

Wojciech Torzewski

## PRÓBA INTERPRETACJI HEIDEGGEROWSKIEGO FENOMENU BYCIA-KU-ŚMIERCI

### Wstęp

Pragnę w tym artykule zarysować pewną interpretację jednego z centralnych „egzystencjałów” z *Sein und Zeit*, mianowicie fenomenu bycia–ku–śmierci. Potraktuję ten heideggerowski opis jako odpowiedź na Fryderyka Nietzschego ideę nadczłowieka. Nie chciałbym tym samym twierdzić, że odpowiedź ta jest zgodna z intencjami autora *Zaratustry*.

Spróbuję pokazać po kolei: interpretację sytuacji końca XIX wieku (kryzys kultury), jaką daje Nietzsche i jego projekt wyjścia z tej sytuacji, następnie Maxa Schelera analizę typu człowieka Zachodu w nowożytności i jego powiązanie kryzysu ze zjawiskiem „zapomnienia śmierci”, a w końcu postaram się zinterpretować kategorię Martina Heideggera bycia–ku–śmierci jako odpowiedź na projekt Nietzschego, przeprowadzony – oczywiście – już na nowy sposób. Okaże się mianowicie (głównie dzięki Schelerowi), że kryzys kultury można potraktować jako związany z „zapomnieniem śmierci” i odsunięciem jej poza nawias życia. Lęk przed sytuacją, w której wolność ludzka stoi w obliczu nicości, jest właśnie skutkiem „zapomnienia śmierci”, co oznacza wyparcie jej i lęk przed jej obliczem, oznacza „zapomnienie” i niechęć dostrzeżenia własnej sytuacji, polegającej, najogólniej mówiąc, na życiu skończonym i ograniczonym.

„Duchowa nędza naszych czasów stała się faktycznie nie do zniesienia [...]. Tym jednak, co cierpimy, jest raczej najbardziej radykalna nędza ŻYCIOWA<sup>1</sup>, nędza, która nie ustaje w żadnym momencie naszego życia.”<sup>2</sup>

Człowiek, rozpoznając nieabsolutność i nieobiektywność obowiązywania wartości, czuje się postawiony w obliczu nicości, własnej skończoności i nieważności – czuje się „przerażony” własną skończonością, tak że ratunku poszukuje albo w sferze techniczno-użytkowej z jej ideą postępu, albo w filozofii takiego życia, które przełamuje własną skończoność, tak jak to ma miejsce w idei „nadczłowieka” u Nietzschego.

### Kryzys kultury w interpretacji Fryderyka Nietzschego

Pod koniec XIX wieku Nietzsche rozpoznał we własnej epoce coś, co musiało go rozdrażnić. Oto ta epoka postępu techniki, rozwoju wiedzy przyrodniczej i historycznej, budowy kolei, mostów i rozwijającego się przemysłu, ta epoka jasno patrząca we własną przyszłość, utraciła w pośpiechu zdobywania niepostrzeżenie coś istotnego. Przytłoczona nadmiarem wiedzy popadła w sceptycyzm. Zbierając fakty, akceptując je tylko jako materiał wiedzy, sferę światopoglądową odrzucając jako „metafizykę” i „rojenia”, sama stała się światopoglądem i to takim, w którym tkwi wewnętrzna sprzeczność: światopoglądowi temu zabrakło tego, co istotne – pozateoretycznych wartości nadających sens i kierunek ludzkiej działalności. Pośród faktów zabrakło podstawy jednoczącej w najogólniejszym sensie, czyli tego, co Nietzsche określał jako styl.

„Wiek dziewiętnasty – pisał on – poszukuje instynktownie TEORYI, dzięki której czuje usprawiedliwionem swoje FATALISTYCZNE PODDANIE SIĘ POD PANOWANIE FAKTU [...]. Powodzenie determinizmu [...], zaprzeczenie woli jako »przyczyny działającej«, zredukowanie woli do odruchów [...]. Dalsze teorie: nauka o PRZEDMIOTOWOŚCI, o »wyzutej z woli« obserwacji, jako jedynej drodze do prawdy; TAKŻE DO PIĘKNA: mechanizm, dająca się obliczyć skostniałość procesu mechanicznego; rzekomy »naturalizm«, eliminacja wybierającego, sądzącego, interpretującego podmiotu jako zasada.”<sup>3</sup>

Nastawienie teoretyczne, głosi Nietzsche, przyjmujące wszystko, co się pojawia jako obiekt badania pozbawionego momentu normatywnego i jego podstawy, wchłaniające różnorodność bez możliwości umieszczenia jej w świetle jakiegóż naczelnej postawy czy idei doprowadza do **chaosu** i braku „stylu”.

---

<sup>1</sup> Wszystkie wyróżnienia zaznaczone wersalikami pochodzą od autorów cytowanych, natomiast wytłuszczenia – od autora pracy.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 72–73.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1993, s. 43.

„Cóż się stało w istocie? Uczucie BRAKU WARTOŚCI zostało osiągnięte z chwilą, kiedy się pojęło, że ogólny charakter istnienia nie »może być« interpretowany ani przez pojęcie »ZAMIARU«, ani przez pojęcie »JEDNOŚCI«, ani przez pojęcie »PRAWDY«. [...] Brak jest rozciągającej się na wszystko jedności w wielości tego, co się dzieje [...] i oto świat wydaje się BEZ WARTOŚCI.”<sup>4</sup>

Nietzsche krytykuje wiek XIX także za jego „zmysł historyczny” – on także jest przyczyną chaosu, a przypomnijmy, że dziewiętnaste stulecie dumnie było z tego szczególnego poziomu rozwoju własnej refleksyjności, który pozwalał niejako z lotu ptaka oglądać i porównywać niemal wszystkie istniejące w dziejach kultury i ich systemy wartości.

„Dopiero wiek dziewiętnasty poznał ten zmysł, uznał go za swój zmysł szósty. Przeszłość każdej formy i sposobu życia, przyszłość kultur, co ongi znajdowały się tuż obok siebie, tuż ponad sobą, dzięki temu pomieszaniu przelewa się w nasze »nowoczesne dusze«, instynkty nasze bieżą zewsząd wstecz, MY SAMI JESTEŚMY RODZAJEM CHAOSU [...]”<sup>5</sup>

Nietzsche nazywa ten zmysł „niedostojnym” i drwi sobie z jego kształcącej roli, którą ma jakoby odgrywać dla ducha. Nadmiar wiedzy, nadmiar badań, zbyt powierzchowne zainteresowania, szybkie przyswajanie zamiast kształcenia – ludzie zbyt dużo włożyli na siebie i stali się „ociężałymi wielbłądami” (mówiąc słowami Zaratustry), brak im właśnie jedności stylu, polotu, lekkości i siły. Stali się zrezygnowanymi obserwatorami, którzy pośród wielości tracą orientację.

„Nowoczesny człowiek – pisze autor *Niewczesnych rozważań* – nafaszerowany jest w końcu nieprzebrany mnóstwem niestrawnych kamieni wiedzy [...]. Wiedza, pochłaniana w nadmiarze bez łąknienia, a nawet wbrew potrzebie, nie działa odtąd jak przetworzony, domagający się uzewnętrznienia motyw i pozostaje ukryta w chaotycznym wnętrzu, które ów nowoczesny człowiek ze szczególną dumą nazywa swoim »wewnętrznym światem« [...]. My, ludzie nowocześni, z siebie nie mamy nic; tylko skutek tego, że napełniamy się i przepełniamy obcymi czasami, obyczajami, sztuką, filozofiami, religiami, wiedzą, stajemy się coś warci, mianowicie stajemy się chodzącymi encyklopediami.”<sup>6</sup>

Europejczyk, w oczach Nietzschego, traci to, co stanowi o zdolności trwania, traci poczucie charakteru i jedności własnej kultury. „Pojęcie dekadentyzmu wyraża właśnie ów stan »rozpadania się«.<sup>7</sup> Towarzyszy mu sceptycyzm, nihilizm i ateizm. Istnieje potrzeba znalezienia podstawy jedności, płaszczyzny integrującej zarówno na poziomie kultury, jak i samych jednostek – bo

<sup>4</sup> Tamże, s. 16.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 181.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996, przeł. M. Łukasiewicz, s. 109–110.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, wyd. cyt., s. 78.

kryzys to także i przede wszystkim dezintegracja „wnętrza” pojedynczych ludzi. „Dążymy do JEDNOŚCI NIEMIECKIEJ [...] JEDNOŚCI DUCHA I ŻYCIA NIEMIECKIEGO.”<sup>8</sup> Podważone zostały naczelne wartości kultury zachodniej. Wierzano, że mają one obiektywny byt i właśnie dzięki idei tej obiektywności, niezależności od ludzkiej świadomości mogły wywierać wpływ. Według Nietzschego, to stanowiło o ich „efektywności”. Pisał on:

„Najwyższe wartości w których służbie człowiek POWINIEN BYŁ żyć, zwłaszcza kiedy one bardzo nad nim ciążyły i drogo go kosztowały: te SPOŁECZNE WARTOŚCI wzniesiono nad człowieka w celu WZMOCNIENIA ICH TONU, jak gdyby były one komendą Boga, wzniesiono je jako »rzeczywistość«, jako świat »prawdziwy«, jako nadzieję i świat przyszły.”<sup>9</sup>

Zapoznano subiektywne uwikłanie wartości, a gdy je na powrót odkryto, okazało się, że nie mogą już spełniać swojej roli. Pozytywizm odsunął sferę wartości i światopoglądu w ogóle poza obszar jakichkolwiek liczących się zainteresowań jako sferę z gruntu uwikłaną w subiektywność. Nietzsche, patrząc na ten proces, dostrzegając zniesienie absolutnej ważności świata wartości, konstatuje kryzys. Wraz z obaleniem powszechnej obowiązywalności sfery aksjologicznej także to, co światowe i immanentne straciło wszelką wartość i godność.

