



CENTRE
FOR COMPARATIVE
STUDIES
OF CIVILISATIONS
JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKÓW

The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 20
(2/2024): 73–86 [ARTYKUŁ]

<https://doi.org/10.4467/24506249PJ.24.018.20962>

Medytacje tanatologiczne

Cezary WOŹNIAK

CEZARY WOŹNIAK  <https://orcid.org/000-0003-3905-9387>

Instytut Kultury, Uniwersytet Jagielloński

E-MAIL: cezary.wozniak@uj.edu.pl

Pamięci
Ireneusza Kani,
tłumacza
Tybetańskiej Księgi Umarłych

Abstract

Thanatological Meditations

In 1927, Martin Heidegger published the treatise *Being and Time*, the significance of which went far beyond the realm of philosophy. This book was of fundamental importance for the constitution and development of contemporary philosophical thanatology. This article is devoted to the thanatological issues raised by Heidegger's views, including the discussion with them undertaken by Jacques Derrida and Ray Brassier. The article discusses issues such as the aporia of death, the subject of death, forms of death, the essence and meaning of death, thanatological difference. It also raises the question: is "my death" possible?

KEYWORDS: *death, aporia, thanatology, phenomenology, existence, thanatological difference, Dasein, Heidegger, Derrida, Brassier*

SŁOWA KLUCZOWE: *śmierć, aporia, tanatologia, fenomenologia, egzystencja, różnica tanatologiczna, Dasein, Heidegger, Derrida, Brassier*

Na pozór najbardziej ścisła i najbardziej spójna nauka, *matematyka*, popadła w „kryzys podstaw”. Między formalizmem a intuicjonizmem toczy się walka o uzyskanie i gwarancję zasadniczego sposobu podejścia do tego, co miałyby być przedmiotem powyższej nauki. W *fizyce* teoria względności wyrasta z tendencji do wydobycia wszechzwiązku samej przyrody i sposobu, w jaki istnieje on „w sobie”. Jako teoria warunków podejścia do samej przyrody usiłuje ona poprzez określenie wszelkich względności zachować niezmienność praw ruchu i w ten sposób staje wobec pytania o strukturę danej już z góry dziedziny przedmiotowej, wobec problemu materii. W *biologii* rodzi się tendencja do sięgania pytaniami wstecz poza podane przez mechanicyzm i witalizm określenia organizmu i życia oraz do określania na nowo sposobu bycia istoty żywej jako takiej (Heidegger 1994, 15).

Cytat ten pochodzi z książki, która ukazała się blisko sto lat temu. W 1927 roku Martin Heidegger opublikował rozprawę *Bycie i czas*. Jest to jeden z najważniejszych tekstów filozoficznych XX wieku, którego znaczenie i oddziaływanie daleko wykracza poza obszar filozofii. Wydaje się, że zawarta w tym fragmencie charakterystyka nauki pozostaje wciąż aktualna, swojego znaczenia nie traci również myśl o określaniu na nowo sposobu bycia istoty żywej jako takiej. Nauka w przemożny sposób wpływa na nasze życie, co ma jednak pewne konsekwencje:

Nauka jest niezrównana w eliminacji metafizycznych pytań, niczego jednak w zamian nie oferując. Nauka usuwa wszelkie fundamenty, nie dając jednak niczego, co by je zastępowało. Czy tego chcemy, czy też nie, stawia nas w sytuacji, w której musimy żyć bez podstaw. Byłem kiedyś wstrząśnięty tym, co powiada Nietzsche, lecz dziś to już nikogo nie bulwersuje; *nasze historyczne położenie jest teraz takie – a nie widzę tu na horyzoncie żadnej zmiany – że musimy filozofować bez „podstaw”* (Putnam 1987, 218).

Według Hilary'ego Putnama musimy zatem żyć i filozofować bez podstaw. Jeśli pojmujemy życie i śmierć jako nierozdzielne od siebie, to możemy również postawić pytanie o to, czy w tej epoce bezpodstawności, nie musimy także umierać bez podstaw. Jak jednak byłoby to w ogóle możliwe? Czy człowiek może wytrzymać bezpodstawność życia i umierania? Witold Gombrowicz zapisuje w swoich *Dziennikach*:

Teraźniejsza myśl francuska o śmierci jest dla mnie wyjątkowo sztuczna, jak zresztą wszystkie inne mementa mori. Stanowią one jeden przykład więcej, jak dalece myśli nasze są nam obce. To walkowanie śmierci wykazuje jedynie, że



nie jesteśmy w stanie jej zasymilować; albowiem ona – gdybyśmy naprawdę wyczuli jej obecność – musiałaby odebrać nam sen i apetyt; ale nie przeszkadza nam nawet w chodzeniu do kina (Gombrowicz 1986, 63).

