

PIOTR BOŁTUĆ*

CZY PODMIOTOWOŚĆ EPISTEMICZNA MA ZNACZENIE MORALNE?

Słowa kluczowe: podmiot, który nie jest przedmiotem, podmiotowość, nie-redukcjonizm, ontologia podmiotu epistemicznego, świadomość, Chalmers, Fichte, Kant, Nagel, Russell

Keywords: subject that is not an object, subjectivity, non-reductionism, ontology of the epistemic subject, consciousness, Chalmers, Fichte, Kant, Nagel, Russell

W artykule tym zamierzam pokazać, że podmiotowość epistemiczna ma znaczenie moralne. Wprowadzę pojęcie niepredykatywnego podmiotu będącego zarówno ośrodkiem poznania (podmiotem epistemicznym, czyli poznawczym), jak i ośrodkiem odniesienia moralnego (podmiotem etycznym). Następnie przejdę do uzasadnienia tezy, że podmiot etyczny współwystępuje z podmiotem epistemicznym. Taki podmiot możemy nazwać podmiotem *epistemoralnym* (*epistemoral subject*).

Wprowadziwszy kategorię *podmiotu epistemoralnego* pokażę, że pojęcie to ma znaczenie dla rozważań z zakresu filozofii umysłu, a także ety-

* Piotr Bołtuć, Associate Professor of Philosophy, University of Illinois at Springfield; profesor uczelniany Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie; członek zarządu sekcji „Filozofia i komputery” Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikacje i dalsze informacje: <http://www.uis.edu/philosophy/faculty/research/boltuc.html>. E-mail: pbolt1 na serwerze uis.edu.

ki stosowanej. W szczególności ma ono wpływ na definicję myślenia, a także na uznanie danego bytu za podmiot moralny. W tym sensie podmiot epistemoralny jest tym, na czym zasadza się bycie osobą. W końcowej części pracy przeprowadzę analizę relacji podmiotowo-przedmiotowych oraz międzypodmiotowych i omówię zastosowanie kategorii podmiotu epistemoralnego do opisu i wartościowania relacji międzypodmiotowych.

Podmiot, który nie jest przedmiotem

Podmiotowość transcendentálna, i to nie w wersji Kanta, ale Fichtego oraz Husserla, wydawała mi się zawsze jedną z podstawowych kategorii filozoficznych. Pytanie, co stanowi najbardziej zredukowaną ontycznie kategorię podmiotu (kategorię, która w sensie logicznym nie może już podlegać dalszej redukcji), doprowadza nas w myśli tych filozofów do pojęcia podmiotu, który nie podlega już kategoriom przedmiotowości. Jest to więc podmiot, który nie jest przedmiotem. Jeżeli podlega on opisowi, zawsze przecież ze swej natury predykatywnemu, to jedynie jako *cecha podmiotowości* przysługująca niektórym przedmiotom, a mianowicie tym, które mogą stać się początkiem procesu epistemicznego. Tego rodzaju podmiotowość jest warunkiem koniecznym poznania w pierwszej osobie.

Kategoria podmiotu, który nie jest przedmiotem, czyli *czystego podmiotu*, jest warta wyodrębnienia z następujących przyczyn. Po pierwsze, praca analityczna w filozofii i w innych naukach wymaga poznania najbardziej pierwotnych, najprostszycł składników danego procesu. W tym przypadku czysty podmiot, zdefiniowany powyżej, jest jednym z najprostszycł składników procesu poznania. Po drugie, pojęcie czystego podmiotu pozwala dobrze uchwycić różnicę pomiędzy przedmiotami, czy nawet kategorią przedmiotowości, a tym elementem procesu poznania, który przedmiotem nie jest, ale pozwala na rzutowanie przedmiotów w akcie poznania. Wielu filozofów podziela intuicję, że podmiot i przedmiot poznania cechują się czymś głęboko różnym, co uwidacznia się w całym spektrum systemów, od dualizmu Kartezjusza i podmiotu transcendentálnego Kanta, poprzez, na przykład, wersję neutralizmu prezentowaną przez Russella (odróżnienie przez niego odpodmiotowej i odprzedmiotowej perspektywy poznawczej), aż do materialistycznej teorii podwójnego aspektu (*double aspect theory*) oraz teorii obiektywności i subiektywności, jaką przedstawił Tho-

mas Nagel. Wydaje się, że proponowana tutaj definicja ma przewagę nad pozostałymi definicjami, gdyż nie pozostawia żadnych nie w pełni zredukowanych elementów teoretycznych podmiotowości. W porównaniu z owymi koncepcjami pasywna definicja podmiotu, traktowanego jako *jedność apercpcji* (według jej najbardziej zredukowanej definicji), jest znacznie bliższa uchwyceniu tego, co esencjalne dla podmiotowości epistemicznej, przy uwolnieniu się od przypadłościowych czy też szczególnych cech podmiotów poznawczych (także od specyficznych elementów danej teorii poznania). Krótko mówiąc, w filozofii Kanta taką cechą szczególną jest właśnie aktywna rola podmiotu poznawczego nadbudowana na jego roli *li tylko epistemicznej*. W teorii podwójnego aspektu oraz teoriach Russella i Nagela mamy do czynienia z całą perspektywą poznawczą procesu *odpodmiotowego* (w rozmaitych jej wersjach), a nie jedynie z epistemicznym początkiem, czy warunkiem, tej perspektywy.

Czym więc jest podmiot ściśle epistemiczny? Powtarzając przyjętą wyżej definicję, jest on podmiotem, który nie jest przedmiotem. A więc jest on podmiotem, o którym nie można orzekać (predykować) w sensie bezpośrednim, a tylko pośrednio, odnosząc się do zmiany cech przedmiotów, przez które się on objawia. Tak więc podmiotowość jest warunkiem ontycznym wszelkiej przedmiotowości; dzieje się tak z powodów kantowskich (ze względu na konieczność relacji podmiotowo-przedmiotowej w procesie poznania), co nie uprawnia jednak pełnej kantowskiej podmiotowości, a tylko apercpcję, jako warunek konieczny procesu podmiotowo-przedmiotowego, będącego procesem poznania.

Stosowne będzie tu użycie metafory. Musimy jednakże pamiętać, iż w jakikolwiek sposób wyobrazimy sobie czysty podmiot, będzie to tylko ćwiczenie wyobraźni, gdyż jest on niepredykatywny. A jednak można uzmysłowić go sobie przez analogię jako świecący ekran włączanego komputera albo ekran filmowy, na którym jeszcze nie uwidaczniają się żadne kształty (przedmioty poznania), a który jest warunkiem poznania, a nawet samego przejawiania się, wszelkich przedmiotów na tym ekranie. Bądź też jako lustro odbijające przedmioty, jednakże niebędące żadnym z odbitych przedmiotów.

Inne metafory przemawiają do filozofów języka. Paul Snowdon uświadomił mi, iż samo-odniesieniowość podmiotu (*self-referential use of I*), wprowadzona przez Elizabeth Anscombe, zakłada podobną sytuację ukrytego podmiotu poznawczego. Analogia to jednak niepełna, ponieważ czysty podmiot nie jest tylko podmiotem językowym, lecz również epistemicznym.

Ontyczne cechy podmiotowości

Rozważmy teraz, jak ten podmiot epistemiczny przedstawia się w prostych modelach ontologicznych. Zwykle, gdy mówi się o cechach podmiotu czy tym bardziej cechach procesu poznania, zakłada się, że rozważania takie należą do epistemologii. Jednakże naszym celem jest pokazanie, niejako z zewnątrz, bo w perspektywie ontycznej, miejsca i funkcji podmiotowości. Mówiąc bardziej konkretnie, naszym celem jest zdefiniowanie najprostszego świata możliwego, w którym możliwy jest podmiot (a więc świat posiadający minimalne cechy epistemiczne). W tym celu zdefiniujemy pojęcie punktu przedmiotowego: punkt przedmiotowy to przedmiot, który jest tak dalece zredukowany, że nie może oddziaływać z samym sobą, gdyż układ oddziałujący z samym sobą tworzyłyby już dwa punkty przedmiotowe; może on tylko wchodzić w oddziaływanie jednorodne z innymi przedmiotami. Strukturalnie punkt przedmiotowy jest pojęciem przedmiotu zredukowanym analogicznie do pojęcia czystego podmiotu (pierwszy z nich można więc nazwać przedmiotem atomowym, a drugi podmiotem atomowym).

Zacznijmy od najprostszego Uniwersum₁, w którym występuje tylko jeden punkt przedmiotowy. Nie ma sprzeczności w przyjęciu tego uniwersum za najbardziej podstawowy układ ontologiczny, tzn. za najprostsze Uniwersum, w którym coś istnieje. Jednakże nie dokonuję takiego wyboru ontologicznego, gdyż uważam tak zdefiniowany świat za zbyt ubogi. Uznaję Uniwersum₁ za układ przed-ontologiczny, a zdefiniowany w nim punkt przedmiotowy za istniejący potencjalnie. Wynika to z mojej preferencji, niewymagającej uzasadnienia w tym artykule, aby traktować byt jako relację.

Przejdźmy do Uniwersum₂, w którym występują dwa punkty przedmiotowe. W uniwersum tym mamy do czynienia z pierwszą relacją, jaka zachodzi pomiędzy dwoma punktami przedmiotowymi. Zgodnie z definicją punktów przedmiotowych, mogą one bowiem oddziaływać wzajemnie. Istnieją silniejsze racje, aby uznać Uniwersum₂ za najbardziej podstawowy układ ontologiczny niż miało to miejsce w przypadku Uniwersum₁. Jest tak, ponieważ w Uniwersum₂ zachodzi pierwsza relacja. Jednakże i w tym przypadku nie dokonuję takiego wyboru ontologicznego; tym razem jest tak, ponieważ relacja pomiędzy punktami przedmiotowymi nie może być określona, nie posiada ona bowiem punktu odniesienia (brakuje układu inercyjnego). Sytuację ontologiczną opisaną w Uniwersum₂ określam zatem jako najprostszą potencjalną relację międzyprzedmiotową.

Uniwersum₃ zawiera trzy punkty przedmiotowe. Można więc określić w nim relację dwóch punktów w odniesieniu do trzeciego punktu. Istnieje zatem minimalny układ odniesienia, czyli w tym przypadku sytuacja, w której relacja punktu przedmiotowego A i B jest określona w odniesieniu do punktu C. Uniwersum₃ stanowi w moim rozumieniu najmniejszy, nie tylko potencjalny, układ ontologiczny, ponieważ zawiera ono najprostszą relację (punktów A i B) oraz najprostszy układ (mianowicie punkt C), w odniesieniu do którego relacja ta może zostać określona. Powstaje pytanie, czy punkt C, wobec którego relacja punktów A i B jest określona, musi być punktem przedmiotowym (czyli najmniejszym przedmiotem), czy też wystarczyłby punkt geometryczny. Wydaje się jednak, że przestrzeń ontologiczna może być rozumiana jako przestrzeń bytowa, czy niemal fizyczna, a taka przestrzeń wymaga zdefiniowania poprzez obiekty, a nie jedynie przez byty li tylko matematyczne. Ontologia w tym sensie nie jest ani dziedziną matematyki, ani fizyki, ale teorią najprostszych obiektów bytowych, nie ograniczonych do przedmiotów empirycznych istniejących w naszym świecie fizycznym. Obiekty bytowe można zapewne określić jako obiekty fizyczne należące do wszystkich światów możliwych.

Uniwersum₃ jest więc najprostszym układem ontologicznym. Teraz warto powrócić do problemu podmiotowości i zapytać o najprostszy układ ontologiczny posiadający cechę podmiotowości epistemicznej. Według standardowej odpowiedzi Hobbesowskiego materializmu, podmiotowość epistemiczna jest tylko procesem funkcjonowania skomplikowanych struktur przedmiotowych, pozwalającym na replikowanie doznań i operowanie nimi w procesach myślowych i wspomnieniowych. Takie podejście pozostawia na uboczu kwestię zasadniczej różnicy pomiędzy podmiotowością a przedmiotami. Dyskusje na ten temat są powszechnie znane i nie stanowią przedmiotu tego artykułu. W tej kwestii istnieje bardziej przekonująca droga argumentacji. Przyjmuje ona, że podmiotowość winna być traktowana jako odrębny sposób istnienia, różny od przedmiotowości. W tym punkcie dyskusja problemu podmiotu zwykle przechodzi do tematyki szerszego charakteru podmiotowości czy też jej statusu ontologicznego. Mowa jest często o zagadnieniu dualizmu, epifenomenalizmu, nawet neutralnego monizmu, a więc dotyczy to nieco innego tematu. Poszukuje się bowiem odpowiedzi na pytanie o to, jak podmiotowość powstała (epifenomenalizm) albo jaką jest substancją. Obecnie interesuje nas jednak węższe zagadnienie – jak taka nieredukcjonistycznie rozumiana podmiotowość da się wprowa-

dział do systemu ontycznego i jaką pełni w takim systemie rolę? Jak się okaże, dyskusja tego problemu, aczkolwiek oddzielna, może być pomocna także w rozważaniu tych szerszych zagadnień.

Jaki jest zatem najprostszy układ ontologiczny, w którym da się wprowadzić cechę podmiotowości? Zaproponujmy Uniwersum₄, w którym zawarte są wszystkie elementy Uniwersum₃, i zapytajmy, jak wprowadzić do niego podmiotowość. Można próbować to zrobić na dwa sposoby. Można próbować wprowadzić czysty podmiot jako czwarty element dodany do przedmiotów A, B i C w Uniwersum₃. Jest to jednak próba zdana na niepowodzenie, ponieważ z definicji czysty podmiot nie jest przedmiotem. Tak więc wprowadzając go, napotkalibyśmy problemy analogiczne do trudności interakcjonizmu w systemie dualistycznym. Drugą możliwością jest potraktowanie podmiotowości jako cechy przysługującej niektórym przedmiotom. Rozwiązanie to nie jest identyczne z epifenomenalizmem (rozwiązujemy teraz zagadnienie statusu ontologicznego podmiotowości, a nie jej pochodzenia), ale jest z nim spójne. W tym ujęciu podmiotowość będzie rozpatrywana jako cecha lub aspekt jednego z przedmiotów A, B albo C. Najprostsza wydaje się analiza sytuacji, w której podmiotowość będzie przypisana do przedmiotu C, wówczas bowiem między punktami podmiotowymi A i B występuje oddziaływanie atomowe, które może być przez podmiot odbijane. Należy pamiętać, że nie wchodzimy tu w zagadnienia pamięci i innych struktur niezbędnych do tego, by owo *odbijanie* stało się poznaniem. W rzeczy samej, podmiot, który nie jest przedmiotem, takich struktur posiadać nie może. Pojęcie to umożliwia nam jednak analizę samego warunku poznawalności.

Ażeby poznawać, czysty podmiot musi stać się nie tylko cechą prostego przedmiotu, jakim jest punkt atomowy. Dany punkt atomowy czy też szerszy układ obdarzony cechą podmiotowości musi posiadać strukturę niezbędną do tego, by zachodziło w nim poznanie zdefiniowane według takiej czy innej definicji poznania. Układ taki można nazwać **układem podmiotowym**, jeżeli jest on najprostszym z układów (lub należy do klasy względnie najprostszych), w których możliwa jest podmiotowość. Ważne jest, by zauważyć, że układ podmiotowy nie jest podmiotem, tylko przedmiotem, w którym podmiotowość może się przejawiać, i nie powinien być mylony z podmiotem atomowym (czyli czystym podmiotem). Pojęcie układu atomowego pełni w tej analizie funkcję pojęcia *punktu przedmiotowego posiadającego cechę podmiotowości*, jednak układ atomowy nie przesądza

kwestii, czy podmiotowość jest możliwa jako cecha pojedynczego punktu przedmiotowego, czy też realizuje się tylko jako cecha systemu skomplikowanych przedmiotów, takiego jak mózgi istot żywych. Te zagadnienia empiryczne nie są częścią analizy ontologicznej i nie wymagają rozstrzygnięcia w tym miejscu. W konsekwencji jednak pojęcia stosowane w obecnej analizie ontologicznej nie powinny uprzywilejowywać żadnych możliwości empirycznych, gdyż wybór spośród możliwości ontologicznych podzbioru odpowiedniego na potrzeby empiryczne winien zachodzić na innym, znacznie bardziej indukcyjnym, poziomie czy etapie analizy.

Współczesna neurofizjologia skłania się ku hipotezie, że podstawowa świadomość wymaga dwóch układów, niejako układów podmiotowych (zawierających podmiot i przedmiot), rzutujących na siebie nawzajem przedmiot poznania¹, tak że wzajemnie każdy z tych układów staje się przedmiotem i podmiotem. Jest to jedna z możliwości ontologicznych, spójnych z wyżej przedstawionym systemem.

Powyższe uwagi ontologiczne pozwalają zauważyć charakter czystego podmiotu w odniesieniu do ontologii i odróżnić ów podmiot od innych rodzajów podmiotowości. W celu jeszcze lepszego zrozumienia tego pojęcia podmiotu naszkicujmy inne rodzaje podmiotowości i skontrastujmy je z czystym podmiotem.

Struktura podmiotu

Czysty podmiot, czy podmiot atomowy, jest to podmiot, który nie jest przedmiotem. Stanowi on samą istotę podmiotowości, nie będąc zaś przedmiotem, nie jest bezpośrednio opisywalny. Ujmujemy go tylko poprzez jego oddziaływania w strukturze przedmiotów, a w szczególności przez jego oddziaływania uwidocznione w powyższej analizie.

¹ A. Bartels, S. Zeki, *The Temporal Order of Binding Visual Attributes*, „Vision Research” 46 (2006), s. 2280–2286; tychże, *The Clinical and Functional Measurement of Cortical (in)Activity in the Visual Brain, with Special Reference to the Two Subdivisions (V4 and V4 alpha) of the Human Colour Centre*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London”, B 354 (1999), s. 1371–1382; tychże, *The Theory of Multi-stage Integration in the Visual Brain*, „Proceedings of the Royal Society (London)” B 265 (1998), s. 2327–2332; tychże, *Toward a Theory of Visual Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 8 (1999), s. 225–259.

Czysty podmiot nie jest zatem podmiotem poznawczym, transcendentnym, psychologicznym, fizycznym ani społecznym, aczkolwiek – przy bliższej analizie – posiadają one wszystkie aspekty podmiotowości czystej. Nie jest on także **układem** podmiotowym analizowanym w naszej dyskusji ontologicznej, ponieważ jest on tylko jednym, bardzo szczególnym, składnikiem, czynnikiem czy aspektem tego układu. Wreszcie, nie jest on również świadomością czy ciągiem świadomości; zagadnienie to opisuję pod koniec tej części artykułu.

Podmiot poznawczy jest podmiotem czystym, ale usytuowanym w układzie przedmiotowym dysponującym funkcjami kognitywnymi, na przykład pamięcią. Podobnie jak w przypadku komputerów, posiadanie pamięci czy możliwości przetwarzania informacji nie jest w sensie szczególnym związane z podmiotowością. Jednak filozofowie, przynajmniej od Kartezjusza, przypisują myśleniu charakter szczególny w kontekście rozważania podmiotowości, a podejście to jest spójne z potoczną intuicją. Dzięki argumentowi *uprzywilejowanego dostępu* (*privileged access*) rozumiemy, dlaczego istnieją takie intuicje. Po prostu podmiot poznawczy jest najbardziej integralnym aspektem podmiotu jako osoby. Nie wydaje się, aby było możliwe stworzenie bardziej zredukowanej koncepcji „ja” niż koncepcja podmiotu poznawczego. Trudność z wyodrębnieniem czystego podmiotu z podmiotu epistemicznego, czyli poznawczego, wynika z faktu, że czysty podmiot nie jest przedmiotem, nie posiada więc żadnych cech szczególnych, jakich nie przejawia podmiot poznawczy. A jednak czysty podmiot należy wyodrębnić jako warunek wszelkiej podmiotowości z powodów, jakie przytoczyłem na początku artykułu.

Szczególną, ważną filozoficznie, wersją podmiotu poznawczego jest **podmiot transcendentny**. Podmiot ten współtworzy świat w podmiotowo-przedmiotowym procesie poznania, porządkując pierwotne przedepistemiczne dane w kategoriach przyczynowości, czasu i przestrzeni. Można więc powiedzieć, narażając się purystom historii filozofii, że podmiot transcendentny pełni funkcję podobną do komputera przekształcającego impulsy elektryczne (np. pochodzące z kamery lub z Internetu) na obrazy przesuwające się na jego ekranie. Jest to analogia niepełna, ponieważ nie uchwytuje tego, iż podmiot transcendentny *wyświetla* przedmioty w naszej świadomości, a komputer jedynie przekształca jedne impulsy (prąd elektryczny) na inne (uaktywnianie pewnych pól ekranu).

Można pojąć tę różnicę, gdy będziemy pamiętać o rozróżnieniu pomiędzy podmiotem czystym a transcendentálním. Teoria podmiotu transcendentálnego jest teorią tego, jak pewne cechy układu podmiotowego kształtują impulsy dostarczane do tego układu, aby możliwe było poznanie. Podmiot czysty jest natomiast tą cechą układu podmiotowego, która żadnym przedmiotem nie jest, ale równocześnie jest wymagana, by pewien obiekt stał się układem podmiotowym właśnie (a nie *jedynie* następnym transformatorem przekształcającym energię z jednej formy w drugą). Uważam, że obecnie transcendentálna teoria podmiotu obciążona jest dwoma poważnymi błędami. Jej zwolennicy nie zawsze dostrzegają różnicę między epistemicznym pojęciem czasoprzestrzeni a jej rozumieniem fizycznym. Rozróżnienie to, mało widoczne za czasów Kanta, stało się kluczowe od czasu powstania teorii względności. Nie oznacza to, że teorie te są rozłączne, ale zagadnienie ewentualnego wpływu teorii Einsteina na epistemologię pokantowską, aczkolwiek fascynujące, nie należy do przedmiotu niniejszego artykułu. Drugi błąd w odniesieniu do transcendentálnej teorii podmiotu, i w ogóle teorii poznania, popełniany jest przez wielu filozofów analitycznych, którzy nie doceniają teorii aktywnej roli podmiotu w procesie poznania, podążając śladem długiej tradycji uproszczeń ontologicznych brytyjskiego empiryzmu. Również ten temat, choć warty zaznaczenia, wykracza poza ramy tych rozważań.

Warto podkreślić, że podmiot transcendentálny jest pojęciem znacznie bardziej antropomorficznym, czy antropocentrycznym, niż przedstawiony tutaj czysty podmiot zainspirowany teorią Husserla lub Fichtego, gdyż przedstawia on abstrakcyjny model ludzkich władz poznawczych, nie zaś szerszy model ontyczny czystych warunków epistemiczności. Czysty podmiot nie jest podmiotem, który mógłby wchodzić równocześnie w relacje czasowe, przestrzenne i przyczynowo-skutkowe. Jest on pojęciem znacznie bardziej analitycznie zredukowanym (a, jak powiedział sam Kant, każdy podział analityczny, który jest możliwy, jest także konieczny). Podmiot „atomowy” (czyli czysty podmiot) jest podmiotem pasywnym, który leży, w sensie analitycznym, u podstaw kantowskiego podmiotu aktywnego; oddziałuje on tylko w jednym kontekście, na przykład przestrzennym. Umieszczanie go także w punkcie czasowym wymaga wprowadzenia bardziej złożonego, mniej zredukowanego i mniej podstawowego analitycznego, układu podmiotowo-przedmiotowego.

Konsekwencją tego rozumowania jest częściowe zanegowanie kategorii przedmiotu potencjalnego, gdyż byt potencjalny jest zwykle definiowany jako byt posiadający potencjał ujawniający się w przyszłości. Potencjał ten jest (zwykle) orzekalny właśnie przez to, że byt ten faktycznie ujawnia się w przyszłości. Jednak gdy nie wprowadza się kategorii czasowości, a więc przyszłości i przeszłości, byty dzielą się jedynie na istniejące (kiedykolwiek) i nieistniejące (czyli parmenidejskie nie-byty, których nie ma). Byty potencjalne nie dają się zdefiniować w takiej prostej ontologii, chyba że w sensie matematyczno-logicznym, jako byty niesprzeczne logicznie.

Pojęcie **poznawczego podmiotu fizjologiczno-psychologicznego** odbiega jeszcze dalej od najbardziej zredukowanej ontycznie definicji podmiotu, czyli od podmiotu czystego. Zawiera ono bowiem nie tylko mechanizm pozwalający na powstanie poznania, ale także na powstanie poznania u szczególnych istot, takich jak ludzie i podobne do nich zwierzęta.

Nieco inne pojęcie **poznawczego podmiotu psychologicznego** łączy tylko aspekt poznania badany przez nauki psychologiczne. Zwykle prowadzi ono do nieco szerszego pojęcia **podmiotu psychologicznego**, które łączy też badanie innych niż poznawcze cech podmiotu. Wynika to z faktu, że ostry rozdział funkcji poznawczych i funkcji psychicznych, na przykład emocjonalnych, nie wydaje się naturalny na gruncie psychologii.

Pojęcie **poznawczego podmiotu fizycznego** przejmuję inny aspekt pojęcia **poznawczego podmiotu fizjologiczno-psychologicznego**, mianowicie jego stronę biologiczną lub, szerzej, fizyczną. Tu także analiza procesu poznawczego z trudnością poddaje się ostremu wyodrębnieniu spośród innych biologicznych i fizycznych procesów, prowadząc do szerszej kategorii **podmiotu fizycznego**. Podmiot ten jest zwykle utożsamiany z organizmem zwierzęcym, a zwłaszcza ludzkim.

Trochę zaskakująco, pojęcie podmiotu jako **duszy** ma wiele cech podobnych do pojęcia podmiotu fizycznego. Są dwie dominujące definicje duszy. Według jednej definicji dusza jest pewnym przedmiotem zbudowanym z *substancji subtelnej*, funkcjonującej w ciele ludzkim, zapewne w formie szczególnej energii, do czasu śmierci, a po śmierci zmieniającej miejsce. W niektórych mitologiach dusze takie przebywają w formie duchów na ziemi, a w innych bytują w szczególnych miejscach, na przykład w Hadesie. Według drugiej definicji, pochodzącej przynajmniej od św. Tomasa, dusza stanowi formę ciała (stąd, wedle jego koncepcji, *zmarłych-wstanie ciała* jest uważane za niezbędne do życia wiecznego). Według obu

definicji dusza jest odległa od czystej podmiotowości, choć kategorii tej zdaje się wymagać. Wedle pierwszej definicji dusza może, w sensie ontologicznym, być ujmowana jako szczególna forma istnienia materialnego (choć analogia ta nie odnosi się zwykle do metody empirycznej stosowanej do poznawania podmiotu fizycznego). Wedle drugiej, jako forma, dusza posiada czystą podmiotowość jako swój aspekt, ale nie jest ona jedynie czystą podmiotowością, posiadając inne aspekty i funkcje.

Wreszcie dochodzimy do pojęcia **podmiotu społecznego**, które w swych różnych wersjach definiuje osobę poprzez jej relacje czy funkcje społeczne. (Istnieje także teoria *podmiotu społecznego* dotycząca grup społecznych, zwłaszcza w marksizmie, badająca na przykład, która grupa społeczna jest podmiotem pewnych procesów społecznych). Jedną ze skrajnych form społecznej definicji podmiotu jest *dossier man*, czyli definicja ujmująca osobę jedynie poprzez jej opis w kategoriach społecznych, jako sumę ról spełnianych przez nią w społeczeństwie. Redukcjonizm społeczny w teorii osoby wydaje się równie jednostronny jak redukcjonizm fizyczny (obydwa są skrajnymi pozycjami w debacie między *naturą* a *kulturą* w teorii człowieka). Niemniej cały ten spór odbywa się na innym poziomie rozważań niż nasza obecna dyskusja ontologiczna i jako taki ma, co najwyżej, tylko pośredni wpływ na zagadnienie czystego podmiotu. Jest faktem, że współczesna analiza podmiotu społecznego – zwłaszcza głęboka dekonstrukcja pojęć uważanych poprzednio za uwarunkowane gatunkowo, takich jak płeć, dokonana przez Foucaulta i jego kontynuatorów – musi posiadać głęboki wpływ na wszelką współczesną teorię osoby. W tym artykule nie zajmujemy się jednak szerszą teorią osoby, a tylko jej jednym aspektem, mianowicie teorią samej możliwości podmiotu. W tym sensie teoria podmiotu społecznego ma tylko taki wpływ na przedmiot naszych rozważań, że musi być od niego odgraniczona.

Burzliwe debaty filozoficzne dotyczą tego, która z powyższych definicji podmiotu jest definicją najwłaściwszą czy też prawdziwą – próbują one doprowadzić do wyboru najwłaściwszego sposobu opisu podmiotu, i z tego powodu wydają się do pewnego stopnia nieporozumieniem. Jeżeli nawet mają one jakiś sens na gruncie opartych na danych empirycznych rozważań z antropologii filozoficznej czy filozofii człowieka, to ontologiczna analiza pojęcia przedmiotu pozwala na pokazanie wielopoziomości tego pojęcia. Owe różne poziomy opisu, takie jak podmiot ściśle epistemiczny, psychologiczny, fizyczny czy społeczny, nadają się najlepiej

do opisu nader różnych zagadnień i nie jest pomocne poznawczo, by spierać się o abstrakcyjny, ogólny status poziomu dominującego. Odnosi się to także do opisu w kategoriach *czystego podmiotu*, który jest aspektem podmiotowości wartym wyróżnienia i rzetelnego opracowania – między innymi dla jasności opisu innych poziomów podmiotowości – ale nie jest on w ogólnym sensie opisem dominującym.

Dodajmy, kończąc analizę struktury podmiotu, że czysty podmiot nie jest też **czystą świadomością** (*consciousness*), a jest tak z nieco innych przyczyn niż w wypadku pozostałych kategorii podmiotu. Pojęcie czystej świadomości jest pojęciem epistemologicznym – stanowi ono najbardziej zredukowane pojęcie aktu poznawczego czy świadomości. Możliwa jest bowiem redukcja pojęcia poznania podobna do naszej redukcji pojęcia podmiotowości do podmiotu czystego, ale nawet od niej prostsza. Czysta świadomość jest rezultatem takiej redukcji.

Można ulec pokusie utożsamienia czystego podmiotu z czystą świadomością, odgrywają one bowiem analogiczną rolę w procesie redukcji pojęciowej. Redukcja pojęciowa prowadząca do pojęcia czystego podmiotu zaczyna od konstatacji, że *coś jest* w procesie poznania, natomiast redukcja pojęciowa prowadząca do pojęcia czystej świadomości wychodzi od perspektywy, że *zachodzi poznanie*. To pierwsze jest więc ontologią procesu poznania (nie każde badanie poznania jest epistemologią), a to drugie – fenomenologiczną (odpodmiotową) epistemologią. Nie wydaje się, aby istniała podstawa do utożsamienia tych pojęć, gdyż utożsamienie czystego podmiotu z czystą świadomością wymaga postawienia znaku równości między porządkiem ontycznym a epistemicznym, co jest tezą wątpliwą i nieuzasadnioną.

Podmiot poznawczy a podmiot moralny – ogólne intuicje

Derek Parfit kończy swą książkę *Reasons and Persons* wizją rozplynięcia się podmiotu moralnego bez rozplynięcia się moralności. Cytuje słowa przypisywane Buddzie: „actions do exist, and also their consequences, but the person that acts does not”². Jest to podejście najdalsze od persona-

² D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984, s. 502 („działania istnieją, także ich konsekwencje, ale nie osoba, która działa”).

lizmu, na przykład Karola Wojtyły, w którym osoba jest esencjalnie związana z czynem, a także przez swe czyny definiowana ontycznie i moralnie.

Co jest zatem podmiotem moralnym (podmiotem sądów moralnych) i jaki obiekt ontyczny podlega osądowi moralnemu (stanowi przedmiot sądów moralnych)? Etyka wymaga, w sensie ontycznym, istnienia osoby. Osoba wymaga **podmiotu poznawczego**, a jak pokazałem, bezpośrednim warunkiem podmiotu poznawczego jest **czysty podmiot**. Zatem czysty podmiot jest bliskim pośrednim warunkiem możliwości osądu moralnego. Tyle w tej sprawie potrafię obecnie powiedzieć względnie jasno.

W tym miejscu pozwolę sobie na trochę filozofowania w stylu Hywela Lewisa, redaktora książki *Clarity is not Enough* („Jasność to nie wszystko”)³. Filozofowanie tego rodzaju ma pewne znaczenie perswazyjne, a także pozwala na wypracowanie pomocnych intuicji i jest utrzymane w szeroko rozumianej konwencji analitycznej, ma natomiast ograniczony walor argumentacyjny.

Etyka wymaga istnienia osoby jako przedmiotu osądów moralnych, co jest mało kontrowersyjne, ponieważ trudno pojąć sens moralnej oceny bytów, które osobami nie są. (Nawet gdy etyka biznesu czy etyka stosunków międzynarodowych, w metaforycznym sensie, próbuje ocenić działania całych korporacji czy państw pod względem moralnym – by nie redukować oceny i opisu tych działań do sumy akcji poszczególnych ludzi – to w takiej ocenie traktuje się korporacje czy państwa jako osoby). Ciekawsze jest natomiast pytanie, czy tylko osoba może być podmiotem sądów moralnych, czy więc sądy moralne może wydawać jedynie osoba.

W trywialnym sensie odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Jeżeli ocena moralna sprowadza się do stosowania pewnego kodu, a taki kod może być sformułowany jako zespół jednoznacznych odpowiedzi na ograniczony zbiór pytań, to wiadomo, że komputer zaprogramowany w odpowiedni sposób może takie sądy wydawać. Jest to pewna wersja szerszego zagadnienia, „czy komputery mogą myśleć”. Jeżeli myślenie jest tożsame z procesem przetwarzania kwantyfikowalnej informacji, to komputery albo myśleć umieją, albo przynajmniej mogłyby się tego kiedyś nauczyć. Ale zagadnienie „czy komputery mogą myśleć” zawiera też inny aspekt. Zada-

³ H.D. Lewis (ed.), *Clarity is not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, London: Allen and Unwin 1969. Por. też H.H. Price, *Clarity is not Enough*, „Proceedings of the Aristotelian Society” Supp. 19 (1945), s. 1–33.

jąc to pytanie, mamy na myśli nie tylko to, czy komputery mogą przekształcać informację w pewien racjonalny sposób, ale także to, czy posiadają one podmiotowość (w sensie ontologicznym), czy też perspektywę poznawczą (w sensie epistemologii Nagela), z której tę informację rozumieją w sensie nie tylko operacyjnym⁴.

Istnieje silna intuicja, której jednak niektórym osobom brakuje, że gdy mówimy o prawdziwym poznaniu, nie chodzi jedynie o operowanie informacjami, ich przetwarzanie i uzyskanie racjonalnie uzasadnionego rezultatu; chodzi także o odpodmiotowe rozumienie. Używając naszej metafory, chodzi nie tylko o to, by w lustrze odbijały się jakieś przedmioty, ale też o to, by ktoś rzeczywiście je widział. A do tego niezbędna jest podmiotowość w omawianym sensie.

Podobnie jest z poznaniem etycznym. Przynajmniej według pewnej jego definicji, poznanie etyczne nie oznacza tylko funkcjonowania według dopuszczalnego etycznie modelu zachowań, gdyż byłaby to *etyka dla wymóżdzeńców (ethics for zombies)*. Poznanie etyczne wymaga też świadomości moralnej (*moral conscience*), do której odnosi się wiele cech, jakie musi posiadać świadomość epistemiczna, aby być nie tylko funkcjonalną *świadomością zombi*. Można nawet mówić o czystej świadomości etycznej, będącej *czystym poczuciem etycznym* wyizolowanym spośród wszelkich sytuacji etycznych, w których przejawia się poczucie etyczne.

Analiza pojęcia świadomości etycznej przebiega analogicznie do naszej analizy pojęcia podmiotu. Krótko mówiąc, wychodzimy od konkretnej intuicji moralnej. Można założyć, że intuicja źródłowa leży u podstaw wszelkich zasad moralnych, deontycznych (co jest szczególnie widoczne w systemie W.D. Rossa), a nawet utilitarystycznych. W sposób oczywisty leży ona także u podstaw etyki intuicjonistycznej, etyki cnót (bezpośrednio lub w oparciu o deontologię) oraz etyki partykularyzmu Jonathana Dancy'ego. Taka intuicja posiada swój przedmiot, tj. nakazy i zakazy moralne (np. „Nie

⁴ W artykule N. Boltuc, P. Boltuc, *Replication of the Hard Problem of Consciousness in AI and Bio-AI: An Early Conceptual Framework*, [w:] *Artificial Intelligence and Consciousness*, ed. R. Manzotti, A. Chella, Washington DC 2007 prezentujemy hipotezę, że jeżeli możliwe jest zrozumienie na czym polega generowanie świadomości (w sensie odpodmiotowym) jako podanie algorytmu, na którym się ono zasadza, to jest tylko problemem technicznym zreplikowanie tego algorytmu w substancji nieorganicznej. Możliwe byłoby zatem zreplikowanie świadomości.

podstawiaj nogi osobie chorej na osteoporozę”). Mogą to być nakazy konkretne, dotyczące wąsko określonej sytuacji lub poszczególnej osoby, albo też ogólne. Każda intuicja moralna ma także siłę perswazyjno-motywacyjną, która odpowiada na pytanie *dla czego ma to dla nas znaczenie*.

Otóż siła motywacyjna daje się analitycznie rozdzielić na specyficzne elementy motywacji, właściwe tylko danej kwestii lub grupie zagadnień, oraz na element ogólny, który jest właściwy wszystkim motywacjom moralnym; ten ogólny element to czysta motywacja moralna. Czysta motywacja moralna ma pewien *locus*, jak ująłby to Albert Shalom, który proponuję opisać jako *czysty podmiot moralny*.

Tę część rozważań kończę uwagą metodologiczną. Być może rację miał Arystoteles, iż każdy przedmiot powinien być badany z adekwatnym stopniem jasności, i być może etyka, a nawet filozofia człowieka, nie pozwala na taką jasność badania, jak logika czy nawet metafizyka. W tym sensie, być może niemodne dzisiaj filozofowanie, należące do pogranicza filozofii analitycznej i nieanalitycznej, uprawiane w stylu Alberta Shaloma czy Hywela Lewisa, ma większe uzasadnienie, niż to się nam często wydaje, ponieważ tylko ono pozwala w filozofii osoby uniknąć wylewania dziecka z kąpielą poprzez analizę cech ściśle podmiotowych, jakie nie poddają się ściślejszemu opisowi analitycznemu. Odrzucając radę Wittgensteina, a postępując według aporetycznej filozofii Platona, być może o tym, o czym nie można mówić jasno, o tym należy przynajmniej mówić w formie aporii i metafory, w przeciwnym razie filozofia ryzykuje to, że zapozna całe istotne sfery życia ludzkiego. Nie ma bowiem żadnych powodów metafizycznych, ażeby twierdzić, iż wszystko, co poddaje się niepustemu intelektualnemu poznaniu umysłu ludzkiego, poddaje się w sposób konieczny poznaniu w pełni analitycznie przekonywającemu.

Czysty podmiot moralny

Wracając do głównego argumentu, skoncentrujmy się teraz na pojęciu **podmiotu moralnego**. Jest on podmiotem i przedmiotem sądów moralnych. Przyjeliśmy powyżej, że do tego, by być podmiotem moralnym, niezbędne jest bycie podmiotem epistemicznym. Warunkiem **podmiotu epistemicznego** jest występowanie w nim **czystego podmiotu epistemicznego**. Można się spodziewać, że na podobnej zasadzie warunkiem **podmiotu**

moralnego jest występowanie **czystego podmiotu moralnego**; rozważania pod koniec poprzedniej części mogą wesprzeć to twierdzenie przynajmniej częściowo skryształizowanymi intuicjami. Każdy przejaw podmiotowości moralnej, na przykład partykularną intuicję moralną w stylu teorii Jonathana Dancy'ego, można zanalizować, dzieląc ją na czynnik przedmiotowy (przedmiot intuicji moralnej – np. oburzenia z powodu katowania psa) oraz samo wrażenie moralne. Szczegóły sytuacji moralnej, na przykład moralnie wyraziste własności (*salient features*) opisu katowania psa, należą do strony przedmiotowej. Czysty podmiot moralny to intuicja moralna, z której niejako „zdrapiemy” przedmiot, jaki tę intuicję uruchomił. Intuicja, czy poczucie moralne, jest na tym poziomie zawsze odwołaniem się do tego samego źródła, czyli do czystej moralności, niejako przelewanej do pojemników różnych sytuacji moralnych.

Poznanie moralne określiłbym, w sensie źródłowym, jako (roz)poznanie czystej podmiotowości moralnej u drugiej istoty. W związku z tym uwidacznia się, tak oczywisty intuicyjnie, związek między podmiotem moralnym (*moral agent*) a tym, kogo działania moralne dotyczą (*moral patient*). Nie jest jedynie tak, że jeden i drugi muszą być osobą, to jest bowiem stwierdzenie ogólne, które nie wyjaśnia, dlaczego mamy odniesienie moralne do innych osób. Gdy pozostawiamy dyskusję na tym poziomie ogólności, to pojawiają się wyjaśnienia hobbesowskie, „kontraktarianistyczne”, zapoznające samą istotę etyczności, która nie sprowadza się do samych zasad funkcjonowania, lecz wymaga źródłowego poznania, porównywalnego nieco z poznaniem kolorów. Znane są dobrze zastrzeżenia, wysuwane na przykład przez Gilberta Harmana, wobec tej analogii. Dotyczą one głównie możliwości indukcyjnej weryfikacji poznania jakości wtórnych, takich jak poznanie koloru, a niemożności podobnej weryfikacji jakości ujawnianych w intuicji moralnej. Zagadnienie uprzywilejowanego dostępu do własnych jakości wtórnych (*privileged access*), a także takie problemy, jak na przykład odwrócenie jakości (*inverted qualia*) pokazują, że poważne trudności dotyczą poznania wszelakich jakości wtórnych. Harman może się oczywiście odwołać do mierzalnego charakteru fizycznych podstaw koloru (tj. substancji absorbujących pewne częstotliwości fal świetlnych)⁵, ale z kolei relatywna skuteczność „wykrywaczy kłamstwa” jest przy-

⁵ Poglądy Harmana w tej sprawie uległy zmianie w początku lat 90. Por. G. Harman, *Can Science Understand the Mind?*, [w:] *Conceptions of the Human Mind: Essays*

kładem, że można także odnaleźć podobne przykłady w sferze jakości wtórnych w poznaniu moralnym. Jednak szersza obrona intuicjonizmu moralnego wykraczałaby poza ramy tej pracy.

W proponowanym przeze mnie podejściu uwidacznia się związek między podmiotem moralnym a tym, kogo działania moralne dotyczą, ponieważ istnienie czystej podmiotowości moralnej pozwala na odróżnienie podmiotów moralnych od li tylko nośników fortunnnych czy niefortunnnych skutków, takich jak tornado czy spadająca ze stoku koparka. Podmioty moralne posiadają tę czystą podmiotowość moralną, o której tu mowa. Jest to czysta epistemiczność moralna.

Podmiot czystych podmiotów

Czysta epistemiczność moralna jest więc źródłem wartości moralnej. Jest ona bowiem sednem osoby jako podmiotu moralnego. Powstaje pytanie, czy w związku z powyższym jest tak, że zarówno czysty podmiot epistemiczny, jak i czysty podmiot moralny są warunkiem poznania moralnego? A jeżeli tak, to czy istnieje między tymi pojęciami jakiś głębszy związek?

Ustaliliśmy wcześniej, że podmiot poznania w sensie ontycznym (jako *czysty podmiot*) winien być uznany za różny od podmiotu epistemicznego (*perspektywy odpodmiotowej*). Jednakże można przyjmować, że są one różnym rzutowaniem podmiotowości w sensie różnych dyscyplin (ontologii i epistemologii). Twierdzenie, że czysty podmiot moralny jest jeszcze innym rzutowaniem czystego podmiotu miałoby radykalne konsekwencje. Nie wydaje się ono przekonujące, znaczyłoby bowiem nie tylko, że każdy czysty podmiot ontyczny jest podmiotem epistemicznym (co samo jest już twierdzeniem wątpliwym), ale też, że każdy podmiot epistemiczny, czy ontyczny, jest również podmiotem moralnym. Wydaje się raczej, że istnieje pewna hierarchia i że warto przyjąć, iż każdy czysty podmiot ma ontyczny

in Honor of George A. Miller, ed. by G. Harman, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum 1993. Jego pozycja jest przedstawiona [w:] G. Harman, *Explaining an Explanatory Gap*, „Apa Newsletter on Philosophy and Computers” 6, 2 (2007), <http://www.apaonline.org/publications/newsletters/Vol06n2/Computers.htm>. Szerzej o tym [w:] P. Bołtuć, *Reductionism and Qualia*, „Epistemologia” 4 (1998) s. 111–130.

potencjał, by odgrywać rolę podmiotu epistemicznego, zaś każdy podmiot epistemiczny ma taki potencjał, aby odgrywać rolę podmiotu moralnego. Jednak w aktualnym świecie możliwym nie wszystkie podmioty epistemiczne mają faktycznie potencjał, aby być podmiotem moralnym (np. ponieważ brakuje im połączenia z odpowiednią częścią czyjegoś mózgu).

Odwrotne twierdzenie wydaje się ciekawsze. Każdy podmiot moralny jest podmiotem epistemicznym, a każdy podmiot epistemiczny wymaga czystej podmiotowości ontycznej. Pozwala to na odrzucenie spośród potencjalnych podmiotów moralnych pewnych wykonawców czynności przypominających działania moralne, jeżeli ci wykonawcy nie posiadają epistemicznej i czystej podmiotowości; w praktyce oznacza to, że obecnie jedynie organizmy żywe są działaczami moralnymi⁶.