Sfera światopoglądowa zostaje „odsunięta” jako „nienaukowa”, metafizyczna i nieefektywna technologicznie (zjawisko scjentyzmu). Wartości wyznaczające światopogląd uznane zostają za nie obowiązujące i pozbawione wszelkiego bytu obiektywnego; rozpoznaje się fakt nieposiadania przez nie zniewalającej mocy. Ponieważ zrywającemu pewne więzy wydaje się, że były one kompletnym oszustwem, świat zaczyna być pojęty jako w ogóle **bez wartości** (Nietzsche)<sup>10</sup>, a działania ludzkie zostają postrzeżone jako **pozbawione usprawiedliwienia i wsparcia** ze strony bytu obiektywnego. Wartości, powiedzmy jeszcze, określane są teraz jako wytwór subiektywny, czysto ludzki. Na miejsce światopoglądowych wchodzi techniczno-użytkowe, takie jak skuteczność, wydajność, zysk itd. (tzw. „sakralizacja” wartości techniczno-użytkowych; zwykło się mówić o autonomizacji sfery kultury nazywanej użytkową i o usamodzielnieniu się wartości przez nią niesionych – wartości techniczno-użytkowych, tzw. „drugie” odczarowanie świata), a ponadto następuje ich „laicyzacja” (wartościami waloryzującymi stają się np. postęp, liberalistycznie pojęta wolność jednostki).<sup>11</sup> Nie ma już pewnego stałego i jednego uniwersum wartości, które dotąd dominowało w kulturze zachodniej. Chodzi

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Kraków 1913, s. 134.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>10</sup> Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy*, wyd. cyt., s. 16.

<sup>11</sup> Zob. G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991, s. 89–90.

tu przede wszystkim o podanie w wątpliwość i podważenie, a w końcu **zobojętnienie** na tego rodzaju odpowiedzi światopoglądowe, jakie daje religia, w szczególności religia chrześcijańska (ze swoją eschatologią). Nasilało się poczucie, że odchodzi epoka chrześcijańska, a nawet, że religia w ogóle jest przeżytkiem i zbędnym balastem. Niemiecki filozof Edward Hartmann tak pisał w okresie kulturkampfu (1874) w książce pod dużo mówiącym tytułem *Samozniszczenie chrześcijaństwa*:

„Wiele się mówi i pisze o obecnej walce o kulturę, ale z pewnością tylko nieliczni zdają sobie sprawę z tego, że jest to ostatni rozpaczliwy bój idei chrześcijańskiej przed jej zejściem z areny dziejów; przeciw niej zaś kultura nowoczesna musi bronić swych wielkich zdobyczy z zastosowaniem wszystkich sił na śmierć i życie.”<sup>12</sup>

Paul Valery pisał natomiast: „nie ulegało wątpliwości, że to, w co wierzyli niegdyś wszyscy i wszędzie, przestało znaczyć cokolwiek”.<sup>13</sup>

Kryzys to nie tylko dezintegracja kultury i jednostki; wyparcie światopoglądu, to zarazem wyparcie problematyki związanej ze śmiercią i jej znaczeniem. Zapomnienie o światopoglądzie jest zapomnieniem o śmierci, o której nie ma sensu myśleć w epoce postępu. Życie w obliczu śmierci jako pewien sposób bycia ma coraz gorsze warunki, by kiedykolwiek dojsć do głosu; idea postępu nie zważa na śmierć, wprowadza złudzenie ludzkiej wszechmocy wobec śmierci. Jednocześnie jasnym się staje, że kiedyś każdy umrze, że „się umiera” – jak mówi Heidegger.

Kryzys kultury jest kryzysem człowieka w kulturze. Jego symptomy to **dezintegracja** i niemożność **objęcia całości**, a więc i niemoc **zrozumienia** własnej sytuacji. Śmierć wraz z całą sferą światopoglądową uznana zostaje za godną zainteresowania tylko jako badana przez naukę. Staje się ona przez to czymś właściwie bezsensownym, wyizolowanym zdarzeniem przytrafiającym się organizmom żywym, czymś, co stoi poza życiem.

Kryzys kultury jako obalenie obiektywności i powszechnej ważności sfery aksjologicznej objawia to, co pragnięto odsunąć – odsłania oblicze skończoności i „nieważności” człowieka, odsłania jego znikomość. Zapomnienie śmierci jest motorem takich zmian, które doprowadzają do odsłonięcia z całą brutalnością jej zapomnianego oblicza. „Psychologiczną” przyczyną nihilizmu jest dla Nietzschego zbyt kult „wartości”, całkowicie błędne ich inter-

---

<sup>12</sup> Cyt. za: J. Krasuski, *Kulturkampf. Katolicyzm i liberalizm w Niemczech XIX wieku*, Poznań 1963, s. 78–79. Trzeba w tym miejscu także wspomnieć o tym, że Nietzschego krytyka kultury jest przede wszystkim krytyką chrześcijaństwa. Zob. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.

<sup>13</sup> B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987, s. 292.

pretowanie. Odsunięcie światopoglądu, wartości jako czegoś tylko subiektywnego mści się zrujnowaniem wszystkich „ideałów”, pozbawionych teraz oparcia w absolutnej sferze obowiązywania. Tu śmierć przypomina o sobie ze zdwojoną siłą jako poczucie nieważności i skończoności, jako relatywność i niemoc, jako przemijanie. Kryzys kultury ujawnia kryzys zaufania do samego siebie jako skończoności stojącej w obliczu śmierci.

Nihilizm jako stan świadomości nie jest oczywiście ostatnim słowem Nietzschego. Można powiedzieć, że jest on raczej koniecznym stadium *katharsis*; stadium, w którym człowiek uświadamia sobie swoją rzeczywistą sytuację nieugruntowania swego postępowania w niczym powszechnie wiążącym i absolutnym. W doświadczeniu nihilizmu przeniknięty zostaje pewien pozór; rozpoznane zostaje to, że większość, jeśli nie wszystkie, spośród naszych ideałów wyrasta z rozpacy i że są one tylko zasłaniającymi prawdziwą rzeczywistość „etykietkami”. Dlatego też „cnotą” jest wykrywanie fałszu i „zabezpieczającego” charakteru wartości. Przesłaniają one bycie w obliczu rzeczywistego bytu. W interpretacji Nietzschego wartości nie są czymś obiektywnym i pozaświatowym, nie uwikłanym w interesy doczesności, lecz właśnie są im podporządkowane:

„Punkt widzenia »wartości« to punkt widzenia WARUNKÓW PRZETRWANIA I WZROSTU w kontekście złożonych tworów względnego trwania życia na łonie stawiania się.”<sup>14</sup>

Zacytujmy jeszcze:

„Rezultat końcowy: wszelkie wartości, za pomocą których dotychczas usiłowaliśmy najpierw uczynić sobie świat cennym, a na końcu za ich pomocą go ODWARTOŚCIOWALIŚMY, gdy okazały się niestosowne – wszelkie te wartości są, psychologicznie rzecz biorąc, rezultatami określonych perspektyw przydatności do podtrzymania i wzmocnienia wytworów ludzkiego władania, tylko błędnie WPROJEKTOWANYMI w istotę rzeczy. Nadal jeszcze HIPERBOLICZNĄ NAIWNOŚCIĄ człowieka jest [ustanawianie] siebie jako sensu i miary wartości rzeczy...”<sup>15</sup>

U Nietzschego prawdziwa rzeczywistość jest bezcelową i bezsensowną materią życia, ponadindywidualną wolą mocy. Dlatego jego krytyka tradycyjnych sfer wartości jest działalnością oczyszczającą przedpole dla życia w obliczu nicości. Wszystkie one okazują się fałszem w świetle krytyki Nietzschego: moralność, religia i metafizyka; Dobro, Bóg, Prawda jako „statyczne” wartości zasłaniają tylko to, co nazwać by można byciem. Sposób na nihilizm jest następujący: przeżyć go do końca, do samych jego granic, całkowicie odsłonić problematyczny charakter ludzkiego bycia.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 244.

