

ARKADIUSZ JANOWSKI

Uniwersytet Szczeciński
Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa
e-mail: maluch1976@interia.pl

„Śmierci, śmierć cię czeka” – hermeneutyka wobec tajemnicy śmierci

Śmierć wszakże – nawet jeśli długo zwłoczy – zawsze przychodzi nazbyt rychło: życie ludzkie jest za krótkie, by można było zrealizować program absolutyzacji człowieka, śmierć bowiem nie zostawia nam czasu, nie pozwala czekać na wynik absolutnego wyboru wszystkich życiowo koniecznych orientacji.

Odo Marquard¹

Abstract. *Death has been discussed and written about in various contexts. It appears as a completely unique phenomenon, different from any other in the life of the individual. Thinking about death constitutes a part of the human epistemological activity; it is death that forces metaphysics to shrink and leads towards the dissolution of death in life. It is through death that humans can be aware of themselves, and thus face reality. It seems nevertheless a valid claim to make that the question of death is essentially the fundamental one that really concerns every human being. Neither death nor the ways of experiencing death can be compared to any other phenomena. This means that any attempt to capture its essence remains enigmatic. Whenever one attempts to reflect upon death, it often turns out that no unambiguous answer can be provided to the question: what is death? The very concept of death is in its essence intertwined with the idea of man as a contingent and mortal being.*

Keywords: *death, hermeneutics, Christianity, human being*

Czym jest i jakie są cechy dystynktywne hermeneutyki śmierci? Jej ontologiczny i egzystencjalny wymiar eksponuje ludzką śmiertelność. Hermeneutyka stara

¹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 127.

się odczarować śmierć, nadać jej egzystencjalne znaczenie, które filozofia, sztuka i teologia od czasów starożytnych eksploruje. O śmierci pisano i mówiono w różnych kontekstach². Jawi się ona jako zjawisko wyjątkowe, różne od wszystkich innych w życiu jednostki³. Myślenie o śmierci jest częścią epistemologicznej aktywności człowieka, to ona sprawia, że metafizyka się kurczy i następuje rozpuszczenie śmierci w życiu⁴. Zasadne jest więc stwierdzenie, że śmierć to podstawowy problem rozważany w hermeneutyce. Ani śmierci, ani sposobu jej doświadczenia nie da się porównać do innych fenomenów – śmierć to prymarne odniesienie do rzeczywistości, fenomen życia.

Kiedy podejmuje się namysł nad śmiercią, niejednokrotnie okazuje się, że nie sposób uzyskać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czym jest śmierć. Pojęcie śmierci jest bowiem powiązane z ideą człowieka jako istoty przygodnej i śmiertelnej. Śmierć od początku istnienia człowieka była wydarzeniem niepokojącym, które stawiało jednostkę w sytuacji egzystencjalnie labilnej. Próbując opisać śmierć, człowiek zaczyna jednocześnie odrzucać śmierć poprzez budowanie wobec niej kulturowych, religijnych i filozoficznych strategii postępowania, strategii pozwalających tworzyć bezpieczne hipostazy.

Śmierć człowieka w kulturze europejskiej już od starożytności miała charakter metafizyczny. Mit jako źródłowa forma opisu śmierci przekazywał prawdę o śmierci jako wydarzeniu kosmicznym i egzystencjalnym, czyli tym o proweniencji boskiej i ludzkiej⁵. Prawda kosmiczna odnosiła się do woli bogów, natomiast prawda egzystencjalna dotyczyła jednostki jako samotnego bytu stojącego naprzeciw największej zagadki rodzaju ludzkiego – śmierci⁶. W obliczu pytania

² Na uwagę zasługują tu zwłaszcza prace I. Ziemińskiego: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, KUL, Lublin 2001; *Metafizyka śmierci*, WAM, Kraków 2010.

³ Dyskurs dotyczący śmierci w kulturze współczesnej staje się z jednej strony kontestacją, z drugiej zaś – protestem przeciw medyalizacji i depersonalizacji. Zob. T. Stokłosa, *Człowiek, śmierć, samorealizacja*, „Nowa Krytyka” 11/2000, ss. 137–150; A. E. Kubiak, *Inne śmierci. Tanatologiczne nurty we współczesnej kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo” 3/2007, ss. 169–187.

⁴ Na pometafizyczne traktowanie śmierci wskazuje Michael Theunissen, który jako głównych reprezentantów takiego myślenia wymienia Ludwiga Feuerbacha i Martina Heideggera. Przywołajmy zatem Feuerbacha – o Heideggerze będzie mowa w dalszej części rozważań – aby uzmysłowić sobie, na czym polega koniec metafizyki w myśleniu o śmierci: „Tylko przed śmiercią, ale nie w śmierci, jest śmierć śmiercią i sprawia ból; śmierć jest tak upiorną istotą, że jest tylko wtedy, kiedy nie jest i nie jest wtedy, kiedy jest”. Cyt. za: M. Theunissen, *Obecność śmierci w życiu*, tłum. J. Machnaczej, O. Soliński, „Analiza i Egzystencja” 6/2007, s. 77.

