

Gunnar Hindrichs

Próba odpowiedzi na pytanie: świat bez śmierci – nadzieja czy obawa?

Analiza i Egzystencja 6, 143-189

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GUNNAR HINDRICHS*

PRÓBA ODPOWIEDZI NA PYTANIE: ŚWIAT BEZ ŚMIERCI – NADZIEJA CZY OBAWA?¹

Słowa kluczowe: filozofia śmierci, ja, podmiot, myślenie, samozachowanie, Spinoza
Keywords: Philosophy of death, self, subject, thinking, self-preserving, Spinoza

1. Punktem wyjścia moich rozważań jest pewna prosta obserwacja. A mianowicie: istnieją ludzie, którzy czytają ten tekst. Do takich ludzi należą również ja, który ten tekst napisałem i należy do nich ten, kto ów tekst czyta. Obserwacja jest prosta i nie zawiera prawie żadnych teoretycznych zobowiązań, pomijając ogólną zgodę na to, że zdania egzystencjalne i predykaty są sensowne i że wolno nam mówić o ludziach, tekstach i czytaniu tekstów.

W tej pierwszej obserwacji zawiera się druga: My, czyli ci, którzy ten tekst czytamy, możemy również pomyśleć, że go czytamy. Ta druga obserwacja wydaje się bardziej skomplikowana. Mogłaby ona zawierać wypowiedź w rodzaju: „wszyscy możliwi czytelnicy tego tekstu mogą myśleć, że czytają ten tekst”. Taka wypowiedź byłaby jednak fałszywa. Możemy

* Gunnar Hindrichs, ur. 1971, docent filozofii na uniwersytecie w Heidelbergu. Zajmuje się filozofią Spinozy, Hegla, Habermasa oraz filozofią podmiotu. Publikował m.in. w „Philosophische Rundschau” i „Philosophisches Jahrbuch”, współredaktor książki *Von der Logik zur Sprache* (2007).

¹ Artykuł w wersji oryginalnej ukazał się w pracy zbiorowej *Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckenvison?* Red. H.-J. Hohn, Gottingen: Wallstein Verlag 2004.

bowiem znaleźć sytuacje, w których automaty czy ludzie czytający ów tekst nie są zdolni do wiedzy na temat tego co robią; możemy snuć zasadnicze rozważania na temat „czytania” i „możliwości pomyślenia, że się czyta”, które pokazują, że samo czytanie tekstu nie zawiera w sobie dyspozycji do pomyślenia, że się czyta; a z tego wszystkiego możemy wnioskować, że nie każdy, kto ten tekst czyta, może również pomyśleć, że go czyta.

W istocie nasza druga obserwacja jest równie prosta jak pierwsza. Nie dotyczy ona bowiem żadnych wypowiedzi na temat możliwych czytelników, którzy ten tekst mogą mieć przed oczami, dotyczy wypowiedzi o jego rzeczywistych czytelnikach – dotyczy wypowiedzi *o nas*. Ja, który ten tekst piszę, i ten, który ów tekst teraz czyta, jesteśmy takimi czytelnikami, którzy mogą pomyśleć, że czytają ów tekst. Wszystko to, co jest możliwe wraz z wszystkimi tymi, którzy mogliby ten tekst czytać, ustępuje miejsca faktowi, który dotyczy nas i o którym my wiemy. Poza zaznaczeniem tego faktu nasza druga obserwacja nie wymaga niczego więcej.

W owym fakcie chodzi przede wszystkim o to, by uchwycić refleksję nad inaczej brzmiącymi możliwościami: jeśli ten, kto ów tekst czyta, sam nie jest jednym z tych automatów czy ludzi, których sobie wymyślił, to może on również myśleć, że ten tekst czyta.

2. Z drugiej możliwości dadzą się wyciągnąć pewne wnioski. O ile ten, kto ów tekst czyta, może pomyśleć, że go czyta, o tyle zdolny jest on odnieść się do samego siebie: Myśli: „Czytam ten tekst” i za pomocą przedstawienia „ja” odnosi się do siebie. Myśląc „ja”, zakłada pewną właściwość. Wydobywa ze zbioru wszystkich stanów rzeczy pewien szczególny stan rzeczy, mianowicie taki, że ten-i-ten czyta ów tekst i ustala, że tym-a-tym, który ów tekst czyta, jest on sam. To znaczy: kiedy ten, kto ów tekst czyta, myśli „ja”, *umiejscawia* się w obrębie zbioru wszystkich stanów rzeczy jako moment jednego z nich.

Możemy więc powiedzieć, że z każdą myślą umiejscawiamy się w obrębie zbioru wszystkich stanów rzeczy. Jeśli myślimy „Ten stół jest brązowy”, to myślimy wtedy nie tylko coś o stole, ale również coś o nas: mianowicie to, że znajdujemy się w świecie, w którym stół jest brązowy, a nie w żadnym innym możliwym świecie, w którym jest on czerwony czy czarny. Zatem już umiejscawiamy się z pewną myślą w obrębie zbioru wszystkich stanów rzeczy, kiedy wraz z nią osadzamy się w pewnym określonym podzbiornie stanów rzeczy. Myśli rodzaju „to-i-to jest takie-a-takie” umożliwiają nam zatem umiejscowienie się *w określonych światach* w prze-

strzeni możliwych światów, na przykład w takich, w których ten stół jest brązowy.

Jednak jeśli ktoś myśli „ja”, dzieje się coś innego. Kto myśli „ja”, umiejscawia się nie tylko w ramach przestrzeni możliwych światów w jakimś określonym podzbiore tych światów, ale *w obrębie jednego możliwego świata*. Ustala, że tym tym-i-tym w obrębie owego świata jest on sam. Nie można założyć takiego umiejscowienia bez myśli zawierającej przedstawienie „ja”. Ktoś, kto umiejscawia się z myślą rodzaju „to-a-to jest takie-a-takie” w obrębie podzbioru światów, nie jest jeszcze przez tę myśl wyodrębniony. Zostało wyróżnione tylko to, że znajduje się w podzbiore możliwych światów, w których to-i-to jest takie-a-takie. Kto myśli „ja”, wyróżnia natomiast jakąś z osób określonego, czyli rzeczywistego dla niego świata, którą jest on sam. Umiejscawia się zatem nie tylko w logicznej przestrzeni wszystkich możliwych światów, ale w obrębie rzeczywistego świata. Jest to umiejscowienie, które umożliwia słowo „ja”².

3. Jako ci, którzy mówiąc „ja” umiejscawiamy się w świecie rzeczywistym, nie jesteśmy obejmowani przez ogólny opis tego świata. Ogólny opis świata uchwytuje pod pewnym względem każdego z nas: mianowicie pod takim, że ten-i-ten jest w świecie, na przykład ten, kto czyta teraz ten tekst. Ale opis ów ujmuje go tylko jako tego-a-tego w świecie, a nie jako kogoś, kto umiejscawia się w świecie jako ten-i-ten. Ujmuje go jako umieszczonego, a nie umieszczającego.

To, że ogólny opis świata nie ujmuje nas jako umiejscawiających, nie jest jego wadą. Ogólny opis świata jest bowiem niezależny od naszego sam umiejscowienia. Jego zadaniem jest opis zaistniałych stanów rzeczy. Mówi, jak w świecie zachowują się przedmioty, atomy, zwierzęta, ludzie. Jeśli opisał wszystkie stany rzeczy, które istnieją, wypełnił swoje zadanie. To, gdzie znajdujemy się w świecie, samo nie jest żadnym stanem rzeczy, tylko stosunkiem do ogółu wszystkich istniejących stanów rzeczy. Powiedzieć, gdzie znajdujemy się w stanach rzeczy świata, którym człowiekiem spośród ludzi w danym świecie jestem, nie należy zatem do zadania ogólnego opisu świata.

² J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, „Noûs” 13 (1979), s. 3–21 i przede wszystkim D. Lewis, *Attitudes de dicto and de re*, [w:] tenże, *Philosophical Papers I*, Oxford 1984, s. 133–159.

Umiejscowienie w świecie następuje dopiero wtedy, kiedy porzucimy opis świata – ogół myśli w rodzaju „to-i-to zachowuje się tak-a-tak” następuje, kiedy ktoś myśli „ja”. Mówiąc ściśle, pozostajemy w ramach ogólnego opisu świata, ale pozbawieni miejsca. Ów opis dostarcza nam tylko tego, co może służyć za miejsce i nie odbiera nam samoumiejscowienia. W obrębie tego, co opisane, każdy musi jeszcze określić swoje miejsce. Jako tacy, którzy umiejscawiamy się w świecie, wkraczamy w efekcie do opisanego w swej ogólności świata.

4. Kiedy jako ci, którzy umiejscawiają się w świecie, dołączmy do opisanego w swej ogólności świata, wykraczamy poza ów zupełnie opisany świat. Nie, żebyśmy byli przez to różną od całościowo opisanego świata rzeczą, bo to trzeba by również opisać; ogólny opis zaistniałych stanów rzeczy objął już wszystko, co realnie istnieje. Chodzi raczej o to, że nasze bycie nie mieści się w opisie tego, co znajduje się w świecie. Jesteśmy właśnie tymi, którzy umiejscawiają się w obrębie opisywanego, a to umiejscawianie w obrębie stanów rzeczy nie może być ujęte przez żaden taki całościowy opis stanów rzeczy. To bycie, które mamy jako umiejscawiające i które zasadniczo różne jest od każdego bycia przysługującego przedmiotom w stanach rzeczy, jest tym, przez co przekraczamy całościowo opisany świat. Jeśli każdy świat przedstawia ogół obiektów powiązanych wzajemnie w stanach rzeczy, to struktura stanu rzeczy, poza którą wykraczamy, może być wyrażona tradycyjnymi słowami: wykraczamy poza opis nas jako jedynie obiektów. Jako ci, którzy myśląc „ja” umiejscawiamy się w przestrzeni przedmiotów, sami jesteśmy nie tylko przedmiotami. Jesteśmy również podmiotami.

5. W odpowiedzi na pytanie, czy świat bez śmierci to nadzieja, czy przerażająca wizja, pomóc może przypomnienie sobie naszego własnego bycia. Świat bez śmierci, o który pytamy, byłby takim, w którym również my istniejemy bądź nie istniejemy, i nie dziwi, że właśnie dlatego rodzi się nasze zainteresowanie nim, *ponieważ* to my mielibyśmy istnieć bądź nie istnieć w takim świecie – nadzieja czy obawa przed światem bez śmierci jest w pierwszej linii naszą nadzieją czy naszą obawą. W ten sposób pytanie o świat przekierowuje się na nas i w efekcie wymaga najpierw refleksji na nasz temat, jako tych, którzy obok naszego bycia przedmiotami jesteśmy również podmiotami myślącymi „ja”.

Dodając: Przez założenie, że jesteśmy podmiotami, wiele z naszego toku wywodu zostało już od początku wykluczone. Wykluczeni zostali lu-

dzie niemający zdolności myślenia „ja”; wykluczone zostały zwierzęta, w każdym razie większość; wykluczone zostały też rośliny. Ich wszystkich dotyczyłby świat bez śmierci i może wydawać się stronnicze, a nawet egocentryczne, kiedy odpowiadając na tytułowe pytanie, za punkt wyjścia przyjęliśmy nasze bycie podmiotem.

W świecie bez śmierci znalazłyby się bowiem również podmioty. Jak dalece ów świat przedstawia naszą nadzieję czy obawę, mogłoby się okazać już w punkcie wyjścia, gdy przyjęliśmy, że jesteśmy podmiotami, bez potrzeby spychania na margines refleksji nad zwierzętami i ludźmi, którzy nie są w stanie myśleć „ja”, a dla których śmierć znaczyłaby coś innego niż dla podmiotów. W odpowiedzi na niniejsze pytanie wystarczyłoby się zastanowić, co oznaczałby taki świat dla podmiotów, co oznaczałby taki świat dla nas.

W tym miejscu musimy przyjrzeć się wachlarzowi własności naszego bycia podmiotami, zanim bardziej bezpośrednio zaczniemy rozważać pytanie o świat bez śmierci.

6. Kto umiejscawia się w świecie myśląc „ja”, sądzi, że jest momentem takiego-a-takiego stanu rzeczy i że przysługuje mu w efekcie taki-a-taki predykat. Umiejscawia się on na przykład jako ten, który czyta ów tekst, jest on więc momentem takiego stanu rzeczy, że ten-i-ten czyta tekst i przypisuje sobie predykat „czytać ten tekst”.

Przypisując sobie jakiś predykat, ujmuje się tym samym jako podmiot, któremu mogłyby przysługiwać również inne predykaty. Wynika to z warunku nałożonego na przypisywanie predykatów. Brzmi on: Kto podmiotowi logicznemu a przypisuje predykat F i myśli myśl „ a jest F ”, powinien zasadniczo móc pomyśleć myśl „ a jest G ”, nawet wtedy, gdy a nie jest G ; ponieważ uchwytuje on a jako coś, czemu prawdziwie bądź fałszywie można przypisać własności, a stąd jako coś, czemu zasadniczo można przypisać różne predykaty³. Odpowiednio ten, kto myśli „Czytam ten tekst” może pomyśleć myśl w rodzaju „Idę na spacer” czy „Pływam w rzece”, niezależnie od tego, czy owe myśli są prawdziwe, czy fałszywe.

Ten, kto myśli „Jestem taki-a-taki” pojmuje siebie tym samym jako tego, kto może być momentem różnych myśli. Aby móc być momentem różnych myśli, musi on w różnych myślach być jednym i tym samym. Włas-

³ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford 1982, s. 100 i n.

ność bycia jednym i tym samym w różnych myślach nazywamy identycznością tego, kto stanowi moment różnych myśli. Ten, kto umiejscawia się w świecie, ujmuje się zatem jako ten, kto w różnych myślach zachowuje swoją identyczność.

Nie potrzebujemy tu zatem pytać o dokładne kryteria i warunki, którym podlega jego identyczność; debata na temat tzw. identyczności diachronicznej czy biologiczne informacje na temat tego, że nie istnieje żaden identyczny ze sobą organizm, gdyż każda istota w ciągu swojego życia wielokrotnie się odnawia, są w tym miejscu zbędne. Chodzi tu jedynie o warunki formalne przypisywania predykatów, a nie o kryteria identyczności materialnej. Odpowiednio potrzebujemy tylko jednego formalnego przypomnienia: Tak jak w przypadku myśli „ a jest F ” i „ a jest G ”, zdanie analityczne „ $a = a$ ” wyraża identyczność a , to w wypadku myśli „ja jestem F ” i „ja jestem G ” zdanie analityczne „ $ja = ja$ ” wyraża moją identyczność. Ta formalna uwaga jest analityczna, a tym samym nic nie mówi, ale wystarcza, by utrzymywać, że ten, kto umiejscawia się w świecie, uchwytuje siebie jako tego, kto jest identyczny w różnych myślach.

7. Myśl „jestem taki-a-taki” jest myślą, którą myślę w określonym czasie⁴. Myślę ją teraz, a zaraz potem myślę inną myśl. Podczas gdy moja myśl o mnie zakłada, że jej podmiot logiczny również może być podmiotem logicznym innej myśli, zakłada tym samym, że jej podmiot może zostać pomyślany również w innym czasie. Jej podmiot logiczny – ja – musi być identycznym momentem czasowo różnych myśli.

Aby móc być identycznym momentem czasowo różnych myśli, trzeba w różnych punktach czasowych, w których myślimy owe myśli, być jednym i tym samym. „ $Ja = ja$ ”: to zdanie musi być prawdziwe również wtedy, gdy myśl „Ja jestem F ” zostaje pomyślana w innym czasie niż myśl „Ja jestem G ”. To znaczy identyczność podmiotu logicznego obydwu myśli nie zmienia się od jednego punktu czasowego do drugiego, ale trwa. A wtedy ja sam jestem tym, kto w różnych myślach o mnie jest identyczny, a zatem chodzi mi o moje własne trwanie.

Kto umiejscawia się myśląc „ja”, poświęca uwagę trwałości swojego bycia, ponieważ z każdą myślą „ja” zakłada swoją identyczność w każdym punkcie czasowym, a trwałości tej potrzebuje, by w ogóle móc myśleć „ja”.