<sup>15</sup> Tamże, s. 244.

„KŁAMSTWO JEST NAM NIEZBĘDNE...”<sup>16</sup>, a jeżeli życie jest kłamstwem, to rzeczywiście jednostka i indywiduum, „ja”, jest nim także, jest nicością. Jediną wówczas drogą wyjścia z kryzysu jest oddanie się czemuś rzeczywistemu, „prawdziwemu” – woli mocy; utożsamienie siebie samego nie ze świadomością, lecz z ruchem życia. To jest droga Nietzschego, odpowiedź na własny projekt wyjścia z nihilizmu. Kształt tej odpowiedzi wyznaczony jest jego radykalizmem: życie **jest** bez sensu, **jest** bez celu, świat „opasany jest nicością”.<sup>17</sup> U Nietzschego bycie–ku–śmierci jest byciem–ku–nicości. U Heideggera natomiast bycie–ku–śmierci jest skierowaniem ku **możliwości** nicości. W takim byciu–ku... najbardziej własnej możliwości niebycia przed *Dasein* odsłania się pewien świat. Jaki to ma być świat: sensowny czy bezsensowny, o tym jeszcze nie ma mowy.

Nietzsche głosił, że stan kryzysu kultury jest koniecznym stadium rozwoju życia, stadium przejściowym. Przełamanie epoki dekadencji jest zadaniem „nadczołowieka”. Krótko mówiąc, „nadczołowiek” jest ideą znalezienia czegoś istotnego i nieśmiertelnego wewnątrz tego, co nieistotne i przemijające. „Nowy człowiek” nie odnajdzie już podstawy własnej ważności w absolutnej czy obiektywnie obowiązującej sferze bytu takich wartości, jak prawda, piękno, dobro, lecz w tym, co dotychczas uważane było tylko za „subiektywne” i relatywne; własnej ważności będzie on poszukiwał na gruncie tego, czym jest: własnego bytu, wydawałoby się, tak nieistotnego. Ten „nadczołowiek” będzie potrafił odnaleźć swoją ważność właśnie wobec śmierci, uznając ją jako istotnie kształtującą jego sposób bycia. W rozdziale poświęconym bezpośrednio Heideggerowi spróbuję zinterpretować kategorię „jestestwa wybiegającego ku śmierci” jako wypełnienie projektu „nadczołowieka”, oczywiście w swoisty dla autora *Sein und Zeit* sposób.

Ten „nowy człowiek” Nietzschego, przekraczający kryzys, musi przyjąć własną śmierć, stać się w istocie śmiertelnym, aby mógł żyć. Nie może on podporządkować się absolutnej sferze wartości i norm, ani nie może (z drugiej strony) popaść w subiektywność i arbitralność. Musi on żyć, opierając się na własnej „bezpodstawności”:

„Zdecydowane jestestwo bierze na siebie właściwie w swej egzystencji to, że jest ono nieważną podstawą swej nieważności.”<sup>18</sup>

W celu uporządkowania wskażę teraz trzy płaszczyzny, na których można rozpoznać zjawisko omawianego kryzysu. 1. Płaszczyzna opisu „obiektywne”, gdzie kryzys kultury utożsamiany jest ze zjawiskiem zaniku powszech-

<sup>16</sup> Tamże, s. 255.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 189–190; doskonały opis tego, co Nietzsche pojmuje jako świat, życie.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 430.

nego obowiązywania określonego uniwersum wartości i podważeniem mocy obowiązującej wartości w ogóle. 2. Płaszczyzna opisu „subiektywnego”, w ramach której kryzys to swoista negatywna reakcja podmiotów – uczestników kultury z powodu zanikania owej obowiązującej mocy wartości. 3. Płaszczyzna „filozoficzna” czy „egzystencjalna”, gdzie kryzys widziany w opisie subiektywnym jawi się jako ucieczka przed własną skończonością, przed brakiem oparcia, a w konsekwencji przed śmiercią; jest związany z „zapomnieniem śmierci” i w tym sensie charakterystyczny dla typu nowożytnego człowieka Zachodu (Scheler). Ucieczka ta ujawnia się na przełomie XIX i XX wieku w dwojakim ruchu: ze stanu braku „woli mocy” ku, z jednej strony, wytwarzaniu wartości i sensu, z drugiej, ku poszukiwaniu ich „naukowo”. Płaszczyzna „filozoficzna”, mam nadzieję, stanie się jaśniejsza poniżej.

### Schelerowska idea „wyparcia śmierci” i typ „nowożytnego człowieka Europy Zachodniej”

Typ „nowożytnego człowieka żyjącego w Europie Zachodniej” jest według Schelera kształtowany już od końca XIII wieku, a swoje apogeum osiąga on w dobie rozwiniętego kapitalizmu. Jego wyznaczniki to praca i nabywanie – „dla człowieka nowożytnego stały się [one] czymś popędowym i dlatego czymś pozbawionym granic”.<sup>19</sup> Te niespotykane dotychczas na taką skalę „popędy” uzasadniają „nowe wewnętrzne całościowe stanowisko wobec śmierci”.<sup>20</sup> Tym, co nas tu interesuje, jest obraz, jaki kreśli Scheler w związku z tym „całościowym wewnętrznym stanowiskiem człowieka wobec śmierci”.

Max Scheler wyróżnia dwa rodzaje zaciemnienia idei śmierci: stłumienie naturalne, którego domaga się witalność organizmu, a mianowicie stłumienie, które zapobiega rozpacz i rezygnacji z powodu prawdopodobnej utraty ważności wszelkich zabiegów i działań w obliczu jasnej świadomości śmierci. Występuje także i inny rodzaj stłumienia, który przynależy ściśle do typu człowieka opisywanego przez Schelera. To stłumienie jest wyparciem idei śmierci, nie–życiem w jej obliczu. Człowiek nowożytny nie lęka się już śmierci tak, jak – dajmy na to – człowiek antyku, nie doświadcza on obecności śmierci, a przez popadnięcie w społeczne „ja” nie odczuwa jej jako **własnej**. Idea postępu potęguje iluzję nieistnienia śmierci, stworzeniu pogrążonemu w stanie wewnętrznego „zamętu, [w jakim zanurzony jest] aparat psychosomatyczny człowieka tego typu”<sup>21</sup> zastępuje cel i sens.

---

<sup>19</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 93.

<sup>20</sup> Tamże, s. 95.

<sup>21</sup> Tamże, s. 96.



Dla Schelera **istotnym warunkiem doświadczania życia** jest „intuicyjna pewność śmierci”. Określa on ją jako przynależne wszelkiemu życiu, naoczne uchwytywanie faktu własnej śmiertelności. Życie zgodne z tą intuicją jest życiem „w obliczu śmierci”. Tego właśnie brakuje nowożytnemu człowiekowi. Przez zaciemnienie idei śmierci odsuwa on ją w nieokreśloną przyszłość i pojmuje jako „mur”, przychodzącą nagle i nie wiadomo skąd rzeczywistość. Kres ten jest czymś życiu obcym, bezsensownym, brutalnym i przypadkowym. Stojąc naprzeciw człowieka i poza nim, jest nie do zrozumienia, nie można z nią żyć. Wręcz przeciwnie, powinnością staje się żyć tak, jakby jej nie było, nie zauważać jej istnienia i oddziaływania.

„Chociaż – pisze Scheler – ów człowiek nowożytny »liczy się« ze śmiercią i tysiąc-krotnie wobec niej się »asekuruje«, to jednak śmierć WŁAŚCIWIE NIE ISTNIEJE DLAŃ NAOCZNIE; nie żyje on »w obliczu« śmierci [...]. Nieistnienie śmierci stanowi faktycznie pewien rodzaj negatywnej iluzji świadomościowej nowożytnego człowieka.”<sup>22</sup>

Zaciemniona idea śmierci nie jest w stanie sprostać ujmowaniu człowieka w jego totalności (całości), na co pozwala „intuicyjna pewność śmierci”. Człowiek nowożytny nie potrafi różnorodności otaczającej go rzeczywistości ześrodkować i zintegrować w sobie samym, nie potrafi ująć siebie jako **całości**, bowiem nie ma nic, co by mu tę całość nadawało – jak czyni to „idea” własnej śmierci, a mówiąc językiem Heideggera: „najbardziej własna możliwość bycia”. Nie jest jednak tak, jakoby człowiek był rozproszoną wiązką wrażeń i dopiero potem coś „z zewnątrz” niego nadawało mu kształt i tożsamość, na przykład fakt śmierci. Chodzi raczej o to, że człowiek jest z gruntu pewną zintegrowaną całością, której świadomość i poczucie traci jednak, gdy jest „daleko od własnej śmierci” (w różnych sensach tego wyrażenia).

