego życia jest ruchem autentycznie ludzkiego życia i nie musi zo-  
stać ograniczona do życia ducha. Tym autentycznie ludzkim życiem jest  
życie, które prowadzimy. W obliczu tego należy na nowo zdefiniować pod-  
miot auto-transcendencji. Rolę podmiotu, po tym wszystkim, co powie-  
dzieliśmy, przejmuje samo życie. To życie jest tym, co siebie transcenduje.  
To samo obowiązuje także w naszym przypadku. O ile jednak sami prowa-  
dzimy nasze życie, sami stajemy się też tym podmiotem. Nasze życie prze-  
kracza siebie wtedy, gdy nieustannie oddzielamy się [*abscheiden*] od świa-

---

<sup>16</sup> Por. G. Simmel, *Lebensanschauung*, przede wszystkim pierwszy rozdział, który  
omawia temat „transcendencji życia”.

ta i samych siebie. Posługując się językiem Sartre'a, można powiedzieć, że ludzka rzeczywistość jest niczym innym niż ciągłym ruchem odrywania się [*Sich-Losreißen*] od świata i siebie samego. Mimo że rzeczywistość ta, czy tego chcemy, czy nie, obiektywnie na tym polega, musimy ją ciągle od nowa wytwarzać, ponieważ autentycznie ludzkiego życia nie zastajemy danego nam w gotowej postaci. Musimy nauczyć się żyć po ludzku, a uczymy się tego tylko przez pożegnanie. Z pewnością nie jest to myśl Montaigne'a, ale tkwi to w jego stwierdzeniu: uczenie się umierania oznacza uczenie się życia.

Jestem świadomy faktu, że teza, iż życie ludzkie jako takie i w swej całości jest w emfaticznym sensie pożegnalne [*abschiedlich*], wymagałaby dokładnego uzasadnienia. Choć nie mogę go podać w tym miejscu, to spróbuję dać przykład, w którym jeszcze raz porównam metafizyczne i pometafizyczne ujęcie śmierci. Jeśli oba te ujęcia rozpatrujemy same dla siebie, wówczas znajdują się w one opozycji. Mimo iż jest im wspólne, że wychodzą od umożliwienia życia poprzez śmierć, to filozofia metafizyczna uczy teoretycznej, natomiast pometafizyczna – praktycznej możliwości życia poprzez śmierć. W tym sensie panuje między nimi stosunek napięcia, napięcia między teorią a praktyką. Jeśli natomiast uznamy tę część prawdy, która zawarta jest w koncepcji metafizycznej, nie unieważniając jednocześnie prawdy koncepcji po-metafizycznej, wówczas dochodzimy do ujęcia, które wychodząc z koncepcji metafizycznej, rozszerza się na pometafizyczną. Simmel wypowiada się w duchu Platona, jak sądzę jako jedyny spośród modernistów, że tylko dzięki obecności śmierci jesteśmy w stanie oddzielić i tym samym w ogóle zgłębić treści duchowe, jak idee i pojęcia, liczby czy figury geometryczne, które istnieją w swojej (założonej przez Simmela) beczasowości, jako coś innego w stosunku do płynącego w czasie procesu życia<sup>17</sup>. Istotnie musimy żyć w sposób pożegnalny [*abschiedlich*], aby móc zajmować się teorią w tym pełnym znaczeniu, w jakim rozumieli ją starożytni Grecy. Przyglądając się temu zagadnieniu bliżej, zauważymy jednak, że antycypacja ostatniego pożegnania na ziemi przygotowuje również glebę, na której dojrzewa odpowiedzialne praktyczne życie. Pometafizyczna filozofia śmierci zakłada je już z góry w samej rzeczywistości. Tak więc 'wybieganie do końca' umożliwia z punktu widzenia Heideggera właści-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 108–112.

wy sposób bycia *Dasein* poprzez to, że w obliczu śmierci wycofuję się ze świata, w którym najpierw się pogrążałem, i przez to oddzielam moje własne możliwości od możliwości cudzych<sup>18</sup>. Łatwo można wykazać, że takie pożegnanie z innymi i innym jest możliwe przez równoczesne pożegnanie się z samym sobą. Jeśli tak, to w momencie prawdy zawartym w metafizycznej interpretacji śmierci ukryta jest także prawda interpretacji pometafizycznej. Wtedy także potwierdzi się, przynajmniej w tym obszarze, na przykładzie którego przeprowadziliśmy powyższą próbę, że ludzkie życie jako takie w swej całości jest pożegnalne [*abschiedlich*]. Teza ta potwierdza się dla tej całości, w której jednoczą się ze sobą *bios theoretikos* i *bios praktikos*, *vita contemplativa* oraz *vita activa*<sup>19</sup>.

**Z języka niemieckiego przełożyli Jerzy Machnacz i Olgerd Solinski  
Przekład przejrzał i poprawił Arkadiusz Chrudziński**

<sup>18</sup> Por. M. Theunissen, *Der Andere*, 2. wyd., Berlin: de Gruyter 1977, s. 176–182.

<sup>19</sup> Spostrzeżenia powstałe przy pracy nad tym tomem: wykład, nad którego rozszerzeniem początkowo się zastanawiałem (por. *Tod und Sterben* pierwotny przyp. 1) opisuje w swojej przedłożonej wersji wyłącznie tezę o odwróceniu się [*Abwendung*] od świata, bez wprowadzenia nowego poglądu o możliwości zwrócenia się [*Zuwendung*] ku niemu poprzez pożegnanie, zwrócenia-się-ku, które dokonuje się w odpowiedzialnie prowadzonym życiu. Kończy się on uwagą dotyczącą praktycznego znaczenia pożegnania, a właśnie wtedy można by wszczać refleksję na temat ruchu powrotnego. Tym samym ujęcie, które należałoby, wedle jego teoretycznej myśli przewodniej, nazwać raczej myśleniem pometafizycznym (od Feuerbacha do Heideggera) zbliża się do przyjęcia platońskiej metafizyki. Jednakże również uzupełnienie myśli nie zniwelowałoby rozstępu, który dzieli fragmentarycznie naszkicowane poglądy na temat śmierci od poglądów pozytywnie teologicznych, które reprezentuje np. Eberhard Jüngel. Tym, co je dzieli, jest ostatecznie zajmowane stanowisko wobec metafizyki, które trudno zbyć twierdzeniem, że zapoczątkowana poprzez doświadczenie śmierci filozofia „jest w sumie niczym innym jak filozofią śmierci”. Por. E. Jüngel, *Tod*, Gütersloh: Mohn <sup>4</sup>1990, s. 78. Niestety zapoznałem się z tą wartą przeczytania lekturą dopiero po zakończeniu pisania mojego wykładu.

## THE PRESENCE OF DEATH IN LIFE

## Summary

Theunissen places his philosophy of death between two traditions, the modern German philosophy represented by Feuerbach, Heidegger, Kierkegaard, Scheler and Simmel and the metaphysics of death, championed especially by Plato. At first sight these two points of view seems completely different. The modern philosophy construes death as something present in life (death dissolves in life) and Plato describes death as a separation of body and soul. In his analysis of the notion of 'presence' the author defends the thesis that the philosophy of death is the philosophy of life, provided life is construed as a movement which transcends itself. This transcendence is described as a continuous distance toward world and ourselves. In the end he comes to conclusion that the metaphysical interpretation of death is consistent with the postmetaphysical one, the former is like a theory and the latter is like a practice.

*Translated by Katarzyna Szymańska*