⁴ W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt 1975, wyd. III, s. 16 i n.

8. Z tej potrzeby trwałości bycia tego, kto myśli „ja”, wynika, że wraz z myśleniem „ja” powiązane jest dążenie myślącego do samozachowania⁵. Gdyby ten, kto myśli „ja” nie dążył do tego, by zachować samego siebie, narażałby swoją identyczność w czasowo różnych myślach, jak również swoje występowanie w jakiegokolwiek myśli, co zależne jest od możliwości bycia obecnym w różnych myślach. Przecież jeśli naraziłby swoją obecność w jakiejś myśli, to zagroziłoby to również możliwości umiejscowienia, którą zakłada myśląc „ja”. Gdyby nie dążył do zachowania swojego bycia, wycofałby się z myślenia „ja”. Dlatego ramię w ramię idą nasze myślenie „ja” i nasze dążenie do samozachowania. Jako podmioty dążymy do tego, by zachować nasze bycie.

9. Idea „samozachowania” ma swoje źródło w stoicyzmie i stanowi podstawowy temat filozofii nowożytnej⁶. Pojęcie to nabiera ostrości u *Spinozy* (a nie u *Hobbesa*, który swą filozofię zbudował również na owym pojęciu). Zatrzymajmy się zatem na chwilę przy *Spinozie* i rozważmy jego myśli. W szóstym twierdzeniu trzeciej księgi swojej filozoficznej *Etyki* pisze on: „Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu”, co uzasadnia następująco:

Rzeczy bowiem poszczególne są objawami [modi – przyp. A.P-Ż.], przez które wyrażają się przymioty bóstwa w sposób określony i wyznaczony [...] tj. [...] są rzeczami, wyrażającymi moc bóstwa, z którą bóstwo jest i działa w sposób określony i wyznaczony. A żadna rzecz nie ma w sobie nic takiego, co by ją mogło zniszczyć, czyli co by znosiło jej istnienie [...], lecz przeciwnie, przeciwstawia się ona wszystkiemu, co by mogło znieść jej istnienie [...], a zatem, jak dalece może i jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu⁷.

⁵ Rozwijam tu wątki, które zapoczątkował D. Henrich. Por. jego prace: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie* i *Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung*, [w:] D. Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1987, s. 83–108 i s. 109–130.

⁶ Por. obok wymienionych prac D. Henricha artykuły w zbiorze wydanym przez H. Ebelinga: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main 1976, a przede wszystkim prace M. Horkheimera, R. Spaemanna i H. Blumenberga.

⁷ B. de Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, Warszawa: Wydawnictwo Akme 1991, s. 84. Rozważania *Etyki* wywodzą się z wcześniejszego dzieła Spinozy *Tractatus theologico-politicus*, w którym dążenie do samozachowania nazywa on po prostu prawem naturalnym; por. *Tractatus theologico-politicus* XVI.

Ten dowód ma więcej założeń. Pierwsze, najogólniejsze, głosi, że przedmioty proste odzwierciedlają modi, przez które przejawiają się cechy boskie. „Bóg” według Spinozy to ogół zależności, w których mieści się wszystko⁸. Tym samym przedmioty proste są modi wyrażającymi charakter ogółu zależności wszystkich rzeczy, ponieważ pozostają one w tych zależnościach i podpadają pod ich cechy (atrybuty). Są one szczególnym, „zmodyfikowanym” wyrazem owych cech. Weźmy chociażby taki atrybut, jak „rozciąłość” i powiedzmy, że ogół zależności wszystkich rzeczy opisywany jest poprzez rozciąłość. Każda poszczególna rzecz wyraża zatem ową ogólną cechę w szczególny sposób, w który dana rzecz jest rozciąła i pod tym względem poprzez atrybut „rozciąłość” przedstawia modyfikację określonego ogółu zależności.

Drugie założenie dowodu Spinozy głosi, że bycie ogółu zależności wszystkich rzeczy – bycie Boga – jest równoznaczne z „mocą” (potentia). Jest tak dlatego, że ogół zależności poszczególnych rzeczy nie jest niczym innym jak poszczególną rzeczą. Każda rzecz jest według Spinozy przyczyną innej rzeczy⁹. Żadna rzecz nie posiada takiej mocy czy takiej siły, aby dysponować własnym byciem, ale w swoim byciu zależy od innej rzeczy, która jest jej przyczyną, a sama z kolei zależy od innej rzeczy itd. Ogół zależności wszystkich rzeczy zawiera wszystkie przyczyny tego, że dana rzecz istnieje. Jest zatem tym, co rozporządza byciem każdej rzeczy. Jeśli zatem wszystkie rzeczy mają przyczyny w innych rzeczach, to ogół zależności wszystkich rzeczy nie jest niczym innym, jak związkiem pomiędzy przyczynami i skutkami. Polega on zatem na tym, że będące ma swą przyczynę w czymś innym, co istnieje. Dlatego jego bycie jest „mocą”. Ogół zależności wszystkich rzeczy „istnieje” o tyle, o ile przedstawia wszechobejmujące oddziaływanie rzeczy.

Do tego należy powiedzieć, że ogół zależności wszystkich rzeczy nie zależy od niczego innego, jak tylko od siebie. Gdyby zależał od czegoś innego, to znajdowałoby się jeszcze coś poza nim i nie byłby to ogół zależności, w którym jest wszystko. Ogół zależności wszystkich rzeczy, który Spinoza nazywa „Bogiem”, jest zatem czymś, co z jednej strony jest wszechmocne, a z drugiej owa moc nie może wywodzić się z żadnej innej mocy.

⁸ B. de Spinoza, *Etyka* I, Twierdzenie 15, s. 12 i n.

⁹ B. de Spinoza, *Etyka* I, Twierdzenie 8, przyp. 2, s. 7.

Jego moc wystarcza na tyle, żeby dysponować samą sobą. Jako dysponująca samą sobą moc, jest ona taką, której bycie nie może być zakwestionowane i stanowi ona moc najwyższą (*summa potestas*).

10. Z najwyższej mocy ogółu zależności wyprowadza Spinoza dążenie do samozachowania rzeczy w następujący sposób: Rzeczy jednostkowe znajdujące się w ogóle zależności wszystkich rzeczy wyrażają go, kiedy konkretyzują ogólne cechy owych zależności – na przykład rozciągłość – w czymś jednostkowym – na przykład bycie taką a taką rozciągniętą rzeczą. Każda rzecz w tym sensie wyraża ogół zależności. Ogół zależności „jest” zatem mocą. Skoro rzeczy wyrażają ogół zależności, to muszą też w jakiś sposób wyrażać swą moc. Jednak powstaje wtedy pytanie: jak rzeczy jednostkowe wyrażać mogą moc, której bycie nie może zostać zakwestionowane, skoro ich własna moc jest tak ograniczona?

Odpowiedź Spinozy na to pytanie brzmi: Mogą, ponieważ *dążą* do tego, by zachować swoje bycie. Rzeczy jednostkowe dążąc do zachowania swojego bycia, wyrażają w ramach swej ograniczoności to, że istnieje rzeczywiście moc sama w swym byciu niekwestionowana. Treść jej dążenia wskazuje na niewątpliwe samozachowanie najwyższej mocy, podczas gdy forma dążenia jednocześnie wskazuje, że ona sama posiada jedynie ograniczone panowanie nad jej byciem. Dążenie do samozachowania czy utrzymania w swoim byciu (*conatus in suo esse perseverandi*), charakteryzujące poszczególną rzecz, wynika z faktu, że wszystkie rzeczy jednostkowe stanowią *modi* samoustanawiającego ogółu zależności imieniem „Bóg” i dążą do wyrażania go.

11. Dowód Spinozy jest chwiejny. Wniosek z niego taki, że rzeczy jednostkowe są wyrazem ogółu zależności, w którym się znajdują, nie są jednak jego *summa potestas*, a w jakiś sposób muszą dążyć do tego, by w swej ograniczoności móc odzwierciedlić nieograniczoną moc wszechjedności imieniem Bóg. Wynika z tego tylko, że rzeczy jednostkowe wskazują w swej ograniczoności na nieograniczoną moc, od której zależą, a wskazanie to ma formę dążenia do owej mocy, stąd jest nieskończone.

Niektórzy może chcieliby raczej odłożyć na bok rozważania Spinozy, uznając je za przykład przesadnych spekulacji. Mimo to dowód Spinozy podkreśla cechę dążenia do samozachowania: tylko to dąży do samozachowania, co nie może samodzielnie dysponować swoim byciem. W tym sensie Spinoza przypisuje dążenie do samozachowania rzeczom jednostkowym, podczas gdy wszechobejmujący ogół zależności nie dąży do zachowania

wania swojego bycia, gdyż je po prostu posiada; dążenie do samozachowania jest czymś, co przysługuje nie najwyższej mocy, ale tylko rzeczom, które mają ograniczone władanie swym byciem. Powód takiego przypisania tkwi w samej rzeczy. Ponieważ tylko to, co nie jest *summa potestas*, a zatem tylko to, co nie rozporządza warunkami swojego bycia, musi z konieczności troszczyć się o zachowanie swojego bycia. W innym wypadku zachowanie swojego bycia jest już zapewnione z uwagi na własną moc.

Jakkolwiek argument Spinozy jest błędny, uwidacznia pewien ważny stan rzeczy: to, co dąży do samozachowania jest czymś pozbawionym warunków swego własnego bycia, a w konsekwencji tego moc jego jest ograniczona.

12. Dlatego, że coś dąży do samozachowania, ograniczoność władania swoim byciem jest tylko koniecznym, a nie wystarczającym warunkiem. Jedną rzeczą jest mówić o samozachowaniu rzeczy w swoim byciu, o ile leży to w jej ograniczonej mocy, a inną przypisywać jej *dążenie* do takiego samozachowania. To, że zachowanie swojego bycia nie oznacza tego samego, co dążenie do takiego samozachowania, jest widoczne dlatego, iż może być ono wyprowadzone bez konieczności pojęcia dążenia. „Rzecz, na ile może, utrzymuje swoje bycie”: to znaczy utrzymuje je tak długo, dopóki nie zaistnieje przyczyna jej zmiany lub zniszczenia. Dążenie rzeczy do zachowania swojego bycia nie musi być brane pod uwagę przy wyjaśnianiu tego procesu.

Aby w sposób uprawniony móc mówić o *dążeniu* do samozachowania, należy wyjść od rozważenia tego, że rzecz na tyle, na ile może, zachowuje swoje bycie. Należy dodatkowo założyć *skłonność* rzeczy do swego bycia i dopiero na gruncie tego da się zrozumieć dążenie rzeczy do zachowania swojego bycia. Bez owej skłonności do swojego bycia cały wywód o dążeniu do samozachowania jest nieuzasadniony. Rzeczy trwałyby w swoim byciu dopóty, dopóki coś nie spowodowałoby zmiany w ich byciu. Jeśli jednak sądzimy, że dążą one do tego, by utrzymać się przy swoim byciu, to wychodzimy od skłonności rzeczy do bycia, do którego utrzymania dąży. Leibniz nazywa tę skłonność rzeczy ich „siłą”¹⁰. Możemy zatem również

¹⁰ Leibniz, *List do de Voldera* z 24. 3./3. 4. 1698, [w:] tenże: *Briefe von besonderem philosophischen Interesse. Zweite Hälfte*, Darmstadt 1989 (*Philosophische Schriften* V/2), s. 123–133, tu: s. 127. Leibniz rozwija tu wysunięty przeciwko Spinozie argument odnośnie Kartezjańskiej nauki o ciele. Za pierwsze prawo ruchu dla ciała uznaje Karte-

powiedzieć: żeby w sposób uprawniony mówić o dążeniu rzeczy do tego, aby utrzymać się w swoim byciu, należy owej rzeczy przypisać siłę skłonności do swojego bycia, zamiast indyferentną opozycję wobec niego.

13. Spinoza nigdzie nie wprowadza rozróżnienia między zachowaniem swojego bycia a dążeniem do jego zachowania. Pozostaje zatem niejasne, jak przeszedł on od twierdzenia, że rzeczy jednostkowe w swej ograniczonej mocy utrzymują się przy swoim byciu, do stwierdzenia, że dążą do samozachowania.

Zamiast tego rozwija Spinoza dalszy argument, aby uzasadnić swoje twierdzenie, że każda rzecz dąży do tego, by utrzymać się w swoim byciu. W cytowanym fragmencie (nr 9) pisze on, że rzeczy jednostkowe dążą do swojego samozachowania, ponieważ żadna z nich nie ma w sobie czegoś, co mogłoby ją zniszczyć bądź odebrać jej egzystencję. Uzasadnienie to wypływa z czwartego twierdzenia trzeciej części *Etyki*: „Wszelka rzecz może być zniszczona jedynie przez przyczynę zewnętrzną” i uzasadnione jest następująco:

To twierdzenie jest oczywiste samo przez się. Albowiem określenie wszelkiej rzeczy stwierdza jej treść, a nie przeczy jej, czyli zakłada treść rzeczy, a nie znosi jej. Skoro tedy zwracamy uwagę wyłącznie na samą rzecz, nie zaś na przyczyny zewnętrzne, to nie będziemy mogli w niej znaleźć nic takiego, co mogłoby ją zniszczyć¹¹.

Jasne jest, że owa wypowiedź nie da się rozumieć sama przez się. Wyjaśnienie, którego dostarcza Spinoza, nie przekonuje. Z potwierdzenia istoty rzeczy jednostkowej nie wynika w żaden sposób, że rzecz jednostkowa sama siebie nie może zniszczyć. Jeśli taka jest istota rzeczy, że zawiera już w sobie jej zniszczenie w odpowiednim punkcie czasu, to implikuje to po-

zjusz regułę mówiącą, że każde ciało pozostaje w tym samym stanie, chyba że zmieni go jakaś zewnętrzna przyczyna (*Principia Philosophiae* II, 37); wnioskuje stąd, że każde ciało dąży do tego, aby utrzymać się w stanie, w którym jest (*Principia Philosophiae* II, 43). Leibniz stawia tu zarzut, że o dążeniu do utrzymania w pewnym stanie można mówić tylko wtedy, gdy ciało nie tylko przybiera ów stan, ale również ma skłonność do jego przyjmowania. Ten argument przeciwko Kartezjańskiej nauce o ciele dotyczy ogólnie teorii dążenia do samozachowania, por. w związku z tym również D. Garber, *Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus*, „*Studia Spinozana*” 10 (1994), s. 43–67.

¹¹ B. de Spinoza, *Etyka* III, Twierdzenie 4, Dowód, s. 83.

twierdzenie owej istoty również przez zaprzeczenie bycia rzeczy jednostkowej w określonym punkcie czasu. I nic nie przemawia przeciwko temu, żeby tak ująć istotę rzeczy jednostkowej, aby zawierała w sobie również punkt czasowy, w którym kończy się bycie owej rzeczy. Istota rzeczy jednostkowej byłaby wtedy pojęciem, z którego pomocą uzyskać można całkowity opis tego wszystkiego, co przysługuje rzeczy jednostkowej; byłaby to reguła, z której wynikają poszczególne określenia – włącznie z tym, kiedy kończy się bycie rzeczy. Dopóki Spinozy koncepcja rzeczy jednostkowych, które próbują uniknąć samozniszczenia, nie proponuje żadnego argumentu przeciwko tej alternatywie, pozostaje jedynie chwiejną spekulacją.

Równie chwiejne jak koncepcja rzeczy jednostkowych Spinozy jest założenie dowodu na dążenie do samozachowania, które przysługuje wewnętrznie każdej rzeczy jednostkowej. Owo drugie założenie dowodu jest właśnie próbą wnioskowania z tego, że rzecz nie dąży do samozniszczenia, o tym, że dąży do samozachowania, a to z gruntu nie może się powieść. Koncepcja rzeczy jednostkowych Spinozy nie może w efekcie uzasadnić *conatus in suo esse perseverandi*, ponieważ sama jest nieuzasadniona. W jej miejscu powinna pojawić się koncepcja mająca uwzględnić różnicę pomiędzy samozachowaniem a dążeniem do samozachowania, a zatem mogąca wyjaśnić skłonność będącego do bycia.