DOES EPISTEMIC SUBJECTIVITY HAVE MORAL IMPORT?

Summary

We start from the basics: there is a meaning of the notion of epistemic subject under which it is *not* an object at all. This statement does not lead to dualism of substance;

⁶ Sposób filozofowania rozwinięty w tej pracy doprowadził do mistrzostwa R. Ingarden. Pewne metody wypracowali M. Siemek, A. Żytkow i M. Przełęcki. Problem podmiotu nieco podobnie traktowali A. Zachariasz, A. Synowiecki, W. Lorenc, S. Rainko, K. Ślęczka, T. Szubka i J. Kardaszewski. Filozofię podmiotowości w sposób nie do końca analityczny, ale w ramach tradycji analitycznej, rozważali inspirująco A. Shalom, H. Lewis, M. Lektorski, R. Hare, J. Margolis, a także autorzy, których nie poznałem: P. Strawson i E.O. Evans. W projekcie pomogli mi także P. Snowdon, T. Nagel i S. Worley. Najważniejsze dyskusje tego projektu odbywały się w stołowce studenckiej UW jesienią 1981 r. przed stanem wojennym, w rozmowach z R. Brykczyńskim, T. Baszniakiem i innymi; projekt ten przedstawiałem na konferencjach kół naukowych UMCS, UW, UŚ (1983–1985) i w Princeton (*Why a Subject is not an Object*, Graduate Club, Princeton University 1991). Wstępne idee były publikowane jako *Wprowadzenie do filozofii komplementarnej*, „Colloquia Communia” 4 (1987) oraz „Idee filozofii komplementarnej”, „Przypis” 1 (1984). Obecnie idee tego artykułu przedstawiałem na uniwersytecie w Szczecinie (2004) oraz na filii UŚ w Cieszynie i na Uniwersytecie Rzeszowskim (2006). Szczególnie ważne dyskusje zawdzięczam R. Brykczyńskiemu, E. Bogusz-Bołtuć i M. Bołtuciowi.

it fits with any sort of non-reductionism. What follows is that we assume certain subjects that are not objects, hence entities that we can't build direct predicative statements about. Whatever we can say *about* them comes indirectly, from the influence subjects have on certain objects. Hence, loosely speaking, subjectivity can be viewed as a *feature* of certain ontological entities (objects), such as persons. But an ontology of pure subjects is possible, based on the indirect influences they have. Such ontology of subjects that are not objects allows us to have subjects consistently as a part, though a very specific one, of the ontological furniture of the world. I also claim that subjectivity is what, *prima facie*, deserves a moral standing though only certain additional capacities make a being a moral agent or patient.

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA*

ZWROT W MYŚLI HEIDEGGERA

Hic Rhodus, hic salta!
Ezop

Słowa kluczowe: Heidegger, metafizyka, zwrot, różnica, paradoks, paradygmat
Keywords: Heidegger, metaphysics, the turn, difference, paradox, paradigm

Czym jest zwrot u Heideggera? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć kwestię wieloznaczności samego pojęcia zwrotu oraz przeanalizować rolę, jaką odgrywa ono w całościowo ujętym projekcie filozoficznym Heideggera.

Najczęściej komentatorzy dzieła Heideggera zajmowali się problemem zwrotu w znaczeniu przemiany w sposobie myślenia filozofa, a wyrażającej się w zmianie tematyki lub też zmianie akcentu podkreślającego wagę pewnych motywów filozoficznych itp. Często jednak, idąc tropem wypowiedzi samego Heideggera, wielu z nich stwierdzało ostatecznie, iż pojęcie zwrotu odnosi się raczej do faktyczności, którą późny Heidegger

* Małgorzata Kwietniewska, ur. 1960, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką różnicy oraz współczesnymi trendami w filozofii francuskiej i niemieckiej, przełożyła z francuskiego *Corpus* J.L. Nancy'ego (2002) oraz *Prawdę w malarstwie* J. Derridy (2003). Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną poświęconą reinterpretacji pojęcia rzeczy w obszarze filozofii różnicy. E-mail: maomei@neostrada.pl.

wiąże z wydarzeniem się samego bycia¹. Bywa i tak, że jeden i ten sam komentator przechodzi płynnie od orzeczenia zwrotu dokonującego się w myśli Heideggera do odkrycia zwrotu bycia. Czy sam Heidegger zgodziłby się z takim podejściem do tej kwestii? Otóż przede wszystkim należy zauważyć, że jego wypowiedzi na temat zwrotu są niejednoznaczne, a czasami wręcz sprzeczne wobec siebie. Dlaczego tak się dzieje?

(1.1)² Rozpocznijmy od najczęściej pojawiającej się interpretacji zwrotu jako punktu krytycznego w filozofii samego Heideggera, inicjującego przemianę jego stosunku do problematyki filozoficznej, skutkiem czego pewne tropy filozoficzne będą przez niego zaniedbywane na korzyść innych, dotąd mniej eksponowanych. W *Sadze Heideggera*, klasycznym polskim opracowaniu twórczości tego filozofa autorstwa Bogdana Barana, wymienione zostały trzy takie „nowe akcenty”³. Są to: a) przemiana jestestwa (*Dasein*) w bycie-w-otwartości (*Da-sein*); b) zastąpienie pojęcia projektu przez oddawanie-bycia-bytowi (*Gelassenheit*); c) zmiana aspektu, w jakim przedstawiana jest nieprawda skrytości.

Wszystkie trzy różnice wskazują na taką modyfikację filozofii Heideggera, która oznacza przejście od wąskiej perspektywy subiektywistycznej do szerokiej – „odhumanizowanej” – perspektywy „myślenia bycia”. Zwrot zaś jawi się właśnie jako „przejście”, tzn. punkt krytyczny, który rozcina niejako twórczość Heideggera na dwie w zasadzie odmienne czę-

¹ Por. m.in.: O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik 2002, gdzie na s. 209 czytamy: „W tym sensie już *Bycie i czas* dokonuje zwrotu: analiza rozumienia bycia pod względem czasowości, na której opiera się naukę o byciu, ma ze swej strony zostać oparta na tym, co nieugruntowane czasowego sensu bycia”; patrz też: B. Baran, *Saga Heideggera*, PAT Wydział Filozoficzny, Kraków 1988, s. 67–82.

² Następującym poniżej rozważaniom autorka nadała postać chiazmatycznego skrzyżowania czterech tez; ich odwróconą symetrię mają podkreślić oznaczenia liczbowe: (1.1) – nie ma zwrotu u Heideggera; (2.1) – nie ma zwrotu w *metafizyce*; (1.2) – jest zwrot u Heideggera; (2.2) – jest zwrot w *metafizyce*. Podsumowując całość, kolejna część tekstu wnosi do niego pewną nową „jakość”, a zatem została oznaczona inną liczbą (3). Figura chiazmu odgrywa kluczową rolę w prezentacji treści filozoficznych u samego Heideggera – zagadnienie to zostanie rozwinięte szerzej w innym tekście autorki poświęconym twórczości niemieckiego myśliciela.

³ Określenia „nowe akcenty” oraz (niżej przywoływane) „przejście” pochodzą od samego B. Barana. Patrz: B. Baran, *Saga...*, s. 72.

ści, mimo iż pewne elementy późnej myśli filozofa znajdują swą podstawę w myśli wcześniejszej⁴.

Taka interpretacja zwrotu wydaje się jak najbardziej poprawna. Problem ujawnia się wówczas, gdy uprzytomnimy sobie, iż nie potwierdzają jej niektóre z wypowiedzi Heideggera, jak przykładowo ta, którą znajdujemy w *Liście do Richardsona*:

W moim myśleniu idea zwrotu *jest* pewną zmianą [*Wendung*]. Ale zmiana ta nie dokonuje się, biorąc za podstawę modyfikację określonego punktu widzenia czy też porzucenie problematyki *Bycia i czasu*. Idea zwrotu bierze się stąd, że pozostałem przy „kwestii” [*Sache*], która poddawana była przemyśleniom w tym dziele, a to oznacza, że moje badania zostały sformułowane w perspektywie wskazanej już w *Byciu i czasie* (s. 39) jako część zatytułowana „Czas i bycie”. [Vor, XVII] (tłum. własne)

W słowach tych Heidegger wyraźnie stwierdza, że w jego własnej twórczości nie dokonał się nigdy żaden radykalny zwrot i choć możliwe jest dostrzeżenie w niej pewnej zmiany czy też wirażu, to obu tych określeń nie należy pośpiesznie ze sobą utożsamiać. Jeśli zatem nie chcemy oskarżać Heideggera o niekonsekwencję w myśleniu (co byłoby posunięciem bardzo nieostrożnym w odniesieniu do filozofa tak świadomego swojego warsztatu myślowego), pozostaje nam tylko sformułować wstępny wniosek badawczy: *w świetle wypowiedzi Martina Heideggera nie było zwrotu w jego twórczości*.

2. Określenie „zwrot” może jednak odnosić się do przemiany bardziej ogólnej, zachodzącej nie w myśli pojedynczego filozofa, lecz w ponadindywidualnym planie rozwoju filozofii jako takiej, nadając jej inny wymiar, w którym dokonywałoby się przekroczenie tradycyjnej metafizyki. Cała filozofia Heideggera – ta wczesna i ta późna – stanowiłaby wówczas wieloetapową wędrówkę do miejsca, w którym nadarzyłaby się sposobność doświadczenia przemiany ogólnie pojętej filozofii. Do przemiany tej prowadziły również drogi myślowe innych filozofów. Wiele wypowiedzi Heideggera podtrzymywałoby taką interpretację, jak choćby słowa komentujące dzieło Kanta w eseju *O istocie prawdy*:

⁴ Por. tamże, s. 75.

Przy tym objaśnieniu istoty filozofii Kant, którego dzieło wszczyna ostatni obrót [*Wendung*] zachodniej metafizyki, wyrzwał w obszar, który wprowadzie – stosownie do swego metafizycznego usytuowania podstawy w subiektywności – pojąć mógł tylko z wnętrza tej ostatniej [...] . [ZD-IP, 85]

Metafizyka dokonywałaby zatem nie jednego nawet, ale co najmniej kilku obrotów, z których ten ostatni byłby prawdopodobnie ważniejszy od innych jako ten, który doprowadza do radykalnej przemiany filozoficznego sposobu formułowania pytań, tj. do przewyciężenia (*Überwindung*) metafizyki. Heidegger wypowiada się w tej sprawie nieco dalej w tym samym tekście:

Rozstrzygające pytanie (*Sein und Zeit*, 1927) o sens, to znaczy o obszar projektowania, to znaczy o otwartość, to znaczy o prawdę bycia, a nie tylko bytu, pozostaje rozmyślnie nie rozwinięte. Myślenie utrzymuje się z pozoru w koleinach metafizyki, lecz pomimo to w swych rozstrzygających krokach, które prowadzą od prawdy jako stosowności do ek-sistentnej wolności, a od tej do prawdy jako skrycia i zbłądzenia, dokonuje przemiany zapytywania, która przynależy do przewyciężenia metafizyki. [ZD-IP, 87]

Najwyraźniej Heideggerowi chodzi tu o wskazanie ważnej transformacji (zwrotu?) w rozwoju samej metafizyki, która wymyka się określeniom, jakimi posługiwał się w okresie pisania *Bycia i czasu*, a być może również później. Określenia te pozostaną bowiem niewłaściwe dopóty, dopóki będą oparte na założeniach charakterystycznych dla „nieprzewyciężonej” metafizyki:

Dlatego też myślenie musi powrócić tam, gdzie w pewnym sensie zawsze już było, a jednak nigdy jeszcze tam nie budowało. Tylko jednak poprzez budowanie możemy przygotować zamieszkiwanie w owej okolicy. Daleko jeszcze takiemu budowaniu do tego, by móc marzyć o wzniesieniu domu dla boga i domostw dla śmiertelnych. Musi się ono zadowolić pracą przy budowie drogi, która wiedzie z powrotem w okolicę przeboleń metafizyki. [...] [ZD-KB, 214]

Ostateczny zwrot metafizyki jest zatem jeszcze w trakcie ziszczania się – jeszcze się nie dokonał. Filozofia Heideggera anonsuje go, ale nie spełnia, w oczekiwaniu aż zadanie to wypełni się w myśleniu przyszłych

pokoleń. Komuś natomiast, kto miałby wątpliwości, czy rzeczywiście Heidegger mówi tu o przemianie metafizyki w ogóle, a nie o swoim własnym indywidualnym zwrocie, możemy przytoczyć jeszcze słowa kończące esej *Identyczność i różnica*:

To, co i w jaki sposób zawsze próbujemy myśleć, myślimy w przestrzeni gry tradycji. Władza ona, gdy uwalnia nas od po-myślenia i prowadzi w przed-myślenie, które nie jest już planowaniem. // Dopiero wówczas, gdy myśląc, zwrócimy się ku [*zuwenden*] temu, co już pomyslane, zostaniemy nawróceni na to, co jeszcze do myślenia. [IR-ZI, 164]

Z ostatniej wypowiedzi wynika już jasno, że „po-myślenie” (*Nachdenken*) metafizyczne domaga się zwrotu – zwrócenia się czy też odwrócenia – do tego, co jest wspólnym zadaniem przyszłych filozofów. Tymczasem z innego tekstu Heideggera dowiadujemy się, że transformacje metafizyczne są czymś od dawna metafizyce znanym i przez nią oswojonym. Argumentem są tu odniesienia do metafizycznego „zwrotu” u Platona, który jest i fundatorem metafizyki, i myślicielem zwrotu, co Heidegger stara się pokazać w tekście *Platona nauka o prawdzie*:

Właściwe oswobodzenie [ludzi z platońskiej jaskini] jest stałością zwracania się [*Zuwendung*] ku temu, co jawi się w swoim wyglądzie, co zaś w owym jawieniu się jest tym, co najbardziej nieskryte. Wolność polega jedynie na tak rozumianym zwracaniu się, które też wypełnia dopiero istotę *paideia* jako pewnego odwrócenia [*Umwendung*]. Wypełnienie istoty „kształtowania” może się przeto dokonać tylko w obszarze i na gruncie tego, co najbardziej nieskryte, czyli na gruncie *aletheia*, to znaczy [na gruncie] tego, co najbardziej prawdziwe, to znaczy [na gruncie] właściwej prawdy. [ZD-PN, 114]

Stajemy teraz wobec trudności, która wyraża się w tym, że z jednej strony Heidegger utrzymuje, iż zwrot się jeszcze nie dokonał, z drugiej strony zaś postrzega go jako coś naturalnego w obszarze metafizyki. Nie można zatem mówić o nim ani jako o fakcie, ani jako o czymś zasadniczo zmieniającym bieg metafizyki. Co więcej, wypowiedziom na temat zwrotu, w znaczeniu przemiany metafizycznego myślenia, zdają się przeczyć inne wypowiedzi Heideggera, jak przykładowo te bardzo zdecydowane słowa z tekstu *Przewycięzenie metafizyki*:

Metafizyki nie można odsunąć na bok jak jakiegoś poglądu. Nie można w żadnym razie zostawić jej za sobą jak jakiejś doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt już nie reprezentuje. [OR-PM, 63–64]

Zdaniem Heideggera metafizyka zawsze zachowuje swoje znaczenie i moc, gdyż leży w naturze człowieka [por. OR-PM, 65]. Zwrot, jaki miałby się w niej dokonywać, jest bądź „zwrotem” jedynie projektowanym (który zresztą odda metafizyce to, co w niej zostało zapomniane, czyli jej najbardziej skrytą własność), bądź modyfikacją o niewielkim metafizycznym znaczeniu. Innymi słowy jeszcze: patrząc na zwrot z jednej strony, stwierdzamy, że jeszcze go nie ma, z drugiej strony zaś dostrzegamy, że wydarzał się już tyle razy, że w długich dziejach metafizyki nie ma żadnego strategicznego znaczenia. Tym samym zmuszeni jesteśmy do wypowiedzenia drugiego wstępnego wniosku badawczego: w *świele słów Heideggera nie było radykalnego zwrotu w dziejach metafizyki Zachodu*.

Oba wnioski mogą się wydać absurdalne osobom, które znają bliżej twórczość Heideggera i przeczuwają, że jej ogólna wymowa sprzeciwia się przyjęciu takich interpretacji. Sprawy tej nie uda nam się wyjaśnić dopóty, dopóki nie zastanowimy się nad sensem samego zwrotu. Przy czym należy od razu zauważyć, że spośród wielu terminów, które mają zastosowanie do tej problematyki (*die Wendung, das Wenden, die Umwendung* itp.), Heidegger wyraźnie uprzywilejowuje (najczęściej stosuje) termin *die Kehre*.

Co oznacza słowo *Kehre*? Słowniki pouczają nas, że rzeczownik ten wykazuje powiązanie z czasownikiem *kehren* (obracać, zawracać, wywracać, przenieć, przenicować) i tym samym służy do wyrażania ruchu obrotowego. *Kehre* oznacza przede wszystkim skręt (np. zakręt drogi, ale również spirali), a następnie wygięcie, zgięcie (może to być wygięcie ciała na przyrządzie gimnastycznym, ale również zeskoczenie zeń lub odskok), wreszcie słowo to występuje w zwrotach, za pomocą których określamy kolejność elementów lub czynności (*ich bin an der Kehre* = teraz moja kolej), będąc odpowiednikiem polskich słów: kolej, tura. Zauważmy, że wzięte razem znaczenia te składają się w pewną całość, w której mamy do czynienia z *ruchem, mobilnością, poruszaniem się; zdecydowaną zmianą kierunku ruchu, zwracaniem się ku przeciwieństwu; przemieszczaniem się po kole lub jego fragmencie; następowaniem elementów po sobie lub/i ich przechodzeniem sugerującym pewną powtarzalność, cykliczność*.

Zastanówmy się teraz, czy znamiona tak uogólnionego zwrotu nie dają się pomimo wszystko zaobserwować u Heideggera. Przyjmijmy w naszym postępowaniu badawczym postawę nacechowaną nieufnością do deklaracji samego filozofa i przyjrzyjmy się jego tekstom oraz pojawiającym się w nich motywom filozoficznym w sposób możliwie zobiektywizowany, nacechowany dystansem wobec wypowiedzi autorskich.

(1.2) Pierwsza – wprost narzucająca się – obserwacja wydobywa na jaw fakt, że po roku 1927 Heidegger poświęca w swoich pracach zdecydowanie więcej miejsca analizom pism klasyków filozofii, zwłaszcza klasyków starożytności. Odniesienia do ich twórczości na stronach *Bycia i czasu* były stosunkowo rzadkie (kilka linijek poświęconych Platonowi, Arystotelesowi, Kartezjuszowi, Kantowi, Husserlowi; bardzo zwięzłe uwagi na temat Parmenidesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Hegla, Nietzschego, Bergsona, Diltheya i jeszcze kilku innych myślicieli). Wspominając krótko tych filozofów, Heidegger podchodził do ich pism bardzo selektywnie, nadając ich twórczości funkcję ilustratywną (głównie w sensie krytycznym, kontrapunktycznym) wobec własnego wywodu. Tymczasem po roku 1930 mnożą się eseje, studia i rozprawy filozoficzne, w których Heidegger z napiętą uwagą komentuje dzieła wielkich mistrzów przeszłości. Powstają wówczas rozbudowane komentarze oraz oryginalne interpretacje do twórczości: Anaksymandra, Heraklita, Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, Kanta, Schellinga, Hegla i in. Prace te liczą od kilkudziesięciu do kilkuset stron i cechują się niezwykłą starannością i drobiazgowością w opracowywaniu tekstów będących przedmiotem filozoficznych, a często również filologicznych, poszukiwań Heideggera. Czyżby filozof zdecydował się uczynić krok wstecz? Czy ten powrót do przeszłości ma coś wspólnego z problemem zwrotu? Czy *zwrot* może być tym samym co *krok wstecz*?

Takie rozumienie zwrotu wydaje się jak najbardziej prawomocne. Mamy tu do czynienia z ruchem zawracającym, radykalną zmianą kierunku zainteresowań filozofa, wyrażającą się przejściem od współczesnych mu ujęć problematyki filozoficznej w perspektywie fenomenologiczno-egzystencjalnej (subiektywistycznej) do zdecydowanie odmiennych poszukiwań filologiczno-historycznych (wyraźnie zobiektywizowanych), nakładaniem się elementów dawnej filozofii na wnioski formułowane przez samego Heideggera tak, jak gdyby przeszłość ożywała w jego przemyśleniach na nowo, odradzała się w jakiejś tajemnej cykliczności filozoficznych od-

pływów i przyplływów. Jean-François Mattéi, wyjątkowo wnikliwy francuski komentator Heideggera, zauważa wprost:

Jeden z najbardziej charakterystycznych rysów myśli Heideggeriańskiej wiąże się z uporem, z jakim ignoruje ona *postępowanie naprzód* filozofii – pomimo równocześnie składanego mu hołdu – po to, by zawieźć jej przeznaczenie ruchowi wstecznemu. To ukierunkowanie – rozmyślnie odbiegające od postępowania przyjętego w metafizyce oraz źle pojętego zwrotu w sensie odwrotu – które prowadzi ją w stronę niepomysłanego źródła, ujawnia się u Heideggera z całą wyrazistością za sprawą podwójnej analogii „kroku wprzód” i „kroku wstecz” (tłum. własne)⁵.

Sprawę owych kroków rozpatrzmy dokładniej za chwilę. Na razie zauważmy, że sam Heidegger posługuje się określeniem „krok wstecz” (*der Schritt zurück*) [IR-OT, 169]⁶, by – jak się zdaje – podkreślić kluczową rolę zainteresowania przeszłością filozofii w swojej późniejszej twórczości; w tym kontekście należy jednak od razu zauważyć, że odnoszące się do tej twórczości rozróżnienie wcześniejsza/późniejsza, zakłada, że już myślimy o niej za pomocą kategorii zwrotu. I rzeczywiście znajdujemy również takie wypowiedzi Heideggera, które sugerują wyraźnie, że ostatecznie nie rażą go aż tak bardzo enuncjacje na temat zwrotu w jego własnym myśleniu. Oto jedna z nich:

Zapewne dlatego nie jest łatwo podjąć myślenie, które porzuca subiektywność, że w opublikowanej wersji *Bycia i czasu* nie znalazł się trzeci rozdział pierwszej części pt. *Zeit und Sein*, a tam wszystko się odwraca [*kehrt sich das Ganze um*]. Nie został on opublikowany dlatego, że myślenie jeszcze nie zezwalało na dostateczne wypowiedzianie owego zwrotu [*Kehre*]. Nie udało się to za pomocą metafizyki. Pewien wgląd w myślenie zawracające [*das Denken der Kehre*] od „bycia i czasu” do „czasu i bycia” daje wykład *O istocie prawdy*, pomyślany i wygłoszony w 1930, a opublikowany w 1943 roku. [ZD-LH, 140; por. BH, 328]

⁵ J.F. Mattéi, *Le chiasme heideggérien ou la mise à l'écart de la philosophie*, [w:] D. Janicaud, J.F. Mattéi, *La métaphysique à la limite*, Paris: PUF 1983, s. 73–74.

⁶ Motyw podwójnego nakierowania wprzód i wstecz pojawia się również w innych miejscach dzieła Heideggera, np. w przedśłowiu do *Identyczności i różnicy* [IR, 152] oraz w *Zasadzie racji* [ZR, 128], a także w innych tekstach.

Najprawdopodobniej do tej wypowiedzi nawiązują właśnie interpretacje dzieła Heideggera, które stwierdzają zwrot w jego myśleniu, na przykład wskazana wcześniej interpretacja Bogdana Barana. Zważając na tego rodzaju wypowiedzi filozofa oraz – i zwłaszcza – na uwypuklone powyżej znaczenie *Kehre*, możemy ze spokojem przystać na taką interpretację jego dzieła, która dostrzega, a nawet uwyrażnia – wbrew niejednoznaczności, a często wręcz mylącej wypowiedziom samego filozofa – przemianę myślenia Heideggera, która miała miejsce gdzieś około 1930 roku. Zanotujmy to w pamięci: *w świetle przeprowadzonych badań, a nawet słów samego Heideggera, w jego twórczości miał miejsce zwrot.*

(2.2) W tej sytuacji, kiedy zgodziliśmy się na dostrzeżenie zwrotu w twórczości Heideggera, a nawet przyjęliśmy, że dokonuje się on pod postacią „kroku wstecz” wiodącego do tekstów klasyków filozofii Zachodu, możemy już skonstatować, że Heideggerowska lektura tych tekstów ma bardzo specyficzny charakter. Specyfika ta uwyrażnia się w chwili, gdy zdamy sobie sprawę, że dokonywane przez Heideggera analizy badawcze koncentrują się na tych motywach filozoficznych, które odsyłają do pojęcia *Kehre*. Tak oto Heidegger wydobywa z twórczości klasyków metafizyki, a następnie poddaje szczególnie uważnej obróbce myślowej, te momenty, w których do głosu dochodzi problematyka mobilności, ciągłego przechodzenia w siebie skontrastowanych elementów, gra przeciwieństw, nakładanie się na siebie skrajności, które niejako zamieniają się miejscami w fazach jakiegoś fundamentalnego cyklu. Motywy te, jak pokazuje Heidegger, są obecne w tradycyjnej metafizyce od stuleci, a jednak pozostają całkowicie niewidoczne dla współczesnych badaczy uniwersyteckich. Co więcej, nie dostrzegano ich już od tak dawna, że trudno dziś dociec, kiedy tak naprawdę ustalili się maskujący je schemat, który wyznacza normy współczesnego filozofowania. Schemat ten jest tak powszechny i ma tak wielką moc obowiązującą dla współczesnego, tj. dwudziestowiecznego, świata kultury Zachodu, że dostrzeżenie go jest niezmiernie trudne. Nie jest to jednak przedsięwzięcie zupełnie niemożliwe. Wielka filozoficzna przyгода Heideggera rozpoczyna się z chwilą, gdy decyduje się on prześledzić konstytuowanie się tego schematu, tego paradygmatycznego wzorca myślenia w metafizyce Zachodu tak, by móc następnie wyodrębnić jego elementy składowe i zrozumieć przemożną siłę jego oddziaływania. Temu zadaniu podporządkowana jest większość tekstów po roku 1930. Ramy

wyznaczone naszemu studium nie pozwalają na dokładne omówienie tak dużej ilości pism, zatrzymajmy się zatem tylko przy kilku przykładach.

Pierwszy z nich pokazuje kształtowanie się schematu tradycyjnej metafizyki w myśli Platona. W *Platona nauce o prawdzie* Heidegger omawia, w jaki sposób platoński mit o jaskini daje miejsce dwóm różnym koncepcjom prawdy. Jedną z tych koncepcji ukształtowała się na długo przed Platonem, łącząc pojęcie prawdy z nieskrytością (*aletheia*) bycia. Tymczasem sam Platon opracowuje zupełnie inną koncepcję prawdy, która poprzez uzależnienie nieskrytości od widzialności idei wprzęga prawdę w hierarchiczne uporządkowanie poprawności widzenia, które dla Platona staje się wzorcem poznawania. Wychodzenie i powrót do jaskini symbolizują właśnie różne stadia poznawczej władzy człowieka. Komentując tekst platoński, Heidegger zauważa:

Przejście z jednego położenia do drugiego polega na osiągnięciu wyższego stopnia poprawności widzenia. Wszystko sprowadza się do *orthotes* – prawidłowości spoglądania. Dzięki tak rozumianej prawidłowości zarówno widzenie, jak i poznawanie, stają się czymś poprawnym i prawomocnym, tak że ostatecznie sięgają one wprost ku najwyższej idei i w tym właśnie „nastawieniu” się utwierdzają. W tym też kierowaniu się odbiór upodabnia się do tego, co ma być przedmiotem postrzeżenia – tym zaś jest „wygląd” bytu. Następnym upodobnieniem odbioru w sensie *idein* do *idea* jest *homoiosis*, a więc pewna zgodność poznawania z samą rzeczą. Tak oto z prymatu owej *idein* wobec *aletheia* wynika przekształcenie istoty prawdy, która zostaje wprzęgnięta w relację do *orthotes* – do prawidłowości odbioru i wypowiedzi. [ZD-PN, 122]

W tej nowej koncepcji prawdy najbardziej godne podkreślenia są dla Heideggera dwie sprawy: jedna to konstruowanie wielopoziomowych systemów poznawczych, którym za sprawą *homoiosis* musi odpowiadać hierarchiczna konstrukcja wszechrzeczy; druga to uzależnienie prawdy od ludzkiego „odbioru” rzeczywistości, nadająca metafizyce, jako nauce o bycie w ogóle, postać „zhumanizowaną, subiektywistyczną”. Prawda jako prawidłowość spoglądania staje się za sprawą Platona wyróżnikiem ludzkiego zachowania się wobec całości bytu [por. ZD-PN, 122], skutkiem czego ten ostatni przedstawi się człowiekowi, co zakłada uprzednie rozdwojenie całości na dwie stojące naprzeciw siebie strony: poznający podmiot i poznawany obiekt, które towarzyszą filozofii do dzisiaj.

Platońska koncepcja prawdy zostaje przejęta przez Arystotelesa, ojca metafizyki Zachodu, w postaci onto-teologii:

Metafizyka orzeka, czym jest byt jako byt. Zawiera ona *logos* (wypowiedź) o *on* (bycie). Późniejsza nazwa „ontologii” znamionuje jej istotę, przyjmując oczywiście, że pojmujemy ją zgodnie z właściwą treścią, nie zaś wedle szkolarskiego zacieśnienia. Metafizyka porusza się w obszarze *on he on*. Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu. W ten sposób metafizyka wszędzie przedstawia byt jako taki w całości, bytość bytu (*ousia* owego *on*). Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów (*on katholou, koinon*) – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego (*on katholou, akrotaton, theion*). W takim właśnie podwojeniu występuje nieskrytość bytu jako takiego w metafizyce Arystotelesa. [ZD-CMW, 179]

Arystoteles, o czym Heidegger nie zapomina, nie był jednym z wielu myślicieli greckich, lecz tym, który wyraziście wyartykułował fundamentalne pytanie filozofii o byt jako byt. Od jego czasów uznaje się to pytanie za naczelne pytanie metafizyki. Samo słowo „metafizyka” też w pewnym sensie zawdzięczamy Arystotelesowi, nawet jeśli prawdą jest, że po raz pierwszy zastosował je w odniesieniu do jego dzieła jego uczeń – Andronikos z Rodos. U Arystotelesa znajdujemy również charakterystyczne podwojenie – analogiczne do podwójnego rozumienia prawdy u Platona – które dotyczy bytu. Byt oznacza u Arystotelesa całość bytu, jego „bytość” czy też „bytowość” (*die Seiendheit*) albo byt najwyższy, noszący znamiona boskości. Właśnie to drugie rozumienie zostało przechowane w tradycji uniwersyteckiej Zachodu, ulegając jednak spłyceniu i dając asumpt „szkolarskiemu zacieśnieniu”. To właśnie jemu, a nie metafizyce jako takiej, przeciwstawia się filozofia Heideggera, uważnego czytelnika pism Arystotelesa, w których znajduje on zresztą jeszcze jeden ważny element filozoficzny nadający strukturę wszelkiemu metafizycznemu odniesieniu do rzeczywistości. Chodzi tu o uporządkowanie bytów na wertykalnej osi, której zwieńczenie stanowi właśnie byt w drugim znaczeniu, jak pokazuje to schemat przedstawiony przez Heideggera na końcu § 2 we wprowadzeniu do Arystotelesowskiej *Metafizyki* [AM, 17]. Metafizyka Zachodu staje się onto-teologiczną „drabiną bytów” uszeregowanych na linii góra-dół. Żaden z późniejszych metafizyków Zachodu nie kwestionuje już, ani nawet nie

problematyzuje, tego gradualistycznego, piramidalnego uporządkowania rzeczywistości i odnoszących się do niej procedur poznawczych (w postaci dedukcji czy też będącej jej odwróceniem indukcji). Wielką zaletą tak pomyślanej metafizyki są jej osiągnięcia w dziedzinie myśli praktycznej (nauka) i związanej z nią działalności technicznej, której Heidegger również w prosty sposób nie dezawuuje⁷. Stechnicyzowanie współczesnego świata i związane z tym zagrożenia są raczej rezultatem braku przemyślenia przez człowieka odwiecznych pytań metafizycznych, które po raz ostatni z wielką siłą dochodzą do głosu u Hegla.

Hegel postrzegany jest przez Heideggera jako myśliciel domykający wielką epokę onto-teologii Zachodu. Robi to, sięgając swą myślą do greckich początków filozofii. Odkrywa tam myślenie relacyjne, skoncentrowane bardziej na procesach niż na usztywnionym, zsubstancjonalizowanym pojęciu bytu. Grecka dynamika relacji i procesów stanie się dla niego inspiracją przy tworzeniu dialektyki spekulatywnej, ciągłości przejść pomiędzy przeciwnościami. Jak jednak pokazuje Heidegger w eseju *Hegel i Grecy*, dialektyka ta pozostaje wciąż obciążona subiektywnością myślącego podmiotu („podmiot [...] w przebiegu [...] i jako ów przebieg wyprowadza swoją subiektywność: produkuje” [ZD-HG, 222]), a prawda zachowuje subiektywistyczno-przedstawieniowy (czyli fenomenologiczny) charakter („Prawda jest dla Hegla absolutną pewnością samowiednego podmiotu absolutnego” [ZD-HG, 229]). Ponadto filozofia Hegla rozpina się – co łatwo pokazać – na linearnym schemacie góra–dół (w *Nauce logiki*) oraz przód–tył (w *Fenomenologii ducha*). Jakkolwiek to drugie uporządkowanie stanowi znaczące *novum* w metafizyce, to przecież schemat liniowy pozostaje tu wciąż w mocy.

Podobnych schematyzujących ujęć myśli wielkich metafizyków Zachodu Heidegger dokonuje wielokrotnie, dotyczą one między innymi: św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta, Nietzschego. U każdego z nich dostrzega on wierne obstawanie przy schemacie myślowym, który poprzez wieki przestacza się w coraz bardziej zniewalający paradygmat filozofii-

⁷ Np. w tekście zatytułowanym *Pytanie o technikę* pojawiają się zdania takie, jak: „W takiej sytuacji istota techniki musi raczej skrywać w sobie właśnie wzrastanie ratunku” [OR-PT, 30] lub: „Istota techniki jest dwuznaczna w pewnym wysokim sensie. Taka dwuznaczność wskazuje na tajemnicę wszelkiego odkrycia, to znaczy prawdę” [OR-PT, 35].

wania. Na podstawie wyżej poczynionych ustaleń możemy już odtworzyć jego uogólnioną strukturę.

Myślenie metafizyczne ma postać liniowego uszeregowania bytów, które rozpina się najczęściej od góry do dołu (Platon, św. Augustyn, Kartezjusz i inni), czasami jednak idzie od dołu do góry (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu i inni), zdarza się również, że przyjmuje postać uszeregowania horyzontalnego (Hegel, romantycy niemieccy, Marks i inni). Zwieńczeniem hierarchicznie uporządkowanych poziomów bytów jest zawsze jeden uprzywilejowany byt (np. Idea Idei, Czysta Forma, Bóg, Pojęcie, Absolut), który bądź emanuje z siebie (stwarza) byty niższego rzędu (np. Bóg chrześcijan, chóry anielskie, człowiek, zwierzęta, świat nieożywiony), bądź ustanawia ostateczny cel, który je kształtuje (np. ideał człowieczeństwa w doktrynie Marksa), bądź jedno i drugie (boski krwiobieg u Jana Szkota Eriugeny). Najwyższy byt metafizyczny może mieć postać zbiektywizowaną (myśliciele starożytni: Platon, Plotyn i inni) lub subiektywistyczną (myśliciele nowożytni: Kartezjusz, Kant i inni). W schemacie tym zawsze jednak dochodzi do głosu binarne przeciwstawienie elementów sąsiadujących ze sobą na jednym poziomie (jedno/wiele, materia/forma, podmiot/przedmiot), które daje miejsce różnicy wypchniętej z łańcuchów zhierarchizowanych bytów, łączonych zawsze na zasadzie podobieństwa. Metafizyka myśli byt jako całość bytów pod postacią ujednoczonej serii podobieństw, zapomina natomiast o ich relacji do siebie, tzn. o byciu jako zestawiająco-oddzielającej je różnicy.

Uważna lektura klasycznych tekstów metafizycznych uprzytamnia nam jednak, że tak zarysowany paradygmat nigdy nie był do końca zniewalający (w *Platona nauce o prawdzie*, w *O istocie i pojęciu „Fysis”*, w *Heglowskim pojęciu doświadczenia* – i wielu innych tekstach – sam Heidegger wskazuje na miejsca „niemetafizyczne” w myśli wielkich filozofów i podaje je uważnej refleksji). Obserwacja ta pozwala nam zrozumieć, dlaczego Heidegger nie uważa tego paradygmatu za imperatyw myślenia filozoficznego i nie ustaje w wysiłkach znalezienia innego paradygmatu, który mógłby stanowić dlań konkurencję lub dopełnienie. Nie jesteśmy w stanie w krótkim artykule prześledzić toku tych poszukiwań ani dociec, dokąd go one ostatecznie doprowadziły. Możemy jednak zastanowić się, w jaki sposób dałoby się opuścić teren dominacji metafizyki. W ten sposób stajemy znów wobec kwestii „kroku wstecz”.

Na kwestię tę natknęliśmy się wyżej, w trakcie rozważań na temat zmiany kierunku indywidualnego filozofowania Heideggera (jego wzmożonego zainteresowania przeszłością metafizyki) oraz retrospektywnego spojrzenia na dzieje tejsze metafizyki w jej ponadindywidualnym rozwoju. Było to jednak jednostronne i – jak się wkrótce okaże – mylące podejście do problematyki owego kroku wstecz. Sam Heidegger poddaje tę kwestię głębszemu namysłowi w tekście pt. *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*. Esej ten jest w istocie podjęciem dialogu z Heglem i jego koncepcją metafizyki jako zwieńczenia zachodniego sposobu uprawiania filozofii, myślowego obrachunku z najwyższym, tj. najbardziej ogólnym, pojęciem bytu lub/i Boga. W odczytaniu Heideggera Hegel utrzymuje, że rezultat takiego myślenia nierozzerwalnie łączy się z początkiem zachodniej filozofii, stąd też ta ostatnia nie oznacza niczego ponad historię samej siebie – filozofia to dzieje filozofii. Przy takiej interpretacji krok wstecz oznaczałby rzeczywiście powrót do filozoficznych korzeni. Tymczasem Heidegger daje wyraz niezgodzie z takim stanowiskiem, nazywając je wprost błędną interpretacją terminu „krok wstecz” i przeciwstawiając się

mniemaniu, jakoby krok wstecz polegał na historycznym powrocie do najwcześniejszych myślicieli zachodniej filozofii. Oczywiście Dokąd (*Wohin*), do którego nawraca nas krok wstecz, rozwija się i ukazuje dopiero przez dokonanie kroku. [IR-OT, 171]

Esej, do którego odwołujemy się w tym miejscu rozważań, stanowi właśnie próbę dokonania takiego kroku wstecz – próbę nie tyle opisową, ile zaangażowaną w praktyczne rozwiązanie kwestii zachodniego stylu myślenia, zwanego najkrócej metafizyką.

Dla Hegla dialog z minionymi dziejami filozofii ma charakter zniesienia, tzn. zapośredniczonego określenia w sensie absolutnego ugruntowania. // Dla nas dialog z dziejami myślenia nie ma już charakteru zniesienia, lecz jest krokiem wstecz. [IR-OT, 169]

Jak widać, projekt Heideggera nie jest już – w odróżnieniu od Hegla – zorientowany na absolutne domknięcie spekulatywnej kłamry dziejów. Krok wstecz wydaje się tu takim nałożeniem na siebie początku i końca filozofii, w którym nie ma już miejsca na historię. Sugerowane jest tu raczej takie nałożenie się na siebie elementów skrajnych, w którym przeciwstawność (a być może również sprzeczność) nie traci nic ze swej ostrości,

nie jest maskowana ani neutralizowana – przeszłość i przyszłość otwierają się na siebie nawzajem bez obietnicy spełnienia, w wiecznym nadmiarze uniemożliwiającym wszelką systematykę, zwłaszcza tę metafizyczną. Jak pisze Heidegger:

Lecz to, co już pomyślane przygotowuje dopiero to, co jeszcze nie pomyślane, a co wciąż na nowo wnika we własny nadmiar (*Überfluß*). Wyznacznik tego, co niepomyślane, nie prowadzi do włączenia tego, co wcześniej pomyślane, w ciągle wyższy i wyprzedzający je rozwój i w taką systematykę, lecz wymaga on wyzwolenia tradycyjnego myślenia ku jego jeszcze otwartym byłym treściom. [IR-OT, 169]

Wypowiedź ta raz jeszcze daje wyraz przekonaniu Heideggera, że konsekwentne myślenie w formule implikacyjnej utrwała jedynie schemat czy też paradygmat metafizyczny. Technologia i metafizyka są tym samym – myśl tę Heidegger wyraża w następujących słowach:

To, co *jest* teraz, wykształciło się przez panowanie istoty współczesnej techniki, które to panowanie jest obecne już we wszystkich obszarach życia, w rozmaicie określanych charakterystykach, jak: funkcjonalizacja, perfekcja, automatyzacja, biurokratyzacja, informacja. Tak jak prezentację istot żywych nazywamy biologią, tak samo prezentację i ukształtowanie bytu opanowanego przez istotę techniki możemy nazwać technologią. Słowo to ma służyć jako oznaka metafizyki epoki atomowej. Krok wstecz od metafizyki ku istocie metafizyki, widziany od strony współczesności i podjęty przez wgląd we współczesność jest krokiem od technologii, technologicznego opisu i interpretacji epoki ku *istocie* współczesnej techniki, zadanej dopiero do myślenia. [IR-OT, 171]

Krok wstecz pokazuje tutaj cały swój paradoksalny charakter – kierując się *wstecz*, wychyla się on faktycznie *do przodu*, ku istocie techniki zadanej dopiero do myślenia. W ten sposób doprowadza do styku przeszłości i przyszłości, wyrównuje je w planie aktualnego rozpięcia istoty, w której wszystko to, co konstytuowane, sytuuje się obok lub naprzeciw siebie, poza porządkiem czasowego rozwoju. O ile bowiem technologia stanowi coś w rodzaju ogniwa w łańcuchu rozwoju, o tyle technika (współlistna greckiej *techne*) jest zawsze *in actu*, tu i teraz. O ile metafizyka stanowi pewien etap w dojrzywaniu dziejów, o tyle istota metafizyki daje w sobie miejsce współgraniu wszystkich tych etapów jednocześnie. Istota metafizyki rozciąga się (albo ściąga) do migotliwego punktu skrytości i nieskry-

tości, który dla Heideggera wyraża istotę prawdy. Prawda zaś nigdy nie ma uogólniającego, totalizującego charakteru najwyższego pojęcia, które niczym parasol rozpinaloby się ponad dziejami myślenia – prawda daje dostęp do całości, przewijając się *pośród* jej elementami. Dla Heideggera:

Myślenie kroczy wstecz, odstępując od własnej rzeczy, od bycia i przywodzi w ten sposób to, co pomyślane w Naprzeciwo (*in ein Gegenüber*), w którym dostrzegamy całość dziejów, a mianowicie ze względu na to, co stanowi źródło całego myślenia, przygotowującego dziejom obszar pobytu. W odróżnieniu od Hegla nie jest to przekazany tradycją, już kiedyś postawiony problem, lecz coś, o co nigdy w dziejach myślenia nie pytano. Tymczasowo, nieuchronnie nazwiemy to językiem tradycji. Mówimy o *różnicy* między byciem a bytem. Krok wstecz prowadzi od tego, co niemyślane, od różnicy jako takiej ku temu, co do-myślenia (*zu-Denkende*). Jest nim *zapomnienie* różnicy. [IR-OT, 170]

Jest to jedno z pierwszych – i rzadkich – miejsc w dyskursie Heideggera, kiedy kojarzy on wprost krok wstecz z różnicą. Krok wstecz wprowadza nas bowiem w różnicę myślenia – oddzielenia bycia (miejsca myślenia) oraz bytu (tego, co myślane metafizycznie). Krok wstecz wkracza w myślenie zapominające o tym oddzieleniu, o różnicy. Zdaniem Heideggera nie mamy tu do czynienia ze zwykłą wadą myślenia, lecz z koniecznością. Zapomnienie różnicy ma bowiem tutaj podwójny sens dopełniacza – oznacza nie tylko zapomnienie o różnicy w myśleniu, ale także zapomnienie charakteryzujące różnicę, przynależny jej brak, który w kontekście prawdy objawia się jako prymarnie – ale zarazem aktualnie – nieusuwalna skrytość. Dlatego właśnie tak trudno znaleźć odpowiedź na pytanie:

co twierdzimy o różnicy, skoro tak bycie jak i byt zawsze na swój sposób wyłaniają się z *różnicy*? Aby sprostać temu pytaniu, musimy dotrzeć do różnicy poprzez odpowiednie Naprzeciw (*Gegenüber*). Owo Naprzeciw otwiera się przed nami wówczas, gdy dokonujemy kroku wstecz. To bowiem dzięki otwartemu przezeń oddaleniu udziela się przede wszystkim to, co bliskie jako takie, bliskość rozbłyskuje po raz pierwszy. Dokonując kroku wstecz, uwalniamy rzecz myślenia, bycie jako różnicę, w owo Naprzeciw, które może pozostawać całkiem bezprzedmiotowe. [IR-OT, 178]

Bycie jako różnica – zapomniana i zapominająca – nie jest ani innym rodzajem bytu, ani pustką rozumianą jako zewnątrz bytu na podobień-

stwo fizycznej próżni, w której miałby być on zanurzony. Jest raczej pustką przenikającą byt od wewnątrz i niezaprzeczącą jego pełni. Jest wytyczeniem brzegów bytu od *jest* do *nie jest* w ich wzajemnym starciu, nieustannym przechodzeniu jednego brzegu w drugi, otwieraniem się bycia do wewnątrz i na zewnątrz jednocześnie, cięciem metafizycznej przestrzeni, ujawniającym jej wtórność wobec prymarnej (nie w sensie początkowej, lecz przedlogicznej) różnicy.

Bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie. Byt jako taki zjawia się na sposób nadejścia skrywającego się w nieskrytości.

Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istoczą, tak właśnie odróżnione, z Tego Samego, z roz-cięcia, różnicy (*Unter-schied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia Pomiędzy, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciążą. Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie przechodzenia i nadejścia stanowi *skrywająco-odkrywającą wyróżnię* (*Austrag*) obu. W wyróżni władza prześwit (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-i-ku-sobie. [IR-OT, 178]

Ów *Austrag* – *wyróżnia* w polskim przekładzie Heideggera lub *różnia* w komentarzach do kontynuatorów jego filozofii we Francji – to serce myśli Heideggera, które on sam opisuje słowami:

Skoro tedy bycie jako bycie bytu istoczy jako różnica, jako wyróżnia (*Austrag*), trwa jako bycie-od-siebie i ku-sobie gruntowania i ugruntowywania i w ten sposób gruntuje byt, to byt z kolei jako byt najwyższy ugruntowuje bycie. Jedno przechodzi w Inne, Jedno nadchodzi ku Innemu. Przechodzenie i nadejście pojawiają się we wzajemnym oświetleniu, na przemian przechodząc jedno w drugie. Patrząc od strony różnicy oznacza to, że *Austrag* jest krążeniem, wzajemnym krążeniem wokół siebie bycia i bytu. [IR-OT, 181]

Właśnie to krążenie, pomieszanie, prześwitywanie bez obietnicy dialektycznego pojednania stanowiło dla tradycyjnej metafizyki nierozwiązalny problem. Myślenie typu metafizycznego – począwszy od Arystotelesa – starało się rozerwać, czyli zneutralizować, ów krąg współgrających przeciwieństw. Celem było tam myślowe uporządkowanie całości bytu bądź poprzez myślenie implikacyjne (konstruowanie dedukcyjnej lub indukcyjnej drabiny pojedynczych bytów) zgodnie ze wzorcem scjentyistycznym

(system aksjomatyczny), bądź wznoszenie teologicznej piramidy poprzez wykreowanie Boga-strażnika porządku rzeczywistości. Nałożenie się tych dwóch porządków na siebie często dawało o sobie znać w pismach wielkich metafizyków Zachodu, jak przykładowo Arystoteles lub Hegel. Oto jak tłumaczy to zjawisko Heidegger:

Bóg pojawia się w filozofii dzięki wyróżni (*Austrag*), którą myślimy zrazu jako siedlisko istoty różnicy między byciem a bytem. Różnica wydobywa podstawowy rys budowy istoty metafizyki. *Austrag* wyłania i stanowi bycie jako wy-do-bywający grunt, który sam, od strony tego, co przezeń ugruntowane, potrzebuje uprzyczynowienia przez to, co najbardziej źródłowe. Jest to przyczyna w sensie *causa sui*. Tak się nazywa Boga w filozofii. Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. [IR-OT, 182]

Wbrew pojawiającym się komentarzom przypisującym Heideggerowi ateizm⁸, widzimy, że myśl jego ożywia szczere przekonanie o istnieniu sfery *sacrum*, której źródła są równie fundamentalne jak źródła istoty metafizyki. Przejawianie się Boga – lub Bogów – może jednak przyjąć dwojaką postać: z jednej strony byłoby to intelektualne – metafizyczne – utożsamienie Bóstwa z najwyższą przyczyną, uczynienie zeń Boga filozofów, z drugiej zaś przepełnione emocjami obcowanie z Boskością ingerującą bezpośrednio w ludzkie życie. Tylko ten drugi rodzaj obcowania pozwala człowiekowi przeżyć kontakt z *sacrum* w autentycznej trwodze, respekcie dla istoty wyższej, a zarazem radości wyrażającej się poprzez sztukę, na przykład muzykę i taniec. Taniec taki nie powinien być jednak pośpiesznie rozumiany jako religijny rytuał, ściśle obserwowane zunifikowanych re-

⁸ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA 1998, s. 26; wbrew opinii Sartre'a, z całego dzieła Heideggera wyziera stała, choć dyskretna religijność; istnieją też świadectwa zewnętrzne jego przywiązania do religii, takie jak wypowiedź syna Hermanna, który twierdzi z przekonaniem, że ojciec zawsze wierzył w jednego Boga i choć oddalił się myślowo od dogmatyki katolickiej, to jednak prosił o pogrzeb w tym właśnie obrządku; por. H. Heidegger, *Auch mein Vater hat Widerstand geleistet – Hermann Heidegger im Gespräch über seinen Vater*, red. M. Funken, Information Philosophie im Internet, Düsseldorf 2000 [online]. Dostęp: 22 kwietnia 2006, <http://www.information-philosophie.de/philosophie/heideggergesprach.html>.

guł, gdyż nawet w tym krótkim fragmencie tekstu dostrzegamy wyraz potrzeby spontaniczności emocjonalnego kontaktu z Bóstwem, autentycznej radości z tańca, niepowtarzalności przeżycia religijnego nie tyle w wyuczonych krokach, ile w zrywie tanecznego Skoku (*der Sprung*), który stanowi zarazem tajemne nacięcie, rysę (*der Sprung*) żłobiącą świat *profanum*. *Sprung* pomiędzy *sacrum* i *profanum* – zintensyfikowany krok wstecz, po to by tym lepiej odbić się w przód. Oto jak pisze o nim Heidegger w *Zasadzie racji*:

W odskoku skok nie odpycha od siebie pola odskoku, lecz skacząc, staje się pomnieniowym przyswojeniem przesłania bycia. Dla samego skoku znaczy to: ani nie odskakuje on od pola odskoku, ani nie wskakuje w jakiś inny wydzielony dla siebie obszar. Tylko jako pomnieniowy, skok pozostaje skokiem. Pomnienie (*An-denken*), mianowicie byłego przesłania, oznacza jednak: przemyślenie tego, co jeszcze niepomyślane w byłości, jako czegoś do myślenia. Odpowiada temu myślenie tylko antycypujące. Pomnienie byłego jest antycypującym myśleniem (*Vor-denken*) tego, co do myślenia jako niepomyślane. Myślenie jest antycypującym myśleniem pomnieniowym. Ani nie trzyma się ono, przedstawiając historycznie, tego, co było jako czegoś przeszłego, ani przedstawiając, nie wgapia się w znaną jakoby przyszłość, roszcząc sobie pretensje do roli prorocstwa. Myślenie pomnieniowo-antycypujące jest skakaniem skoku [...], w który wtapia się myślenie. [ZR, 128]

W ten sposób analiza figury pojęciowej kroku wstecz doprowadziła nas do sformułowania metaforycznego *quasi*-pojęcia Skoku, na który nikt dotąd w historii filozofii się nie powążył, choć jego zapowiedź znaleźć można już w pismach Marksa. To właśnie Marks starał się przekonać swoich czytelników, że nie należy bać się trudności związanych z pojawianiem się sprzeczności w życiu społecznym i dać im wyraz w dyskursie ekonomicznym. To właśnie z jego *Kapitału* zaczerpnęliśmy motto do tego artykułu. Sam Marks nie powążył się jednak ostatecznie na dokonanie tak radykalnego posunięcia filozoficznego, jak uczynienie z różnicy zapalnika myślenia. Dopiero Heidegger „pokazał, co umie” uczynić z filozoficznymi konsekwencjami projektów opartych na źródłowej sprzeczności, takich jak projekt Hegla i Marksa. Dzięki jego filozoficznej odwadze myśl Zachodu wkroczyła na drogę *różnicy*, nie kryjąc już rewolucyjnego zwrotu dokonującego się w jej łonie. Zauważmy od razu, że nosi on wszystkie znamiona interesującego nas w tym studium zwrotu metafizyki. I tak: *jest wyrazem*

faktycznej mobilności rzeczywistości; wpływa na kierunek rozwoju metafizyki (a ściślej mówiąc – kwestionuje jej linearny rozwój) poprzez przywoływanie opozycji (jednoczesne rozdzielanie i przysuwanie do siebie elementów przeciwstawnych); sugeruje krążenie elementów, przechodzenie jednego w drugi; jest zapowiedzią pewnej cykliczności przemian.

Reasumując, zwrot daje się pomyśleć jako ruch okrężny – *po kole*. Ostatecznie więc możemy zakończyć nasze rozważania na temat zwrotu w metafizyce konkluzją, mówiąc, że *w świetle przeprowadzonych badań, a nawet słów samego Heideggera, w metafizyce Zachodu dochodzi do zasadniczego zwrotu, za którego figurę pojęciową możemy uznać krok po kole lub quasi-pojęcie Skoku (der Sprung).*

3) Tak oto znaleźliśmy się w sytuacji, gdy dwa określenia negatywne – brak zwrotu w myśli Heideggera oraz w metafizyce jako takiej – zostały zrównoważone dwoma określeniami pozytywnymi stwierdzającymi występowanie zwrotu w postaci *Kehre* w obu wskazanych wyżej obszarach. Tę zagadkową sytuację trzeba będzie teraz rozpatrzeć bliżej.

Bez wątpienia zwrot „indywidualny” powinien znaleźć swoje uzasadnienie w zwrocie „ponadindywidualnym”, którego omówieniu Heidegger poświęca osobny tekst pt. *Zwrot*. Pomimo ezoterycznego języka, z tekstu tego daje się wyczytać, że zwrot jest przede wszystkim wyrazem zmiany w myśleniu fundamentalnej sfery istoty metafizyki. Niektóre przejawy tej zmiany uchwyciliśmy już wcześniej pod postacią podważenia filozoficznego intelektualizmu czy też scjentyzmu, co łączy się bezpośrednio z kontestacją binarnego uporządkowania sfery poznawczej i rzekomo nieusuwalnego rozdziału na podmiot i przedmiot, determinującego refleksję metafizyczną. Dyskusja z metafizycznym scjentyzmem oraz zakwestionowanie prymarnego charakteru kategorii podmiotu i przedmiotu poznania dały o sobie faktycznie znać już w czasie redagowania *Bycia i czasu*. Po roku 1930 (hipotetycznej dacie zwrotu „indywidualnego”) zaczęły się również pojawiać nowe znamiona zwrotu, jak na przykład dowartościowanie zobiektywizowanej sfery istotowej metafizyki (pogłębiony namysł nad problematyką istoty metafizyki, istoty prawdy, istoty techniki i innych), w której nie może jednak zabraknąć przeżycia subiektywnego, dziania się pojedynczych egzystencji. Owo dzianie się, dzieje opisywane przez Heideggera, niewiele mają wspólnego z perspektywą historyczną, gdyż środowiskiem ich jest aktualna nieskończoność czy też nieskończona aktualność źródła. W tym kontekście w *Zwrocie* padają znamienne zdania:

Zwinięcie pewnego przesłania bycia, zwinięcie tu i teraz zestawu, wydarza się zawsze z nadejścia innego przesłania, którego niepodobna logiczno-historycznie wyliczyć z góry ani skonstruować metafizycznie w postaci ciągu procesu dziejowego. [TZ-Z, 51]

Ahistoryczne elementy opisu istoty metafizyki zdają się już wyznaczać inny paradygmat i odmienne zadania myśleniu filozoficznemu. *Novum* to pozostawiamy na razie w fazie zarysu, podkreślając jednakowoż jego wagę dla późniejszych rozważań. W tym celu najbardziej użyteczne będą dla nas słowa samego Heideggera:

Filozofia to metafizyka. Metafizyka myśli byt w całości – świat, ludzi, Boga – ze względu na bycie, ze względu na wspólnotę bytu w byciu. Sposób, w jaki metafizyka myśli byt jako byt, to uzasadniające przedstawianie. Od narodzin filozofii – równocześnie z nimi – bycie bytu jawi się jako podstawa (*arche, aition*, zasada). [...]

Co znaczy „koniec filozofii”? Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzestanie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego „koniec filozofii” oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca. Nie znaczy to jednak, że filozofia, dochodząc do końca osiąga najwyższą doskonałość – dopełnienie nie jest równoznaczne z doskonałością. [...]

Słowo „koniec” oznaczało dawniej tyle co miejsce: „z jednego końca na drugi” to z jednego miejsca w drugie. Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości. [...]

Czy jednak koniec filozofii w sensie jej rozwinięcia się w nauki jest również pełnym urzeczywistnieniem wszystkich możliwości myśli filozoficznej? Czy może poza scharakteryzowaną wyżej *ostatnią* możliwością rozkładu filozofii na technicyzowane nauki istnieje jeszcze *pierwsza* możliwość myśli, możliwość, która musiała być punktem wyjścia myśli filozoficznej, choć filozofia nie była w stanie ani doświadczyć jej, ani zrealizować? [...]

Być może istnieje myśl bardziej trzeźwa niż niepowstrzymany pęd racjonalizacji, bardziej trzeźwa niż porywający prąd cybernetyki. Zapewne właśnie on jest w najwyższym stopniu irracjonalny.

Być może istnieje myśl poza rozróżnieniem na racjonalne i irracjonalne, bardziej jeszcze trzeźwa niż technika naukowa – bardziej trzeźwa i dlatego na uboczu, bez efektu, a jednak z własną koniecznością. Gdy pytamy o zadanie tej myśli, chodzi nam nie tylko o tę myśl, lecz przede

wszystkim o pytanie o nią. W obliczu całej tradycji filozoficznej oznacza to:

Wszyscy musimy jeszcze być wychowani do myślenia, a przede wszystkim musimy wiedzieć, co to znaczy być wychowanym, lub nie, w myśleniu. [RM-KF, 78, 78-79, 82, 98]

Wybrane i przedstawione wyżej zdania z tekstu *Ku rzeczy myślenia* prowadzą już uważnego czytelnika do podjęcia próby konstruowania nowego paradygmatu myślenia, które nie wypiera metafizyki, lecz dzieli z nią miejsce – miejsce wspólne, choć tak wąskie jak linia granicy. W niej właśnie koniec filozofii nakłada się na jej początek. Rozwój historyczny zaś jawi się jako jednostronne ujęcie problematyki myślenia. Obok niego istnieje przypuszczalnie anonsowana przez nas wcześniej sfera beczasowości istotowych zagadnień dotyczących bycia – tutaj nazywana jest onamiejscem jednoczącym etapy metafizycznego rozwoju, który zestawia elementy względem siebie przeciwstawne, jak gdyby działa się to w jednym rzucie, jak gdyby były to dwa brzegi jednej linii horyzontu. Horyzontu tyleż jednoczącego, ileż rozdzielającego. Ostatnia faza dziejów składa się w jedno z fazą pierwszą, w której myśl *trwa* we wszystkich swoich modyfikacjach. Natykamy się tutaj również na sprzeciw wobec zawężania takiej myśli do przeintelektualizowanej, jednostronnie racjonalnej i technicyzowanej postawy naukowej. Jeśli bowiem filozofia faktycznie dała – i wciąż daje – ugruntowanie nauce, to nie oznacza, że można ją do nauki zredukować. Być może myśl trwa właśnie tam, gdzie wszelkie metafizyczno-naukowe binaryzacje nie mają zastosowania. Nie potrafimy jeszcze dokładnie pomyśleć tego nowego obszaru paradygmatycznego. Wciąż brakuje nam pełnych danych do jego konstrukcji. Ale przeczuwamy już, że rozpatrywana w tym studium problematyka zwrotu ma wiele wspólnego z nakreślonym w ogólnym zarysie nowym paradygmatem. Dlatego właśnie nie powiodło nam się jednoznaczne ustalenie, czy zwrot (zarówno w wymiarze „indywidualnym”, jak i „ponadindywidualnym”) jest, czy też go nie ma. W świetle przeprowadzonych analiz oraz wstępnego rozpatrzenia kwestii paradygmatycznej konkluzja dotycząca istnienia zwrotu nie może bowiem brzmieć inaczej niż: *zwrot jest i równocześnie go nie ma*.

Nie oznacza to wcale, że nie możemy posługiwać się terminem „zwrot” w sposób zobiektywizowany, klasyczny, tj. umożliwiający rozdzielenie pewnych faz (być może nawet więcej niż dwóch) projektu Heideggera. Oznacza to jedynie, że czyniąc tak, musimy mieć świadomość, iż „zwrot”

nie jest zwykłym terminem ani zwykłym pojęciem, lecz filozofemem, który otwiera spekulatywny wymiar myśli Heideggera i nawet gdy spada do poziomu słowa/pojęcia technicznego, to jednak w każdej chwili może wyłonić się w całym swym spekulatywnym rysunku jako zwrot *par excellence*. Czytając zatem i komentując Heideggera, trzeba pozostawać w „bojowej gotowości” i trzymać ustawicznie myśl pod kontrolą, gdyż wszystkie jego wypowiedzi rozmyślnie są redagowane tak, by dało się w nich odczytać ową prymarną ambiwalencję, utrzymać w mocy *paradoks*.

Rozwinięcie skrótów:

- AM – *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3 (1931), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.
- BH – *Brief über den „Humanismus”* (1946), [w:] *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967.
- Vor – *Vorwort* (1962), [w:] W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Martinus Nijhoff 1963.
- ZD – *Znaki drogi* (1919–1958), Warszawa: Fundacja Aletheia 1995.
- ZD-IP – *O istocie prawdy* (1930), tłum. J. Filek.
- ZD-PN – *Platona nauka o prawdzie* (1930–1931), tłum. S. Blandzi.
- ZD-LH – *List o „humanizmie”* (1946), tłum. J. Tischner.
- ZD-CMW – „*Czym jest metafizyka?*”. *Wprowadzenie* (1949), tłum. K. Wolicki.
- ZD-KB – *W kwestii bycia* (1955), tłum. M. Poreba.
- ZD-HG – *Hegel i Grecy* (1958), tłum. J. Mizera.
- OR – *Odczyty i rozprawy* (1936–1953), tłum. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2002.
- OR-PM – *Przewyciężenie metafizyki* (1936–1946).
- OR-PT – *Pytanie o technikę* (1949–1953).
- TZ-Z – *Zwrot* (1949), tłum. J. Mizera, [w:] *Technika i zwrot* (1949), Kraków: Baran i Suszczyński 2002.
- ZR – *Zasada racji* (1955–1956), tłum. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2001.
- IR – *Identyczność i różnica* (1956–1957), tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” XX (1998).
- IR-OT – *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* (1956–1957).
- IR-ZI – *Zasada identyczności* (1957).

RM-KF – *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (1964), tłum. K. Michalski, [w:] *Ku rzeczy myślenia* (1962–1964), Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.

THE TURN IN HEIDEGGER'S THOUGHT

Summary

The main problem discussed in the article is the concept of the turn in Heidegger's philosophy. Numerous commentators have interpreted the turn as a mark of a radical change in the philosopher's interests after 1930. Heidegger, however, often seems to imply that the concept refers both to his own discourse and to a supraindividual change in the very metaphysical thought. This difficulty can be resolved only after a careful examination of Heidegger's enterprise of "overcoming metaphysics" as well as his putting into question of the traditional philosophical paradigm. It is this perspective that allows the speculative meaning of the term "turn" to be clearly seen. The meaning reveals the following paradox: that the turn both is and is not. In a way, the paradox forms a credo of Heidegger's postmetaphysical work.

TOMASZ ZAŁUSKI*

ONTOLOGIA JAKO KOEGZYSTENCJALNA ANALITYKA „BYCIA-Z”

Słowa kluczowe: Jean-Luc Nancy, filozofia francuska, ontologia, koegzystencja, jednostkowość

Keywords: Jean-Luc Nancy, French philosophy, ontology, co-existence, singularity

W opublikowanej w 1986 roku we Francji książce *La communauté désœuvrée*¹ Jean-Luc Nancy podjął się zadania radykalnych transformacji pojęcia wspólnoty. Punktem wyjścia było tu wskazanie teoretycznych niespójności tkwiących w tradycyjnych implikacjach tego pojęcia oraz niebezpiecznych społeczno-politycznych konsekwencji, do jakich prowadzi pojmowanie wspólnoty jako immanentnej istoty lub jednolitej, substancjalnej tożsamości zbiorowości ludzkiej, czy też jako swego rodzaju ponadindywidualnego podmiotu. Dyskurs poświęcony możliwości „innej”, nieimmanentystycznej wspólnoty, praktykowany przez Nancy’ego w tej pracy, nie stanowi jednak zwykłej teorii lub filozofii społeczno-politycznej, lecz ma charakter na wskroś ontologiczny: jak podkreśla sam autor, owa inna „wspólnota oznacza, że nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostko-

* Tomasz Załuski, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi, w marcu 2006 r. obronił doktorat *Problem powtórzenia we współczesnym dyskursie estetycznym oraz w artystycznych praktykach modernizmu*. E-mail: tzaluski@toya.net.pl.

¹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois 1986.

wego bytu, jak również, że istnieje to, co [...] można określić mianem źródłowej lub ontologicznej «socjalności», która w swej zasadzie wykracza daleko poza prosty motyw człowieka jako bytu społecznego”².

Przedsięwzięcie Nancy’ego nie sprowadza się również do stworzenia jakiejś regionalnej „ontologii bytu społecznego” lub „ontologii tego, co polityczne”, lecz wkracza na teren ontologii jako takiej – na teren tego, co w ramach tradycyjnego, hierarchicznego schematu należałoby określić nazwą „ontologii fundamentalnej” lub „filozofii pierwszej”. Sam fakt jednak, że owa tradycyjnie „regionalna” tematyka społeczno-polityczna jest podejmowana w obrębie ontologii „fundamentalnej”, nakazuje ostrożność przy próbie odnoszenia tego hierarchicznego schematu do filozofii Nancy’ego. Transformacje pojęcia wspólnoty pociągają bowiem za sobą konieczność weryfikacji samej struktury i statusu ontologii w oparciu o motyw ontologicznej „socjalności”. Zapowiadana w ten sposób w *La communauté désœuvrée* ontologia zostaje rozwinięta kilka lat później w *Être singulier pluriel*³. Nancy wprost deklaruje tam, że jego tekstowi przyświeca ambicja „przekształcenia [*refaire*] całej «filozofii pierwszej»”; zarazem zastrzega jednak, że „nie jest to ambicja autora, lecz konieczność wynikająca z samej rzeczy, jak i z naszej historii” [ESP, 13]. Jak dokładnie przebiega oraz jaki sens zyskuje owa transformacja ontologii?

Mitsein

Najważniejszym punktem odniesienia dla tak zakrojonego projektu Nancy’ego jest *Bycie i czas*⁴ Martina Heideggera. Nancy uznaje zawartą tam „egzystencjalną analitykę”, będącą zarysem ontologii fundamentalnej, za „ostatnią «filozofię pierwszą» [...]”, która doprowadziła nas tam, gdzie teraz jesteśmy, jedni z drugimi, niezależnie od tego, czy o tym wiemy, czy nie” [ESP, 45]. Jej doniosłość polega na artykulacji twierdzenia, że nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostkowego bytu, a zatem na włączeniu

² Tamże, s. 71.

³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris: Éditions Galilée 1996. Dalej jako ESP wraz z numerem strony.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.

w obręb ontologii fundamentalnej motywu, który Nancy określa mianem „źródłowej lub ontologicznej «socjalności»”. W rozpatrywanym kontekście przedsięwzięcie Heideggera jawi się przede wszystkim jako odejście od paradygmatu podmiotowości – zakwestionowanie samokonstituowania się oraz samowystarczalności podmiotu. Dokonując transformacji problematyki podmiotu, Heidegger zastępuje ją problematyką *Dasein* – „bycia-tu”, w którym to określeniu „tu” wskazuje na konstytutywne umieszczenie tego i wszelkiego innego bytu w sieci relacji, to znaczy na jego źródłowe „bycie-w-świecie”⁵. Bycie-w-świecie *Dasein* oznacza także jego konstytutywne bycie-z innymi. Jak pisze Heidegger, „ani zrazu, ani nigdy nie «jest» dany sam tylko podmiot bez świata. I tak samo ostatecznie nie jest dane najpierw izolowane ja bez innych”⁶. Wskazuje on też wprost, że bycie-z (*Mitsein*⁷) jest „równie pierwotne”⁸ jak bycie-w-świecie, a nawet dlań „egzystencjalnie konstytutywne”⁹ i podkreśla, że „świat zawsze jest już przede mną dzielony z innymi. Świat jestestwa [*Dasein*] to *współświat* [*Mitwelt*]. Bycie-w to bycie-z [*Mitsein*] innymi”¹⁰. W efekcie „jestestwo z istoty jest w sobie samym byciem-z”¹¹.

Nancy uznaje tak rozumianą doniosłość dzieła Heideggera, lecz zarazem sygnalizuje fakt występowania w nim dwóch – z perspektywy analizowanej problematyki – znamienych niekonsekwencji. Po pierwsze, bycie-z, *Mitsein*, mimo swej „koesencjalności [*co-essentialité*]” [ESP, 118] z *Dasein*, mimo swego równie źródłowego charakteru, pozostaje mu w sposób wyraźny podporządkowane. Widać to w sposobie, w jaki Heidegger zachowuje charakterystyczny dla paradygmatu podmiotowego, sukcesyjny porządek filozoficznej prezentacji i „wprowadza *współ-źródłowość* [*co-originité*] *Mitsein* dopiero po ustanowieniu źródłowości *Dasein*” [ESP, 50]. Ta wtórność *Mitsein* nie jest jedynie kwestią „techniczną”, nie ograni-

⁵ Zob. tamże, s. 68–145.

⁶ Tamże, s. 149.

⁷ Ze względu na fakt, że nawiązując do heideggerowskiego *Mitsein* Nancy posługuje się w swym tekście również określeniem „z” [*avec*], odrywając niejako *mit* od *sein*, w cytatach dokonuję zmiany przekładu *Mitsein* ze „współbycia” na „bycie-z”.

⁸ Zob. tamże, s. 146.

⁹ Tamże, s. 155.

¹⁰ Tamże, s. 152.

¹¹ Tamże, s. 154.

cza się do sposobu prowadzenia dyskursu. Jeżeli *Dasein* i *Mitsein* są rzeczywiście współ-źródłowe, jeśli *Dasein* jest w istocie *Mitsein*, to w pewnym sensie właśnie owa ostatnia kwestia powinna stanowić punkt wyjścia analityki egzystencjalnej, jeśli nie wręcz jej wyłączny przedmiot¹². Co więcej, u Heideggera analityka *Mitsein*, jeśli porównać ją z rozważaniami poświęconymi *Dasein*, ma jedynie charakter niewielkiego szkicu; Nancy wskazuje też, że twierdzenie o współ-źródłowości *Mitsein* natychmiast „ustępuje miejsca przejściu do rozważania *Dasein* «samego w sobie»” [ESP, 46].

Druga niekonsekwencja polega na tym, że ukazawszy w swej analizie bycia-ku-śmierci skończony z istoty charakter *Dasein*, Heidegger nie odnosi motywu skończoności do *Mitsein*. Umożliwia to w konsekwencji późniejsze określenie *Mitsein* za pomocą takich terminów jak „dola” i „lud”, a zatem ujęcie go jako rodzaju nieskończonego, teleologicznie rozwijającego się, ponadindywidualnego podmiotu. W § 74 Heidegger pisze, że jeśli *Dasein*

jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty w byciu-z innymi, to jego działanie się jest współdzianiem się określonym jako *dola*. Oznaczamy w ten sposób działanie się wspólnoty [*Gemeinschaft*], ludu. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowane¹³.

Heideggerowskie ujęcie bycia-z i wspólnoty pozostaje zatem w obrębie tego, czego niebezpieczne, wręcz totalitarne implikacje Nancy opisywał w *La communauté désœuvrée* oraz w poświęconych polityce fragmentach *Le sens du monde*¹⁴. Niewątpliwie ujęcie bycia-z i wspólnoty przez pryzmat wspomnianych wyżej motywów „ludu” i „doli” stanowi również zdaniem Nancy’ego filozoficzny warunek (a przynajmniej jeden z warunków) możliwości politycznego zaangażowania Heideggera w nazizm, jego „nie-wybaczalnej kompromitacji za sprawą filozoficznej polityki, która stała się zbrodnią” [ESP, 45].

¹² Zob. I. Devisch, *A Trembling Voice in the Desert: Jean-Luc Nancy's Rethinking of the Space of the Political*, „Cultural Values” 4, 2 (2000), s. 242.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 482–483.

¹⁴ Zob. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris: Éditions Galilée 1993, s. 163–172, gdzie mowa jest wprost o „polityce podmiotu”.

Za sprawą obu wskazanych wyżej posunięć Heidegger faktycznie przepaszczą możliwość artykulacji ontologicznej „socjalności”. Radykalizując Heideggerowski motyw *Mitsein*, Nancy proponuje konsekwentnie oddzielić bycie-z od wszelkich pozostałości paradygmatu podmiotowego, a w ten sposób dokonać swego rodzaju transformacji egzystencjalnej analityki *Dasein* w „koegzystencjalną analitykę” [ESP, 117] bycia-z. Projekt ten nie zakłada jednak nadania byciu-z statusu jakiejś pojedynczej, źródłowej „zasady”. W kontekście rozważań nad tradycyjnym wątkiem „filozofii pierwszej” Nancy wyraziście akcentuje zasadniczą rolę, jaką w ramach koegzystencjalnej analityki ma odgrywać zagadnienie nieredukowalnej mnogości. Otóż dokonując transformacji „filozofii pierwszej”, owa analityka powinna „wychodzić od jednostkowej mnogości źródeł [singulier pluriel des origines], to znaczy wychodzić od *bycia-z*” [ESP, 45].

Przyjrzyjmy się powyższej formule, nie zadając jeszcze pytania o sens wchodzących w jej skład określeń. Nie oznacza ona prostego utożsamienia kwestii „jednostkowej mnogości źródeł” z kwestią bycia-z. Relacja między nimi jest bardziej złożona. W przypadku tej pierwszej kwestii mamy już faktycznie do czynienia z mnogością, z powiązaniem lub właśnie „byciem-z” dwóch zagadnień, z których każde zyskuje w tekście Nancy’ego względnie odrębne opracowanie. Zagadnienia „jednostkowej mnogości” oraz „źródeł” stanowią też dwa równie źródłowe konteksty, w których – za każdym razem w odmienny sposób – Nancy artykułuje kwestię bycia-z; trzeba wszakże zaznaczyć, że owa „dwójka” (można by powiedzieć „dyada”) jest tutaj jedynie emblematem mnogości – w *Être singulier pluriel* występuje faktycznie większa liczba równie źródłowych kontekstów artykulacji bycia-z. Przywołana wyżej formuła koegzystencjalnej analityki jako filozofii pierwszej wskazuje zatem pośrednio, że w swej warstwie „formalnej” analityka powinna egzemplifikować to, co podlega konceptualizacji w jej warstwie „treściowej”. W efekcie bycie-z jest w *Être singulier pluriel* konceptualizowane, artykułowane we wciąż odmienny sposób w mnogości kontekstów, w relacji do mnogości zagadnień, a równocześnie występuje w postaci pozakonceptualnej, jako bycie-jednych-zagadnień-z-drugimi w planie samego tekstu. „Wychodzenie” od bycia-z oznacza bowiem wychodzenie od mnogości – nie tyle jednak od kwestii mnogości (a w każdym razie nie tylko od kwestii mnogości), lecz od mnogości kwestii konstytuowanych i transformowanych przez swe bycie-jednych-z-drugimi. W każdym z tych mnogich kontekstów artykulacji bycia-z projekt koegzy-

stencjalnej analityki zyskuje też nieco inne sformułowanie¹⁵. W konsekwencji przywołana wyżej formuła koegzystencjalnej analityki nie jest i nie może być ostateczna. Niemniej jednak ze względu na fakt, iż w kontekście rozważań nad zagadnieniami „jednostkowej mnogości” oraz „źródeł” Nancy odnosi się do wczesnej myśli Heideggera, transformując kluczowe motywy jego ontologii fundamentalnej, dalszą prezentację koegzystencjalnej analizy bycia-z ograniczę właśnie do tych zagadnień.

Jednostkowa mnogość

Przy analizie zagadnienia „jednostkowej mnogości” nie sposób uniknąć pewnych uściśleń o charakterze terminologiczno-translatorskim. Określenie „jednostkowa mnogość” zostało wyżej wprowadzone jako przekład zwrotu „*singulier pluriel*”. Ten ostatni nie daje się jednak w jeden, rozstrzygający sposób przełożyć na język polski bez utraty ważnych dla filozofii Nancy’ego aspektów znaczeniowych. Sam Nancy podaje pewne wskazówki językowe, gdy wpisując zagadnienie „jednostkowej mnogości” w relację z kwestią bycia, rozbudowuje powyższy zwrot do postaci „*être singulier pluriel*”: są to „trzy słowa, połączone ze sobą bez określonej składni – «être» jest czasownikiem lub rzeczownikiem, «singulier» i «pluriel» są rzeczownikami lub przymiotnikami” [ESP, 48]. „*Être*” może oznaczać „być”, jak też „bycie” oraz „byt”; ze względu na fakt nawiązania Nancy’ego do filozofii Heideggera najwłaściwszy wydaje się przekład „bycie”. „*Singulier*” może oznaczać zarówno „jednostkowy” w sensie niepowtarzalności, jak i „pojedynczy”; co więcej, może to być również rzeczownik „jednostkowość” („to, co jednostkowe”) lub „pojedynczość”. „*Pluriel*” może oznaczać „mnogi”, jak i „mnogość”. Nancy podkreśla, że zwrot „*être singulier pluriel*” wskazuje na „absolutną ekwiwalencję” [ESP, 48], a zatem na wymienność wszystkich trzech terminów, jak też na niemożność ich utożsamienia, na ich wzajemną nieredukowalność. Ten ostatni aspekt zacho-

¹⁵ Nancy kilkakrotnie transformuje w *Être singulier pluriel* formułę swego przedsięwzięcia, opierając je na wciąż innych zagadnieniach, w tym na tradycyjnie uznawanych za bardziej „społeczne” niż „ontologiczne” – zob. ESP, 40–45, 61–96. Zawsze jednak obowiązuje tu zasada *pars pro toto* – w samej swej jednostkowości zagadnienia te określają charakter całości analityki.

wuje niewątpliwie polskie „bycie-jednostkowość-mnogość”. Przymiotnikowy sens „*singulier*” i „*pluriel*” można by z kolei oddać, uciekając się do takich określeń jak „bycie jednostkowo-mnogie” oraz „bycie pojedynczo-mnogie”. Z uwagi na fakt, że w swych rozważaniach Nancy szczególnie dużo miejsca poświęca kwestii istnienia nieredukowalnej mnogości niewspółmiernych ze sobą, jednostkowych bytów – jednostkowych sposobów bycia – w dalszej analizie „*être singulier pluriel*” będę zasadniczo przekładał jako „bycie jednostkowo-mnogie”¹⁶.

Jednostkowa mnogość nie stanowi jakiegoś predykatu bycia, lecz konstytuuje jego esencję. Oznacza to, że konstytucja ta „rozbija lub rozprasza wszelką pojedynczą i substancjalną esencję samego bycia” [ESP, 48]. Nancy podkreśla, że nie chodzi tu o rozpad, o pluralizację jakiejś ontologicznie lub logicznie uprzedniej, pojedynczej esencji – bycie w żaden sposób nie poprzedza swej jednostkowej mnogości. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla samego pojęcia, czy też raczej samej struktury esencji. „Bycie jednostkowo-mnogie” oznacza, że

esencja bycia istnieje jedynie jako *koesencja*. Lecz koesencja – lub *bycie-z* (bycie-z-wieloma) oznacza z kolei esencję „*ko-*” lub raczej samo „*ko-*” (*cum*) w miejscu lub przebraniu esencji. W rzeczywistości [*en effet*] koesencjalność nie może się zawierać w zwykłym zbiorze mnogich esencji, gdzie pojedyncza esencja takiego zbioru pozostawałaby sama do określenia. W relacji do takiej esencji zbioru zebrane esencje zyskiwałyby jedynie charakter akcydentalny. Koesencjalność oznacza esencjalne dzielenie [*partage*] esencjalności. [ESP, 50]

Konstytutywna mnogość „w” esencji bycia pociąga za sobą transformację esencji w koesencję. Nie oznacza to jednak, że koesencja stanowi jakąś pojedynczą esencję zbioru mnogich esencji. W takim wypadku posiadałaby ona jedność i tożsamość niezależną od każdej z zebranych esencji, w efekcie czego nie można by w ogóle mówić o koesencjalności tych

¹⁶ Określenie to wydaje się jednak mocniej akcentować swoisty pluralizm bycia – odmiennność i odrębność każdego z mnogości jednostkowych istnień. W tym sensie zagubieniu ulega tu nieco to, co Nancy uznaje za konstytutywny paradoks bycia: fakt, że bycie przekracza opozycję monizmu i pluralizmu. Bycie jest wedle Nancy’ego pojedyncze – stanowi ono coś wspólnego dla wszystkich bytów – a zarazem wewnętrznie wielorakie, radykalnie „polimorficzne”: *istnieje* ono jedynie „tranzytywnie”, w transformacjach, w mnogich, odmiennych od siebie postaciach jednostkowych bytów.

ostatnich. Konstytuowane w relacji do esencji zbioru, same w żaden sposób nie dokonywałyby jej konstytucji, nie uczestniczyłyby w jej współkonstytuowaniu. Koesencja nie może być więc odrębną esencją – to dlatego Nancy podkreśla, że cała jej „struktura” lub „zawartość” sprowadza się do tego, na co można wskazać za pomocą relacyjnej funkcji prefiksu „*ko-*”¹⁷. Aby mnogie esencje mogły być koesencjalne, muszą one dzielić samą „esencję zbioru”, samą „esencjalność”: muszą ją „dzielić” w sensie udziału, bycia konstytuowanym przez nią, ale również w sensie dokonywania konstytuującego ją i transformującego podziału. Aby z kolei można było mówić o mnogości nieredukowalnej, ustanawiany przez każdą z mnogich „esencji” (każdy z mnogich bytów) podział musi mieć za każdym razem odmienny, jednostkowy charakter. Konstytuując mnogość, jednostkowość sama pozostaje nią jednak konstytutywnie uwarunkowana. Jednostkowość każdej jednostki jest bowiem nieodłączna od jej bycia-z-wieloma. Nancy wskazuje – raczej na zasadzie ilustracji niż argumentu, który miałby posiadać rozstrzygające znaczenie – że po łacinie termin „*singuli*” wyraża mnogość, gdyż oznacza «jednego» jako należącego do «jeden po drugim» [*l'«un» du «un par un»*] [ESP, 52]. To, co jednostkowe odnosi się przede wszystkim do *każdej* jednostki, a zatem do jednostki będącej z innymi i *pomiędzy* innymi: „pojęcie tego, co jednostkowe zakłada jego ujednostkowanie, a zatem jego odróżnienie od [*d'avec*] innych jednostkowości” [ESP, 52]¹⁸.

¹⁷ Koesencja nie jest zatem odrębną esencją mnogości bytów, choć też nie pozwala się zredukować do samych bytów: „Można by spytać, dlaczego wciąż nazywać «byciem» to, czego esencja redukuje się do prefiksu bycia, do «*ko-*», poza którym nie byłoby niczego, niczego poza bytami, «*ko-*» pozbawionego substancjalności lub konsystencji właściwej dla «bycia» jako takiego. Właśnie o to tutaj chodzi faktycznie. Bycie nie zawiera się [*consiste*] w niczym innym poza istnieniem bytów, istnieniem wszystkiego tego, co istnieje. Samo to «zawieranie się», sama ta konsystencja [*consistance*] nie znika jednak w obłoku zestawionych bytów” – ESP, 59.

¹⁸ Różnica ta nie ma jednak charakteru numerycznego (w tekście brak terminu, który mógłby określać jej status; być może najodpowiedniejszym pojęciem byłaby „różnica jednostkowa”). Nancy wyraźnie zaznacza odmienną pojęciem jednostkowości od pojęcia „tego, co poszczególne [*particulier*]” [ESP, 52]: to ostatnie zakłada zbiór, w ramach którego odmienną poszczególnego elementu sprowadza się do jego numerycznej różnicy względem innych elementów. Innymi słowy, poszczególną opiera się na relacji między danym elementem a esencją zbioru, przy czym element ten zyskuje charakter akcydentalny, nie zaś (ko)esencjalny.

Koesencjonalność należy zatem ująć jako dzielenie – w obu wskazanych wyżej znaczeniach – esencjalności bycia przez mnogość jednostkowych bytów. W dalszym opisie tego zagadnienia Nancy odnosi motyw dzielenia do kwestii jednostkowości. Już sam fakt, że „to, co jednostkowe jest pewną mnogością” [ESP, 52] wydaje się sugerować jego podzielność. Ścisłej rzecz biorąc, to, co jednostkowe jest niepodzielne w ramach każdego podziału, w ramach zdarzenia ujednostkowania, pozostając zarazem nieskończenie podzielne (np. jednostkowy byt jest w odmienny sposób jednostkowy w każdym momencie, na jakie dzieli się jego istnienie). Oznacza to, że każdy podział tego, co jednostkowe nie przynosi w efekcie jego *części*, lecz ponownie coś, co jest *w pełni* – choć oczywiście w odmienny sposób – jednostkowe. Co więcej, to, co jednostkowe nie jest również „niepodzielne w taki sposób, jak to, co poszczególne, lecz pod warunkiem *pars pro toto*: to, co jednostkowe jest w każdym wypadku *za* [pour] całość, w jej miejscu i ze względu na nią [*en vue de lui*]” [ESP, 52]. Stwierdzenie to pozwala wydobyć dalej wzajemną konstytutywność jednostkowości i bycia. Nancy pisze, że „jednostkowy byt [*une singularité*] nie odcina się [*se découpe*] od tła lub fundamentu bycia, lecz gdy istnieje, jest samym byciem lub jego źródłem” [ESP, 52]. Bycie jest tym, co jednostkowe. Istnieje zawsze w sposób mnogi, (po)dzielone między i przez jednostkowe byty. Te ostatnie nie są jednak „częściami”, których zbiór stanowiłby dopiero „całość” bycia. Będąc podziałem bycia, każdy jednostkowy byt jest „samym byciem”, jest „za” całość bycia i w jej „miejscu” – można by powiedzieć, że jest on źródłową substytucją i transformującym ujednostkowieniem całości bycia. Bycie cechuje paradoksalna podzielność tego, co jednostkowe: każdy podział jednostkowej całości bycia przynosi w efekcie bycie, które również pozostaje całością, choć w odmienny, ponownie jednostkowy sposób. Nie-redukowalna mnogość jednostkowych, różniących się między sobą „całości” oznacza jednak, że każda z nich ma charakter skończony, jest nie-samowystarczalna i nie-samokonstytutywna. Jednostkowe „całości” współ-konstytuują się *poprzez* samo dzielenie bycia – poprzez odróżnianie się jednych sposobów (transformacji) bycia od innych.

