

ŚMIERĆ W ŚWIADOMOŚCI WSPÓŁCZESNEJ: „NATURALNOŚĆ” UMIERANIA CZY MIESZCZAŃSKIEJ POCIECHY

To, co oczywiste, proste, naturalne, jest wrogiem prawdy: wymaga nieodwołalnie zgody i staje się w ten sposób imperatywem, który nie zgadza się na apelację; jawi się jako coś, co jest zrozumiałe samo przez się, i dlatego nie dopuszcza pytań; po prostu jest i dlatego bywa tylko stwierdzane, nigdy zaś kwestionowane. Niemniej, gdy w obliczu tego czegoś prostego i oczywistego odważymy się wzbudzić sens cudowności lub zdumiewającej osobliwości, wówczas odkrywamy, że to coś zwyczajne ukrywało w sobie coś jeszcze innego, jakąś wyobcowaną prawdę, która wymaga właśnie tego, aby się o nią zapytać. To, co zwyczajne, może ukrywać prawdę trudną i dla spokojnego sumienia całkowicie obcą¹

Mówimy to przede wszystkim w odniesieniu do najbardziej podstawowych znaków istnienia: narodzin i śmierci.

1. Pocięcha płynąca z codziennego języka

Co jest bardziej zwyczajne lub bardziej „naturalne”? Na tej właśnie naturalności opiera się i rozwija język codzienny – jak zauważył to M. Heidegger: „umiera się” – stwierdza przezorna odwaga przeciętnego człowieka. Jest to – rzecz jasna – stwierdzenie wydarzenia nieuchronnego, zrozumiałego samo przez się: użycie nieosobowego „się” wskazuje na powszechność zjawiska, które zostaje wyrażone jako prawda dotycząca każdego, jako pewna naturalność, której nie da się zmodyfikować i którą jedynie się akceptuje, kiedy ona nadchodzi. Tymczasem ta właśnie powszechna miarodajność śmierci jako zjawiska naturalnego może stanowić, wraz ze swoim zwyczajnym i bezosobowym wyraże-

¹ Zaskoczenie bywa początkiem poznania. Godne uwagi jest tu stwierdzenie B. Brechta (*Schriften zum Theater*, w: *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1965, s. 621): „Artysta pragnie mieć widza obcego, a nawet szokującego”

niem, specyficzny punkt ucieczki: śmierć leży w samej naturze rodzaju ludzkiego i dlatego nie może stanowić problemu dla mojej jedyności; każdy człowiek umiera, a ta równość śmierci nie dopuszcza żadnej hierarchii, nie godzi się na różnice, nie zgadza się na jakieś nieprzezwyciężalne zdumienia w obliczu śmierci tego czy tamtego człowieka.

Taka uspokajająca lub uległa zwyczajność przybiera na sile z chwilą, gdy z tego nieosobowego „się” czyni się żywą rzeczywistość: rodzaj (gatunek) ludzki jako to faktyczne środowisko, które zawiera w sobie życie i śmierć i które wciąż przewyższa śmierć, aby zapewnić panowanie człowieka. Gatunek żyje i to w nim „się umiera”, skoro zaś żyjący w sobie samym żyje nadal, to nie potrzeba żadnego współczucia lub jakiegoś egoistycznego ubolewania: moje życie trwa i spoczywa w niezmienności gatunku, moja śmierć jest unicestwiona w przyszłości rodzaju. Dobrym *antidotum* na lęk śmiertelny może być zatem dążenie do płodności cielesnej lub – na wyższej płaszczyźnie – do płodności ducha.

Pociecha może się stać bardziej radykalna zwłaszcza dlatego, że droga rodzenia, która uwiecznia jednostkę, jest jeszcze rzutowaniem typu egoistycznego: jeżeli ostatecznie tylko rodzaj żyje, to śmierć i życie jednostki nie mają, jako jednostkowe, żadnego znaczenia. „Tak” życia i śmierci nie jest już tylko anonimowym i niezróżnicowanym rytmem tego, co ludzkie: jest przede wszystkim sposobem wyrażania się tego jedyne prawdziwego podmiotu, jakim jest gatunek; jest uspokajającym przeświadczeniem, że śmierć jest funkcją jedyne życia, do którego wszyscy przynależą. Śmierć – powie A. Schopenhauer², teoretyzując drogę tego pocieszenia – „jest czymś zawartym już w samym życiu i do niego przynależnym, zrównoważonym całkowicie przez jej przeciwieństwo, płodzenie, które zapewnia i gwarantuje woli życia, mimo śmierci jednostki, życie po wsze czasy (...)”

I tak oto jeśli, z jednej strony, to anonimowe „się” może być – według myślenia Heideggera³ – drogą zwiędłej świadomości lub usunięcia ukrywającego konkretny sens umierania, to z drugiej strony

Świat jako wola i przedstawienie (tłum. J. Garewicz), t. I, Warszawa 1994, s. 501.

³ Z dokonanej przez M. Heideggera obszernej analizy zjawiska śmierci przypomnijmy tylko jego wniosek końcowy: „Owo «umiera się» rozpowszechnia mniemanie, jakoby śmierć spotykała niejako Się. Publiczna wykładnia jestestwa powiada: «umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo Się to *Nikt*. «Umieranie» zostaje zniwelowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu” M. Heidegger, *Bycie i czas* (tłum. B. Baran), Warszawa 1994, s. 355-356.

to samo anonimowe „się” może dać miejsce bardziej uspokajającemu teorematowi stoickiego pocieszenia: „Nie dotyka całej przyrody śmierć jednego *indywiduum*. Nie na nim bowiem, lecz tylko na gatunku zależy przyrodzie” – przypomina A. Schopenhauer⁴, dodając przy tym, iż „jeśli człowiek zrozumiał ten punkt widzenia i trwa przy nim, to snadną pociechę w obliczu śmierci własnej i przyjaciół uzyska, spoglądając wstecz na nieśmiertelne życie przyrody, którą jest on sam”

2. Młodego Marksa krytyka wiary w osobistą nieśmiertelność

Jak wiadomo, Marks podjął ten teoremat, rozwijając go ponad stoicką mądrość i daleko poza metafizyczne ujęcie Schopenhauera: teoremat gatunku (*Gattungswesen*) i teoremat naturalności umierania przechodzą tu w imperatyw historycznej rewolucji, wybawienia w tym, co społeczne, czego nosicielką jest właśnie ludzkość jako taka. „Człowiek przeto – czytamy w *Rękopisach* K. Marksa⁵ – jakkolwiek jest oddzielną jednostką i ta oddzielność właśnie czyni go jednostką i prawdziwie indywidualną istotą społeczną, jest zarazem w równej mierze całością. (*Totalität*), idealną całością, subiektywnym bytem dla siebie zaprzatającego jego myśli i odczuwanego społeczeństwa, podobnie jak i w rzeczywistości istnieje on zarówno jako ogląd i rzeczywiste zaznawanie bytu społecznego, jak również jako całość przejawów życia ludzkiego. Dlatego myślenie i byt są wprawdzie czymś różnym, ale równocześnie są ze sobą w jedności. Śmierć wydaje się bolesnym zwycięstwem gatunku nad poszczególną jednostką i niejako zaprzeczeniem ich jedności, ale konkretna jednostka jest tylko konkretną istotą gatunkową i jako taka jest śmiertelna”

Jeśli pominiemy jego pisma przygotowujące rozprawę doktorską, jest to w rzeczy samej jedyny dość obszerny fragment poświęcony przez Marksa problemowi śmierci. Niemniej jest to fragment bardzo istotny, który może – w różnych aspektach – tworzyć humanistyczne podłoże całego projektu Marksa: projektu, który prawdopodobnie wyraża – niezależnie już od Marksa – istotne nastawienie człowieka współczesnego. A jeśli rzeczy tak się mają, to kwestionuje się faktycznie zwyczajność nieuchronnej śmierci oraz naturalność umierania na tej właśnie płaszczyźnie: na płaszczyźnie prawidłowości społecznej. Stwier-

⁴ Dz. cyt., s. 423-424.

⁵ *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* (tłum. K. Jażdżewski), Warszawa 1958, s. 97.

dzenie Marksa stanowi w takim razie nieuchronne skrzyżowanie dróg, stanowisko wymagające szerokiej i cierpliwej analizy.

Na pierwszy rzut oka wydaje się w rzeczy samej, że usunięcie bezosobowego „się” doprowadziło do odrzucenia znamion fałszywej świadomości lub ukrytej przebiegłości, aby się przeobrazić w prawdziwy i właściwy imperatyw moralny: lęk przed śmiercią nie jest już czymś, co trzeba skrzętnie ukrywać, ale raczej czymś, co należy przewycięzać, winą, którą trzeba zniweczyć w wyzwolonym wszechświecie lub w bardziej autentycznej przynależności do gatunku. Należy przeto przekroczyć granice analizy Heideggera i uwypuklić w pierwszeństwie tego, co społeczne, punkt, w którym człowiek współczesny sytuuje się w obliczu śmierci.