14. Omówienie Spinozjańskich myśli pokazało, że to, co dąży do samozachowania, po pierwsze, odznacza się bezsilnością wobec swojego bycia, a po drugie, musi posiadać siłę skłonności do bycia. Obydwa nioski mogą być zaprzęgnięte do naszej teorii i dalej rozwijane.

Choć podmiotom często przypisuje się władzę nad sobą, w rzeczywistości odznaczają się one niemocą, która stanowi warunek dążenia do samozachowania. Ten, kto myśli „ja”, nie rozporządza jednocześnie swym byciem. Aby jako podmiot móc dysponować swoim byciem, musi on być w takiej relacji do swojego istnienia, aby od niego zależał. Musiałby jako podmiot przekroczyć siebie w swojej zależności od niego samego. Tego jednak nie może dokonać, ponieważ jako podmiot pod żadnym względem sam siebie nie może przekroczyć.

Owa niezdolność do samoprzekraczania wynika z następujących powodów: kto jest podmiotem, jest – jak widać – kimś, kto może myśleć „ja”. Jeśli przekracza siebie, to przekracza swą zdolność do myślenia „ja”. A o ile przekracza on swą zdolność do myślenia „ja”, odnosi się w jakiś

sposób do swojej zdolności. Sam może się odnieść do swojej zdolności myślenia „ja” tylko jako ten, kto już może myśleć „ja”. Musi zatem móc założyć implicite: „Odnoszę się do mojej zdolności myślenia «ja»”, „Przekraczam moją zdolność myślenia «ja»”. Kiedy podmiot sam odnosi się do tego, że potrafi myśleć „ja”, zakłada już zdolność myślenia „ja”, nie mogąc jednocześnie owego założenia uchwycić. Mówiąc inaczej słowami Kanta: „Krażymy więc stale dookoła niego [Ja – przyp. A.P.-Ż.], albowiem by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem [...]”¹².

Owo koło „ja” zawiera bezsilność podmiotu wobec swojego bycia. Dotyczy również relacji do zdolności myślenia „ja”, która to relacja występuje w postaci dysponowania ową zdolnością; również dysponowanie zdolnością myślenia „ja” wystąpić może tylko pod nierozporządzalnym warunkiem, tak że owa zdolność zawsze jest już założona. Założenie implicite brzmi tu: „Dysponuję ową zdolnością myślenia «ja»”, a i w tym założeniu muszę już mieć możliwość pomyślenia „ja”, zanim zacznę myśleć o owej zdolności – jestem tym ja, które chce dysponować moim myśleniem „ja”. Bycie podmiotem – zdolność myślenia „ja” – jest tym podmiotem, który może myśleć „ja”, ale którym nie można rozporządzać, gdyż musiałby on wznieść się ponad siebie, a tego nie może¹³.

15. Chociaż podmiot nie może dysponować swoim byciem, skazany jest na trwanie swojego bycia (nr 6). Troszczy się o swoje bycie, nie mając jednocześnie wpływu na jego warunki. Właśnie ta dwustronność okazała się ową tajemniczą konsekwencją rozumowania Spinozy. Do samozachowania dąży tylko to, co troszczy się o swój byt, którego nie może zatrzymać. Dlatego dążenie do samozachowania jest istotnym momentem bycia podmiotu. Podmioty nie są samowładne, ale nie mogą również zrezygnować ze swojego trwania; muszą zatem dążyć do tego, aby zachować siebie. Zatem jako podmioty naznaczeni jesteśmy przez Spinozjańskie *conatus in suo esse perseverandi* – pragniemy naszego bycia i jednocześnie nie mamy nad nim władzy.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 404, t. II, tłum. R. Ingarden, Kraków: PWN 1957, s. 56.

¹³ D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, „Philosophische Rundschau” 3 (1955), s. 28–69. Zob. również jako konsekwencję owych rozważań: G. Hindrichs, *Metaphysik und Subjektivität*, „Philosophische Rundschau” 48 (2001), s. 1–27.

16. Drugi efekt rozumowania Spinozy – wniosek, że tylko to dąży do swojego samozachowania, czemu przysługuje siła bycia skłonny do swojego bycia – na pierwszy rzut oka mniej rozjaśnia nasze rozważania. Poza tym wyrażenie „siła” brzmi co najmniej podejrzanie. Wydaje się przywołaniem jakiejś tajemniczej mocy, która przysługuje będącemu i przyczynia się do zachowania jego bycia. I faktycznie pojęcie to może być podejrzane, jeśli stosuje się je do rzeczy w świecie. Potrzeba wtedy pełnej teorii opisu świata, przedstawiającej, co jest konieczne, rzeczy jako pełne siły. (U Leibniza tę rolę pełnić miała jego *Monadologia*.)

W wypadku podmiotu dążącego do zachowania swojego bycia nie potrzebujemy tego rodzaju wielkich teorii. Z punktu widzenia podmiotu pojęcie siły nie ma też w sobie nic tajemniczego, ale przeciwnie, stanowi prostą i przejrzystą cechę.

Zobaczyliśmy, że dążenie do samozachowania podmiotu wynika stąd, że podmioty umiejscawiają się w świecie: ponieważ samoumiejscowienie w pewnym stanie rzeczy świata zależy od tego, że możemy występować w czasowo różnych stanach rzeczy jako identyczni, zakłada ono już nasze samozachowanie w różnych stanach rzeczy (nr 7). Nasze samoumiejscowienie nie jest jednak tylko stanem, w którym się znajdujemy, ale działaniem – jest czynnością myślenia „ja”. To znaczy musimy dokonać naszego samoumiejscowienia, aby w ogóle się zdarzyło. Być podmiotem znaczy zatem nie tylko przyjmować określony stan, oznacza raczej bycie zdolnym do tego, aby przeprowadzić określone działanie. Nasze bycie podmiotem jest (zaktualizowaną bądź nie) możliwością. Zgodnie z tym nasze samozachowanie w różnych stanach rzeczy nie polega na tym, aby przyjąć określony stan, który utrzymuje się w różnych punktach czasu, ale na tym, aby ciągle być zdolnym do myślenia „ja”.

Czynność myślenia „ja” nie jest zatem żadnym nieintencjonalnym zdarzeniem. Jest skierowana na coś, stanowi zatem działanie z czegoś na coś, a dokładnie na to, ażeby umiejscowić mnie w realnym świecie. Jeśli czynność myślenia „ja” jest czymś określonym, to nie można mówić o tym, że zachowujemy się indyferentnie. Odróżniamy raczej to, na co jesteśmy skierowani w myśleniu „ja”, od innych możliwych zamiarów, na przykład od takiego zamiaru, który chcemy zrealizować poprzez pełny opis świata. Dlatego zatem samozachowanie, którego dokonujemy przez to, że jesteśmy zdolni do myślenia „ja” w różnych stanach rzeczy, nie jest czymś, co oznaczać miało by indyferentne zachowanie. Skoro zatem możemy umiej-

scowić się w świecie jako utrzymujący się w różnych stanach rzeczy i jeśli jesteśmy *nastawieni* na umiejscowienie się w świecie, to jesteśmy również nastawieni na to, by utrzymać się w różnych stanach rzeczy. To nakierowanie z zewnątrz na samozachowanie pokazuje, że nie tylko zachowujemy samych siebie, ale również dążymy do samozachowania.

Stąd jest jasne, co wyraża „siła” bycia podmiotem: Jest nakierowaniem na samoumiejszcowanie w świecie, które uzasadnia nakierowanie na samozachowanie. Siła podmiotów, na której polega ich dążenie, nie jest zatem niczym mrocznym czy tajemniczym. Polega na tym, że stanowi czynność myślenia „ja”, nakierowaną na coś.

17. Z tego, co zostało już powiedziane, wynika, że nasze bycie podmiotem nie jest niczym innym, jak możliwością polegającą na myśleniu „ja”. Bycie podmiotem jest pewną czynnością, zaktualizowaną bądź nie. Jest czynnością zmierzającą do zrealizowania pewnego określonego zamiaru: zamiaru umiejscowienia się w świecie. Bycie podmiotu jest zamierzonym działaniem.

Jednak bycie podmiotu nie jest jakąś tam zamierzoną czynnością, ale – jako nasze samoumiejszcowanie w świecie – czynnością, która wypada poza opis świata (nr 3). Zamierzone działanie, które stanowi bycie podmiotu, jest zatem przede wszystkim czynnością różną od tej, która znajduje się w świecie. Oznacza to wreszcie, że przysługujące podmiotom dążenie do samozachowania również nie może być ujęte w ramach opisu świata. Jako warunek umiejscowienia w świecie jest raczej czynnością, która przyłącza się do tego wszystkiego, co znajduje się w świecie. W tym tkwi podstawowa różnica między *conatus* podmiotów, a *conatus* tego, co możliwie charakteryzuje rzeczy w świecie. Podmioty w swoim dążeniu do samozachowania są przede wszystkim dążeniem do samozachowania, które mogą posiadać rzeczy w świecie, a przez co odróżniają się tym, że ich dążenie nie może stanowić żadnej czynności w obrębie świata.

Również fakt, że dążenia do samozachowania podmiotu znajduje się poza światem, nie jest niczym tajemniczym. Czynność podmiotu jest dla nas czymś bardzo zrozumiałym: polega na codziennym procesie myślenia „ja”. Powiązane z owym procesem dążenie do samozachowania nie dostarcza powodów do niepokoju. Jest jasne i zrozumiałe, co w takowym procesie zachodzi, aczkolwiek być może nie zawsze jest jasne, że w nim przekroczony zostaje opis świata. Zrozumienie, że dążenie do samozachowania podmiotu znajduje się poza światem, nie oznacza tym samym przywo-

łania jakiegoś misterium. Oznacza jedynie uznanie sytuacji, w której nie wszystko, co nam bliskie i znane, da się ująć w ramach opisu świata.

18. Na podstawie określenia naszego bycia podmiotem możemy zastanowić się teraz nad tym, co oznacza dla nas śmierć. Kiedy mówimy o śmierci rośliny, zwierzęcia czy człowieka, mamy na myśli to, co zwykle się pod tym rozumie, że bycie rośliny, zwierzęcia czy człowieka dobiegło końca. Musimy zatem zastanowić się nad końcem bycia podmiotu. Mówić o końcu podmiotu znaczy przecież mówić o końcu raz posiadanej zdolności myślenia „ja”. Ponieważ bycie podmiotem nie jest niczym innym, jak zdolnością myślenia „ja”, to jego koniec polega dokładnie na końcu owej zdolności. Podmiot jest martwy dokładnie wtedy, kiedy nie może już myśleć „ja”.

W tym określeniu zawarta jest ostateczność, którą stanowi śmierć podmiotu. Jeśli ktoś nie może już myśleć „ja”, to znaczy że nie ma już podmiotu; jego bycie stanowiła zdolność myślenia „ja”. Jego koniec nie może zostać cofnięty: Nie ma już nic.

Śmierć nie należy do określeń, które mogą przysługiwać podmiotowi, ale jest właśnie końcem tego, że podmiot w ogóle może być określany. Określenia podmiotu są z jednej strony takimi, które zawierają struktury umiejscowienia, a z drugiej strony takimi, które same dzieją się w umiejscowieniu. Podmiot jest określany na przykład przez to, że w różnych myślach jest identyczny (co stanowi warunek umiejscowienia), ale również przez to, że teraz czyta niniejszy tekst (co w umiejscowieniu samo jest określane). Śmierć podmiotu przekracza obydwie płaszczyzny. Oznacza ona, że określenia podmiotu mają swój koniec, a tym samym nie leży na żadnej z owych płaszczyzn, mimo iż dotyczy podmiotu. Jest określeniem wyższego poziomu, określeniem stanowiącym koniec określoności podmiotu.

Ów koniec nie może zostać przez podmiot cofnięty, gdyż podmiot nie może wykroczyć poza swoje bycie podmiotem, zatem poza zdolność myślenia „ja” (nr 14). W efekcie nie może cofnąć swojego bycia. Jeśli zatem skarży się Hiob: „Drzewo ma jeszcze nadzieję, bo ścięte na nowo wyrasta, świeży pęd nie obumrze [...], a człowiek umarły nie wstanie”¹⁴ to skarga ta

¹⁴ Księga Hioba 14, 7, *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. IV, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1988.

dokładnie nazywa to, co dla podmiotu zawiera śmierć: Jest tam i jego bycie tam nie może być odwołane. Śmierć podmiotu zawiera ostateczność.

19. Podsumujmy raz jeszcze dwie pierwsze wypowiedzi na temat śmierci podmiotu: śmierć podmiotu jest końcem zdolności, która nie da się ująć w ramach opisu świata; jest to zdolność umiejscowienia się w świecie; śmierć podmiotu zatem nieodwołalnie kończy owo umiejscowienie.

Tego rodzaju mówienie o końcu umiejscowienia podmiotu w świecie mogłoby brzmieć całkiem tradycyjnie. Z punktu widzenia platonizmu i jego następców śmierć przedstawia rozdzielenie czegoś pozaświatowego od światowego, oddzielenie duszy i ciała. A czy w powyższych rozważaniach nie chodzi o odłączenie czegoś pozaświatowego – podmiotu – od świata?

Taki wniosek można by ująć dwójako: Po pierwsze, z tradycyjnego – platońskiego punktu widzenia istnieje to, co wewnątrz-światowe, co umiera, i to, co pozaświatowe, co przez śmierć uwolnione zostaje z powiązania ze światem i co żyje dalej. Taki właśnie sens mają słowa pompejańskie żołnierza w *Śnie Scypiona*: „Pamiętaj, że ciało twoje ma zgnieć, ale ty w istocie nie jesteś śmiertelny”¹⁵. Pogląd, że to, co światowe umiera, a to, co pozaświatowe żyje dalej, nie zgadza się jednak z końcem umiejscowienia podmiotu w świecie. W obliczu podmiotu musimy mówić o *jego* śmierci, a nie o śmierci człowieka czy w ogóle ciała. Śmierć podmiotu jest zatem śmiercią tego, co *wypada* poza opis świata.

Po drugie – i najważniejsze – podmiot nie jest żadną pozaświatową substancją (duszą), która przez śmierć zostaje uwolniona od połączenia z substancją należącą do świata (ciała). Tym, co nie da się ująć w ramach opisu świata, jest tylko nasza zdolność myślenia „ja”. Ponieważ jednak nie możemy przekroczyć owej zdolności, nie możemy również w uprawniony sposób mówić o tym, czy stanowimy jakąś substancję, a jeżeli tak, to jakiego rodzaju¹⁶. Podmiot nie jest zatem żadną istotą stojącą naprzeciw światu: Jest zdolnością, która jako taka przekracza ramy opisu świata.

¹⁵ M.T. Cycero, *O Rzeczypospolitej*, Księga VI, tłum. H. Sadowski, Warszawa 1873, s. 136. W micie o pompejańskim żołnierzu, który ginie w bitwie, ale po śmierci powraca, aby żyjącym opowiadać o swoich doświadczeniach po tamtej stronie, wzoruje się Cyceron na zakończeniu *Państwa Platona* (614 i in.). Dzieło Cycerona obejmuje dodatkowo prawie słowo w słowo dialog *Fajdros* (245 c–246 a).

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 407, t. II.

Dlatego platoński model odłączenia nie może obowiązywać w wypadku podmiotu. Ponieważ podmioty nie są żadnymi istotami, ich śmierć nie polega na oddzieleniu od siebie dwóch elementów, które miałyby dla siebie istnieć. Śmierć podmiotu polega raczej na daleko sięgającym procesie, a mianowicie takim, że nie możemy się więcej umiejscowić w świecie.

20. Koniec umiejscowienia nie może być zatem rozumiany jako „uwolnienie” umiejscawiającego ze świata. Nie możemy mieć o nas – jako umiejscawiających – żadnej innej wiedzy, jak tylko o tym, co jest formalnie konieczne do dokonania umiejscowienia. Wiedza o formalnym dokonaniu umiejscowienia nie dostarcza jednak materialnego opisu nas. Wszystko, co posiadamy w celu opisu bycia podmiotu, jest opisem naszej zdolności, myślenia „ja”. Jeśli ta zdolność się kończy, także my jako umiejscawiający zmierzamy do końca, nie mogąc już nic o nas powiedzieć. Nie możemy z tego wyciągnąć wniosków o naszym niepozostawaniu w relacji do świata, takich na przykład, że jest to uwolnienie z więzienia naszego ciała i tym podobnych.