To, co jednostkowe daje się w efekcie ująć jako „bycie-oddzielonym [*l'être-à-part*] samego bycia i w samym byciu” [ESP, 53]. Formułę tę można sparafrazować w następujący sposób: konstytutywna jednostkowość bycia oznacza również jego konstytutywną mnogość – mnogość jego „całościowych postaci”, „oddzielonych” od siebie za sprawą swej wzajemnej niere-

dukowalności. Innymi słowy, jednostkowość bycia oddziela je od „niego samego”, gdyż wprowadza weń nieredukowalną mnogość. Próbując dokładniej zarysować tę „podzieloną” strukturę bycia, Nancy sięga po korespondującą z literalnym sensem „dzielenia” metaforę cięcia – *coup* – oraz po idiomatyczny zwrot *au coup par coup*. Ten ostatni odnosi się do działania dokonywanego poprzez szereg odseparowanych od siebie, wzajemnie nieciągłych aktów. Taką też wewnętrznie nieciągłą, „pociętą” strukturę Nancy przypisuje byciu: „bycie ma miejsce jedynie *au coup par coup*” [ESP, 53]. W rezultacie uznaje on cięcie za samą esencję bycia:

Esencją bycia jest cięcie [*le coup*]. „Bycie bytu” jest zawsze, za każdym razem, cięciem bycia [...]. W konsekwencji jest ono zawsze także cięciem „z”: jednostkowe byty w jednostkowy sposób zebrane razem, gdzie ich zbiór nie jest ani sumą, ani scaleniem [*l'englobant*], ani „społeczeństwem”, ani „wspólnotą” (słowa te bowiem jedynie rodzą problemy). Zbiór jednostkowych bytów [*singuliers*] jest jednostkowością „jako taką”. Zbiera ona jednostkowe byty o tyle tylko, o ile je zarazem rozsuwa [*espace*] – są one „powiązane” o tyle tylko, o ile nie są zunifikowane. [ESP, 53]

Jednostkowy byt – jednostkowe bycie bytu – nie odcina się od bycia jako takiego, jako odrębnego i ogólnego fundamentu, lecz stanowi esencjalne cięcie samego bycia. Wyrażenie „cięcie bycia” trzeba tutaj rozumieć w podwójnym sensie dopełniacza – z jednej strony jako cięcie, które odcina od siebie nawzajem jednostkowe byty, z drugiej strony jako ujednostkowiające cięcie, któremu źródłowo podlega samo bycie. Tak jak wcześniej esencja bycia została przekształcona w koesencję, by następnie zostać zredukowaną do samego prefiksu „ko-”, tak tutaj Nancy sprowadza esencję bycia do „cięcia «z»”¹⁹ (trzeba przy tym pamiętać, że „ko-” i „z” są synonimiczne). Siega on po określenie „cięcie «z»” chcąc wskazać, że bycie, odcinając, odseparowując jednostkowe byty od siebie nawzajem, zarazem łączy je, zbiera razem. Określenie to odnosi się zatem do paradoksu jednostkowych bytów *połączonych relacją odcięcia*. Bycie jest zawsze tym, co

¹⁹ Nancy akcentuje tu silnie „asubstancjalny” i relacyjny potencjał przyimka „z”. Jak pisze w innym tekście, „z” jest „wskaźnikiem odsunięcia w sercu bliskości i intymności. «Z» jest suche i neutralne: ani komunია, ani atomizacja – jedynie dzielenie miejsca, co najwyżej kontakt” – J.-L. Nancy, *La communauté affrontée*, Paris: Éditions Galilée 2001, s. 43.

jednostkowe. Jednostkowość ta łączy, zbiera razem byty, gdyż każdy z nich jest jednostkowy, ale zarazem wzajemnie je separuje ze względu na to, że każdy z nich jest jednostkowy w odmienny sposób – można by powiedzieć, że w każdym z nich jednostkowość „jako taka” przybiera inną, jednostkową postać. Zbiór jednostkowych bytów nie jest zatem żadną postacią ich unifikacji: „z” jako relacja bycia-zebraniem lub bycia-w-zbiorze samo ulega za każdym razem transformacji, występując jedynie w mnogości jednostkowych postaci bycia-jednych-bytów-z-innymi. To dlatego Nancy mówi o „jednostkowym sposobie zebrania” jednostkowych bytów i dlatego we fragmencie tym wykorzystuje mnogość określeń odnoszących się do „esencji zbioru” – do koesencji – tychże bytów: „z”, „cięcie”, „bycie”, „jednostkowość”.

Jak widać, bycie, jednostkowość i mnogość współ-konstytuują się wzajemnie, *podlegają* koesencjalności, którą same opisują. Innymi słowy, konceptualizując koesencjalność rozumianą jako dzielenie tego, co esencjalne, zwrot „bycie-jednostkowość-mnogość” sam ją w jednostkowy sposób egzemplifikuje:

Bycie-jednostkowość-mnogość [...]. Jeden jedyny, ciągły-nieciągły rys, zarysowujący całość domeny ontologii, bycie-z-sobą-samym określone jako „z” bycia, jednostkowości i mnogości, narzucające naraz [*imposant du coup*] ontologii nie tylko inne znaczenie, ale też inną syntaksę. „Sens bycia”: nie tylko jako „sens „z” [«sens de l'avec»], ale również i przede wszystkim jako „z” sensu [*l'«avec» du sens*], jako że żaden z tych trzech terminów nie poprzedza, ani nie ugruntowuje pozostałych, każdy natomiast oznacza koesencję pozostałych. Owa koesencja sprowadza samą esencję do kreski rysu – „bycie-jednostkowość-mnogość” – do rysu jedności [*union*], który jest zarazem rysem podziału, rysem dzielenia zacierającym się i pozostawiającym każdy z terminów w jego izolacji i jego byciu-z-pozostałymi. [ESP, 57–58]

We fragmencie tym Nancy ponownie podkreśla zarówno wymiennność („ciągłość”) terminów wchodzących w skład zwrotu „bycie-jednostkowość-mnogość”, jak i ich wzajemną nieredukowalność („nieciągłość”). „Bycie-jednostkowość-mnogość” oznacza „fundament” czy też „zasadę” ontologii i jako takie stanowi efekt analizy prowadzącej do wydobycia wzajemnej konstytutywności bycia, jednostkowości i mnogości – asubstancjalnej i relacyjnej konstytutywności, której emblematem Nancy uczynił przyimek „z”. Uznanie tego ostatniego za esencję bycia prowadzi też do transforma-

cji zasadniczego zagadnienia ontologii fundamentalnej Heideggera, to znaczy kwestii sensu bycia. To, że „kwestia bycia i sensu bycia stała się kwestią bycia-z” [ESP, 55], powoduje nie tylko zmianę „znaczenia” ontologii, która – ujmując rzecz w uproszczeniu – z ontologii bycia/bytu przekształca się w „ontologię” lub raczej „ko-ontologię” [ESP, 63] relacji, lecz również zmianę samej „syntaksy” ontologii. Oznacza to, że ontologia nie może się ograniczać do charakterystyki sensu „z”, gdyż groziłoby to resubstancjalizacją „z”, sprowadzeniem go do roli pojedynczej esencji mnogości. „Z” musi być wpisane w samą strukturę ontologii, a ściślej rzecz biorąc w samą strukturę ontologicznego fundamentu. W efekcie wspomniana wyżej „zmiana syntaksy” jest tak naprawdę wprowadzeniem swego rodzaju „syntaksy” do tradycyjnej ontologii, w której fundament był ujmowany jako „transcendentalne znaczone”²⁰, nie definiowane przez żadną „syntaksę” czy „kontekst”.

To dlatego Nancy mówi o „«z» sensu”, które egzemplifikuje zwrot „bycie-jednostkowość-mnogość”. Żaden z wchodzących w skład tego zwrotu terminów nie pełni względem pozostałych funkcji uprzywilejowanej, żaden nie ugruntowuje pozostałych, lecz wszystkie konstytuują się wzajemnie, przez co każdy stanowi koesencję pozostałych. Tym, co je ostatecznie konstytuuje jest zatem sama ich „syntaksa”. Niewątpliwie jednak ta ostatnia nie może istnieć w postaci czystej, w oderwaniu od konstytuowanych przez nią terminów. W rezultacie, we fragmencie tym, tak jak w całych przeanalizowanych dotychczas rozważaniach, zaznacza się oscylacja między zachowaniem odrębności „syntaktycznego «z»” od konstytuowanych przezeń terminów i jego redukcją do nich. Sygnalizowanie owej oscylacji jest też funkcją metafor cięcia, odstępu, rozsunięcia oraz rysu, którymi Nancy zastępował „z”: każda z nich odsyła do czegoś, co nie jest samodzielne, co do swego zaistnienia wymaga istnienia elementów, względem których odgrywa rolę konstytutywną.

Postawiwszy koesencjalne „z” w miejscu esencji, Nancy próbuje następnie sprecyzować jego status w odniesieniu do innego pojęcia należącego do tradycji filozoficznej: pojęcia „źródłowości”. Nazywając „z” źródłowym, zastrzega jednak, że nie można do niego – jak do źródła – „powrócić”, bowiem jest ono „ściśle współczesne wszelkiej egzystencji, jak rów-

²⁰ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 41–46.

niez wszelkiej myśli” [ESP, 61]. Oznacza to konieczność ujęcia wszelkiej egzystencji – i wszelkiej myśli – jako wyposażonej w równie współ-źródłowy charakter.

Źródła

Punktem wyjścia rozważań poświęconych zagadnieniu mnogości źródeł jest transformacja kwestii sensu bycia, tym razem rozpatrywanej pod kątem „sensu”. Zdaniem Nancy’ego współczesność charakteryzuje się tym, że nie *posiadamy* już sensu, gdyż my sami nim *jesteśmy*. Nie oznacza to, że stanowimy „treść” sensu, jego „spełnienie” lub „cel” w znaczeniu, w jakim w antropologizujących koncepcjach metafizycznych człowiek stanowił sens – cel, substancję lub wartość – bytu, natury lub historii. Nie jesteśmy sensem jako finalnym znaczeniem bytu, lecz „sensem jako środowiskiem [*l’élément*], w którym znaczenia mogą być wytwarzane i mogą cyrkulować”²¹ [ESP, 19]. Nancy stoi tu na stanowisku, że znaczenia nie mają sensu same w sobie, lecz są tym, czym są jedynie dzięki swej cyrkulacji, dzięki temu, że są komunikowane (nawet jeśli komunikacja ta zachodzi jedynie we wnętrzu „podmiotu”, między „samym” i „sobą”). Co więcej, występującego wyżej „środowiska” nie należy pojmować jako czegoś odrębnego od samej cyrkulacji. W przeciwnym razie niełatwo będzie zrozumieć stwierdzenie, że „sens jest swoją własną komunikacją lub swoją własną cyrkulacją” [ESP, 20]²².

²¹ W *Le sens du monde* Nancy odróżnia sens – *sens* – od znaczenia – *signification* – określając ten pierwszy mianem „warunku możliwości” znaczeń i definiując go za pomocą lingwistycznego terminu *signifiance*, dającego się przełożyć jako „znameniotwórczość” bądź też „proces wytwarzania znaczeń”: „sens poprzedza wszelkie znaczenia [...] ustanawia ich możliwość, formując otwarcie ogólnej znameniotwórczości [*signifiance*] (lub otwarcie świata), w której i zgodnie z którą możliwe jest przede wszystkim wytwarzanie się znaczeń” – zob. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, s. 21–22.

²² Wybór takiej formuły, niewątpliwie niespełniającej wymogów tradycyjnie stawianych definicji, wydaje się wynikać stąd, że w każdym akcie komunikacji wraz z określonym znaczeniem komunikowana jest sama możliwość komunikacji: „komunikowalność” lub „to-że-jest-komunikacja”. Jeśli sens jest możliwością komunikacji niesytuującą się poza samym procesem komunikacji, lecz cyrkulującą w każdym z jej aktów, wtedy sens jest komunikacją nie tylko znaczeń, ale również, paradoksalnie, siebie samego. Jest on swą własną komunikacją.

Sens bycia nie jest czymś, co miałyby określać, nadawać pełnię lub stanowić zwieńczenie bycia danego w jego bez-sensownej „nagości” czy „faktyczności”. Jak pisze Nancy, „*samo bycie jest dane nam jako sens*. Bycie nie *ma* sensu. Samo bycie, fenomen bycia, jest sensem, który z kolei jest swą własną cyrkulacją – i *my* jesteśmy tą cyrkulacją” [ESP, 20]. Ta redukcja sensu do samego bycia nie oznacza, że bycie, nie określane już przez tożsamość zewnętrznego elementu, zyskuje teraz pojedynczy, immanentny sens, bądź też sens jako swą samo-immanencję. Ze względu na to, że sens istnieje jedynie w postaci cyrkulacji między dzielącymi go bytami („my”), owa pozornie „tożsamościowa” formuła „bycie jest sensem” sprowadza się faktycznie do tego, że „*sens jest sam dzieleniem bycia*” [ESP, 20]. „Bycie=sens=cyrkulacja=my”: przywołana wyżej sekwencja cytatów sama ukazuje ową cyrkulację, której elementy dzielą i transformują bycie.

Cyrkulacja-sens-bycie biegnie „we wszystkich kierunkach wszystkich czasoprzestrzeni [...]”: wszystkie rzeczy, wszystkie byty, wszystko to, co istnieje, wszystko to, co przeszłe i przyszłe, żywe i martwe, nieożywione, kamienie, rośliny, gwoździe, bogowie i «ludzie»” [ESP, 21]. Sformułowany to zdanie egzemplifikujące – tym razem poprzez enumerację²³ – „esen- cjalnie akcydentalny” [ESP, 22] ruch cyrkulacji, Nancy precyzuje jednak, że ruch ten nie charakteryzuje się czystą ciągłością, lecz dokonuje się zawsze w postaci przechodzenia od jednego odrębnego punktu do drugiego, przez co „odstęp [*l'espacement*] jest jego absolutnym warunkiem” [ESP, 22]. Biegąc od miejsca do miejsca, od momentu do momentu, od bytu do bytu, cyrkulacja dokonuje się *au coup par coup*, poprzez szereg odseparowanych od siebie, wzajemnie nieciągłych aktów. Nie cechuje się żadnym progresem ani linearnym przebiegiem, nie ma żadnego ostatecznego spełnienia czy celu ani też pojedynczego źródła, lecz jest „źródłową mnogością źródeł oraz stworzeniem świata w każdym jednostkowym bycie, ciągłym

²³ W kwestii funkcji takich enumeracji w filozofii Nancy’ego zob. I. Devisch, *Being mondaine: Jean-Luc Nancy’s Enumerations of the World*, „Cultural Values” 6, 4 (2002), s. 385–394, który m.in. zauważa, że „to, co na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie pozbawione sensu – listy zjawisk, procesów lub zdarzeń, które nie wydają się mieć ze sobą nic wspólnego – zyskuje specjalny status w tekstach Nancy’ego. Owe enumeracje są jego sposobem na ekspresję świata jako takiego, świata, który istnieje jedynie dla siebie samego i *istnieje* jedynie w jednostkowym nadchodzeniu każdej egzystencji, a zatem nie może być już opisany jako całość lub jedność” – tamże, s. 390.

stwarzaniem w nieciągłości jego odrębnych [*discrètes*]²⁴ zdarzeń” [ESP, 22].

Kwestia mnogości źródeł jest dalej rozwijana w kontekście uwagi, iż to „my” jesteście cyrkulacją sensu-bycia. Przywołując frazę „ludzie są dziwni” [„*les gens sont bizarres*”] [ESP, 24], Nancy uznaje ją za jedno z najbardziej rudymenarnych twierdzeń lub świadectw ontologicznych. Słowo „ludzie” odnosi się tu do „każdego innego” i oznacza zbiorowość populacji, z której każdy twierdzący, że „ludzie są dziwni” wyłącza siebie samego. Wyłączenie nie może być tu jednak całkowicie efektywne, gdyż ze względu na swą ogólność powyższe twierdzenie obejmuje również tego, kto je wypowiada. Mówiący „ludzie są dziwni” sam w pewien sposób do „dziwności” owej przynależy.

Ta podwójność wyłączenia/przynależności pozwala Nancy’emu na polemikę z wprowadzonym przez Heideggera w trakcie analizy *Mitsein* pojęciem „Się”²⁵ [*das Man*]. Pojęcie to zostaje przywołane w odpowiedzi na pytanie: „kim jest ten, kto w powszedniości jest *Dasein*?”²⁶. Heidegger pisze, że „badanie posuwające się w kierunku fenomenu, który pozwoli odpowiedzieć na pytanie o «kto», prowadzi do struktur *Dasein* równie pierwotnych jak bycie-w-świecie: do *Mitsein* i *Mitdasein*”²⁷. *Mitsein* jest jednak zarazem określany jako „podstawa *modus* powszedniego bycia Sobą, którego eksplikacja uwidacznia coś, co możemy nazwać «podmiotem» powszedniości, *Się*”²⁸. Począwszy od tego miejsca, *Mitsein* zaczyna nabierać konotacji negatywnych – stanowi ono wywłaszczenie *Dasein* z jego własnego bycia. Nieco dalej Heidegger mówi to wprost:

Dasein jako *Mitsein* jest pod władzą innych. Ono samo nie jest, inni odebrali mu bycie. [...] Ci inni nie są określonymi innymi. Przeciwnie, każdy inny może ich zastąpić. Decydująca jest tylko dyskretna, od *Da-*

²⁴ Jakkolwiek Nancy zasadniczo używa określenia „dyskretny” w matematycznym sensie „nieciągłości” – zob. ESP, s. 30; J.-L. Nancy, *Les Muses*, Paris: Éditions Galilée 1994, s. 33 – to wydaje się, że w tym miejscu pewną rolę odgrywa także potoczny sens „dyskrecji”, gdyż kontekst sugeruje, że wspomniane „stworzenie świata” dokonuje się nawet w „najmniejszych”, „najbardziej banalnych” i „niezauważalnych” zdarzeniach.

²⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 146–167.

²⁶ Tamże, s. 146, cyt. zmodyfikowany.

²⁷ Tamże, cyt. zmodyfikowany.

²⁸ Tamże, s. 146–147.

sein jako *Mitsein* niepostrzeżenie przejęta dominacja innych. Należy się samemu do innych i utrwała ich władzę. „Inni”, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich, są tymi, którzy w powszednim *Mitsein* zrazu i zwykle „są tu oto”. „Kto” nie jest tym lub owym, nie jest się nim samemu, nie są nim niektórzy, i nie jest nim suma wszystkich. „Kto” jest czymś bezosobowym, *Się*²⁹.

Nancy przede wszystkim zauważa, że stawiając i rozstrzygając w ten sposób pytanie o „kto” *Dasein*, Heidegger nie stawia innej wprost narzucającej się tu kwestii. Nie pyta mianowicie, kim jest ten, kto odpowiada na to pytanie i kto odpowiadając na nie, w wyraźny sposób wyłącza się lub przynajmniej dąży do wyłączenia siebie ze zbioru tych, którzy przynależą do „Się”. W ten sposób „ryzykuje on zaniedbaniem faktu, że nie istnieje «Się» czyste i proste” [ESP, 25]. Innymi słowy, ujęcie Heideggera sugeruje, że „Się” posiada – w samej swej bezosobowości – jakąś jednolitą tożsamość, niezależną od mnogości określonych „się”³⁰ i określającą każde w ten sam sposób. W przypadku „Się” mamy do czynienia z prostą przynależnością, nie zaś podwójnością wyłączenia/przynależności, jak w przypadku określenia „ludzie”. To ostatnie stanowi zdaniem Nancy’ego „modalizację «Się», poprzez którą «ja» wyłączam siebie, wydając się pomijać lub lekceważyć fakt, że sam jestem częścią ludzi” [ESP, 25]. W odróżnieniu od „Się”, „ludzie” nie posiadają jednolitej tożsamości:

„Ludzie” wyraźnie stwierdza, że wszyscy jesteśmy właśnie *ludźmi*, to znaczy bez różnicy osobami, ludźmi, wszyscy wspólnego *rodzaju*, ale rodzaju, który istnieje jedynie jako mnogi, rozproszony i nieokreślony w swej ogólności. Jego istnienie można uchwycić jedynie w paradoksalnej symultaniczności zbiorowości (anonimowej, nieokreślonej,

²⁹ Tamże, s. 162, cyt. zmodyfikowany.

³⁰ „Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To *Mitsein* całkowicie rozmywa własne *Dasein* w sposób bycia «innych», i to tak, że odmiennosc i wyrazistosc innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności Się ustanawia swą własną dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za oburzające to, co *się* za oburzające uznaje. Owo Się, które nie jest żadnym określonym [się] i którym są one wszystkie, choć nie jako suma, przepisuje sposób bycia powszedniości” – tamże, s. 162–163, cyt. zmodyfikowany.

w istocie masowej) i rozsianej jednostkowości (ludzie: za każdym razem ci lub tamci „ludzie” bądź też, jak mówimy, „facet”, „dziewczyzna”, „dzieciak”). [ESP, 25]

W ten sposób podwójność wyłączenia/przynależności zyskuje zupełnie odmienny sens. Ten, kto mówi „ludzie” i wyłącza się z nich jako wyjątkowy lub odróżniający się, poprzez jednoczesne przynależenie do „ludzi” przyznaje *taką* wyjątkowość i odróżnianie się każdemu z nich. Mówiący „ludzie” przynależy do nich *jako* wyłączający siebie, *jako* wyjątkowy i odróżniający się. Nancy podkreśla, że stwierdzenie „ludzie są dziwni” nie oznacza jedynie ani nawet przede wszystkim, że wypowiadający je ustanawia swój własny *habitus* jako normę. Stwierdzenie to jest uchwyceniem jednostkowości jako takiej: „od twarzy do głosów, gestów, postaw, ubioru i zachowania – niezależnie od «typowych» cech [...] – każdy odznacza się poprzez rodzaj momentalnego wydzielenia, wytrącania się [*précipité instantané*], w którym kondensuje się dziwność danego jednostkowego istnienia [*d'une singularité*]” [ESP, 26].

W kwestii owych „typowych” cech Nancy zauważa przede wszystkim, że wszyscy ludzie są nie tylko różni, ale też różnią się wyłącznie jedni od drugich, nie zaś od jakiegoś wspólnego archetypu lub pewnej ogólności. Typowe cechy – etniczne, kulturowe, społeczne, pokoleniowe – nie tylko nie znoszą jednostkowych różnic, lecz uwypuklają je, „stanowiąc ze swej strony inny rejestr jednostkowości [*singularités*]” [ESP, 26]. Nancy wydaje się tutaj mówić, że również to, co typowe – niezależnie od „poziomu swej ogólności” – istnieje jedynie jako mnogie, rozproszone, nieokreślone w swej ogólności i za każdym razem odmiennie skonfigurowane z jednostkowymi różnicami (czy też wręcz skonfigurowane *jako* jednostkowe różnice). Te ostatnie nie zatrzymują się zaś na poziomie „indywiduum”, lecz sytuują się także na poziomie infraindywidualnym: „nigdy nie spotykam Piotra lub Marii jako takich, lecz zawsze w tej czy innej «formie», w tym czy innym «stanie» lub «humorze» itd.” [ESP, 27].

Odnosząc się z kolei do samego problemu „powszedniości”, Nancy twierdzi, że sfera najbardziej powszedniego, codziennego doświadczenia zawiera w sobie inne rudymenarne ontologiczne świadectwo. Polega ono na tym, że jednostkowe byty stanowią

nieciągły pasaż *innych źródeł świata*. Tym, co się tu pojawia [...] nie jest w pierwszym rzędzie „ktoś bliski”, ani „ktoś inny” czy „obcy”, ani

też „ktoś podobny”. To źródło, to afirmacja świata – a wiemy, że świat nie posiada innego źródła niż ta jednostkowa wielość [*multiplicité*] źródeł. Świat zawsze wyłania się [*surgit*] w sposób [*tourneure*] za każdym razem wyjątkowy [*exclusive*], lokalno-momentalny. [ESP, 27]

Oznacza to, że ze względu na swą jednolitą tożsamość heideggerowskie „Się” jest niewystarczające jako wstępna interpretacja egzystencjału „powszedniości-codzienności”³¹. Zdaniem Nancy’ego Heidegger w sposób błędny utożsamia to, co codzienne z tym, co niezróżnicowane, anonimowe i przeciętne. Te ostatnie oczywiście odgrywają ważną rolę w sferze codzienności, lecz mogą się ukonstytuować jedynie w relacji do „zróżnicowanej jednostkowości, którą *codziennosc* już jest sama przez się: każdy dzień, każdy raz, dzień po dniu” [ESP, 27]. Nancy uważa, że nie można – tak jak uczynił to Heidegger – najpierw twierdzić, że sens bycia trzeba wyeksponować wychodząc od sfery codzienności, a następnie zaniedbywać, czy też wprost odrzucać zasadnicze zróżnicowanie codzienności, „jej nieustannie odnawiane zerwanie [*rupture*], jej wewnętrzną rozbieżność, polimorfie i polifonie, jej relief i różnorodność” [ESP, 27]. „Dzień” nie jest bowiem jedynie jednostką numeryczną, lecz „za każdym razem jednostkowym obrotem [*tour*] świata” [ESP, 27]. Ta wewnętrzna polimorfia cechuje również „ludzi”, którzy – biorąc pod uwagę konstytuującą ich dziwność – eksponują każdorazową jednostkowość egzystencji. Także „natura” jest w tym sensie „dziwna”. Istniejemy w naturze w „trybie nieustannie odnawianej jednostkowości, czy to jednostkowości związanej z różnorodnością lub nieredukowalną mnogością naszych zmysłów, czy też z przyprawiającą o zawrót głowy obfitością gatunków natury, czy wreszcie z metamorfozami natury w «technikę»” [ESP, 27–28]. W rezultacie „dziwność”, rozumiana jako ekspozycja jednostkowości, cechuje wszelki byt.

Ten nacisk kładziony na codzienność i jej wewnętrzną polimorfie powoduje, że Nancy kwestionuje zasadność odwoływania się do tradycyjnych filozoficznych motywów „zadziwienia” – o tyle, o ile oznacza ono zadziwienie czymś „wspaniałym”, „niezwykłym” – oraz „cudu bycia”, jeśli te zakładają, że bycie we „właściwy” – lub przynajmniej „lepszy” –

³¹ Określenie *Alltäglichkeit*, przełożone w cytowanych wcześniej fragmentach *Bycia i czasu* jako „powszedniość”, oznacza również „codziennosc”. Ze względu na podejmowaną przez Nancy’ego kwestię jednostkowości „każdego dnia” posługuję się tu tym drugim sposobem przekładu.

sposób prezentuje się w pewnych wyjątkowych, uprzywilejowanych dzięki temu „miejscach”. Chodzi tu o problematyzację pragnienia tego, co wyjątkowe i związane z nim lekceważenia dla „tego, co zwyczajne [*l'ordinaire*]” [ESP, 28]. Nancy nie dąży jednak do tego, by to, co wyjątkowe po prostu zastąpić tym, co zwyczajne. Wskazuje on bowiem, że „zwyczajny”, nieznaczący charakter codzienności – który daje się dostrzec w heideggerowskim „Się” – wciąż implikuje i jest określany przez utraconą, oddaloną lub nieobecną „wielkość i wspaniałość [*grandeur*]” [ESP, 28], w wyjątkowości której ma się lokować sens bycia całości tego, co zwyczajne. Aby uniknąć tej implikacji, Nancy odchodzi od opozycji wyjątkowości i zwyczajności: nakładając na siebie oba pojęcia, lecz nie zacierając ich wzajemnej odmienności, twierdzi on, że „«to, co zwyczajne» jest zawsze wyjątkowe” [ESP, 28]. Sens bycia nie lokuje się w jakimś pojedynczym, szczególnym miejscu, poza każdym z mnogości „zwykłych” sposobów egzystencji. Sens „może być jedynie *à même* – wraz-z, równo-z egzystencją i nigdzie indziej. Nowoczesny świat domaga się, by pomyśleć tę prawdę: że sens jest *à même*. Jest w nieskończonej mnogości źródeł i w ich koegzystencji” [ESP, 28]. Tym, co odbieramy zatem jako „dziwne” jest fakt, że to, co zwyczajne samo ma – w swej każdorazowej jednostkowości – charakter źródłowy.

Uznanie nieskończonej mnogości źródeł pociąga za sobą konieczność transformacji innego tradycyjnego motywu, a mianowicie „dojścia” lub „dostępu do źródła”. Nie mamy dostępu do źródła jako takiego, w samej jego pojedynczości. Tak rozumianego dostępu broni fakt „skrywania się” [ESP, 29] źródła w jego mnogości. Mamy jednak dostęp do owej źródłowej mnogości źródeł, do nieskończonych transformacji tego, co źródłowe. Nancy charakteryzuje go za pomocą metafory dotyku. Dotyk ewokuje dostęp niebędący penetracją, zjednoczeniem czy scaleniem, lecz bliskością, która nie niweluje odstepu ani nie znosi inności źródła. Dostęp ten nie jest też czymś utraconym, co trzeba by odzyskiwać za pomocą jakichś specjalnych zabiegów lub procedur. Dotykamy źródła

w tej mierze, w jakiej dotykamy *samych siebie* i w jakiej istniejemy dotykając reszty bytów. [...] Mamy dostęp do prawdy źródła za każdym razem, gdy jesteśmy w obecności innych i w obecności reszty bytów. Dostęp jest „wchodzeniem w obecność” [*le „venir en présence”*], lecz obecność jako taka jest [...] odstepem/uprzestrzennianiem [*espacement*] jednostkowych bytów. Obecność nie jest nigdzie indziej, jak tylko we

„wchodzeniu w obecność”. Nie mamy dostępu do jakiejś rzeczy lub stanu, lecz do wchodzenia [*venue*]. Mamy dostęp – do dostępu. [ESP, 32]

Już w samym akcie istnienia, a zatem będąc w obecności innych bytów, mamy dostęp do źródła. Ściślej rzecz biorąc, należałoby powiedzieć, że jednostkowe istnienie *jest* dostępem do źródła, bądź też że dostęp, opisany wyżej jako „wchodzenie w obecność”, jest zasadniczym sposobem, w jaki za każdym razem ma miejsce każde jednostkowe istnienie. Owa obecność nie jest jednak żadną rzeczą, ani stanem, lecz raczej procesualnym³² uobecnianiem, nieustanną transformacją każdego jednostkowego istnienia – jego „uprzestrzennianiem”, byciem-poza-sobą. Dostęp do obecności, „wchodzenie w obecność” oznacza zatem „wchodzenie w sam proces wchodzenia”, dostęp do samego dostępu – a raczej do mnogości sposobów dostępu. Innymi słowy, każdy jednostkowy byt, mając dostęp do siebie i mnogości innych jednostkowych bytów, dostępuje *jedynie* wciąż transformujących się, jednostkowych sposobów dostępu.

Tak ujęty dostęp pozwala dookreślić sens motywu „dziwności”, a zatem faktu, że to, co zwyczajne samo ma – w swej każdorazowej jednostkowości – charakter źródłowy: „dziwność» wiąże się z tym, że każdy jednostkowy byt [*chaque singularité*] jest innym dostępem do świata. Tam, gdzie spodziewalibyśmy się «jakiejś rzeczy», substancji lub instancji³³, zasady lub celu, czy też wreszcie znaczenia, jest tylko sposób [*manière*], styl innego dostępu” [ESP, 32]. Każdy dostęp-źródło ma jednak charakter skończony, nie-samowystarczalny – nie obejmuje bowiem ani nie wyczerpuje wszystkich możliwości transformacji tego, co źródłowe – dlatego też samo jego istnienie jest dostępem do innych źródeł, do innych, z definicji nieskończenie mnogich, współ-źródłowych sposobów dostępu do źródła.

³² Trzeba jednak zastrzec, że ów proces ma tu charakter, który najlepiej opisuje wykorzystywany przez Nancy’ego zwrot *au coup par coup* – ciągłość nieciągłych, odrębnych zdarzeń.

³³ W oryginale „*une substance ou une instance*”. Wydaje się, że w tym miejscu Nancy odwołuje się do łacińskiego źródłosłowu obu określeń. Zachowując zatem tradycyjny, filozoficzny sens „substancji”, wypukła zarazem fakt, że jest to coś, co „stoi pod”. Powoduje to, że „instancję” należy tu potraktować jako coś, co przede wszystkim „stoi w”, a zatem jako rodzaj immanentnej substancji świata w odróżnieniu od substancji transcendentnej, „stojącej pod”, a zatem „poza” światem.

W efekcie Nancy może stwierdzić, że to „skończoność *jest* źródłem, co znaczy, że jest ona nieskończonością źródeł. «Źródło» nie oznacza tego, z czego pochodzi świat, lecz nadchodzenie, zdarzanie się [*venue*], za każdym razem jednostkowe, każdej obecności świata” [ESP, 33]. Inne byty są „dziwne” – zadziwiające i interesujące w swej (nie)zwyczajności, gdyż dają nam dostęp do transformującego się, wciąż innego źródła: „inny – czy to człowiek, zwierzę, roślina, czy gwiazda – jest przede wszystkim rozbłyskującą [*flagrante*] obecnością punktu i momentu absolutnego źródła, nie dającego się podważyć, oferującego się jako takie i jako takie znikającego w swym przejściu” [ESP, 39].

Ontologia jako myślenie koegzystencji

Rozważania poświęcone kwestii źródeł najlepiej wydaje się podsumowywać następująca uwaga Nancy’ego: „[my] mamy tylko dostęp do nas – i do świata” [ESP, 33]. Gdy weźmie się pod uwagę częstotliwość pojawiania się w tekście określenia „my”, jak również fakt ujęcia wszelkiego bytu przez pryzmat stwierdzenia „ludzie są dziwni”, łatwo uznać, że pod pretekstem próby odmiennego spojrzenia na zagadnienie „źródła”, a zatem na jedno z zagadnień ontologii fundamentalnej, Nancy buduje faktycznie rodzaj antropologii filozoficznej. Co więcej, z wyżej wymienionych względów można by odnieść wrażenie, że antropologia ta jest w pewien sposób antropocentryczna. Bliższa analiza pokazuje jednak, że interpretacja ta nie daje się utrzymać. Tłumacząc powody wprowadzenia określenia „my”, francuski filozof pisze:

być może bycie jako bycie-z nie daje się wypowiadać w trzeciej osobie liczby pojedynczej – „[to] jest” [*il est*] lub „jest” [*il y a*]. Wynika to stąd, że niemożliwy jest już punkt widzenia, który byłby zewnętrzny względem bycia-razem i z którego dawałoby się wypowiedzieć „jest” [*il y a*] bytu i bycia-z [*un être-avec*] bytów, jednego z drugim. Żadnego „jest” [*il est*], a zatem również żadnego „ja jestem”, kryjącego się pod wypowiedzią „jest” [*il est*]. Trzeba by raczej pomyśleć trzecią osobę liczby pojedynczej jako będącą tak naprawdę pierwszą osobą. Jako taka, staje się ona pierwszą osobą liczby mnogiej. Bycie daje się wypowiadać jedynie w ten jednostkowy sposób: „my jesteśmy”. Prawdą *ego sum* jest *nos sumus* – i to „my” wyraża się poprzez ludzi dla

wszelkiego bytu z którym „my” jesteśmy, dla wszelkiej egzystencji jako bycia-esencjalnie-z, jako bycia, którego esencją jest „z”. [ESP, 53]

„My jesteśmy” zastępuje „[to] jest”, gdyż nie istnieje żaden podmiot, który lokowałby się poza światem i nie będąc konstytuowany przez bycie-z, mógłby z tej zewnętrznej pozycji powiedzieć o nim – jak o „osobie trzeciej” – że ono „jest”. „Podmiot” jest definiowany przez bycie z innymi „podmiotami”, dlatego transformując kartezjańskie *ego sum w nos sumus*³⁴, Nancy wskazuje zarazem, że każdy „podmiot” może wypowiadać bycie-z jedynie z jego „wnętrza”, to znaczy samemu będąc-razem-z-innymi. Niemniej jednak to ludzie, „podmioty ludzkie” mają wypowiadać owo „my jesteśmy” dla wszelkiego bytu, w jego imieniu i zamiast niego: „«ludzie», to znaczy ci, którzy eksponują dzielenie i cyrkulację jako takie, mówiąc «my», [...] mówiąc my dla całości bytu” [ESP, 21]. Czy nie oznacza to, że ludzie zyskują pewne antropocentryczne uprzywilejowanie w stosunku do reszty bytu?

Nancy podkreśla, że „myślenie to nie jest w żaden sposób antropocentryczne: nie umieszcza ono człowieka w centrum «stworzenia»” [ESP, 36]. Człowiek swą egzystencją, a w jej ramach samą swą jednostkową, wyróżniającą go możliwością do powiedzenia „my” w imieniu wszelkiego bytu, ukazuje i poświadcza powszechny rys bycia: jego „nieskończoną, źródłową jednostkowość” [ESP, 36]. Razem z człowiekiem eksponuje się jego jednostkowa egzystencja, która zarazem – w ten jednostkowy sposób – eksponuje jednostkowość wszelkiej egzystencji. W nawiązaniu do występującego u Heideggera motywu „ontyczno-ontologicznego prymatu *Dasein*”³⁵, Nancy zauważa, że nie chodzi tu o „żaden przywilej czy właściwość” [ESP, 36]. *Dasein* jest zaangażowane w bycie, lecz jego bycie nie jest niczym innym jak byciem bytu, byciem jednego bytu z innymi i pomiędzy innymi. Eksponując *na swój sposób* to, że egzystencja jest zawsze jednostkowa, ludzie eksponują coś, co – paradoksalnie mimo jednostkowego charakteru ekspozycji, a zarazem dzięki niemu – dotyczy reszty bytów.

³⁴ W innym miejscu Nancy pisze: „oczywistość *ego sum* sprowadza się konstytutywnie i współ-źródłowo do jego możliwości w każdym z czytelników Kartezjusza i to właśnie tej możliwości – to znaczy tej współ-możliwości – w każdym z nas, oczywistość owa zawdzięcza swą siłę i prawdziwość. *Ego sum = ego cum*” [ESP, 51].

³⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 12–22.

Odrzucając przekonanie o hierarchicznym charakterze różnicy dzielącej ludzi od reszty bytu, Nancy pisze:

nie istnieje z jednej strony źródłowa jednostkowość, a z drugiej strony zwykle bycie-tu rzeczy, mniej lub bardziej nadających się do naszego użycia. Przeciwnie, eksponując się jako jednostkowa, egzystencja eksponuje jednostkowość bycia jako takiego we wszelkim bycie. Różnica pomiędzy człowiekiem i resztą bytu (której nie można zaprzeczyć, lecz jej natura nie jest mimo tego czymś danym), nie dając się oddzielić od innych różnic w bycie (ponieważ człowiek „również” jest zwierzęciem, „również” czymś żyjącym, „również” czymś fizyczno-chemicznym itd.), nie odróżnia prawdziwej egzystencji od jakiegoś rodzaju „pod-egzystencji” [*sous-existence*]. Zamiast tego różnica owa ustanawia konkretny warunek [*la condition concrète*] jednostkowości. [ESP, 36–37]

Człowiek nie stoi na szczycie hierarchii „stworzeń”, gdyż oddzielająca go od nich różnica jest konkretnym, materialnym warunkiem jego jednostkowości. Jest ona zarazem byciem człowieka z innymi bytami, byciem-z, które określając człowieka, w pewien sposób czyni jego istotą zależną od istot innych bytów: „nie bylibyśmy «ludźmi», gdyby nie było «psów» i «kamieni»” [ESP, 37]. Przywoławszy te przykłady bytu „żywego” i „fizyczno-chemicznego”, Nancy pokazuje jeden ze sposobów, w jaki zewnętrzność bycia-z określa „wnętrze” człowieka: „kamień jest zewnętrznością jednostkowości w tym, co należałoby nazwać jej materialną lub mechaniczną konkretnością [*littéralité*]. Nie byłbym jednak «człowiekiem», gdybym nie miał tej zewnętrzności «we mnie», w formie quasi-mineralności kości: nie byłbym człowiekiem, gdybym nie *był* «ciałem»” [ESP, 37]. Eksponując swą jednostkową egzystencję, człowiek eksponuje także konstytutywną rolę, jaką względem niej pełni bycie-z zewnętrznymi bytami, jej bycie poza-sobą. Człowiek „jest w świecie o tyle, o ile świat jest *jego* własną zewnętrznością, właściwą przestrzenią jego bycia-poza-w-świecie” [ESP, 37]. Określając zatem ostatecznie relację między człowiekiem a światem – rozumianym tu jako „reszta bytów” – Nancy stwierdza, że świat nie jest światem ludzi, lecz „tym, co nie-ludzkie, na które ludzkość jest wyeksponowana i które sama z kolei eksponuje” [ESP, 37]. „Ekspozycję” należy tu rozumieć w sensie konstytutywno-transformatywnej relacji – wzajemnej i nie-hierarchicznej – między „człowiekiem” i „światem”, to znaczy każdym z reszty bytów.

Stwierdzenie nie-antropocentrycznego charakteru rozważań Nancy'ego nie rozstrzyga jeszcze drugiego ze wskazanych wyżej pytań, a mianowicie tego, czy transformowana „ontologia fundamentalna” Nancy'ego nie jest w istocie jedynie rodzajem antropologii filozoficznej. Czy proponowane przez Nancy'ego ujęcie daje się określić formułą „antropologia jako filozofia pierwsza”? Trzeba tu przede wszystkim zauważyć, że sam sposób potraktowania kwestii „ludzi” – interpretacja ludzi jako eksponujących w swej jednostkowości jednostkowość wszelkiego bycia – nie pozwala na dokonanie prostego rozróżnienia między ontologią fundamentalną a antropologią. Antropologia filozoficzna, jaką stanowią rozważania Nancy'ego poświęcone kwestii źródeł, *jest* bowiem zarazem ontologią fundamentalną. Nie oznacza to jednak, że sam hierarchiczny schemat podziału na ontologię fundamentalną i regionalną zostaje zachowany, zaś antropologia (czy też „socjo-antropologia”) po prostu staje się filozofią pierwszą. Ścisłej rzecz biorąc, nie staje się ona, paradoksalnie, *jedyną* filozofią pierwszą. W różnych miejscach swych rozważań Nancy w mniej lub bardziej szkieletowy sposób zarysowuje projekty „ontologii ciała”³⁶, czy też ontologii, która byłaby etyką³⁷, sugerując, że w równym stopniu mają one odgrywać rolę „filozofii pierwszej”. Uogólniając owe przypadki i precyzując relację między tym, co „fundamentalne” i tym, co „regionalne”, Nancy pisze:

„ontologia” nie sytuuje się na wycofanym, spekulatywnym i całkowicie abstrakcyjnym poziomie pryncypiów. Jej nazwa oznacza myślenie egzystencji, zaś jej współczesna sytuacja oznacza myślenie egzystencji na wysokości tego wyzwania dla myśli, jaką jest światowość jako taka

³⁶ „Ontologia bycia-z jest ontologią ciała, wszelkich ciał, nieżywych, żywych, wyposażonych w zmysły, mówiących, myślących, wążących itd. Ponad wszystko, «ciało» oznacza to, co jest na zewnątrz, o tyle, o ile jest ono na zewnątrz, obok, naprzeciw, przy, z (innym) ciałem” [ESP, 107–108]. Rozwinięcie tak ujętego projektu ontologii ciał można znaleźć w J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2002.

³⁷ Uwaga Nancy'ego, że „żadna etyka nie może być niezależna od pewnej ontologii. Jedynie ontologia może tak naprawdę być w spójny sposób etyczna” [ESP, 40] daje się potraktować jako polemika z filozofią Levinasa, w której „metafizyka” rozumiana jako etyka ma poprzedzać z istoty „egoistyczną” i „niesprawiedliwą” ontologię – zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 30–38.

(to, co określa się mianem „kapitału”, „(dez)okcydentalizacji”, „technologii”, „zerwania historii” itd.). [ESP, 67]

Wynika stąd, że w ramach ontologii bycia-z niemożliwe jest ustanowienie hierarchicznej relacji między tym, co „fundamentalne” i tym, co „regionalne”. Ontologia fundamentalna istnieje jedynie w nieustannej transformacji, w której przybiera coraz to inne postacie ontologii regionalnych, obejmujących różne jednostkowe sfery (ko)egzystencji – ontologii człowieka, kapitału, polityki, społeczeństwa, ciała, sztuk, technologii, historii itd.; lista ta jest z definicji otwarta, zaś jej uzupełnienie w przypadku Nancy’ego wymagałoby rozciągnięcia analizy praktycznie na wszystkie pozostałe jego teksty. Trzeba tu też podkreślić, że przeanalizowane wcześniej rozważania nad kwestią bycia jednostkowo-mnogiego, nawet jeśli wydają się w dużym stopniu podejmować problematykę zarezerwowaną tradycyjnie dla „ontologii fundamentalnej”, to faktycznie stanowią jeden z wielu elementów tego szeregu „regionalnych” transformacji, nie zyskując w nim żadnego uprzywilejowania. To zakwestionowanie hierarchii wynoszącej jedną ontologię fundamentalną ponad mnogość ontologii regionalnych jest koniecznością płynącą z samego relacyjnego charakteru bycia-z. Bycie-z jest zarówno konceptualizowane – za każdym razem inaczej – w ramach każdej z tych „ko-ontologii regionalnych”, jak i nie-konceptualnie eksponowane jako jednostkowa postać bycia jednej „ko-ontologii” z innymi, a zatem eksponowane w samej relacyjności transformującej się struktury ontologii. Ontologii, której współczesny sens Nancy sytuuje w zejściu z wyżyn „abstrakcyjnych pryncypiów” ku konkretowi koegzystencji w nieskończonej mnogości jej jednostkowych postaci.

ONTOLOGY AS A COEXISTENTIAL ANALYTIC OF „BEING-WITH”

Summary

In the article I analyse Jean-Luc Nancy’s attempt to transform the traditional aim and structure of fundamental ontology or “first philosophy.” By radicalising the Heideggerian motif of *Mitsein*, being-with, Nancy introduces irreducible plurality and diversity into the structure of ontological fundament as well as into the very expositional structure of ontology, which becomes a “co-ontology” or a “coexisten-

tial analytic of being-with.” I focus on the issues of “the singular plural” and “origins” to reconstruct the process of this transformation of ontology and indicate its various consequences. One of them is that the ontology of being-with can only exist in a transitional, ever-transforming way, in singularly plural forms of regional co-ontologies which are to be constantly re-shaped to take up the challenge eventually posed by different spheres of coexistence.