„Rozdrobnienie posunięte aż do zaniknięcia, jakiego dokonuje również NAUKA w odniesieniu do wielkiego, prostego faktu śmierci, jest dopiero następstwem przeżyciowej struktury owego nowego typu, określającej też jego strukturę poznawczą i o niej decydującej.”<sup>23</sup>

Kryzys europejskiego człowieka konstatowany przez Nietzschego, u Schelera uzyskuje swoje uzasadnienie w idei „zapomnienia o śmierci”. Właściwie, poszukując przyczyn zjawiska kryzysu lub „zapomnienia o śmierci”, trudno czy wręcz niemożliwe jest wskazać na jakiś moment jednoznacznie i z całkowitą pewnością: odsunięcie sfery światopoglądu, wyparcie idei śmierci, kryzys kultury, kryzys jednostki, zanik powszechnego obowiązywania i obiektywności wartości – te hasła mogą opisywać ten sam proces. Trudno

<sup>22</sup> Tamże, s. 96

<sup>23</sup> Tamże, s. 98.

znaleźć i wskazać, uzasadniając to wskazanie, jeden z wymienionych tu punktów jako przyczynę pozostałych. Nie o to tu też przede wszystkim chodzi. Można co najwyżej szczególnie uwidocznic tę stronę nie chcianego zjawiska, której przekształcenie choć trochę zależy od człowieka, otwierając tym samym przestrzeń jego działania i sprawiając, że to działanie stanie się możliwe. Co by jednak nie twierdzić na ten temat, można podsumować dotychczasowe przedstawienie następująco. „Właściwa” idea śmierci pojmowana jest jako: 1) **konstytutywny element doświadczenia życia**, 2) **intuicyjna pewność śmierci**, 3) **coś najbardziej własnego**, 4) **jako integrująca**, 5) **jako będąca niezbędną do ujęcia całości**, a w końcu 6) **jako umożliwiająca rozumienie** w jego najszerszym aspekcie (jako uchwycenie sensu całości, np. takiej jak „sens życia”). Skutkami „zapomnienia o śmierci” są natomiast odpowiednio: 1) **niemożliwość doświadczenia życia w jego pełni**, 2) **iluzja nieistnienia śmierci**, 3) **pojęcie śmierci jako czegoś obcego życiu i transcendentnego wobec niego**, 4) **dezintegracja**, 5) **niemożliwość ujęcia całości**, 6) **niemożliwość rozumienia**. Skutki te daje się odczuć nie tylko w indywidualnym życiu człowieka, ale także na poziomie kultury.

Natomiast sam kształt śmierci, którą zapomniano, określe następująco – jest ona postrzegana jako: 1) obca i absurdałna, 2) transcendentna wobec życia, 3) jako przemoc, 4) oddalony kres, 5) coś nie mojego.

### **Heidegger. Jestestwo jako przekraczające kryzys nieprzyjęcia śmierci w „zdecydowanym wybieganiu ku...”**

Nakreśliłem ogólne pojęcie kryzysu, nazywając go zapomnieniem o śmierci, potem ukazałem zbieżność tego pojęcia z tzw. kryzysem kultury (Nietzsche) i sytuacją nowożytnego człowieka (Scheler). Pokazałem też Nietzschego projekt przełamania kryzysu w idei „nadczołwieka”. Teraz przejdziemy do analizy fenomenu śmierci u Heideggera. Spróbuję pokazać, jak można potraktować, w tym nakreślonym kontekście, pojęcie jestestwa: mianowicie jako odpowiedź na projekt Nietzschego, a pojęcie właściwego bycia–ku–śmierci jako wypełnienie tego projektu i próbę pokazania możliwego teoretycznego ujęcia sytuacji przekroczenia kryzysu, tj. określenia możliwości „życia w obliczu śmierci” (posługując się słowami Schelera). Istotną będzie dla nas w takim razie szczególnie kategoria „wybiegania ku śmierci”, a w egzystencyjnym ujęciu: „zdecydowania”.

Heidegger podchodzi do fenomenu śmierci od strony jestestwa. Dzięki temu wszelkie biologiczne czy inne zewnętrzne badania nad tym fenomenem go nie interesują. Od strony ludzkiego bytu o śmierci – w analizie ontologicznej samego fenomenu – nie da się mówić jako o kresie, który jest przed nami, ale którego jeszcze nie osiągnęliśmy. Śmierć zasadniczo nie jest punktem, do które-

go się zbliżamy w miarę upływu czasu, nie jest zdarzeniem u kresu i nie jest ostatnim akordem naszego życia: tym może być co najwyżej „tracenie życia”. Fenomen śmierci jest natomiast u Heideggera od samego początku interpretowany raczej jako sposób istnienia jestestwa niż jako jakieś „coś”. W analizie ontologicznej nie mamy innego dostępu do tego „zjawiska”, jak tylko poprzez sposób bycia tego, kto może sobie owo „zjawisko” sporadycznie uprzytomniać w tej czy innej formie, czy to „właściwie”, czy też „zakrywając” jej istotę.

„Tak, jak jestestwo, dopóki jest, stale JEST raczej swym »jeszcze–nie«, tak też samo zawsze już JEST ono swym kresem. Domniemywane w śmierci kończenie się nie oznacza bycia–u–kresu jestestwa, lecz BYCIE–KU–KRESOWI tego bytu. Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest. »Gdy tylko człowiek zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć.«<sup>24</sup>

Umieranie wobec tego nie jest wspomnianym „traceniem życia”, lecz sposobem, w jaki jestestwo zwraca się ku swojemu kresowi. Chodzi więc najpierw – w analizie egzystencjalnej (ontologicznej) – o wydobywanie struktury bycia „ku” jestestwu, a potem – na poziomie egzystencyjnym – o zarysowanie ontycznych, jakościowo różnych możliwości faktycznego rozumienia przez jestestwo fenomenu śmierci: właściwego lub zakrywającego charakteru tego rozumienia, właściwego lub zakrywającego bycia–ku–śmierci.

Już tu widać podobieństwo takiego postawienia zagadnienia do tego, jak stawia je Scheler. Najpierw rozpoznanie „istoty” fenomenu śmierci, potem naszkicowanie faktycznie dostrzeganych postaw wobec niego i ich krytyka. U Schelera przeważa jednak moment krytyczno–fenomenologiczny. Mówi on o **idei** śmierci, Heidegger natomiast interpretuje śmierć bezpośrednio jako **sposób bycia**. Dzięki temu, określając „właściwość” czy „niewłaściwość” egzystencyjnego skierowania ku własnemu kresowi, nie krytykuje on jednego lub drugiego za jego niezgodność z ideą, lecz pokazuje zgodność lub niezgodność (odsłonięcie lub zakrycie) jestestwa z samym sobą, ze swym własnym byciem. Heidegger rozjaśniając ontologiczną strukturę jestestwa, pokazuje jednocześnie, jak możliwe jest jej zakrycie w powszedniości i jak dokonuje się jej odsłonięcie w przyjęciu właściwego jestestwu sposobu bycia. Jestestwo posiada pewien ontologiczny kształt swego istnienia; we własnym życiu może go skrywać albo odsłaniać. Przypomnijmy, że określiliśmy wcześniej kryzys mianem „zapomnienia o śmierci”, zakrycia jej. W języku Heideggera można byłoby mówić o zakryciu egzystencjalnej struktury bycia–ku–śmierci. Właściwe egzystencyjne bycie–ku–śmierci będzie wykazaniem możliwości przewyciężenia kryzysu w samym centrum ludzkiego życia. Przewyciężenie to nie nastąpi ani przez odniesienie do absolutnej sfery powinności, ani też nie

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 345.

będzie popadnięciem w subiektywną dowolność arbitralnej kreatywności. Wydaje mi się, że w ukazaniu tej możliwości można ujrzyć swoistą odpowiedź Heideggera na projekt Nietzschego i jednocześnie otwarcie perspektywy Schelerowskiemu „typowi człowieka Zachodu”.

Wstępnie charakteryzując śmierć, autor *Sein und Zeit* w niemalże pierwszym swoim kroku wskazuje na nią jako na najbardziej własną możliwość bycia jestestwa. Śmierć nie jest czymś obcym i transcendentnym. Człowiek żyje „z nią” od początku do końca, a w podstawowej analizie jest ona najbliższą mu „własnością” (czymś, co każdy ma na własność). Jest ona czymś mu przypisanym, wobec czego nie może umknąć lub powiedzieć, że go nie dotyczy. Własna śmierć obejmuje całego człowieka i jako jego własna dotyczy tylko jego, to znaczy, że musi on być ku niej zupełnie sam, że nie może się na nikim oprzeć, na nikogo jej zrzucić. Jestestwo we własnej osobie i we własnej skórze jest wobec śmierci.