Koniec umiejscowienia ma zatem dla podmiotu ogromną wagę jako platońskie twierdzenie o oddzieleniu duszy od ciała. Mówiąc radykalnie, platońska koncepcja śmierci przekształca rzeczywistość ludzkiej śmierci w „śmierć pozorną”¹⁷: Głosi ona, iż to, co umiera (ciało), miałoby być tylko nieważną częścią połączenia, z którego ważniejsza część (dusza) żyje nadal. „Nie ty jesteś śmiertelny, lecz twoje ciało”: To przeformułowanie już nie może nastąpić w przypadku końca naszego umiejscowienia. Kiedy kończy się nasze umiejscowienie w świecie, kończy się także nasze bycie podmiotem. Mówiąc ściśle, w ogóle już nas nie ma, ponieważ już nie możemy myśleć „ja”.

Podmioty nie mogą zatem przesunąć swej śmiertelności na coś innego, na przykład na ciało. To odciążenie jest im odebrane, ponieważ to o *ich* koniec chodzi, który już nie może być cofnięty. Śmierć podmiotu posiada powagę, o której platońska koncepcja śmierci nie wie nic.

21. Śmierć podmiotu jawi się tu jako zdarzenie, od którego nie można uciec. Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę poczynione na wstępie rozwa-

¹⁷ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, [w:] tenże, *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828–1834)*, Berlin 2000 (*Gesammelte Werke* 1), s. 175–515, tu: s. 199. Por. L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, tłum. K. Krzemienio-wa, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa: PWN 1988.

żania określić bycia podmiotem wraz z owym zdarzeniem, to stanie się wyraźne pewne zderzenie: dążenie do samozachowania, przysługujące podmiotom, przeciwstawia się śmierci. To zderzenie jest już analitycznie jasne. Ponieważ kiedy coś dąży do utrzymania swojego bycia, jest nakierowane na to, by zapobiec końcu swojego bycia. To analityczne zdanie wyraża powagę, którą posiada śmierć podmiotu, jako nieodwołalnie sobie przypisaną: Śmierć wybiega bezpośrednio przeciw podstawowemu powodowi bycia podmiotu, przeciw samozachowaniu. Podmioty nie mogą zatem zgodzić się ze swoją śmiercią. Wymagają raczej jej zniesienia.

22. Z owego zderzenia dążenia do samozachowania i śmierci wypływa krytyka zbyt lekkiego spojrzenia na zjawisko śmierci. Nie tylko platońska koncepcja śmierci nie może uchwycić jej powagi; także chybiony jest punkt widzenia Epikura, według którego śmierć nas nie dotyczy, ponieważ nie ma jej, póki my jesteśmy, a kiedy jest, to nas już nie ma¹⁸. Druga część wypowiedzi zawiera bowiem całą powagę śmierci. To, że jeśli śmierć jest, to nas już nie ma, jest akurat tym, co sprzeciwia się dążeniu podmiotu do samozachowania. Nasze niebycie w byciu śmierci jest zatem problemem, nie jego rozwiązaniem.

Epikur pochodzi do tego zbyt lekceważąco. Uzależnia wszystko od naszego postrzegania, wnioskując, że kiedy już nie możemy postrzegać, nic nas nie obchodzi; śmierć jako utrata wszelkiego postrzegania faktycznie jest czymś, co nas nie dotyczy. Rozważając natomiast cechy naszego bycia podmiotem, rzecz wygląda inaczej. Śmierć jest całkowitą utratą naszej możliwości i to właśnie zakazuje zbyt łagodnego taktowania śmierci; ta utrata przeciwstawia się bezpośrednio naszemu dążeniu do samozachowania, jest zatem tym, co zapobiega owemu dążeniu. Utrata postrzegania jest więc podstawą do tego, by jednak śmierć nas obchodziła – bo kiedy jeszcze jej nie ma, jesteśmy my, którzy dążymy do zachowania naszego bycia.

Jest to, jak widać, zdanie analityczne, głoszące, że dążenie do samozachowania, które należy do bycia podmiotu, nie może pogodzić się ze śmiercią¹⁹. Analitycznym zdaniem jest też to, mówiące, że podmioty nie

¹⁸ Epikur, *List do Menoikeusa* 125. W wydaniu polskim: „Śmierć nie istnieje ani dla żywych, ani dla zmarłych, gdyż nie ma ona nic wspólnego z pierwszymi, a gdy przybywa, ostatni już nie istnieje”. Epikur, *Mysli*, tłum. L. Staff, Warszawa 1920, s. 32.

¹⁹ Kiedy teoretyk samozachowania, Spinoza, mówi, że wolny człowiek nie myśli o żadnej rzeczy tak mało, jak o śmierci (*Etyka* IV, Twierdzenie 67, s. 171), to ma to swoje

mogą pogodzić się ze śmiercią. Ponieważ śmierć jest tym, co stoi na przeszkodzie dążeniu do samozachowania, zagraża zasadniczo również podmiotowi. „To jest żniwiarz, który nazywa się śmierć” – pieśń ta wyraża trafniej niż filozoficzna łagodność Epikura, co znaczy dla podmiotu śmierć. Śmierć jest w niej niebezpieczeństwem; jest ona „kosiarzem”, przed którym nasza siła kładzie się jak trawa. To jest odpowiednia metafora. Podmiot nie może bronić się przed końcem swego istnienia, bo ów koniec właśnie następuje, i nie może owego końca tak po prostu przyjąć, ponieważ jest on wbrew naszemu *conatus in suo esse perseverandi*. Podmiot w dążeniu do samozachowania dąży zatem równocześnie do zniesienia śmierci.

23. Z dążenia do samozachowania wynika, że świat bez śmierci wyraża naszą nadzieję jako będących podmiotami. W świecie bez śmierci dążenie do samozachowania urzeczywistniłoby się jako to, czym rzeczywiście jest, mianowicie zachowanie naszego bycia byłoby w takim świecie zabezpieczone. Jeśli jest to zdanie analityczne, że podmioty nie mogą pogodzić się z śmiercią, wydaje się także analitycznym zdaniem, że świat bez śmierci wyraża naszą nadzieję.

Jednak znów sprawa nie jest tak prosta, jak się wydaje. Zobaczyliśmy, że możemy mówić o dążeniu do samozachowania tylko przy określonym założeniu, że ten, kto dąży do samozachowania, nie dysponuje swoim byciem. Swoim byciem nie może dysponować tylko ten, kto nie zdoła znieść końca swojego bycia. Gdyby mógł znieść koniec swojego bycia, miałby go w rękach; gdyby jednak miał nad nim takie władanie, mógłby dysponować swoim byciem przynajmniej na tyle, że raz będąc, mógłby swoje bycie kontynuować tak długo, jak by chciał. Nie musiałby wtedy dążyć do tego, aby zachować swoje bycie, lecz po prostu zachowywałby je. Możliwość, że nasze bycie kiedyś się skończy, jest więc warunkiem tego, że dążymy do samozachowania. Wynika z tego, że gdybyśmy zniesli naszą śmierć, to pod istotnym względem znieslibyśmy też nierozporządzalność naszym byciem. Zniszczylibyśmy więc podstawową strukturę naszego bycia podmiotem:

uzasadnienie w spinozjańskiej nauce. W następstwie tego jest nasz rozsądek powiązany z pewnym pożądaniami, pragnieniem życia, działania; myśl o śmierci łączy się z niechęcią (obawą); kto żyje według wskazówki rozsądku, wolny jest od tej myśli. Niezależnie od tego, jaki jest stosunek do nauki Spinozy, można w owej argumentacji dostrzec, jak bardzo wykluczają się śmierć i samozachowanie: rozsądne samozachowanie nie może ani razu pozwolić sobie na *myśl* o śmierci.

że nie możemy wyjść poza nie. W wypadku zniesienia śmierci wyszlibyśmy przynajmniej o tyle poza nasze bycie podmiotem, o ile byliśmy na to nastawieni, że jego koniec nie musiałby nastąpić. Ściśle ujmując, nie byliśmy już podmiotami. Zmienilibyśmy nasze bycie tak, że podstawowa niemoc wobec tego, co z istoty przysługuje nam jako podmiotom, została by zniesiona. Na tej podstawie nie można by już więcej mówić o *dążeniu* do samozachowania.

24. Dążenie do samozachowania okazuje się zatem niczym miecz obosieczny: Z jednej strony jest nakierowane na zniesienie śmierci tego, kto dąży do samozachowania; z drugiej strony zniesienie śmierci podkopwałoby jego własne założenie. Świat bez śmierci przedstawia się więc nie tylko jako nadzieja, lecz również jako obawa. Strach, który owa wizja zawiera, polega na tym, że ważny warunek dążenia do samozachowania nie byłby już spełniony i z tym także nie byłby spełniony ważny warunek naszego bycia podmiotem. Ważne jest, by zdać sobie wyraźnie sprawę z dwojakości naszego dążenia do samozachowania. Pomoże nam to zrozumieć, że zniesienie śmierci jest nadzieją wielu ludzi, ale jednocześnie niesie w sobie coś strasznego. Żądając zniesienia śmierci, znosimy równocześnie nas samych jako będących podmiotami – a obydwa wypadki są efektem dążenia do samozachowania, które łączy się z naszym byciem podmiotem; obydwa wynikają więc z tego, że jesteśmy podmiotami. Jako podmioty dążymy tak samo do zniesienia śmierci, jak na tę możliwość jesteśmy zdani, ponieważ śmierć tak samo sprzeciwia się naszemu samozachowaniu, jak je uzasadnia.

25. Należałoby dalej podążać tropem tej dwustronności. Nasze dążenie do samozachowania zawiera chęć dysponowania warunkami naszego bycia podmiotem. Im więcej warunków naszego bycia jest do naszej dyspozycji, tym lepiej możemy je zachować. To, czym możemy rozporządzać zasadniczo najlepiej, wydaje się tym, co sami *zrobiliśmy*. Istota tego, co sami zrobiliśmy, wynika z naszego własnego postępowania i powinna zatem zasadniczo podlegać naszej woli. Nasze dążenie do samozachowania prowadzi do tego, by samemu wytwarzać warunki naszego bycia.

Naturalnie wiele z tego, co zrobiliśmy, faktycznie nie poddaje się naszej dyspozycji – wygląda tak, jak gdybyśmy to nie my dysponowali tym, co uczyniliśmy, ale to, co uczyniliśmy, rozporządzało nami. Ale tu przecież nie chodzi o samostanowienie tego, co uczyniliśmy. Chodzi tu raczej o taką sytuację, w której to, co sami uczyniliśmy, wypiera nierozporządzalność

naszym byciem i samo próbuje przejąć panowanie nad nami. Także tu, gdzie tylko przedstawiamy wyniki tego, co zrobiliśmy, warunki naszego bycia przeciekają nam przez palce, jeśli tylko mogą; a to znaczy, że nie podlegają nam i po prostu nigdy nam nie były dane. To, co dane, zawsze kryje niemożliwość dysponowania nim, natomiast to, co zrobiliśmy, w tym sensie podlega naszej dyspozycji, że przecież właśnie byliśmy w stanie to zrobić.

Wiele warunków naszego bycia zawiera zatem sporą szansę na dysponowanie nimi, pod warunkiem ich zaakceptowania. Nasze dążenie do samozachowania idzie torem tych rozważań. Jest skierowane na to, aby możliwie jak najwięcej z tego, co dotyczy naszego bycia, zostało uczynione przez nas samych, abyśmy sami mogli nad tym panować.

26. Śmierć jest warunkiem naszego bycia, warunkiem, który nie podlega dyspozycji. Pieśń chóru z *Antygony* Sofoklesa mówi:

Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga
 Dziwy człowieka potęga,
 Bo on prze śmiało poza sine morze
 Gdy toń się wzdyma i kłębi
 I z roku na rok swym lemieszem orze
 Matkę ziemicę do głębi.
 [...]
 Na wszystko z radą on jest gotów
 Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki
 Choć ma na bóle i cierpienia leki
 Śmierci nie ujdzie on grotów²⁰.

Choć w powyższym sensie śmierć przedstawia granicę rozporządzalności, jest ona jednak czymś, co chcielibyśmy wprowadzić w zakres tego, co sami czynimy. Dopóki unika ona naszego postępowania, unika naszej władzy nad nią i sprzeciwia się naszemu dążeniu do samozachowania. Ale śmierć przez nas zadana podlega naszej dyspozycji przynajmniej o tyle, że możemy wyznaczyć porę i sposób jej nadejścia. Osłabiając surowość pieśni chóru, w obliczu naszego końca możemy przynajmniej wierzyć, że sami nim dysponujemy. Dążymy zatem do tego, by samemu zadać śmierć i w tym czynie odebrać jej nierozporządzalność.

²⁰ Sofokles, *Antygona*, w. 332–383, tłum. K. Morawski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1995, s. 18 i n.

27. Zadanie śmierci i jej zniesienie jest ściśle ze sobą powiązane. Każdy wymiar dysponowania śmiercią oznacza zanik jej własności. Śmierć jest w swym pojęciu niedysponowalnym warunkiem naszego bycia, którego końca nie możemy cofnąć. Natomiast kiedy sami jesteśmy jego przyczyną, sprowadzamy go do czegoś, co wychodzi od nas i nam się nie przytrafi. Śmierć tylko wtedy, kiedy sama następuje, przedstawia nieodwołalny warunek naszego bycia. Zadając śmierć, stopniowo ją znosimy. Zadana przez nas śmierć jest zatem pierwszym krokiem do jej zniesienia.

Zniesienie śmierci stanowiłoby skończony wymiar naszego postępowania. Jeśli sprawilibyśmy, że nikt więcej nie umrze, chyba że z własnej woli, przemienilibyśmy w całości warunki śmierci w coś ustanowionego. Moglibyśmy wtedy zrobić prawie wszystko: w dodatku koniec naszego bycia podmiotem zależałby od nas – mógłby nastąpić lub nie, wedle naszego gustu. Natomiast nieuczyniona śmierć musi zostać zniesiona. Nasze samozachowanie znalazłoby swój cel w tym wyczerpującym wymiarze naszego postępowania.

28. Wymiar naszego postępowania wyłaniający się z dążenia do samozachowania należy do tego, co Günther Anders nazwał naszym „prometejskim wstydem”. Prometejski wstyd jest postawą, którą przyjmujemy wobec naszych czynków. Podczas gdy „prometejski upór” polega na wzdraganiu się przed obwinianiem kogoś innego niż siebie, a „prometejska duma” na tym, by zawdzięczać wszystko wyłącznie sobie samemu, prometeizm obraca się we wstyd za to, że człowiek podlega wytworom, które zawdzięcza tylko sobie samemu. Ten wstyd jest wstydem człowieka za to, że on sam nie jest wytworzony i jako nieuczyniony ustępuje swoim marnym wytworom²¹.

Prometejski wstyd jest uczuciem towarzyszącym naszemu dążeniu do samozachowania. Ponieważ dążenie do samozachowania usiłuje włączyć wszystko do obszaru naszego postępowania, ostatecznie pozostaje tylko przykreść, że czyn i czyniący same nie zostały uczynione. Warunki bycia podmiotem w końcu nie są podmiotowi dane do dyspozycji. Musi się zatem wstydzić: wszystko może bowiem uchwycić, pojąć i wytworzyć, tylko nie swoje własne bycie. Bycie podmiotu jest poza za tym, co wytworzone;

²¹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1992, s. 24 n.

ponieważ nie uczyniło się samo, ale zostało dane, jest tak słabe, że kiedyś będzie musiało umrzeć.

Podmiot nie potrafi się pogodzić z tą słabością, że kiedyś będzie musiał umrzeć. Kiedy coś stworzonego się kończy, możemy ciągle jeszcze powiedzieć: zostało źle zrobione, trzeba to polepszyć. Ale jeśli kończy się coś niewytworzonego, nasze działania są ograniczone. Nic nie można poprawić, ponieważ nic tu nie zostało zrobione. Śmierć jako istotnie niewytworzony warunek naszego bycia podmiotem stanowi jeden głównych powodów naszego prometejskiego wstydu (a nasze narodziny kolejny).