MICHAEL THEUNISSEN*

OBECNOŚĆ ŚMIERCI W ŻYCIU¹

Słowa kluczowe: metafizyka śmierci, modernizm, filozofia postmetafizyczna, obecność, śmierć obecna w życiu, transcendencja
Keywords: metaphysics of death, modern philosophy, postmetaphysical philosophy, presence, death present in life, transcendence

1. Historyczna sytuacja filozofii śmierci

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

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

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

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

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

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

Od końca czasów Goethego śmierć zajmuje myślenie filozofów jak nigdy przedtem, z wyjątkiem rzymskich stoików. Filozoficznie immanentną przyczyną tego stanu jest tzw. koniec metafizyki². Patrząc z perspektywy naszego tematu, metafizycznie myśli ten, kto dzieli człowieka na ciało i duszę. Za tym podziałem stała wiara w nieśmiertelność. Filozofia, wolna od metafizycznych uprzedzeń, zastanawia się nad całością człowieka, a tym samym nad śmiercią dotyczącą człowieka jako całości. Dotyczy to w takim samym stopniu antychrześcijan, jak Feuerbach, i chrześcijan, jak Kierke-

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

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

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

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

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

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

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

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

Jak już wspomniałem, zajmę się tutaj przede wszystkim pytaniem, czy i w jakim sensie można mówić o obecności śmierci w życiu. Krytyka po-metafizycznego ujęcia śmierci nie ogranicza się jednak do zdystansowania się od teorii głoszących, że śmierć jest „immanentna życiu”, w tym sensie, że nie powinno się o tej immanencji mówić. Służy ona przede wszystkim porozumieniu co do określonej obecności śmierci, na którą modernistyczni autorzy pozostają prawie bez wyjątku ślepi⁵. To do niej właśnie prowadzą moje rozważania na ten temat. Krytyka po-metafizycznego ujęcia śmierci oznacza, że w odniesieniu do wskazanego rodzaju obecności śmierci, element prawdy metafizycznego ujęcia śmierci przeciwstawię po-metafizycznemu. Choć nie chciałbym niczego więcej uprzedzać, uważam za stosowne zaznaczenie granicy tego powrotu do metafizyki. Nie odnawiam żadnej treściowej interpretacji. Taka interpretacja, jako interpretacja sensu, sprzeciwiałaby się przynależności śmierci do świata natury. Bardziej

⁵ Jedynym wyjątkiem, jeśli się nie mylę, jest Georg Simmel, o którym później będzie jeszcze mowa.

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

2. Pytanie o obecność śmierci w życiu

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

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

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

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

Argumentując w ten sposób przeciw pozornemu obiektywizowaniu śmierci, przytaczam tu właściwie tylko poglądy modernistycznych filozofów śmierci, zwłaszcza Kierkegaarda. Filozofia ta nie docenia problemu, ponieważ nie chce uznać, że pogląd, jakoby śmierć była czymś egzystującym niezależnie od nas, posiada pewne oparcie w rzeczywistości. Mówienie o „śmierci” opiera się na przyjęciu, że jest ona obcą siłą. Młodzieniec z opuszczoną pochodnią czy ‘kostucha’ z pewnością reprezentują przeciwstawne interpretacje śmierci⁶, ale w jednakowy sposób personifikują tę siłę. Zaś jako personifikacje zgodne są w tym, że hipostazują, czyli pozornie usamodzielniają śmierć. To, że owo usamodzielnienie śmierci jako obcej siły jest pozorne, nie wyklucza jednak w żadnym razie tego, że jej źródłem jest autentyczne doświadczenie.

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

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

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

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

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

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

gruncie diagnozy, która zwiastuje im rychłą śmierć⁷. Jeszcze węższy sens ma słowo „umierać”, gdy wyraża to samo, co zwrot „leżeć na łożu śmierci”.

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

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

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

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

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

3. Formy obecności śmierci w życiu

Chciałbym teraz pójść drogą, na której spotkamy sześć, jakościowo odmiennych, form obecności śmierci w życiu⁸. Droga prowadzi od obecności pod każdym względem najsłabszej do obecności pod każdym względem najsilniejszej. Rozpoczyna się ona od opisu najbardziej elementarnych stanów, znanych nam wszystkim, nad którymi w związku z tym zastanawiali się już starożytni. Droga wiedzie nas następnie w okolice po-metafizycznej filozofii śmierci. Jej celem jest jednak ta forma obecności, do której po-metafizyczna filozofia śmierci musiałaby dotrzeć, gdyby chciała się wyzwolić ze swych ograniczeń.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

stości, mianowicie życia w biologicznym sensie. Na ile nasze życie jest życiem tego wszystkiego co żyje, nie ulega śmierci tylko dlatego, że jest czasowe. Coś w nim samym pracuje ku śmierci. Nie mam prawa opowiadać się za którąś z konkurencyjnych teorii starzenia się w dzisiejszej biologii. Pogląd, że życie jest ustawicznym umieraniem, można jednak wyrazić również przy pomocy najbardziej faworyzowanej teorii mutacji. Z pewnością naukowo poprawniej byłoby powiedzieć, że proces rozpadu życia nie zaczyna się wraz z narodzinami, lecz dopiero kiedyś po narodzinach. W świetle danych empirycznych poprzedni pogląd wydaje się przesadzony. Uważam jednak, że różnicę między umieraniem trwającym od początku życia i rozpoczynającym się wkrótce potem można pominąć. Filozoficznie jest znaczące, że od razu pod lub za krzywą życia ukazującą się na powierzchni – która początkowo się wznosi i dopiero względnie później opada – ma miejsce ciągły proces zmierzania ku śmierci¹³.

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

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

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

niez porządek czasu, jakiego są świadomi, różni się od czasu zegarowego, pod którego dyktando zmierzają ku śmierci i umierają. On nie dzieli się na to, co „wcześniej” i „później”, lecz właśnie na przeszłość, przyszłość i teraźniejszość¹⁴. Jednocześnie starzenie, które się w nich dokonuje, jest procesem trwającym przez całe życie. Jakościowy skok od świadomości czasu młodzieńca do świadomości czasu starca dokonuje się na gruncie głęboko zakorzenionej ciągłości. Życie w każdej chwili znaczy, że przeszłość staje się większa, a przyszłość się zmniejsza. Scheler, który zanalizował to najdokładniej, wyciąga wniosek, że sama śmierć wydarza się w każdej chwili. Wniosek wielce wątpliwy! Jest jednak niewątpliwe, że starzenie się jest obecnością śmierci w życiu, trzecią w naszych analizach.

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

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

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

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

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

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

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

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

ci. Do poglądów metafizycznych, u źródeł doktryny platońskiej, należy oprócz przytoczonej na początku definicji śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, również określenie filozofii jako ćwiczenia się w umieraniu¹⁵. Ćwiczenie to polega na częściowej antycypacji występującego w śmierci pełnego oddzielenia. Jak każda antycypacja, ta również dokonuje się w świadomości. Jednocześnie jest ona jednak realną czynnością – czynnością poznawczą rozumianą jako ogląd idei, na które według Platona uwrażliwia się dusza tylko w odwróceniu od ciała, zmysłów i ich uciech. Dokonujące się już za życia rozdzielanie duszy od ciała posiada według Platona, niezależnie od niepełności tego procesu w sensie teoretyczno-metafizycznym, podwójne pierwszeństwo przed oddzieleniem, które sprawia sama śmierć. Po pierwsze, kieruje się na nie zainteresowanie, które zapoczątkowuje proces zapoznawania się ze śmiercią, a po drugie, daje nam ono podstawę doświadczalną, dzięki której Platon definiuje śmierć właśnie jako oddzielenie duszy od ciała. Przy tym nie należy uważać dokonującej się podczas życia antycypacji oddzielenia duszy od ciała tylko jako analogii do śmierci. Nie umiemy sobie już tego niemal wyobrazić, ale naprawdę jest tak, że cała metafizyczna, więc również chrześcijańska, tradycja, rozumie *mors mystica* – wewnętrzne obumieranie nie w sposób metaforyczny, tak samo jak i *mors animae* – śmierć duszy, spowodowaną przez grzech i wymierzoną jako karę.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jestem świadomy faktu, że teza, iż życie ludzkie jako takie i w swej całości jest w emfatycznym sensie pożegnalne [*abschiedlich*], wymagałaby dokładnego uzasadnienia. Choć nie mogę go podać w tym miejscu, to spróbuję dać przykład, w którym jeszcze raz porównam metafizyczne i pometafizyczne ujęcie śmierci. Jeśli oba te ujęcia rozpatrujemy same dla siebie, wówczas znajdują się w one opozycji. Mimo iż jest im wspólne, że wychodzą od umożliwienia życia poprzez śmierć, to filozofia metafizyczna uczy teoretycznej, natomiast pometafizyczna – praktycznej możliwości życia poprzez śmierć. W tym sensie panuje między nimi stosunek napięcia, napięcia między teorią a praktyką. Jeśli natomiast uznamy tę część prawdy, która zawarta jest w koncepcji metafizycznej, nie unieważniając jednocześnie prawdy koncepcji po-metafizycznej, wówczas dochodzimy do ujęcia, które wychodząc z koncepcji metafizycznej, rozszerza się na pometafizyczną. Simmel wypowiada się w duchu Platona, jak sądzę jako jedyny spośród modernistów, że tylko dzięki obecności śmierci jesteśmy w stanie oddzielić i tym samym w ogóle zgłębić treści duchowe, jak idee i pojęcia, liczby czy figury geometryczne, które istnieją w swojej (założonej przez Simmela) beczasowości, jako coś innego w stosunku do płynącego w czasie procesu życia¹⁷. Istotnie musimy żyć w sposób pożegnalny [*abschiedlich*], aby móc zajmować się teorią w tym pełnym znaczeniu, w jakim rozumieli ją starożytni Grecy. Przyglądając się temu zagadnieniu bliżej, zauważymy jednak, że antycypacja ostatniego pożegnania na ziemi przygotowuje również glebę, na której dojrzewa odpowiedzialne praktyczne życie. Pometafizyczna filozofia śmierci zakłada je już z góry w samej rzeczywistości. Tak więc 'wybieganie do końca' umożliwia z punktu widzenia Heideggera właści-

¹⁷ Tamże, s. 108–112.

wy sposób bycia *Dasein* poprzez to, że w obliczu śmierci wycofuję się ze świata, w którym najpierw się pogrążałem, i przez to oddzielam moje własne możliwości od możliwości cudzych¹⁸. Łatwo można wykazać, że takie pożegnanie z innymi i innym jest możliwe przez równoczesne pożegnanie się z samym sobą. Jeśli tak, to w momencie prawdy zawartym w metafizycznej interpretacji śmierci ukryta jest także prawda interpretacji pometafizycznej. Wtedy także potwierdzi się, przynajmniej w tym obszarze, na przykładzie którego przeprowadziliśmy powyższą próbę, że ludzkie życie jako takie w swej całości jest pożegnalne [*abschiedlich*]. Teza ta potwierdza się dla tej całości, w której jednoczą się ze sobą *bios theoretikos* i *bios praktikos*, *vita contemplativa* oraz *vita activa*¹⁹.

**Z języka niemieckiego przełożyli Jerzy Machnaczk i Olgerd Solinski
Przekład przejrzał i poprawił Arkadiusz Chrudzimski**

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

¹⁹ Spostrzeżenia powstałe przy pracy nad tym tomem: wykład, nad którego rozszerzeniem początkowo się zastanawiałem (por. *Tod und Sterben* pierwotny przyp. 1) opisuje w swojej przedłożonej wersji wyłącznie tezę o odwróceniu się [*Abwendung*] od świata, bez wprowadzenia nowego poglądu o możliwości zwrócenia się [*Zuwendung*] ku niemu poprzez pożegnanie, zwrócenia-się-ku, które dokonuje się w odpowiedzialnie prowadzonym życiu. Kończy się on uwagą dotyczącą praktycznego znaczenia pożegnania, a właśnie wtedy można by wszcząć refleksję na temat ruchu powrotnego. Tym samym ujęcie, które należałoby, wedle jego teoretycznej myśli przewodniej, nazwać raczej myśleniem pometafizycznym (od Feuerbacha do Heideggera) zbliża się do przyjęcia platońskiej metafizyki. Jednakże również uzupełnienie myśli nie zniwelowałoby rozstępu, który dzieli fragmentarycznie naszkicowane poglądy na temat śmierci od poglądów pozytywnie teologicznych, które reprezentuje np. Eberhard Jüngel. Tym, co je dzieli, jest ostatecznie zajmowane stanowisko wobec metafizyki, które trudno zbyć twierdzeniem, że zapoczątkowana poprzez doświadczenie śmierci filozofia „jest w sumie niczym innym jak filozofią śmierci”. Por. E. Jüngel, *Tod*, Gütersloh: Mohn 41990, s. 78. Niestety zapoznałem się z tą wartą przeczytania lekturą dopiero po zakończeniu pisania mojego wykładu.

THE PRESENCE OF DEATH IN LIFE**Summary**

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

Translated by Katarzyna Szymańska

ANDREA GILARDONI*

PODSTAWOWY FENOMEN ŚMIERCI
WEDŁUG EUGENA FINKA
MIĘDZY *POLIS* A *KOSMOS*

Słowa kluczowe: zjawisko śmierci, metoda fenomenologiczna, Fink, praca, władza
Keywords: phenomenon of death, phenomenological method, Fink, work, power

Rozstrzygające dla naszej próby filozoficznej interpretacji ludzkiego życia jest zaatakowanie tego, co oczywiste, uwolnienie się od swojskości samego siebie, w której się pierwotnie znajdujemy.
Grundphänomene des menschlichen Daseins, s. 25

Filozofowanie nie może rozpoczynać się w próżni – musi ono założyć naiwną wiarę w istnienie [*Seinsglauben*], charakterystyczną dla życia, aby ją zaatakować.
Metaphysik und Tod, s. 22

Trasumanar significar per verba non si poria¹
Dante Alighieri

* Andrea Gilardoni, ur. 1970, profesor Uniwersytetu w Mediolanie, znawca filozofii Nietzschego, Heideggera i Eugena Finka, autor prac z fenomenologii czasu i filozofii polityki, m.in. *Zeit und Wille zur Macht: Variationen zu Heidegger und Nietzsche* (Tectum Verlag 2000). Niniejszy tekst jest przekładem dotąd niepublikowanego niemieckiego oryginału *Eugen Fink: Das Grundphänomen Tod zwischen Polis und Kosmos*.

¹ „Przemiany nadludzkiej nie zdoła / wyrazić nasze marne ziemskie słowo”. Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Kęty: Antyk 2001 (s. 389): *Raj*, I, 70–71.

1. Medytacja jako odczłowieczenie

Filozofowanie Eugena Finka jest nie tylko próbą uwolnienia się od bezpośrednio danych oczywistości, lecz także próbą powrotu do nich; próbą powrotu do wymiaru doksy, w związku z czym zagadnienie koegzystencjalności (intersubiektywności) staje się pierwotne wobec ekspozycji problemu śmierci. Fenomen śmierci bowiem, zintersubiektywizowany jako kult zmarłych, może – jako nieobecność – unicestwić samą koegzystencję. Zastosowana przez Finka metoda nosi nazwę „medytacji”.

Medytacja jest ascezą, *wprawianiem się w myślenie*. W tekstach², które Fink napisał jako kontynuację *Medytacji kartezjańskich* Husserla, chodzi o medytację nad sensem medytowania. Mówiąc w sposób fenomenologiczny, jest to *fenomenologia fenomenologii*³, tzn. „samoodniesienie” fenomenologii⁴ jako fenomenologizowania, przy czym fenomenologizowanie jest interpretowane⁵ jako *redukowanie* i tym samym medytacja na temat sensu medytowania staje się medytacją o redukcji fenomenologicznej⁶.

Teraz zwrócimy uwagę⁷ na zdanie z *Zaratustry* Nietzschego (O trzech przemianach): „Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem; wreszcie lew dziecięciem”⁸. To zdanie być może wystarczy, aby wprowadzić w zagadnienie „medytacji”. *Medytacja, którą fenomenologia pojmuje jako epoché i redukcję*, mogłaby zostać zrozumiana i spełniona jako metamorfoza człowieka. Wtedy możliwe mogłoby się okazać *operatywne* pomyślenie dwóch praktyk jednocześnie: *nadczłowieka i redukowania*. Chodzi o to, że Fink stosuje metodę fenomenologiczną w obrębie swej fenomenologii fenomenologii, zarazem jednak interpretuje wyraźnie jej metodę (medytacja jako epoché i redukcja) jako *ethos, habitus*

² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht: Kluwer 1988, t. 1 i 2 (dalej VI. CM].

³ VI. CM, t. I, s. 9.

⁴ VI. CM, t. I, s. 14 i n.

⁵ VI. CM, t. I, s. 32–53.

⁶ Por. na ten temat G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Genova: Il Malangolo 1998.

⁷ Por. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1960, 1992⁶, s. 70–71.

⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (tłum. W. Berent), Toruń–Warszawa–Siedlce: Towarzystwo Wydawnicze „IGNIS” S.A. 1922, s. 25.

(habitualność) autometamorfozy dokonującej się w osobie, która fenomenologizuje. Fink nazywa ten proces „**odczłowieczeniem człowieka**”⁹. Ta *operatywna wspólność pojęć*, która wyinterpretowana jest z relacji między *doksa* a *redukcją*, przedstawia potencjał fenomenologizowania, ponieważ fenomenologizowanie nie jest „*żadną daną człowiekowi z góry możliwością*”, lecz potencjalnością: jest ona *zdolnością do fenomenologizowania*¹⁰.

Według Finka istnieje rzeczywista różnica zachodząca „między sposobem potencjalnego bytu dyscypliny naukowej *przed wszelkim urzeczywistnieniem*, a tym sposobem jej potencjalności, który otrzymuje ona *po swojej aktualizacji*”. Owa różnica wskazuje na to, że *przed* wszelkim urzeczywistnieniem nauki ta możliwość jest *jedynie prywatną* potencjalnością, natomiast *po* aktualizacji staje się *intersubiektywną*: „Genialny twórca nauki nie otwiera *żadnej* jedynie prywatnej potencjalności, lecz potencjalność intersubiektywną”¹¹.

Ta intersubiektywna potencjalność otwiera możliwość odczłowieczenia człowieka do tego stopnia, że gdy tylko prywatna możliwość człowieka zostanie odczytana jako doksa, a fenomenologiczna medytacja jako odczłowieczenie, powstanie pytanie o stosunek doksy do fenomenologii¹²:

Odróżnienie z jednej strony nieświadomej, nieotwartej, a z drugiej uświadomionej, dającej się zaktualizować ludzkiej możliwości, jest teraz ważne po to, aby scharakteryzować potencjalność fenomenologizowania. Na początek koniecznie trzymajmy się tego, że fenomenologizowanie jako takie *nie jest żadną możliwością człowieka*, lecz właśnie *odczłowieczeniem człowieka*, które oznacza przejście ludzkiej egzystencji (jako pochłoniętej światem i naiwnej samoapercepcji) w podmiot transcendentálny. Przed aktualnym urzeczywistnieniem fenomenologizowania, dokonującym się w redukcji, nie istnieje *żadna nieodkryta i nieświadoma, ludzka możliwość* fenomenologicznego poznawania [...]. Człowiek nie może fenomenologizować jako *człowiek*, tzn. jego bycie człowiekiem nie może się utrzymać poprzez aktualizowanie fenomenologicznego poznania. Dokonanie fenomenologicznego poznania oznacza, iż człowiek *przekracza (transcenduje) samego siebie*, a tym samym *przekracza siebie samego we wszystkich swych ludzkich możliwościach*.

⁹ VI. CM, s. 132.

¹⁰ VI. CM, s. 130.

¹¹ VI. CM, s. 131.

¹² Tamże.

Fink objaśnia ten proces odczłowieczenia człowieka jako paradoks: „paradoks wyraża się w ten sposób, iż podczas gdy człowiek dokonuje redukcji fenomenologicznej (odczłowiecza się), wykonuje tym samym czynność, której nie może ‘on’ w ogóle wykonać, która całkowicie nie leży w sferze jego możliwości”¹³. Kto zatem dokonuje redukcji fenomenologicznej? Podmiot transcendentálny. Dopiero „po” urzeczywistnieniu tej redukcji fenomenologizowanie wydaje się „każdorazowo dającym się ująć przez człowieka, potencjalnie danym mu wprzód nastawieniem”¹⁴.

Ta krótka analiza dotyczy redukcji dokonywanej z *pozycji doksy*, tzn. redukcji, którą dokonuje sama doksa i poprzez którą się ona przeobraża – metamorfoza człowieka jako *intersubiektywnej* istoty. Paradoksu nie należy rozumieć jako odczłowieczenia *jednostki* ludzkiej, lecz jako redukcję *intersubiektywną*. Kiedy jednak rozumiemy człowieka jako istotę intersubiektywną, oznacza to, że – jak pisze Fink w wykładzie *Natur, Freiheit, Welt*¹⁵ – „człowiek [jest] relacją”. Jaką jednak relację przedstawia człowiek, skoro odczłowiecza się on podczas dokonywania redukcji fenomenologicznej i jest istotą intersubiektywną? Na to pytanie nie sposób znaleźć natychmiastowej odpowiedzi, raczej prowokuje ono do stawiania dalszych pytań o koegzystencję.

Praca i miłość, gra i panowanie są podstawowymi treściami [ludzkiego] życia – ale to życie nie trwa wiecznie, jest skazane na „koniec”, pada na nie cień śmierci. W istocie człowiek jest *robotnikiem, graczem, kochającym, wojownikiem i śmiertelnikiem*¹⁶.

2. Intersubiektywność a koegzystencja

Ponieważ analizy Finka mają sławnego poprzednika (i inicjatora), temat koegzystencji powinien zostać rozjaśniony przez porównanie tych dwóch myślicieli. W fenomenologicznych analizach Heideggera (*Bycie*

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt, Philosophie der Erziehung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, s. 171.

¹⁶ E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (dalej Gph), Hrsg. E. Schütz, F.-A. Schwarz, Freiburg in Breisgau–München 1979, s. 105–106.

i czas, 1927) świat jest rozumiany jako jestestwo. Egzystencja¹⁷ okazują się podstawą *troski* (a więc etyczną interpretacją ontologii), byciem jestestwa. Mimo iż Heidegger podejmuje pewną próbę idącą w kierunku intersubiektywnej zmiany egzegezy egzystencjaliów (uzasadnienie troski w byciu ku śmierci, w czasowości i ostatecznie w dziejowości), to rozmija się – zarówno teoretycznie jak i praktycznie – z analizą fenomenu „społeczności” i „tego, co polityczne”¹⁸. Porównanie mogłoby uwydatnić, że podczas gdy Heidegger opisuje śmierć wyłącznie jako ujednostkowanie, Fink interpretuje ją konkretniej i fenomenologicznie słuszniej w kategoriach *intersubiektywności* jako *kultu* śmierci. Fink bowiem właśnie w sposób *intersubiektywny* analizuje te najbardziej konkretne fenomeny¹⁹, które analizował również Heidegger, a ponadto te, które Heidegger pozostawił na uboczu²⁰, opisując je jako przejawy nieautentyczności (owo *Się*). Dotyczą one sposobów relacji do świata. Ko-egzystencjały tworzą u Finka *polis* (społeczny, polityczny świat)²¹. W ich świetle człowiek jawi się jako zachowanie, sposób bycia. *Człowiek jest relacją*²², która może być nazwana *polis*, *każde zaś polis jest ontologiczne*. Te dwie myśli przewodnie przygotowują zrozumienie człowieka jako *ens cosmologicum* i *polites tou cosmou*: jako istoty kosmologicznej i jako kosmopolity.

W ten sposób została pokrótce objaśniona struktura medytacji Eugena Finka. Teraz należy opisać fenomen „śmierci” z perspektywy egzystencjalnej i koegzystencjalnej.

¹⁷ Rozumienie, nastrojowość, mowa, upadanie (które mogą być właściwe lub niewłaściwe, tzn. przed i po epoché, w obrębie lub poza metamorfozą).

¹⁸ Pozwalamy sobie tutaj na uwagę na temat naszej interpretacji kwestii politycznej u Heideggera (*Rapportanza als potentia potentiae. Zeit und Wille zur Macht. Variationen zu Heidegger und Nietzsche*, Marburg 2000).

¹⁹ Podstawowe fenomeny jako ko-egzystencjalna można znaleźć przede wszystkim [w:] *Traktat über die Gewalt im Menschen*, w wykładzie *Existenz und Koexistenz; Grundphänomene des menschlichen Daseins*.

²⁰ Jest znaczące, że Fink nie jest jedynym – z wyjątkiem Husserla – fenomenologiem zajmującym się problemem doksy (tego, co polityczne i społeczne, intersubiektywności). H. Arendt w książce *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000 podejmuje podobne zadanie – analizę fenomenów życia społecznego i politycznego: pracy, produkcji, wymiany.

²¹ W podobny sposób H. Arendt analizuje w *Kondycji ludzkiej* z jednej strony *polis*, a z drugiej *oikos*. Społeczność jest jednak dla niej unicestwieniem polityki, kiedy wtrąca się do polityki lub gdy polityka kontroluje życie prywatne.

²² E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt...*, s. 171.

Człowiek jako człowiek żyje w cieniu śmierci.
Metaphysik und Tod, s. 9.

Obietnica węża „eritis sicut deus...” spełniła się najwidoczniej
w inny sposób, niż było to oczekiwane.
Metaphysik und Tod, s. 29.

3. Melete thanatou

W antropologii Eugena Finka podstawowe fenomeny ludzkiego bytu: „śmierć” i „życie(miłość)” [*L(i)eben*] okazują się horyzontem dla innych podstawowych fenomenów bytu ludzkiego, przy czym kwestia śmierci zyskuje pierwszeństwo przed wszystkimi pozostałymi, ponieważ człowiek jest jedyną żyjącą istotą, która odnosi się zarówno do swojej nieobecności [*Abwesen*] jak i do swojej obecności [*Anwesen*]²³:

Nie egzystujemy tylko w odniesieniu do sfery zjawiska, gdzie cała różnorodność, wiele tego, co będące jest zebrane i połączone w jedność uniwersalnej obecności. Egzystujemy również w stosunku do niejasnego pra-podłoża, do otchłani, z której wyłania się wszystko, co skończone i w którą ponownie usuwa się wszystko, co ujednostkowione. Dwoistość człowieka jako „żyjącego” i jako „umarłego” staje się oznaką fundamentalnego podwojenia sfery, z którą pozostaje w relacji odnosząca się do świata istota. Ponieważ zostajemy otwarci na to podwojenie właśnie z perspektywy śmierci, omówiliśmy problem śmierci najpierw.

Obecność staje się problematyczna dla człowieka tylko z perspektywy nieobecności. Jednak uczynienie ze śmierci i miłości tematu dyskusji wskazuje na podstawową trudność, jaką jest forma opisu. W jaki sposób można pojęciowo ująć różnorodność ich postaci? Jak przedstawiają się ich kosmologiczne role, skoro wszystkie podstawowe fenomeny są nie tylko fenomenami ludzkimi, lecz także kosmologicznymi metaforami? O ile jednak można z powodzeniem doświadczyć fenomenowi miłości, o tyle śmierć przedstawia sytuację graniczną. Czy można w ogóle w jakikolwiek sposób doświadczyć śmierci? Heidegger i Jaspers wykluczyli tę możliwość: „Nie doświadczamy w rzeczywistym sensie umierania innych, co najwyżej tyl-

²³ Gph, s. 205.

ko im ‘towarzyszemy’²⁴; „tak więc ‘nie doświadczamy’ również we właściwym sensie śmierci bliźniego”²⁵. Czy zatem śmierć jest nieopisywalna i niedoświadczalna?

Nie doświadczamy śmierci drugiego człowieka, jedynie spotykamy się z nią. Spotkanie ze śmiercią stanowi centrum wszystkich religii i kultur i takie odniesienie jest głównym tematem intersubiektywnych analiz śmierci u Eugena Finka.

Życie zostaje podane przez śmierć w wątpliwość. *Jestestwo* [*Das Dasein*] jest skazane na śmierć, lecz śmierć, o czym wiedział już Epikur, nie nastąpi, dopóki *jesteśmy* [*da sind*]. Nie ma ona określonego czasu ani określonego miejsca, śmierć można pojąć tylko *ex negativo*, od strony żyjącego i w powiązaniu z nim. Śmierć jest jedynym podstawowym fenomenem, który nie należy do sfery życia. Życie i śmierć odnoszą się wzajemnie do siebie jak światło i cień: obecność i nie-obecność tworzą podstawowy proces świata, otwierają się jako fenomeny człowieka i świata.

Co szczególnego jest jednak w fenomenie śmierci? To, że nie daje się go doświadczyć jako sposobu zjawiania się, a jednak sam jest jedną z jego stron. Kiedy już raz popadliśmy w taką językową trudność, wówczas poruszamy się w problematyce myślenia spekulatywnego – słowa, które pozwalają nam na uchwycenie fenomenu, zmieniają go w to, co przedmiotowe, czy to w postaci „obiektywnej natury”, czy też „subiektywnego przeżycia”²⁶. Zarówno pierwsze jak i drugie rozumienie mija się z właściwym znaczeniem bycia śmiertelnym.

Nieobecność (fenomen śmierci) nie wskazuje na tamten świat, lecz z powrotem na ten świat. Śmierć nie jest w życiu, a jednak nadaje mu, w pewien tajemniczy sposób, swą głębię. Czym zaś jest jego głębia? Głębia otwarcia na siebie i świat: pojawianie się. Nie jest nią wydarzenie w obrębie fenomenalnego świata, lecz sama nieobecność, niemożliwa do uchwycenia w czymś, co jest obecne²⁷.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 336 [239].

²⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, München–Zürich 1985, s. 261.

²⁶ Gph, s. 118.

²⁷ Por. tamże.

Ludzkie obcowanie ze śmiercią jest bardziej pierwotnym zachowaniem niż wszelka przedmiotowa wiedza o pewnej rzeczy. Obcowanie ze śmiercią należy do samo-otwartości, do samoudostępnienia się ludzkiego jestestwa, do samozachowaniu się człowieka w stosunku do swojego bycia i do bytu jako takiego. Jestestwo jest otwarte na samo siebie w ten sposób, że jednocześnie jest otwarte na panującą całość, z której dopiero mogą wyłonić się rzeczy jako przedmioty przedstawiania i obchodzenia się z nimi. Samo-otwartość egzystencji jest z istoty swej jednocześnie zawsze otwartością na świat. W rozumiejącym obchodzeniu się ze śmiercią dochodzi do napięcia naszej całej samootwartej egzystencji [...]”²⁸.

Śmierć istotnie odnosi się do czasu: „Do gruntownego samozrozumienia człowieka należy problem czasu i śmierci”²⁹. Nie Bycie i Czas, lecz Czas i Nicość. Dlaczego czas? „Człowiek jest najbardziej czasową istotą, ponieważ nie tylko płynie on wraz z jego nurtem jak inne rzeczy skończone, lecz explicite odnosi się rozumiejąco do tego płynięcia [...]”. To zaś oznacza, że człowiek odnosi się do czasu jako do „tworzącego i nicestwującego horyzontu bycia”³⁰. Właśnie czas jest „zarazem daniem i niszczeniem”³¹.

Czas jako unicestwienie jest odniesieniem człowieka, ponieważ bycie śmiertelnym należy wyłącznie do istoty *człowieka*³². Człowiek jest z istoty swej śmiertelnikiem (*moriturus*), ponieważ wie, że musi umrzeć. Znaczy to, że właśnie śmiertelność (a nie zwykle przemijanie) stanowi o istocie człowieka. Zatem nie jest ona [po prostu] charakterystyką, nie jest akcydensem. Śmierć jest na tyle istotna dla człowieka, że tylko tak długo, jak jest on przy życiu, można powiedzieć, że jest śmiertelny, „zmarły [mianowicie] nie jest już śmiertelny, nienarodzony jeszcze nie”³³. Narodziny i śmierć są zatem granicami życia ludzkiego, tylko między narodzinami i śmiercią człowiek *żyje śmiertelnie*. Nieobecności nie da się pojąć jako „wewnątrz” lub „zewnątrz”³⁴, lecz jako granicę: „Należy, że tak powiem, rozpocząć od pochodnych odniesień i uświadomić sobie ich granicę”³⁵.

²⁸ Tamże, s. 119.

²⁹ Tamże, s. 74.

³⁰ Tamże, s. 122.

³¹ Tamże, s. 121.

³² Zwierzę kona, podczas gdy Bóg jest wieczny, por. tamże 122, 120.

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże, s. 120.

Co to wszystko oznacza? Na razie jeszcze niewiele. Niemniej jednak Fink powoli dookreśla śmiertelność w opozycji i poprzez oczywistości [życia codziennego]. Konkretność fenomenologicznego opisu przeciwstawia się opisowi Heideggera. Fink powołuje się na sferę koegzystencji, która nie może zostać pominięta w redukcji nakierowanej na nieosiągalną autentyczność³⁶.

Egzystujemy będąc wtajemniczeni w świadectwo jestestwa nie dopiero wtedy, gdy dokonujemy redukcji do naszej samoświadomości i jej treści, lecz już przedtem, w sposób o wiele bardziej źródłowy, w konkretnym, zbiorowym życiu z bliźnimi, a więc w przestrzeni społecznego bycia ze sobą.

Tak więc to właśnie *społeczność*, *intersubiektywność*, którą Fink określa mianem *obyczaju* (*habitus*), pozwala nam na zrozumienie fenomenu śmierci³⁷, nie zaś redukcja do tego, co przedmiotowe lub duchowe. Opis podstawowych fenomenów należy analizować poprzez obyczaj. Jeżeli człowiek jest relacją (jak mówi Fink) to jest on istotą społeczną lub polityczną, co nie pozostaje bez następstw dla omawianego problemu śmierci, ponieważ *śmierć ma być unicestwieniem koegzystencjalnego odniesienia*. Jestestwo jest włączone w stosunki koegzystencjalne. Jest ono tak dalece egzystencją i koegzystencją, że nawet wtedy, kiedy jest samo, odnosi się do bycia razem, którego mu brakuje. Jednak w obliczu śmierci znika sens wspólnego życia: „każdy musi umrzeć sam, podłoże koegzystencji nie stanowi już oparcia”. W żadnej innej sytuacji nie zauważamy wyraźniej naszej samotności, pojedynczości niż w chwili umierania. Nasze dotychczasowe, fundamentalne relacje do innych ludzi zostają zerwane³⁸.

W tym kontekście Fink powraca do Heideggera, który pisze w *Byciu i czasie*: „*Śmierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreśloną, nieprześcignioną możliwością jestestwa. Śmierć jest jako kres jestestwa w byciu tego bytu ku swemu kresowi*”³⁹. Umierający przeżywa nieobecność swojego odniesienia (swojego bycia razem). Śmierć nie posiada odniesienia, intersubiektywność jest tu przeży-

³⁶ Tamże, s. 41.

³⁷ Tamże, s. 42.

³⁸ Tamże, s. 155–156; por. *Metaphysik und Tod*, s. 37 (dalej MT).

³⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 363 [258/259].

wana na sposób braku. Z punktu widzenia fenomenologii jest to naturalnie o wiele bardziej skomplikowane. Z czyją śmiercią mamy tu do czynienia? Fink rozróżnia dwie perspektywy: *śmierci własnej i cudzej*⁴⁰.

Już na samym wstępie chodzi o przyjrzenie się podwójnemu aspektowi śmierci, na zrozumieniu go jako własnej i cudzej śmierci, jednak nie tak, jakby chodziło tylko o dwie możliwości napotkania śmierci. Idzie o to, aby zauważyć konieczne powiązanie i splecenie tych obu aspektów. Od tego bowiem zależy, czy w ogóle pojmimy głębszy, podwójny charakter śmierci.

W kontekście upływu czasu i odniesienia Fink przeciwstawia cudzą śmierć – śmierci własnej⁴¹:

Cudza śmierć spotyka nas, którzy przeżyliśmy, jako zewnętrzne zdarzenie społecznego środowiska. Po cudzej śmierci bieg świata toczy się dalej, bieg czasu nie ulega zatrzymaniu. Śmierć drugiej osoby nie jest „końcem świata”, znika tylko pewne indywiduum. Dla tych, którzy przeżyli, istnieje po tej śmierci jeszcze wiele późniejszych „wydarzeń”. Śmierć drugiej osoby nie konstituuje żadnej „ostatecznej” sytuacji granicznej. Poprzez to, że przeżyłem, za każdym razem prześcigam ję śmierci i pozostaję w relacjach do innych bliźnich i do samego zmarłego, którego zachowujemy w pamięci zgodnie z panującymi obyczajami. Natomiast śmierć własna dotyka pierwotnie umierającego. Umierający popada w „osamotnienie”, gdzie niemożliwe jest już istnienie bliźnich. Inne aspekty życia są wspólnym dzieleniem się nim i jego możliwościami, jeden może zastąpić drugiego, załatwić pewne zadanie w jego imieniu, jeśli tamten nie może tego zrobić sam. Sprawy do załatwienia można zlecać i przejmować, lecz „umrzeć” każdy musi sam za siebie, całkiem sam, tutaj nie można wysłać zastępstwa. [...] Wypadamy z dotychczas fundamentalnych relacji do innych, wspólność życia w podzielonym świecie ciągle „się kurczy”, nie mamy już więcej czasu przed sobą, nasz zapas „zużył się”, przestajemy być postaciami wspólnymi dla bliźnich [...].

Własna śmierć jest końcem naszej czasowości. Tym samym zostały uwzględnione oba aspekty – własnej i cudzej śmierci. Umieranie jest zatem pojęciem spekulatywnym, a co za tym idzie, posiadającym wiele warstw. Jed-

⁴⁰ Por. Gph, s. 155.

⁴¹ Tamże, s. 155–156.

nak należy wyjaśnić z fenomenologicznego punktu widzenia antropologiczną podstawę takiej podwójnej perspektywy. Człowiek żyje we wspólnocie, jest istotą koegzystencjalną, a więc przy omawianiu problematyki śmierci należy uwzględnić doświadczenie cudzej śmierci. Jeśli więc chcemy opisać społeczność, to znaczenie śmierci musi być uwzględnione jako rys fundamentalny⁴². Kult zmarłych jest podstawą moralności, koegzystencjalności człowieka. Śmierć pojawia się w społeczności, która od zawsze ją interpretowała, jeszcze zanim narodzi się jednostka. Opinia publiczna, która styka się w „swoim otoczeniu ze śmiercią jako olbrzymią mocą”, „ciągle podejmuje próbę jakiegoś dostosowania się do tej niesamowitej siły, która unicestwia wszystkie plany i jest w stanie zniszczyć wszelkie nadzieje, usiłuje zakłąć ją w kultowe formy i w ten sposób okiełznać”⁴³. Jak jest to możliwe? Poprzez struktury opieki społecznej⁴⁴.

W opinii publicznej jest poniekąd ustanowione, jak należy zachowywać się w stosunku do śmierci, jak zachować „spokój”, jak należy wyrażać smutek, ceremonia pochówku jest znana i uznana, istnieje nowoczesna gałąź przemysłu, która z tego żyje. „Prognoza długości życia” pojedynczego człowieka jest już od dawna obliczana przez towarzystwa ubezpieczeniowe na podstawie statystyk śmiertelności i wyraża się w skalkulowanej wysokości składki.

Wydaje się, jakby Fink opisywał tutaj pewien rodzaj niewłaściwego obchodzenia się ze śmiercią. Oponuje on jednak, że tego rodzaju antropologiczne fenomeny mogą być *niewłaściwe*. Jak już stwierdziliśmy, niewłaściwe fenomeny to właśnie intersubiektywność (wspólnota, *polis*). Interpretowanie postawy opinii publicznej w stosunku do śmierci jako niewłaściwego odniesienia byłoby „całkowicie fałszywe”⁴⁵. Śmierć jest pojęciem spekulatywnym, które należy rozumieć w dwojaki sposób: egzystencjalny i ko-egzystencjalny. Koegzystencjalność ujawnia się w obrębie społecznych form cudzej śmierci. Przy omawianiu fenomenu śmierci pozostaje jednak inna dwuznaczność, która leży w podwójnej charakterystyce obecności i nieobecności i w której ujawnia się różnica między śmiercią cudzą

⁴² Tamże, s. 130.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. tamże, s. 131.

i własną. Różnica ta sugeruje fenomen świata – nie należy jej rozumieć w odniesieniu do podmiotu lub przedmiotu, lecz w odniesieniu do fenomenalności jako takiej. Śmierć jako nieobecność jest drogą w kierunku interpretacji świata. Fenomenologia prowadzi do spekulacji, do istotnej i strukturalnej niewiedzy, która wie o śmierci.

Obecność i nieobecność są dwoma sposobami relacji człowieka do śmierci – śmierci cudzej i własnej. Wyrażają one jednak także odniesienie do czasu. To odniesienie samo też jest podstawowym fenomenem, zatem nie jest jednoznaczne i zostaje najpierw zinterpretowane poprzez antyczne rozróżnienie czasu i wieczności:

Ludzki duch jest w sobie duszą śmiertelną, świadomą własnego końca, czasową i posiadającą wiedzę na temat czasu jako takiego. [...] Bycie śmiertelnym określa sposób naszego bycia cielesnego. [...] Nasz duch jest na wskroś naznaczony przez śmiertelność i ten śmiertelny duch ludzki w sposób jednorazowy, jedyny panuje w ciele⁴⁶.

Zdaniem Finka tradycja, która starała się ująć człowieka jako zmieszanie elementów zwierzęcych i boskich, zniekształciła rozumienie problemu śmierci: „[...] właśnie problem śmierci został zniekształcony przez to, że usiłowano w ludzkiej śmierci znaleźć jednocześnie zwierzęce i boskie aspekty. Z jednej strony człowiek kończy, powiadano, jak zwierzę, jego ciało rozpada się i gnije, lecz z drugiej strony jedynie człowiek, pośród stworzeń ziemskich, ma udział w wiecznym bycie, jego dusza jest przeznaczona do życia wiecznego”⁴⁷. Człowiek jest śmiertelny, ale właśnie po śmierci rozpoczyna się jego wieczność. Zatem „pośmiertna wieczność”⁴⁸ ujmowana jest w tym sensie jako mieszanina czasu i wieczności. Jeśli jednak zaszliśmy tak daleko, że owo rozdzielenie i zmieszanie stało się oczywiste, musimy podjąć pracę nad weryfikacją owych skostniałych wyobrażeń⁴⁹:

⁴⁶ Tamże, s. 134. Por. także MT, s. 10: „Fenomen śmierci jest w szczególny sposób powiązany z problemem czasu”.

⁴⁷ Gph, s. 134–135.

⁴⁸ Por. MT, s. 30: „Człowiek raz zaczyna życie, przeżywa czas ziemski i dopiero «po» własnej śmierci rozpoczyna wieczny los. Tak więc zostaje rozpoczęta pośmiertna wieczność. Według tego kolistego wyobrażenia bycie człowiekiem jest «zmieszane» z czasu i wieczności”.

⁴⁹ Gph, s. 135.

Jak długo takie wyobrażenia roszczą sobie pretensje do posiadania prawdy filozoficznej, są obciążone zadaniem sprawdzenia i pojęciowego przedstawienia pospolitego rozróżnienia „czasu” i „wieczności”, a to oznacza również – wzięcie pod uwagę w trakcie analizy śmierci horyzontów sensu „nicości” i „nieobecności”, które „w sposób niepojęty” otaczają nasze doczesne bycie.

Posiadać wiedzę na temat śmierci znaczy posiadać wiedzę na temat czasu, a to z kolei oznacza posiadać wiedzę o przemijalności wszystkich doczesnych rzeczy. A to, co stanowi *aporię* w człowieku, to fakt, że *rozumiejąc czym jest czas, jest jestestwem*, które „jest tylko przez pewien czas”⁵⁰. Dzięki temu, że człowiek rozumie czas jako czas, wie także o „potwornej sile zniszczenia” wszystkiego, co istniejące, również ludzkiego *jestestwa*. Tym samym egzystencjalno-koegzystencjalna kwestia śmierci staje się jednocześnie *ontologicznym* i *meontycznym* problemem⁵¹. To, co będące, jak długo istnieje, powinno się odróżniać od nicości. W jaki sposób nicość może być zawarta w bycie? Widział to już Parmenides⁵²:

Utrzymywanie tego rozdzielenia stanowi prawie boski sposób myślenia. Parmenidejski myśliciel idzie tu za nakazem Dike, kiedy wypędza wszelką nicość z bytu i odmawia nicości bytu. Tylko *dikranoi brotoi* (fragment 6), dwugłowi śmiertelnicy, wmawiają sobie, jakoby w istotę bycia wnikało powstawanie i przemijanie, że „to, co będące” mogłoby się zacząć i kończyć.

Skandal, który czyni z Platona „ojcobójcę”, sprowadza się do pytania, w jaki sposób można pomyśleć nicość w bycie (przynajmniej w *onta gignomena*, które stanowią pewne pomniejszenie bycia). Myśl krąży ciągle wokół niepokojącego pytania: Jak byt jako taki w ogóle może przestać istnieć?

Jednak to właśnie ludzka śmiertelność daje nam nić przewodnią. To ona przenika i nastraja także ludzkie zrozumienie bycia. Podczas gdy elementy przyrody nieożywionej po prostu się rozpadają, dla człowieka sposób, w jaki znika jest czymś najbardziej podniecającym i niepokojącym⁵³. Właśnie pewność śmierci nadaje ludzkiej kwestii bycia niesłychanej waż-

⁵⁰ Tamże, s. 136.

⁵¹ Temat meontyki występuje już w *VI Medytacji kartezyjskiej*.

⁵² Gph, s. 136.

⁵³ Tamże, s. 137.

ności. Śmierć ludzka przedstawia problem ontologiczny: „Interpretacja śmierci i problem bytu splatają się”⁵⁴. Ujęcie tego zagadnienia nie może jednak zostać dokonane poprzez to, co rzeczowe. „Odebranie” społeczeństwu człowieka jest najtrudniejszym problemem, który napotkaliśmy rozróżniając obecność i nieobecność, śmierć cudzą i śmierć własną. Pomimo wszelkich starań umierającemu brak czasu, aby wyobrazić sobie czas po swojej śmierci. Czas śmierci jest, według ustalonego rozróżnienia, podwójny: „W stosunku do własnej śmierci zachowujemy się w sposób bardziej pierwotny w niezmiennym oczekiwaniu i gotowości na wstąpienie w naszą skończoność [...]. Podczas gdy cudza śmierć jest dla nas każdorazowo fenomenem współczesnym, śmierć własna w możliwej tutaj oryginalności jest pełnym napięciem stosunkiem do przyszłości”⁵⁵. Właśnie to stanowi aporię obecności i nieobecności i stoi w pewnym napięciu do intersubiektywności. Jak dalece? „Własna śmierć nie jest dla nas fenomenem, jest ona czymś, przed czym stoimy. Dla drugich osób, którzy nas przeżyli, będzie ona z czasem fenomenem ich społecznego środowiska”. Teraźniejszość jako obecność, przyszłość jako nieobecność przedstawiają osobliwe, *egzystencjalne* (śmierć własna) i *koegzystencjalne* (śmierć cudza) *skrzyżowanie bycia i niemości*. Człowiek interpretuje swoją własną śmiertelność poprzez możliwość rozumienia i określania czasu. Człowiek wszystko datuje, lecz z czasem jest tak, jak ze śmiercią – człowiek nigdy nie styka się bezpośrednio z samym czasem, lecz tylko z rzeczami trwającymi w czasie. Tak długo, jak człowiek żyje, pozostaje otoczony czasem⁵⁶.

