

Werner Stegmaier

Śmierć i myślenie

Analiza i Egzystencja 4, 45-64

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WERNER STEGMAIER*

ŚMIERĆ I MYŚLENIE¹

Słowa kluczowe: Hegel, Heidegger, Kartezjusz, Kierkegaard, Nietzsche, śmierć, filozofia a śmierć

Keywords: Hegel, Heidegger, Descartes, Kierkegaard, Nietzsche, death, philosophy and death

Tytuł artykułu stanowi aluzję do pieśni Franza Schuberta *Der Tod und das Mädchen* (*Śmierć i dziewczyna*). Schubert skomponował ją w roku 1817 do tekstu Matthiasa Claudiusa (1740–1815), żeby w siedem lat później, w 1824 roku, w drugiej frazie swego słynnego kwartetu smyczkowego d-moll nr 14 pozbawić ją słów i odmienić w poruszający sposób. Schubert rozumiał śmierć jak mało kto. Musiał jej oczekiwać już od dawna. Jego dzieła z ostatnich lat młodości (zmarł mając trzydzieści jeden lat) coraz bardziej stawały się medytacjami nad śmiercią.

* Werner Stegmaier, ur. 1946 r., profesor i dyrektor Instytutu Filozofii w Ernst-Moritz-Arndt-Universität w Greifswaldzie. Współredaktor „Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung”. Autor książki *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition* (2000). Zajmuje się głównie filozofią Nietzschego, Kierkegaarda, Levinasa i Derridy.

¹ Artykuł jest przekładem tekstu W. Stegmaiera *Der Tod und das Denken*, który w oryginalnej wersji ukazał się w pracy zbiorowej pod redakcją Michaela Herbsta *Der Mensch und sein Tod. Grundsätze der ärztlichen Sterbebegleitung*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2001, s. 301–318. Wersja polska publikowana jest za życzliwą zgodą Autora i Redaktora.

Wersy Matthiasa Claudiusa mają formę dialogu młodej jeszcze dziewczyny ze śmiercią. Brzmia one następująco:

Dziewczyna:

Obok, ach obok
Przejdź, szkielecie dziki!
Jestem jeszcze młoda, mój kochany, idź
I nie dotykaj mnie.

Śmierć:

Daj swą dłoń, o piękna i delikatna postaci!
Jestem przyjacielem i nie przychodzę, by karać.
Bądź dobrej myśli! Nie jestem dziki,
W moich ramionach będziesz słodko spać.

Wiersz zaczyna się trwogą dziewczyny przed śmiercią. Śmierć spotyka dziewczynę jako mężczyzna, jako „dziki szkielet”, o którym jej być może opowiadano, wędrujący z kosą, koszący jak popadnie ludzkie żywoty, a ona próbuje go odepchnąć jak kogoś, kto chce jej zadać gwałt. Doświadcza trwogi przed śmiercią jako trwogi przed zgwałceniem przez przemożnego i pożądlivego starca, ale później zdaje się uspokajać. Po jej odstrasżających krzykach następuje stwierdzenie, argument, który odwołuje się do rozumu starca: „Jestem jeszcze młoda”, zbyt młoda dla niego, nie będzie miał z niej żadnej pociechy. Ale nikt nie jest zbyt młody dla śmierci. Obrona dziewczyny słabnie, cichnie, zmienia się w prośbę. Wydaje się, że śmierć podeszła do niej całkiem blisko i oto w tej bliskości zdaje się tracić całą swoją groźbę. Błagając, dziewczyna nazywa śmierć „jej kochanym”, a gdy wypowiada ten zwrot „mój kochany”, wydaje się, że jej uczucia odwróciły się, śmierć – którą przecież chce odepchnąć – zdaje się ją przyciągać. Schubert sprawia, że można to usłyszeć; powtarza jej ostatnie słowa „I nie dotykaj mnie” i w powtórzeniu pozwala im wybrzmieć w spokojne „o tak, mój kochany, dotknij mnie więc”: ona poddaje się mu, oddaje się mu.

Gdy śmierć, po której dziewczyna spodziewa się próby gwałtu, zbliża się do niej, staje się wtedy kochankiem, nieodparcie przyciągającym dziewczynę, która ze względu na przyzwoitość jeszcze go odpycha, lecz któremu w głębi duszy już się oddała. A śmierć także odpowiada jak kochanek, bierze ją za rękę, podziwia jej urodę i delikatność i tylko wypowiada to, czego ona już doświadczyła w jego bliskości: to „przyjaciel”, który „nie jest dziki”, a ona będzie „słodko spać w jego ramionach”. Dziewczyna już nie

odpowiada. Uspokoila się zupełnie, pogrążona w słodkim śnie w ramionach ukochanej śmierci.

W wierszu Matthiаса Claudiusa i jeszcze w większym stopniu w pieśni Schuberta śmierć podczas umierania nabiera erotycznego czaru². W swoim kwartecie smyczkowym Schubert pozostawia w całości pierwsze wersy, wyrażające przerażenie i obronę dziewczyny, i zmienia już tylko przyjazne takty śmierci. Fraza nie jest oznaczona *adagio*, czyli powolnie, ciężko, lecz *andante con moto*, lekko, z życiem, ale jednak nie *allegro*, szybko.

*

Tempo *andante con moto* było głównym nastrojem w europejskim myśleniu o śmierci. Decydująca dla tego nastroju była mowa końcowa Sokratesa na procesie, w którym został skazany na śmierć, jak to przekazał Platon, zgodnie czy niezgodnie z prawdą. Sokrates nie jest już młody, raczej już „bliski śmierci” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 38c/d)³, egzekucja nie skróci istotnie jego życia. Nie będzie też umierał, jak każe powiedzieć Sokratesowi Platon, bo nie mógłby bronić się przy pomocy zwykle stosowanych przed obliczem sądu środków – bezczelności i bezwstydu, narzekania i skarżenia się (38d). On nie *chce* ujść swojej śmierci. Powołuje się na swojego daimoniona, na swój słynny wewnętrzny głos, który zawsze go powstrzymywał, gdy miał zamiar „zrobić coś w niewłaściwy sposób” (40a). Teraz już go nie wstrzymuje przed odejściem w śmierć (aby zamiast tego wybrać więzienie lub wygnanie). A zatem śmierć nie może być największym złem, jak to się zwykle utrzymuje, lecz musi być czymś dobrym (40c). I tak oto Sokrates, spokojny i opanowany, pozostaje przy swym zamiarze. Śmierć go nie przeraża.