Czy chodzi tu o drogę wyzwolenczą czy też o bardziej bezpieczny i silniejszy sposób ucieczki? Czy to, że indywidualność pozwala się zwyciężyć gatunkowi, odpowiada rzeczywistej witalności gatunku i samej jednostki, czy też przeciwnie: zawiera w sobie ograniczenie tejże społeczności? „Kto chce odebrać człowiekowi terror śmierci – napisał E. Güster⁶ – ten opowiada się niewątpliwie za pomniejszonym rodzajem ludzkim, dla którego istnieją już tylko odniesienia społeczne, obowiązki i więzi społeczne – opowiada się ostatecznie także za unicestwieniem osoby” Czy mamy stwierdzić, że taki właśnie jest sens myślenia Marksa lub że jest to nieuchronny jego wynik? Kiedy zaś Marks, chcąc uzasadnić naturalność umierania, mówi o „bolesnym zwycięstwie gatunku”, czy nie doprowadza ostatecznie do romantycznego przykrycia trudności?

Musimy zawiesić na moment odpowiedź na te pytania. Nie możemy bowiem oceniać Marksa ani obecności w podanych tu jego słowach nastawienia człowieka współczesnego bez krytycznego ustosunkowania się najpierw do zasugerowanego przez niego ostrzeżenia. Przeciwstawiając się śmierci, Marks zdaje się podawać jakieś wyjście dialektyczne, określając *indivduum* jako „konkretną istotę gatunkową” Określenie to, jak powiem na końcu, zawiera w sobie pewną syntezę, która jest nieuchronnie ograniczająca zarówno w odniesieniu do gatunku, jak i do jednostki. Tym bardziej więc powinniśmy ocenić należycie jej wymiar polemiczny, co nas odsyła do pism przygotowujących jego rozprawę doktorską, a zwłaszcza do zawartego w nich zestawienia Epikura z Plutarchem.

⁶ *Tabus unserer Zeit*, München 1964, s. 101; cyt. za: W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino 1973, s. 24.

Przedmiotem zainteresowań młodego Marksa jest, ściśle rzecz ujmując, już człowiek burżuazyjny lub ostatnie, jak dla niego, chrześcijaństwo wraz ze swoją doktryną o dalszym życiu po śmierci i ze swym z istoty swej indywidualistycznym nastawieniem: „zbawienie duszy” i osobista nieśmiertelność są po prostu emblematycznymi przejawami nowożytnej choroby, którą Marks bada od samych jej korzeni. Oczywiście, nie można przemilczeć w tym względzie zacności etyki oficjalnej lub zdeklarowanej pobożności, jakimi żyją zarówno wiara, jak i kult dalszego życia po śmierci, szacunek lub miłość wobec tych, co odeszli z tego świata. Czy chodzi tu jednak o prawdziwą miłość, czy też tylko o „racjonalizację”? Miłość nie powinna bowiem się zadowalać samą tylko pamięcią lub wiernym przypominaniem ich sobie! Jeżeli zatem wymaga się empirycznego trwania nadal kogoś innego, to w takim razie pobożność religijna jest już wypaczonym rzutowaniem własnego „ja” lub indywidualności, która chce się uwiecznić: samym jądrem tej wiary – zauważa Marks⁷ – jest jeszcze „czyste «ja» empiryczne, miłość własna” Natomiast szacunek dla zmarłych jest, ostatecznie rzecz biorąc, tylko pozorem miłości, sposobem przyobleczenia nagości „ja” w jego atomistycznej empiryczności i w jego pragnieniu przetrwania.

O tej miłości własnej (*amor sui*) Marks mówi jako o „najstarszej miłości”, a wyrażenie to – obym tylko nie przesadził! – ma posmak teologiczny. Tuż przedtem bowiem stwierdził, że „egoizm jest najbardziej abstrakcyjną, a tym samym najstarszą miłością”⁸ Jesteśmy zatem bliscy wzmianki o grzechu pierworodnym: samą jego istotę rozpoznaje się bowiem w abstrakcji egzystencji, która istnieje dla siebie. Marks mówi dosłownie o „złu empirycznym” i pyta się o jego najgłębszą substancję, o „empiryczne jądro zła” Odpowiedź jest jeszcze niedwuznacznie heglowska, chociaż wywodzi się z wyraźnej refleksji Epikura, a sięgając jeszcze dalej: z filozofii przed-sokratesowej. Czyż bowiem już Anaksymander nie napisał, że grzech początku polega na różnicy i na rozdzieleniu? Marks woli jednak twierdzić, że jądro zła empirycznego, moglibyśmy powiedzieć: historycznego, polega na tym, iż „jednostka zamyka się w swej naturze empirycznej przeciwko swej wiecznej naturze”⁹ I zaraz potem dodaje, że pojedynczy Bóg, na którego się

⁷ Marx–Engels, *Vorarbeiten*, w: *Gesamtausgabe*, Frankfurt 1927, I, 1, 1, s. 115.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 111.

rzutuje tę abstrakcję „Ja”, jest „nieistnieniem Boga jako Boga” Czyż Bóg nie jest w rzeczy samej jednością wszystkiego?

Domaganie się osobistej nieśmiertelności i związany z tym ściśle kult religijny są zatem pewną formą bezbożności i nie wyznaniem wprost odrzuceniem jedności metaempirycznej. Jak jednak jest tu rozumiane to wyobcowanie się natury empirycznej z odwiecznej natury człowieka? Jest to powszechność życia – pisze Marks – i to ona stanowi jej treść odwieczną, nieprzekraczalną: „życie oczywiście nie przemija, przemija tylko poszczególne istnienie”¹⁰ Innymi słowy – i tu się wyjaśnia formuła *Rękopisów*, mówiąca o jednostce jako o „konkretnej istocie gatunkowej” – w każdej jednostce obecność treści powszechnej jest tym bardziej taka, im bardziej powszechnie istnieje ona w sobie samej: tylko w dawaniu się forma tej treści się konkretyzuje, przy czym indywidualizacja jest jedynie czystą manifestacją, czystą formalnością. Byt indywidualny „nie jest sam w sobie uniwersalny i wieczny”, i gdy tylko wyczerpał swą własną funkcję, gdy tylko przestał ukazywać treść, która merytorycznie go kształtuje, powinien ustąpić miejsca innym nosicielom treści powszechnej¹¹ Domaganie się wieczności dla empirycznej formy egzystencji jest więc abstrakcją: „*individuum* wyabstrahowane z jakości, która nadaje mu tu jego pozycję indywidualną, trwa nie jako bycie treści, lecz jako atomistyczna forma bytu”¹², czyli jako różnica, która absolutyzuje samą siebie i nie uznaje swej własnej

¹⁰ Tamże, s. 115.

¹¹ Por. tamże, s. 116. Czy może być ryzykowne odniesienie takiego odczytania Epikura do tego, co napisał Schopenhauer? Nasuwające się na myśl porównanie jest następujące: „Tylko terażniejszość jest tym, co istnieje zawsze i trwa niewzruszenie. Najbardziej ulotna, gdy brać ją empirycznie, okazuje się – gdy patrzeć metafizycznie, wychodząc poza formy oglądu empirycznego – czymś jedynie trwałym, scholastycznym *nunc stans*. Źródłem i nośnikiem tej treści jest wola życia, czyli rzecz sama w sobie – którą my jesteśmy. To, co stale się staje i ginie, gdyż albo już było, albo dopiero ma nadejść, przynależy do zjawiska jako takiego dzięki jego formom, które umożliwiają powstawanie i zanik” Dz. cyt., s. 428. Rozróżnienie to znajdziemy także u młodego Feuerbacha (1830), który stał się ze swej strony bardziej bezpośrednim wsparciem dla młodego Marksa. Czytamy tam mianowicie: „Wszystko to, co w czasie następuje po sobie, w istocie występuje naraz i tworzy jedno – tym czas różni się od istoty. Ale nawet powstawanie i przemijanie jest w czasie jednoczesne, a to «jednocześnie» czasu jest tożsame z «naraz» istoty. W istocie jest wszystko – a więc to, co różne, szczególne, skończone – zarazem jednym, istota jest więc w ten sposób jednością negującą. Pomyślana jako tylko bycie jednym, jest ona istotą, pomyślana zaś jako negujące bycie jednym, a tak trzeba ją pomyśleć – gdyż bez zaprzeczenia nie ma jedności – jako zaprzeczenie jest ona czasem...” L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności* (tłum. K. Krzemieniowa – M. Skweciński), Warszawa 1988, s. 56.