Nawet jeżeli Gombrowicz może mieć do pewnego stopnia rację w swojej ocenie francuskich egzystencjalistów piszących o śmierci, to nie zmienia to jednak tego, że kwestia jej sensu w życiu człowieka nie daje się sprowadzić jedynie do zachodzącej jej fizycznej faktyczności. Śmierć zawsze jest już jakoś przez człowieka rozumiana, nawet jako tylko zakończenie życia biologicznego. Ten rozdział między nieuniknioną cielesną śmiercią a samym rozumieniem śmierci można określić mianem różnicy tanatologicznej. Wydaje się, że za prekursora tej koncepcji można uznać Zygmunta Freuda z jego teorią popędów życia i śmierci (1997). Popęd dla tego psychologa jest relacją mającą swoje źródło w separacji materii ożywionej od nieożywionej, byłby on ekspresją dążenia do zniesienia tego podziału. Popęd nie stanowi odniesienia tego, co biologiczne, do tego, co psychiczne, ale jawi się jako pewien dynamizm tkwiący w jednostce, związany z faktem jej wyodrębnienia, oddzielenia od reszty świata. Jedną z tych sił, a mianowicie popęd śmierci jako siła regresywna, pcha dany podmiot do roztopienia się na powrót w nieożywionym środowisku, druga – popęd życia – skłania zaś do łączenia się w większe całości. Warto wspomnieć, że sam Freud miał jednak pewne wątpliwości co do prawomocności swej teorii popędów, gdy pisał, że jest ona „często daleko sięgającą spekulacją, którą każdy – odpowiednio do swych poglądów – obdarzy uznaniem lub odrzuci” (1997, 22).

Nie ulega wątpliwości, że ogromny obszar historii ludzkiej kultury jest zapisem rozumienia śmierci dokonywanym przez stulecia, przeważnie w formie różnorodnych kultur śmierci, rytuałów przejścia i zwyczajów żałobnych. Klasyczny przykład badań i refleksji w tym zakresie stanowi książka Philippe’a Ariesa *Człowiek i śmierć* (1992)¹. Jej autor zakłada, że zgromadzenie oraz szczegółowe przeanalizowanie artefaktów i fenomenów przynależnych do tego obszaru pozwolą mu z niego wyabstrahować rozumienie śmierci, zawężone zresztą w jego rozprawie do kultury chrześcijańskiego Zachodu w okresie od średniowiecza do współczesności. Ostatecznie Aries przedstawia w swej pracy – jak twierdzi – „tysiącletni krajobraz” i „ogromną przestrzeń” obecności fenomenu śmierci w kulturze. W tej to przestrzeni wyróżnia cztery następujące „parametry”: śmierć ma charakter wspólnotowy, śmierć jest momentem bezbronności człowieka wobec natury, śmierć

¹ Książka ta jest także przedmiotem analizy Derridy w *Aporiach*.



biologiczna nie stanowi kresu istnienia człowieka, lecz przejście w następny jego etap jako urzeczywistnienie możliwości zbawienia i życia wiecznego, i wreszcie czwarty parametr, uznający śmierć za przejaw zła, prócz zła w formach cierpienia i grzechu. Jednak – według Derridy komentującego tę książkę – mimo imponującej skali przedsięwzięcia Ariesa brak w nim fundamentalnego pytania o śmierć, poszukiwania jej istoty w relacji do istnienia:

Pytanie o znaczenie śmierci i słowa „śmierć”, pytanie „Czym jest w ogóle śmierć?” albo „Czym jest doświadczenie śmierci?” wraz z pytaniem o to czy śmierć „jest” – i czym „jest” śmierć – wszystkie one pozostają tu nieobecne jako pytania (Derrida 1993, 25).

Te konstatacje Derridy o braku tych pytań w książce Ariesa są w zasadzie natury retorycznej, gdyż trudno wymagać ich postawienia w tekście historyka nawet tej klasy co autor wspomnianego dzieła *Człowiek i śmierć*. Pytania te dotyczą bowiem egzystencjalnej natury śmierci i można je postawić jedynie w ramach filozoficznej analizy tego fenomenu. Analiza ta poprzedzałaby wszelkie ujęcia interesującej nas tematyki w ramach poszczególnych, regionalnych dyscyplin (takich jak antropologia czy psychologia), a nawet przekraczałaby granice kulturowe czy religijne. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że kwestie te wprowadza do dyskursu współczesnej filozoficznej tanatologii nie kto inny jak Heidegger. W *Byciu i czasie* postuluje on bowiem opracowanie egzystencjalnej interpretacji śmierci, której prymarny względem innych dziedzin wiedzy charakter tak eksplikuje:

Egzystencjalna interpretacja śmierci poprzedza wszelką biologię i ontologię życia. W niej dopiero ufundowane jest wszelkie biograficzno-historyczne i etnologiczno-psychologiczne badanie śmierci. „Typologia „umierania” jako charakterystyka warunków i sposobów „przeżywania” utraty życia zakłada już pojęcie śmierci (Heidegger 1994, 348).

W jaki sposób Heidegger przeprowadza ten radykalny w swojej istocie zamiar opracowania egzystencjalnej interpretacji śmierci w *Byciu i czasie*?

Aby odpowiedzieć na to pytanie chociaż w ograniczonym zakresie, musimy zagłębić się w treść samej rozprawy, albowiem potrzebujemy pewnego szerszego tła, by lepiej uchwycić całokształt prowadzonych tam egzystencjalnych analiz śmierci. Z planowanych dwóch części rozprawy, z których każda miała składać się z trzech działów, opracowane zostały jedynie dwa



pierwsze, obejmujące analitykę egzystencjalną *Dasein* (jestestwa, którego specyfika polega na tym, że może ono rozumieć bycie, którego jednak nie powinniśmy utożsamiać z tradycyjnie pojmowanym podmiotem ludzkim)². Heideggerowi udaje się w nich określić konstytucję bycia *Dasein*, zbadać aprioryczne ukonstytuowanie bycia „tu oto” (*Da*) oraz powszedni sposób bytowania *Dasein*. Sposób bycia właściwy *Dasein* filozof określa mianem egzystencji. Bycie *Dasein* nie jest mu obojętne, ponieważ pojęcie to „odnosi się do swego bycia jako do swej najbardziej własnej możliwości” (Heidegger 1994, 59). Opis struktury bycia *Dasein* wydobywa szereg jej istotnych aspektów, czyli – zgodnie z terminologią rozwijaną przez myśliciela w rozprawie – egzystencjałów. Do najważniejszych z nich należą: „rzucenie”, „bycie-w-świecie”, „bycie ku śmierci”, „transcendencja”, „troska”, „otwartość”, „upadanie” czy „czasowość”.