Próbujemy ją zatem wytworzyć: Nasza śmierć stopniowo staje się wynikiem działania aparatów, do których podłączeni spędzamy ostatnie chwile życia, wynikiem, który sami z pomocą technicznego sterowania wywołujemy²². Całkowite zniesienie śmierci poszłoby jeszcze o krok dalej. Wybawiłoby nas od naszego prometejskiego wstydu, w całości znosząc naszą niemoc. Nasze dążenie do samozachowania byłoby wtedy wolne od jego nieprzyjemnego efektu towarzyszącego.

29. Prometejski wstyd zmienia dwojakość naszego dążenia do samozachowania. Wypływa ona z życzenia, aby całkowicie rozprzestrzenić nasze postępowanie i stąd polega na aspekcie naszego conatus, który zmierza do rozporządzania możliwie wszystkimi warunkami naszego bycia. Inny aspekt, aspekt nierozporządzalności naszym byciem, jako założenie owego dążenia, zostaje przez prometejski wstyd zapomniany. Nasza słabość jawi się w jego świetle tylko jako wada, której mamy się wstydzić. Natomiast to, że to właśnie nasza słabość umożliwia nasze bycie podmiotem, pozostaje zakryte.

Nasz prometejski wstyd zmienia stosowne rozumienie tego, co jako podmioty przedstawiamy, ponieważ zapominając o drugim aspekcie, nasze bycie podmiotem samo siebie podkopuje. Tak, a co więcej: nie tylko zmienia on rozumienie naszego bycia podmiotem, ale zmierza do jego całkowitego zniesienia. Gdybyśmy faktycznie postępowali według naszego prometejskiego wstydu i wszystkich warunków naszego bycia, także śmierci, nie byłibyśmy już podmiotami, do których cech należy przecież, że nie dysponują one warunkami swojego bycia.

²² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1992, s. 247.

Zgodnie z tym zniesienie śmierci znaczyłyby również zniesienie naszego bycia podmiotem. Wynika ono z jednej strony z potrzeby naszego dążenia do samozachowania, któremu towarzyszy prometejski wstyd i zatrzymuje inny, tak samo ważny aspekt naszego braku możliwości rozporządzania. Kto dąży do zniesienia śmierci, dąży zatem do zniesienia naszego bycia podmiotem.

30. Co zatem oznacza chęć zniesienia naszego bycia podmiotem? Nasze bycie podmiotem okazało się byciem, które nie może zostać uchwycone w ramach opisu świata. Kiedy je wycofujemy, to wycofujemy również to, co odróżnia nas od świata. Odwołanie naszego bycia podmiotem oznacza nasze uświatowienie – sekularyzację.

Mówienie o sekularyzacji brzmi początkowo dobrze, gdyż z pojęciem tym związany jest każdy proces oswobodzenia, w którym to na przykład czasy nowożytne uwolniły się z obciążeń polegających na transcendentnych, przekraczających świat roszczeniach. Jeśli myślenie, które podejmuje transcendentne roszczenia nazwiemy metafizyką, to zaletę naszej sekularyzacji możemy także wyrazić przez to, że wydaje się ona iść ramię w ramię z pometafizycznym myśleniem, które wyemancypowało się z wymogów instancji wykraczającej poza naszą doczesność.

To prawda, że nasze zeświecczenie towarzyszyło naszemu uwolnieniu od nadmiernych transcendentnych roszczeń, byłoby zatem nierozsądne zaprzeczać temu uwolnieniu. Akcentowanie tego nie utrafia jednak w punkt, o który chodzi: że w zniesieniu śmierci następstwem naszego zmierzania do umiejscowienia w świecie byłoby to, że staniemy się zwykłymi rzeczami. Zobaczyliśmy już sedno tego, jak wytwarza się różnica między podmiotami i rzeczami: Podczas gdy rzeczy dają się uchwycić w ramach opisu świata, my jako podmioty przekraczamy opis tego, co znajduje się w świecie. Zniesienie śmierci zniosłoby tę różnicę. A z tym zniesieniem unicestwiona zostałaby korzyść wynikająca z naszego uwolnienia się od roszczeń transcendencji: Podmioty całkowicie sprowadzone do tego, co w świecie, nie byłyby już podmiotami, lecz rzeczami.

Nasze uświatowienie odbywające się w zniesieniu śmierci nie jest w sobie niczym uwalniającym; oznacza raczej nasze urzeczowienie.

31. Postawienie na równi zniesienia śmierci i zniesienia naszego bycia podmiotem mogłoby brzmieć przesadnie. W końcu bez trudu można sobie wyobrazić istoty, które mimo zniesienia własnej śmierci byłyby w sta-

nie myśleć „ja”. Te istoty byłyby podmiotami, mimo że całkowicie rozporządzałyby końcem swojego bycia.

Znalezienie takich istot rozmijałoby się jednak z byciem podmiotu. W tym odkryciu redukujemy bowiem podmioty do (żywych) rzeczy, do istot określonego rodzaju i z określonymi własnościami i ujmujemy naszą subiektywność jako jedną z wielu własności, którą możemy przyznać rzeczom w świecie. Myślenie „ja” jest w następstwie czymś, co należy do opisu owej żyjącej rzeczy, a z tym także do opisu świata, w którym owa rzecz jest.

I faktycznie owa zdolność myślenia „ja” należy w pewnym sensie do opisu określonych istot w świecie; możemy stwierdzić, że ten-i-ten może pomyśleć „ja”, kiedy interpretujemy jego zachowania językowe lub badamy funkcje jego mózgu. Jeśli jednak chodzi o nasze bycie podmiotem, to nie wystarczy podanie tej opisywalnej własności. Nasze bycie podmiotem nie jest własnością istot, lecz naszą zdolnością, umiejscawiającą nas w świecie jako określone istoty z określonymi własnościami; Chociaż więc znalezienie istot, które dysponują swoją śmiercią i jednak są zdolne pomyśleć „ja”, jest niesprzeczne, to od początku jest to chybione o tyle, że nie uchwytyje tej szczególnej sprawy, którą nazywamy byciem podmiotem.

Wiąże się z tym fakt, że w owym eksperymencie myślowym od początku mówimy o podmiotach w ten sam sposób jak o przedmiotach. Mówimy, że w świecie mogłyby istnieć obiekty, które byłyby zdolne zarówno do zniesienia swojej śmierci, jak i do myślenia „ja” i nazywamy je „podmiotami”. Kiedy jednak chcemy mówić o podmiotach jako o podmiotach, mamy do czynienia z pewną osobliwością: ich zdolnością do myślenia „ja”. Gdyby miało chodzić o postawę, jaką podmioty zajmują odnośnie swojej śmierci, to musi istnieć też relacja, która wynika ze zdolności myślenia „ja”. Zobaczyliśmy już, że z owej zdolności myślenia „ja” wynika fakt, iż podmioty nie mogą dysponować byciem. I nie pomoże tu wymyślenie sobie istot rozporządzających warunkami swojego bycia, a jednak myślących „ja”. Te bowiem mogą tylko dysponować swoim byciem, jako nieuchwytyjące się jako myślące „ja”. Natomiast istoty, które zniosły swą śmierć, a mimo to myślą „ja”, muszą być pojęte jako przedmioty, aby w sposób fałszywy z owej koncepcji przedmiotu wnioskować o zgodności bycia podmiotem i dysponowania śmiercią.

32. Z ledwością możemy uniknąć stawiania na równi podmiotów i (żyjących) rzeczy, które są w świecie, a zatem postawienia na równi dwóch

nierównych statusów. Owo zestawienie miało dopiero co miejsce w dyskusji nad ludzką śmiercią. Gdzie tylko staje się sporne, czy śmierć serca i układu krążenia, śmierć całego mózgu lub jego części stanowi kryterium naszej śmierci, gdzie ludzką śmierć od początku definiuje się jako koniec egzystencji określonego organizmu. Śmierć powinna być końcem ludzkiej „osoby”, a zamiast tego jedynym, co odróżnia ludzki organizm od innych organizmów są funkcje świadomości przebiegające w mózgu. Przy takim podejściu bycie człowieka jako podmiotu nie może pojawić się na pierwszym planie²³. Nasza śmierć jest tylko jeszcze interesująca jako zdarzenie w świecie; Temu, co się głosi ponadto, nie warto poświęcać uwagi.

Z tego punktu widzenia nie jest problemem, że nasza śmierć zostanie opisana jako fizyczne zdarzenie – także zaprzeczanie istniejącej przecież fizyczności naszej śmierci byłoby niedorzeczne. Problemem jest raczej, że tematyzujemy ją wyłącznie jako fizyczne zdarzenie. Ponieważ przez to ujmujemy się tylko jako rzeczy w świecie, podczas gdy gubi się to, co charakterystyczne dla naszego bycia podmiotem. To, co szczególne, jest nie tylko jakąś zaniedbaną drugą stroną naszej śmierci, lecz posiada nadrzędne znaczenie wobec naszej śmierci jako zdarzenia w świecie. Czy moje serce i układ krążenia już nie funkcjonują, czy moje funkcje mózgu w całości lub tylko częściowo zostaną przerwane – wszystko to jest tylko dlatego warte uwagi, ponieważ wiem, że te zdarzenia coś dla mnie znaczą. Wiedzieć, że te zdarzenia coś dla mnie znaczą, mogę tylko wtedy, kiedy jestem zdolny do tego, aby pomyśleć „ja”; w przeciwnym razie nie miałbym pojęcia o tym, dla kogo one coś znaczą. Koniec każdej zawartości świata posiada więc dla mnie znaczenie tylko pod warunkiem, że zdołam pomyśleć „ja”, o którym wiem i o które się troszczę.

Dlatego zatem większą wagę ma koniec zdolności myślenia „ja” niż koniec każdej treści światowej. Jest w swym znaczeniu pierwszy w porządku, ponieważ – z powodów analitycznych – stanowi koniec tego, co coś dla mnie znaczy, podczas gdy koniec funkcji mojego mózgu lub mojego serca

²³ J. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*. Englewood Cliffs 1982; H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, s. 203–216; R. Arnold u.a. (Hrsg.), *The Definition of Death*, London 1999; R. Stoecker, *Der Hirntod. Ein medizinisches Problem und seine moralphilosophische Transformation*, Freiburg 1999; M. Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt 2002, S. 119–157.

i systemu krążenia *niekoniecznie* (we wszystkich możliwych światach) musiałby być dla mnie znaczący, nawet jeśli *faktycznie* jest tak, że z ich końcem następuje także koniec tego, co coś dla mnie znaczy.

Ten porządek zostaje całkowicie postawiony na głowie, jeśli nasza śmierć jest interesująca tylko jako koniec rzeczy w świecie. Śmierć jako zdarzenie, które wraz z rzeczami znajduje się w świecie, jest postawione w porządku przed śmiercią podmiotu. Wobec sumienności autorów byłoby pewnie niesprawiedliwością powiedzieć, że dyskusja nad ludzką śmiercią w tym odwrotnym porządku czyni śmierć czymś świeckim, a nas pod względem teoretycznym urzeczowia; jednak w tej kwestii wydaje mi to się usprawiedliwione.

33. Ale – można by zarzucać – czy jednak sekularyzacja śmierci nie przynosi pożytku polegającego na tym, że możemy konkretnie powiedzieć, kiedy człowiek jest już martwy? Czy wpleciony tu tok myśli nie jest zbyt abstrakcyjny, aby o rzeczywistej śmierci móc powiedzieć coś istotnego? Co to pomoże w wiedzy o naszym byciu podmiotem, jeśli na przykład chodzi o zadecydowanie, czy wolno nam człowieka w śpiączce odłączyć od aparatów podtrzymujących jego funkcje życiowe.

34. Rozważamy najpierw, co może znaczyć, że coś jest abstrakcyjne, a coś konkretne. Chociaż moje rozważania rozwijały się niezależnie od twierdzeń empirycznych, jakich dostarczają nam nauki szczegółowe, pozostają one nadal w sferze konkretów: Zostały one ufundowane na faktycznym stanie naszego myślenia „ja”, badając tego założenia i następstwa. Możemy pomyśleć „ja”; a owo „ja” nie tylko jest nam tak dobrze znane jak mało co, jest także i przede wszystkim: konkretne. Nie trzeba żadnych większych wysiłków, aby gdziekolwiek indziej znaleźć konkretne myślenie „ja”, ponieważ dzieje się ono w naszym codziennym myśleniu. Podążać tropem tego myślenia znaczy podążać tropem czegoś konkretnego.

Jeśli jednak założenie o naszym byciu podmiotem dalej wydawałoby się abstrakcyjnie, to miałoby to związek raczej z tym, że warunkom i następstwom naszego myślenia „ja” rzadko poświęcamy naszą uwagę. Aby bowiem pomyśleć „ja”, nie musimy się zastanawiać nad założeniami, które zwykle pozostają ukryte. Że założenia i następstwa myślenia „ja” nie są dla zwykłego człowieka dostępne, nie oznacza to jeszcze ich abstrakcyjności. Konkretność i abstrakcyjność nie są równoznaczne z popularnością i niepopularnością. Wiele konkretów może być nam nieznanymi (choćby kamień przed drzwiami naszego domu), podczas gdy znamy wiele abstraktów (choć-

by twierdzenie Pitagorasa). Założenia naszego konkretnego myślenia „ja” są w tym sensie ukryte, jednak nie abstrakcyjne; są one dane z konkretną zdolnością myślenia „ja” i w tej konkretnej zdolności dadzą się odkryć.

35. Tu jednak pojawia się pytanie, na które nie ma odpowiedzi, jak w dotychczasowym rozważaniu kwestii, kiedy człowiek jest już martwy, a kiedy jeszcze nie. Pytanie, które szczególnie w obliczu problemów technicznej medycyny chwilowo wydaje się szczególnie naglące. Jest jednak jasne, jak na podstawie dotychczasowego przebiegu myślenia na to pytanie odpowiedzieć: Dotychczasowy przebieg rozważań przy takim rozstrzygnięciu faktycznie nie może pomóc i też tego nie chce.

Poszukiwania kryteriów tego, kiedy człowiek jest martwy, jest poszukiwaniem opisywalnych zewnętrznych oznak śmierci. Traktuje ono człowieka jako (żywą) rzecz, która, kiedy to spełnia określone kryteria bycia martwym i redukuje nas tak, jak cała współczesna debata nad ludzką śmiercią, do rzeczy w świecie. Potem sporne jest jeszcze tylko to, które kryteria rzecz-człowiek ma spełnić, aby uchodzić za martwego. Czy jednak ta kłótka w ogóle odpowiada naszemu byciu, które jest przecież także byciem podmiotu, nie uda się na pierwszy rzut oka powiedzieć.

Gorsza jeszcze jest kwestia druga: że już samo postawienie pytania zakłada dysponowanie śmiercią. Decydowanie o śmierci człowieka nie oznacza bowiem w ramach medycyny technicznej niczego innego, jak dysponowania nią: Chodzi o to, czy aparaty zostaną wyłączone, lub czy dalej powinny działać, lub o to, czy określone organy mogą zostać pobrane lub nie. Taki sposób postawienia pytania może jednak powstać dopiero wtedy, kiedy pojmujemy śmierć jako od nas zależną; a takie produkowanie śmierci nie jest procesem teoretycznym, lecz codzienną praktyką, ponieważ stworzyliśmy aparaturę, z której wyłączeniem pozwalamy człowiekowi umrzeć. W ramach decyzji o tym, kiedy człowiek jest martwy, od początku ma więc miejsce nasze urzeczowienie i odpodmiotowienie, gdyż w ramach tego zawsze już dysponujemy śmiercią.

Mój cały wywód jest skierowany dokładnie przeciw dysponowaniu naszą śmiercią, ponieważ to, że nasza śmierć nie poddaje się naszej dyspozycji istotnie należy do naszego bycia podmiotem. Moje rozważania-pytania, według jakich kryteriów miałyby się decydować o śmierci człowieka, nie mogą prowadzić do niczego innego, jak do stwierdzenia, że chęć rozstrzygnięcia o kryteriach śmierci człowieka oznacza zniszczenie jego bycia podmiotem.