„Śmierć jest możliwością bycia, którą może podjąć samo jestestwo. Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej NAJBARDZIEJ WŁASNEJ możliwości bycia.”<sup>25</sup>

Człowiek zastaje śmierć odkąd zaczyna żyć, zastaje ją jako możliwość własnego nieistnienia, czyli jako coś ostatecznego i bezwzględnego. To „zastanie” Heidegger nazywa rzuceniem w śmierć: „[...] jeśli jestestwo egzystuje, jest już w tę możliwość RZUCONE”.<sup>26</sup>

Cała ta wstępna charakterystyka nie jest równoznaczna z opisem stosunku faktycznie egzystującego, konkretnego człowieka do śmierci. Faktyczne potoczne zachowanie jestestwa wobec własnej ontologicznej sytuacji może być różne i nie podlega jakiemuś teoretycznemu przymusowi. Opis ontologiczny „musi mieć charakter egzystencyjnie niewiązący”.<sup>27</sup>

„To, że faktycznie wiele osób zrazu i zwykle nie wie nic o śmierci, nie może stanowić argumentu za tym, że bycie ku śmierci nie cechuje »powszechnie« jestestwa: dowodzi to co najwyżej, że jestestwo, uchodząc PRZED najbardziej własnym byciem ku śmierci, zrazu i zwykle je sobie **zakrywa**.”<sup>28</sup>

Jeśli rzeczywiście tak może być, to zadaniem jest teraz uwidocznienie zakrywające bycie—ku—śmierci i pokazanie jego źródło. To samo trzeba zrobić przy opisie „właściwego” bycia: trzeba pokazać jego ontologiczną możliwość i jego ontyczne poświadczenie.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 352.

<sup>26</sup> Tamże, s. 353.

<sup>27</sup> Tamże, s. 350.

<sup>28</sup> Tamże, s. 354.

## Powszednie bycie–ku–śmierci. „Się”

Głównym wyznacznikiem powszedniości jest „Się”, publiczna, „dobra dla każdego” interpretacja własnego istnienia. W powszedniości nie patrzymy na siebie i swoje życie z punktu widzenia własnego centrum, lecz powierzamy mówienie i myślenie o nas samymu czemuś, co do nas nie należy, co dociera do nas w pierwszej chwili jako nasz własny głos, ale co jest tylko nie należącym do nikogo pogłosem rozumienia. Ta potoczna wykładnia bycia – jak mówi Heidegger – włada powszednością, w której najczęściej nasze życie zajęte jest zabieganiem o tysiące codziennych spraw, przejmowaniem powszechnych opinii i przekazywaniem ich dalej w obieg. „Się” nie jest tylko interpretacyjną nadbudową nad naszym codziennym i niecodziennym istnieniem; jest ono sposobem, w jaki człowiek może być – możemy się zatracać w sposobie bycia „Się”. (Nie chodzi tu przecież tylko o poznawanie, ale przede wszystkim o bycie.) Zapomnieniu ulega wówczas jedyny kształt i niepowtarzalność własnej egzystencji. Przeoczeniu ulega też jedyność naszego powołania do życia i jego wypełnienia. Oto śmierć ma także swoje miejsce w wykładni, jakiej dokonuje „Się”. Musi być ona, jako tak istotne wydarzenie w naszym życiu, zinterpretowana i przedstawiona. Najbardziej charakterystycznym zwrotem potocznej wykładni śmierci jest lakoniczne: „umiera się”.

„Umieranie, które w sposób nie do zastąpienia z istoty jest moje, zostaje obrócone w przytrafiające się owemu Się zdarzenie o charakterze publicznym.”<sup>29</sup>

Zwrot „umiera się” zakrywa podstawę ważności śmierci – moją. Jak to miało miejsce u Schelera, mówiącego o „społecznym Ja”, śmierć staje się tu czymś obcym, przytrafiającym się, wypadkiem, tylko pewną możliwością, która nie ogarnia człowieka w całości. Właściwie nie wiadomo, kto w tym przypadku tak naprawdę umiera, „ciągle jeszcze nie ja: albowiem owo Się to Nikt”.<sup>30</sup> Pasuje do tej wykładni sofizm Epikura: gdy jest człowiek, to nie ma śmierci, a gdy jest śmierć, to nie ma już człowieka. Nie ma się więc czego obawiać. Tak oto „Się” boi się śmierci jako mającego nadejść zdarzenia, ale nie trwoży się w swoim sposobie bycia, nie wykracza ku własnemu kresowi. „Się” raczej od śmierci ucieka, brzydzi się nią, jak brzydzić się można czymś nieznanym i odrażającym. Jeszcze nie zrozumiało ono, że śmierć to stan jestestwa, które jest; że śmierć i umieranie należą do życia, będąc jego specyficznym kształtem. Z Heideggerowskiej analizy powszedniości wyłania się kilka rysów, w jakich ujmuje ona rozumienie śmierci. Jest ona: 1) **czymś obcym i zewnętrznym**, 2) **nie moim**, 3) **oddalonym kresem**. Bardzo podobny obraz śmierci

<sup>29</sup> Tamże, s. 356.

<sup>30</sup> Tamże, s. 356.

otrzymaliśmy, pisząc o Schelerze i jego opisie nowożytnego typu człowieka w aspekcie jego stosunku do swego kresu. Teza o „zapomnieniu śmierci” jest równoznaczna z „zakryciem śmierci”, jakże konstatuje Heidegger. Pomijam wszelkie różnice pomiędzy socjologiczno-fenomenologicznym ujęciem Schelera a fenomenologiczno-ontologicznym Heideggera. Scheler odkrywa i opisuje właściwą ideę śmierci i bada społeczne skutki jej zapomnienia, Heidegger odtwarza ontologiczną strukturę bycia–ku–śmierci i wskazuje na jej zakrycie w powszedniości „Się”.

„Zapomnienie śmierci” i jej „zakrycie” zaniedbuje jeszcze coś: chodzi o  **pewność** śmierci. „Się” odsuwa od siebie prosty fakt, że może ona przyjść zaraz i natychmiast, dystansuje ją wobec siebie jako jakąś nieokreśloną przyszłość, która nastąpi ewentualnie dopiero po załatwieniu tego wszystkiego, o co się ono aktualnie troszczy:

„Powszedniość wpędza w pilne sprawy zatroskania i wyzbywa się z pęt nużącego, »jałowego myślenia o śmierci«. Śmierć zostaje odłożona »na później« – a to dzięki powołaniu się na tak zwaną »powszechną opinię«. W ten sposób Się zakrywa ten oto swoisty moment pewności, że śmierć jest **MOŻLIWA W KAŻDEJ CHWILI**. Pewności śmierci towarzyszy **NIEOKREŚLONOŚĆ** jej »kiedy«.”<sup>31</sup>

Pewność zostaje zamieniona na zapewnienie, że kiedyś każdy umrze. W pewności chodzi natomiast o przynależenie do **już** możliwej śmierci. Takie przynależenie, bycie ku niej, daje człowiekowi możliwość ujrzenia siebie jako **całości**. Heidegger pisze:

„Wyodrębnienie egzystencjalnej struktury bycia ku kresowi służy opracowaniu pewnego sposobu bycia jestestwa, który pozwala mu **JAKO JESTESTWU** być **CAŁYM**.”<sup>32</sup>

Tak dochodzimy do kolejnych ustaleń: **możliwość rozumienia** siebie jako całości i jedności, a więc rozumienia w ogóle swojego życia, jest dana tylko poprzez określony sposób bycia.

Czym innym jest rozumienie siebie jako całości i zarazem rozumienie jako całości i jedności świata, w którym człowiek żyje, a czym innym totalne spojrzenie niwelujące jednostkowość jako mniej czy słabiej istniejącą. Rozumienie siebie i swojego świata, czyli ujęcie siebie i jego w postaci całości i jedności może pojawić się dopiero wtedy, gdy jednostka uzna własną odrębność i pełną, osobową indywidualność. Bycie całym i jednym (zintegrowanym) może zrodzić się w pewnym szczególnym sposobie bycia, mianowicie w byciu–ku–śmierci.

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 363.

<sup>32</sup> Tamże, s. 363.