Pomaga mu w tym jego myślenie. Śmierć mogłaby być dwojakiego rodzaju, rozważa Sokrates przed swymi sędziami: albo jest to wieczny, pozbawiony snów, a więc słodki sen – ale wtedy byłaby śmierć (jak to każe

² Friedrich Nietzsche, filozof, poeta i kompozytor, powtarza tę scenę, obsadzoną przez Ariadnę i Dionizosa, w jego *Skardze Ariadny*, którą włączył do swojego ostatniego dzieła – *Dytyrambów Dionizyjskich*. Przekształca przy tym „lament czarodzieja” z *Tako rzecze Zaratustra*, cz. IV, który kończy się okrzykiem szczęścia.

³ Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1984.

mu powiedzieć Platon) „przedziwnym zyskiem” (40). Albo jest to raczej, jak to mówią, „przeniesienie się do innego miejsca” (40e), do świata podziemi, gdzie mieliby się znajdować „prawdziwi”, sprawiedliwi sędziowie, którzy ostatecznie każdemu, a więc i jemu, Sokratesowi, wymierzają mu sprawiedliwość. Ale przecież można by tam też znaleźć wszystkich tych, których można by dalej wypytywać o to, co sądzą na temat dobra i zła, jak to zawsze on czynił i za co teraz został skazany przez sędziów na śmierć. Jeśli tego należy oczekiwać, zachwyca się Sokrates, to czy mogłaby istnieć większa korzyść? Zatem śmierć byłaby – „jeśli prawdą jest to, co się mówi” – „nieopisywalnym szczęściem” (41c).

Śmierć nabiera erotycznego czaru w myśleniu⁴. Ale eros jest, jak pokazuje Platon w *Fajdrosie*, początkiem i warunkiem samego myślenia, myślenia w dialogu. W dialogach sokratycznych bowiem niewzruszenie szuka się dobra i tego, co prawdziwe, a przy tym uczestnicy rozmowy muszą znieść argumentacje, które mogą sprawić przykrość i nawet oburzyć, rozgniewać aż do użycia środków prawnych, jak to właśnie wykazał proces przeciwko Sokratesowi. Myślenie, logos, wymaga więc erosu, żeby mimo wszystko utrzymać razem uczestników rozmowy. Sokrates, ten wielki miłośnik, pielęgnuje tego erosu, którym się rozkoszuje nie mniej niż logosem, wobec którego czuje się zobowiązany. Pielęgnuje erosu jako miłość (eros) do logosu. Od czasów Sokratesa zaczyna się mówić o *sophia*, ‘mądrości’, i o *philosophia*, ‘miłości mądrości’⁵. Mądrość, zdolność do właściwego obchodzenia się z wiedzą, stanie się dla niektórych przedmiotem, który nieodparcie ich pociąga – tak jak dla innych konie, zwycięstwa, goście, kobiety, nauka, kości, wrzawa... (philippos, philónikos, philóxenos, philogynaikos, philomatháes, philókybos, philókrotos...). Jak żaden inny Grek i Europejczyk, Sokrates żywił zwariowaną miłość do wiedzy o wiedzy – zwariowaną, gdyż jednocześnie zawsze *wiedział*, że *nic* nie wie. Ukształtował w ten sposób typ człowieka, który, jak mówi pod koniec swego procesu, nie troszczy się wcale o „to, o co się troszczy wielu: o pieniądze, o dom, o strategię, mowy na zgromadzeniach, urzędy, sprzysiężenia i obywatelskie spiski” (36b), a który tylko jeszcze na to zważa, „jak najlep-

⁴ W swoim wykładzie, 24 V 1955, aktor Werner Krauss wyraził to w niedościgniony sposób (publikacja TELDEC, 1959, SAT 22502).

⁵ Por. M. Kranz, *Philosophie I*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, Basel–Darmstadt 1989, s. 573 i n.

szym i najmądrzejszym” (36c) mógłby się stać i nakłonić do tego innych, żeby tego też chcieli. Dlatego też żądał od swoich współobywateli, którzy troszczą się o codzienne utrzymanie, prawa do „wolnego czasu”, którego potrzebowaliby, żeby móc stale ich „napominać” (36d) oraz przepowiedział swoim sędziom, że ta miłość mądrości, filozofia, nie da się przez nic powstrzymać, nawet przez egzekucje (39d). W tym miał rację, przynajmniej w przypadku Europy, gdzie do dzisiaj istnieją katedry filozofii.

Sokratesa miłość mądrości jest miłością śmierci, *staje się* miłością śmierci. Najpierw sprawia ona, że śmierć już nie wydaje się być złem. Myślenie filozoficzne bowiem, tak jak on to rozumie, z umierania, z przejścia z życia w śmierć, czyni przejście w nowe i od tej pory nieśmiertelne życie, w którym stanie się możliwe nowe i już nieograniczone myślenie filozoficzne. Platon konstruuje dialog *Fedon* jako ostatnią rozmowę przed egzekucją Sokratesa i każe mu udowodnić tam nieśmiertelność duszy, a zarazem nieśmiertelność myślenia. Między innymi każe mu posłużyć się następującym argumentem. Wszystkie przeciwieństwa są odwracalne, a więc również i przeciwieństwo życia i śmierci. Zatem po śmierci musi znowu następować życie, tak jak po życiu śmierć. Ale przeciwieństwa są odwracalne w duszy, w myśleniu. Jeśli więc jest dusza, a w niej myślenie, w którym przeciwieństwa są odwracalne, to nie może już istnieć przeciwieństwo samej duszy. Zatem może *ona* tylko żyć, a nie umrzeć. Przez to śmierć zostaje zniesiona w duszy, w myśleniu, a samo myślenie stało się przy tym nieśmiertelne. Oznacza to, że gdy myślenie myśli śmierć, śmierć zostaje przez to przezwyciężona.

Śmierć staje się przez to nawet czymś mile widzianym. W starości myślenie jest przecież jeszcze przywiązane do ciała, które przez swoje wymagania i potrzeby o każdej porze może szkodliwie wpłynąć na myślenie i zawsze może zadać mu gwałt. Ciało wydaje się być teraz „więzieniem” myślenia i myślenie może tylko chcieć się z niego wyrwać. To znaczy: śmierć, która obiecuje myśleniu uwolnienie od „wszelkich trudów” (*Obrona Sokratesa*, 41d), wyzwolenie od wszystkiego, co zmysłowe, przemijające, nieuchwytne, do tego, co duchowe, wieczne, jasne, jest mile widziana, filozof *chce* umrzeć, filozofia jest chęcią śmierci (*Fedon*, 64a 4–6), miłość mądrości jest miłością śmierci.

*

Miłość do śmierci nie oznacza jednakże *wiedzy o śmierci*. Według Sokratesa Platońskiego można wiedzieć o śmierci tak samo niewiele, jak o czymkolwiek innym. Co jest lepsze, życie, czy umieranie, kończy on swoją mowę końcową na procesie, „tego nie wie jasno nikt – chyba tylko Bóg” (42e). Dlatego też nie należy szukać śmierci. Ale gdy nadejdzie, można ją przyjaźnie przyjąć.