36. Takie mówienie brzmi z jednej strony bezradnie, a z drugiej ostro. Bezradnie, ponieważ sytuacje wymagające takich decyzji faktycznie istnieją; ostro, ponieważ ludzie konfrontowani są w tych sytuacjach z zarzutem urzeczowiania.

Jest jednak problematyczne, czy owa ostrość tkwi rzeczywiście w odmowie takich decyzji, czy raczej nie w tym, że sami doprowadziliśmy do takiej sytuacji – na przykład za pomocą owej wszechmocnej medycyny technicznej. I jest również sporne, czy drobiazgowa dyskusja nad kryteriami owych rozstrzygnięć, wysoce rozwinięta w jej sztuce odróżniania i przyglądaniu się szczegółom, nie jest ostatecznie bardziej bezradna, niż kiedy się twierdzi, że dyskusja od początku toczy się niewłaściwym torem. Sytuacje decyzji, które wszakże przez nas i przez naszą wszystko-czyniącą-wolę zostały wywołane, stawiają nas w każdym razie przed wymaganiami, wobec których staje się wątpliwie, czy w ogóle zdołamy je wypełnić nawet przy pomocy starannych kryteriów.

Takie mówienie o sytuacjach, wobec których stawia nas medycyna techniczna, nie może jednak prowadzić do nieporozumień. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o ich zdyskredytowanie. Medycyna techniczna jest sposobem radzenia sobie z warunkami naszego bycia, a zatem również wyrazem dążenia do samozachowania charakteryzującego podmioty. Nie bardziej wypływa z naszego bycia podmiotem, niż je niszczy w procesach urzeczowienia.

Zatem akurat źle wróży naszym rozmyślaniom o byciu podmiotem, jeśli potępią się medycynę techniczną. Jeśli jednak moje rozważania odrzucają możliwość ustalenia kryteriów dysponowania w sytuacji decyzji, w której postawieni zostaliśmy przez postęp medycyny technicznej, to odrzucenie takich kryteriów polega na tym, że w owych rozważaniach próbujemy zastanowić się nad dwojakością bycia podmiotem. Ta dwojakość zawiera zarówno to, że techniczna medycyna i jej następstwa odpowiadają naszemu własnemu byciu podmiotem, jak i to, że podkopuje ona nasze bycie podmiotem. Ponieważ sytuacje te polegają na urzeczowieniu podmiotów, nie mogą one wskazać jakiegoś teoretycznego sposobu postawienia pytania, chociaż muszą zostać pojęte wewnątrz tego sposobu równocześnie jako wynik dążenia do samozachowania.

37. Proponowane tu rozważania roszczą sobie prawo do powiedzenia czegoś rzeczywiście ważnego o rzeczywistej śmierci, jak ją spotykamy w świecie. Ich wagi nie upatruję jednak w tym, że traktują one o palących

kwestiach, lecz raczej w tym, że zwracają uwagę na sprawę, o którą w obliczu naszej śmierci chodzi: właśnie na nasze bycie podmiotem. Tak jak nasze podwójne nastawienie do świata bez śmierci da się pojąć przez dążenie do samozachowania podmiotu, tak z naszego bycia podmiotem musi dać się także zrozumieć nasz stosunek do śmierci. W spojrzeniu na śmierć innych podmiotów, o które chodzi we wspomnianych sytuacjach decyzji, znaczy to, że w ramach nie-urzeczowionego stosunku podmiotów do siebie mogłyby się pojawić całkiem inne pytania niż pytania o to, według których kryteriów można uznać człowieka za martwego.

38. Nie-urzeczowiony stosunek do śmierci innych podmiotów da się wyjaśnić, kiedy zastanawiamy się nad ogólnym wzajemnym stosunkiem podmiotów do siebie. Ponieważ podmioty nie są rzeczami, zachowujemy się w stosunku do nich inaczej niż do rzeczy. Próbujemy określić rzeczy, mówiąc, że rzecz dana jest tak-i-tak; na podstawie tego określenia możemy potem zrobić z tą rzeczą coś pod względem teoretycznym, aby uzyskać dalsze poznanie, lub pod względem praktycznym, aby poczynić określone działania, które z tą rzeczą mają coś wspólnego.

Określamy podmioty również wtedy, gdy pojmujemy je jako momenty tego-i-tego stanu rzeczy. Przez to jednak pojmujemy, że nie są one tylko momentami stanów rzeczy, lecz także tymi, które umiejscawiają siebie jako momenty stanów rzeczy. I o ile się umiejscawiają, o tyle nie możemy ich opisać w ramach świata, ponieważ pojmujemy je jako te, które nie dadzą się ująć w opisie stanu rzeczy. Możemy opisać je tylko formalnie: właśnie jako takie, które umiejscowią siebie w świecie myśląc „ja”.

Zatem stosunek, który przyjmujemy jako podmioty i do podmiotów, nie może być zapośredniczony przez opis jakiegoś stanu świata. Bycie podmiotów nie może być również zapośredniczone przez jakiś inny opis. Mamy tylko formalny opis podmiotów, że umiejscawiają się w świecie i nie wynika z tego w żadnym wypadku, że te podmioty rzeczywiście są. Nasz stosunek do podmiotów musi przedstawiać zatem stosunek, który pojmuje ich bycie bez dalszego opisu i bezpośrednio. Taki stosunek jest zatem dany w ten sposób, że nie ulega złudzeniu; możemy bowiem zawieść się tylko na czymś, kiedy określone opisy, które pokazują swą rzeczywistość, są fałszywe.

Nasz stosunek do innych podmiotów jest więc stosunkiem, który pojmuje ich bycie bez dalszego opisu i bez możliwości złudzenia. Taki stosunek nazywamy *uznaniem*. Uznanie innych nie da się pogodzić z wątpliwością

w bycie tego, do czego pozostaje się w powyższym stosunku; uznanie zawiera właśnie zrzeczenie się tej wątpliwości²⁴. Nasz stosunek do innych podmiotów jest zatem stosunkiem uznania i na tym stosunku opartych afektów.

39. Już z powodów logicznych żaden podmiot nie może wychodzić od tego, że jest on jedynym podmiotem. Powyżej, jeszcze całkiem na początku tego tekstu, zobaczyliśmy, że każde orzekanie rodzaju „*a* jest *F*” objęte jest klauzulą ogólności, taką, że podmiot logiczny *a* musi występować także w innych predykcjach – na przykład „*a* jest *G*”, „*a* jest *H*” – (nr 6). Dotyczy to również innej strony owej klauzuli: predykat *F* może zostać przypisany także innym podmiotom logicznym, a nie tylko podmiotowi *a*. Tylko wtedy, kiedy ów predykat da się przypisać innym podmiotom logicznym, jego zadanie informowania o stanie podmiotu jest spełnione. Tak samo jest w przypadku, kiedy tylko jeden logiczny podmiot *a* spełnia predykat *F*, więc tylko myśl „*a* jest *F*” jest prawdziwa, ale ponieważ predykat *F* takiego rodzaju można przypisać również logicznemu podmiotowi *b* – myśl „*b* jest *F*” jest wprawdzie fałszywa, ale sensowna²⁵.

Jednakże nie wszystkie predykaty wszystkich podmiotów logicznych mogą zostać sensownie przypisane. Myśl „pierwsza liczba pierwsza jest zielona” nie jest fałszywa, lecz bezsensowna, ponieważ orzeczenie „jest zielona” odnośnie do podmiotu logicznego „pierwsza liczba pierwsza” nie ma sensu. Predykaty mają więc określoną dziedzinę podmiotów logicznych, którym w sensowny sposób mogą zostać przypisane.

Istnieją jednak predykaty, których dziedziny składają się tylko z takich podmiotów (już nie w logicznym sensie); takimi są na przykład predykaty: „myśleć ‘ja’”, „uznawać” lub „kochać”. Z klauzuli ogólności wynika zatem, że owe predykaty muszą zostać sensownie przypisane wielu logicznym podmiotom. Jeśli zatem owe predykaty przypisują sobie, zakładam jednocześnie, że mogą one zostać sensownie przypisane także innym. Za-

²⁴ R. Spaemann, *Osoby: o różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 88. Społeczny zasięg uznania wyjaśnia A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1994. Swoje znaczenie teoria uznania zdobyła dzięki Fichtemu i Hegłowi. Zob. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg 1979; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.

²⁵ P.F. Strawson, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1980, s. 220 i n.

kładam zatem, że może być wiele podmiotów (teraz znowu nie w logicznym sensie) tworzących dziedzinę owego predykatu i rozumiem siebie już zawsze jako jednego z wielu możliwych podmiotów.

Jeśli z powodów logicznych umieszczam siebie *a priori* w przestrzeni wielu możliwych podmiotów i kiedy jednocześnie przyjmuję nastawienie wobec innych – także możliwych – podmiotów, a nastawienie to wyraża stosunek uznania, to jest z tym już dane, że poruszam się *a priori* w stosunkach uznania, a zatem – ponieważ nic innego nie nazywa się „uznaniem” – uświadamiam sobie bycie innych podmiotów.

Byłoby zatem daremne zastanawiać się nad tym, jak przechodzimy od możliwych podmiotów, które wymagają przypisania predykatów, do rzeczywistych podmiotów, i byłoby równie daremne łamać sobie głowę, czy owe inne podmioty stanowią także rzeczywiste podmioty, lub czy może tylko mówiliśmy je sobie. Ponieważ stosunek uznania rezygnuje z wątpienia w rzeczywistość uznanego, do wglądu w rzeczywistość innych podmiotów wystarcza ich logiczne założenie. Jestem podmiotem o tyle, o ile poruszam się w przestrzeni wielu podmiotów, a to znaczy: Uznaję inne podmioty.

40. Możemy teraz dokładniej sformułować nasze rozróżnienie, że w stosunku do podmiotów zachowujemy się inaczej niż w stosunku do rzeczy: Uznając, że ktoś jest podmiotem, pojmuję, że wykracza on poza swoją opisywalność i zamiast tego odnosi się jako umiejscowiony do świata. Owo uznanie innych jest powiązane z naszym własnym byciem w sposób konieczny. Pojmuję z tym jednocześnie, że również inny podmiot uznaje mnie za podmiot – bycie podmiotem implikuje bowiem, że każdy podmiot uznaje inne podmioty. Uznaję go zatem jako uznawany.

Wzajemne uznawanie podmiotów nie jest żadną dowolnością. Uznanie kogoś za podmiot nie oznacza dysponowania jego byciem podmiotem. Ponieważ nasze bycie podmiotem nie jest w naszych rękach, ale zawiera niemoc wobec naszego bycia, poprzedza obustronne uznanie. Nasze wzajemne uznawanie nie jest wzajemnym wytworzeniem bycia podmiotem, które też nawzajem można odebrać, ale wzajemnym stosunkiem do bycia podmiotem. Dlatego uznanie może zostać również podważone: przez podmioty, którym owo uznanie przysługuje, a którym mimo to może nie zostać przyznane. Rzeczywistością podmiotu nie jest bowiem ta, która zależy od wzajemnego uznania, ale współmierność naszych ustosunkowań do owej rzeczywistości.

Jeśli czynimy z nas rzeczy, to odmawiamy sobie wzajemnego uznania jako uznający. Postępujemy, jakbyśmy mieli tylko jedno w swych właściwościach określone bycie i na tym poprzestajemy. Nasz stosunek do rzeczywistości, która jest rzeczywistością jakiegoś podmiotu, staje się wtedy niewspółmierny – przekształca się ze stosunku uznawania w stosunek określania.

41. Zniesienie śmierci oznaczałoby w konsekwencji utratę naszego wzajemnego uznania. Aby uznać jakiś podmiot za podmiot, musimy uznać także, że nie można dysponować warunkami jego bycia; Nierozporządzalność tymi warunkami jest znakiem naszego bycia podmiotem. Ponieważ nierozporządzalność warunkami naszego bycia mieści w sobie to, że musimy umrzeć, uznajemy *implicite* w uznaniu podmiotu, że musi on umrzeć. Nasze wzajemne uznanie za podmioty zawiera zatem wzajemne uznanie naszej śmiertelności.

Jeśli znosimy śmierć, odmawiamy podmiotowi uznania jego śmiertelności. Umiejscawiamy go w świecie, kiedy ujmujemy go jako żyjącą rzecz, której bycie czy niebycie sami wytwarzamy i czynimy zeń opisywalną treść świata. Nie potrzebujemy już wtedy wzajemnego uznania naszego bycia, określamy tylko opisywalne własności. Zniesienie śmierci niszczy zatem wzajemny stosunek podmiotów w sposób konieczny, odbierając nierozporządzalność bycia podmiotem.

Nasze wzajemne uznanie jest współmiernym stosunkiem do naszego bycia podmiotem. Zniesienie śmierci przedstawia tę współmierność. Zniekształca ono stosunek podmiotów do siebie w stosunek do rzeczy.

42. Śmierć podmiotu nie tylko jest skrycie uwzględniana, kiedy uznajemy się nawzajem jako podmioty; jest ona sama wyraźną treścią uznania. Lub inaczej mówiąc: Współmierny stosunek do śmierci podmiotu polega na tym, że go uznajemy.

To może brzmieć osobliwie, ponieważ wydaje się, że śmierć podmiotu nie może zależeć od uznania go przez nas; występuje on niezależnie od takiego uznania. Jednak uznanie śmierci nie oznacza tu, że przez nasze uznanie nadajemy jej rzeczywisty charakter. Oznacza to raczej, że pozostajemy w relacji do rzeczywistości śmierci w taki sposób, który jest niezależny od zapośredniczonych opisów. Jak całe bycie podmiotu śmierć jest w jego istocie również tym, co uznajemy, a nie czymś, co opisujemy.

Możemy opisywać śmierć podmiotu tylko w sposób formalny, na przykład w postaci wyrażenia „podmiot jest martwy, kiedy ktoś nie może wię-

cej pomyśleć 'ja'" (nr 18). Wypowiedź ta sama w sobie jest pusta, ponieważ nie wykracza poza analityczne wyjaśnienie śmierci podmiotu, będącej jego końcem. Możemy wprawdzie z pomocą owego wyrażenia wywieść na przykład to, że podmioty zarówno potrzebują śmierci, jak i dążą do jej zniesienia, a z tego wynika coś na temat stosunku podmiotów do śmierci, jednak nie uchwycimy w tym dokładniej śmierci podmiotu. Wszystko, co wykracza poza nic niemówiący formalny opis, musi przejść raczej z obszaru opisu w obszar uznania, tak jak wszystko, co dotycząc bycia podmiotu więcej niż tylko formalnie, w końcu wypada poza obszar opisów. Zatem śmierć podmiotu może być przez nas rzeczywiście uchwycona tylko w ramach uznania.

Znaczy to, że śmierć podmiotu jest czymś, co znajduje się zawsze w przestrzeni wielości podmiotów. Uznanie jest zawsze uznaniem przez innego. To znaczy: „Każdy umarły jest umarłym dla kogoś”²⁶. Obiektywny opis śmierci podmiotu może to uchwycić tak samo nieznacznie jak sam ów podmiot (w jego nic niemówiących formalnych określeniach); martwy podmiot nie jest dlatego nigdy przedmiotem teorii deskrypcji, którą można by uchwycić monologicznie, lecz punktem odniesienia innego podmiotu, który uznając odnosi się do niego.

Nie-urzeczowiony stosunek do śmierci miałby przypominać, że śmierć podmiotu jest zawsze w przestrzeni wielości podmiotów. Odpowiednio do tego istnieje on w uznaniu śmierci przez innych, nie w jego opisie dokonującym się według pewnych kryteriów.

43. Również tu nie możemy jednak zapomnieć, że umiejscowienie podmiotu w świecie i utrata wzajemnego uznania wypływa z tego samego bycia podmiotem, który zostaje tu zatracony. Jest to zatem owa „obosieczność” dążenia do samozachowania, zawierająca zarówno nierozporządzalność naszym byciem, jak i pragnienie dysponowania jego warunkami. I jest to ta dwojakość dążenia do samozachowania, która z jednej strony prowadzi do przeistoczenia podmiotów w rzeczy, a z drugiej pojąc musi owo przeistoczenie jako zburzenie ich własnych podstaw.