Dasein jest zawsze swą możliwością i „ma” ją nie tylko na kształt własności jako coś obecnego, ale może się do niej odnosić. Aktywne ustosunkowanie się do bycia, podjęcie najbardziej własnej możliwości czyniłyby egzystencję *Dasein* autentyczną. Z kolei bierne odniesienie się do bycia nadaje bytowaniu *Dasein* cechę nieautentyczności, co Heidegger określa mianem *upadania* (1994, 248).

„Bycie-w-świecie zawsze już jest upadłe” – twierdzi niemiecki filozof (1994, 257). W świecie, w swoim obchodzeniu się z bytem, napotyka *Dasein* jako byt najbliższy, byt o charakterze narzędzia. Narzędzie ma strukturę odniesienia (*bewenden*), a charakter tego, co poręczne, określa idiomatyczny termin *Bewandtnis*, który wskazuje na moment powiązania z czymś, odsyłania do czegoś innego. Świat to niedająca się stematyzować całość tych odniesień i relacji. Jego źródłem, a zarazem domknięciem jest *Dasein*. Całość egzystencji *Dasein*, sens bycia, to *troska* (*Sorge*). Jako całokształt struktury bycia *Dasein* poprzedza ona i obejmuje sobą wszelkie działania oraz stany, wszelką aktywność praktyczną i teoretyczną *Dasein*.

Warto tu wspomnieć, że „upadanie” jest terminem, który nie wyraża żadnej negatywnej oceny, a jedynie to, że *Dasein* „jest zrazu i zwykle *przy* objętym zatroskaniem «świecie». To zanurzenie w... ma zwykle charakter zatracania się w opinii publicznej *Się*” (Heidegger 1994, 248). Termin „*Się*”

² Wybieram w tym artykule opcję nietłumaczenia terminu *Dasein* z powodu trudności związanych z brakiem w pełni adekwatnego jego odpowiednika w polszczyźnie (znalezienie odpowiednika *Dasein* w innych językach również nastęrcza kłopoty; przykładowo Derrida w przywołanej w artykule książce *Aporie* nie stosuje przekładu *Dasein* na język francuski). Zob. B. Baran. 2023. „Posłowie”. W A. Sharr. *Heidegger dla architektów* (s. 145). Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.



(*Man*) określa powszechną i utartą wykładnię bycia. Bycie-w-świecie jest zawsze ze względu na samo siebie, ale jednocześnie jest to bycie „zrazu i zwykle niewłaściwe” (Heidegger 1994, 257). *Dasein* cechuje zarazem „ciągła niezamkniętość”, zawsze w nim „jeszcze coś zalega, co jako możliwość bycia jego samego nie stało się jeszcze «rzeczywiste»” (Heidegger 1994, 333). To coś to śmierć jako kres *Dasein*.

Bycia całością *Dasein* nie da się rozważać bez uwzględnienia ontologicznego pojęcia śmierci. Śmierć to najbardziej własna, bezwzględna, ostateczna i nieprześcigniona możliwość *Dasein*; możliwość, która nań czeka. O ile *Dasein* jest rzucone w egzystencję, o tyle bytuje ku śmierci jako kresowi. Umiera ono faktycznie, jak długo egzystuje, jednakże „zrazu i zwykle w sposób *upadania*” (Heidegger 1994, 354). Ujmijmy ten problem jeszcze inaczej: egzystencja *Dasein* jako „ciągła niezamkniętość” jest rozpięta pomiędzy dwoma zamkniętymi kresami, narodzinami i śmiercią, które – choć zamknięte – wyznaczają *Dasein* pewne „pomiędzy”. To „pomiędzy” „odniesione do narodzin i śmierci tkwi już w *byciu*” *Dasein* (Heidegger 1994, 525). W ujęciu egzystencjalnym *Dasein* nie „jest” rzeczywiste w jakimś punkcie czasowym ani „otoczone” przez nierzeczywistość narodzin i śmierci. W tym sensie narodziny nie są czymś przeszłym w znaczeniu czegoś już nieobecnego, a śmierć nie jest czymś jeszcze nieobecnym. Zdaniem Heideggera *Dasein* egzystuje, nie tylko umierając w sensie bycia ku śmierci (*Sein zum Tode*), ale jako narodzone istnieje również w znaczeniu *bycia ku początkowi* (*Sein zum Anfang*). Bycie *Dasein* rozpościera się *pomiędzy* narodzinami a śmiercią. Jako troska *Dasein* „jest tym «pomiędzy»” (Heidegger 1994, 525).