Pytaniem, które wszechwładnie przenika *metafizykę i śmierć*, jest: Jak człowiek rozumie „kończenie się”? Odpowiedź brzmi: na różne sposoby. To jednak nie rozwiązuje naszych problemów ze rozumieniem śmierci⁵⁷:

Jak rozumiemy my, ludzie, „kończenie się” rzeczy? Kończenie się oznacza tutaj pojęcie temporalne. „Kończenie się” może również być rozumiane w sensie przestrzennym, właśnie jako dotarcie pewnej rzeczy do swojej granicy. Także to jest trudnym i zagmatwanym zagadnieniem. Gdzie pewna rzecz swoją objętością, która zajmuje obszar przestrzeni, „kończy się”, zaczyna się już inna. [...] Każda granica jest zarazem po-

⁵⁴ Tamże, s. 139.

⁵⁵ Tamże, s. 146.

⁵⁶ Por. MT, s. 11.

⁵⁷ Por. tamże, s. 17.

czątkiem i końcem, granica łączy przez to, że rozdziela, zawiera przez to, że wyróżnia i to, co wyróżnione, umieszcza w szerszym kontekście.

Mamy tutaj do czynienia z *przestrzennym* rozumieniem czasu, które można znaleźć zarówno w codziennym użyciu, jak i myśli filozoficznej. Bieg czasu jest połączony z ruchem przestrzennym. Język filozoficzny i potoczny odsyłają do przestrzeni mówiąc o czasie. Stanowi to problematyczny warunek naszego rozumienia i jednocześnie jest „znaką ugruntowanego w przedmiocie połączenia przestrzeni i czasu”⁵⁸. Kojarzemy śmierć z czasem. Z jakim czasem? Z przestrzennym? Arystoteles, św. Augustyn, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger pokazali problematyczność tego powiązania, tak że w opisie fenomenologicznym można było rozróżnić czas zwyczajny i czas pierwotny. Trudności z interpretacją przestrzennych metafor mnożą się, ponieważ fenomenologicznie można rozróżnić między rzeczą a ciałem, analogia między rzeczą a istotą żyjącą zawodzi. Gdzie przebiega granica między istotą żyjącą a środowiskiem? Czy może jest to raczej wzajemne przenikanie się? Czy pojęcia wewnątrz i zewnątrz są wystarczające, aby wyjaśnić różnicę między powietrzem a płucami? Czy powietrze nie jest na zewnątrz? Czy nie jest ono w nas? Czy nie podlega ono przemianie? Nie powinniśmy mówić o granicy, lecz o *modi*, o *odniesieniach*. Stwierdzamy razem z Finkiem, że nasze pytanie o śmierć powinno być pytaniem o czas, o kończenie, o nicność i o bycie. Teraz, kiedy czas nie może być pojmowany jako przestrzeń, chociaż jest z nią powiązany, moglibyśmy przyjrzeć się fenomenowi czasu i pojęciu czasu. Być może problem tkwi w języku, który chcąc wskazać na fenomeny, musi wyrażać rzeczy. Wtedy, gdy chce mówić o śmierci, nie może inaczej, jak tylko opisywać czas przestrzennie. Jednak właśnie taki opis zniekształca problematykę. Rozmyślanie o śmierci jest ślepą uliczką, do której odnoszą się słowa napisane nad drzwiami dantejskiego piekła: Porzućcie wszelką nadzieję wy, którzy to wchodzicie!

Powróćmy jednak do pojęcia tamtego świata. Czy powinno ono być zrozumiane przestrzennie? Mówimy o tamtym świecie, lecz w ten sposób objaśniamy to pojęcie jedynie negatywnie. Tajemniczość ludzkiego jestestwa występuje w oczywistej codzienności – czas i przestrzeń stają się pytaniami. W obliczu śmierci załamuje się cały ontologiczny horyzont człowieka – okazuje się on nieodpowiedni. Nic nie zostaje pojęte w sposób

⁵⁸ Tamże, s. 18.

pojęciowy. Mamy do czynienia z negatywnością, która jest najtrudniejsza do uchwycenia dla myśli: „Niestwienie, o którym wie rozumiejąca bycie i będąca na nie przeznaczona istota, wnosi we wszystkie swoje pojęcia bycia skrytą niepewność”⁵⁹. We wszystkich sposobach powstawania i przemijania wychodzi na jaw niestwienie. U-niestwienie skończonego bytu nie wymyka się myśli. Uniestwienie to nie jest jednak niczym innym jak byciem. Jak przedstawia się sprawa z nicością? Czy można ją w ogóle pomyśleć? Jeżeli tak, to wyłącznie poprzez śmierć⁶⁰.

Czy jest to tylko wytwór myślenia, negatywnego sądu – konwencjonalne imię na oznaczenie tego, co sprawia nam ból, co się nam wymyka, czego nam brakuje, za czym tęsknimy, na szereg wyłącznie negatywnych doświadczeń? Czy w ogóle nicość, tę czystą, pustą, bezdenną nicość, można „pomyśleć”? Tym, co nas z nią konfrontuje w sposób niepozostawiający wyboru, jest śmierć. To właśnie śmierć stanowi o tym, że przemijanie posiada wyraźniejszą egzystencjalną problematykę niż powstawanie.

Czy mówimy tylko o zwykłej nazwie, kiedy poruszamy temat nicości? Czy nie przekazujemy w niej w ogóle żadnych treści? Czy skończone myślenie oznacza zawsze także pośredniość? Wtedy pomyślenie śmierci jest czymś niemożliwym, a jej zrozumienie dokonuje się poprzez tworzenie analogii. Pojęcia nie są w stanie powiedzieć, *czym* jest śmierć. Być może w fenomenologii powinno się całkowicie zrezygnować z definicji. Skoro śmierć rozbija świat zjawisk, wstrząsa pewnością bytu, prowadzi obecność w próżnię nieobecności, powinniśmy może rozumieć to przenikanie w ten sposób, że nieobecność otacza obecność? A może tak, że zrozumienie człowieka jest możliwe wyłącznie w odniesieniu do jego obecności, podczas gdy nieobecność je zniekształca? Znaczenie filozoficznego namysłu nie polega na udzieleniu pozytywnej odpowiedzi na pytanie, *czym* jest śmierć, lecz ma na celu rozjaśnienie niejasnej podstawy ludzkiej autointerpretacji – człowiek jako człowiek jest śmiertelny i wie o swojej śmiertelności. Fink nie zatrzymuje się przy tym stwierdzeniu. Śmierć nie ma innego egzystencjalnego znaczenia oprócz owego szoku. Jakie jednak posiada ona znaczenie *ko*-egzystencjalne? Przetrawanie, które nazywa się narodzinami i prokreacją, miłością

⁵⁹ Tamże, s. 20.

⁶⁰ Tamże, s. 125.

i erosem. Człowiek jest wieczny tak długo, jak długo się rodzi, jak długo życie i śmierć pozostają splecione – człowiek jako koegzystencja, ale nie człowiek egzystujący jako umierający. Miłość (również jako miłość żyjących, którzy czczą umarłego odprawiając rytuały) w antropologii Eugena Finka stoi w opozycji do jego przemijania, do jego śmierci. Człowiek jako gatunek posiada swoją wieczność, tak że splecenie egzystencji i koegzystencji, czasu i wieczności ulega przeformułowaniu.

W tym kontekście nie będziemy więcej wnikać w fenomen miłości ani w fenomen gry, które służą za metafory świata objaśniające kosmologię Eugena Finka, aby zamiast tego poświęcić się dalszemu omawianiu kwestii *politycznej* (koegzystencji) odnoszącej się do śmierci.

Jednak nie przejdziemy do tego problemu bezpośrednio. Fink pisze mianowicie: „Śmierć w różny sposób wikła się w inne fenomeny jestestwa. Ciągłe będziemy napotykać na związane z nią wątpliwości”⁶¹. Tak więc spotkamy ją również w dwóch innych podstawowych fenomenach, które mają charakter *koegzystencjalny* – praca i panowanie, które należy opisać w ich zależnościach ze śmiercią.

4. Uwikłanie śmierci w fenomeny pracy i panowania

Śmierć i praca. Rozumienie czasu człowieka objawia się początkowo w pracy nastawionej na zaspokojenie jego potrzeb. Człowiek doświadcza biedy, ale sytuacje te jest w stanie przewidzieć, dlatego też pracuje. Praca jest jego przezornością, która wymaga czasu. Wola życia zmusza go do pracy, aby zapobiec przedwczesnej śmierci. Egzystencja cielesna jest niemożliwa bez własnej czy też cudzej pracy. Praca jako odsunięcie biedy, głodu, jako potrzeba przeżycia jest rytmicznym cyklem, który odnosi się w sposób statyczny do śmierci. Jednak dynamika pracy ujawnia się w produkcji. Oba aspekty znajdują się jednak również w dyskursie panowania [*Herrschaft*] i władzy [*Macht*].

Śmierć i panowanie. Człowiek nie posiada władzy nad własną śmiercią. W swojej pewności śmierci żyje pod presją nieodwołalności, ale ma jednocześnie świadomość cudzej śmierci – rozporządzanie cudzą śmiercią

⁶¹ Gph, s. 205–206.

jest jego władzą. Człowiek może stanowić zagrożenie dla innych ludzi. Morderstwo jest arbitralnym unieważnieniem cudzej egzystencji i samoutwierdzeniem. Śmierć jest możliwością zabicia i bycia zabitym. Podstawowe fenomeny pracy i panowania muszą ostatecznie zostać zrozumiane „ze stosunku do śmierci jako zabijania”⁶²:

Możliwość zabicia bliźnich daje temu, który zdaje sobie sprawę z takiej możliwości, świadomość nadzwyczajnej władzy i przewagi. Rozumie on, że nie tylko może pokonać i utrzymywać w uległości sprzeciwiającą się osobę, lecz także, że może ją „unicestwić”, usunąć całkowicie jej opór. Poczucie władzy płynące z takiej wiedzy, a po stronie przeciwnej strach zagrożonego śmiercią człowieka prowadzą do osobliwych „stosunków” w ludzkim świecie. Ostatecznie należy zrozumieć podstawowe fenomeny pracy i panowania w kontekście do śmierci jako zabijania.

Ontologia i polityka. Interpretacja polityki zostanie dokonana za pomocą *operatywnego* pojęcia *techne* (wytwarzanie, produkcja). Człowiek produkuje jako *technites*. Sama polityka (koegzystencja) jest rozumiana jako pewnego rodzaju *techne* w sensie realizacji pewnego dzieła. „Wyzwolona z więzów” *produkcja* potrzebuje dokonania epoché w stosunku do najbliższej rzeczywistości, o ile jest ona rozumiana jako przeciwstawienie nierzeczywistości (czy też możliwości). Pojęcie „woli mocy” pozwala Finkowi na dostrzeżenie u Nietzschego *pewnej ontologii współgrania bycia i ukazywania się*. Reguły gry, tj. „*ustępowanie miejsca i dawanie sobie czasu*” pokazują, że ta kosmiczna gra nie przedstawia już żadnego fenomenu, lecz samo *ukazywanie się*. Wola mocy jest *ontologią pozoru*, pewną *fenomeno-kosmologią*, w której bycie i stawanie się muszą zostać na nowo prze-myślane. Wraz ze zmianą interpretacji *ontologicznych* kategorii następuje zmiana w interpretacji kategorii *politycznych*, które przeważnie są rozumiane na tle *pojedynczego*, podstawowego fenomenu – na przykład pracy, czy to związanej z rolnictwem, i tym samym konserwatywnej, czy też rewolucyjnej, bo przemysłowej (*pyturgicznej* lub *demiurgicznej*)⁶³. Przeką-

⁶² Tamże, s. 198.

⁶³ W tym wypadku H. Arendt dokonuje rozróżnienia na wytwarzanie i pracę. Drugi fenomen odnosi się do zwykłego przeżycia. Por. H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper 1967, 1999¹¹, rozdz. trzeci (*Die Arbeit*) i czwarty (*Das Herstellen*).

zana tradycją ontologia przejęła operatywne pojęcia z dziedziny pracy, z tego też względu utrwaliła się w niej przewaga *actus* (wykonywanie, to, co realne, rzeczywiste) nad *potentia* (to, co irrealne, potencjalne), tj. przewaga bycia nad stawaniem się. Praca jako wyzwolona z więzów produkcja powoduje zmianę w interpretacji ontologii aktu i potencji, bycia i stawania się, *alethei* i *doksy*⁶⁴. W następstwie tego dochodzi również do zmiany w interpretacji *polityki* jako pracy, a to dlatego, że praca w sensie *politycznym* została zamierzona jako *rządzenie, panowanie*, a tym samym ludzkie współżycie jako wyzwolona z więzów produkcja i *libido dominandi*. Ludyczna kosmologia Eugena Finka podejmuje próbę przedstawienia sobie woli mocy nie jako panowania (*libido dominandi*), lecz jako *irrealizacji*. Ale najpierw pozostaniemy przy temacie polis jako koegzystencji.

Powiedzieliśmy, że ludzkie jestestwo nie posiada według Finka żadnych właściwości czy sposobów zachowań (zachowanie nie jest rozumiane w sensie *behaviour*), lecz że po prostu nimi *jest*. Egzystencjały Heideggera stają się u Finka koegzystencjaliami. To, co próbuje i może opisać Fink, jest *społecznością* (*Sozialität*) [człowieka]. Ta społeczność, uchwycona poprzez *wszystkie* podstawowe fenomeny (miłość, kult zmarłych, praca, wojna, gra), nabiera jednak swojego właściwego znaczenia przede wszystkim jako interakcja pedagogiki i polityki. Jako panowanie wyzwolonej z więzów produkcji (ontologia pracy) interakcja ta kontroluje wszystkie inne koegzystencjały, również życie i śmierć. Jestestwo (*Dasein*) jest w *Bycie i czasie* jego *tutaj* (*sein da*), jego *tutaj* jest jego byciem. Jednakże z jednej strony Fink nazywa człowieka jak już zostało powiedziane, *ens cosmologicum*, ponieważ człowiek podczas stawania się nadczłowiekiem staje się *kosmosem*. Z drugiej strony nazywa go *polites tou cosmou*, ponieważ poprzez epoché (stawanie się nadczłowiekiem lub odczłowieczenie), rozumianej jako udostępnienie pięciu koegzystencjalistów, staje się obywatelem świata. Kiedy pedagogika współdziała z polityką, kiedy polityka na sposób pracy staje się wytwarzaniem poprzez wychowanie, rodzinę i szkołę, prawo, moralność i obyczaje, wtedy staje się to *habitus*. Człowiek jest tym samym „ustosunkowaniem” i zasadniczo *koegzystencją*. Byłoby utopią, gdyby rozważać jeden z koegzystencjalistów, w jego odosobnieniu i wyzolo-

⁶⁴ E. Fink, *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, den Haag: Nijhoff 1957.

waniu, jako *to, co jedyne*⁶⁵. Każdy z egzystencjałów staje się konkretny wyłącznie poprzez swoje splecenie z innymi.

Głównym tematem i zajęciem całego życia jest dla Finka *wychowanie*. Z pozycji panowania staje się ono pewnego rodzaju hodowlą, radykalnym wytrzebieniem błędów – *totalne panowanie byłoby z tego punktu widzenia dyktaturą pedagogiki*⁶⁶. Myślenie staje się wtedy empirystyczną *tabula rasa*, na której panowanie może wypisywać formy dyscyplinowania. W ten sposób to, co niemożliwe staje się realne (*reell*). Jest regułą, że kiedy życie zostanie podporządkowane przemocy (wychowania i pracy), wówczas wszelka niemożliwość staje się rzeczywistością (to właśnie można nazwać ideologią). Wola mocy jest ambiwalentnym rdzeniem tego uwikłania. *Po pierwsze*, jest ona panowaniem; jako złączenie wychowania, pracy, śmierci jest ona *aktualizowaniem tego, co niemożliwe*. *Po drugie*, jest ona irrealizacją – to wyraża epoché, „wzięcie w nawias” świata dnia powszedniego, która nie ma na celu ideologizowania świata, lecz jego przemienienie. Jakie przemienienie? Fenomen gry przedstawia *spotęgowanie realności (des Reellen)*, stąd też fenomenologiczna epoché może być traktowana jako kryzys panowania. Podczas zabawy mamy czas *wolny*, który przeciwstawia się czasowi *pracy*. Model pracy jest figurą stojącą w opozycji do gry. Kiedy Platon odrzucił sztukę na rzecz *techné politiké*, rozumiał politykę na wzór pracy. Stąd też zamiar Finka staje się zrozumiały. Pozostaniemy jednak przy dwuznacznym fenomenie *pracy*. Jest ona instrumentem przemocy, a tym samym bezpośrednio polityki, lub raczej zniweczeniem polityki i jej przemianą w technikę. Jednak praca może się również dołączyć do gry, kiedy zamiast wyzwolonej z więzów produkcji jest zajęta dokonywaniem „wynałazków”.

Po pierwsze, zauważamy, co następuje. Kiedy Hegel interpretuje pracę jako pochodną panowania, Marks ostatecznie interpretuje panowanie jako pochodną wywodzącą się od pracy i jej ekonomii (wyobcowanie robotnika, wywłaszczenie pracy)⁶⁷, ciągle widzimy *jeden rodzaj* koegzysten-

⁶⁵ Por. Gph, s. 305.

⁶⁶ W tym miejscu byłoby bardzo korzystne uczynić porównanie z H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München: Piper 1986, 1998⁶) wraz z biopolitycznymi analizami Foucaulta. Totalne panowanie jest taśmową produkcją zwłok (jest to definicja obozu zagłady).

⁶⁷ Por. Gph, s. 303–304.

cji pod *dyktandem drugiej*. W każdym z nich działa, jako próg, dialektyka *spekulatywna*. Współbycie jednak, tzn. splecenie fenomenów, jest przeciwstawianiem, ustawicznym zastępowaniem i odwracaniem, tak że nasze rozumienie musi się rozszerzać w zgięciach, w pęknięciach zmian dokonywanych w pojęciach.

Praca jest zmienianiem rzeczy, ale stosunek do rzeczy⁶⁸ sam może się zmieniać, praca może adaptować pracującego. Jeżeli opisuje się społeczeństwo z punktu widzenia techniki, można dostrzec zmieniające się nastawienie człowieka do natury. Praca ludzkich rąk jest *niszczeniem*, „*wyćpieniem stanu pierwotnego*”⁶⁹, ale tylko jako potrzeba przeżycia, jako zmiana natury na korzyść potrzeb pierwszego rzędu. Kiedy jednak praca uwalnia się od potrzeb i dąży do uznania samej produkcji jako swojego jedyne go celu, wtedy ten stosunek nabiera postaci *panowania*, człowiek staje się przedmiotem pracy, instrumentem, zaś prawdziwą naturą staje się wytwarzanie. Tym samym Fink odsłania to samo fenomenologiczne rozróżnienie – między pracą (przeżycie) a wytwarzaniem (przemoc) – (jakie można znaleźć u Hannah Arendt. Tym samym wkroczyliśmy w obszar *społecznego* wymiaru pracy⁷⁰. Praca, podobnie jak „podział pracy”, ma kolektywny i *intersubiektywny* wymiar. Ma ona charakter opinii publicznej. Jako taka kieruje się zasadami panowania⁷¹.

Splecenie konieczności z wolnością, które jest obecne w pracy, Fink wyraża poprzez dokonanie rozróżnienia między statycznością i dynamicznością pracy – między pracą pyturgiczną i demiurgiczną⁷². Jeśli *pierwszy* rodzaj pracy (z greckiego *phyturgos*: wieśniak, rolnik) odnosi się do relacji

⁶⁸ Tamże, s. 305–307.

⁶⁹ Tamże, s. 230 i n., 235, 237.

⁷⁰ Por. tamże, s. 231 i n.

⁷¹ Rodzaje stosunków pracy zmieniają się zależnie od czasu pracy, który wyraża stosunek pracy do pojęcia czasu. Tutaj praca i *śmierć* stoją naprzeciwko siebie – praca może być właśnie próbą przeżycia, lecz także projektem, tęsknotą za przyszłością skazanego na śmierć (*morituri*). W tym miejscu zaznacza się relacja między pracą a rozumieniem czasu (która jest istotna nie tylko dla zrozumienia filozofii Nietzschego, lecz również ze względu na porównanie z brakującymi analizami Heideggera). Koegzystencjalna praca i śmierci są ze sobą splecione – człowiek jest brakiem, potrzebą próbującą przezwyciężyć swój niedostatek, którego przyczynami są *głód* i *śmierć*. Tym samym granice pracy zostają jednak przekroczone.

⁷² Por. tamże, s. 258, 295.

człowiek–przyroda, który tak naprawdę nigdy nie był idyllą, to drugi wyraża próbę *narzucenia* pewnej formy *stawiającej opór* materii. Jeszcze raz daje o sobie znać dialektyka. Podstawowy fenomen nigdy nie jest czymś jednoznacznym. *Demiurgiczna* praca, która wyraża wolność, przeplata się z polityczną władzą. Dla niej nie istnieje odniesienie, które nie byłoby jednocześnie koegzystencjalne, tak więc praca jawi się jako czysty epifenomen władzy, a wolność staje się możliwa wyłącznie jako praca i walka.

Fink odczytuje *Wolę mocy* Nietzschego jako pracę i panowanie. *Panowanie* i *władza* są używane przez niego w sposób *synonimiczny* (podczas gdy Hannah Arendt odróżnia władzę od przemocy). *Panowanie* i *praca* są interpretowane poprzez model *panowanie–służenie*. Pod tym względem są one nierozłączne, ponieważ struktura samych procesów wytwarzania powoduje wyłonienie się w nich stosunków władzy.

Praca odnosi się przede wszystkim do *stosunku człowieka do rzeczy*, panowanie jednakże jest *stosunkiem międzyludzkim*. Człowiekiem można się jednak również posługiwać jak tworzywem, któremu zostaje nadana pewna forma, pewna funkcja. W tym wypadku przeważa perspektywa władania nad perspektywą pracy – chodziłoby mianowicie o pewien szczególny przypadek pracy. *Wola mocy* działa tutaj jako *libido dominandi* i ukazuje się w polu koegzystencji jako *urzeczywistnienie*, *zaktualizowanie*, *wytwarzanie*. O ile praca przynależy również do obszaru bycia w rzeczach (egzystencji), to panowanie znajduje się tylko w obszarze koegzystencji. Dwa podstawowe fenomeny, praca i panowanie, modyfikują się zatem wzajemnie, jeśli współdziałają. Rezultatem pracy może być zmiana przyrody lub wyobcowanie i podporządkowanie osoby wykonującej pracę, którą mogą się posługiwać inne osoby, albo nawet całkowita zagłada człowieka, jeśli władza ideologii stanie się totalna. Kiedy śmierć, władza oraz praca współdziałają ze sobą, polityka staje się totalną władzą (Arendt), polityką śmierci (Agamben, Foucault) – bezmyślną, taśmową produkcją zwłok.

*Z języka niemieckiego przełożył Olgerd Solinski
Przekład przejrzał Arkadiusz Chrudziński*

BASIC PHENOMENON OF DEATH ACCORDING TO EUGEN FINK
BETWEEN *POLIS* AND *KOSMOS*

Summary

In the first part of the paper the author presents Eugen Fink's analysis of the phenomenon of death, using meditation (considered as a kind of meta-phenomenology) and the reduction method. He investigates the problem of an appropriate phenomenological method (concerning the possibility of making an intersubjective reduction) and the problem of the phenomenon in question – it is initially very puzzling how a description of death could ever be possible, as it constitutes a limit situation and doesn't belong to the realm of life. Trying to preserve the intersubjectivity of experience Fink distinguishes two perspectives: my own death and somebody else's death, and makes the corresponding distinction between existence and coexistence. In the second part of the paper death is being considered as entangled in other phenomena of being: work (men's attitude to things) and reign (which is an interpersonal relation). Finally, these two phenomena are described in different models of associations with phenomena of power, politics and death.

Translated by Artur Waszkiewicz

GERD HAEFFNER*

ŻYCIE W OBLICZU ŚMIERCI FILOZOFICZNE ROZJAŚNIENIE SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ¹

Słowa kluczowe: śmierć, nieśmiertelność, Kant, sytuacja egzystencjalna
Keywords: death, immortality, Kant, existential situation

Wprowadzenie

Kiedy będziemy tutaj rozmyślać nad znaczeniem śmierci dla naszego życia, musimy to uczynić przy wielorakim znaczeniu zwrotu „w obliczu śmierci”. Najważniejszym jest stanąć vis-à-vis pierwotnej rzeczywistości śmierci. Jeszcze przed wszystkimi interpretacjami, przed wszystkimi przedsta-

* Gerd Haeffner jest profesorem filozofii w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium, w której przez wiele lat pełnił obowiązki rektorskie. Zakres jego badań obejmuje antropologię filozoficzną, filozofię Heideggera, filozofię religii. Publikacje książkowe: *Heideggers Begriff der Metaphysik* (1981), *In der Gegenwart Leben* (1997), *Philosophische Anthropologie* (2000, wyd. polskie: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków: WAM 2006).

¹ Tekst jest przekładem referatu *Leben angesichts des Todes. Philosophische Erhellung einer existenziellen Situation*, który został wygłoszony w Akademii Katholische w Monachium w październiku 1990 r. w ramach Tygodnia Filozoficznego. Na podobny temat Autor opublikował krótki tekst pt. *Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen*, „Internationale Zeitschrift Communio” 4 (1975), s. 494–501.

wieniami, sama rzeczywistość śmierci musi stać się fenomenem lub lepiej: musiała nim się stać. Ten stan faktyczny, który stworzyliśmy, musimy sobie uprzytomnić i nie możemy tu nic zrobić, jak *tylko* go sobie uświadomić. W ten sposób uświadomione doświadczenie musimy próbować zatrzymać w jego pierwotności, abyśmy już na początku niechcący go nie zafałszowali.

Czyha wiele niebezpieczeństw takiego zafałszowania. Są one na pewno skutkiem prób rozprawienia się z niepokojącą mocą śmierci. Najważniejszą operacją, która tym wszystkim próbom służy za podstawę, jest wyjęcie siebie spod jej zasięgu, tzn. zawieszenie bezpośredniego vis-à-vis lub sprowadzenie jej do vis-à-vis neutralnego przykładu. Dzisiaj obecność śmierci widać w sztuce i mediach (wiadomości, trupy w filmach kryminalnych), ale czy to nie przysłania raczej realności śmierci? Zarówno milczenie jak i mówienie o śmierci może wypierać jej obecność (śmiertelne milczenie lub zagadanie na śmierć).

Rozmowa na temat śmierci bliźniego może wyglądać w następujący sposób: „ustanie witalnych funkcji organizmu” (stwierdzenie lekarza), „znowu kilku zabitych w świątku handlarzy narkotyków” (policyjna statystyka), „ponieśliśmy 20 ofiar, lecz strona przeciwna 90” (komentator wojenny). W ten sposób śmierć *staje się* fenomenem określonego porządku, przypadkiem zwykłego procesu dekadencji, symptomem zużycia na krańcach społeczeństwa, zmniejszenia potencjału wroga.

Z drugiej strony dla takich fenomenów istnieją rozmaite *analogie*, pomocne dla ich zrozumienia – psuje się urządzenie, zostaje powalony las, trzydziestu zabitych nieprzyjaciół jest tyle samo wartych, co zniszczony czołg. Pytanie brzmi, czy w tych wszystkich porównaniach dopuszcza się śmierć w swoim własnym charakterze lub, czy tutaj to, co nieistotne, nie zakrywa tego, co istotne. Istotne dla śmierci człowieka jest przecież to, że tutaj człowiek, „*taki jak ty czy ja*”, jest nią dotknięty, zatem wszystkie sposoby podejścia, które od tego abstrahują i mówią wyłącznie o niej jako o rzeczowym procesie, są nieadekwatne. Istotne jest również, że nie ma żadnych analogii do śmierci, ponieważ chodzi tu o niemożliwość dalszego istnienia czegoś, a nie tylko o ubytek czegoś, co było dla mnie lub dla nas miłe lub uciążliwe i co w zasadzie może zostać zastąpione przez coś innego.

Ktoś mógłby twierdzić, że jest to słuszne w odniesieniu do własnej śmierci, lecz wątpliwe, czy dotyczy także śmierci drugiej osoby. Są dwa powody: (a) ktoś, kto dla mnie wiele znaczył, może być zastąpiony przez

kogoś, kto po pewnym czasie będzie dla mnie znaczył tyle samo, (b) w podobnym sensie jak utrata kochanego człowieka może nas spotkać niepowetowana strata stron rodzinnych, godności czy dobytku. Jednakże zmarły, który był mi tak bliski, nie powinien zostać skazany na zapomnienie nawet wtedy, kiedy znalazłem zastępcę, zaś z całą pewnością należy smuć się ze straty, ale w tym przypadku „życie toczy się dalej”.

I. Świadomość śmierci

Spostrzec śmierć

Kiedy dziecko (dopiero od 4 roku życia) spostrzega po raz pierwszy śmierć człowieka lub zwierzęcia, w *uniwersum* powstaje pęknięcie (dokąd poszła babcia, dlaczego nie przyjdzie?). Oczywiście, to pęknięcie szybko się zamyka. Własna śmierć często staje się tematem dla młodzieńca. W trakcie nabierania wewnętrznej i zewnętrznej stabilności i zajmowania odpowiedzialnych stanowisk, temat śmierci znowu zanika. Ponownie pojawi się po połowie życia (choć niektóre obserwacje wskazują również na to, iż w wieku powyżej 50 lat następuje często wypieranie śmierci). Zdawanie sobie sprawy z realności śmierci zmienia się zależnie od fazy i nastawienia do życia, przy czym należy dokonać rozróżnienia na nastawienie do życia ustanowione przez kulturę i nastawienie osobiste. Trzeba też poczynić rozróżnienie na (zaistniałą) śmierć bliźniego i na (przyszłą) śmierć każdego z nas.

Śmierć bliźniego. Spoglądając na drugą osobę jako *istotę żyjącą*, śmierć daje się rozpoznać po *definitywnym* ustaniu oddychania, samodzielnego ruchu, żywotnych funkcji jak czynności zmysłów, przemiana materii itd., aż do dających się stwierdzić tylko za pomocą aparatury zaburzeń – zanik impulsów w mózgu. Po śmierci następuje rozkład martwego ciała. Prawie to samo dotyczy śmierci zwierzęcia.

Spoglądając na drugą osobę jako *bliźniego*, zauważamy, iż nie istnieje już możliwość komunikacji. Bliźni [*Mit-Mensch*] odszedł w nadzwyczajnym znaczeniu, jest nieobecny. Zwłoki nie czynią nieobecności mniejszą, lecz większą. Lekarz jest w stanie podać kryteria, czy ktoś jest martwy lub żywy. O tym jednak, czym jest śmierć człowieka, nie może on powiedzieć niczego więcej niż każdy inny człowiek, który obcował ze śmiertelnie chorymi i umierającymi ludźmi.

Moja własna, przyszła śmierć. W jaki sposób jest ona dana? W wyobraźni, która zasilana jest przez doświadczenie i poprzez wyobrażenia, które poczyniłem w związku ze śmiercią innych osób? Dotyczy to jednak tylko sposobu i być może czasu. *Skąd* wiem, że w ogóle muszę umrzeć i *co* wiem, mając tę pewność? Czym jest (dla mnie) śmierć?

Poszukiwanie formy i treści tej pewności dokonuje się wbrew głęboko zakorzenionemu uczuciu – żyję, nie umrę! Zygmunta Freud uważa, że w podświadomości każdy z nas jest przekonany o swojej nieśmiertelności. Tak często, jak przedstawiamy sobie własną śmierć, czynimy to ze spokojnym poczuciem, że robimy to jako żywy widz! Heidegger zauważa: „Kiedyś się w końcu umiera, ale na razie nas to nie dotyczy”².

Jeśli uczuciowo odsuwamy śmiertelność, to skąd mamy wiedzę, że musimy umrzeć? Wydaje się, że jest to racjonalna wiedza o fakcie, który postrzegamy jako zewnętrzny: „do tej pory wszyscy ludzie umierali, tak więc i ja będę musiał umrzeć”. Ale ten indukcyjny wniosek daje tylko prawdopodobieństwo, tak więc pozostawia dla mnie otwarte drzwi nadziei. Dobrze wiemy, że tych drzwi nie ma, a więc wbrew wszelkiemu zakrywaniu, wypieraniu itd., mamy pewność, że musimy umrzeć – *hora incerta, mors certa*. Sylogizm indukcyjny okazuje się w ten sposób raczej wehikułem zakrywania niż źródłem obiektywnej niepewności. W noweli Lwa Tołstoja *Śmierć Iwana Iljicza* czytamy: „[Sylogizm] «Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny», zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego... Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego”³.

Moim przypuszczeniem (które podzielałam z Schelerem, Heideggerem i innymi) jest, że pewność śmierci jest pewnością daną wraz z samym ludzkim egzystowaniem, pewnością, która objawia się, kiedy na przykład jest się poważnie chorym lub kiedy wraz z postępującym wiekiem krzywa życia chyli się ku dołowi. Być może jeszcze ważniejsze jest doświadczenie, kiedy umiera ukochany człowiek (Ty). Zmarły, jeżeli należał do osób bardzo mi bliskich, zabiera ze sobą bezpowrotnie część mojej „tożsamo-

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, 253, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN, Wydawnictwo Naukowe 1994, s. 355.

³ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, [w:] tenże, *Opowiadania i nowele*, wybór R. Łużny, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wrocław 1985, s. 291–292.

ści⁴. Tym samym umiera także coś we mnie, tak więc w ten sposób może dokonywać się owo uświadamianie sobie własnego umierania.

Wiedza o śmierci

„Wiedzę” należy tutaj rozumieć jako bycie rzetelnie poinformowanym, jako skuteczne objaśnienie. Wiedza jest wynikiem starania się. Pierwotna świadomość śmierci pozostaje nieokreślona, ciemna. Posiadanie tego rodzaju świadomości nie oznacza jeszcze, że *wiemy*, czym jest śmierć. Powstaje zatem przestrzeń na jej interpretację.

Słowo „interpretacja” sugeruje dualizm między zjawiskiem a próbą nadania mu sensu. Czy śmierć jednak jest „zjawiskiem” poprzedzającym wszystkie metafizyczno-religijne interpretacje? W jakiej mierze w ogóle istnieje fenomen śmierci, który abstrahuje od różnych metafizyczno-religijnych interpretacji? Jeżeli śmierć jest ogrodzona przekonaniem i rytuałami, to można o niej mówić, transcendując ją w jakiś sposób. Tam, gdzie się tego nie da, czyż nie musi pozostać niewypowiedziana i tym samym być wszechobecną jako przytłumiona i rozproszona? Tak więc z jednej strony na pewno można dokonać rozróżnienia między interpretacją a doświadczeniem, lecz z drugiej, ponieważ interpretacja ma wpływ na doświadczenie, nie można stopniować tego rozróżnienia aż do uzyskania stuprocentowej czystości.

Powstaje także pytanie, czy wyrażenie „interpretacja” jest tu poprawne. Innymi słowy, w jaki sposób dochodzi do rozjaśnienia poszczególnych treści śmierci – czy tylko przez czyste rozmyślanie, czy poprzez rozmyślanie na gruncie szczególnego doświadczenia, a nawet oświecenia? Naturalnie również wtedy pojawia się pytanie, jak dalece i w jaki sposób mogłyby owe interpretacje zostać sprawdzone na zawartość prawdy i, jeśli racjonalny sprawdzian nie jest po prostu możliwy do przeprowadzenia przez każdego, czy należy się wtedy zwyczajnie zdecydować na jedną z interpretacji, czy może kwestię decyzji pozostawić otwartą.

W rachubę wchodzi tu następujące interpretacje religijno-światopoglądowe:

- (a) Śmierć jest przejściem w szczególną, mroczną formę egzystencji.

⁴ Por. św. Augustyn o śmierci swojego przyjaciela [w:]: *Wyznania* IV, 4–7, tłum. Z. Ku-biak, Warszawa: PAX 1987, s. 66–71.

- (b) Śmierć jest przejściem w inny, ziemski sposób egzystencji – ludzki bądź nie. Reinkarnacja lub późniejsze przejście w (buddyjskie) „zgaśnięcie”.
- (c) Śmierć jest przejściem do królestwa prawdy i sprawiedliwości – sąd i ogląd, tak jak w starożytnym Iranie i Egipcie.
- (d) Wraz ze śmiercią wszystko przemija – interpretacja materialistyczna.

W przypadkach (a), (c) i (d) przyjmuje się pogląd wychodzący wyłącznie z jednego życia ziemskiego, podczas gdy w (b) przyjmuje się ich więcej (choćby żydowski obraz zmartwychwstania wygląda tak, jak gdyby istniały dwa ziemskie życia, ale to drugie jest na zupełnie innej „ziemi”). Interpretacje w punktach (b) i (c) opierają się na światopoglądzie etycznym, podczas gdy interpretacja w punkcie (a) znajduje się jeszcze przed takowym, a w (d) chce się go już mieć poza sobą. W pierwszych trzech przypadkach śmierć jest widziana jako przejście z ziemskiego sposobu egzystowania do (ostatecznie) całkiem odmiennego, z wyjątkiem przypadku (d), ponieważ „przejście w nicość” (zwyczajne unicestwienie) nie jest już żadnym przejściem.

Stanowisko (d) jest najmłodsze i wyciska na kulturze swoje piętno, nie jest ono tylko przedmiotem indywidualnego zwątpienia. Wcześniej, a mianowicie aż od najdawniejszych czasów, obowiązywało odmienne podejście. Dominującą skamieliną najwcześniejszego okresu są zabytki dotyczące pochówku. Przez nie manifestuje się wyraźnie określone zachowanie w stosunku do zmarłego jako członka grupy. Wprawdzie zmarły jest obecny w sposób odmienny od osoby żywej, ale jest obecny jako człowiek, a nie staje się po prostu rozkładającym się organizmem. Ciągłe może udzielać błogosławieństwa lub rzucać klątwę na potomnych. Tak więc powstrzymanie się od złych słów wobec zmarłego jest jeszcze ważniejsze niż w stosunku do osoby żyjącej – *de mortuis nil nisi bene*.

W tym kontekście bardzo często znajdujemy w odległych kulturach podwójne wyobrażenie *duszy*, tzn. tego, co należy odróżnić od zwłok. Z jednej strony, jest to życie, żywość [*Lebendigkeit*], często reprezentowana w sposób realno-symboliczny poprzez oddech. To życie opuszcza człowieka po śmierci. Często przedstawiamy sobie, że powraca do Boga stwórcy i stamtąd zostaje użyczona innemu ciału, aby je ożywić. Pogląd ten opiera się na tym, że podobieństwa charakteru i uzdolnień zmarłego, które zostają stwierdzone u jego potomków lub innych ludzi, są tłumaczone przez

takie właśnie ponowne ucieleśnienie zasady życia. Moim zdaniem, te obserwacje są ważnym źródłem myśli o „re-inkarnacji”, która później doznała dodatkowego wzmocnienia w postaci idei oczyszczenia, jak również poprzez rozważania ontologiczne. W opozycji do bezosobowej zasady życia pozostaje – jako druga „połowa” prastarego wyobrażenia duszy – indywidualny duch zmarłego. Jest to sam zmarły człowiek, który żyje w królestwie zmarłych, oddzielony od swojego ciała, a przede wszystkim od swojej zasady życia i stamtąd również może „krążyć” wśród żywych jako mara. Duch zmarłego jest wyobrażany jako rezultat życia wcześniej żyjącego. Królestwo zmarłych w ogóle uchodzi za miejsce nad wyraz zredukowanej, „mrocznej” i pozbawionej radości egzystencji. Kiedy skierujemy naszą uwagę na różnorodne jakości moralne sposobu życia, przedstawiamy sobie pobyt w królestwie zmarłych w jaskrawych barwach: błogosławiony dla dobrych, pełen udręki dla złych.

Różne interpretacje śmierci (do których, rzecz jasna, należą rozmaite stanowiska wobec śmierci i częściowo wobec zmarłych) odpowiadają także różnym *antropologiom*, tzn. różnym poglądom na temat konstytucji człowieka. W szczególności chodzi tutaj o rozmaite ujęcia tak zwanego problemu psychofizycznego. Trudno rozstrzygnąć, co jest tu pierwszym, a co drugim? Te rozmaite antropologie wpisują się w kontekst różnych *ontologii*. Podstawowym przeciwieństwem, które spontanicznie narzuca się podczas myślenia, jest przede wszystkim przeciwieństwo materializmu, dualizm ducha i materii (znowu w rozmaitych odmianach).

Pierwsze trzy spośród wymienionych interpretacji śmierci wychodzą z założenia, że śmierć jest przejściem, wszystkie cztery zakładają, że istnieje jednoliniowy kierunek ziemskiego życia, od pewnego początku aż do pewnego końca. Również nauka o reinkarnacji, w jej najczęściej spotykanej formie, jest podobna. Co prawda, jest tu wiele narodzin i wiele śmierci, a początek ciągu narodzin i śmierci pozostaje najczęściej w mroku, tak że ten ciąg można sobie ewentualnie wyobrazić jako nieskończony czy biegnący w odwrotnym kierunku. Jednakże w buddyzmie istnieje jednoznaczny cel: „zakończyć cykl narodzin, uciec od bezlitosnego prawa (karmy, przyczynowości odwzajemniania się)”. Ten cel istnieje w nirwanie, tzn. w „zgaśnięciu” płomienia (pożądania życia), co jest możliwe tylko: 1) w ludzkiej, a nie zwierzęcej, egzystencji i 2) wyłącznie w czystym i oderwanym człowieku (gdzie można bezpośrednio zauważyć, że owo „zgaśnięcie” jest czymś zgoła odmiennym niż unicestwienie).

Podczas filozoficznych dyskusji na temat różnych „światopoglądowo-religijnych” interpretacji śmierci powstają trudności. Częściowo są one natury logicznej, a częściowo ontologicznej. Trudność *logiczna* polega na sformułowaniu pytania, czym właściwie jest umieranie, pytania, które pozostałoby neutralne wobec wymienionych prób udzielenia na nie odpowiedzi. Kiedy powiemy, że śmierć jest przejściem z życia ziemskiego do jakiegoś innego stanu (przy czym przede wszystkim otwarta pozostaje kwestia jego natury), wtedy użycie języka jest naszym sprzymierzeńcem, ponieważ mówimy: „Pani Meier jeszcze przedwczoraj żyła, dzisiaj już nie żyje. Jak to? Umarła (np. na zawał serca)”. Jeden i ten sam podmiot znajduje się w dwóch różnych przedziałach czasowych, w dwóch różnych stanach: przeszedł z życia do śmierci lub dokładniej – z bycia żywym do bycia martwym. Ponieważ jednak (jak zauważył Arystoteles) dla istoty żywej „życie” oznacza tyle samo, co „być w ogóle”, bycie martwym nie posiada już żadnego podmiotu. Interpretowanie umierania jako przejścia z jednego stanu do innego wymaga założenia istnienia życia po śmierci. Tym samym jednak zostałby już spełniony wymóg nieustającej egzystencji i wykazany gramatyczny dowód nieśmiertelności. W tym sensie jego ważność nie ograniczałaby się tylko do człowieka, lecz dotyczyłaby wszystkiego, co istnieje. Dowód ten obowiązywałby także wstecz. Jeżeli powstanie jest przejściem z tego, czego jeszcze nie ma, do tego, co jest, to wtedy konieczny jest podmiot tego, czego nie ma, tzn. w ogóle nie może on powstać, ponieważ powstać może jedynie to, czego jeszcze nie ma. Oznaczałoby to, że zarówno powstawanie, jak i przemijanie (śmierć) nie może w ogóle mieć miejsca.

Problem *ontologiczny* jest pokrewny logicznemu. Nie odnosi się on wyłącznie do człowieka, odnosi się do wszystkich istot żywych, w zasadzie nawet do wszystkiego, co staje się istniejącym (powstaje i przemija), jeżeli tylko z jednej strony rzeczywiście przemija, a z drugiej jest czymś więcej niż sumą swoich części, tzn. jeśli zawiera w sobie prawdziwą wewnętrzną jedność i subsystemację. Zapewne wyraźnego przykładu dostarczają istoty żywe. Jak jest możliwe, że powstaje coś, czego przedtem nie było? W jaki sposób może przemijać coś, co jest obdarzone byciem?