Tu warto byłoby odnieść to stwierdzenie do wcześniej przedstawionej tezy o przełamaniu kryzysu w centrum, jakim jest człowiek; o przełamaniu także kryzysu kultury, który konstатовany był w analizach Nietzschego jako jej dezintegracja i wyczerpanie. Nietzsche projektuje owo przełamanie jako możliwe tylko w „nadczłowieku”, to znaczy w pewnym jestestwie, szczególnie z racji jego stosunku do sfery wartości, do swego życia i swojej skończoności. To „nadczłowiek” jest w stanie przełamać dezintegrację własnego wnętrza, a w dalszej kolejności także dezintegrację kultury, poprzez nadanie „własną mocą” jedności sobie samemu. „Własną mocą” znaczy: dzięki właściwemu sposobowi bycia, rozpoznając własną sytuację ontologiczną i specyficzny sens istnienia wartości fundujących światopoglądową sferę kultury. Sens ów zawiera w sobie mianowicie – w **tej konkretnej historycznej sytuacji** kryzysu powszechnego obowiązywania wartości poprzez podważenie ich pozapodmiotowego i absolutnego bytu – świadome jego uznanie, przyjęcie jako czegoś własnego i tym samym wzięcie na siebie odpowiedzialności za to istnienie-obowiązywanie wartości w kulturze, a tym samym potraktowanie ich wypełnienia nie jako **metody** na dobre życie i gwarancję jego absolutnego sensu, lecz jako świadomego swej nieabsolutności „wyboru życiowego”, „wyboru” sposobu bycia zainspirowanego przez zrozumienie bycia. Wszędzie „wybór” piszę w cudzysłowie, bowiem sprawa jest bardziej złożona, niż to sugeruje samo słowo; bardziej złożona niż wybranie spośród danych możliwości jednej z nich, kierując się wiedzą na temat tego, co słuszne bądź właściwe. Stąd także wyrażenia „własną mocą” nie można nie ująć w cudzysłowie – „własną mocą” oznacza tu tylko tyle, że coś nie dokonuje się dzięki istniejącym niezależnie od świadomości podmiotu i nie związanym z jego wolą wartościom; i że nie takie właśnie wartości nadają jestestwu jedność, sens i podstawę zrozumienia. **W takiej sytuacji** kulturowej, w jakiej człowiek wkroczył w pełnię „nowoczesności”, nie wydaje się to już możliwe.

Ratunku przed trwaniem kryzysu poszukuje się teraz w podmiotowości „tworzącej obowiązywanie” pewnych wartości – czyli zdecydowanie się na nie i podjęcie świata, jaki kreują, wzięcie za niego odpowiedzialności – wartości konstytuujących całość i jedność.

Interpretując teraz Heideggera powiemy, że zdecydowane bycie–ku–kresowi objawia nam taką sytuację, w której mogą ujawnić się wartości, które (być może) będziemy skłonni uznać za własne... Inaczej: bycie–ku–śmierci jest sposobem bycia jestestwa, gdzie zrozumienie własnej sytuacji i pewien wybór wywołany tym zrozumieniem – który jest zarazem projektem jakiegoś sposobu bycia – poprzedza konstytucję wartości zobiektywizowanych, a tym samym pokazuje taki sposób bycia, gdzie możliwa jest sytuacja, w której jestestwo „właściwie” będąc–ku–kresowi „samo” wyznacza określone warto-

ści obowiązujące. Innymi jeszcze słowy: owe wartości obowiązujące płyną z właściwego bycia–ku–śmierci, jak gdyby z wnętrza podmiotu, tzn. z całej jego sytuacji ontologicznej, a także (w aspekcie egzystencyjnym) z sytuacji ontycznej, faktyczno–życiowej. Sytuacja ontologiczna, jako uniwersalna, jest także sytuacją powszechną – o tyle też wartości przez nią kształtowane są powszechne. Natomiast sfera ontyczna, egzystencyjna zawiera już w sobie jednostkowe zdecydowanie – przy czym „zdecydowanie” nie musi ograniczać się tylko do świadomej decyzji na pewien sposób życia czy tylko do pewnego wyboru własnej drogi życiowej (choć i tym może być i często jest). Sfera ontyczna to sfera faktycznych sposobów bycia i faktycznego zdecydowania, a to jeszcze nie przesądza o świadomie dokonanym wyborze takiego czy innego sposobu życia. Nie wchodzi także w grę rozważanie ewentualnych zdeterminowań jednostkowej drogi życiowej. Dlatego też dochodzimy do wniosku, że wartości pojawiające się w tak opisywanej sytuacji nie są ani transcendentne wobec życia, ani też tylko dowolnie ustanowione.

W interpretacji Nietzschego siła jednocząca i krystalizująca ludzkie wnętrza i ludzką kulturę może tkwić w wartościach płynących z życia, którego podmiotem jest konkretny (zawsze) człowiek. Człowiek powierzający się życiu (pojętemu jako biologiczno–witalna energia) i jego panowaniu jest właśnie „nadczołowiekiem”. Widać tu podobieństwo projektu przekroczenia kryzysu do tego, który ma miejsce w filozofii życia Wilhelma Diltheya. Także u autora *Teorii światopoglądów* tego, co jednoczy i zapobiega dezintegracji poszukuje się w związku i przynależności wzajemnej życia i rozumiejącego człowieka. To właśnie rozumienie ugruntowane w kategorii życia i z niej się wywodzące, (tzn. rozumienie wywodzi się bezpośrednio z kształtu, z „istoty” życia), nadaje zwartość kulturze – środowisku ludzkiemu. Rozumienie, najbardziej podstawowa charakterystyka podmiotu, opierające się na przeżyciu i ekspresji, jest narzędziem „samego życia”, zdobywającego swój najtrwalszy wyraz w naukach humanistycznych. Te nauki poszukują natomiast, a nawet są w stanie uchwycić kulturę jako **jedność** wielości. Zwróćmy uwagę: kategoria życia u Diltheya wskazuje na to, że wyłania się ono i dokonuje w spotkaniu człowieka ze światem – w byciu, mówiąc słowami Heideggera. Życie jest tu tym, do czego odwołują się i Nietzsche, i Dilthey; życie, dodajmy, pewnego „bytu”, człowieka rozumiejącego, „nadczołowieka”. Rozważania Schelera kierują naszą uwagę na poszukiwanie przyczyn dezintegracji, niezrozumienia i zagubienia (wyznaczników kryzysu) w stosunku człowieka do fenomenu śmierci. „Zapomnienie śmierci” i iluzja jej nieistnienia uniemożliwiają rozumienie siebie jako całości, a więc także właściwe rozumienie w ogóle. Życie rozczłonkuje się i rozdrabnia na atomy zdarzeń – „samo życie”, mające zapewnić ratunek w filozofiach życia, traci równowagę. Aby ją przywrócić, życie musi



ujrzeć siebie w obliczu śmierci, musi stanąć „wobec niej” i żyć „ku niej”, a to oznacza w języku Heideggera, że musi ono „właściwie” ku niej być.

Teraz odsłania się proponowana przeze mnie interpretacja właściwego bycia–ku–śmierci jako teoretycznej, ontologicznej rekonstrukcji możliwego przekroczenia kryzysu, który przede wszystkim jest kryzysem człowieka, w szczególności człowieka Zachodu, uwydatniającym się w analizach Schele-  
ra (a także kryzysem kultury współczesnej wyrażanym przez Nietzschego). Jest on równoznaczny także z „zapomnieniem śmierci”, zapomnieniem jej pewności, bezwzględności, nieokreśloności, nieprześcignioności i tego, że jest ona najbardziej własną możliwością bycia.<sup>33</sup>

### Końcowe określenie właściwego bycia–ku–śmierci. Odpowiedź na projekt filozofii Nietzschego i filozofii życia

„Właściwe bycie ku śmierci oznacza pewną egzystencyjną możliwość bycia jestestwa. Ta ontyczna możność musi być ze swej strony możliwa ontologicznie.”<sup>34</sup>

Właśnie o tę ontologiczną możliwość teraz nam chodzi, bowiem szkicując ją, otwiera Heidegger obszar możliwego przekroczenia kryzysu. Gdy filozofii życia brakuje takiej możliwości, staje się ona filozofią absurdu i bezsensownej egzystencji, bo to, na czym się opierała, samo – jak się wydaje – jest pozbawione wszelkiego sensu w obliczu nadchodzącej śmierci: obcej, niezrozumiałej i jak gdyby nie istniejącej w samym sposobie życia. Teraz filozofowie ogólnie pojętego życia muszą przyjąć, że dla jestestwa jest ono zawsze „jego życiem”, a śmierć „jego śmiercią”. Życie jako metafizyczna zasada nie musi zważać na śmierć, natomiast życie tego oto konkretnego człowieka nie zważać na nią nie może. Musi ono zauważyć swoją skończoność, możliwość własnego „nie”. Píše Heidegger:

„W byciu ku śmierci jeśli ma ono rozumiejąco otwierać TAKĄ scharakteryzowaną możliwość, trzeba możliwość rozumieć w sposób nieosłabiony JAKO MOŻLIWOŚĆ, JAKO MOŻLIWOŚĆ ją wykształcić, a odnosząc się do niej trzeba ją JAKO MOŻLIWOŚĆ WYTRZYMAĆ.”<sup>35</sup>

Takie bycie u Heideggera zostaje określone jako oczekiwanie, a także jako **wybieganie w możliwość**. Dopiero takie wybieganie odsłania śmierć w pełni jej znaczenia jako sposobu bycia, cały jej wpływ na kształt życia. W tym odsłaniającym wybieganiu umożliwiające zostaje projektowanie samego siebie jako swą ostateczną i bezwzględną możliwość bycia. Takie przyjęcie śmierci umożliwia także rozumienie samego siebie w jej obliczu.