Umieranie opiera się na trosce. *Dasein*, zanurzone w „świecie” zatroskania, przejmuje od Się publiczną wykładnię śmierci. Jak opisuje to Heidegger: „publiczna wykładnia powiada «umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie; albowiem owo Się to *Nikt*” (Heidegger 1994, 356). Powszednie bycie ku śmierci wydaje się ciąglą przed nią ucieczką. Ma ona niewłaściwą postać bycia ku śmierci.

Jaka byłaby odpowiednia postawa bycia ku śmierci? Polega ona na tym, że *Dasein* nie uchodzi przed śmiercią, nie zakrywa jej ani też nie oczekuje, „lecz się jej dobrowolnie *poddaje*” (Heidegger 1994, 370). *Dasein* powinno się „tak odnosić do *śmierci*, by odsłaniała się ona w tym *byciu* i dla niego jako możliwość” (Heidegger 1994, 368). Właściwe bycie ku możliwości śmierci to *wybieganie* (*Vorlaufen*) w jej możliwość. Otwiera ono możliwość jako możliwość. Śmierć jako wyróżniona możliwość *Dasein* nie daje jednak „niczego «do urzeczywistnienia» i niczego, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby *być*” (Heidegger 1994, 368). Śmierć to „możliwość niemożliwości



wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania” (Heidegger 1994, 368). Wybieganie w śmierć odsłania to, że nie ma ona żadnej miary i nie daje jakiegokolwiek podstawy do skupiania się na czymkolwiek. Oznacza bezmierną niemożliwość egzystencji. Według Heideggera właściwe bycie ku śmierci jako wybieganie weń „*umożliwia* dopiero tę możliwość i wyzwala ją jako taką” (1994, 368). *Dasein* ma rozumieć możliwość śmierci „w sposób niesłabnący *jako możliwość, jako możliwość* ją wykształcić”, a odnosząc się do niej, musi „*ją jako możliwość wytrzymać*” (Heidegger 1994, 367).

Wybieganie w śmierć byłoby zarazem wybieganiem w możność samego bycia *Dasein*, ponieważ uwalnia ono je od zaturbowania w publiczne *Się*. Tym wybieganiem *Dasein* otwiera się samemu sobie, przechodząc w tryb egzystencji właściwej. To właśnie śmierć indywidualizuje *Dasein*. To także ona podważa skończone rozumienie egzystencji, bo tam, gdzie chodzi o tę najbardziej własną możliwość bycia, „zawodzi wszelkie bycie przy tym, o co się troskamy, oraz wszelkie współbycie z innymi” (Heidegger 1994, 370).

Śmierć w egzystencjalnym ujęciu niemieckiego filozofa nie jest więc odległym, wyobrażanym wydarzeniem kończącym biologiczny żywot człowieka, lecz *już teraz* powinna być podjęta i wprowadzona w egzystencję *Dasein*. Byłoby to czymś niezbywalnym dla realizacji właściwej mu potencjalności, możności bycia, czyli projektu autentyczności *Dasein*. W tym wybieganiu ku śmierci tkwi bowiem dla *Dasein* możliwość „egzystowania jako *cała* *możność bycia*” (Heidegger 1994, 371).

Jeżeli zatem istnieje możliwość właściwego, autentycznego sposobu egzystencji, to jej podjęcie wiąże się z właściwą relacją *Dasein* do śmierci. Heidegger określa podjęcie tej możliwości mianem zdecydowania (*Entschlossenheit*). Zdecydowanie stanowi wyróżniony modus otwartości *Dasein*, ponieważ *Dasein* jest zawsze swoim „tu oto” (*Da*). To *właśnie* w zdecydowaniu *odsłaniałoby się* właściwe bycie *całością* *Dasein*, w nim to wybiegające w śmierć *Dasein* podejmuje otwartość „tu oto”. W zdecydowaniu splatałaby się zatem otwartość i wybieganie w śmierć *Dasein*. W jaki jednak sposób?

Heidegger twierdzi, że bycie ku śmierci jest z istoty *trwogą* (*Angst*). Niemniej to ona *nachodzi* *Dasein*. Jest otwierającym, podstawowym i wyróżnionym położeniem, w którym *Dasein* pozbawione zostaje możliwości rozumienia siebie na podstawie świata i publicznej wykładni *Się*. Trwoga to fenomen egzystencjalno-ontologiczny, który nie powinien być rozumiany jako zjawisko psychiczne polegające na dotkliwym odczuciu związanym z jakimś groźącym niebezpieczeństwem. To, przed czym trwoży się trwoga, wydaje się całkowicie nieokreślone, gdyż „nic spośród tego, co



wewnątrz świata jest poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, przed czym trwożyłaby się trwoga” (Heidegger 1994, 264). Trwoga wyprowadza *Dasein* z jego upadkowego zanurzenia w świecie i otwiera możliwość indywidualizacji. Świat, pozbawiony w trwodze całości swych wewnątrzświatowych powiązań, nabiera charakteru całkowitej nieznaczeniowości (Heidegger 1994, 264). W trwodze „staje się” on nicością, ukazuje się w sposób pusty i bezlitosny, ujawniając jednak *Dasein* możliwość jego autentycznej egzystencji, zindywidualizowanego bycia-w-świecie (Heidegger 1994, 482). *Dasein* w trwodze zostaje „wzięte wstecz ze «światowych możliwości» do swej nagiej nieswojności i nią przejęte” (Heidegger 1994, 482). Trwoga stawia człowieka przed nicością, która odsłania znikomość (*Nichtigkeit*), jaka określa *Dasein* u jego podstawy. W par. 68 *Bycia i czasu* czytamy: „Otwarta poprzez trwogę nieoznaczoność świata odsłania nicość tego, o co można się troskać, tzn. niemożność projektowania się na ufundowaną pierwotnie w tym, co objęte zatroskaniem, możliwość bycia egzystencji” (Heidegger 1994, 481). *Dasein* w trwodze znajduje się w pewnym szczególnym, nieokreślonym położeniu, czyli położeniu „nic” i „nigdzie” (Heidegger 1994, 267).