Można to uczynić, bo śmierć została przyjęta w myślenie, zniesiona. Początki zaznajamiania się ze śmiercią sięgają początków samej europejskiej filozofii, jeszcze długo przed Sokratesem⁶. Anaksymander uważał powstawanie i przemijanie za sprawiedliwy porządek czasu (B1), Heraklit widział życie i śmierć jako tylko perspektywiczne rozróżnienia nieustannego stawania się (B21, B26). Trzecim elementem, w którym zostaje zniesione przeciwieństwo powstawania [*Entstehen*] i przemijania [*Vergehen*], życia i śmierci, jest tutaj czas, stawanie się [*Werden*]. Wreszcie Parmenides zaproponował drogę, która doprowadzi do sokratejskiego i platońskiego myślenia myślenia. Jego myśl jest taka oto: jeśli chce się *myśleć* czas, stawanie się, to można myśleć je tylko jako coś, co *jest*, a więc co pozostaje, a zatem nie jako czas i stawanie się, lecz jako *bycie* [*Sein*]. Myślenie myśli bycie i nic innego, a to bycie jest uwolnione od czasu, stawania się i przez to od wszelkiego poruszenia i cielesno-zmysłowego życia. Ale wskutek tego jest ono jak śmierć. Myślenie jako myślenie bycia jest myśleniem śmierci.

To pierwotne myślenie pozostało. Filozoficzne myślenie śmierci tak weszło w nasze potoczne i naukowe myślenie, że już od dawna nie postrzegamy go jako takiego. Było to osiągnięcie przede wszystkim Arystotelesa, który po raz pierwszy wypracował zasady myślenia, tworzenia pojęć, sądzenia i wnioskowania. Jego model tworzenia pojęć miał charakter biologiczny: zające płodzą zające, ludzie płodzą ludzi, w życiu i umieraniu pojedynczych istot żywych zachowuje się rodzaj jako zawsze to samo (przed Darwinem). I tylko to pozostające jest „prawdziwie będącym” (*ousía*) i może zostać jako takie pomyślane – Arystoteles *myśli o* tym, oddziałując po dziś dzień, jako o *formie*, którą wypełniają poszczególne stworzenia. Poszcze-

⁶ Por. A. Hügli, *Tod*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel–Darmstadt 1998, s. 1228: Filozofia presokratejska w całości podejmowała „próbę uzasadnienia śmierci, to znaczy dopuszczenia do zaniknięcia w pierwotnej przyczynie”.

gólne stworzenia zawsze mogą wyglądać inaczej, nie ma tutaj niczego, czego można by się trzymać. Natomiast forma jest czymś wciąż na nowo rozpoznawalnym. Na podstawie form można więc wyrobić sobie trwały pogląd na całość procesu stawania się.

Ogólne pojęcia są takimi formami, które pozostają, podczas gdy zmieniają się ich treści, a myślenie jest myśleniem ogólnych pojęć. Jeśli jednak trwanie formy ma miejsce tylko dzięki nieustannemu powstawaniu i przemijaniu, rodzeniu się i umieraniu poszczególnych stworzeń, które ją wypełniają, to myślenie jest myśleniem ciągłej śmierci. Oczywiście stało się, że ogólne żyje ze śmierci poszczególnego. A ponieważ myślimy o porządku świata w pojęciach ogólnych, śmierć została w nim wszędzie zniesiona i nie może przstraszyć.

Jest przy tym obojętne, przy pomocy *jakich* pojęć myślany jest świat. Jeden z filozofów posokratejskich, Epikur, wyraził to szczególnie jaskrawo. Stworzył on takie pojęcie 'śmierci', że wymyka się ona pojęciowemu myśleniu. Powiedział o śmierci: „Tak długo, jak my tu jesteśmy, jej tu nie ma, a jeśli ona tu jest, to nas tu nie ma” i wyciągnął z tego wniosek, którym do dziś większość się uspokaja: „ho thánatos outhèn pros haemâs”, czyli „śmierć nas nie dotyczy”⁷. Ale to, co tak działa uspokajająco, jest paradoksem, kołem w myśleniu. A przecież paradoksy to ostatnie, co mogłoby uspokoić myślenie. Będziemy się nimi dalej zajmować.

*

Dokonajmy tymczasowego podsumowania. Zaprzyjaźnienie się Greków ze śmiercią w myśleniu filozoficznym nie uczyniło ich ani słabymi, ani posepnymi. Po dziś dzień podziwiamy bujne życie, jakie przejawiało się w Grecji w sztuce, w erosie, w sportowej rywalizacji, w polityce, a nawet w wojnie. Grecy mogli to osiągnąć, tak to sobie dziś próbujemy wytłumaczyć, bo nie zależało im na samej zmysłowości, lecz na jej ukształtowaniu, którego źródło odnaleźli w myśleniu. Logos, który jest przedmiotem miłości Sokratesa, jest dla niego, jak to przedstawia Platon w *Faidrosie*, siłą, dzięki której może on poddać się czarowi piękna, nie popadając w je-

⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. zbiorowe, wyd. II, Warszawa: PWN 1982, s. 644 i n.

go żądze⁸. Logos to siła pozwalająca na zdystansowanie się w takiej mierze od spraw życia – a więc na zbliżenie się do śmierci – że można swobodnie poświęcić się życiu i później również uwolnić się od niego.

*

W chrześcijaństwie taka siła była przypisywana i przysługiwała tylko i wyłącznie Bogu. Bóg umarł jako człowiek i przez to przezwycięzył śmierć. Niejedno przypomina tu jeszcze Sokratesa: również Chrystus, Bóg-Człowiek, mógłby uniknąć egzekucji poprzez odpowiednią obronę w trakcie swojego procesu, a przecież także i on – spokojny i zdecydowany, poszedł na śmierć. Jednakże, podczas gdy Sokrates po ostatnich filozoficznych rozmowach z przyjaciółmi sam bierze kielich z cykutą, w chwili, którą sam określa i w ten sposób nawet w umieraniu utrzymuje kontrolę nad zasadą działania, to Chrystus, Bóg-Człowiek, umarł, poddając się (pasywnie) cierpieniu*. Wydany na najbardziej poniżającą śmierć, jaką wtedy znano, na ukrzyżowanie, przedtem jest jeszcze biczowany, wyszydzany, zmuszony do zawleczenia na miejsce egzekucji krzyża, do którego ma być przybity, żeby tam pomiędzy przestępcami zostać straconym. Ziemskie życie, od którego się oddala, wydaje się teraz nieznośnym cierpieniem, które woła o wybawienie, o wybawienie w innym, lepszym, lżejszym życiu. Ale cierpienie – tak to rozumiano w judaizmie – było karą za grzechy, za wykroczenie przeciwko Boskiemu prawu. Wskutek tego odwracają się greckie pojęcia: ziemskie życie jest – zdaniem św. Pawła i św. Augustyna, miarodajnych teologów chrześcijaństwa – spowodowanym grzechem cierpieniem, w istocie śmiercią. Dopiero po zakończeniu tego ziemskiego życia może zacząć się prawdziwe, zbawione, bezgrzeszne i błogosławione życie. Ale aby dotąpić tego błogosławionego życia, trzeba pozwolić, żeby obumarło wszystko to, co w życiu ziemskim prowadzi do grzechu: właśnie owo zmysłowe życie, które Grecy doprowadzili do takiego rozkwitu. Chcieć-umrzeć [*Sterben-Wollen*] oznacza zatem pozwolić-na-obumarcie [*Absterben-Lassen-Wollen*] wszelkiej zmysłowości i cielesności. Nawet to jest możliwe tylko

⁸ Por. szczególnie M. Foucault, *Użytek z przyjemności*, tłum. B. Banasiak, T. Komedant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik 2000 (wyd. II).