¹² Marx–Engels, dz. cyt., s. 115-116.

ukrytej jedności, swego związku uniwersalnego. Pseudo-religijność duszy kończy się więc, prawdę mówiąc, „słowami, które nie są trzeźwe, że mianowicie wieczność stanie się wszechpotężna i arogancka, i że jałowe bycie-dla-siebie bez żadnej treści stanie się wieczne”¹³

3. „Myśli o śmierci” Feuerbacha

Bardziej bezpośredniego poprzednika przedstawionej tutaj refleksji Marksa należy szukać w tych *Myślach o śmierci i nieśmiertelności*, które Feuerbach opublikował już w 1830 roku, czyli na dziewięć lat przed pracami przygotowawczymi do doktoratu Marksa. Marks, jak widzieliśmy, twierdzi, że wiara w nieśmiertelność opiera się na odrzuceniu pierwotnej jedności, czyli na różnicy, która stała się absolutną, a w ostatecznym rozrachunku na „nie-istnieniu Boga”. Również Feuerbach podał w takim mniej więcej sensie ateistyczny korzeń w pytaniu o nieśmiertelność jednostkową: Bóg – czytamy w omawianym jego dziele – nie jest różnicą, lecz jednością i miłością, lub mówiąc innymi słowy: jest różnicą tylko na tyle, że jest samo-różnicą, na ile jest różnicą, która się jednoczy¹⁴. Istniejąca wielość jest więc po prostu wielorakim istnieniem samej istoty, Boga, i tylko odrzucając tę powszechną istotowość, tylko porzucając tę więź radykalną, można się pokusić o indywidualistyczne rozwiązanie śmierci: „A kiedy już wszystko prawdziwie rzeczywiste, powszechne, istotne, wszelki duch, dusza i esencja zniknęły z rzeczywistego życia, przyrody i historii świata, wszystko zostało zmasakrowane, podzielone na części, rozkawałkowane, pozbawione bytu, jedności, ducha i duszy, to *indywiduum* osadza teraz na gruzach zburzonego świata chorągiew proroków, święte

¹³ Tamże, s. 117.

¹⁴ Por. L. Feuerbach, dz. cyt., s. 52n. Na s. 52 autor pisze: „Miłość w równym stopniu jednoczy, co rozróżnia, ale odróżnia nie tak jak fałszywy rozsądek znawców, którzy różnicę widzą tylko w braku jedności, jedność tylko w braku, błędzie czy defekcie różnicy, ale jednoczy odróżniając i odróżnia jednocząc”. A zaraz potem wskazuje na różnicę, która zdaje się leżeć u podstaw podanego przez Marksa rozróżnienia między treścią a formą oraz tego, jakie się zawiera w określeniu „konkretnej istoty należącej do gatunku”. Feuerbach pisze mianowicie: „Miłość, stanowiąc absolutne *substantivum*, będąc Bogiem, jest zarówno podstawą, początkiem, zasadą życia i bytu, jak też śmierci i niebytu; o ile jest odróżnieniem, jest podstawą istnienia, o ile natomiast jednością i jednaniem, jest podstawą niebytu (tego, co określone, szczególne, skończone), chociaż skoro obydwie określenia w miłości są jednym, również śmierć i życie mają każde za swoją podstawę i zasadę zarazem je obydwie, a z kolei nawet każde określenie z osobna może być pojmowane jako podstawa obydwu, bytu i nie-bytu” Tamże, s. 52.

Schandsacscherif (z j. tureckiego: chorągiew Proroka) wiary w swą nieśmiertelność i obiecany inny świat¹⁵ Feuerbachowi chodzi przy tym nie tylko o upadek teologii, ale także – podobnie jak to ma miejsce w *Rękopisach* Marksa – o zdradę historycznej substancji lub istoty ludzkiej, o zdradę tej organicznej jedności, w której znajduje swój sens byt każdej konkretności jednostkowej. Tutaj kwestia gatunku i zdeterminowania w gatunku staje się bardzo wyraźna: „*Indywidualia* są tylko granicami, kresem, istnieją tylko w oddzieleniu, wobec czego nie mogą być poza przestrzenią (...). Istota *indywiduów* jest zawsze ta sama, i jest w tej jedności istotą wszystkich *indywiduów*, bez różnicy i wyjątku (...); istota jest sama przestrzenią obejmującą wszystkie *indywidua*, ale nie jako osobne, bo istota jest właśnie jednością wszystkich *indywiduów*, z tego względu będącą nie jednością wykluczającą, istniejącą dla siebie, skończoną, taką jak jedność stanowiąca *indywiduum*, ale odróżnieniem siebie w *indywiduach*, pełnym miłości sprzyjaniem i swobodnym dopuszczeniem objętych jej jednością *indywiduów* do samodzielnej egzystencji¹⁶. Akceptacja własnej śmierci powinna zatem się zespalać ze świadomością, że upadają same tylko determinacje (konkretne określenia), a upadają one tylko wtedy, kiedy nie mają już nic do powiedzenia lub do wyrażenia, podobnie jak „ogień jest zależny od materiału, który trawi”, i sam „wygasa, kiedy nie pozostaje już nic z paliwa”¹⁷ Jednak byt, który był określony, pozostaje i powstaje w innych określeniach (determinacjach), albowiem byt jako taki jest niepokonalny: „Po twojej śmierci pozostają zatem wszyscy inni, pozostaje twoja istota, nie uszczuplona i nie uszkodzona przez twoją śmierć – ludzkość. (...) Ty sam natomiast jako określona osoba, jako tylko przedmiot świadomości, a nie sama świadomość, nieuchronnie wyjdiesz kiedyś poza świadomość, a twoje miejsce w świecie świadomości zajmie nowa, świeża osoba”¹⁸

W sumie jedynym sposobem patrzenia na wieczność powinien być nie ten, który stara się zachować własną indywidualność w czystej samej w sobie i zwyczajnej jej odrębności, a tym samym w prostej negacji, lecz ten, który zmierza do wyższej świadomości, gdzie anulowanie siebie jest przejściem w substancję nie podzieloną i niepokonalną: „Kiedy negacja neguje, jest ustanawianiem (*Setzen*) lub tworze-

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Tamże, s. 71-72.

¹⁷ Tamże, s. 130-131.

¹⁸ Tamże, s. 148-149.

niem, tzn. ustanawia to, co szczególne, skończone, różne, to, co tworzy jedno w istocie i w tej jedności jest nieskończone, negacja ustanawia wszystko, co w istocie jest jednością, jako w ogóle wielość, jako rozchodzenie się – to, co szczególne, jako rzeczy szczególne, a to, co skończone, jako rzeczy skończone, ale ustanawianie tego, co skończone, jako rzeczy skończonych, to przecież nic innego jak ustanawianie tego, co negowane, jako rzeczy negowanych. Dlatego istota, jako akt negacji, w którym ustanawianie i znoszenie jest jednym, jest czasem. Czas to istota w działaniu. (...) Negacja jest wszakże ustanawiana jako negacja, jeżeli to, co w istocie jest negowane naraz, ulega negacji po kolei, czyli kiedy jest ono i staje się następczością, tzn. działaniem, negowaniem. Działanie jest właśnie wtedy negowaniem, kiedy to, co skończone, ustanawiane jest jako rzeczy skończone, a to, co pojedyncze, jako rzeczy pojedyncze, to rozchodzenie się wszakże jest zarazem przemijaniem, ustanawianiem znoszenia, kończeniem zaczynania, czas więc jest niczym więcej, jak tylko istotą czynną, istotą w działaniu”¹⁹. Jesteśmy zatem bliscy tego „bolesnego zwycięstwa gatunku”, o jakim pisał Marks w *Rękopisach*.

Interesująca jest jednak konfrontacja ich obu na płaszczyźnie osądu historycznego. Krytyka osobistej nieśmiertelności wiąże się także u Feuerbacha ze zwróceniem uwagi na kryzys ówczesnego chrześcijaństwa, przy równoczesnym odwróceniu się od niego: „Kto rozumie język, jakim przemawia duch historii powszechnej, nie może przeoczyć, że nasza współczesność – pisał młody Feuerbach – jest kamieniem zwińczającym wielki okres w historii ludzkości i punktem początkowym nowego życia duchowego”²⁰. W jakim sensie ta wyostrzona osobista świadomość stanowi przezwyciężenie ówczesnej świadomości chrześcijańskiej? Feuerbach uznaje, że chrześcijaństwo zostało ukształtowane w swych początkach w zdecydowanie innym kierunku: „Pojedynczy człowiek nie miał jeszcze pustej i wyjałowionej świadomości swej jednostkowości, izolowanej samodzielności, nie był jeszcze pozostawiony sam sobie i zdany na siebie samego; był przyjęty i mieścił się w świętej wspólnotie wierzących oraz wiedział i czuł to sam, już choćby przez przynależność do boskiej wspólnoty, do świętego świata duchowego, rzeczywistego ponadmysłowego porządku, że jest zbawiony, uratowany, że posiada prawdziwe życie”. A zatem to bycie uniwersalne

¹⁹ Tamże, s. 56-57.

²⁰ Tamże, s. 19.

i jego urzeczywistnianie się w Kościele „było również istotą jednostki. A ponieważ Kościół, jako wspólnota wierzących, był rzeczywistym królestwem Bożym, to tym samym nie było miejsca, gdzie mogłyby się oddzielać doczesność i zaświaty, nadzieja i spełnienie, aktywność i byt, idealność i realność”: bycie w królestwie Bożym, a nie jednostkowa nieśmiertelność, stanowiło przeto prawdziwy znak „ducha wychodzącego na światło dnia”²¹.