Derrida, interpretując analizy śmierci z *Bycia i czasu*, wskazuje na ich aporetyczny charakter. Wydobywa go i łączy z własnym myśleniem aporii, czyli quasi-transcendentalną kategorią określającą jego filozofię. Figura ta pojawia się w systemie filozofa w różnych postaciach i kontekstach, co składałoby się – jak sam to ujmuje – na pewną pisaną przez niego „aporetologię czy aporetografię” (Derrida 1993, 15). Derrida twierdzi, że aporia generowana przez śmierć, owa prymarna możliwość niemożliwości, polegałaby na paradoksalnej jedności konieczności i niemożliwości doświadczenia śmierci przez *Dasein*. Pamiętajmy jednak, że ta niemożliwość nie jest niemożliwością doświadczenia biologicznego procesu umierania kończącego się faktyczną śmiercią, co jawi się jako coś nieuniknionego, ale niemożliwością doświadczenia bycia zmarłym przez *Dasein* albo – inaczej – doświadczenia bycia w jakimś odmiennym modusie egzystencji, poza „tu-oto” otwartością *Da*, albo – jeszcze inaczej – w niemożliwości tej chodziłoby o nieprzekraczalną granicę jednostkowej i jedynej egzystencji *Dasein*, którą byłaby śmierć (Derrida 1993, 68). Hans Ebeling stwierdzi nawet: „Przed Heideggerem tanatologia filozoficzna żywiła jeszcze nadzieję, że człowiek jest nieśmiertelny. Za sprawą Heideggera porzuciła ją” (1979, 11). Niemniej to śmierć w prymarny sposób konstytuowałaby egzystencję *Dasein*, określając także jej autentyczny tryb. Derrida rozpatruje śmierć w kontekście aporii czy też – dokładniej rzecz ujmując – możliwości i sposobu doświadczenia aporii w ogóle. W takim rozumieniu śmierć stanowiłaby jej ostateczną



egzemplifikację. Być może nawet każde doświadczenie byłoby aporią. Jak zastanawia się Derrida: „Czy możliwe jest doświadczenie, które nie byłoby doświadczeniem aporii?” (Derrida 1993, 15). W kontekście śmierci, tej ostatecznej aporii (może samo określenie śmierci jako ostatecznej aporii jest już aporią), filozof może zapytywać: „Czy możliwa jest moja śmierć? Jak możemy rozumieć to pytanie? Czy ja sam mogę je postawić? Czy mam możliwość mówienia o mojej śmierci? Co znaczy syntagma «moja śmierć»” (Derrida 1993, 21).

Doświadczenie „mojej śmierci”, choć moja biologiczna śmierć jest nieunikniona, byłoby niemożliwe, a to z tego powodu, że *Dasein* nie może powiedzieć o śmierci, że jest ona „jego śmiercią”, „nie może też o niej mówić” (jak niemożliwość może być doświadczana i w jaki sposób o niej można mówić?). Jednocześnie śmierć jest czymś mu najbliższym, kresem jego egzystencji. Doświadczenie „mojej śmierci” byłoby zatem aporią tego, co biologiczne, z tym, co ontologiczne, czy też – w innym ujęciu – tego, co biologiczne, z tym, co kulturowe. Śmierć w fundamentalny sposób określałaby egzystencję *Dasein*. To, co byłoby rozziwem między śmiercią biologiczną a ontologiczną, co wydobywają analizy Heideggera w *Byciu i czasie*, Derrida rozumie nie tylko jako aporię, ale wyciąga z tego jeszcze i inne wnioski.

W *Aporiach* filozof twierdzi, że egzystencjalne analizy śmierci, które Heidegger przedstawia w *Byciu i czasie*, wyprzedzają i tym samym z góry zawierają już w sobie wszelkie ujęcia śmierci, o jakich mówią prace biologów, antropologów, historyków, psychologów czy też teologów (Derrida 1993, 80). Jednocześnie zauważa, że choć Heidegger w swoich rozważaniach na temat śmierci odżegnuje się od antropoteologii czy też chrześcijańskiej ontoteologii, to i tak powtarza on podstawowe motywy tradycji judeo-chrześcijańsko-islamskiej, takie jak upadanie, troska czy zew sumienia. To z kolei skłania do wniosku, że niemiecki myśliciel tę tradycję w *Byciu i czasie* w istotowym sensie powtarza, a tym samym potwierdza. Śmierć ostatecznie byłaby – według Derridy – anachronicznym i aporetycznym sekretem, który został nam powierzony wcześniej, zanim zaczęliśmy go przechowywać. Co ważne, nam, czyli maranom, ponieważ zdaniem późnego Derridy wszyscy nimi jesteśmy, niezależnie od tego, czy sobie z tego zdajemy sprawę, czy też nie (zob. Derrida 1993, 80):

śmierć jest imieniem sekretu, ponieważ oznacza niezastępowalną pojedynczość. To imię publiczne, powszechne miano sekretu, powszechne miano imienia własnego bez imienia. Dlatego jest zawsze *sziboletem*, ponieważ otwarte imię sekretu jest od początku imieniem prywatnym: język traktujący o śmierci to długa



historia tajnego bractwa, ani publicznego, ani prywatnego, pół-publicznego i pół-prywatnego, na granicy między jednym i drugim – a tym samym także *ukrytą religią*, której istotą jest oczekiwanie [...], z własnymi ceremoniami, liturgia, jak rytuały maranów. To rodzaj uniwersalnego maranizmu, poza wszelkimi skończonymi formami marańskiej kultury (Derrida 1993, 74)³.