<sup>33</sup> Tamże, por. s. 369–372.

<sup>34</sup> Tamże, s. 364–365.

<sup>35</sup> Tamże, s. 367.

„A projektować się na najbardziej własną możliwość bycia oznacza: móc rozumieć siebie samego w byciu tak odśloniętego bytu: egzystować.”<sup>36</sup>

Przyjęta śmierć czyni z jestestwa indywiduum. Przemieniona z „obcego ciała” w „sposób bycia” dotyczy nas najbardziej jako indywiduów. W byciu–ku–śmierci zawodzą zwykłe relacje z innymi. Śmierć „domaga się jestestwa jako INDYWIDUALNEGO”. Ten proces indywiduacji otwiera jestestwu przestrzeń, gdzie może ono „podjąć z siebie samego najbardziej własne bycie na podstawie siebie samego”.<sup>37</sup>

Jestestwo w kryzysie lęka się bezpodstawności własnego istnienia, potrzebuje zabezpieczeń i oparcia; kryzys charakteryzuje się nawet nerwowym poszukiwaniem takiego oparcia z powodu odrzucenia własnej skończoności i znikomości (nieprzyjęcie jako swojej, nieakceptacja sytuacji własnej skończoności, tj. także bezpodstawności, wywołuje paradoksalne dążenie do ustanowienia trwałych podstaw dla własnego postępowania, absolutnej i pewnej podstawy działań praktycznych. Jestestwo rozwijające własne istnienie w sytuacji skrajnej niepewności i podejmujące tę niepewność – chodzi o egzystencjalną niepewność sensu – może tak działać, ponieważ jego bycie jest byciem w obliczu skończoności i śmierci). „Budowanie na własnym byciu” to możliwość przekroczenia kryzysu bez jego przełamania, tj. bez wychodzenia poza swoistą dla jestestwa sytuację ontologiczną, a także kulturową, bez ignorowania jej. (Podobnie u Jaspersa spotykamy określenie przekroczenia własnej skończoności w egzystowaniu bez jej przełamania<sup>38</sup>). Tak więc owo budowanie „na podstawie siebie samego” nie jest dowolnym kreowaniem czy konstruowaniem siebie samego, nie jest też arbitralnym wyznaczaniem sobie i innym celów i zadań, nie jest w końcu zamknięciem oczu na własną skończoność i budowanie na niej tak, jakby była zdolna ponieść jakikolwiek ciężar. Pozytywnie można by spróbować określić postawę, o jaką nam chodzi, jako przyjęcie i podjęcie wszelkich konsekwencji płynących z naszej ontologicznej sytuacji skończoności – chodzi mianowicie o „zdecydowane wybieganie” ku tej najbardziej własnej możliwości bycia. Podjąć najbardziej własną możliwość bycia oznacza zgodzić się na samego siebie będącego „ku kresowi”.

Wybieganie otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnacji z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Tamże, s. 369.

<sup>37</sup> Tamże, s. 370.

<sup>38</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948; cyt. w przekładzie K. Krzemieniowej, za: Z. Kudercowicz (red.), *Filozofia współczesna*, Warszawa 1990, t. 1, s. 268.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 370–371.

Jestestwo jako indywiduum pozbywa się siebie w znaczeniu pozbycia się przywiązania do jakiegoś obrazu siebie samego i związanego z nim pewnego konkretnego sposobu życia w świecie. Otwiera się na możliwości własnego bycia i bycia innych. Są to możliwości, które odsłania wybieganie w śmierć i to najistotniejsze, a w pewnym sensie także najskrajniejsze. Paradoksalnie: życie przyjmuje tutaj śmierć po to, by mogło żyć. „Bycie na podstawie siebie samego” ma u Heideggera najpierw charakter negatywny. Oznacza niebycie na podstawie świata zatroskania i na podstawie „Się”. Nie oznacza ono jednak, jak i indywiduacja, czegoś w rodzaju „egoizmu” albo pojmowania jestestwa na wzór atomu pośród innych.

„Jako możliwość bezwzględna śmierć indywidualizuje jednak tylko po to, by jako nieprześcigniona uczynić jestestwo jako współbycie rozumiejącym możliwość bycia innych.”<sup>40</sup>

Przestrzeń, którą otwiera oczekiwanie (wybieganie ku...) zawiera w sobie także możliwość „egzystencyjnej antycypacji CAŁEGO jestestwa, czyli możliwość egzystowania jako CAŁA MOŻNOŚĆ BYCIA”.<sup>41</sup>

Zbierzmy to, co zostało powiedziane: charakterystyka ontologicznej możliwości ontycznego właściwego bycia–ku–śmierci zawiera się w kategorii **wybiegania w śmierć**. Heidegger pokazuje kształt bycia umożliwiany przez wybieganie. Można ten kształt opisać następującymi pojęciami: **indywiduacja, bycie sobą, rezygnacja z siebie, bycie innych, bycie całością**, a także **egzystowanie i rozumienie**. Wybieganie, wraz z późniejszą charakterystyką (już egzystencyjną) zdecydowania, umożliwia wyrwanie jestestwa z powszedniości „Się” ku „najbardziej własnej możliwości bycia”. Zdecydowane wybieganie ku śmierci to faktyczne świadectwo przyjęcia jej we własne życie jako istotnie to życie współkształtującą.

Nie będę tu przedstawiał egzystencyjnej analizy fenomenu właściwego bycia–ku–śmierci. Powiem tylko, że Heidegger pokazuje, iż przekroczenie kryzysu jest także egzystencyjnie możliwe i poświadczane w zdecydowaniu. Ta egzystencyjna możliwość i jej faktyczne świadectwo jest właśnie otwarciem przestrzeni i wskazaniem kierunku przekroczenia sytuacji kryzysu, która najpierw scharakteryzowana została jako zapomnienie o śmierci, a później jako dezintegracja.

„PYTANIE O MOŻNOŚĆ BYCIA CAŁOŚCIĄ – pisze Heidegger – JEST FAKTYCZNIE – EGZYSTENCYJNE. JESTESTWO ODPOWIADA NA NIE JAKO ZDECYDOWANIE.”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Tamże, s. 371.

<sup>41</sup> Tamże, s. 371.

<sup>42</sup> Tamże, s. 434.

Rozstrzygająca jest tutaj opozycja pomiędzy „Się” i byciem-sobą. Dopiero odzyskując samego siebie, jestestwo może odzyskać coś takiego, jak „wartości” konstytuujące pojęcie kultury. Jedność kultury, której brak konstatuje Nietzsche, umożliwiana jest przez jedność jestestwa. Tak więc ubolewanie nad utratą powszechnego obowiązywania wartości jako jednolitego uniwersum zapewniającego już „z góry” jedność owej kulturze, czyli konstatowanie kryzysu kultury, jest zarazem odsłonięciem owego, wciąż faktycznie się dokonującego, odwrócenia od „najbardziej własnej możliwości bycia”, o której mówi Heidegger. Tzw. kryzys kultury jawi się w tej perspektywie jako możliwy faktyczny przejaw tego, co Heidegger określa mianem „zewu sumienia”: wezwania do bycia sobą, do bycia na podstawie siebie. Określenia te, jak i sam „zew sumienia” są jednak najpierw, przypomnijmy, negatywne i formalne.<sup>43</sup> Kryzys kultury, kryzys tradycyjnie i powszechnie obowiązujących wartości nie musi być przeto interpretowany jako „upadek” kultury i traktowany jako zjawisko pejoratywne; ujawnia się nam on tutaj raczej jako dający do zrozumienia (człowiekowi w konkretnym momencie dziejów) nagłą potrzebę zwrócenia się ku własnej sytuacji.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Szczególnie trzeba podkreślić ten moment ze względu na nieszczęśliwe konotacje związane z wyrażeniem „bycie sobą” w świecie, gdzie wielkie firmy posługują się nim przy reklamie swych towarów.