Również wiara w zmartwychwstanie ciała była dla Feuerbacha jakby przesłanką, zaczątkowym wyobrażeniem indywidualistycznego rozwiązania zagadki życia i śmierci. „Wiara w zmartwychwstanie była symbolem, zagadkowym obrazem, cieniem wiary w nieśmiertelność *indwiduum* jako takiego. Stąd, kiedy historia, która rozwiązuje wszystkie zagadki i wyjawia wszystkie tajemnice, rozwiązała również tę zagadkę, kiedy sens owej wiary wystąpił sam w sobie i stał się jasny, zniknęła wiara w obraz”²². To jednak nastąpiło – stwierdza Feuerbach – dopiero w dobie nowożytnej, poczynając od protestantyzmu, kiedy to Kościół przestał być podstawą wiary i kiedy – wprost przeciwnie – wiara stała się podstawą Kościoła: ale nie wiara wpływająca z jedności i powszechności, lecz wiara, która się zakorzenia w tej sile, z jaką dana jednostka wierzy²³.

Również tutaj możemy dostrzec pewną zbieżność – Marks, podobnie jak Feuerbach, dostrzeże w chrześcijaństwie nowożytnym, a wyrażniej: protestanckim, bardziej spójny owoc chrześcijaństwa; burżuazyjny przejaw chrześcijaństwa – czytamy w *Świętej Rodzinie* (1845) – jest maksymalnym wyjaśnieniem chrześcijaństwa²⁴. Z jeszcze większym radykalizmem Marks dostrzeże w chrześcijaństwie „religię *κατέξοχήν*, samą istotę religii²⁵” lub – co na jedno wychodzi – ostatni krok religii, który pozwala zrozumieć wstecz całą historię religijną, a zarazem

²¹ Tamże, s. 9-10.

²² Tamże, s. 11.

²³ Por. tamże, s. 12n. Kilkanaście lat później, bo w r. 1841, Feuerbach napisze w sposób bardziej zdecydowany: „...chrześcijanin, znosząc różnice między duszą a sobą, między rodzajem a *indwiduum*, umieszczał bezpośrednio w samym sobie to, co należy tylko do rodzaju jako całości. Bezpośrednia jedność rodzaju i jednostki jest jednak najwyższą zasadą, Bogiem chrześcijaństwa – jednostka posiada w nim znaczenie istoty absolutnej – a koniecznym następstwem tej zasady jest właśnie osobista nieśmiertelność” *O istocie chrześcijaństwa* (tłum. A. Landman), Warszawa 1959, s. 287.

²⁴ Por. K. Marks i F. Engels, *Święta Rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki przeciwko Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1957.

²⁵ K. Marks, *Kritik des hegelschen Staatsrecht* (1843), w: *Werke* 2, Berlin 1958, s. 231.

pozwała wyzwolić się z religii²⁶ Wypada w tym miejscu podkreślić specyfikę – a dla nas aktualność – wywodu Marksa: sformułowany w pracach przygotowawczych do doktoratu w pojęciach teologicznych teoremat „zła empirycznego”, jako faktyczne „nie-istnienie Boga”, stanowi właściwie podstawę całej jego krytyki cywilizacji mieszczańskiej. Tak więc krytyka teologii przekształca się w końcu w krytykę społeczeństwa. I w tym sensie nie przewodziła zespala dogłębnie młodzieńcze pisma Marksa z jego późniejszymi opracowaniami.

4. Chrześcijańska świadomość śmierci

Postarajmy się teraz wyzwolić nasze odczytywanie Marksa z niewłaściwych uogólnień. Wyszliśmy od *Rękopisów* wraz z zawartym w nich odrzuceniem egoistycznego nastawienia wobec śmierci: trudno byłoby wykazać, ile elementu pozytywnego mogą dostrzec nasze czasy w tym polemicznym piśmie i jak dalece może ono godzić w trwającą nadal postać chrześcijaństwa. Kiedy jednak się dystansujemy od ducha mieszczańskiego, powinniśmy właśnie wtedy dostrzec, że zarówno u Marksa, jak u Feuerbacha, zrównanie burżuazyjnej pobożności chrześcijańskiej z chrześcijaństwem jako takim jest zwyczajnym tylko założeniem lub zbyt pochopnym uogólnieniem.

Oczywiście, pierwszym zagadnieniem węzłowym, jakie chrześcijańska świadomość powinna by roztrząsać, byłoby w tej perspektywie to, co się odnosi do egoistycznego ujmowania śmierci w nauce o zmartwychwstaniu. Już na pierwszy rzut oka można dostrzec wyraźnie, że troska o zbawienie „duszy” odpowiada czysto wewnętrznej i prywatnej wizji zbawienia, a tym samym oderwaniu się od struktur historycznych lub od podtrzymywania konfliktów światowych. Bardziej autentyczna świadomość chrześcijańska nie jest jednak w stanie przyjąć, że zmartwychwstanie ciała było poprzednikiem lub „cieniem wiary w nieśmiertelność *indywiduum* jako takiego”²⁷, rozpowszechnionej w dobie nowożytnej. Wypada przy okazji przypomnieć – dokumentacja tego zagadnienia powinna zresztą się otworzyć na szeroki

²⁶ Por. tenże, *Werke* 7, Berlin 1960, s. 201. A po kilku latach dopowie: „Religia chrześcijańska była zdolna się przyczynić do obiektywnego zrozumienia minionych mitologii dopiero wtedy, gdy jej samokrytyka została w pewnym stopniu zrealizowana” *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie (1857-1858)*, Berlin 1953, s. 18.

²⁷ L. Feuerbach, *Myśli...*, dz. cyt., s. 11.

front literatury patrystycznej – że głoszenie zmartwychwstania stanowiło dla pierwotnego chrześcijaństwa jeden z elementów je dyskryminujących w kontekście tradycji orficko-platońskiej. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć ustaloną przez św. Pawła więź pomiędzy odkupieniem ciała a wyzwoleniem całego stworzenia, które: jęczy i wzdycha, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała (zob. Rz 8, 19-23; por. 1 Kor 15, 45-49). Nieśmiertelność duszy jest w rzeczy samej pewną abstrakcją, ale ciało przywrócone w chwale jest nie do pojęcia bez konkretnych i światowych odniesień, bez „nowej ziemi” (2 P 3, 13; Ap 21, 1; por. Iz 65, 17).

Ściśle biorąc, krytyka u Feuerbacha, podobnie jak u Marksa, dokonuje się na dwóch poziomach: odrzucenie wiary w nieśmiertelność kwestionuje założenie egoistyczne, które to założenie zostaje następnie rozciągnięte na samo dążenie do zbawienia osobistego, które to dążenie należy niewątpliwie do jak najlepszej tradycji chrześcijańskiej. Jeżeli jednak chrześcijańskie spotkanie się ze śmiercią nie ma w swej bardziej autentycznej postaci wymiaru indywidualistycznego i egocentrycznego, to czy nie powinniśmy nadać jakiś inny sens dążeniu do osobistego zbawienia?

Nie zamierzając podawać tutaj ujęcia systematycznego, możemy prześledzić tekst podstawowy i w pewien sposób emblematyczny w tej kwestii, jakim jest Hbr 2, 14-15. Autor *Listu* mówi tu mianowicie, że skoro „dzieci mają udział we krwi i w ciele, dlatego i On (Chrystus) także bez żadnej różnicy otrzymał w nich (ciele i krwi) udział, aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” W sposób szczególnie dobitny, w zestawieniu z innymi analogicznymi wypowiedziami Nowego Testamentu, uwypukla się tu radykalną antytezę i semantyczne przeciwstawienie w ramach samego pojęcia śmierci: z jednej strony śmierć jawi się jako wyzwolenie, z drugiej zaś jako alienacja i zniewolenie; z jednej strony mamy śmierć, która sama się oddaje w dobrowolnie podejmowanej decyzji, z drugiej zaś śmierć, którą przeżywa się w bojaźni. Ostatecznie śmierć Chrystusa staje się jakby zaprzeczeniem zaprzeczenia, negacją negacji, i ukazuje bezsilność Szatana, czyli tego, który „ma władzę nad śmiercią”

Władza Szatana wyjaśnia się w kontekście fałszywego sumienia lub bojaźni, która rodzi niewolę. Każde istnienie jest zdeterminowaniem i jako takie jest różnicą. Każda zaś różnica ma sens negatywny w stosunku do innego i jest jako taka zależnością, a nie bytem w sobie:

kiedy zatem kieruje się ku sobie samej, determinacja zawiera już w sobie ostrzeżenie dotyczące swego wewnętrznego nie-bytu lub – co na jedno wychodzi – bytu, który ją istotowo kształtuje i który oddala się od niej na jakiś czas. Narodziny – jak zauważył już to Carlo Michelstaedter²⁸ – są więc jakby jakimś „śmiertelnym wypadkiem”: są także „śmiertelnym przypadkiem”, albo jeszcze lepiej: „kwiatem śmierci” Dokąd jednak prowadzi percepcja takiej śmiertelności, która nas konstytuuje i wciąż nam zagraża? Dokąd nas kieruje odłączenie od matczynego łona? Analiza psychoanalityczna przyzwyczaiła nas ongiś do uznawania drogi podwójnego regresu, która z jednej strony zdąża do zrekonstruowania organicznej jedności, z drugiej zaś przypisuje sobie tę jedność: dziecko, które ssie własny paluszek, jest już emblematycznym znakiem takiego nastawienia. Spotkanie się ze śmiercią, zamiast usytuować nas na drodze bytowania, przekłada się w ten sposób w śmiertelny lęk i w szczyt nicości. A ze szczytu się ucieka skupiając się na sobie, przypisując ostatecznie sobie absolutność bytu. Sprzeczność egoizmu i egoistycznego roszczenia sobie nieśmiertelności zostaje w ten sposób ugruntowana. Czy nie jest to królestwo Szatana? Szatan jest źródłem i zasadą (*principium*) podziału i przywłaszczenia: jego władza przechodzi poprzez *timor mortis* (φόβω θανάτου) i wyraża się w ucieczce, która gromadzi, skupia i zamyka w sobie dążenie do bytowania.