Śmierć byłaby zatem imieniem sekretu, śladem napotykanym w asymetrycznej relacji, który określa nas, maranów. Byłaby także imieniem sekretu nieprzedstawialnego źródła tej relacji rozumianej w sensie wymogu etycznego. O ile postrzegamy asymetryczność wspomnianej zależności jako nieskończoną, o tyle różnica tanatologiczna staje się w niej nieskończona i tym samym zanika.

Kto więc umiera w *Byciu i czasie*, o ile w ogóle ktoś umiera? „Własna” śmierć *Dasein* jest przecież niemożliwa jako aporia. Nawet jeżeli *Dasein* faktycznie umiera, to jak długo egzystuje? Jeżeli „ktoś” w ogóle umiera, to z pewną ostrożnością można stwierdzić, że proces ten dotyczy być może jedynie Heideggerowskiego podmiotu ontycznych odniesień *Bewandtnis*. Niemniej analizy wspomnianej książki niemieckiego filozofa wskazują na „istnienie” podłoża tego relacyjnego podmiotu. Można za nie uznać ekstatyczny, źródłowy czas. Heidegger twierdzi, że czas ten „nie jest obecny ani w «przedmiocie», ani w «obiekcie», ani «wewnątrz», ani «na zewnątrz» i «jest» «wcześniejszy» niż wszelka subiektywność i wszelka obiektywność, gdyż stanowi warunek możliwości nawet dla tego «wcześniej»” (Heidegger 1994, 585).

Ray Brassier zauważa, że śmierć w *Byciu i czasie* ujmowana jest bardziej „w i jako struktura ontologicznych możliwości *Dasein* niż jako jakaś ontyczna aktualność” (2007). Jak bowiem mówi Heidegger: „Najbliższa bliskość bycia ku śmierci jako możliwość jest temu, co rzeczywiste, tak daleka jak to tylko możliwe” (1994, 368). Jeżeli tak, to wówczas musielibyśmy przyjąć, że śmierć o tyle tylko „istnieje dla” *Dasein*, o ile nie zachodzi ona faktycznie, a *Dasein* chociaż umiera cały czas, nie umiera wcale, gdyż śmierć byłaby „jego transcendentalem i dlatego nieaktualizowalnym warunkiem (nie-)możliwości” (Brassier 2007, 159). Brassier twierdzi, że w analizach Heideggera można dostrzec niewspółmierność faktyczności śmierci z tym specyficznym sposobem bycia *Dasein*, który byłby czystą możliwością. Okazuje się, że różnica ontologiczna między byciem (*Sein*) a bytem (*Seinde*) jest ściśle związana z transcendentalem w swoim charakterze oddzieleniem śmierci jako czystej ontologicznej możliwości od śmierci jako biologicznej faktyczności, co stanowiłoby też funkcję temporalizacji (Brassier 2007, 159).

³ Tłumaczenie za A. Bielik-Robson. 2022. *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nietożsamość* (s. 368–9). Kraków–Budapeszt–Syrakuzy.



W tym momencie docieramy do trudnej i szczególnej kwestii, a mianowicie aspektu czasu w filozofii Heideggera. Drobiazgowo omówienie tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego artykułu. Przypomnijmy tylko, że celem rozprawy *Bycie i czas* było postawienie na nowo pytania o bycie. Według niemieckiego filozofa wymagało to destrukcji dotychczasowej tradycji ontologicznej, co zaś wiązało się z odwołaniem się do kwestii czasu, ponieważ – zdaniem myśliciela – tradycyjna ontologia może zostać podważona właśnie przez podjęcie wspomnianego problemu. Heidegger przedstawia w swojej książce zupełnie oryginalne poglądy na naturę czasu, różniące się od dotychczasowych przede wszystkim zaproponowaną przez niego koncepcją czasu ekstatycznego. Według myśliciela bycie ku śmierci jest możliwe tylko jako przyszłe, a skończona czasowość *Dasein* „czasuje” się ku swej najbardziej własnej i nieprześcignionej możliwości, czyli śmierci. *Dasein* w swoim byciu w ogóle jest przyszłe, ponieważ ontologicznie jawi się ono jako możliwe tylko na gruncie przyszłości. Bytując ku śmierci, *Dasein* znajduje się zawsze „poza sobą” jako bycie ku możliwości bycia, którą samo jest. Samo-antycypuje się (*Sich-vorweg-sein*) w oparciu o trzy ekstazy czasu będące niejako jego trzema kierunkami. Są nimi: przyszłość (*Zukunft*), byłość (*Gewesenheit*) i współczesność (*Gegenwart*). Strukturę czasowości *Dasein* charakteryzują ekstatyczność oraz horyzontalność, ona sama zaś „czasuje się”. Proces ten Heidegger nazywa czasem pierwotnym, źródłowym. Ta ekstatyczna czasowość byłaby zarazem warunkiem zaistnienia *Dasein* z jego „tu oto” (*Da*), gdyż „źródłowo prześwietla” ona owe „tu oto” (Heidegger 1994, 492).