W tym kontekście zostanie teraz zaprezentowana następująca teza (Pitagorasa, Platona, Schopenhauera): coś, co powstało, musi również przeminać; co nie jest przemijające, nie może również powstać. Ta teza będzie zaprezentowana w dwóch ujęciach: (a) kto zakłada istnienie egzystencji po

śmierci, ten musi również założyć egzystencję już przed ziemskim istnieniem, śmierć jest wtedy powrotem (trudność: taka koncepcja ma sens tylko wtedy, gdy w życiu powstaje coś nowego i kiedy to, co powstało, zostaje unieważnione w swojej egzystencji po śmierci); (b) jeżeli śmierć jest prostym unicestwieniem osoby, to w zasadzie osoba nie mogła być niczym innym, jak stertą ożywionej materii również i przed śmiercią. Obydwie tezy przyznają śmierci wyłącznie charakter akcydentalnej zmiany, ale nie substancjalnego stawania się czy przemijania. Dlatego też obie wchodzą w konflikt z jednoznacznym sensem kierunku czasu, który jest założony we wszystkich czterech wymienionych „interpretacjach” śmierci.

Założenie takiego powstania na nowo (które nie daje się zredukować do powtórzenia tego, co już było przed zaistnieniem na ziemi lub do zwykłej kombinacji zawsze istniejących elementów) jest prawie zawsze związane z myślą o dobrej, niewyczerpalnej, twórczej przyczynie wszystkiego. Zdaje się, że nie ma sprzeczności w tym, iż ta sama twórcza przyczyna, która pozwoliła na powstanie człowieka, pozwoliła na jego powstanie jako czegoś, co nie może już stać się niczym.

II. Kwestia sensu życia i śmierci

Skoro tylko świadomość nieuniknionej, przyszłej śmierci nada ton życiu, to znaczy w tym stopniu, w którym w ludzki sposób indywidualizuje się i uprzytamnia życie, rodzi się pytanie o znaczenie śmierci, ponieważ śmierć obraca w niwecz życie jako podstawę wszelkiego sensu. Co znaczy tutaj słowo „sens”? „Sens” może znaczyć, że pewne X posiada swoją ważność, swoją wartość, swój byt sam w sobie lub że posiada to wszystko ze względu na coś innego, którego ważność, pełnia wartości itp., jest umożliwiona przez X.

W jakim znaczeniu śmierć może być sensowna? Na pewno śmierć sama w sobie nie jest czymś, co bezpośrednio posiada głębię sensu, raczej przeżywa się ją często nawet jako coś, co sprzeciwia się poczuciu sensu. Natomiast życie jest tym, co posiada głębię sensu *par excellence*. Zapewne także życie pozbawione jest sensu, ale ta bezsensowność jest brakiem sensu, który przysługuje życiu samemu w sobie. Jeżeli śmierć ma sens, to posiada go ze względu na życie (śmierć jako warunek życia). Jeżeli jest ona warunkiem życia, to sama w sobie nie jest już bezsensowna lub całkiem

sprzeczna z sensem, a więc może zostać zaakceptowana. Teraz więc będzie chodziło o zbadanie, jak dalece śmierć – a chodzi tu ciągle tylko o własną śmierć każdego z nas – można uważać za warunek sensu życia.

Biologiczne perspektywy: śmierć i seksualność⁵

Patrząc od strony biologicznej, wydaje się zupełnie oczywiste, że tak kompleksowa, wielokomórkowa żywa istota, jaką jest człowiek, posiada ograniczony żywot. Kiedyś krzywa energii życia osiągnie z powrotem swoją podstawę. Proces starzenia się jest tak samo zaprogramowany jak proces rozwoju. Indywiduum, patrząc od strony biologicznej, jest dla siebie samego prawie niczym; jest częścią populacji, a ta z kolei jest poprzecznym przekrojem ciągu generacji, która ze swojej strony jest umieszczona w potężnym procesie różnicowania się form życia, którą nazywamy „ewolucją”. Śmierć jednostek jest w sensownym związku z powstawaniem nowych jednostek. Śmierć i seksualność są dwiema stronami tego samego medalu. Podczas seksualnego rozmnażania się powstaje na nowo życie, bez potrzeby przechodzenia dotychczasowego życia (zgodnie ze swoją substancją) w nowe formy. Charakter tego, co nowe, znajduje się w opozycji do czystej reprodukcji przez podział, charakter rozmnażania się [*Ver-mehr-ung*] stoi w opozycji do czystego podwajania. Odmienna strona tego procesu zawiera następujące fakty: procesy starzenia się, stawania się zbędnym dla kontynuacji grupy i rodzaju, ostateczne odpadnięcie.

Życie ludzkie jest określone w dużej mierze poprzez wysoki stopień naturalnego zróżnicowania: różnica płci, różnica indywiduów pomiędzy sobą i istoty gatunku. Ta różnica byłaby pozbawiona sensu, *gdyby nie* śmierć. Wyobraźmy sobie, że bez końca musielibyśmy żyć przy ciągle zmniejszających się siłach, że musielibyśmy się przyglądać, jak w tym czasie czterdziesta generacja urządza sobie swój świat, w którym nie moglibyśmy już w sposób aktywny współuczestniczyć i czuć się „jak w domu”. Wolna przestrzeń na ziemi byłaby wkrótce wykorzystana, zapasy żywności zużyte itd. Tak więc nie ma sensu po prostu życzyć sobie, aby nie było śmierci, ponieważ ma ona obiektywną ostateczność.

⁵ Por. J.M. Heuts, *Genetik des Todes*, [w:] N. Luyten (Hrsg.), *Tod – Preis des Lebens*, Alber 1980.

Niektórzy ludzie, którzy dożywają sędziwego wieku i doznają uszczerbku swoich fizycznych, psychicznych i społecznych możliwości, mówią z tego powodu: „Gdybym tak mógł wreszcie umrzeć”. Są oni, jak powiada Biblia o starym patriarsze, „starzy i syci życiem” – to ostatnie w podwójnym tego słowa znaczeniu.

Do życia, takiego, jakie znamy, z całą pewnością należy śmierć. Jej brak zagrażałby poczuciu sensu życia, co nie oznacza, że całość składająca się z życia i śmierci miałaby zostać zaaprobowana jako sensowna tylko dlatego, że służy ewolucji, albowiem powstaje pytanie, czy ta jest sama w sobie sensowna, czy też po prostu tak sobie „leci”.

Wymiar psychologiczny: trwoga przed śmiercią a tęsknota śmierci

Trwoga przed śmiercią jest faktem. W niej ukazuje się śmierć jako największe zło. Grożąc człowiekowi śmiercią, można go zmusić do zrobienia wielu rzeczy. Z obawy przed możliwą śmiercią ludzie unikają wielu rzeczy. Ale widocznie istnieje również *tęsknota* śmierci, skoro Gion Condrau uzyskał w swojej praktyce psychiatrycznej „pewność, że tęsknota śmierci występuje przynajmniej równie często i jest wszędzie obecna, jak trwoga przed nią i że ostatecznie obydwie zjawiska są ze sobą związane w sposób niepozwalający na ich rozdzielenie”. Skłonność do samobójstw „sprowadza się często do... niedającego się już wytrzymać lęku przed śmiercią”⁶. Być może jest to próba przezwyciężenia grożącej śmierci poprzez jej uprzedzenie – uczynienie z siebie ofiary, ewentualnie poprzez analogię kult *śmierci* (np. u nazistów, w odróżnieniu do całkowicie zwróconego ku życiu kultu *zmarłych* u Egipcjan).

Tęsknota śmierci i lęk przed nią są podstawowymi faktami psychologicznymi niemożliwymi do wzajemnego zrównoważenia. Zdaniem Condrau: „Im człowiek w mniej dojrzały sposób ratował swoje życie aż do osiągnięcia sędziwego wieku, tym gwałtowniej próbuje on podjąć ucieczkę w obliczu zbliżającego się prawdopodobieństwa śmierci”⁷. Najmniej pragnie odejść życie, którego się nie przeżyło, jak wyraził się już Nietzsche. Condrau widzi w tym świadomość poczucia „winy” za życie, które nie

⁶ G. Condrau, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi conditio*, Zürich: Kreuz Verlag 1991, s. 202.

⁷ Tamże, s. 217.

zostało „zrealizowane”, które zostało „chybione”. Taka trwoga przed śmiercią byłaby więc lękiem winy [*Schuld-Angst*]. W wielu przypadkach może się to potwierdzać, ale czy jest to zawsze prawdziwe?

Wymiar egzystencjalny: śmierć a forma wolności

Dwa tory rozumowania: jaka byłaby nasza sytuacja jako istot wolnych, gdyby nie było śmierci? Jaka różnicę stanowi to, czy wiecie się swój żywot w obliczu śmierci, czy też nie? Najpierw należy sobie wyobrazić, co wynika dla kształtowania i przeżywania życia, gdyby *nie istniała* nasza śmierć. Eugen Fink pisze: śmierć „nie jest czymś, co rozumiemy, lecz chyba czymś, przez co rozumiemy, jest ona drogą w cieniu. W cieniu śmierci rozumiemy to, co jednorazowe w naszym byciu tutaj, początek świata, bezpowrotność czasu”⁸. Zdaniem Maxa Müllera, w nienagannym, pozbawionym końca życiu nie istniałoby coś takiego, jak zaprzepaszczone okazja, a w następstwie nie byłoby także żadnego (kairologicznego) zróżnicowania czasu. Wszystko, co zostało zaprzepaszczone, można by było nadrobić. Zginęłaby surowość historycznego czasu, który wymaga podjęcia w danej chwili rozstrzygającej decyzji. Wtedy zaś zapanowałaby obojętność i nuda. „Wraz z historią zginąłby cały dziejowy sens zawarty w powodzeniach i porażkach”⁹. Wytyczenie przez śmierć granicy „zmusza nas, abyśmy jako wolne istoty przyjęli określoną postać w sposób jednorazowy i bezpowrotny, otrzymali oblicze, postać, która byłaby tylko naszą postacią i naszego czasu”¹⁰. Według tego poglądu, śmierć ma pozytywny sens przez to, że ogranicza czas życia, tzn. czas, w którym w ogóle mamy możliwości.

Zapewne także wtedy, gdyby życie toczyło się dalej bez końca, nie musiałyby powrócić wszystkie możliwości, ponieważ również nieskończone życie zachowuje swoją linearność, o ile nie przyjmie się założenia, że nieskończoność jest możliwa tylko w oparciu o kolisty „wieczny powrót”. Związane ze śmiercią „minęło” udziela się również wszystkim innym „za późno” i „minęło”. Gdyby nie śmierć, nie istniałoby żadne kairós. Przemieszczające szanse realizacji posiadają sens tylko w przeciwieństwie do woli życia i do danego i/lub uzyskanego sensu życia. W ten sposób skończoność

⁸ E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, s. 207.

⁹ M. Müller, *Der Kompromiss*, Freiburg-München 1980, s. 85 i n.

¹⁰ Tamże.

życia jest jednym z warunków tego, że życie ma sens, ale nie jest to jedyny warunek, a na pewno nie jest to warunek wystarczający.

Teraz chodzi o to, że „rozmyślanie o własnej śmierci” czyni życie *bogatsze pod względem jego sensu*. Tak więc teraz nie jest to różnica ontologiczna, lecz egzystencjalna. Zapewne wyżej wymieniony życiowy sens śmierci [*Lebens-Sinn des Todes*] wywiera wpływ tylko wtedy, gdy oddamy się śmierci lub, jak wyraził to Kierkegaard, kiedy „opłynęliśmy w całości byt i potem powróciliśmy do naszego punktu wyjścia”. Bez oddania się temu wyzwaniu śmierć nie ma sensu. Czy myśl o śmierci „zmusza” do podobnego stanowiska, do wzięcia życia w swoje ręce? Właściwie nie. Myśl o śmierci przypomina nam, że nie mamy nieskończenie wiele czasu do układania sobie życia, że nie można bez końca przeciągać chwili, w której chwyci się sens życia, ponieważ pewnego dnia będzie za późno. Ale że w ogóle powinniśmy układać sobie życie, zostaje już odgórnie założone.

Można jednak zabierać się do formowania życia w bardzo różnoraki sposób i różnorakie konsekwencje mogą płynąć z pamiętania o śmierci. Może to być np. dewiza: „Pozwól nam dzisiaj jeść i pić i o niczym innym nie myśleć, ponieważ jutro będziemy martwi”. Całkiem inaczej będzie brzmieć: „Zastanowić się, jakbym już był w chwili śmierci, nad tą postawą i tą miarą, którą wtedy chciałbym widzieć zastosowaną w tym obecnym wyborze; i dostosowując się do niej całkowicie dokonam mojej decyzji” (św. Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, nr 186)¹¹. Stąd pytanie: czy myśl o śmierci (*meditatio mortis futurae*) spełnia pozytywną rolę w osiągnięciu sensu życia bez myśli o sędzie?

Są dwa „ale”. Pierwsze: jeżeli moje bycie nie może ocaleć przed unicestwieniem, wtedy nie jest również ważne, czy wartość mojej osobowości ocaleje w oczach jakiegoś sędziego. Drugie „ale”: przed kim pragnie się tutaj „ocalić”? Przed własnym wyrokiem, który za chwilę nie będzie istniał? Przed wyrokiem świata, który przyjdzie po nas? Jeżeli nie istnieje żadna transcendująca życie instancja, czy wtedy nasza powaga nie staje się czymś śmiesznym?

Można by rzec, że w spojrzeniu na śmierć rozpoznaje się próżność (*vanitas*) wszystkiego. Czy jednak rezultatem tego spojrzenia nie mogłoby być również zwątpienie, na przykład w formie cynizmu? Podkreślanie próż-

¹¹ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg SJ, Kraków: WAM 1996.

ności całego życia jest postawą, która jest możliwa tylko wtedy, jeżeli znalazło się coś, co nie jest próżne... Zdaniem Finka, filozofia jest (a) jedyną możliwością umierającego człowieka, (b) wywodzi się z wiedzy o śmierci, (c) jest jej najczystszym i (d) najmocniejszym wyrazem. Rosenzweig w pierwszych słowach *Gwiazdy zbawienia* pisze: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie wszystkiego”¹².

III. Życ w obliczu śmierci

Problem polega na tym, że śmierć, która z jednej strony jest warunkiem rozróżniania, jest równocześnie siłą, która niweczy w jednakowym stopniu wszystkie różnice, wszystko musi tak samo upaść. Kiedy chodzi o sprawy ostateczne, śmierć wyrównuje wszystko: panów i parobków (temat tańców śmierci), mądrych i głupich, dobrych i niegodziwych, człowieka i bydło. To samo dotyczy wewnętrznych rozróżnień osobowości. Kiedyś tego wszystkiego już nie będzie i kiedyś, kiedy wszyscy, którym jeszcze coś może wyjść na dobre, i kiedy wszystkich, którzy mogliby sobie przypominać już nie będzie, wtedy będzie tak, jak gdyby człowiek nigdy nie istniał. Nie pozostanie *nic*. Nawet to, że kiedyś coś było, nie będzie nic znaczyło.

Hamlet wypowiada przeciwieństwo bycia [*Sein*] i niebycia [*Nichtsein*] jeszcze w formie zbyt naiwnej alternatywy, ponieważ wybór między byciem a niebyciem nie jest człowiekowi dany. Wysilek, który zbiega się z jego historią i który dopiero skończy się wraz z jego zniknięciem ze sceny świata, zmusza go do równoczesnego zaakceptowania dwóch wzajemnie sprzeciwiających się pewności...: realności bycia, którą czuje w swoim najgłębszym wnętrzu, że jako jedyna jest ona zdolna dać podstawę i sens jego codziennej działalności, jego moralnemu i emocjonalnemu życiu, jego politycznym preferencjom, jego interesowaniu problemami społeczeństwa i przyrody, jego praktycznym przedsięwzięciami i jego naukowym badaniom, lecz jednocześnie również realność niebycia, którego przecucie towarzyszy drugiemu w sposób niemożliwy do rozwiązania, ponieważ człowiek musi żyć i walczyć, myśleć i wie-

¹² F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998, s. 51.

rzyć bez utraty odwagi, bez poczucia, że jednak kiedyś go opuści sprzeczną pewność, że przedtem nie było go na ziemi i że nie będzie go na niej po wsze czasy, i że po jego nieuchronnym zniknięciu z powierzchni planety, która również skazana jest na śmierć, doszczętnie znikną również jego starania, jego cierpienia, jego radości, jego nadzieje i jego dokonania tak, jakby ich nigdy nie było, ponieważ nie ma już tutaj żadnej świadomości, aby zachować chociażby pamięć o owej krótkotrwałej działalności, lecz tylko nieliczne, w pośpiechu zamazane ślady na świecie, wraz z nieruchomym od tej chwili spojrzeniem, związłego stwierdzenia, że kiedyś istniały, to nic nie znaczy¹³.

Tę myśl, która jest dostatecznie jasna, wypieramy często z obszaru naszej uwagi. Czy jest to wzdraganie się przed nicością, *horror vacui*, paraliż wszelkiej woli tworzenia, niezdolność do powrotu z tej wycieczki w przeszłość i ponownego cieszenia się terażniejszością. Pozostaje niebezpieczeństwo egzystencjalnej zagłady pod wpływem jej negatywności jeszcze na długo przed tym, zanim nas fizycznie osiągnie. Hipoteza: ów mechanizm, podany przez Tołstoja, Freuda i innych, według którego tak naprawdę nie chcemy wierzyć w naszą śmierć, chyba chroni nas tu przed konfrontacją.

A jednak tak samo jak niegdyś nie mogę znieść myśli, że przestanę istnieć. Z melancholią myślę o wszystkich książkach, które czytałam, o miejscach, które widziałam, o całej nagromadzonej wiedzy, której nie będzie. Cała muzyka, całe malarstwo, cała kultura, tyle pięknych okolic – i nagle nic [...]. Ale ten niepowtarzalny zbiór, wszystko, czego doświadczyłam sama, ze swoją logiką i ze swoją przypadkowością – opera pekińska, areny w Huelvie [...] wszystko to nigdzie nie będzie wskrzeszone [...]. Widzę przed sobą szpaler leszczyny uginającej się na wietrze i obietnice, którymi się połam [16-letnia dziewczyna], kiedy patrzyłam na tę kopalnię złota u moich stóp – całe życie, które mam przeżyć. Dotrzymałam tych obietnic. Ale wracając nieufnym spojrzeniem ku tej ufnej młodości, ze zdumieniem zdaję sobie sprawę, jak dalece dałam się nabrać¹⁴.

Jednak tylko niekiedy może nas szczególnie zaskoczyć myśl – dla niektórych może stać się ona obsesją – wszystkie twarze osób żyjących są doświadczone przez nas już teraz jako oblicza ludzi zmarłych, my wszyscy

¹³ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. IV, s. 621 (wyd. niem. s. 817).

¹⁴ S. de Beauvoir, *Siłą rzeczy*, tłum. J. Pański, t. II, Warszawa: PIW 1967, s. 437.

jesteśmy dzisiaj już tymi, którzy jutro będą zmarłymi. W jaki sposób można uchronić obecną chwilę przed lodowatym tchnieniem, które wieje na nią z przyszłości?

Tej bezradności na poziomie osobistej egzystencji odpowiada inna na poziomie egzystencji społecznej: jak powinniśmy się obchodzić ze spojrzeniem umierającego, tak bardzo wyrażającym jednocześnie poszukiwanie pomocy i niemożliwą do przezwyciężenia samotność. W jaki sposób powinniśmy ulżyć mu w dokonaniu ostatniego kroku? Czy możemy mu powiedzieć: „nie bój się, wkrótce będzie po wszystkim”, dokładniej: „wkrótce umrzesz”? W równie bezradny sposób stoimy przed zwłokami. Wobec wszelkiej naturalnej konieczności umierania pozostaje jednak coś „nienaturalnego” również w naturalnej śmierci.

Być może pomogą tutaj dwa zalecenia mądrości późnego antyku. Pierwsze radzi antycypować przyszłą śmierć, aby pomniejszyć strach przed nią. Drugie uczy redukcji spojrzenia do teraźniejszości, aby pomniejszyć władzę śmierci nad życiem. Przyjrzyjmy się im obydwu, najpierw perspektywie stoickiej.

Pamiętaj o tym, żebyś przy każdej rzeczy bądź rozweselającej na duszy, bądź przynoszącej pożytek, bądź wzbudzającej upodobanie – zawsze stawiał sobie następujące pytanie: „Czym jest ta rzecz właściwie?” – I tak na przykład, jeżeli dzban budzi w tobie upodobanie, mów sobie: „Dzban jest tą rzeczą, która budzi we mnie upodobanie”. Przeto kiedy ten dzban się stłucze, nie zmaci to w tobie pokoju ducha. Jeżeli znowu serdecznie całujesz swe dziecię lub żonę, mów sobie: „Całuję człowieka”. Przeto kiedy ten człowiek umrze, nie będziesz rozpaczał¹⁵.

Postawa stoicka chroni przed efektem zaskoczenia i pomaga zachować spokój ducha (*ataraksia*), lecz nie chroni przed stratą. Zahamowana miłość do kruchych garnków jest pomysłowa, lecz nie z powodu ich łamliwości, lecz dlatego, że są to tylko garnki, a nie ludzie. Czy to zahamowanie nie zniszczy miłości? W ogóle nie zostaje tu podjęty temat własnego lęku przed śmiercią.

¹⁵ Epiktet, *Encheiridion*, nr 3, tłum. L. Joachimowicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1997, s. 50.

A oto rada Epikura (341–270 p.n.e.):

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. [...] skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas wtedy już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci nie istnieją¹⁶.

Uwzględniając całą naszą mądrość, obydwa rozwiązania są wadliwe, lecz w zasadzie można przyznać im rację w tym punkcie, że należy się pogodzić ze skończonością swojego życia. I w rzeczy samej: czy należy wymagać czegoś więcej? Nawet jeżeli nie potrafimy się z tym pogodzić, to, chcąc nie chcąc, musimy to uczynić. Poza tym pogardzanie dającą się doświadczyć pozytywnością życia wyłącznie z powodu śmierci jest nie tylko nierealistyczne, lecz również nie do pomyślenia, jakoś bez charakteru.

A jednak istnieje zaostrenie problemu śmierci, które woła o bardziej radykalny wzlot duszy. Jest to kwestia sprawiedliwości czy raczej – niesprawiedliwości. Nie chodzi tu o to, że jesteśmy zobowiązani do sprawiedliwego działania i pracy przeciw niesprawiedliwości. To zobowiązanie jest aktualne w każdym przypadku. O wiele bardziej chodzi tutaj o to, czy ciemiecza i pozbawiony sumienia tyran powinien do końca triumfować nad swoimi ofiarami. Ziemską sprawiedliwość nigdy nie znajdzie tak daleko, aby móc usunąć wszystkie niesprawiedliwości. Z tego też względu już staroegipska myśl odważyła się na przekroczenie granicy śmierci i na wiarę w sąd nad zmarłymi wraz ze sprawiedliwym osądem. Zrezygnowanie z tej myśli znaczyłoby tyle samo, co namysł nad zasadniczą absurdalnością świata, tzn. zaakceptowaniem struktury sensu życia, która jest całkowicie obojętna na moralne różnice, ba, nawet jako sama gra faktycznych sił jest zasadniczo współnikiem niemoralnie postępującej osoby. Coś podobnego nie ma prawa mieć miejsca.

Sytuacja ulega jeszcze zaostreniu, jeśli chodzi o ludzi, którzy nie tylko stali się niemymi ofiarami arogancji możnowładców, lecz którzy zostali niesprawiedliwie osądzeni i straceni właśnie z tego powodu, że wstali się za sprawiedliwością i przeciwko traktowaniu ludzi jak przedmioty. To właśnie z tego miejsca – życia znajdującego się poza śmiercią – pozwa-

¹⁶ Epikur, *Z listu do Meneikeusa*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa: PWN 1984, X, 124–126.

ła przemawiać Platon niesprawiedliwie skazanemu na śmierć Sokratesowi, aby wytłumaczył przyjaciołom, dlaczego nie wykorzysta możliwości ucieczki z więzienia, dlaczego spokojnie idzie na śmierć, dlaczego nie wzywa uczniów do zemsty na niesprawiedliwych sędziach. Również w tym miejscu religia biblijna, która przez długie stulecia wzbraniała wstępu zapatrywaniam na nieśmiertelność, kwitnącym w innych obszarach kultury, otwiera swoje podwoje i jasno wyraża myśl o zmartwychwstaniu męczenników. Dochodzi przy tym apel (u Sokratesa jeszcze niezbyt wyraźnie zarysowany) o wierność Tego, który wraz ze swoim stworzeniem związał obietnicę „nie opuszczę ciebie” (Księgi Machabejskie)¹⁷.

Mając już pod ciosami umrzeć, westchnął i powiedział: „Bogu, który ma świętą wiedzę, jest jawne to, że mogłem uniknąć śmierci. Jako biczowany ponoszę wprawdzie boleść na ciele, dusza jednak cierpi to z radością, gdyż Jego się boję” (2 Mch 6, 30).

Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę? (2 Mch 16, 26).

W obliczu brutalnego unicestwienia świadków prawdy jeszcze bardziej niż w obliczu wielu, których szczęście zostało zniszczone przez innych, nasuwa się pytanie: czy nie jest bardziej wskazane bawić się w grę możnowładców lub w polowanie za odrobiną szczęścia zamiast marnować swoje życie na moralne ideały? Ponieważ obserwując bieg świata staje się jasne: osoby niemoralne mają większą szansę przeżycia i osiągnięcia dobrobytu niż osoby moralne. Wydaje się, że jest się postawionym wobec wyboru: czy rzucić swoje serce na jakieś „piękne, ryzykowne przedsięwzięcie” ponad sferę śmiertelności, czy mieć znikome wymagania moralne w stosunku do siebie, a przede wszystkim do innych?

Widać, jak się wydaje, trzy rzeczy: Język, w którym posługujemy się określonymi obrazami świata, symbolami, ba, nawet argumentami, może się zmieniać, ale zostaje w nim odkryte identyczne stanowisko w kwestii życia, które implikuje pewnego rodzaju przekroczenie śmierci ze względu na pozostanie. Mówienie o nieśmiertelności nie powstało przy stole nakrytym do kawy ani też przy biurku, lecz dopiero tam staje się neutralnym,

¹⁷ *Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa: Pallotinum 2005.

intelektualnym „problemem”. Jako taki jest on, chociażby już z tego powodu, nie do rozstrzygnięcia, ponieważ nie przebywa się przy tym w owym wymiarze życia, w którym może powstać pewien rodzaj wglądu, obojętnie, czy ten wgląd nazwie się przecuciem, czy nawet mocną wiarą. Co łączy dzień dzisiejszy z przeszłym, to także przykre położenie tych, którzy nie chcą, by śmierć miała ostatnie słowo. Społeczne przyzwolenie również go nie wspomaga, ale za czasów Sokratesa czy Jezusa nie było inaczej.

Wprawdzie od tamtego czasu świadomość stała się być może jeszcze bardziej podejrzliwa – boimy się sami okłamywać siebie przy pomocy wymarzonych, idealnych światów. Reagujemy w sposób alergiczny na proste zaprzeczenie tamtego świata; szczegółowe dane dotyczące jego położenia tolerujemy najpierw tylko jako folklor. (Niestety, ten sceptycyzm zgadza się bardzo dobrze z prawie bezkrytycznym zainteresowaniem wiadomościami z tamtego świata w przeciwieństwie do religijnego posłannictwa transcendencji śmierci).

Rzeczywiście, w sensie tego, co nazywamy dzisiaj „wiedzą”, możemy nie wiedzieć z pewnością, czy nadzieja Sokratesa i Jezusa nie była zwodnicza, a skoro tylko porzucamy rolę bezstronnego obserwatora, musimy uznać, że stawia się nas przed tym samym wyborem, co ich. W tym sensie chciałbym zakwalifikować, w oparciu o Kanta, wiarę w życie po śmierci jako „postulat”.

Jako takie postulaty Kant wymienia¹⁸: „postulat *nieśmiertelności*, postulat *wolności*... i postulat *istnienia Boga*. *Pierwszy* wypływa z koniecznego praktycznego warunku przystosowania trwania do całości wypełnienia prawa moralnego; *drugi* z koniecznego założenia niezależności od świata zmysłowego i możliwości kierowania swą wolą według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności; *trzeci* wypływa z konieczności warunku, aby taki świat inteligibilny mógł być najwyższym dobrem przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”. Kant rozumie pojęcie postulatów jako „twierdzenie *teoretyczne* jako takie jednak nie dające się dowieść, o ile jest nierozłącznie związane z prawem *praktycznym*, posiadającym *a priori* ważność bezwarunkową”¹⁹. Z pozycji teoretycznego sceptycyzmu, postulat nie ma gwarancji i nie zmusza teoretycznego sceptycyzmu do milczenia.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 133.

¹⁹ Tamże, A 220.

Taki „postulat” jest dozwolony tylko dla tego, kto zna swoje założenie i traktuje je na serio, a mianowicie konieczność moralnego wymogu.

Nierozwiązalne, ogólnoludzkie problemy skończoności i śmiertelności, które omawialiśmy powyżej, znajdowały się zapewne w pełnym napięciu stosunku, ale nie w sprzeczności, z sensem życia. Dlatego dopiero ostatni punkt wymusza i zezwala również na skok poza zazwyczaj niedającą się przekroczyć granicę. Kiedy raz przekroczy się tę granicę, można poszerzyć nadzieję na przezwyciężenie śmierci o ogólnoludzkie kwestie zasadniczej skończoności i – abstrahując od sytuacji ekstremalnych – rzucić światło na dopełniającą codzienność od strony moralnej. Francuski myśliciel Gabriel Marcel przedstawił w swoim dramacie *Le mort de demain* przypadek nadziei wbrew śmierci, najpierw względem nagłej śmierci.

Francuski żołnierz dostaje kilka dni urlopu na podróż do domu podczas strasznej wojny pozycyjnej o Verdun (1917). Ponieważ musi powrócić na front, wszyscy są świadomi tego, że są to najprawdopodobniej jego ostatnie odwiedziny. Wie o tym również jego żona i kiedy przed odjazdem szuka on u niej małżeńskiej czułości, ta mu jej odmawia, ponieważ wydaje się jej świętokradztwem spać z osobą, którą wyobraża sobie jako już umarłą. Jej brat, któremu się użalał, czyni jej wymówki: „Jeanne, składasz w ofierze tego, który żyje dzisiaj, temu, który jutro będzie martwy. Ten z góry przewidywany kult śmierci, który wyznajesz, nie pozwala ci uszczęśliwić człowieka z krwi i kości, który ciebie pożąda. I dlaczego? Chyba nie dlatego, że chcesz w ten sposób przygotować się na trochę mniej gorzkie wdowieństwo? Jeanne, wierz mi, takie planowanie przyszłości jest zdradą. Kogoś kochać, znaczy powiedzieć mu: ty nie umrzesz (Akt II, scena 6).

W przedstawionym zdarzeniu chodzi najpierw o zachowanie nadziei wbrew fatalizmowi lub prawdopodobieństwu śmierci. Nadzieja ta wyraża się w zdaniu: ty nie umrzesz. Sam Marcel zorientował się dopiero kilka lat później, że w zdaniu tym zawarta jest nadzieja, która ma czelność wystąpić przeciwko samej śmierci.

Pozostaje nadzieja, czyli coś niemającego wielkiego znaczenia z punktu widzenia poszukiwania pewności; ponieważ jednak potrzebujemy otuchy umożliwiającej dalsze trwanie naszej zasadniczo zagrożonej egzystencji, powinniśmy szanować źródła, z których ona pochodzi, a ją samą strzec przed utratą.

Z języka niemieckiego przełożył Olgerd Solinski

LIFE IN THE FACE OF DEATH
PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF EXISTENTIAL SITUATION

Summary

Author presents our experience and knowledge about death. The problem of death is not only biological or psychological but first of all existential. We can understand death as the source of our freedom and the value of time (the world without death would be boring). We must accept the necessity of death and hope that we will live after it. Our faith in immortality is a kind of Kantian postulate. Immortality as Kantian postulate has no guaranty and does not satisfy skeptic but it is postulate of moral law fulfillment.

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 Schreckenvision?* Red. H.-J. Hohn, Göttingen: 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 podzbiorniku 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 samoumiejscowienia. 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 znajduję 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, pomoc 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 idyntycznością tego, kto stanowi moment różnych myśli. Ten, kto umiejscawia się w świecie, ujmuje się zatem jako ten, kto w różnych myślach zachowuje swoją idyntyczność.

Nie potrzebujemy tu zatem pytać o dokładne kryteria i warunki, którym podlega jego idyntyczność; debata na temat tzw. idyntyczności diachronicznej czy biologiczne informacje na temat tego, że nie istnieje żaden idyntyczny 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 idyntyczności materialnej. Odpowiednio potrzebujemy tylko jednego formalnego przypomnienia: Tak jak w przypadku myśli „ a jest F ” i „ a jest G ”, zdanie analityczne „ $a = a$ ” wyraża idyntyczność a , to w wypadku myśli „ja jestem F ” i „ja jestem G ” zdanie analityczne „ $ja = ja$ ” wyraża moją idyntyczność. 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 idyntyczny 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 idyntycznym momentem czasowo różnych myśli.

Aby móc być idyntycznym 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 idyntyczność 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 idyntyczny, 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 idyntyczność 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. Myślicki, 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 „rozciągłość” i powiedzmy, że ogół zależności wszystkich rzeczy opisywany jest poprzez rozciągłość. Każda poszczególna rzecz wyraża zatem ową ogólną cechę w szczególny sposób, w który dana rzecz jest rozciągnięta i pod tym względem poprzez atrybut „rozciągłość” 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 wszechobjęające 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 rzeczywistość 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 zacho-

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 regułą 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 implícite: „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 implícite 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 samoumiejszczenie 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 samoumiejszczenie 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 zgnić, 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 świata: Jest zdolnością, która jako taka przekracza ramy opisu świata.

¹⁵ M.T. Cyncero, *O Rzeczypospolitej*, Księga VI, tłum. H. Sadowski, Warszawa 1873, s. 136. W mowie o pompejańskim żołnierzu, który ginie w bitwie, ale po śmierci powraca, aby żyjącym opowiadać o swoich doświadczeniach po tamtej stronie, wzoruje się Cynceron na zakończeniu *Państwa Platona* (614 i in.). Dzieło Cyncerona 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 podchodzi 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 istnieją”. Epikur, *Myśli*, 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. Swym 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 znieśli naszą śmierć, to pod istotnym względem znieśliśmy też nierozporządzalność naszym byciem. Zniszczylibyśmy więc podstawową strukturę naszego bycia podmiotem:

uzasadnienie w spinozjańskiej nauce. W następstwie tego jest nasz rozsądek powiązany z pewnym pożądaniem, 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 podkopywałoby 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 przykrość, 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. Wpływa 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 owe go 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 znaczyłoby 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 uchwytuje 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 nieuchwytnące 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 medizinethisches 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 miałyby 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 kłótnia 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 odpodmiotowanie, 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 to 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 potępia 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-urzeczwionego stosunku podmiotów do siebie mogłyby się pojawić całkiem inne pytania niż pytania o to, według których kryteriów można uznać człowieka za martwego.

38. Nie-urzeczwiony 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. Próbuje się 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 umiejscowiają 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 Heglowi. 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 wmówiliśmy je sobie. Ponieważ stosunek uznania rezygnuje z wątplenia w rzeczywistość uznanego, do wglądu w rzeczywistość innych podmiotów wystarczy 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 pojąć 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.

cież 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, uwidoczniona 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 gorzyc 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 niewyzbywalny 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. Obydwie 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 przewyciężyć; czy przewyciężenie 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 obstaje 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 Tuskułańskie*, 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. Przeciż 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. Znaczący 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 myśłom. 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 rozdarte 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 rozdarcu między znikomością i 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 i istnieniem myślenie może podołać owemu napięciu tylko wtedy, kiedy samo jest w stanie je rozważyć. 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, uantycyziony 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 upływnie 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 wyłącza 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 mogłoby 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, przekroczyłyby 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 myśłem. 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 stajemy 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.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

MĄDROŚĆ KSIĘGI RODZAJU

Marian Grabowski: *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, ss. 400.

Przynajmniej od czasu śmierci papieża Jana Pawła II w Polsce pojawiają się apele o dochowanie wierności Jego dziedzictwu, sugestiom tym jednak nie zawsze towarzyszą twórcze próby zrozumienia nauki i pontyfikatu Karola Wojtyły. Z tym większym uznaniem należy odnotować najnowszą monografię Profesora Mariana Grabowskiego (Wydział Teologiczny UMK w Toruniu), rozwijającą w sposób oryginalny i twórczy nakreślony przez Jana Pawła II program antropologii adekwatnej, opartej na symbolicznej wykładni Księgi Rodzaju. Nawiązując do papieskich katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Grabowski rozwija projekt antropologii osadzonej w historii upadku, w mistrzowski sposób pokazując, na czym polega rzetelne i twórcze myślenie filozoficzne. *Historia upadku* stanowi w dorobku Mariana Grabowskiego kolejną pozycję o fundamentalnym znaczeniu dla rozumienia człowieka. Po pionierskich pracach na temat istoty i wypaczeń nauki¹ oraz struktury winy², otrzymaliśmy całościowy wykład filozoficznej nauki o człowieku, opartej na biblijnym opisie ludzkiego upadku³.

¹ *Istotne i nieistotne w nauce. Szkice z aksjologii nauki* (Toruń 1998). Warto wspomnieć, iż M. Grabowski przez wiele lat twórczo uprawiał fizykę teoretyczną, pracując nad matematycznymi podstawami mechaniki kwantowej.

² *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej* (Toruń 2001).

³ Należy także odnotować prace zbiorowe, zredagowane przez M. Grabowskiego: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et Ratio”* (Toruń 1999), *Wstyd i nagość* (Toruń 2003) oraz *O antropologii Jana Pawła II* (Toruń 2004).

Historia upadku nie jest zwykłym komentarzem do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, lecz analizą symboli, za pomocą których natchniony autor wyraził fundamentalne i ponadczasowe doświadczenie antropologiczne. Zdaniem Grabowskiego, upadek pierwszych ludzi jest egzystencjalnym doświadczeniem każdego człowieka, niezależnie od czasu i miejsca, w którym przyszło mu żyć. Z tego powodu opis biblijny możemy potraktować jako punkt wyjścia do zbudowania antropologii adekwatnej.

Antropologię tę tworzą trzy dziedziny: **metafizyka**, rozważająca kwestię racji ludzkiego upadku; **fenomenologia** (wsparta **hermeneutyką** symboliki biblijnej), ukazująca istotę człowieka przed upadkiem i bezpośrednio po nim, a także usiłująca rozszyfrować, na czym upadek rzeczywiście polegał, oraz **eschatologia**, odsłaniająca perspektywy możliwego ocalenia człowieka pomimo upadku. W recenzowanej książce elementem centralnym i najbardziej rozbudowanym jest część fenomenologiczno-hermeneutyczna; metafizyczna i eschatologiczna opracowane zostały w mniejszym stopniu, co jest uzasadnione źródłowym tekstem Księgi Rodzaju, bardziej skupionym na samym upadku niż jego racjach i perspektywach zbawienia.

Fenomenologia upadku jest w książce rozwinięta tak szczegółowo i precyzyjnie, iż nie da się jej w krótkiej recenzji poprawnie zrekonstruować. *Historia upadku* poraża wnikliwością i szczegółowością analiz poszczególnych warstw znaczeniowych tekstu biblijnego; finezyjność i bogactwo wywodu powoduje, że każda próba streszczenia omawianej książki musi się zakończyć niepowodzeniem. Siła analiz zaprezentowanych przez Grabowskiego tkwi nie tyle nawet w ogólnych twierdzeniach antropologicznych, ile przede wszystkim w żywym myśleniu, odsłaniającym znaczenie poszczególnych wersetów Genesis. Fascynujące, wieloaspektowe opisy symboliki „drzew” w ogrodzie Eden, „niewiasty” danej przez Jahwe Adamowi, „szat”, którymi Bóg osłania ludzką nagość po złamaniu jego zakazu, czy „węzowego zła”, które kusi pierwszych ludzi, sprawiają, że *Historię upadku* możemy również potraktować jako niezastąpiony podręcznik hermeneutyki, zrodzony z najlepszych wzorców tradycji aleksandryjskiej. Grabowski pokazuje, czym jest twórcze myślenie biblijne, polegające z jednej strony na rozszyfrowywaniu znaczenia poszczególnych symboli zawartych w tekście, z drugiej – na odczytywaniu tych symboli w świetle najgłębszych i najbardziej osobistych doświadczeń egzystencjalnych człowieka. Z tego powodu recenzowana książka powinna stać się obowiązkową lekturą zarówno dla filozofów (zmagających się z problemem człowieka), jak i dla teologów (usiłujących uczynić przekaz Objawienia zrozumiałym i żywym dla współczesnych ludzi). *Historia upadku* ukazuje bowiem nie tylko głęboką mądrość wersetów biblijnych, lecz także ich niezastąpione znaczenie dla ludzkiej samowiedzy.

Idea antropologii adekwatnej

Antropologię budowaną przez Grabowskiego możemy określić mianem antropologii istotowej, zgodnie bowiem z programem Jana Pawła II ma ona ambicje rozumieć człowieka w tym, co absolutnie fundamentalne. Podstawowym jej założeniem jest przekonanie, iż nie rozum określa istotę bytu ludzkiego, lecz zmysł aksjologiczny otwierający człowieka na świat wartości. Charakterystyczna dla człowieka wrażliwość na wartości jest, zdaniem Grabowskiego, ukazana w opisie stworzenia człowieka; Bóg wszak, widząc, że człowiek odczuwa osamotnienie (a nawet obcość) w świecie, przyprawia go „niewiastę”, to znaczy udziela mu swego ducha, zdolnego dostrzegać i pragnąć wartości (zwłaszcza wartości absolutnej – samego Boga).

Po grzechu funkcjonowanie zmysłu aksjologicznego zostaje wielorako zaburzone. Mimo to ludzkość zdołała zachować pamięć ogrodu Eden (tzn. pamięć Boga i Jego bezpośredniej obecności), dzięki czemu nadal możliwe jest jego odzyskanie. Pamięć pierwotnej bliskości Boga, pielęgnowana i przekazywana kolejnym pokoleniom, nie jest absolutna, jednak na tyle wyraźna, że czyni możliwym „powrót do źródeł człowieczeństwa”. Jak argumentuje Grabowski, wszyscy jesteśmy zrodzeni z pamięci Adama, który rzeczywiście widział Boga, nasza pamięć zaś wskazuje, iż rajski ogród Eden jest naszym prawdziwym domem. Powrót do niego jest jednak możliwy tylko pod warunkiem, że dany nam przez Boga duch na nowo zwróci się ku Stwórcy jako swemu najwyższemu (a właściwie jedynemu) dobru.

Oddalenie od Boga, będące świadectwem ludzkiego upadku i wygnania, jest – zdaniem Grabowskiego – fundamentalnym doświadczeniem antropologicznym, dostępnym każdemu z nas, które jednak coraz wyraźniej jest usuwane z horyzontu refleksji filozoficznej. Współczesna antropologia zdominowana jest przez naturalizm, z założenia przekreślający wszelkie odniesienie człowieka do Transcendencji. Antropologia naturalistyczna jest z tego powodu przedsięwzięciem paradoksalnym; opisuje człowieka w stanie upadku (wypędzenia z ogrodu), zarazem jednak tego stanu nie określa mianem upadku, lecz traktuje go jako stan naturalny. Inaczej mówiąc, antropologia naturalistyczna jest antropologią stanu wypędzenia, bez świadomości wypędzenia. Jest antropologią wykorzenia, opisuje wszak człowieka, który utracił świadomość swych źródeł, nie wiedząc, skąd i dlaczego został wypędzony. W tej sytuacji trudno oczekiwać, by człowiek odczuwał tęsknotę za utraconym rajem; jest wręcz istotą, która nie ma dokąd wrócić. Jego życie okazuje się absurdalną wędrówką bez źródła i celu, wędrówką znikąd donikąd.

Marian Grabowski, podążając śladami rozważań Jana Pawła II, kreśli perspektywę odmienną. Zakładając, że człowiek znajduje się w stanie upadku, usiłuje

odsłonić naturę ludzką w jej postaci poprzedzającej upadek oraz perspektywy nadziei rysujące się przed człowiekiem pomimo upadku. Pierworodny grzech staje się w ten sposób źródłem nadziei – nadziei zbawienia. Paradoksalnie więc, antropologia naturalistyczna, która nie dostrzega ludzkiego grzechu, traci również z oczu perspektywę nadziei zbawienia; antropologia adekwatna tymczasem, zawarta w pierwszych rozdziałach Genesis, chociaż opisuje ludzką kondycję jako stan upadku, odsłania równocześnie możliwe perspektywy jego przewyciężenia.

Centralna teza antropologii adekwatnej w rozumieniu Grabowskiego głosi, iż człowiek przed upadkiem nie był bynajmniej istotą doskonałą, lecz wielorako ograniczoną i niedojrzałą; nie był też bytem statycznym, raz na zawsze ustalonym, lecz dynamicznym, podatnym na rozwój (s.161, 175). Twierdzenie to jest ewidentnym nawiązaniem do teleologicznej wizji świętego Ireneusza, który stan pierwotnej niewinności człowieka określał mianem dziecięctwa i niedojrzałości; wprowadzie człowiek został stworzony na **obraz** Boży, sam jednak – w wyniku własnego rozwoju – miał dopiero stać się Jego **podobieństwem**. Podobnie, zdaniem Grabowskiego, człowiek w ogrodzie Eden jest pełen braków i ułomności, które świadczą o tym, iż jesteśmy istotami niepełnymi. Niepełność nie oznacza jednak ontycznego kalectwa (jak sugeruje metafora ukuta przez Leszka Kołakowskiego), lecz **brak pełni**. Kalectwo domaga się wszak uleczenia, brak pełni tymczasem odnosi do przewidywanego stanu doskonałości, osiągalnego w wyniku osobowego rozwoju. Metafora „kalectwa” zdaje się wskazywać na istotne ograniczenia ludzkiej natury. Uleczyć wszak to jedynie zregenerować, przywrócić stan wcześniejszy, który z jakiegoś powodu uległ zaburzeniu; nie widać tu jednak perspektywy dalszego rozwoju samej ludzkiej natury jako takiej. Kategoria braku pełni tymczasem, którą przywołuje Grabowski, odnosi właśnie do **pełni**, będącej naszą szansą, a zarazem zadaniem. Aktualny brak pełni nie sugeruje przecież żadnej degeneracji człowieka, lecz raczej dynamikę jego natury i możliwość nieskończonego wprost rozwoju, aż do bezpośredniego, niczym niezakłóconego obcowania z Bogiem jako wartością absolutną. To „przeobstwienie” człowieka realizuje się każdorazowo inaczej, według ściśle indywidualnego powołania, które każdy musi w swoim życiu odkryć i podołać jego wyzwaniom. Powołanie wszak jest – według określenia Grabowskiego – jedyną autentyczną drogą naszego życia, daną nam przez Boga. Krocząc wiernie tą drogą, zmierzamy do naszego utraconego domu, do rajskiego „ogrodu”, z którego zostaliśmy wypędzeni.