W jaki sposób śmierć Chrystusa przewycięża szatańską władzę nad śmiercią? Cytowany tekst z *Listu do Hebrajczyków* stwierdza, że „dzieci mają udział we krwi i w ciele”, i że Chrystus, umierając śmiercią wyzwolenczą, „otrzymał w nich udział”: wybór życia, kwiatu śmierci, nie jest tutaj separacją (odłączeniem) lecz udziałem. Można prawdopodobnie rozumieć tę drogę, a także jakby na nowo semantyczną antynomię umierania, śledząc dokładnie tekst Łukasza o przedstawieniu Jezusa w Świątyni. Tradycja *Wyjścia* chciała, by wszelkie „pierwociny łona matczynego” zostały poświęcone Jahwe²⁹ Pierworodztwo dawało symbolicznie władzę całemu łańcuchowi żyjących, a poświęcenie, chociaż odłączało ich od siebie samych, wyrażało pierwotną ich przynależność do jedności Bożej: to, co „rozrywa łono”, nie ma prawa się oddzielić od swej własnej pierwotnej nicości, od swej negatywności lub od swej ontologicznej zależności. I właśnie przedstawienie w Świą-

²⁸ *Opere (1905–1910)*, Firenze 1958, s. 218 i 747.

²⁹ Wj 13, 2 i 12; cyt. u Łk 2, 23. Por. także Lb 3, 12-13. 41-45; 8, 15-19.

tyni stanowiło prawdziwy wykup, zgodnie ze słowami *Księgi Wyjścia* (13, 13): „Pierworodnych ludzi, z synów twych, wykupisz”

Wykupienie oznacza tutaj przywrócenie siebie sobie samemu: uzyskanie Bożej siły dla własnej separacji, dla swej własnej jedności; przywłaszczenie sobie początku, pozostając przy tym w sobie samym. Czy taki jest sens przedstawienia Jezusa? Starzec Symeon, który asystuje temu obrzędowi, stwierdza proroczo, że przedstawienie nie jest wykupem lecz darem. I od tej chwili sam Symeon nie ucieka już od myśli o śmierci, lecz jej się powierza: poza nią nie ma już nicości, ale jest „światło” i „zbawienie”: „Teraz, o Władco, pozwalasz odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów: światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2, 29-32). Ruch wyzwolicielski nie polega już odtąd na przejściu od śmiertelnego strachu do przywłaszczenia sobie życia, ale na poważnym uznaniu śmierci i tej żyjącej Jedności, która ją wykupuje.

Ruch Chrystusa, odtąd i na potem, pójdzie w tym właśnie kierunku: już nie jakaś poszczególna wola partykularna, już nie wola matki lub brata, już nie wola Piotra czy szatana, lecz wola pochodząca od Ojca i przyoblekająca każdego człowieka³⁰, wola, która objawia niekiedy imię Boga pośród braci (por. J 17, 6; Ps 22 [21], 23). Odtąd i na potem otchłań Boga nie będzie już nienazywalna, nie będzie dla spojrzeń powodem ich śmierci³¹, lecz w spojrzeniach i słowach będzie samo życie: jedno i wielorakie, nie-będący i istniejący, nie-podzielony i różni – bynajmniej już się nie wykluczają, lecz będą ustawicznym udziałem i jedną wzajemną przejrzystością.

Zaakceptować własne narodziny to uznać się za ukształtowanego z własnego nie-bytu: to znaczy zaakceptować własną śmierć. Umieścić się w życiu poprzez śmierć to przyjąć własną specyfikę, własną odmienność w jedności, która ją kształtuje substancjalnie i w niej się objawia jako sens i korzeń; to także oddawać się i odnajdywać we własnej śmierci, albowiem „jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię,

³⁰ Por. Mk 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Łk 8, 19-21. Nagana uczyniona przez Jezusa Piotrowi, który nie był w stanie pojąć sensu śmierci wiodącej do Boga, jest prawdopodobnie bardzo wyraźnym poprzednikiem Pawłowego przeciwstawienia diabelskiego i chrześcijańskiego sensu śmierci. Piotrowi, który mówi do Jezusa zapowiadającego własną śmierć: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie”, Jezus odpowiada: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (Mt 16, 22-23).

³¹ Por. 2 Kor 3, 13; i na odwrót: Rdz 16, 13; Wj 3, 6; 34, 33-35; 1 Krl 19, 13; Iz 6, 2.

nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24)³².

5. Pierwotne doświadczenie śmierci

Również poza pierwotną świadomością chrześcijańską możemy odnaleźć sens tego radykalnego doświadczenia, w którym śmierć konstytuuje się w celowy ruch świadomości³³

Strach przed śmiercią jest lękiem przed możliwością unicestwienia i jest, jako taki, antycypacją. Jak jednak można antycypować to, czego nigdy nie było w doświadczeniu, a kiedy się już pojawi, nie będzie samo w sobie doświadczalne? Czy nie odnosi się do tego epikurejski dylemat, który mówi o niemożliwości zsynchronizowania doświadczenia i śmierci? Mówimy o śmierci, a przecież śmierć jest naszym nie-istnieniem: kiedy jesteśmy, śmierci nie ma, i dlatego nie mamy żadnego jej doświadczenia; a kiedy ona nas zwycięża, przestajemy być i także wtedy nie można już jej poznać. Kiedy mówimy o śmierci, wówczas lęk jest jej niepodważalnym antycypowaniem: jakie jest zatem doświadczenie, które umożliwia to antycypowanie? Jeżeli nie możemy odnosić się do własnej śmierci, to czy nie musimy się odnieść do śmierci innych, a w niej do wydarzenia, które jest również dla nas już śmiertelne? Analiza przeprowadzona pod tym względem przez P.-L. Landsberga³⁴ jawi mi się jako mocny punkt. Oczywiście, moglibyśmy powtórzyć za Heideggerem, że zniknięcie Innego zawiera w sobie upadek wszelkiej komunikacji i że nawet „śmierć” Innego pozostaje sama w sobie nie-doświadczalna³⁵ Czy zatem załamanie się wszelkiej komunikacji

³² Mamy tu na myśli także Rz 14, 7-8: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana” Jest to więc nie tylko uznanie ontologicznej zależności, ale także zaproszenie do autentycznej dyspozycyjności w obliczu życia i śmierci, do tego, by nie chcieć żyć lub umierać dla siebie samych.

³³ Por. w tej kwestii moje dzieło: *Sul senso della morte*, Brescia 1964, zwł. s. 10n.

³⁴ *O doświadczeniu śmierci*, w: tenże, *O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967, s. 9-77. Trzeba także przypomnieć idące po tej właśnie linii o wiele wcześniejsze spostrzeżenie A. Schopenhauera (dz. cyt., s. 568n: końcówka § 67). Gdy chodzi natomiast o tradycję psychoanalityczną, przypomnijmy drugą część rozprawy Z. Freuda: *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), w: tenże, *Il disagio della civiltà*, Torino 1971, gdzie Freud pisze: „To nie jakaś zagadka intelektualna i śmierć byle jaka, ale emocjonalny konflikt w obliczu śmierci kochanej, a nawet obcej i znenawidzonej osoby, spowodował ludzkie jej badania. Z tego emocjonalnego konfliktu zrodziła się cała psychologia” (s. 55).

³⁵ Por. M. Heidegger, dz. cyt., § 47 (s. 334n).

nie jest tym doświadczeniem, które drażni i męczy, będąc faktycznie jakby jej antycypowaniem?