⁵ Interesującą interpretację rozumienia śmierci w mitologii przedstawia: I. Ziemiński, *Orfeusz i Alkestis. Dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci*, „Sztuka i Filozofia” 20/2001, ss. 21–41.

⁶ Obszerne rozważania na temat zjawiska śmierci w starożytności można odnaleźć w pracach Janiny Gajdy-Krynckiej, która analizuje zarówno płaszczyznę filozoficzną, filologiczną, jak i teologiczną: J. Gajda-Kryncka, *Paradoks śmierci w filozofii starożytnej*, „Problemy Współczesnej Tanatologii” 5/2001, ss. 9–24; eadem, *Ars moriendi w filozofii starożytnej*, *Śmierć filozoficzna*, „Problemy współczesnej tanatologii” 7/2003, ss. 45–62; eadem, *Metafizyka śmierci w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26/1998, ss. 5–46.

o sens konieczności własnej śmierci filozofowie starożytni uświadomili sobie jej nieodwołalność⁷. Już Parmenides zauważył – co stanie się źródłem Heideggerowskiej hermeneutyki śmierci – iż śmierć to egzystencjalno-ontologiczna negacja mniemania i iluzji, całkowite oczyszczenie umysłu, uwolnienie duszy, to wreszcie kwestia podstawowa dla filozofa – myślenie bycia⁸. Rozważania nad tajemnicą śmierci związane są w kulturze europejskiej z myślą presokratejską (starogreckie wyobrażenia o śmierci mają swe źródło w teogonii orfickiej, odwołującej się do mitu dionizyjskiego – misteria pozwalały wtajemniczonym uczestnikom uzyskać dostęp do transcendentnego świata, gdzie istniała nieśmiertelność pozwalająca wyzwolić się z ziemskiej egzystencji temu, co w człowieku boskie⁹).

Jako pierwszego filozofa, dla którego śmierć stała się zadaniem filozoficznym, należy wskazać Heraklita z Efezu. Śmierć stanowi właściwy obraz rzeczywistości, ponieważ natura jest nieustanną śmiercią i nieustannym rodzeniem się, płynnością ontologiczną, gdzie wszystko jest odroczeniem nieuchronności – nie można zatem artykułować istnienia, ponieważ istniejemy i nie istniejemy jednocześnie. Ta nieustanna fluktuacja sprawia, że trwanie okazuje się pozorem, a świat zbudowany jest na zasadzie przeciwieństw. Śmierć jest wpisana w strukturę świata, którym rządzi Logos: „Jest w nas jednocześnie życie i śmierć, jawa i sen, młodość i starość – wzajemnie się zmieniają”¹⁰.

Stosunek jednostki do śmierci jako wydarzenia egzystencjalnego – o czym pisze Henryk Podbielski – podjął Platon, który w *Obronie Sokratesa* wskazywał, iż śmierć była dla starożytnych wydarzeniem zarówno realnym, jak i metafizycznym. Jeśli w śmierci jest życie, to człowieka czeka nagroda, jeśli nie ma życia, to czeka go stan zbliżony do snu¹¹. Umieranie to odłączenie nieśmiertelnej duszy od zmysłowego ciała – duszy, której nieśmiertelności może być pewien filozof pielęgnujący sprawiedliwość. Nieśmiertelność duszy to zasłużona nagroda za etyczne życie.

Otóż jednym z dwóch jest śmierć. Bo albo tam niejako nic nie ma i człowiek po śmierci nawet wrażeń żadnych nie odbiera od niczego, albo jest to, jak mówią, przeobrażanie jakieś i przeprowadzka duszy stąd na inne miejsce. Jeśli to brak wrażeń, jeśli to coś jak sen, kiedy ktoś śpiąc – nawet widziadeł sennych nie ogląda żadnych, toż prawdziwym zyskiem byłaby śmierć. [...] Jeżeli zaś śmierć to niby przesiedlenie się duszy stąd na

⁷ Niejednoznaczność interpretacji fenomenu śmierci wynikała przede wszystkim z przyjętej ontologii.

⁸ A. Drozdek, *Parmenides. Życie jest snem bytu*, „Analiza i Egzystencja” 13/2011, ss. 5–11.

⁹ Warto przywołać pracę Marcina Wysockiego, który analizuje poglądy Greków i Rzymian w perspektywie teologicznej i filozoficznej w odniesieniu do eschatologii chrześcijańskiej. Zob. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, KUL, Lublin, 2010, ss. 15–45.

¹⁰ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 9. Całościowej interpretacji dostarcza praca: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, ss. 187–196.