Jeżeli jednak ów otwarty horyzont ekstatycznej czasowości nie jest bytem, to czym jest? Jest nicością, ale nie w znaczeniu *nihil absolutum*, lecz w sensie temporalnego warunku możliwości świata. Trzy wymiary czasu (*Dimension*) tworzyłyby jego czwarty wymiar – wymiar w znaczeniu rozświetlającego się rozciągania, rozpostarcia (*lichtende Reichen*) (zob. Heidegger 1999). Nie ulega wątpliwości, że odeszliśmy tu już od potocznego rozumienia czasu z upływem chwil tak daleko, że znikają w nim tradycyjne czasowe określenia⁴.

Brassier wykazuje krytycyzm w stosunku do temporalnych analiz i odkryć Heideggera. Zarzuca mu brak wytłumaczenia genezy pierwotnego czy źródłowego czasu, zwraca uwagę na kontrowersje dotyczące powiązania ekstatycznej czasowości *Dasein* z czasem obiektywnym, a przede wszystkim obiekcje budzi w nim zabieg wpisania czasowości bio-fizycznej w fenomenologiczną

⁴ Kwestii rozumienia tej temporalności poświęcony jest mój artykuł: C. Woźniak. 2015. „Exploring the Nature of Time. Reflections on the Article «Four-dimensional Time in Dzogchen and Heidegger» by Zhihua Yao”. *The Polish Journal of The Arts and Culture* 16(4).



strukturę generowaną przez ontologiczną śmierć, w której ta ostatnia jako niemożliwość staje się warunkiem możliwości wszystkiego (Brassier 2007, 160–1). Brassier twierdzi, że Heidegger irrealnie absolutyzuje oddzielność śmierci jako czystej możliwości od faktycznej śmierci, ponieważ realność tej drugiej nie daje się zredukować do jej fenomenologicznej antycypacji. Jak argumentuje badacz: „rzeczywista separacja nie zachodzi między śmiercią jako czystą możliwością a śmiercią jako biologiczną faktycznością, lecz raczej między czasowością myśli a czasem śmierci” (Brassier 2007, 161). Ta pierwsza nie byłaby efektem strategii filozofii Heideggera, ale jej nieugruntowanym założeniem.

Z perspektywy lat niemiecki filozof będzie uważał, że jego myślenie z okresu pisania *Bycia i czasu* było jeszcze uwikłane w „język metafizyki” (zob. Heidegger 1977, 90). Transcendentalny czy też subiektywistyczny charakter analityki egzystencjalnej *Dasein* zacznie on po latach postrzegać jako obecność elementów myślenia właściwego metafizyce. Najogólniej mówiąc, późny Heidegger rozumiał metafizykę jako filozofię przedstawienia i podstawy, filozofię, której nowożytną postacią byłby subiektywizm. Niemniej będzie on podkreślał antysubiektywistyczny rys *Bycia i czasu*. Zasadza się on na tym, że punkt wyjścia rozprawy – to, o co ona zapytuje (*das Erfragte*), czyli bycie – wyklucza założenie „ludzkiego podmiotu”. Zdaniem Heideggera *Bycie i czas* jest raczej opisem doświadczenia „bycia tu-oto” (*Dasein*), nietracącym z pola widzenia przewodniej kwestii bycia. Dlatego też w rozprawie natrafiamy na momenty, w których myśliciel dociera do granic transcendentalnego rozumienia bycia, próbując bardziej źródłowo, czyli poza horyzontem transcendentalizmu, uchwycić otwartość bycia. Takim momentem jest doświadczenie trwogi, w którym *Dasein* powraca do czystego „że”, poza światowymi odniesieniami. Co ważne, w tym powrocie do źródłowego wymiaru doświadczenia samo *Dasein* zdaje się już zanikać. Jeżeli – jak to mówi Derrida – książka *Bycie i czas* wstrząsa podstawami zachodniej metafizyki, to wstrząsa także podstawami zachodniej podmiotowości. W swojej rozprawie Heidegger przeprowadza bowiem w zasadzie dysolucję transcendentalnego podmiotu. Zostaje on zastąpiony przez *Dasein*, którego sposób bycia poprzedza i warunkuje konstytucję transcendentalnego „Ja”, co z kolei ukazują analizy egzystencjalnej ontologii (zob. Tietz 2009, 168). W analizach tych ukazany zostaje dynamiczny i procesualny charakter egzystencji *Dasein* w sensie podjęcia możliwości bycia na gruncie jego pewnego rozumienia, co jednak różnicowałoby się na wymienione powyżej dwa *modi*, autentyczności jako podjęcia otwartości „tu oto” i nieautentyczności jako zamknięcia *Dasein* w upadłym, zatroskanym byciu-w-świecie. Możliwa byłaby deziluzja czy też kenoza tej funkcjonalnej, ale naiwnie hipostazowanej podmiotowości, co wydarzałoby się właśnie w trwodze, której nicość czyni jawnym,



w owym położeniu „nic” i „nigdzie”, gdzie *Dasein* zostałyby sprowadzone z powrotem do swego czystego „że”. Pamiętajmy, że o ile trwoga ujawnia nicłość, o tyle nie jest to nicłość w znaczeniu *nihil absolutum*, lecz w sensie otwartego horyzontu ekstazy czasowości:

Trwoga jest tym podstawowym nastrojem, który stawia wobec nicości. Bycie bytu jest jednak w ogóle tylko zrozumiałe – w tym tkwi najgłębsza skończoność transcendencji – gdy *Dasein* u podstaw swej istoty utrzymuje się wewnątrz (*hineinhält*) nicości. To utrzymywanie się nie jest dowolnym i przygodnie podejmowanym „myśleniem” nicości, lecz procesem leżącym u podstaw wszelkiego znajdowania się wśród tego, co już jest, i wymaga oświecenia swej wewnętrznej możliwości środkami analityki *Dasein*, należącej do ontologii fundamentalnej (Heidegger 1989, 231).

Inaczej rzecz ujmując: wydaje się, że w trwodze możliwe jest odsłonięcie i aktywizacja przedpodmiotowej immanencji, immanencji nieuwarunkowanego wymiaru bez „dlaczego?”, którego genezy chce Brassier. Takim wymiarem wydaje się właśnie horyzont ekstazy czasowości, który Heidegger odsłania w *Byciu i czasie* (zob. Dubilet 2018). Koncepcja niewarunkowanego czasu ekstazy, czasu „wcześniejszego” niż obecność, czasu poza obecnością, jest czymś obcym zachodniemu myśleniu, w którym czas zostaje powiązany z obecnością. Jak zauważa Derrida:

trzeba też powiedzieć, że nie można mu przeciwstawić *innego* pojęcia czasu, skoro czas w ogóle przynależy do metafizycznej pojęciowości. Kreując takie *inne* pojęcie czasu, prędko byśmy się przekonali, że wymaga ono innych predykatów metafizycznych lub ontologicznych. Czy nie takie doświadczenie przeprowadził Heidegger w *Sein und Zeit?* (Derrida 2002, 95).

Ma on rację, mówiąc, że Heidegger przeprowadził takie właśnie doświadczenie w *Byciu i czasie*. Jego krytyka nie musi być jednak słuszna, ponieważ pada z pozycji filozofa przyjmującego niemożliwość wyjścia poza metafizykę, a to nie jest wcale czymś oczywistym (Woźniak 2015). Heidegger w *Byciu i czasie* zdaje się opisywać doświadczenie nie-metafizycznego przebłytku otwartości bycia, za które można uznać powiązane z trwogą okamgnienie jako stan kognicji zestrojonej z ekstazy czasowości. Termin „okamgnienie” należy rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę i dlatego nie należy go pojmować, wychodząc od „teraz” potocznego czasu. W tym źródłowym doświadczeniu *Dasein* podejmowałoby swą najbardziej własną możliwość bycia, powracałoby do pustego „że” przynajmniej na okamgnienie rozumiane w sensie potocznego czasu.



Kto zatem umiera? Jak w świetle tego wszystkiego możemy rozumieć śmierć? Czy różnica tanatologiczna nie znika ostatecznie w świetlistym, bezpodstawnym „tu oto”? Keji Nishitani, japoński uczeń Heideggera, twierdził, że Zachód nie wyciągnął właściwych konsekwencji z odkrycia bezpodstawności, poprzestając jedynie na tych nihilistycznych (1982).

Bibliografia

- Aries, Philippe. 1992. *Człowiek i śmierć*. Przełożyła Eligia Bąkowska. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bielik-Robson, Agata. 2022. *Marańska Pascha Derridy. Zdrada, wygnanie, przeżycie, nieotzamsamość*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Brassier, Ray. 2007. *Nihil unbound. Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan.
- Derrida, Jacques. 1993. *Aporias. Dying – awaiting (One Another At) the “limits of Truth”*. Przełożył Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Ousia i gramme*. Przełożył Adam Dziadek. W J. Derrida. *Marginesy filozofii*. Warszawa: KR.
- Dubilet, Alex. 2018. *The Self-Emptying Subject. Kenosis and Immanence, Medieval to Modern*. New York: Fordham University Press.
- Ebeling, Hans. 1979. *Der Tod in der Moderne*, Regensburg: Neue Wissenschaftliche Bibliothek; Philosophie, Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein.
- Freud, Zygmunt. 1997. *Poza zasadą przyjemności*. Przełożył Jerzy Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Gombrowicz, Witold. 1986. „Dziennik 1953–1956”. W W. Gombrowicz. *Dzieła* (t. VII). Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Heidegger, Martin. 1977. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje zebrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, Martin. 1989. *Kant a problem metafizyki*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin. 1999. *Ku rzeczy myślenia*. Przełożyli Krzysztof Michalski, Janusz Mizera i Cezary Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. Berkley: University of California Press.
- Putnam, Hilary. 1987. *The Faces of Realism*. LaSalle: Open Court. cyt. za: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, 1999, red. Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch. Cambridge–London: MIT Press.
- Sharr, Adam. 2023. *Heidegger dla architektów*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.
- Tietz, U. 2009. „German Existence-Philosophy”. W *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, red. Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Woźniak, Cezary. 2015. „Exploring the Nature of Time. Reflections on the Article ‘Four-dimensional Time in Dzogchen and Heidegger’ by Zhihua Yao”. *The Polish Journal of The Arts and Culture* 16(4).