* Po niemiecku: *als Leidender*. Może to znaczyć zarówno ‘cierpiący’, jak ‘doznający’ w sensie pasywności przeciwstawionej aktywności [*Tun und Leiden*]. [przypis A. Ch.]

poprzez myślenie, poprzez myślenie narzucające twardą dyscyplinę. Tak przewartościowane greckie myślenie mogło zostać włączone w chrześcijaństwo.

Ale teraz kolejny krok staje się konieczny w myśleniu o śmierci. Na stłumienie tego, co zmysłowe i cielesne, trzeba się wyraźnie zdecydować – a więc można go również zaniechać. Jednakże gdy się go zaniecha, traci się dostęp do owego innego, błogosławionego życia po pełnym bólu życiu ziemskim. Z punktu widzenia chrześcijaństwa umiera się wtedy „powtórna śmiercią”, śmiercią „wiecznego potępienia”⁹. Również i ona pozostała aktualna w myśleniu filozoficznym aż po dwudzieste stulecie.

*

Śmierć ciała poprzez to, że została pomyślana, została zrelatywizowana do przejścia w inne życie, a to przejście stało się możliwe poprzez myślenie czegoś trzeciego: dla greckiej filozofii był to najpierw czas i stawanie się, następnie prawda rozumu, dla religii chrześcijańskiej sprawiedliwość i miłość Boża. Gdy te prawdy tracą swoją oczywistość, to nie ma już niczego, co mogłoby zrelatywizować śmierć. Staje się ona wtedy śmiercią absolutną.

To sytuacja, w jakiej znalazła się moderna. W filozofii przypisuje się jej zapoczątkowanie przede wszystkim Kartezjuszowi. Rozpoczyna on od wątplenia we wszystkie przekazane prawdy i próbuje zaprojektować prawdę w zupełnie nowy sposób: wychodząc z myślenia jednostki. Mogę wątpić we wszystko, pewne jest tylko to, że jestem, tak długo, jak wątpię, a więc myślę¹⁰. Kartezjusz nie rozumie już więc myślenia w ten sposób, że poprzez swoje pojęcia bezpośrednio zabezpiecza ono trwałe bycie [*das Sein*] świata, lecz przede wszystkim jako czysty akt, w którym myśląca jednostka upewnia się co do *swojego* bycia. Jednakże jest to bycie tylko w tym momencie, w którym jednostka myśli. Wraz z moją śmiercią, ba, już we śnie wszystko jest skończone, już go nie ma, w każdym razie nie jest już pewne. Tym samym powraca paradoks Epikura, lecz teraz powoduje niepokój i irytację. Utraciwszy grecką pewność bycia, w każdym momencie

⁹ Por. *Ap* 20, 14 i 21, 8; św. Augustyn, *O państwie bożym*, XIII, 2.12 (*mors eterna*).

¹⁰ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, II, 6, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie.

nowoczesne myślenie stoi przed nicością [*das Nichts*], nicością, której w ogóle nie potrafi pomyśleć, nicością absolutną. Przecież nie potrafię myśleć, że nie myślę (gdyż wtedy coś już myślę), nie potrafię sobie przedstawić tego, że nie przedstawiam sobie niczego (bo tym samym już sobie coś wtedy przedstawiam), nie mogę być świadomym tego, że nie jestem świadomy (bo przecież wtedy jestem czegoś świadom), etc.¹¹

Następnie Descartes udowadnia starannie, w jaki sposób myślenie jednak może być trwałe i przez to zapewnić sobie trwanie świata. Na podstawie fundamentalnego pewnika „myślę, więc jestem” udowadnia istnienie Boga i wymaga od Boga, żeby wszystko, a w szczególności moje własne myślenie, które w każdej chwili może się skończyć, w każdej chwili stwarzał na nowo i przez to zapewniał trwanie (*creatio continua*). Widocznie samo to nie stanowiło rozwiązania, które mogłoby przetrwać. Wraz z kantowską *Krytyką czystego rozumu* skończyły się próby zatrudniania Boga w charakterze metafizycznego pomocnika. Zaczęto przyjmować śmierć jednostki jako ostateczną granicę jej myślenia. Śmierć stała się tym, co niepokozi, *par excellence*.

*

W wieku dziewiętnastym europejska filozofia podała na to dwie odpowiedzi, które trwają obok siebie po dziś dzień, odpowiedź Hegla i odpowiedź Kierkegaarda. Obaj filozofowali zdecydowanie nadal w obrębie chrześcijaństwa, obaj chcieli pomyśleć chrześcijaństwo możliwie najściślej do końca, a zarazem pozostać wiernymi greckim źródłom myślenia.

Z absolutnego charakteru śmierci w filozoficznym myśleniu Hegel odzyskuje relatywizację śmierci: ujmując samo myślenie jako nieustanny ruch powstawania i przemijania, życia i śmierci. Jego rozwiązanie jest sugestywne, choć niełatwe do zrozumienia. Hegel zaczyna od tego, że również nowoczesny „punkt widzenia świadomości”¹² jest tylko *pomyślanym*

¹¹ Por. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984, s. 375: „Świadomość nie może dojść do końca, ona po prostu przestaje [funkcjonować – W.K.]”.

¹² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Theorie-Werkausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, s. 30; por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia 2002.

punktem widzenia, w którym Ja w swoim byciu świadomym przeciwstawia się światu i izoluje od niego. Ale nie może ono pozostać w tym miejscu, gdyż przez to założyło już istnienie świata, od którego się izoluje. Ja myśli siebie, gdy przeciwstawia siebie światu jako świadomość, jako świadomość o *nim*. Jest świadome siebie samego jako świadomości o *świecie* w *świecie*, a więc jako samoświadomości [samowiedzy]. W tej samoświadomości, świadomości swojej świadomości, potrafi ono rozróżniać kategorie, przy pomocy których określa rzeczy w świecie i ich porządek, hierarchię. Oznacza to zatem, że właśnie przez to, że Ja próbuje się w myśleniu *odizolować* od świata, stopniowo *otwiera* ono świat, jeśli tylko konsekwentnie kontynuuje myślenie. Wskutek tego dochodzi ono do pełnej, systematycznej i przez to „absolutnej wiedzy” o swych własnych rozróżnieniach w świecie.