Komunikowanie się jest możliwe dzięki uczestnictwu: nieodwołalne zerwanie łączności pociąga za sobą brak udziału, i to w miarę jak byliśmy uczestnikami Innego. Śmierć zapowiada się już zatem w naszej terażniejszości. „Wraz z horrorem milczenia nieobecnych, którzy już nie odpowiadają – napisał Paul Ricoeur³⁶ – śmierć Innego wnika we mnie jako zranienie naszego wspólnego bytu. Śmierć mnie «dotyka». Skoro zaś jestem Innym dla innych, a ostatecznie dla siebie samego, antycypuję moją przyszłą śmierć jako możliwą moją nie-odповідź na wszystkie słowa wszystkich ludzi”

A dokładniej: jak możemy mówić, że śmierć nas „dotyka”? Ktoś inny nie jest nigdy jakąś czystą nicością. Jest raczej nieodwracalną nieobecnością, obecnością, której nie ma, lub nie-bytem, który się objawia w głębi tego, czym jest jeszcze nasza terażniejszość (i obecność): jego okulary pozostają, ale nikt nie będzie mógł się nimi posługiwać, albo raczej nikt nie będzie mógł się nimi posługiwać tak jak on; jego pióro tutaj się znajduje, ale nikt nie zrobi nim takich znaków, jakie on nim wypisywał; w jego pokoju mogą zamieszkać inni, ale nikt nie potrafi odtworzyć dokładnie tego sensu i porządku, jakie jego obecność mu nadawała; jego osobiste rzeczy stają się także całkowicie bezużyteczne dla tego, komu dotąd służyły. Rzeczy pozostają, brakuje jednak odnośnego ośrodka władzy, co sprawia, że rzeczy te są pozbawione pewnego ukierunkowania, pewnego sensu. Mogę się posługiwać tymi rzeczami, ale inaczej niż mogłem to czynić razem z nim: są to rzeczywistości, których nie będę mógł już dotykać, ani używać, ani penetrować tak, jak mogłem to czynić pod jego ręką i pod jego spojrzeniem. W końcu, w jego sądach i w jego oczach objawiała mi się jakaś część mnie samego i jakiś plan mnie dotyczący, które były mi osobiście nieznanne: powstały teraz dystans sprawia, że nie będę już nigdy więcej „doręczany” sobie samemu, a moja samotność stanie się tylko innym obliczem tego nieznośnego milczenia.

Jeśli chcemy teraz się skupić na sensie człowieka, jaki się wyłania z pierwotnego doświadczenia śmierci, to powinniśmy z jednej strony zaakceptować wysuwany przez K. Marksa zarzut, z drugiej zaś się usytuować poza jego zamierzonym wnioskiem. Życie – powiedzieliśmy – jest kwiatem śmierci, to zaś oznacza równocześnie, że sposoby życia

³⁶ *L'angoisse du temps présent et le devoir de l'esprit*, Neuchâtel 1953, s. 36.

są wprost proporcjonalne do sposobów naszego odnoszenia się do śmierci. Odrzuciliśmy nastawienie typu indywidualistycznego, ale sugeruje je nam na nowo to, co właśnie rozważaliśmy. Tym bowiem, co śmierć tak mocno kwestionuje, jest właśnie nasze najgłębsze współ-bycie. L. Lavelle³⁷ zauważył, że w śmierci uwidacznia się to, co jest typowo własne dla każdego: to, co należało do indywidualności, która od nas odeszła, staje się ostatecznie jasne i określone dopiero w samym odejściu³⁸. Możemy jednak odwrócić to spostrzeżenie, nie naruszając przy tym w niczym jego wartości: indywidualizacja objawia się poprzez przełamanie i jest jako taka bolesną nieobecnością współ-bycia, z którego życie każdego czerpało sens i wartość. Nadzieja na uratowanie własnego bytowania w przyszłym i pozbawionym jakichkolwiek relacji dalszym istnieniu jest zatem zaprzeczeniem sensu. Ale jest jeszcze wcześniej takim rzutowaniem egzystencjalnego wyboru, które liczy na dalsze branie w przyszłości bytowania dla siebie, dla swej własnej ekskluzywnej jednostkowości. A przecież takie rzutowanie nie jest ostatecznie czymś innym od rzutowania w teraźniejszość przyszłej sprzeczności: jest to żyjąca śmierć, brak sensu, mający się dopełnić w międzyczasie.

Tej sprzeczności nie da się przeciwstawić nadziei na przyszłą indywidualność, lecz jedynie nadzieję na przyszłe współ-istnienie i tym samym na taki styl życia, który wymaga od własnej indywidualności bycia dla uznawania i tworzenia relacji. I już to stanowi przygotowanie się na możliwość śmierci, w miarę jak relacja jako taka wymaga wydobycia się z jednostkowości. Relacja jest bowiem, jak już powiedzieliśmy, także zależnością, a doświadczenie, jakie człowiek przynosi ze sobą już od urodzenia, potwierdza, że zależność jest także ustawiczną możliwością bycia zagubionym i porzuconym: o ile w swej autentyczności przygotowuje się na śmierć, dana jednostka powinna zatem także się przygotowywać na ryzyko przemocy, jaka może nastąpić, a więc na ryzyko śmierci bezowocnej. W każdym razie własne bycie śmiertelne będzie przeżywane jako nosicielka życia innego, a w innym – własnego życia. Mówiąc o myśleniu platońskim, młody Marks

³⁷ *La conscience de soi*, Paris 1946 (wyd. 2), s. 214.

³⁸ Podobnie pod względem merytorycznym, choć w innym ukierunkowaniu pojęciowym, wypowiedział się P. Landsberg: „Z faktu, że waga śmierci polega właśnie na zagrożeniu tego, co zgodnie z doświadczeniem jest faktycznie indywidualne, jedyne, niezastąpione w każdym człowieku, wynika, że każda poszczególna śmierć oznacza coś absolutnie partykularnego i zawiera w sobie charakter bezwzględnie partykularny” *Einführung in die philosophische Antropologie*, Frankfurt/M. 1962 (wyd. 2), s. 58.

wskazywał na ujęcie, zgodnie z którym śmierć jest przeżywana w sposób bardziej autentyczny wówczas, gdy się ją pojmuje jako mit, przy czym mit ma tu znaczenie rzeczywistości symbolicznej, wydarzenia, które zawiera w sobie inne i o wiele większe od swego bezpośredniego wyglądu: „nurt wywracający, który kawałkuje wielość i jej granice, który zwalcza postaci autonomiczne, zanurzając wszystko w tym jedynym morzu”³⁹

6. Krytyka pojęć „naturalności” i „gatunku”

Wszystko to jednak nie prowadzi do stwierdzenia zwykłego pierwszeństwa gatunku (rodzaju), jak miało to miejsce u Feuerbacha i Marksa. To, że kres jednostek jest wydarzeniem naturalnym w łonie człowieczeństwa, nie wyklucza faktu, że stanowi nadal poważny problem. To, że umieranie powtarza się w powszechnej codzienności tego: „się umiera”, nie wyklucza możliwości autentycznego zgłębienia absurdalnego i tak bardzo dla nas przykrego wyglądu śmierci. Tego zaś wyglądu nie da się usunąć poprzez emfaticzne umieszczanie wspomnianego „się” w rzeczywistości gatunku: gatunek jest niczym bez jednostek, które go tworzą, a śmierć Innego, wraz z jego niepowtarzalnym zniknięciem, jest tego ostatecznym potwierdzeniem. Zresztą w samym stwierdzeniu Marksa była mowa o śmierci jako o „bolesnym zwycięstwie gatunku”: w tym uznaniu jej srogości pozostawała, źle ukryta, sama trudność.

Razem z pojęciem gatunku zakwestionowano pojęcie „naturalności”. Zakładając, że gatunek jest jakimś bytowaniem samym w sobie, a *indywiduum* stanowi w nim pewną funkcję, lub – prościej mówiąc – przy założeniu, że *indywiduum* jest jedynie wyrażającą się funkcją bytu w ogólności, co miałyby oznaczać, że śmierć jest zjawiskiem całkowicie naturalnym? Ustalając czysto funkcjonalną i ekspresyjną zależność *indywiduum*, powinniśmy powiedzieć razem z młodym Marksem, że śmierć jest naturalna, na ile się zespala z samo-wyczerpaniem lub z wypełnieniem określonego wyrażenia się: kiedy treść została już ujawniona, wówczas forma, która ją wyrażała, jest już pustą łupiną i zrodzą się inne formy dla innych treści. W pojęciach mniej ambi-cjonalnych moglibyśmy powiedzieć, że śmierć naturalna pojawia się na serio przy końcu sił własnych i własnych możliwości psycho-biologicz-

³⁹ *Vorarbeiten*, dz. cyt., s. 138.

nych: a więc co najmniej bez przemocy ze strony jakiejś przedwczesnej choroby i bez zabójczych agresji czy napadów. Abstrahując jednak nawet od nieprzewyciężonej przemocy człowieka w stosunku do człowieka, pojawia się pytanie: która choroba nie jest przemocą? Która to jest ta ostatnia choroba, względnie ten ostatni upadek sił? Obecnie nauka wydłużyła granice życia: dawniejsze granice mogłyby dzisiaj pobrzmiwać jako przemoc, a dzisiejsze granice mogłyby jutro się jawić także jako przemoc. Gdzie się zatem znajduje owa naturalność? Również ten, kto – tak jak Werner Fuchs⁴⁰ – starał się mówić w pojęciach naturalności, musiał w końcu się zatrzymać wobec powyższego pytania i dojść do wniosku, że porządek naturalności – a wniosek ten nie jest bez znaczenia na płaszczyźnie krytyki społeczeństwa i jego obyczajowości – został ustalony przez stan postępu naukowego i samej praktyki społecznej. Chodzi przeto o pojęcie oscylujące i dotychczas jeszcze nie uzasadnione z punktu widzenia poważnego określenia naukowego: pojęcie, które ma raczej znaczenie jako prosta idea wskazująca i w tym właśnie sensie, ale tylko w tym, może stanowić punkt odniesienia dla społeczeństwa odznaczającego się coraz większym szacunkiem dla życia.