Świat bez śmierci byłby w konieczny sposób światem bez stosunku uznania między podmiotami. Stanowiłby zatem wizję przerażającą. A prze-

²⁶ D. Sternberger, *Petites Perceptions*, [w:] tenże, *Schriften I*, Frankfurt 1977, s. 9–34, tu: s. 25.

cięż przedstawia on jednocześnie nadzieję owych podmiotów, które zagubiłyby wzajemne uznanie, a która wypełnia ich dążenie do samozachowania.

W ten sposób kształtuje się utrata naszego bycia podmiotem, uwidoczniła w utracie uznania między podmiotami, a buduje się właśnie na owym byciu podmiotem, który ginie, i na jego pragnieniu trwania.

44. Dlatego jeszcze raz musimy unaocznić sobie dwustronny stosunek podmiotu i śmierci: Śmierć należy bowiem do bycia podmiotem. Ale do bycia podmiotem należy również to, że dąży on zarówno do swojej trwałości, jak i do zniesienia śmierci, ponieważ kończy ona nieodwołalnie jego bycie. Jeśli zatem zniesienie śmierci stawiane jest na równi z naszym urzeczowieniem i utratą naszego bycia podmiotem, to nie może zostać omyłkowo zrozumiane jako gloryfikacja śmierci. Śmierć pojmuje się jako straszne, gwałtowne zdarzenie; jako koniec podmiotu, który dąży do zachowania swojego bycia i dlatego całą swoją siłą przeciwstawia się temu końcowi. Ów przymus sprawia, że podmiot jeszcze bardziej umacnia się w swoim dążeniu.

Właśnie strach przed śmiercią nierozłącznie należy do bycia podmiotu. Sprawia on, że podmiot nie dysponuje warunkami swojego bycia i na podstawie naszego bycia podmiotem stawia naszą niemoc ponad byciem. W obawie przed śmiercią niemoc podmiotu, która dla jego bycia jest tak istotna, jest jednak niewyraźna: strach przed własnym, nieodwołalnym końcem pokazuje, że dążymy do naszej trwałości i że nigdy jej nie osiągniemy. Konstytutywność naszego bycia podmiotem rozwija się zatem w obawie śmierci do najwyższej obecności. W strachu przed śmiercią przejawia się zatem zarówno niedysponowalność naszym byciem, jak i walka o jego utrzymanie każdego dnia.

45. Nie możemy ulec powstającej tu od nowa potrzebie złagodzenia czy upiększenia śmierci. Powaga śmierci nie da się rozwiązać w łagodnych – czy wręcz obojętnych – słowach o tym, że wszyscy ludzie muszą umrzeć. „Człowieku, musisz umrzeć”: to nie pociecha, lecz wyrażenie tego, że taki los spotka każdego z nas, chociaż walczymy przeciw temu, dążąc do zachowania naszego bycia.

Powagi śmierci nie rozwieje uświęcanie jej straszliwości, ponieważ właśnie strach przed nią tak bardzo uwyrażnia naszą słabość. Podniesienie śmierci z powodu jej straszliwości do punktu stałego bycia podmiotu znaczyłoby również zniekształcenie jego strachu. Czyniąc ze strachu to, do czego właściwie się odnosi, włącza się go do naszego bycia: jako jego ostatni

punkt odniesienia. W rzeczywistości jest on strachem przed tym, czego nie da się włączyć, ponieważ to, do czego miałby on zostać włączony, czyni koniec. Uświęcanie straszliwości śmierci dostarczałoby akurat przeciwieństwa tego, co się zamierzało – strach zostałby w jego uświęceniu ograbiony z jego straszności.

Ponieważ śmierć raz na zawsze kończy nasze bycie, pozostaje mimo różnych prób pociechy przerażająca. A przecież właśnie jako nie upiększona, jest śmierć warunkiem naszego bycia podmiotem, odznaczającym się niemocą wobec niej. Nie chodzi zatem o to, by integrować naszą śmierć w jej powadze, lecz by ją przyjąć. Poznać smak śmierci znaczy cierpieć – to doświadczenie nie może zostać odebrane ani w stwierdzeniu, że jako ludzie musimy cierpieć, ani w kulcie naszego cierpienia. Także nasz wgląd w to, że gorycz śmierci może zostać usunięta tylko pod karą naszego urzeczowienia, nie może prowadzić do tego, że ów smak jest czymś pociągającym.

Poznać, że zniesienie śmierci, a z tym rozbitcie naszego bycia, do tego bycia należy, nie jako jego przyporządkowujący składnik, lecz jako wręcz niewyżywalny wskaźnik niemocy – takie poznanie mogłoby zapobiec rozszerzeniu naszego dążenia do samozachowania zbyt daleko, by nie podkopało ono w zniesieniu śmierci naszego własnego bycia podmiotem.

46. Na końcu zatem pozostaje zawsze dwojakość naszego bycia. Jak ostatecznie zostałaby ona utrzymana, jak moglibyśmy zatem w świecie *ze* śmiercią prowadzić udane życie, tego teoretyczne rozważania nie mogą już wykazać. Może zostać przedłożone tylko to, że – i dlaczego – nasze bycie podmiotem idzie w parze z dążeniem do samozachowania oraz że – i dlaczego – dążenie do samozachowania obejmuje zarówno zniesienie śmierci jak i jej potrzebę. Obydwe strony dadzą się zrozumieć w kontemplacji, ale nie można ich ze sobą pogodzić; każda strona zmierza bowiem do zniesienia drugiej, ale owo zniesienie nie może zostać przeprowadzone.

Możemy zamiast tego dotrzeć do obcowania z naszą słabością *i* naszą potrzebą samozachowania tylko w praktycznym kształtowaniu naszego bycia podmiotem. W tym kształtowaniu znacząca może być wiedza o tym, że do bycia podmiotem tak samo należy śmierć, jak i nacisk na to, by ją przezwyciężyć; czy przezwyciężenie dwojakości bycia podmiotom się udaje, i jak się im udaje, na to mogą odpowiedzieć tylko poszczególne podmioty w ich trybie życia.

Wobec rosnącego rozumienia filozofii jako instancji wiedzy, a również wobec starej tradycji filozoficznej, że jest ona sztuką umierania, wyda

się to rozczarowujące²⁷. Przeczy to bowiem sposobowi myślenia, który ob staje przy nietykalności bycia podmiotu, oferując ze swej strony pomoc w obchodzeniu się z cechami ich bycia. Filozofia podmiotu nie może prowadzić do jego odciążenia, lecz przeciwnie, musi go obciążyć: ponieważ traktuje podmiot poważnie. Wypracowując strukturę naszego bycia podmiotem, składa w ręce podmiotów odpowiedzialność za obcowanie z ową strukturą.

Balastu powiązanego z myśleniem „ja” nie zdejmie z nas nic, nawet jego kontemplacja. A może nawet jest on zbyt ciężki, aby mógł zostać w udany sposób ukształtowany przez *vita activa* podmiotu; w każdym razie religie powołują się jeszcze na inną, silniejszą niż podmiot moc, która dopomaga mu, aby życie jego było udane. W odpowiedzialności podmiotu leży jeszcze religijne oddanie własnego życia w ręce wszechogarniającej mocy. Ta odpowiedzialność jest odpowiedzialnością postępowania. Jako że balast naszego bycia podmiotem mimo jego opozycji sprowadza się do udanego życia, możemy podjąć się pewnych wyjaśnień bez dodatkowych rozważań; musimy tu przejść do działań.

47. Nie możemy przecież kończyć przejściem do praktyki. Śmierć, która nierozdzielnie przynależy do naszego bycia podmiotem, dotyczy w końcu także samego rozmyślenia.

W naszym rozmyślaniu znajduje miejsce także pytanie o prawdę. Chcemy pojąć, czym ona jest i ferować zgodnie z nią wyroki. To połączenie naszego rozmyślenia z poszukiwaniem prawdy zostało wprawdzie wyparte przede wszystkim w drugiej połowie dwudziestego wieku, aby zrobić miejsce połączeniu teorii działania i form życia. Ale powiązanie naszego rozmyślenia w teorię działania i form życia (przy czym teorie te rezygnowały z pojęć takich jak prawda) wprowadziło niewiele więcej, jak tylko dostosowanie myślenia o tym, co w tym związku już wcześniej zostało dane. W przeciwieństwie do tego wysuwano mocne roszczenia wobec teorii prawdy. Ów związek jest nie tylko momentem myślenia, który nosi w sobie załączki przekroczenia tego, co istniejące; jest on nadto już zawarty w każdym zdaniu stwierdzającym „to-i-to jest takie-a-takie”, o którym jeszcze nie wiadomo, czy jest nośnikiem prawdy.

²⁷ „Całe życie filozofów jest przygotowaniem do śmierci”. Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa: PWN 1961, s. 74.

Prawda jest jednak wieczną prawdą. To brzmi mocno, ponieważ jesteśmy przyzwyczajeni mówić o wieczności przyznawać tylko miejsce w kontekście religijnym. Mówienie o wiecznej prawdzie nie powinno tu jednak znaczyć czegoś budującego. Wyrażenie „wieczna prawda” służy raczej tylko temu, aby stwierdzić niezależność prawdy od czasu. Prawda, która jako prawda w kolejnym momencie maleje, nie jest w ścisłym sensie do pomyślenia; byłaby ona tylko pozorną prawdą, mówiłaby tylko w określonym czasie o czymś uznawanym za prawdę, a co w kolejnym momencie już za prawdę by nie uchodziło. Dlatego każda prawda jest niezależna od czasu, a zatem wieczna. (To, że istnieją indeksykalne zdania typu „To tu jest teraz brązowe”, które posiadają zupełnie różne wartości prawdy w różnych momentach czasowych, nie przeczy wieczności prawdy; to, że zdanie indeksykalne jest na przykład zarówno prawdziwe jak i fałszywe, powinno wreszcie każdorazowo istnieć wiecznie i o wieczność tego istnienia tu chodzi.)

Nasze myślenie o prawdzie zajmuje się zatem czymś wiecznym, ponadczasowym. To nie znaczy, że nie martwi się o doczesność. Wręcz przeciwnie: nawiązuje do takich tematów, które dotyczą głównie tego, co czasowe – są to przedmioty poznania, działania, sztuka, społeczeństwo. Przeciwnie rozumowania dotyczące tego, co czasowe, wysuwają roszczenia do ponadczasowości, o ile roszczą sobie prawo również do prawdziwości. Z takimi roszczeniami wychodzą również wtedy, gdy wiedzą o swej tymczasowości. Świadomość tego, że ponadczasowe rozważania mogą być tylko tymczasowe, nie powoduje rezygnacji z roszczeń do wieczności, lecz tylko z tego, by spełnić je już teraz.

48. Musimy jednakże uchwycić nasze dążenie do prawdy jeszcze dokładniej. Prawda, do której zmierza nasze rozmyślanie, nie jest wolna od tego, co jest prawdziwe. Nasze myśli są prawdziwe (lub fałszywe), a czym byłaby prawda, gdyby nie została wyrażona w jakiejś myśli. Nie dałaby się pojąć. Myśli są znowu tym, co myślimy. Nie istnieją one jako unoszące się w powietrzu wolne istoty, które musielibyśmy schwytać, ani w Fregowskim „trzecim świecie” obok świata rzeczy i świata przedstawień, lecz tworzone są przez nas, w ten sposób, że włączamy mnogość treści w jedność myśli „to-i-to jest takie-a-takie”²⁸.

²⁸ G. Hindrichs, *Negatives Selbstbewußtsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich*, Hürtgenwald 2002, s. 38 i n.

To tworzenie myśli dzieje się w czasie: Myślę myśl teraz i zaraz następną myśl (por. nr 7). Myślimy je jednak w czasie jako takie, które przekraczają czas ich obecności tylko w myśli. Myślimy je z nastawieniem, że mogą być prawdziwe i przypisujemy im odniesienie do wieczności, która łączy się z prawdą myśli. Myślimy w czasie myśli ponadczasowo prawdziwe.

49. Odniesienie do wieczności, do którego roszczą sobie prawo nasze myśli – mimo ich czasowości – niweczy naszą śmierć. Kiedy bowiem jesteśmy martwi, nie możemy już pomyśleć żadnej myśli, a wtedy nie istnieje już to, co jest prawdą lub fałszem. Jeśli zatem nie istnieje już nic, co może być prawdziwe bądź fałszywe, nie ma też żadnej prawdy. Pojęcie istniejącej samej z siebie prawdy, bez czegoś, co mogłoby być prawdziwe lub fałszywe, jest w końcu bezsensowne.

W następstwie naszej śmierci przestaje istnieć prawda naszych myśli. Nasze myśli nie stają się oczywiście tym samym fałszywe; po prostu nie ma już ich, a z tym żadnej prawdy. Ponieważ śmierć stanowi wydarzenie w określonym momencie czasowym, oznacza to, że w tym określonym momencie kończy się prawda. Ale przecież nie może się ona kończyć w określonym momencie, ponieważ cechą jej jest ponadczasowość. Nasza śmierć odcina zatem odniesienie naszych myśli do wieczności, ograniczając je do czasowego trwania, a z tym odcina również odniesienie naszych myśli do prawdy. Znaczy to, że nasza śmierć zagraża naszym myślom pozbawieniem prawdy; nie czyni ich nieprawdziwymi lub fałszywymi, ale pozbawia je powiązania z prawdziwością lub fałszywością.

Śmierć zatem skazuje nasze teoretyczne myślenie na niepowodzenie. Teoria chce prawdy, prawda chce wieczności, wieczność nie jest jednak dana śmiertelnemu myśleniu. Mówiąc drastycznie: „Nauka i poezji pisanie / Przez grób człowieka zniszczone zostanie”²⁹.

50. Możemy spróbować złagodzić bezwzględność owego zakończenia, zwracając uwagę na to, że przecież koniec prawdy naszych myśli byłby jednocześnie końcem nas samych, a zatem dla nas byłoby to bez znaczenia. Takie myślenie byłoby wariantem rozważań Epikura – kiedy śmierć jest, nas już nie ma, a kiedy jesteśmy, to nie ma śmierci (nr 21). Ów wariant byłby jednak, podobnie jak rozważania Epikura, zbyt krótki. Ponieważ *te-*

²⁹ Tłum. A. Pacholik-Żuromska. W oryginale: „Die Wissenschaft und was ein Mensch dichtet / Wird endlich durch das Grab vernichtet”. Wersy z kantaty Bacha: *Ach wie flüchtig, ach wie nichtig* (BWV 26).

raz myślimy myśl roszczącą sobie prawo do prawdy. Pragniemy zatem już w czasie naszego życia móc myśleć coś potencjalnie wiecznego. Jakkolwiek prawda naszych myśli kończy się dopiero wraz z naszym końcem, to jednak w czasie, w którym żyjemy, obchodzi nas już to, że nasze roszczenia do prawdy są bezsensowne, ponieważ i tak umrzemy. Bezwzględność owego końca zostaje utrzymana.

Również inna pociecha w rzeczywistości nie pomaga. Moglibyśmy ów koniec spróbować złagodzić tym, że wychodzimy od założenia, iż inne podmioty podchwycą nasze myśli i w ten sposób będą one przekazywane również po naszej śmierci. Nasz koniec nie byłby wtedy końcem naszych myśli o tyle, o ile inne podmioty myślałyby nadal. Jednak i to rozważanie jest tylko na krótką metę. Po pierwsze bowiem dotyczy tylko tych myśli, które są myślane również przez inne podmioty, podczas gdy inne giną. Po drugie zaś, w obliczu możliwości, że kiedyś wszystkie podmioty umrą, jest ono bezprzedmiotowe. Zatem nasze sięgnięcie do intersubiektywności również nie osłabia bezwzględności śmierci.

I nie pomaga w końcu stawianie nieuniknionej śmierci jako prawdy, która nie może minąć. Podniesienie śmierci do rangi wiecznej prawdy oznaczałoby obrócenie wyznaczonego czasu wszelkiej prawdy w jej przeciwieństwo. Nasza śmierć, czasowo wyznaczając całą prawdę i tak wyznaczoną unicestwiając, nie może sama być rozumiana jako prawda. Ponieważ śmierć wyznacza termin wszystkich prawd, okalecza tym samym wszelką prawdę, nie wykluczając swojej; kto wywyższa ją do absolutnej ostateczności, przeczy pojęciu absolutnej ostateczności *in flagranti*.