To konsekwentne ciągle myślenie nazywa Hegel „życiem ducha” (s. 36). Jest to życie, które przechodzi przez wciąż nowe [rodzaje] śmierci. Najpierw bowiem każde rozróżnienie, przy pomocy którego myślenie uczy się odróżniać świat i siebie od niego, uznaje ono za prawdziwe – i musi później skonstatować, że żadne z tych rozróżnień nie daje się utrzymać, jeśli tylko będzie je dalej myślało. Doświadcza więc siebie jako zdążający naprzód „ruch” powstawania i giniecia swych własnych rozróżnień. Co Arystoteles orzekał o pojedynczym pojęciu, dotyczy teraz pojmowania w ogóle: pojmowanie żyje z tego, że jego pojęcia powstają i giną – jeśli według Arystotelesa ludzie płodzą ludzi, to zdaniem Hegla pojęcia płodzą pojęcia. Jako ostateczny szczyt tego ruchu Hegel widzi samą filozofię, która sprawiła, że życie w taki sposób jest do pomyślenia, ale jako przedostatni szczyt rozumie religię chrześcijańską, która dopiero umożliwiła filozofii takie myślenie. Jednakże życie ducha w całości nazywa Hegel „bachicznym upojeniem” (s. 46) – używając rzymskiego imienia (Bachus) greckiego boga Dionizosa, który odurzony pozwala się rytualnie rozerwać na sztuki, żeby odtworzyć się z nich do nowego życia. Tak Hegel myśli myślenie i śmierć. Również Nietzsche wybierze Dionizosa jako boga swojego filozofowania¹³.

¹³ Por. W. Stegmaier, *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, s. 365 i n.; *Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit*, [w:] G. Fuchs (red.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Friedrich Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, 2000.

*

Z tego samego „punktu wyjścia świadomości” Kierkegaard dochodzi do zupełnie innych – i tak samo uprawnionych – wniosków. Prowadzi myślenie jednostki od niezdolności pomyślenia całkowitej nicości nie do tryumfu jakiejś „wiedzy absolutnej”, lecz atakuje myślenie jako takie. Bo nawet jeśli nie można myśleć, że się nie myśli, być świadomym tego, że nie jest się świadomym, to przecież niczego nie wie się z taką pewnością, jak tego, że się umrze. Zatem wiedza o śmierci musi być innego rodzaju. Absolutnej nicości, tego, że nie można już myśleć – według Kierkegaarda – doświadcza się w trwodze [*die Angst*]. Dosłownie ‘trwoga’ oznacza ‘ograniczenie’¹⁴. Kierkegaard interpretuje ją jako ograniczenie myślenia, jako nastrój, w którym dla samoświadomości wszystko staje się wątpliwe, w którym wszystkie rozróżnienia myślenia nagle stają się bezpodstawne. Trwoga może się wzmagać, aż po rozpacz i depresję. Odbiera podstawę myśleniu jako takiemu. W wierze wzmocnionej przez ponad dwa tysiące lat europejskiej filozofii, iż myślenie stwarza w świecie stałe oparcie, widzi Kierkegaard niebezpieczny przesąd. Inni doszli innymi drogami do tego samego wniosku¹⁵. Tak oto rozpoczęła się nowa epoka w myśleniu myślenia i śmierci, epoka, która jeszcze się nie skończyła. Myślenie będzie teraz myślane jako coś, co w obliczu śmierci wydane jest zwątpieniu i trwodze i w ten sposób nie jest panem samego siebie.

Wobec śmierci nie może się już ono uspokoić, gdyż właśnie przez to, czego nie potrafi pomyśleć – tak twierdzi Kierkegaard – myślenie jest najsilniej przyciągane¹⁶. Ale to jest właśnie paradoks śmierci. Jednocześnie budzi ona strach i pociąga. Ze spokojnego odniesienia do śmierci z wiersza Matthiasa Claudiusa powróciliśmy do punktu widzenia młodej dziewczyny.

¹⁴ Nieprzetłumaczalna gra słów – *die Angst* i *die Enge* mają ten sam źródłosłów – *die Enge* oznacza ‘ograniczoność, wąskość’ [W.K.].

¹⁵ Pomyślmy choćby o Schopenhauerze – ‘wola nicości’ stanowi kulminację jego filozofii.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, übers. E. Hirsch, [w:] S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, red. E. Hirsch, H. Gerdes, cz. 10, Düsseldorf–Köln 1960, s. 35 (rozdz. 3: *Das schlechthinige Paradox*): „Gdyż jest to największy paradoks myślenia: chcieć coś odkryć, czego ono samo nie potrafi pomyśleć”. Por. W. Stegmaier: *Søren Kierkegaard*, [w:] W. Stegmaier, H. Frank, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997, s. 325–366, tu s. 361 i n.

*

W chrześcijańskiej perspektywie nicość, śmierć, jest grzechem. Kierkegaard nazywa go „chorobą na śmierć”. Grzech jest śmiertelną chorobą, ponieważ w żaden sposób, nawet przy pomocy heglowskiej dialektyki, nie można się od niej uwolnić, a po cielesnej śmierci obiecuje jeszcze „drugą śmierć”¹⁷.

Najpóźniej w czasach Nietzschego europejska filozofia wyzwala się z tego horyzontu i tym bardziej kieruje się w stronę nauk, między innymi biologii. Śmierć staje się zatem „największym banałem”, jak pisze Nietzsche – i dodaje: „drugim największym banałem są narodziny; ale potem dochodzi jeszcze małżeństwo jako trzeci”¹⁸. Myślenie „starej Europy”¹⁹ jawi się mu jako „egiptyzm”, jako obchodzenie się z „mumiami pojęć”²⁰. Myślenie musi zostać w końcu przywołane z powrotem do życia²¹. Nie powin-

¹⁷ Kierkegaard, który wyraźnie o śmierci mówi rzadko, w jednym z miejsc w tekście idzie tak daleko, że określa ją jako „najzwięźlejszą ujętą istotę życia”. Por. *Der Liebe Tun, eines Verstorbenen zu gedenken*, [w:] *Der Liebe Tun. Etlche Erwägungen in Form der Reden* (1847), [w:] S. Kierkegaard *Gesammelte Werke*, red. E. Hirsch i H. Gerdes, cz. 19 (GTB 617), 378: „Jeśli się ktoś obawia w ten czy inny sposób, że nie mógłby zachować orientacji w tym, co jest różnorodne i pełne szczegółów, to próbuje się utworzyć lub podać jakąś zwięźłą istotę całości – ze względu na ogład całości. Tak oto śmierć jest najzwięźlejszym pojęciem życia lub jest to życie sprowadzone do jego najprostszej formy. Dlatego też było to tak ważne dla tych, którzy prawdziwie rozmyślali o ludzkim życiu, wiele, wiele razy przy pomocy tej najzwięźlejszej istoty wypróbować to, co zrozumieli z życia. Bowiem żaden myśliciel nie ma takiej potęgi nad życiem jak śmierć, ten potężny myśliciel, który nie tylko myśląc przenika każde złudzenie zmysłów, lecz potrafi myśleć je gruntownie, myśleć wniwecz”. Por. również: *An einem Grabe*, [w:] *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*, [w:] *Gesammelte Werke*, cz. 13, 14 (GTB 609), s. 173–205.