Jest czymś zgoła oczywistym, że nasze poszukiwania, przeciwne jakiemukolwiek nastawieniu o charakterze magicznym, mogą czerpać natchnienie także z tego wymiaru naszej egzystencji. Niemniej niedwuznaczny wydaje się fakt, iż odpowiedź na problem śmierci nie powinna mieć charakteru indywidualistycznego, a także, że taką właśnie odpowiedź trzeba by odczytywać pod znakiem jakiejś choroby historycznej. Tymczasem właśnie wtedy, gdy staramy się skonstruować jak najbardziej autentyczną odpowiedź na podstawie więzi z bytem w ogólności lub z gatunkiem w szczególności, śmierć jawi się nam jako aporia. Byt bowiem jest nam dany w swoim wyrazie, a gatunek jest niczym poza swymi *indywiduami*. Ponadto bycie człowieka jest ukonstytuowane w historyczności: oznacza to, lub może oznaczać, że byt i gatunek nie wyrażają się w człowieku jako zwyczajne dane lub jako

⁴⁰ Dz. cyt. (w przyp. 6), s. 65: „Jedynie praktyka społeczna powinna ustalać czas życia ludzi jako gatunku; śmierć naturalna jest do pomyślenia wyłącznie jako społecznie ustalona. W tej mierze pojęcie śmierci naturalnej zawiera w sobie postulat obdarzony możliwością krytyczną wobec społeczeństwa. Wymaga on mianowicie takiej organizacji społecznej, w której śmierć naturalna była regułą lub mogła nią się stać. Każdy powinien mieć możliwość umrzeć przy końcu sił własnych, cieszyć się dogłębnie swoją biologiczną potencjalnością, bez przemocy lub choroby albo przedwczesnej śmierci. W przeciwnym wypadku nie powinno się mówić o śmierci naturalnej”

powracające wciąż wydarzenie, jako cykl, który odtwarza to, co tożsame. Zwierzę – stwierdził S. Kierkegaard – jest zawsze niższe od gatunku i stanowi w nim ustawiczne powtarzanie, ale w przypadku człowieka jednostka jest o wiele wyższa od gatunku.⁴¹

Ponownie, jeżeli byt się wypowiada w wydarzeniu osobistym, to kto może powiedzieć, że wraz ze śmiercią jednostki nie następuje utrata możliwości samego bytowania? Czyż mówienie o śmierci jako o zwyczajności gatunku nad jednostką nie utożsamia się wówczas z akceptowaniem drogi umniejszania się i ubożenia samego gatunku? Doświadczenie śmierci ponownie nam tu dopomaga: świat tkwi w marności bez tej jednostki, która go zamieszkiwała, a teraz już nie zamieszkuje i go nie odwiedza, bez tych rzeczy i gestów, jakie tylko ta jednostka, a nie inni, mogła wykonywać.

Ma więc pełną rację Th. W. Adorno⁴², kiedy stwierdza, iż „na owym milczącym uznaniu prymatu ogólności nad tym, co szczegółowe, polega oszustwo idealizmu, który hipostazuje pojęcia, więcej – na tym polega nieludzkość idealizmu, który ledwo uchwyciwszy to, co szczegółowe, już redukuje je do stacji przejściowej i wreszcie, gwoli tylko w refleksji dokonanego pojednania, zbyt szybko godzi się z cierpieniem i śmiercią; na tym polega ostatecznie mieszczański chłód, zbyt skwapliwie podpisujący się pod tym, co nieuniknione. Poznanie rozszerzy horyzonty tylko wówczas, gdy umie tak trwać przy zjawisku poszczególnym, aby wytrwałością przełamać jego izolację. Zakłada to, owszem, także relację do ogólności, ale nie relację subsumpcji, lecz niemal jej przeciwieństwo. Dialektyczne zapośredniczenie nie odsyła do postaci bardziej abstrakcyjnej, ale rozkłada w sobie to, co konkretne”⁴³

⁴¹ „Jak często tłumaczyłem, Hegel w zasadzie traktuje ludzi po pogańsku, jako gatunek zwierzęcy obdarzony rozumem. W gatunku zwierzęcym «jednostka» jest zawsze niższa niż «gatunek». Rodzaj ludzki ma osobliwą własność, ponieważ każda jednostka jest stworzona na obraz Boga (por. Rdz 1, 27), «jednostka» jest wyższa niż «gatunek». Przyznaję, że może to być brane nadaremno i może być straszliwie nadużywane. Ale to jest chrześcijaństwo. I tu rzeczywiście bitwa powinna się rozgrywać” S. Kierkegaard, *Dziennik* (wybór – tłum. A. Szwed), Lublin 2000, s. 150 (nr 204).

⁴² *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia* (tłum. M. Łukasiewicz), Kraków 1999, s. 81-82 (nr 46).

⁴³ Zaraz potem Adorno dodaje: „Nietzsche, który sam często myślni wybiegał ku zbyt odległym horyzontom, wiedział o tym: «Kto chce pośredniczyć między dwoma odważnymi myślicielami – czytamy w *Wiedzy radosnej* – piętnowany jest miernością; nie ma oczu po temu, by widzieć jednokrotność; widzenie podobieństw i upodabnianie jest oznaką słabych oczu” Tamże, s. 82.

A zatem konkret, czyli to, co pojedyncze, indywidualne – jest wyrazem bytu i nie może być sprowadzony do czystej „powierzchnowości”, która jako taka może zanikać bez niesprawiedliwości: jawienie się nie wyczerpuje bytu i nie jest samym bytem. Kiedy więc śmierć rani dogłębnie zindywidualizowanie bytu, nie możemy wówczas sugerować pociechy „naturalności” umierania bez metafizycznego i nie dającego się udowodnić potwierdzenia spektrum zhipostatyzowanego gatunku. Idąc po nici, która od idealizmu przechodzi przez Feuerbacha i Marksa, starał się to nie tak dawno uczynić Ernst Bloch⁴⁴, spoglądając na „eksterytorialność śmierci”, na samo jądro życia, które jeszcze się nie ujawniło i którego śmierć nie może zaatakować: władza śmierci ograniczałaby się wówczas do samego tylko otwierania strączków (łupin) aż do momentu znalezienia podmiotu, jakie one zawierają w sobie, który byłby w tej sytuacji wewnętrzny i zewnętrzny, samym owocem i łupiną⁴⁵. Jeżeli jednak owoc nie jest uciskany przez śmiertelną łupinę, to czy samo życie nie jest wówczas absurdem? Aby nie podlegać temu uciskowi, owoc lub sens powinien być czymś absolutnie innym, a łupina powinna nie mieć żadnego znaczenia: „czy życie – zauważył w tej kwestii J. Moltmann⁴⁶ – nie staje się mdłe i jałowe (*schal*), jeżeli śmierć otrzymuje jedynie łupinę (okładzinę, zewnętrzną powłokę – *Schale*), w której już nic nie ma albo jeszcze nic nie ma?” I znów, jawienie się bytu nie jest samym tylko „widokiem”, lecz cierpienie tego jawienia się kwestionuje sam byt: z tego dylematu nie ma już żadnego wyjścia.

7. Ziarno nadziei i krytyka historii

Na nieludzkość powyższego wniosku pozostaje jedna tylko odpowiedź, która jest zarazem zawieszeniem sądu i ziarnem nadziei. Doświadczenie śmierci nie mówi, ściśle rzecz biorąc, o unicestwieniu: z tego, co nam się dotąd ukazało, wynika, że mówi jedynie o zniknięciu,

⁴⁴ *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, s. 1383: „Kosmologia komunistyczna jest pod tym względem (chodzi o problematykę śmierci – dopisek tłum.) jak zawsze sferą problemów dialektycznego pośredniczenia człowieka i jego pracy z ewentualnym podmiotem natury” Czy można jednak mówić o absolutnej podstawie lub o absolutnym podmiocie jako o możliwości?