Na potwierdzenie negatywnego w pierwszym ujęciu potraktowania fenomenu, por.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 381, gdzie Heidegger zrywa z traktowaniem sumienia jako trybunału, co dobrze obrazuje formalność i ogólność jego ujęcia. Sumienie jako trybunał rozumu także może mieć charakter „zewu”, tyle że w szczególnej racjonalistycznej interpretacji tego, co jest na sposób „Się” i tego, co jest na sposób bycia sobą. „Się” konkretyzowałoby się w tej racjonalistycznej wersji jako to, co heterogeniczne (zmysłowość), a bycie sobą jako to, co autonomiczne (rozum). U Heideggera sumienie jest wezwaniem do bycia sobą. U Kanta byłoby wezwaniem do bycia rozumnym, do kierowania się własnym rozumem, co dla racjonalisty znaczy właśnie bycie sobą, w czym odzwierciedla się dziejowa, tradycyjna filozoficznie wykładnia podmiotu jako rozumu, co ma miejsce co najmniej już od Platona, gdzie istotą człowieka jest jego dusza, a szczególnie jej część rozumna. Destrukcja obiektywnej rozumności związanej z rozumnością świata (kosmosu), a następnie w ogóle zerwanie z rozumnością (u Nietzschego) jako zasadą życia kieruje ku owemu ogólnemu i formalnemu ujęciu jestestwa w jego sposobie bycia, który jest pierwotniejszy niż jego działalność intelektualna. Widzimy na czym polega owa ogólność i formalność ujęcia fenomenu bycia sobą. Heidegger nie przesądza jeszcze jego wykładni, szczególnie, że wszelkie wykładnie narażają jestestwo na zniekształcenia, jako takie, którymi dysponuje „Się”: „rozważania te od samego początku unikają drogi, jaka się interpretacji sumienia od razu narzuca: sprowadzania sumienia do jednej z władz duszy, intelektu, woli czy uczucia lub objaśniania go jako jakiejś ich mieszanki.” (tamże, s. 382) Bardziej pozytywne określenie „zewu sumienia”; por. tamże, § 57.

<sup>44</sup> Może pojawić się wątpliwość, jak coś takiego, jak pewne dziejowe zjawisko może być możliwym faktycznym przejawem „zewu sumienia”, jeśli ten, który wzywa w tym zewie i ten, który jest wezwany to zawsze jestestwo. Jestestwo jednak nigdy nie pozostaje nieme, nawet gdy sam „zew” musi takim pozostać, jeśli ma być jeszcze „zewem”. Mówienie o „kryzysie wartości” może być, i zapewne w wielu przypadkach jest, zwykłą gadaniną. Jednak istnieje także takie mówienie, które na tyle kieruje się przeciwko codziennej wykładni oferowanej przez „Się”, że można przypuszczać, iż jest ono świadectwem. O takie świadectwo chodzi mi właśnie, gdy mówię o faktycznym przejawie „zewu sumienia”.

„Nadczłowiek” kreujący wartości w obliczu „kryzysu kultury” znajduje swe egzystencjalne „ufundowanie” i odpowiedź w Heideggera opisie sposobu bycia jestestwa. Dokonuje się to przez sprowadzenie tego konkretnego Nietzscheańskiego projektu do ogólnej ontologicznej charakterystyki, nie przesądzając tym samym o faktyczności, a „jedynie” odkrywając to, co ją umożliwia.

Trzeba teraz postawić jeszcze jedno pytanie o zasadność tego typu wniosków, tzn. jak połączyć dwie różne perspektywy niniejszej pracy – perspektywę faktyczno-historyczną i ontologiczną. Jak idea „nadczłowieka”, jako wizja „nowego typu” człowieka będąca konkretną odpowiedzią na beznadzieję, jaką postrzegał Nietzsche w odniesieniu do dalszych losów „nowoczesnego człowieka” może znajdować swą odpowiedź w ontologicznym opisie jestestwa? Otóż Heidegger pokazuje, co umożliwia Nietzscheańską wizję. Nietzsche poszukuje dróg wyjścia z sytuacji, w jaką popadł człowiek końca XIX wieku, Heidegger swym opisem ujawnia sens owej Nietzscheańskiej idei.<sup>45</sup> Kryzys kultury, jako zapomnienie śmierci, okazuje się zapomnieniem siebie i jako taki daje się słyszeć w postaci głosu sumienia. Heidegger jest w tej sytuacji jednym z tych, którzy owego głosu nasłuchują, by jeszcze raz przemyśleć całą tradycję filozofii. Bo przecież kryzys końca XIX wieku to zarazem kryzys globalnego projektu filozoficznego – metafizyki.

Na koniec może pojawić się wątpliwość, czy aby „wypełnienie” owo nie jest kolejną próbą zakrycia śmierci właśnie przez włączenie jej w egzystencję i próbę usensownienia, a także czy nie może prowokować ono do manipulacji i chęci zapanowania nad fenomenem śmierci? Wydaje mi się, że w przypadku podstawowego kryzysu zapomnienia o śmierci (który teraz uwidocznił się w postaci zapomnienia o swej najbardziej własnej możliwości bycia, a więc zapomnienia o sobie i zatrata w „Się” – zatrata w „gadaninie” o wartościach [?]) każde mówienie lub niemówienie o niej może zostać wykorzystane

---

<sup>45</sup> Ciekawe byłoby prześledzenie stosunku wobec śmierci, jaki wyraża w swych pismach Nietzsche. Wydaje się jednak, że jego konkretyzacja „nadczłowieka” jako władającego mocą sama potwierdza kryzysową sytuację – zapomnienie śmierci i zapomnienie siebie. Nic przecież nie jest bardziej obce „nadczłowiekowi”, jak doświadczenie własnej śmiertelności. Może jednak nie tylko w ten sposób musi przejawiać się bycie–ku–śmierci? Może właśnie moc jest tą potęgą, która wydaje człowieka jego skrajnej skończoności, jego skrajnej i ostatecznej możliwości bycia sobą – śmierci właśnie – poprzez całkowite jej zlekceważenie, a przeto poprzez poddanie się jej. Ostatecznie, do końca oddający się swym przypadkowym określeniom, człowiek jest może najbliższy najbardziej radykalnej świadomości swej skończoności. Może to dzięki owej mocy „nadczłowiek” faktycznie może poświadczyć tę ontologiczną możliwość, jaką kreśli Heidegger – zdecydowanie wykroczyć ku najbardziej własnej możliwości bycia. Mądrość Heideggera polega jednak właśnie na tym, że nie da się tego określić. Faktyczność bowiem nie poddaje się ostatecznemu osądowi. Nie ma bezpośrednich i jednoznacznie czytelnych sposobów bycia. Pozostają nam „jedynie” świadectwa.

jako narzędzie podsycaenia wciąż niezaspokojonego pragnienia spokoju wobec śmierci przez odsłonięcie jej czy próbę zawładnięcia nią. Nie o to jednak chodzi w tych wywodach, aby znaleźć receptę albo metodę, zarówno jeśli chodzi o dobre życie, jak i umieranie. Chodzi raczej o zarysowanie pewnej, ontologicznie ugruntowanej, możliwości bycia, dzięki której możliwe jest **istotne** doświadczenie życia. Heidegger ukazuje ontologiczną możliwość i egzystencyjne **wymaganie** „odsłonięcia” śmierci poprzez kategorię bycia–ku–śmierci – życia w jej obliczu. Autor *Sein und Zeit* pisze:

„Byłoby nieporozumieniem odsuwać na bok tę egzystencyjną możliwość jako »niedowiedziona« lub podejmować próby jej teoretycznego »dowodu«. Niemniej jednak **fenomen ów wymaga ochrony przed najpoważniejszymi zniekształceniami**. Wybiegające zdecydowanie nie jest wyjściem **wynalezionym w celu »przezwyciężenia« śmierci**, lecz postępującym za zewem rozumieniem, które daje śmierci możliwość **ZAWŁADNIĘCIA EGZYSTENCJĄ** jestestwa i gruntownego rozproszenia wszelkiego powierzchownego samozakrycia.”<sup>46</sup>

Wojciech Torzewski

#### Ein Deutungsversuch des Heideggerschen Phänomens des „Seins-zum-Tode“

#### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag versteht sich als ein Versuch, das Heideggersche „Existential“ des „Seins-zum-Tode“ zu deuten, und zwar in der Perspektive, wie sie von Nietzsche und Scheler geboten wurde. Der Verfasser ist darum bemüht, jenes Phänomen als „Antwort“ auf Nietzsches Idee des Übermenschen vor dem Hintergrund der „Krise“ an der Wende des 19. und 20. Jh. darzustellen.

#### An Interpretation of Heidegger's Concept of Being-Towards-Death

#### SUMMARY

This article is an interpretation of Heidegger's existential „being-towards-death” from the perspective indicated by Nietzsche and Scheler. The author tries to demonstrate this concept as an „answer” to Nietzsche's idea of the overman in the context of the „crisis” of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 435.