Pozostaje zatem: Nasza śmierć wyznacza termin naszym prawdziwym myślom. Wyznacza przez to także czas ich prawdy. Kiedy prawdziwe myśli mijają, mija także prawda. Ponieważ jednak pojęcie prawdy wyklucza jej terminowość, dlatego nasza śmierć bezpośrednio ujmuje pojęcie prawdy, a z nim nasze odnoszące się do prawdy myślenie.

51. Z tego powodu nasze odnoszące się do prawdy myślenie broni się przed ostatecznością naszej śmierci³⁰. Nie dążenie podmiotu do samo-

³⁰ Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1986, s. 507 i n. H. Arendt przeciwstawia natomiast owemu dążeniu do wieczności przez *vita contemplativa* dążenie do nieśmiertelności przez *vita activa*. Podczas odnoszącej się do prawdy kontemplacji chce uchwycić wieczność, a przy tym wyjść poza czas. Czynne życie chce natomiast osiągnąć czasową nieśmiertelność poprzez nieśmier-

zachowania, ale roszczenie prawdy jego myślenia zawiera nadzieję, że śmierć mogłaby zostać przezwyciężona.

A przecież świat bez śmierci byłby dla takiego myślenia nie tylko nadzieją, lecz także przerażającą wizją. Myślenie odniesione do prawdy jest myśleniem podmiotu, który nie dysponuje warunkami swojego bycia. Gdyby mógł zatem przeforsować roszczenia do wieczności myślenia odnoszącego się do prawdy, to przeforsowałby równocześnie swój koniec jako myślenia podmiotu. Podkopałby swoje własne bycie, które jest czasowym byciem myślącego podmiotu, kiedy owo roszczenie do wiecznej prawdy faktycznie by się wypełniło.

I tu powstaje stara obosieczność: Nasze rozważanie skierowane jest na przezwyciężenie śmierci, gdyż próbuje sformułować prawdy niezależne od czasu. Równocześnie jednak jest ono związane z możliwością śmierci, ponieważ jest to myślenie podmiotów, które są czymś więcej niż zwykłymi rzeczami w świecie. Tak jak podmiot, także jego rozważanie rozdarłe jest między znikomością a istnieniem.

Jako podmioty możemy tę rozterkę pokonać, gdzie to tylko możliwe w kształtowaniu naszego życia. Nasze odnoszące się do prawdy myślenie zostaje jednak w swym pojęciu rozpięte w rozdarciu między znikomością a istnieniem. Jego roszczenie do ponadczasowej ważności nie da się uchwycić przez nasze życiowe działanie, które wyznaczony mu termin mogłoby usunąć tylko za cenę naszego bycia podmiotem.

52. Nasze rozpięte między znikomością a istnieniem myślenie może podolać owemu napięciu tylko wtedy, kiedy samo jest w stanie je rozwiązać. Jedna strona owego napięcia jest naszą śmiertelnością. Obejmuje ona inną stronę, wieczną prawdę (lub fałsz) naszych myśli. Czyni to jednak

telne czyny. Nakierowana na nieśmiertelne czyny *vita activa* jest jednak życiem ludzkim, ponieważ rozgrywać się może jako działanie w przestrzeni politycznej, podczas gdy myśleniu o wieczności nie odpowiada żadna ludzka czasowa czynność (H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, s. 28 i n.). Abstrahując od tego, że nieśmiertelność zarezerwowana jest tylko dla arystokracji, podczas gdy reszta ludzi – „wielu” – także u H. Arendt – jest z tego wyłączona, uantyczyniony obraz pomija fakt, że nasze myślenie jest również wtedy czasowym, a zatem ludzkim myśleniem, kiedy próbuje wytworzyć myśli będące wiecznie prawdziwymi. *Vita contemplativa* i *vita activa* nie dają się zatem tak starannie przyporządkować z jednej strony wieczności, a z drugiej czasowości, jak chcieli starożytni. Nasza odniesiona do wieczności kontemplacja jest raczej zawsze czasowa i stąd wynika jej problematyczność.

dlatego, że oznacza to naszą czasowość. Trwamy tylko dopóty, dopóki nie umrzemy; to jest nasz termin. Jest ona zestawiona z naszą śmiertelnością. Z nią, pod warunkiem naszej czasowości, łączy się nasze myślenie: Trwa ono również tylko dopóki nie umrzemy.

Czasowość naszego myślenia wyznacza myśli, które myślimy, kiedy nasze myślenie kończy się, kończą się także nasze myśli. A ponieważ bez myśli nie ma żadnej prawdy, sama prawda staje się tym samym uczasowiona. Nasza śmiertelność wyznacza prawdzie myśli jej koniec. Nie ma jednak czegoś takiego jak czasowa prawda. Prawda naszych myśli zostaje więc uchwycona przez naszą śmiertelność, tylko o tyle o ile znaczy ona czasowość naszego bycia.

Jeśli rozważymy tę stronę napięcia, po której leży nasze myślenie, to dotrzemy do pojęcia czasowości. A stąd wynika, że skoro nasza śmiertelność należy do bycia podmiotu, to do bycia podmiotu należy również jego czasowość. Stąd staje się wyraźne, że jesteśmy podmiotami tylko jako czasowo bytujący.

53. W rezultacie tego możemy wymienić kolejną cechę bycia podmiotu: Bycie podmiotów nie spoczywa na sobie. Skoro termin bycia upływa i owo bycie przeminie, to pozostaje ono zasadniczo niestabilne. Nie spoczywa na sobie, lecz jest zasadniczo niespokojne. Ów niepokój bycia podmiotem współwystępujący z naszą czasowością jest bezpośrednim następstwem tego, że podmioty nie dysponują warunkami swojego bycia.

Z tej bezsilności podmiotu wobec warunków swojego bycia wyłania się możliwość, że może go spotkać śmierć i ta możliwość nie oznacza niczego innego jak czasowość jego bycia do momentu śmierci, a zatem jego niepokój. Niepokój bycia podmiotu oznacza z kolei, że podmioty nie mogą istnieć same z siebie. Aby bowiem móc istnieć same z siebie, musiałyby panować nad warunkami ich bycia. Podmioty nie „są” z własnej siły, nie są one w tym sensie samodzielne – zależą od warunków, którymi nie dysponują. Powiedzieć, że podmioty nie mogą poprzestać na sobie, że, przeciwnie, są niespokojne, oznacza więc stwierdzić brak ich samoistności.

54. Całkiem inaczej wyglądają rzeczy w wypadku będącego, które samo dysponuje warunkami swojego bycia. Owo będące spoczywa na sobie. Ponieważ wszystko, co mu się zdarza, wynika z niego samego – ostatecznie posiada ono samo moc władania swoim byciem. Całe poruszenie, które przeżywa, stanowi zatem ruch na spokojnej, stabilnej podstawie. Owo

będące jest zatem w powyższym sensie samodzielne: Jest z własnej siły i nie zależy od warunków, którymi nie dysponuje.

Możemy wyrazić to scholastycznym powiedzeniem: To, co dysponuje warunkami swojego bycia, jest „w sobie”. Jest w sobie, ponieważ wszystko to, co dotyczy jego bycia, wypływa z niego samego i nie musi wykraczać poza siebie. Bycie tego, co dysponuje warunkami swojego bycia, przedstawia zatem „bycie w sobie” (*esse in se*), co różne jest od każdego „bycia w innym” (*esse in alio*).

55. Z tych współzależności wynika, że podmioty nie są w sobie. Na podstawie ich niemocy bycie ich nie stanowi stabilnego podłoża tego, co się z nimi dzieje, lecz jest czasowe, a to znaczy: jest śmiertelne. Bycie podmiotu nie jest zatem byciem w sobie. Nie musimy jednak poprzestawać na takim rozumieniu. Wyłania się bowiem kolejne pytanie: Jeśli podmioty nie są w sobie (*esse in se*), to w czym są? Przez co są, jeśli nie są samodzielne? Lub używając pojęć scholastycznych: Czy podmioty zamiast bycia w sobie mają bycie w innym (*esse in alio*)?

Te pytania pokazują, że wgląd w to, iż bycie podmiotu nie stanowi bycia w sobie, wzbudzi myśl, że podmioty mogłyby być w innym; w innym, które pokazuje się w warunkach nałożonych na bycie podmiotu. Ponieważ warunki bycia podmiotu nie są do dyspozycji dla podmiotów, a zatem nie są w sobie, można pomyśleć, że podmioty są w tym, co dało im ich warunki. Inne, w którym byłyby podmioty, przejawiałoby się zatem w tych warunkach.

Inne tym samym nie mogłyby należeć do świata. Przejawiałoby się w postaci warunków bycia podmiotu, a bycie podmiotu przekracza wraz z jego warunkami całkowity opis świata. Także inne, w którym moglibyśmy być jako podmioty, przekroczyłoby zatem świat. Musiałoby być też potężniejsze niż my sami. Pokazałoby się w postaci z warunków, którymi nie dysponujemy, i udowodniłoby swą większą moc. Inne, w którym moglibyśmy być jako podmioty, byłoby zatem jakąś ponadświatową mocą, która dałaby nam warunki naszego bycia podmiotem.

Taki Inny tradycyjnie jest nazywany „Bogiem”.

56. Nie chodzi tu o to, żeby dla filozoficznego myślenia zrehabilitować pojęcie Boga. Ani nie wymagam *wiedzy* o tym, w czym są podmioty, ani nie przyznaję się, w co w związku z tym *wierzę*. Chodzi raczej o coś innego: o to, że nasze bycie podmiotem samo w sobie kryje doświadczenie,

że jego własne bycie nie przedstawia granicy naszej refleksji, lecz godzi w zakwestionowanie samego siebie.

Na pytanie o to, w czym, skoro nie „w nas”, jesteśmy, nie możemy odpowiedzieć filozoficznie. Musielibyśmy być w stanie przejść myślowo od naszego bycia podmiotem do jego warunków, kończąc przy tym to, w czym jako podmioty jesteśmy. Uderzamy przy tym jednak znowu w faktyczny stan, że podmioty nie mogą myślowo przekroczyć siebie, ponieważ nie zdołają nigdy postawić za sobą przedstawienie „ja”. Pytanie to musi zatem pozostać bez odpowiedzi.

To jednak nie czyni go bezsensownym. Wynika ono z rozmyślenia nad naszym byciem podmiotem, które okazało się niepokojem, a zatem jego postawienie jest uprawnione. Ponieważ nie można znaleźć odpowiedzi, jego sens nie może leżeć w możliwości odpowiedzi na nie. Sens owego pytania musi leżeć w nim samym. Dlaczego jednak miałyby być sensowne pytać o to, w czym jesteśmy, jeśli nigdy nie zdołamy na to odpowiedzieć?

Może dlatego, że pytając, kwestionujemy nasze bycie podmiotem jako punkt końcowy naszego myślenia. W obliczu niedysponowalnych warunków naszego bycia zapytać, w czym jesteśmy, nie otrzymując odpowiedzi, znaczy: zapytać o nas samych. A zapytać o nas samych oznacza, że nie przyjmujemy naszego bycia i jego warunków tak po prostu, lecz stajemy się niepewni. Pojawienie się owej wątpliwości byłoby sensem owego pytania bez odpowiedzi.

57. Podnosząc naszą własną wątpliwość, stworzyliśmy dystans do nagiej rzeczywistości naszego bycia podmiotem. Jeśli bowiem warunki, wobec których jesteśmy bezsilni, stworzą okazję do tego, aby zapytać o nasze bycie danym, to w tym już przekroczyliśmy je nieznacznie. Jeśli przekraczamy jednak nasze bycie danym, myślimy równocześnie, że nasze własne warunki mogłyby nie mieć ostatniego słowa. Nasze własne warunki okazują się również wątpliwe. Zostawiają możliwość, że jest jeszcze coś, czego nie są przyczyną, a czego w przeciwieństwie są wyrażaniem i o co możemy pytać. Faktyczność naszego bycia podmiotem nie byłaby przy tym bardziej nienaruszalna.

W tym dystansie do nagiej rzeczywistości naszego bycia podmiotem leżałby właściwy sens naszego pytania, czym jesteśmy. I w ten sposób doświadczenie Augustyna, że w obliczu śmierci sam stałby się „magna quae-

stio”, „wielką zagadką”³¹, mogłoby stanowić odpowiednie doświadczenie podmiotu wobec śmierci. Stajemy się wielką zagadką, ponieważ rozpoznajemy nas w naszej słabości i nie uspokajamy się przy tym poznaniu, lecz pytamy dalej, w czyich rękach zatem jesteśmy. A kiedy już się zakwestionujemy, to nasza pozornie tak kamienna faktyczność wręcz tańczy.

58. Śmierć należy do warunków bycia podmiotem; zniesienie jej oznacza zniesienie podmiotu. A przecież, jeśli wydaje się możliwością, że warunki bycia podmiotem nie mają ostatniego słowa; jeśli nasza faktyczność zaczyna tańczyć; jeśli w warunkach bycia podmiotem przejawia się inne, które im samym nie podlega – śmierć mogłaby także okazać się czymś, co jest w mocy innego.

Odnoszące się do prawdy myślenie wydaje się stąd czerpać nadzieję. Gdyby śmierć leżała w mocy innego, to w jego mocy leżałby także ostateczny termin wyznaczony naszym myśлом. O ile jest możliwe, że jesteśmy w innym, o tyle jest także możliwe, że nasze myśli są w owym innym, który nie podlega warunkom śmierci. Nasze myśli nie musiałyby zginąć w naszej śmierci, lecz przetrwałyby w każdym innym. Rozdarcie, w którym pozostaje nasze odnoszące się do prawdy myślenie, dałoby się przejść dzięki możliwości, że koniec naszych dni nie jest jednocześnie końcem naszych prawdziwych myśli. Prawda, która wymaga wieczności, zostałaby zachowana w tej możliwości.

59. I podobnie mogłoby być z nami. My także nie musielibyśmy odchodzić z tego świata, lecz próbować schronić się w innym. Nie może to jednak oznaczać, że nie mielibyśmy umrzeć. Możliwość innego, w którym moglibyśmy być, jawi się tylko w niedysponowalnych warunkach naszego bycia podmiotem i do tych należy śmierć. To, że śmierć leży w mocy innego, nie może zatem oznaczać, że inny znosi śmierć, tak jak my to próbujemy czynić w naszym dążeniu do samozachowania i stworzyć nasze nieśmiertelne bycie. Nadzieja na innego nie jest równa nadziei na świat bez śmierci. To że śmierć jest w mocy innego, może raczej tylko oznaczać: że jako martwi nie ginimy, lecz zostajemy zachowani w naszej śmierci.

Jak to miałoby wyglądać, o tym można powiedzieć tak samo niewiele, jak nie można odpowiedzieć na tamto pytanie. Jednak można rzec, że o ile jako martwi nie przepadlibyśmy w śmierci, lecz zostalibyśmy zacho-

³¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga IV, 4, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak 1999, s. 93.

wani, o tyle jako martwi musielibyśmy zostać całkowicie przemienieni. Ponieważ tylko jeśli jako martwi zostajemy przeobrażeni, to jednocześnie jesteśmy martwi, ale nie unicestwieni przez naszą śmierć. Myślimy więc o możliwości naszego przeobrażenia się w śmierci, kiedy w jej obliczu staje się wielkim pytaniem.

To nie znaczy – jeszcze raz – że my i nasze myślenie ostatecznie jesteśmy w Bogu, który nas przeobraził. Oznacza to jednak, że śmierć równocześnie sprawia, że przez doświadczenie naszej niepewności możemy pomyśleć o czymś innym, w czym byśmy byli, a co nie musiałoby się jej poddać.

Z języka niemieckiego przełożyła Anita Pacholik-Żuromska

ANSWER TO THE QUESTION:
WORLD WITHOUT DEATH – HOPE OR TERRIFYING VISION?

Summary

To answer the question “Is the world without death a hope or a terrifying vision”, first we have to consider what it means to be a subject. What distinguishes us from other things in the world? What is the essence of death and life? Do we have the right to decide whether to disconnect the machine supporting the life of persons in coma? The argumentation of this paper shall make it clear that death belongs to the conditions of our being a subject. The world without death would be a destination of our being a subject. And this is a terrifying vision.