⁴⁵ Nasuwa się tu samo przez się zestawienie z Marksem i z jego odróżnieniem jednostki jako „formy” i gatunku jako „treści” Marks mówił właśnie o śmierci jako o opuszczeniu strąka: „pozostaje tylko ten atomistyczny strąk – skorupa poprzedniej treści” *Vorarbeiten*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁶ *Theologie der Hoffnung*, München 1964 (Brescia 1970, s. 368).

choć samo to zniknięcie brzmi jako niepokojące i nie dające się niczym naruszyć milczenie. Przejście, jakie następuje od już-nie-pojawiania-się do nicości, nie jest rygorystyczne: czy można zatem powiedzieć, iż śmierć zawiera w sobie całkowity nonsens? Zresztą to, co się rodzi i umiera, właśnie dlatego, że jest takie, że wyłania się z innego i jest w innym, nie ma sensu w sobie samym: czy ten sens, który nas konstytuuje, a zarazem znajduje się także gdzie indziej, nie powinien być zatem zarzewiem wszelkiej nadziei? Wraz ze swoją schyłkową już teologią otwierającą się stopniowo na antropocentryzm, młody Feuerbach może nam chyba przyjść tutaj z pomocą: „Jeżeli uznajesz Boga za Stwórcę czyli podstawę twego istnienia, to musisz również uznać Go za podstawę twego niebytu”. Gdybyśmy natomiast zechcieli się uznać za dłużników w samym tylko naszym bytowaniu, wówczas powinniśmy się kierować do celu znajdującego się na samym czele ateizmu: „o ile jesteś, wierzysz w Boga, o ile zaś nie jesteś, jesteś ateistą”⁴⁷

W każdym razie świadomości współczesnej pozostaje zadanie usytuowania problemu śmierci na podwójnej drodze, która mówi o jednym i o wielu, o jedności substancjalnej i o różnicach: dialektyczne pośredniczenie nie miałyby sensu w abstrakcji, która rozpuszczałaby śmierć w nieokreślonej „ojczyźnie tożsamości” na szkodę bytu konkretnego, z drugiej zaś strony konkret nie będzie mógł nigdy dojść do siebie samego bez zniknięcia w innym, bez zaakceptowania w śmierci drogi miłości. Wiemy w końcu, że zapomnienie o tej podwójnej syntezie zbawienia poszukiwanego albo w fideistycznym wymiarze siebie samego albo też przeciwnie w przywłaszczeniu sobie własnej i nienaruszalnej wieczności nie jest zwykłym tylko zaniedbaniem moralnym, lecz historycznym uwarunkowaniem, z którym trzeba walczyć także na płaszczyźnie obiektywizmu. Ma znów rację Adorno, kiedy odnotowuje, że obojętność w obliczu śmierci da się wydedukować „z istoty ludzkiej, a nie z ludzi jako wytworów historii”: należy zatem unikać oszustwa fałszywej metafizyki i starać się „zmierzyć głębię, której sięga neutralizacja, istotny moment burżuazyjnej świadomości. (...) Ja musi być wystarczająco wzmocnione historycznie, aby, wychodząc poza bezpośredniość zasady realności, wytworzyć ideę tego, co jest czymś więcej niż tylko to, co istniejące”⁴⁸. Trzeba ostatecznie uznać, że stoicka pociecha, która jeszcze u Marksa pojawiała się jako „bolesne zwycięs-

⁴⁷ L. Feuerbach, *Myśli...*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁸ Th. W. Adorno, *Dialektyka negatywna* (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 1986, s. 557-558.

two gatunku” i która umieszcza jednostkę w substancji gatunku, może stanowić ideologiczne przykrycie dla anonimowości potęgi technologicznej lub dla konsumpcyjnego wyrównania społeczeństwa mieszczańskiego. Należy, z drugiej strony, uznać, że odpowiedzi na tę „neutralizację” różnic nie powinno się bynajmniej szukać w jakiejś pozaziemskiej sprawiedliwości „duszy”: chodziłoby tu bowiem – jak głosił Marks – o jakąś resztkę, jakąś duch mieszczański przyznaje celem zapłacenia za tę neutralizację, której tak bardzo potrzebuje.

Wzmocnienie Ja, o jakim mówił Adorno, rodzi się więc po prostu z krytyki mieszczańskich wymogów kumulowania, produkcji i seryjnej konsumpcji; rodzi się ostatecznie z planu nowej dialektyki uniwersalnej i szczegółowej, z jednego i z różnic, z bytu i istniejących.

W tej perspektywie protest przeciwko śmierci zawiera więc nie tylko wewnętrzne odkrycie jednostkowości i jej bynajmniej nie represyjnego powiązania z powszechnością, ale także nowe nastawienie historyczne, pewną decyzję polityczną przeciw temu, co H. Marcuse⁴⁹ słusznie nazwał „ideologią śmierci”. Zauważyliśmy już, że twierdzenie o „naturalności” umierania może odpowiadać mieszczańskiej emfazie, która traktuje życie i śmierć jednostki jako funkcję „postępującej” wciąż naprzód ludzkości. Skoro zaś w widocznej anonimowości rodzaju ludzkiego podmiot gatunkowy jest w rzeczywistości klasą panującą, to pseudo-historyczna apologia naturalności umierania, albo pociecha stąd rzekomo płynąca, stają się faktycznie czynnikiem podporządkowania i uległości systemowi, niezależnie jakiemu. Należy zatem wyjść od odrzucenia tego przemieszczenia rzeczywistości empirycznej, jakim jest niewątpliwie śmierć, w nieublaganej zobowiązawalności prawa ontologicznego lub metafizycznego: ideologiczny charakter tego przemieszczenia polega właśnie na tym, że w prawie metafizycznym ukrywa on jakiegoś „pana śmierci”, którym może być – jak to słusznie zauważył H. Marcuse – miasto, państwo, natura lub bóstwo⁵⁰. Tym,

⁴⁹ *The Ideology of Death*, w: *The Meaning of Death* (dz. zb.), New York 1965.

⁵⁰ Gdy chodzi o śmierć pojmowaną jako ofiara składana dla dobra lub pełni gatunku, Marcuse zauważa ponadto: „«Całkowitość», która nie jest gatunkiem naturalnym, rodzajem ludzkim, jest raczej całością instytucji i odniesień, jakie ludzie wprowadzili w swojej historii (...). Gdy Hegel mówił, że historia jest rzeźnią, w której szczęście jednostek zostaje poświęcone postępowi Rozumu, nie mówił wówczas o jakimś procesie historycznym. Śmierć w rzeźni historycznej, śmierć, jakiej społeczeństwo wymaga od jednostek, nie jest samą naturą – jest także Rozumem (przez duże R). Poprzez śmierć bowiem poniesioną na płaszczyźnie honoru, w kopalniach i na drogach publicznych, na skutek nie uleczonych chorób i ubóstwa, rozwija się cywilizacja wraz z Państwem i jego urządzeniami” (dz. cyt., s. 75).

czego Marcuse nie uchwycił, jest fakt, że linia buntu może równie dobrze się wywodzić z antycznej tradycji chrześcijańskiego Zachodu.

To prawda, że cierpienie Krzyża i śmierć Syna Bożego służyły bardzo często ideologii nieubłaganej śmierci lub retoryce śmierci jako zapłaty za grzech, i tą drogą uzasadnieniu wszelkiej formy władzy, która się zakorzenia w zasadzie kary i śmierci. Czy to wszystko nie należy jednak do historycznego zboczenia z drogi świadomości chrześcijańskiej wraz z jej powtarzającym się wciąż zespалaniem się z ustalonym nieporządkiem? Ściśle biorąc, właśnie chrześcijańskie pojęcie śmierci jako skutku grzechu pierwotnego zawiera w sobie silny ładunek protestu i już nas zapewnia, iż „naturalność” umierania należy bardziej do porządku faktów, aniżeli do porządku istoty: chrześcijańska utopia mówi nam właśnie o tym, że władza śmierci nie jest nieograniczona ani na początku czasów ani na ich końcu. Droga historii zostaje w ten sposób ukazana w stopniowym, zaskakującym objawianiu się wolności dzieci Bożych oraz w pewności, że wolność ta dopełni się dopiero wraz z ostatecznym zwycięstwem nad wrogiem, jakim jest śmierć⁵¹ O cierpliwości Chrystusa już powiedziano: nie wyraża ona woli biernej i nie jest bynajmniej porównywalna z gestem Sokratesa, który godzi się na śmierć na podstawie niegodziwych praw, i w tym uznaniu prawa staje się narzędziem zachowawczym. Widzieliśmy: chrześcijańska wizja śmierci rodzi się właśnie w antytezie do władzy śmierci lub lęku, który szuka ratunku w przywłaszczającym złudzeniu i w podporządkowaniu sobie własności.

Ten odmienny sens umierania wyraża zatem to, że chrześcijańska utopia zmartwychwstania wiąże się ściśle z jak najbardziej realistyczną świadomością drogi historycznej: królestwo wolności nie jest na wyciągnięcie ręki i wymaga, jako warunku wstępnego, porzucenia podziałów i własności, jeżeli nawet cena tego porzucenia zawiera w sobie spotkanie ze śmiercią. Chodzi tu jednak o śmierć, która ma zrodzić niepowtarzalność jednostek, a wraz z nią prawdziwe bogactwo powszechności.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁵¹ Por. zwł. Rz 8, 20 i 1 Kor 15, 26.