¹⁸ Nietzsche do Carla von Gersdorff, dnia 21 grudnia 1877 r. (KSB 5.295). Por. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, *Der Wanderer und sein Schatten*, nr 58; polskie tłumaczenie: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa 2003; *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa 2003.

¹⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, *Unter Töchtern der Wüste*, 1; wyd. polskie: *To rzekł Zarathustra*, tłum. S. Liniecka, Z. Jaskuła, Warszawa: PIW 1999; *Pośród cór pustyni*, s. 387.

²⁰ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Die 'Vernunft' in der Philosophie*, 1.

²¹ Por. F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, nr 278: „Czyni mnie to szczęśliwym, jeśli widzę, że ludzie wcale nie chcą myśleć myśli o śmierci! Z chęcią chciałabym coś

no więcej poświęcać się śmierci, jako że służy ono życiu, temu ziemskiemu i cielesnemu życiu. Przy tym Nietzsche obstaje przy starej, uzyskanej dzięki „rozumowi” wolności wobec życia, ale używa jej w nowy sposób. Jak spodziewa się on po jeszcze „prawie niepojętej i niemoralnie brzmiącej moralności przyszłości”, do „rozumnego” obchodzenia się ze śmiercią będą należeć: „pełne mądrości określanie i rozporządzanie śmiercią”, wolność decydowania „we właściwym czasie” o swojej własnej (pamiętajmy: swojej własnej) śmierci²².

Taka moralność wciąż brzmi niemoralnie, wciąż jest tabu. W wieku XX najsilniej oddziaływało kierkegaardowskie myślenie śmierci. Stało się jądrem filozofii egzystencji, która przeniosła je – po Nietzsche – w perspektywę nie-chrześcijańską²³. I tak oto śmierć stała się, bardziej niż kiedykolwiek, „myślą przewodnią”²⁴. Martin Heidegger nauczał z wielkim sukcesem, że nasze jestestwo [*Dasein*], jestestwo jednostki, jest „byciem ku śmierci”. Miejsce, które na początku moderny zajęło kartezjańskie ‘Ja myślę’, Heidegger przydziela teraz śmierci: jest ona, jak przedtem ‘Ja myślę’, czymś ogólnym, jednakim dla wszystkich i jednocześnie jest tym, czego nikt nikomu innemu nie jest w stanie odebrać, jest – jak to formułuje Heidegger: „najbardziej właściwą, bezwzględną, niedoścignioną możliwością”²⁵. Śmierć staje się nowym fundamentem pewnej nowej „ontologii fundamentalnej”, pewnej nowej „prawdy” jestestwa.

Jednakże nie jest to już fundament, na którym można by osadzić dalsze pewniki. Bowiem z jednej strony śmierć jest absolutnie pewna, jest tym, co w ogóle jest najpewniejsze i wskutek tego jest miarą pewności, którą przedtem było myślenie. Z drugiej zaś strony moment śmierci jest przecież

zrobić ku temu, żeby myśl o życiu uczynić dla nich jeszcze stokroć bardziej *wartą myślenia!*”. Wyd. polskie: *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003.

²² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, *Vom freien Tode*, 1; wyd. polskie: *To rzekł Zarathustra, O śmierci samowładnej*.

²³ Co do stanowiska filozofii egzystencjalnej wobec śmierci zobacz bardzo jasną i filozoficznie na wysokim poziomie pracę: E. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*. Freiburg im Breisgau–München 1997 – praca doktorska napisana pod kierunkiem Michaela Theunissen. Traktuje również o Franzu Rosenzweigu, którego muszę tu zupełnie pominąć.

²⁴ F. Nietzsche, *To rzekł Zarathustra (O drodze twórcy)*.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, § 250 (xx).

absolutnie niepewny. W ten sposób powstaje paradoks, w nowej formie: jako pełna niepewność (wystąpienia) absolutnie pewnego – trzeba się ciągle liczyć z tym, na co nigdy nie można liczyć. Heidegger wyraża to w ten sposób, że jestestwo – jako „rzuczone w świat” [*als in die Welt geworfenes*] – „projektuje” sobie „możliwości” dla swojego „bycia-w-świecie” [*In-der-Welt-sein*]. Podczas tego projektowania jestestwo może zawieść lub – jak to ujmuje Heidegger – może „upaść” [*verfallen*]: mianowicie może upaść z tego powodu, że nie chwyciło swoich możliwości, określonych przez jego własną śmierć, lecz takie, które mu „się” zasugerowały. To „się” [*das Man*] to publiczna gadanina, opinia publiczna. Oddziałuje tu dalej w sposób widoczny chrześcijańskie źródło: Jestestwo „upada” teraz w „się”, tak jak przedtem upadało w grzech i tak jak przedtem z grzechu, powinno się ono z całym „zdecydowaniem” [*Entschlossenheit*] wydobyć z „się”. Karl Jaspers, czołowy obok Heideggera niemiecki filozof egzystencjalny, idzie tak daleko, że „drugą śmierć” w chrześcijaństwie, czyli wieczne potępienie, wprowadza jako „egzystencjalną śmierć”, rozumianą w sensie niezdolności do egzystencjalnego urzeczywistnienia siebie²⁶. Jednakże, ponieważ pojedyncze jestestwo wszystkie możliwości, które sobie projektuje, musi wyrazić przy pomocy języka i wskutek tego jest zdane na ogólny i publiczny język, to trudno powiedzieć, w czym właściwie miało by się przejawiać „to, co własne” [*das Eigene*], „to, co właściwe” [*das Eigentliche*] możliwości jestestwa.

Jean-Paul Sartre, najbardziej znaczący francuski filozof egzystencjalny, zrezygnował dlatego z patosu tego, co własne i właściwe. I tak oto, w połowie XX wieku, śmierć staje się owym twardym i suchym faktem, który od tej chwili jako taki będzie dalej odbierany przez nowożytne europejskie społeczeństwa, faktem, który nie tylko nie posiada żadnego sensu, lecz niszczy wszelki sens, absurdem *par excellence*. Albert Camus przeciwstawił temu raz jeszcze patos „buntu”, oporu przeciwko śmierci: Odbiercie śmierci jak najwięcej życia! Był to patos, który zrodził się z oporu, politycznego oporu przeciw nazistom. Ale od tego czasu również i ten patos stał się nam obcy.

²⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2: *Existenzerhellung* („Rozjaśnienie egzystencji”), wyd. 4, Berlin–Heidelberg–New York 1973, s. 220 i n.

*

To, co pozostaje, to suchy fakt absolutnej śmierci jednostki. Wydaje się, że możemy jej spojrzeć w oczy; nie tracimy orientacji w jej obliczu²⁷. W międzyczasie śmierć straciła wiele ze swojej grozy na skutek postępów medycyny. Od XIX wieku osiągnięto spektakularne sukcesy w walce z zarażeniami. W „Pierwszym Świecie” niebezpieczeństwo masowych zgonów z powodu infekcji, z AIDS jako znaczącym wyjątkiem, zostało w dużej mierze zażegnane. Pod państwową opieką obowiązkowych ubezpieczeń możemy spokojnie oczekiwać długiego i dostatniego życia oraz, ufając nowoczesnej medycynie paliatywnej, także w dużej mierze bezbolesnej śmierci. „Samorealizacja” i „sztuka życia” wkraczają w centrum i nawet Kościoły coraz bardziej rezygnują z przypominania o sędzie i karach po śmierci. Śmierć wydaje się rzeczywiście nadchodzić jako „przyjaciel” i „nie po to, by karać”.

Stosunek do śmierci – staram się przedstawić go tak trzeźwo, jak to tylko możliwe – staje się zatem dla jednostki bardzo prosty i bardzo skomplikowany zarazem. Po pierwsze chodzi o to, żeby po prostu żyć, możliwie najdłużej i najwięcej z życia czerpać. Jednak tylko wtedy, gdy życie jest wystarczająco komfortowe, czyli znośne według wysokich standardów. Tymczasem strach przed cierpieniem stał się w nowoczesnym społeczeństwie większy niż strach przed śmiercią. Jednocześnie wszyscy muszą podejmować wytężony wysiłek, *aby* życie pozostało wystarczająco komfortowe; wytężając wszystkie siły, muszą wspólnie pracować nad funkcjonowaniem systemu społecznego. A to z łatwością może kosztować jednostkę jej wygodne i długie życie. W ten sposób to, co proste, staje się znowu skomplikowane.

Również i o tym pomyślano. W świadomości społecznej śmierć pojawia się przede wszystkim pod postacią problemu emerytur i rent. Nawet społeczeństwa Pierwszego Świata mogą dalej żyć, tak jak żyją tylko wtedy, gdy jednostki nie żyją *za* długo. „Liczymy” na ich śmierć i musimy na nią „liczyć”, jeśli i przyszłe pokolenia mają żyć dostatnio. Ta rutyna usuwania

²⁷ Por. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin–New York 1989, nr 43: *Der Tod als Zeichen* („Śmierć jako znak”), 206. Simon rozprawia się tam z Heideggerowskim „byciem-ku-śmierci”, idąc śladem nietzscheańskiego „Typus Jesus”.

ludzi – jeśli wolno tu użyć tak ostrego słowa – odpycha wprawdzie wielu ludzi, jest jednak w nowoczesnym społeczeństwie nieunikniona²⁸.

*

Jednakże ten spokojny obraz współczesności śmierci jest bardzo jednostronny. Wiek XX, który właśnie minął, pozostanie w pamięci jako czas wciąż nowych masowych śmierci, które zostały spowodowane dla celów politycznych: dwie wojny światowe, wielki terror w Związku Radzieckim, Holocaust, dalsze ludobójstwa, terroryzmy i fundamentalizmy oraz – mniej widoczne, ale nie mniej straszne – politycznie tolerowane zezwolenie na umieranie [*Sterben-Lassen*] masy ludzi – przede wszystkim dzieci – w Trzecim Świecie.

Przed wszystkim dwóch filozofów, których można traktować również jako teologów, pod koniec XX wieku w Europie odpowiedziało na to

²⁸ W publicznej dyskusji jest ona postrzegana jako „uczynienie ze śmierci tabu”. Takie uznanie śmierci za tabu jest nieprawdopodobne, o ile przypadki śmierci – nawet jeśli obecnie zdarzają się one częściej w domach opieki czy na oddziałach intensywnej terapii niż w gronie rodzinnym – w żadnym wypadku nie są ukrywane, lecz publicznie oznajmiane, a umierających nie unika się ani nie pozostawia samym sobie, lecz [przeciwnie] odwiedza i pielęgnuje, [także] komentarze są pieczołowicie pielęgnowane, dni pamięci obchodzone, etc. „Uznanie śmierci za tabu”, które również Heidegger piętnuje (*Sein und Zeit*, § 51), mogłoby raczej odnosić się do wariantów starego patosu śmierci, jako że coraz mniej się o nim mówi. „Trwoga” [*Angst*] przed śmiercią powinna zostać podtrzymana, nawet wtedy, gdy mniej się jej trzeba obawiać. Czy mówi się tu o wypieraniu i przemilczaniu śmierci, po to, aby po utracie starych doświadczeń śmierci nadal móc mówić o niej w stary sposób? Również historyk mentalności Philippe Ariès w książce *Historia śmierci (Geschichte des Todes*, München 1980), który zyskał popularność dzięki tezie o wypieraniu śmierci (zob. też A. Nasseschi, G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989), chce, żeby „własna śmierć” była pozostawiona ludziom w ich danej wspólnoty – co temu nie odpowiada w rzeczywistości społecznej, jest zatem wypieraniem śmierci. W XX w., w którym śmierć w nowy sposób masowo zabrała niewinnych ludzi, stanowisko takie z trudnością daje się utrzymać, chyba że dokonamy z kolei wyparcia tej politycznie chcianej masowej śmierci. K. Feldmann i W. Fuchs-Heinritz w *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* (red.), Frankfurt am Main 1995, s. 1214, próbują uczynić problem śmierci tematem dla socjologii, w większym niż to dotychczas było stopniu. Odnośnie tezy o wypieraniu śmierci i jej krytyki por. szczególnie s. 157–159 i 172 (K. Feldmann o T. Parsonsie).

i otworzyło nową perspektywę na śmierć – Emmanuel Levinas i Jacques Derrida. Ich myślenie ściśle się ze sobą wiąże²⁹, obaj są Żydami, obaj myślą wychodząc od najcięższego doświadczenia śmierci – Shoah, obaj rozwinęli swoje stanowiska wychodząc od krytyki Heideggera. I obaj nadają myśleniu śmierci pewien etyczny zwrot.