Fenomenologia upadku

Autor *Historii upadku* odróżnia dwa typy interpretacji: etiologiczną, dotyczącą pierwszej przyczyny obecnego stanu człowieka, oraz paradygmatyczną, ukazującą typowe doświadczenia egzystencjalne człowieka, powtarzające się w każdym czasie i określające naszą istotę (s. 298). Doświadczenia te zwerbalizowane zostały najpełniej w pierwszych trzech rozdziałach Genesis, w których odczytywaniu nie należy jednak poprzestawać na interpretacji dosłownej; konieczna jest także interpretacja symboliczna, dzięki której rozpoznawalne stają się podstawowe rysy ludzkiego ducha (s. 173). Interpretacja symboliczna mitu adamickiego nie jest jednak dowolna; przeciwnie, jej podstawowym wymogiem jest koherencja zawarta w samym tekście biblijnym (s. 172). Natchniony autor tekstu Genesis był bowiem – jak dowodzi Grabowski – niezwykle precyzyjnym i wnikliwym myślicielem, mimo iż posługiwał się językiem symboli, a nie pojęć. „Istnieje logika muzycznego utworu, logika teorii fizycznej i istnieje logika opowieści o upadku, a prostota użytych wyrazów nie jest żadną miarą prymitywizmem myślenia ani tego, ku czemu ono się zwraca” (s. 172).

W opowieści o upadku mamy do czynienia ze spójnym przekazem fundamentalnej prawdy o człowieku i jego istocie. „Przyjmujemy – pisze Grabowski – że archaiczny mędrzec dostarcza nam oryginalnie zaszyfrowany przekaz dotyczący fundamentów człowieczeństwa” (s. 172). Szyfr ten może być dla nas zrozumiały z tego powodu, że przekazuje doświadczenie ponadczasowe, dane każdemu człowiekowi. W tym sensie zapis biblijny powinien być traktowany nie jako kronika opisująca minione wydarzenia historyczne, lecz jako odsłonięcie paradygmatycznych doświadczeń ludzkości. Wprawdzie „człowiek zgrzeszył po raz pierwszy, ale struktura tego pierwszego grzechu przeżywa i odnawia się w losach ludzkości po wielekroć” (s. 298). Innymi słowy, upadek nie jest tylko **historią** człowieka, lecz jego **istotą**, dokonuje się bowiem nieustannie w jednostkowym życiu ludzkim (s. 309). W tym sensie mit adamicki jest opowieścią o każdym z nas.

W opowieści tej Grabowski wyróżnia trzy zasadnicze wątki. W wątku pierwszym, związanym z problemem dobra i zła (s. 210), wyróżnić należy jeszcze aspekt metafizyczny (związany z Bożą oceną dzieła stworzenia jako dobrego), subiektywny (rozpoznanie czegoś jako dobra lub zła dla mnie) oraz moralny (dobro i zło w sensie obiektywnych wartości urzeczywistnianych w ludzkim działaniu). Wątek drugi wiąże się z prawdą, zarówno poznawczą, której człowiek musi sprostać (dając jej świadectwo), jak i egzystencjalną, związaną z ludzkim byciem, które może okazać się zarówno autentyczne (prawdziwe), jak i nieautentyczne (fałszywe). Wreszcie wątek trzeci opowieści o upadku dotyczy wolności, jej natury i sposobu użycia

przez człowieka. „Poszczególne interpretacje, którymi rządzą idee dobra, wolności, prawdy, składają się na formalny korpus antropologii adekwatnej. Dostajemy jakby przekroje, rzuty, w których odsłaniają się fundamentalne rysy człowieczeństwa” (s. 211). Grabowski dostrzega jeszcze wątek czwarty mitu adamickiego, związany z mową Boga po upadku, stanowiącą komentarz do zaistniałych wydarzeń i otwierającą nowy rozdział relacji między człowiekiem a Bogiem (s. 211).

Najkrócej mówiąc, istotą upadku jest moralne zło zawinione przez człowieka. „Tam, gdzie jest moralne zło, nie ma pierwotnej niewinności i tam, gdzie jest pierwotna niewinność, nie ma moralnego zła. Jest to zasadnicze w tej książce rozróżnienie pomiędzy stanem pierwotnej niewinności i stanem upadku” (s. 165). Wina moralna nie jest tylko cechą konkretnego czynu (złamania Bożego zakazu), lecz określa mnie i mój byt w jego najgłębszej istocie. Mój czyn określa bowiem moje ja – może je budować lub niszczyć na zawsze. „Nie chodzi o to – stwierdza Grabowski – że **ja** zrobiłem **coś** nagannego, zabronionego, złego, ale o to, **jaki się stałem w tym, co ustala mnie na wieczność**” (s. 339, podkr. – M.G.). Upadek to absolutyzacja dobra subiektywnego, potraktowanie jakiegoś konkretnego dobra dla mnie jako obiektywnej i najwyższej wartości, której poświęcam całe moje życie i wszystkie działania (s. 228). W tym sensie upadek jest odstępstwem od Boga, odpadnięciem od Niego w wyniku zastąpienia Go inną, skończoną wartością (s. 95). Człowiek bowiem, jak dowodzi Grabowski, jest ze swej istoty ukierunkowany na Boga, zaś pragnienie Boga stanowi podstawowy dynamizm ludzkiego ducha (s. 333). Ponieważ jednak ludzki duch ustosunkowuje się do wartości w sposób absolutny (także wtedy, gdy ulega złudzeniu co do ich charakteru i jakości), jest nieustannie zagrożony upadkiem. Upadek ten polega na absolutnym odniesieniu do tego, co Boga przypomina, lecz Nim bynajmniej nie jest. „Upadek zużywa wolność, która oddaje się w służbę zmistyfikowanej boskości” (s. 339).

Tak określony upadek jest katastrofą w życiu ludzkiego ducha, w niczym jednak nie zmienia psychofizycznej konstytucji człowieka (s. 218). W jego wyniku nie jesteśmy już w stanie sprostać wyzwaniu wartości, które zamiast otwierać przed człowiekiem nowe perspektywy rozwoju, stają się przytłaczającym nas ciężarem (s. 103). Człowiek odkrywa, iż świat wartości radykalnie go przerasta, tak jakby nie był skrojony na naszą miarę. Bez Boga stajemy się całkowicie zagubieni i bezradni, niezdolni do tego, by swój stan odmienić (s. 103). W stanie upadku jedynym ratunkiem okazuje się Bóg, który nas nigdy nie opuszcza, nawet wtedy, gdy znika z horyzontu naszego bezpośredniego doświadczenia. Człowiek jednak stan upadku przeżywa jako stan opuszczenia i beznadziejności, w związku z czym staje wobec dwu pytań: jak upadek był w ogóle możliwy? oraz jak – i czy w ogóle – jest możliwe wyzwolenie z niego? Pierwsze jest przedmiotem metafizyki, drugie eschatologii.

Metafizyka upadku

Zrozumienie istoty upadku jako odstępstwa od Boga nie stanowi bynajmniej wyjaśnienia jego możliwości. To ostatnie otwiera nową perspektywę poznawczą, związaną z pytaniem o rację ludzkiego grzechu – jak był on w ogóle możliwy? Mimo iż pytanie to ma charakter dramatyczny, odpowiedź na nie jest – zdaniem Grabowskiego – stosunkowo prosta. „Upadek dokonuje się w wolności i poprzez wolność [...] ale nie z powodu nieuchronności wyboru przeciw Bogu, a z powodu niedojrzałości ludzkiej wolności” (s. 321). Inna racja upadku wydaje się wprost niemożliwa – warunkiem odstąpienia od Boga jest wszak wolność, dzięki której człowiek jest w stanie określać siebie i swoje wybory wyłącznie według własnego chcenia. Ściśle jednak mówiąc, wolność nie jest **przyczyną** upadku, w żaden sposób go bowiem nie determinuje (a tym bardziej nie czyni koniecznym), lecz stanowi jedyną podstawę, która czyni go możliwym: „[...] tam, gdzie wolność jest wolnością, tam zależy tylko od siebie” (s. 321).

Zdaniem Grabowskiego ludzki upadek nie był konieczny nie tylko z uwagi na charakter naszej wolności, lecz także z uwagi na naszą niedojrzałą, ułomną i słabą naturę. Zadanie wszak, które postawił przed ludźmi Bóg, nie przerastało naszych sił; przeciwnie, było i zawsze jest na miarę każdego z nas. „Ludzki upadek nie był żadną miarą nieuchronny. Człowiek miał wystarczające możliwości, by zwycięsko wyjść z próby” (s. 235). Skoro jednak człowiek owej próbie nie sprostał, tym bardziej nie jest w stanie anulować konsekwencji swego grzechu. O ile więc upadliśmy z własnej winy, o tyle nie jesteśmy w stanie o własnych siłach podnieść się z upadku. Sytuacja ta zmusza do zwrócenia swej nadziei ku Bogu, który o nas nie zapomniał.

Eschatologia upadku

Przed upadkiem naturą człowieka była niedojrzałość i brak pełni, po upadku jesteśmy również istotnie okaleczeni. W tej sytuacji pytanie o ostateczny cel naszego istnienia staje się jeszcze bardziej palące, a nadzieja wybawienia tym bardziej oczekiwana. Nadzieję tę – zdaniem Grabowskiego – wypełni do końca dopiero zbawcza misja Jezusa, już jednak w tekście Genesis możemy znaleźć jej podstawy. Pomimo upadku bowiem człowiek nie pozostaje sam; wprawdzie odszedł od Boga, absolutyzując inne wartości, Bóg jednak nadal przy nim pozostał, wierny swoim obietnicom. Nawet wypędzenie z ogrodu Eden nie zrywa tej więzi, ponieważ – jak pisze Grabowski – „ziemia przeklęta nie jest ziemią bezbożną” (s. 379). Pozorne

odłączenie od Boga jest więc, co najwyżej, utratą Jego bezpośredniej obecności (wypędzeni z raju nie mogą już Go oglądać, tak jak było to dane Adamowi), nie jest jednak utratą Bożej opieki.

Od samego początku Bóg rozumiał ludzi bardziej, niż oni rozumieli samych siebie; Stwórca widzi naszymi oczyma, doświadczając wraz z nami osamotnienia, winy, a nawet przekleństwa, które na nas spadło. Kulminacją tego utożsamienia się Boga z człowiekiem jest zstąpienie na ziemię w postaci Jezusa – zarazem Boga i człowieka. Zbawiciel, który przeszedł wszystkie graniczne doświadczenia ludzkie, z upokorzeniem i śmiercią włącznie, nie ulegając jednak pokusie zła, spełnia najgłębsze pragnienia człowieczego serca, uwalniając nas nie tylko od ciężaru winy, lecz także przywracając nam pierwotną niewinność prawdziwych dzieci Bożych. „Zbawczy czyn niweczy grzech aż po skasowanie aksjologicznej materii upadku. Osoba zostaje gruntownie oczyszczona. Zbawczy czyn przywraca pierwotną wolność, niewinny stosunek do dobra, jakim jest także moja «nagość», odtwarza stosunek do prawdy” (s. 400). Ten prawdziwie ludzki Bóg, zbyt bliski, by rozpoznać w nim prawdziwego Boga, jest tym samym Bogiem, którego Adam widział w raju i którego pamięć przechowana została przez pokolenia. Zstępując na ziemię, daje jednoznaczne świadectwo, iż nie tylko człowiek jest ukierunkowany w swoich najgłębszych pragnieniach na Boga, lecz także, że Bóg jest ze swej istoty ukierunkowany na człowieka. W takim jednak razie, mimo iż ludzka historia zdaje się być – przynajmniej na pierwszy rzut oka – samotną wędrówką istot wypędzonych z raju i błąkających się bez celu, można mieć nadzieję, że jest ona powrotem każdego z nas do utraconego domu. Inaczej mówiąc, ludzka historia – widziana w świetle Genesis – to powrót krętymi ścieżkami, pełnymi przeszkód i kolejnych upadków, do wymarzonego stanu pierwotnej niewinności.

* * *

Podziwiając mnóstwo szczegółowych analiz zawartych w recenzowanej książce oraz uznając je zasadniczo za trafne, możemy postawić pod jej adresem pytanie natury ogólnej, związane z całością projektu antropologii adekwatnej, a ściślej – z jej egzystencjalną i epistemologiczną podstawą. W to bowiem, że Biblia ukazuje wspaniałą i pełną nadziei wizję człowieka nikt nie wątpi (a już na pewno nie będzie wątpił po lekturze *Historii upadku* Mariana Grabowskiego). Człowiek jednak nigdy nie poprzestaje na zachwycie pięknem teorii, lecz stawia również pytanie o jej prawdziwość. W tym właśnie kontekście nasuwa się podstawowa wątpliwość (czy może raczej – niepewność) związana z wywodem Grabowskiego: jak odzyskać owo pierwotne doświadczenie (doświadczenie niewinności oraz upadku) w jego

istocie? Inaczej mówiąc – i relatywizując treść postawionego pytania do współczesnego klimatu intelektualnego – jak wykroczyć poza eksponowane przez naturalizm doświadczenie radykalnej i nieuchronnej skończoności człowieka, który nie widzi korzeni swego bytu ani transcendentnego celu, ku któremu miałby zmierzać? Jeszcze inaczej – jak jest możliwa uniwersalizacja podstawowego doświadczenia egzystencjalnego zawartego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju i traktowanego przez Grabowskiego jako fundamentalne i ponadczasowe doświadczenie antropologiczne? Łatwo dostrzec, że nie jest to bynajmniej pytanie o wiarę w twierdzenia zawarte w Biblii ani o możliwość uprawomocnienia ich roszczenia do prawdziwości. Jest to raczej pytanie o człowieka, o to, czy jego źródłowym doświadczeniem nie jest jednak doświadczenie nie tylko własnego odejścia od Boga na zawsze, lecz także – odejścia (i to na zawsze) Boga od człowieka? Jak jest możliwe doświadczenie (nie interpretacja), które mogłoby nas przekonać, że stan upadku nie jest naturalnym stanem bezsensownej wędrówki znikąd donikąd? Z pytaniem tym wiąże się także problem epistemologiczny – jak uprawomocnić tezę, że upadek jest w sensie najbardziej źródłowym **odstępstwem od Boga**? Doświadczenie to wydaje się wszak możliwe dopiero wtedy, gdy dostępne nam będzie doświadczenie bardziej pierwotne – ukierunkowania na Boga jako wartość absolutną. Jak jednak to ostatnie może być nam przekonująco dane?

Prawdopodobnie jedyną formą uprawomocnienia obu doświadczeń (ukierunkowania na Boga i świadomości upadku) jest odwołanie się do nich samych jako najbardziej podstawowych rysów ludzkiego ducha. Zawsze jednak, eksplorując owe doświadczenia, będziemy stali wobec trudności wykluczenia doświadczeń alternatywnych, leżących u podstaw teorii naturalistycznych (nieobecności Boga i zamknięcia ludzkiego ducha w obrębie doczesności). Spór ten nie ma oczywiście charakteru socjologicznego (ilu ludzi podziela te doświadczenia) ani psychologicznego (jakie są mentalne warunki ich dostępności człowiekowi), lecz metafizyczny (które z tych doświadczeń są rzeczywiście wyrazem ludzkiej natury jako takiej). Konstatacja ta w najmniejszym stopniu nie podważa projektu antropologii adekwatnej, nasze myślenie wszak – szczególnie może myślenie o człowieku – nigdy nie spełni wymogów ani absolutnej bezzalożeniowości, ani też absolutnej bezstronności. Jeśli zaś z tej perspektywy spojrzymy na imponujący projekt zawarty w *Historii upadku*, to w książce Grabowskiego dostrzeżemy jeszcze jeden istotny wymiar pozytywny; przywołane mianowicie zostały w niej przykłady codziennych doświadczeń człowieka, które wyrażają ewidentnie głód Boga, świadomość upadku oraz nadzieję na ostateczne zbawienie. Dzięki tej warstwie książka nie jest tylko egzegezą pierwszych rozdziałów Biblii, lecz także wiarygodną (przynajmniej w warstwie fenomenologicznych opisów) rekonstrukcją istoty bytu ludzkiego.

KRZYSZTOF CZERNIAWSKI

FILOZOFIA BEZ ONTOLOGII

Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 2004, s. XIV+160.

Recenzowana książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowią cztery wykłady wygłoszone przez Putnama na uniwersytecie w Perugii w październiku 2001 r. w ramach serii Wykładów Hermesowskich, pod tytułem *Etyka bez ontologii*, który później stał się tytułem całej interesującej nas książki, a drugą dwa wykłady wygłoszone przez niego na wiosnę tego samego roku na uniwersytecie w Amsterdamie w ramach Wykładów Spinozjańskich, pod tytułem „Oświecenie i pragmatyzm”. W Wykładach Hermesowskich Putnam przede wszystkim argumentuje przeciwko zarówno możliwości, jak i konieczności uprawiania ontologii w celu zapewnienia podstawy myśleniu etycznemu. Ponieważ mają one charakter głównie krytyczny, Putnam zdecydował się dołączyć do nich Wykłady Spinozjańskie, które „dają obraz, chociaż krótki, mojego «pozytywnego» myślenia etycznego” (s. 5).

Parafrazując tytuł jednego z wykładów stanowiących pierwszą część książki, „Obiektywność bez obiektów”, stanowisko Putnama z Wykładów Hermesowskich można podsumować hasłem „Obiektywność bez ontologii”. Zdaniem Putnama, ontologia jest dyscypliną całkowicie martwą i bezpłodną, dostarczającą jedynie pozorów wyjaśnienia, a nawrót szacunku do niej po artykule Quine’a *O tym, co istnieje*, „miał i ma katastrofalne konsekwencje dla niemal każdej części filozofii analitycznej” (s. 2). Fałszywe jest bowiem stojące u podstaw ontologii założenie że istnieje jakiś właściwy, dosłowny i rzeczywisty sens takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum”, „obiekt” oraz związane z nim przekonanie, że „świat wyznacza jedyny «prawdziwy» sposób podzielenia świata na obiekty, sytuacje, własności etc.” (s. 51). Głównym argumentem przeciwko temu założeniu pozostaje dla Putnama nadal argument z względności ontologicznej, przedstawiony przez niego w *Wiele twarzech realizmu*¹, przy czym posługuje się on nawet tym samym przykładem róż-

¹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 343–346 i 359–363.

nicy w opisie świata złożonego z trzech obiektów x_1, x_2, x_3 na gruncie semantyki Carnapa i jednocześnie z siedmiu obiektów na gruncie mereologii Leśniewskiego, według której dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą. Putnam zgadza się ze swoimi krytykami, że nie można mówić, iż Carnap i Leśniewski spierają się ze sobą co do istnienia pewnych przedmiotów, ponieważ faktem jest, że mówią oni po prostu językami, gdzie słowo „przedmiot” ma różny sens. Zauważa jednak, że z tego wynika, iż nie można traktować poważnie, jak chcą tego ci krytycy, pytania, czy na przykład sumy mereologiczne rzeczywiście istnieją. Nie jest wcale tak, że Carnap odrzucił istnienie sum mereologicznych, a Leśniewski je przyjął. Nie ma bowiem żadnego „rzeczywistego” istnienia, żadnego właściwego, jedyne sensu słowa „istnieć”, „przedmiot” czy „substancja”, poza wybranym układem pojęciowym, zaproponowanym przez Carnapa, Leśniewskiego, czy jakimkolwiek innym. Carnap i Leśniewski dokonali więc jedynie wyboru pewnego szczególnego sposobu mówienia, a nie ontologii, natomiast kwestia istnienia sum mereologicznych jest czysto konwencjonalna, a nie faktyczna.

Czy jednak Quine nie dowiódł, że nie istnieją kwestie czysto konwencjonalne? Putnam twierdzi, że Quine trafnie zauważył, iż nie ma gwarancji, że cokolwiek, co nazywamy konwencją, w pewnym momencie nie będzie musiało być przez nas porzucone, z powodów których obecnie nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Ale przecież nie trzeba postulować jakichś wiecznych konwencji. Zdaniem Putnama istnieje pewien sens słowa „konwencja”, wskazany przez Davida Lewisa, według którego konwencja jest po prostu *rozwiązaniem dla pewnego rodzaju problemu koordynacyjnego*, i o taką właśnie konwencję mu chodzi. Tak więc kwestia wyboru aksjomatów mereologii bądź ich odrzucenia jest czymś podobnym do kwestii decyzji, czy w Anglii powinniśmy się umówić co do jeżdżenia lewą czy prawą stroną jezdni, i nie ma nic wspólnego z metafizyką „analityczności”, „aprioryczności” czy „niekorygowalności”.

Ponadto Quine’owska metafora nici, które nie są ani całkiem czarne, ani całkiem białe – ponieważ żadne zdanie nie jest prawdziwe ani całkowicie na mocy konwencji, ani na mocy doświadczenia – sugeruje, że powinniśmy być zdolni do odróżnienia, w jakim stopniu dane zdanie jest „białe”, a w jakim „czarne”. To jednak prowadzi nas z powrotem do idei faktów o świecie, niezależnych od jakiegokolwiek konwencji, bo tym właśnie jest „czarna farba”, czysty faktyczny komponent, niezanieczyszczony przez żadną domieszkę „farby białej”. Lepiej opisywać sytuację przez powiedzenie, że nasza empiryczna wiedza jest konwencjonalna ze względu na pewne alternatywy i faktyczna ze względu na inne. Tak więc powiedzenie, że są trzy obiekty w uniwersum dyskursu Carnapa byłoby opisaniem pewnego faktu w zestawieniu z powiedzeniem, że są cztery obiekty w tym uniwersum i kwestią

konwencji, w zestawieniu z opisem tej sytuacji w języku Leśniewskiego, w ramach którego istnieje tam siedem obiektów.

W ten sposób Putnam właściwie wraca do stanowiska Carnapa z *Empiryzmu, semantyki i ontologii*², chociaż oczywiście nie jest to żaden prosty, literalny powrót, bowiem zbyt wiele się w filozofii przez pół wieku zmieniło. Niemniej tak samo jak dla Carnapa, dla Putnama nie istnieje kwestia wyboru ontologii, lecz tylko kwestia wyboru aparatu pojęciowego. Nic więc dziwnego, że Quine, który protestował przeciwko takiemu „ontologicznemu nihilizmowi”, jest chyba głównym negatywnym bohaterem książki Putnama, a przytoczone przed chwilą ostrożne uwagi krytyczne wobec stosunku Quine’a do konwencji wszelkiego rodzaju to zaledwie przygrywka do krytyki o wiele głębszej. Quine rozróżniał pomiędzy systemem pojęciowym pierwszego rzędu, którym miała być nauka a systemem pojęciowym drugiego rzędu, czyli naszymi zdroworoządkowymi przekonaniem o świecie, i twierdził że tylko ten pierwszy jest źródłem zobowiązań ontologicznych. Jest to stanowisko dokładnie przeciwne w stosunku do pluralizmu pojęciowego Putnama, zgodnie z którym możemy opisać świat za pomocą wielu różnych systemów pojęciowych. Należy jednak zauważyć, że w recenzowanej książce Putnam wycofuje się ze swojego wcześniejszego twierdzenia, że opisy pokoju za pomocą języka teorii fizycznej i języka potocznego są przykładami względności pojęciowej, ponieważ zauważa, iż nie mamy tutaj do czynienia z równoważnością poznawczą tych opisów, a tego właśnie wymaga względność pojęciowa. To, że możemy użyć obu tych schematów pojęciowych bez konieczności redukcji jednego lub obu z nich do jednej fundamentalnej i uniwersalnej ontologii, jest doktryną pluralizmu, którą implikuje względność pojęciowa. Obstawanie Quine’a przy obowiązywaniu tylko jednego schematu pojęciowego nauki jest zatem przykładem niedopuszczalnego monizmu, który sprawia, że musimy twierdzić, iż nie istnieją takie rzeczy jak stoły, krzesła czy akapity trudne do interpretacji, co jest konkluzją nie do przyjęcia. Co więcej, Putnam zauważa, że kiedy zaproponował sposób formalizacji matematyki za pomocą logiki modalnej, który unikał konieczności kwantyfikowania obiektów abstrakcyjnych, Quine odrzucił go, ponieważ jego zdaniem sprawia, że nasze zobowiązania ontologiczne stawały się niejasne. Ta wrogość do logiki modalnej, nawet jeżeli modalności są tak samo jasne jak *matematyczne* sensy „konieczności” i „możliwości”, pokazuje, że przyjęcie przez Quine’a jednego sensu słowa *istnieć* było pierwotnym założeniem całej jego procedury, bo to jedynie w świetle tego założenia formalizacja matematyki za pomocą logiki modalnej mogła się jawić jako próba nieuczciwego ukrycia naszych zobowiązań ontologicznych.

² R. Carnap, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, tłum. A. Koterski, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 2005, s. 11–40.

Udana formalizacja matematyki bez odwołania się do ontologii bytów abstrakcyjnych to jeden z przykładów świadczących o tym, że możemy utrzymywać, iż pewne twierdzenia są prawdziwe, obiektywnie ważne, bez postulowania jakichkolwiek obiektów, z którymi miałyby one „korespondować”. Jednym słowem, możemy być obiektywni bez obiektów, czyli bez ontologii. I tak na przykład możemy bronić zasadności naszej logiki, postulując istnienie *prawd pojęciowych*, w przypadku których negacja ich asercji jest niezrozumiała. Jeżeli oddzielimy ideę prawdy pojęciowej od idei prawdy nekorygowalnej i prawdy przez zwykłe postulowanie, to żaden z argumentów Quine’a przeciwko prawdzie na mocy konwencji nie znajdzie zastosowania, szczególnie jeśli dodatkowo porzucimy ideę, że każda prawda jest albo pojęciowa, albo jest opisem faktu. Wiemy zaś o czymś, że jest prawdą pojęciową na mocy interpretacji, a interpretacja jest w samej swej istocie aktywnością podlegającą rewizji. Ten sposób rozumienia prawd pojęciowych świetnie współgra z uznaniem faktu, że prawdy pojęciowe i opisy empiryczne wpływają na siebie nawzajem, i czasami zdarza się, że naukowa rewolucja niszczy wystarczająco dużo przekonań będących empirycznym zapleczem naszych prawd pojęciowych, tak że zaczynamy widzieć, jak to, co nie miało sensu, może być prawdą. I tak na przykład przed zbudowaniem geometrii nieeuklidesowej powiedzenie, że istnieje jakiś trójkąt, w którym suma kątów wynosi więcej niż 180 stopni, nie miało sensu, zatem twierdzenie, że każdy trójkąt ma sumę kątów nie większą niż 180 stopni było prawdą pojęciową. Po powstaniu geometrii nieeuklidesowych twierdzenie to jednak przestało być taką prawdą.

Putnam uważa za fakt o wielkim metodologicznym znaczeniu wyróżnienie – w przeciwieństwie do Quine’a – stwierdzeń, które są prawdami pojęciowymi, czyli takich, których negacje nie mają sensu, jeśli mają być brane poważnie. Pytania w rodzaju: „Skąd wiesz, że nie-p nie ma podstaw?” albo: „Jaki masz dowód na to, że nie-p nie ma podstaw?” mogą być postawione i dyskutowane tylko, gdy wcześniej osiągniemy sukces w uczynieniu sensownym „możliwości że nie-p”. Prawdy pojęciowe nie są „podstawami naszej wiedzy” w starym absolutnym sensie, ale raczej w sensie wskazanym przez Wittgensteina w *O pewności*, gdy pisał on: „można by nieomal powiedzieć, że te fundamenty dźwigane są przez cały dom”³.

Niemniej pozostaje faktem, że nie wszystkie twierdzenia logiki są prawdami pojęciowymi. Niektóre z nich są prawdziwe na mocy dowodów. Stąd, żeby zrozumieć, co to znaczy być prawdą logiczną, trzeba nie tylko zaznajomić się z pewnymi oczywistymi prawdami pojęciowymi, ale także z całą procedurą logicznego uzasadniania. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że nic w tej procedurze nie zmu-

³ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady, W. Sady, Warszawa: Aletheia 1993, s. 58 (§ 248).

sza nas do poszukiwania ontologicznych pseudowyjaśnień w rodzaju istniejących samych w sobie sądów albo logicznej struktury świata.

Co to wszystko ma wspólnego z etyką? Putnam we wstępie do recenzowanej książki pisze, że może wydawać się dziwne, że książka o tytule *Etyka bez ontologii* poświęca więcej miejsca niż etyce takim dyscyplinom, jak filozofia logiki lub matematyki. Nie jest to jednak przypadek. Uważa on, że współczesny podział na oddzielone od siebie dyscypliny, takie jak etyka, epistemologia, filozofia umysłu czy filozofia logiki, często ukrywa fakt, że są w nich podnoszone tego samego rodzaju argumenty lub kwestie. Tymczasem tak samo jak w przypadku logiki, w celu uratowania obiektywności etyki nie musimy przyjmować, że etyka opisuje jakieś ontologiczne fakty (choć niektóre, ale nie wszystkie, tezy etyki są deskrypcjami). Etyka jest formą refleksji rządzoną przez reguły prawdziwości i ważności tak samo, jak każda inna forma poznawczej aktywności. W związku z tym tak samo jak te inne formy ma charakter obiektywny. W szczególności niesłuszne jest często przyjmowane założenie, że etyka z samej natury jest dziedziną kwestii kontrowersyjnych. Po pierwsze, większość ludzi zgadza się co do takich kwestii etycznych jak to, że zabijanie niewinnych, oszukiwanie, kradzież, rozbój itp. są złe. Po drugie, równie kontrowersyjne, jak niektóre kwestie etyczne, w rodzaju aborcji, są także inne problemy praktyczne, takie jak kwestia możliwości stworzenia pokojowego, demokratycznego i bogatego społeczeństwa socjalistycznego albo kwestia słuszności wprowadzenia powszechnej opieki zdrowotnej w Stanach Zjednoczonych.

Putnam rozumie przez etykę nie system zasad, chociaż zasady są oczywiście częścią etyki, lecz raczej system powiązanych ze sobą zainteresowań i trosk (*concerns*), które jednocześnie wspierają się wzajemnie i pozostają ze sobą w częściowym napięciu. Jako przykłady najważniejszych zainteresowań i trosk Putnam podaje natychmiastowe rozpoznanie obowiązku pomocy przy konfrontacji z cierpiącym drugim człowiekiem, które jest podstawą etyki dla Levinasa, kwestię uniwersalności etyki, która jest zainteresowana w równym stopniu dobrem każdego człowieka, co zostało wspaniale wyrażone w imperatywie kategorycznym Kanta, i kwestię natury najbardziej godnego podziwu ludzkiego życia, co było głównym przedmiotem zainteresowania Arystotelesa. Także w kwestii etyki Putnam jest zatem pluralistą. Nie powinniśmy rezygnować z żadnego z wymienionych podejść do etyki, bowiem utracilibyśmy wtedy coś cennego. Podejścia te pozostają ze sobą w pewnym napięciu, lecz i wspierają się wzajemnie – na przykład etyka Kanta byłaby pusta i formalna, jeżeli nie uzupełnilibyśmy jej przez podejście Arystotelesa czy Levinasa.

Głównym pozytywnym bohaterem w dziedzinie etyki jest jednak dla Putnama Dewey, którego filozofii poświęcony jest pierwszy z Wykładów Spinozjańskich. Putnam rozróżnia w nich trzy oświecenia: z czasów Sokratesa i Platona, siedemnasto- i osiemnastowieczne oraz dwudziestowieczne, jeszcze nie przeprowadzone do

końca, którego głównym bohaterem ma być właśnie Dewey i generalnie pragmatyzm. Każdy z tych okresów charakteryzował się krytyką dotychczasowego rozumienia racjonalności i proponował radykalne reformy. Istniały jednak pomiędzy nimi także zasadnicze różnice. Platon proponował powstanie państwa opartego na zasadzie merytokracji, podczas kiedy oświecenie siedemnasto- i osiemnastowieczne twierdziło, że państwo może być oparte jedynie na umowie łączącej wszystkich współobywateli. Znaczenie filozofii Deweya polega przede wszystkim właśnie na krytyce pewnych idei poprzedniego oświecenia. Dewey, kontynuując program Jamesa, pokazał, że nowożytny empiryzm jest w gruncie rzeczy tak samo apriorystyczny, jak racjonalizm; zakłada bowiem, że z góry zna formę każdego przyszłego doświadczenia, jaką jest wrażenie. Z tego m.in. powodu pragmatyzm jest fallibilistyczny i antyseptyczny, podczas gdy tradycyjny empiryzm był albo zbyt sceptyczny z jednej strony, albo niedostatecznie fallibilistyczny z drugiej. Prowadziło to na przykład do formułowania przez J.S. Milla programu doskonałej indywidualnej psychologii, na której podstawie bylibyśmy w stanie sformułować prawa socjologiczne i stosować je następnie do problemów społecznych.

Tymczasem, zdaniem Deweya, celem filozofii, a etyki w szczególności, nie jest formułowanie nieobalalnych wiecznych praw. Filozofie powstają jako ograniczone w czasie reakcje na specyficzne problemy, z którymi ludzie spotykają się w określonych okolicznościach. Filozof powinien znaleźć rozwiązanie dla problemów właściwych jego czasowi, a to, że niektóre z jego założeń będą w przyszłości kwestionowane lub nawet odrzucone, jest czymś, czego po prostu należy się spodziewać. Znajdując rozwiązanie dla danego praktycznego problemu, rzadko jesteśmy w stanie wyrazić to, czego się nauczyliśmy za pomocą sformułowania uniwersalnej generalizacji, która może być bez problemów zastosowana do kolejnych sytuacji. Zadaniem filozofów nie jest osiągnięcie nieśmiertelności.

Poza tym Dewey odrzucił także sformułowane przez poprzednie oświecenie uzasadnienie demokracji poprzez umowę społeczną. Zgadzał się bowiem z Heglem, że takie ujęcie problemu implikuje, że jesteśmy w pełni rozwiniętymi podmiotami moralnymi jeszcze przed zostaniem członkami społeczeństwa, co jest twierdzeniem absurdalnym. Dlatego Dewey nie próbował pokazywać, że społeczeństwo powstało w drodze umowy, przy której zawieraniu wszyscy byli traktowani jako równi, lecz chciał uzasadnić demokratyczną organizację istniejącego społeczeństwa, bez względu na to, jak ono powstało. I dokonał tego poprzez wykazanie, że społeczeństwo nie może być rządzone przez klasę ekspertów, ponieważ nie mają oni epistemicznego dostępu do wiedzy o potrzebach poszczególnych ludzi, która w najlepszy sposób może być ujawniona w publicznej debacie.

Dewey nie zgadzał się także na uzasadnienie istnienia społeczeństwa poprzez proste uczucia sympatii czy współczucia, jak tego chcieli niektórzy empiryści, za-

uważał bowiem, że uczucia te same w sobie mogą prowadzić zarówno do socjalizacji, jak i sentymentalizmu czy samolubstwa. Każdy z nas musi być wychowany do życia etycznego, musi dokonać pewnego przekształcenia takich uczuć jak sympatia, i dopiero wtedy stanie się zdolny do myślenia o każdym jako o celu, a nie jako o środku. O ile jednak dla Kanta jedynym źródłem motywacji moralnej było poszanowanie dla prawa moralnego, dla Deweya nie było żadnego oddzielnego, transcendentnego źródła motywacji moralnej, ale tylko wielość naszych różnych, ale moralnie przekształconych, zainteresowań i aspiracji. Kantowski dualizm rozumu i skłonności został odrzucony na samym początku.

W drugim wykładzie Spinozjańskim, *Sceptycyzm w sprawie oświecenia*, Putnam, który wcześniej przedstawia się jako zwolennik oświecenia, to jest wiary w możliwość – chociaż nie konieczność – postępu, przeciwstawia się jego krytykom, to jest postmodernizmowi i współczesnemu historycznemu relatywizmowi. Jako przedstawiciele pierwszego wymienia Michela Foucaulta i Jacques'a Derridę, a drugiego Richarda Rorty'ego i Bernarda Williama. Rorty'emu Putnam nie poświęca jednak zbyt wiele uwagi, zauważając jedynie, że jego kulturowy relatywizm zakłada naiwny realizm w kwestii naszych zdolności rozpoznania treści naszej kultury, co jest sprzeczne z jego całościowym stanowiskiem.

Chociaż Putnam podziwia głębokość analiz takich instytucji, jak więzienie czy klinika, zawartych w pismach Foucaulta, a także docenia wartość jego „archeologii wiedzy”, czyli badań z zakresu historii pojęć, to zauważa że Foucault krytykuje instytucje biurokratyczne nie przedstawiając wobec nich żadnej realistycznej alternatywy, co jest przykładem skrajnej nieodpowiedzialności typowej dla anarchizmu. Co więcej, Foucault przedstawia historię pojęć, szczególnie w swoich wczesnych pracach, tak jakby ewolucja systemu pojęciowego była jedynie kwestią ścierania się różnych historycznych sił. Właściwą rozprawę z historycyzmem Putnam przeprowadza jednak w dyskusji z Bernardem Williamsem.

Wcześniej jednak odrzuca twierdzenie Derridy, że wszystko wymaga interpretacji i w związku z tym popadamy w nieskończony ciąg tychże. Derrida, zdaniem Putnama, nie zauważa, że istnieją konteksty w których nie potrzebujemy interpretacji. To, że nie da się wskazać jakiegoś precyzyjnego kryterium, pozwalającego odróżnić te konteksty, nie znaczy jeszcze, że one nie istnieją. Putnam odwołuje się do Wittgensteina, według którego nie można sensownie mówić, że istnieją podstawy do wątpliwości w każdym przypadku, ponieważ nie w każdym przypadku potrafimy przedstawić jakiegokolwiek argumenty za istnieniem wątpliwości⁴. W związku z tym „istnieje takie ujęcie reguły, które *nie* jest *interpretacją*. Przeja-

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, § 84.

wia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy «kierowaniem się regułą», oraz «postępowaniem wbrew niej»⁵.

Jak już wspominałem, Putnam rozprawia się także z historyzmem Bernarda Williama, zgodnie z którym nasze idee nie mogą być uznane za racjonalnie uzasadnione, ponieważ nie odwołują się one do uzasadnienia, które mogłoby być przyjęte przez wszystkich ludzi. Powinniśmy zrozumieć, że nie istnieją cele wspólne dla nas i dla przedstawicieli *ancien régime*, takie choćby jak równość czy wolność, odwołując się do których, bylibyśmy w stanie przekonać ich do naszych racji. Także liberalizm posiada swoją własną, przygodną historię, i tylko dla nas, żyjących w społeczeństwie będącym wynikiem tej historii, jego idee mogą wydawać się w sposób oczywisty przekonujące. Zdaniem Putnama, Williams pozostaje w błędzie, gdy widzi tylko dwie możliwości: albo obrona oświecenia (bo Putnam woli ten termin od liberalizmu) jako produktu jednej z partykularnych historii, albo jego obrona z pozycji scjentyistycznych, zakładających absolutny, wolny od przygodnej historii punkt widzenia. To, czego nie zauważa Williams, to możliwość *sytuacyjnego* rozwiązania politycznego lub etycznego problemu, czyli tego, że propozycje rozwiązania problematycznej sytuacji mogą być lepiej lub gorzej *usprawiedliwione* bez bycia *absolutnymi*. Dewey zauważył, że problemy są przygodne i podobnie przygodne są ich rozwiązania – ale ciągle istnieje różnica pomiędzy myśleniem, że dane rozwiązanie danej problematycznej sytuacji jest usprawiedliwione i że jest ono *aktualnie* usprawiedliwione. To, czego brakuje w poglądzie Williama to punktu widzenia Deweya, to jest możliwości pragmatyzmu.

Recenzja nie jest miejscem na dogłębne roztrząsanie zasadności argumentów, niemniej należy w niej podjąć próbę oceny recenzowanej pracy. Zaczniemy zatem od zalet. Putnam pisze stosunkowo prostym, klarownym językiem, unikając nadmiaru technicznych terminów, i to nawet podejmując zagadnienia nader abstrakcyjne. W związku z tym jego książkę można polecić każdemu, kto chciałby uzyskać wstępną orientację w jego filozofii, czy też szerzej – w pewnych debatach toczących się we współczesnej filozofii analitycznej. Ta względna prostota wykładu wcale nie wpływa negatywnie na ważkość i głębię rozważań Putnama, takich jak kwestia zasadności przyjmowania konwencji po Quinie, czy problemu nieskończonej interpretacji w przypadku Derridy. Ciekawych, godnych rozważenia argumentów jest w tej książce naprawdę dużo – po prostu jej poziom filozoficzny, jak przystało na jednego z najgłośniejszych filozofów ostatnich lat, jest bardzo wysoki.

Nie zmienia to jednak faktu, że można w stosunku do stanowiska Putnama formułować poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim w książce tej uderzył mnie pewien brak świadomości historycznej. Putnam zdaje się na przykład nie zauwa-

⁵ Tamże, § 201.

zać, że podobną (a kto wie, czy nie głębszą) świadomość nieistnienia jakiejś wiecznej formy doświadczenia i historyczności aktywności filozoficznej co pragmatyzm wytworzyła późna fenomenologia i hermeneutyka. Jego argumenty w stosunku do ontologii można by (przyznajmy, że nieco niezyczliwie) podsumować stwierdzeniem, że jest rzeczą absurdalną przyjmowanie jednoznaczności bytu. Ale jeśli tak, to jakie mają one zastosowanie do całej tradycji arystotelesowskiej, gdzie byt był pojmowany wieloznacznie i analogicznie? Może Putnam uważa, że ten pluralizm arystotelizmu jest pozorny. W każdym razie w książce, w której tytuł jednego z rozdziałów brzmi „Ontologia: nekrolog”, i gdzie wyraża się bardzo zdecydowane sądy na temat całej jej tradycji, ton tego zdania nie jest odosobnionym wyjątkiem. „Obiecałem nekrolog dla ontologii, ale rozszerzanie tych uwag byłoby nie tyle nekrologiem, co próżnym zadawaniem sobie trudu” (s. 85). Wypadałoby odnieść się jakoś do tego problemu, a nie tylko dyskutować z ujęciem ontologii zaproponowanym przez Quine’a i pośrednio z tradycją parmenidesowsko-platońską, a potem sentencją uzasadnioną na takiej podstawie wyroku obejmować całość ontologii. Nawiasem mówiąc, bezproblemacyjny pluralizm Putnama, nakazujący przyjmowanie istnienia wielu różnych gier językowych, jest dla mnie nader problematyczny, bowiem wypadałoby pokazać nie tylko, dlaczego przyjmujemy pluralizm, ale także dlaczego nazywamy każdą z gier językowych grą językową właśnie, to jest, jaka jest zasada jedności tego pluralistycznego świata (problem, z którym Wittgenstein próbował się zmierzyć w *Dociekaniach filozoficznych*, § 65–80).

Na koniec pewien argument o charakterze bardziej szczegółowym przeciwko względności pojęciowej. Putnam pisze, że możemy uznać, iż rzeczą jest na przykład nieciągły przedmiot złożony z mojego nosa i wieży Eiffla. Jest tak, ponieważ języki naturalne pozostawiają nam swobodę w kwestii przyjmowania różnych znaczeń takich słów, jak „istnieć” czy „przedmiot” (s. 43). Jeżeli jednak tak jest, to dlaczego ten przykład jest dla nas taki szokujący (i taki ma być w zamierzeniu Putnama)? Czy nie dlatego właśnie, że powiedzenie iż wieża Eiffla i mój nos są *jednym* przedmiotem jest złamaniem reguł języka polskiego? Nie sądzę, żebyśmy mieli absolutną wolność w konstruowaniu i przyjmowaniu różnych układów pojęciowych, tak jak chce tego Putnam. W rzeczywistości zawsze już tkwimy w pewnym mniej lub bardziej określonym i z reguły niezbyt uświadomionym układzie pojęciowym (takim choćby, jak język polski), który w mniejszym lub większym stopniu z góry determinuje możliwość lub niemożliwość danych pojęciowych modyfikacji. Moim zdaniem, kiedy Putnam pisze tak, jakbyśmy mogli zupełnie dowolnie kształtować sensy takich słów, jak *istnieć* czy *przedmiot*, to przyjmuje, że jesteśmy w stanie postawić się poza jakimkolwiek punktem widzenia (czy też postawić się w absolutnym punkcie widzenia – jakkolwiek nazwać tę bezsensowną ideę, pozostaje ona bezsensowna), a to znaczy że postępuje wbrew jednej z podstawowych zasad swojej własnej filozofii.