Heidegger wyzwolił się w myśleniu o śmierci z fiksacji na punkcie „Ja myślę”, ale nie z fiksacji na punkcie „Ja”. Jednak zdaniem Levinasa *ja* nie jestem niezastąpiony ani w moim myśleniu, ani w mojej śmierci, lecz w pewien inny, etyczny sposób: w mojej odpowiedzialności za innych. Jeśli ktoś inny cierpi i ja jestem najbliżej niego, żeby móc mu pomóc, to nie mogę unikać odpowiedzialności za niego. Najsilniej tego doświadczam, gdy on stoi naprzeciwko mnie, twarzą w twarz. Jest to najbardziej emocjonalnie naładowana sytuacja w życiu codziennym, która pomimo tego dziwnym trafem w ogóle nie była dotąd uwzględniona w europejskiej filozofii. W chwili spotkania twarzą w twarz stanie się jasne, że każdy jest wydany temu drugiemu, że każdy może drugiego zaatakować, użyć wobec niego przemocy, a w ostatecznym wypadku zabić go. Staje się jasne, że już sam fakt, że istnieję, może przeszkadzać komuś w życiu, a nawet – jak w ekstremalnej sytuacji obozu koncentracyjnego – czyjeś życie kosztować. Śmierć w sposób źródłowy określa stosunek do drugiej osoby i z tego powodu trzeba myśleć śmierć z jego perspektywy. Levinas opiera się na ostatnim, całkiem niepozornym, ale być może decydującym doświadczeniu: że sama twarz innego, która pozbawiona ochrony patrzy na mnie, na chwilę skłania do wahania w mojej władzy dysponowania, mówi do mnie: „Nie zabijaj” i przez to przypomina mi o tym, że ponoszę odpowiedzialność za jego cierpienie i za jego zawsze możliwą śmierć. Levinas nazywa to „etycznym sprzeciwem” przeciw śmierci, przeciw śmierci innego³⁰. Odpowiedzialność, o którą tutaj chodzi, już nie jest tą, którą podejmuję sam z siebie, lecz jest to taka odpowiedzialność, którą ten inny narzuca mi poprzez samą swoją bezbron-

²⁹ Por. Stegmaier, *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 21/1 (1996), s. 3–24; przedruk [w:] T. Freyer, R. Schenk (red.), *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien: Passagen Verlag 1996, s. 51–72.

³⁰ Więcej szczegółów – por. W. Stegmaier, *Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der Shoa im Denken von Emmanuel Levinas*, „Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien”, Heidelberg 1997, s. 637–659.

ność. „Ja” staje się drugorzędne. Jestem „Ja” nie przez samo to, że myślę, jak to sądzono stale w europejskiej filozofii, lecz dopiero w sytuacji odpowiedzialności za kogoś innego. Dlatego można powiedzieć, że moje „Ja” istnieje dopiero poprzez innego, któremu mogę podarować śmierć albo też uchronić go od cierpienia i śmierci.

To myślenie śmierci jest [dla nas] jeszcze niezwykle i trudne. Jacques Derrida omówił je pod tytułem *Podarować śmierć* [*Den Tod geben*; tytuł oryginalny: *Donner la mort*]. Pokazał on, jakie jeszcze trudniejsze pytania, ale również, jakie nowe horyzonty myślenia o myśleniu, otwierają się dzięki niemu. Wskażę tylko decydujący z etycznej perspektywy punkt.

„Podarować śmierć” oznacza nie tylko możliwość dania lub niedania śmierci innemu. Modelową była tu sytuacja Abrahama w hebrajskiej Biblii, gdy Bóg polecił mu zabić własnego syna Izaaka, którego wcześniej mu przyrzekł i z którego miał powstać lud Boży (Rdz 22). W tym wypadku Abraham musiał zupełnie sam ponieść odpowiedzialność. Ale gdy był już gotów zabić swojego syna i zatrzymał się na następny rozkaz Boga, nadał śmierci – tak postrzega to Derrida i może przy tym wesprzeć się zarówno na żydowskiej, jak i na chrześcijańskiej tradycji – sens i uczynił z „dawania śmierci” początek tego, co etyczne, w Europie, i to na długo przed filozofią, gdyż to on zapoczątkował trzy religie, które miały opanować Europę.

Jednakże ten początek, który wydarza się w „dawaniu śmierci”, jest równie paradoksalny jak śmierć. Jest darem, dla którego już nie ma odwzajemnienia, nie ma żadnej wzajemności, żadnej wymiany, ekonomii, niczego, na czym mogłoby się oprzeć myślenie tego, co ogólne [*das Denken des Allgemeinen*], myślenie wzięte tak, jak je zwykle myślano. Bowiem śmierć niczego nie oddaje. Ale właśnie taki dar bez odwzajemnienia, czysto bezosobowy dar, z którego nie można być dumnym, którego nie jest się nawet świadomym, jest także początkiem tego, co etyczne, tak jak to rozumiemy potocznie. To, co etyczne, rozpoczyna się także w potocznym rozumieniu od daru, za który nie oczekuje się odwzajemnienia.

Jak mamy jednak pomyśleć taki dar, którego nawet nie wolno sobie uświadomić? Jest on – jako to, co etyczne – czymś najbardziej znaczącym i zarazem czymś, co jest nie do pomyślenia według wszelkich wzorów zachodniego myślenia. Oznaczałoby to, że myślenie musi z etycznych powodów zaczynać od tego, co jest nie do pomyślenia, od daru śmierci. Ale już w wierszu Matthiаса Claudiusa i pieśni Schuberta śmierć przychodzi jako taki dar, jako dar, który każe się uspokoić i spokojnie zasnąć młodej dziew-

czynnie, bez możliwości, chęci czy powinności, że dziewczyna miałaby coś jeszcze oddać śmierci.

Będziemy musieli badać to dalej. Być może przy tej okazji raz jeszcze na nowo poznamy śmierć, myślenie i nas samych³¹.

*Z języka niemieckiego przełożył Wojciech Krzywiński
Przekład przejrżeli Jaromir Brejda i Arkadiusz Chrudziński*

DEATH AND THINKING

Summary

Author presents the history of European thought about death since Socrates and Plato and accepts the recent stance of Levinas and Derrida. According to Hegel the life of spirit is the passing through other and other kinds of deaths. Kierkegaard claims that we can not think about absolute nothing (but we can threaten it). For Nietzsche death is the biggest truism, for Heidegger it is the most certain truth (human being is being to death) and for Sartre it is a brutal fact. Levinas and Derrida claim that thinking about death is the beginning of ethics.

³¹ Por. L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1937*, Hrsg. I. Somavilla, cz. I: *Normalisierte Fassung*, Innsbruck 1997, s. 76; wyd. polskie: *Ruch myśli. Dzienniki 1930–1932, 1936–1937*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Spacja 2002, s. 84: „Myśl np. więcej o śmierci – przecież byłoby osobliwe, gdybyś w ten sposób miał nie poznać nowych wyobrażeń, nowych dziedzin języka” (4.2).