¹¹ H. Podbielski, *Obraz zaświatów w dialogach Platona*, „Rocznik Humanistyczny” z. 3, 2006–2007, ss. 37–53.

inne miejsce i jeżeli to prawda, co mówią, że tam są wszyscy umarli, to jakież może być większe dobro ponad nią, sędziowie!¹²

Pojmowanie śmierci w antropologii chrześcijańskiej zaczyna się od pytania o koncepcję życia – życie i śmierć to bowiem dwie strony tej samej rzeczywistości, czyli ludzkiej egzystencji. Między życiem a śmiercią nie istnieje stała i wyraźna granica. Zmiana systemu wartości, jaka nastąpiła wraz z rozwojem chrześcijaństwa, zrodziła przekonanie, że każdy, kto odrzuca Boga (grzeszy), po śmierci stanie się powracającym złym duchem – chrześcijaństwo umieszcza więc śmierć w konkretnej płaszczyźnie moralnej, gdzie dominuje aspekt zdarzeniowy i misteryjny jako koherentna całość¹³. Fenomen śmierci to fenomen nieskończoności, która jest zapowiedzią bytowania w sferze transcendencji – śmierć ma wymiar ponadempiryczny i jest rzeczą ze wszechmiar dobrą¹⁴. Istotą śmierci jest oderwanie człowieka od Boga i wynikający z tego paradoks egzystencji – umierając, tracimy i zyskujemy jednocześnie. Nienaturalność śmierci sprawia, że chrześcijanin, akceptując śmiertelność ludzi, paradoksalnie nie akceptuje własnej śmierci. Zagadnienie śmierci podejmuje cała tradycja judeochrześcijańska, dochodząc do wniosku, że człowiek musi umrzeć bez względu na to, jak żył¹⁵. W ujęciu chrześcijańskim życie doczesne okazuje się być w dużym stopniu utrudnieniem w czystym spotkaniu z Bogiem¹⁶.

Wszak od czasu, gdy każdy z nas zaczął żyć w przeznaczonym na śmierć ciele, bez ustanku zachodzi w nim coś takiego, co powoduje zbliżanie się śmierci. Jako że w ciągu całego tego życia (jeżeli to można nazwać życiem) niestałość ciała sprawia, że się zmierza ku śmierci¹⁷.

¹² Platon, *Obrona Sokratesa*, w: idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 285.

¹³ Eschatologia neoscholastyczna, rozważając problem fenomenu śmierci, akcentuje jej powszechność oraz oznacza kres stanu pielgrzymowania i jest konsekwencją kary za popełnione grzechy. Zob. zwłaszcza: F.J. Nocke, *Eschatologia*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego, Sandomierz 2003, ss. 90–97; Cz. S. Bartnik, *Mysł eschatologiczna. Dzieła zebrane*, Standruk, Lublin 2002, ss. 159–164.

¹⁴ Pogląd taki reprezentowali w większości myśliciele chrześcijańscy. Zob. zwłaszcza: Boecjusz z Dacji, *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1990, s. 67; Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, PWN, Warszawa 1963, ss. 86–92; Św. Ambroży, *Wybór pism*, tłum. W. Szolński, ATK, Warszawa 1971, ss. 130–152; Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, ss. 91–97; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbiorowe, t. 7, Veritas, Londyn 1962, ss. 165–193.

¹⁵ Różnice oraz ewolucja w pojmowaniu śmierci między Starym a Nowym Testamentem są dość znaczne. W teologii Starego Testamentu śmierć jest oczywistą karą za grzech, w Nowym Testamencie natomiast śmierć jest swoistym błogosławieństwem. Stary Testament był bardziej zainteresowany życiem niż śmiercią, ponieważ Jahwe był Bogiem żyjących, a nie umarłych.

¹⁶ Warto przywołać pracę Józefa Kwapiszewskiego, który wskazuje na pewne nawiązania Augustyna do filozofii Seneki, gdzie śmierć nie jest tylko kresem ontologicznej struktury bytu, lecz egzystencjalnym powinowactwem bycia. J. Kwapiszewski, *Koncepcja śmierci u Augustyna Aureliusza*, „Słupskie Prace Filologiczne” 4/2002, ss. 99–126.

¹⁷ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym...*, s. 94.

Śmierć jest istotnym wydarzeniem w życiu człowieka, ponieważ pozwala w pełni otworzyć się na nieskończonego Boga, który w śmierci swego syna na krzyżu ukazuje wymiar zbawczy tego wydarzenia, przemienienie w momencie śmierci, które jest związane z powszechnym zmartwychwstaniem umarłych¹⁸. Śmierć jawi się jako część linii życia człowieka, pewien rys bezgranicznego szczęścia, który otwiera perspektywę życia wiecznego (z m a r t w y c h w s t a n i e w ś m i e r c i d o k o n a się natomiast dopiero u kresu historii, kiedy dojdzie do powtórnego złączenia duszy i ciała)¹⁹:

Jezus wybiera śmierć, ponieważ w Jego świadomości śmierć sama w sobie ma sens soteryczny, zbawczy. Polega ona na tym, że śmierć jest pomostem przysposabiającym w sposób naturalny człowieka idącego po nim do nowego życia, że śmierć jest tamą kierującą spieniony nurt wody w określonym, z góry wybranym kierunku. Soteryczna wartość śmierci nadbudowuje się nad naturalnymi dynamizmami, immanentnymi każdemu umieraniu człowieka²⁰.

Bóg w koncepcji chrześcijańskiej znajduje się niejako we wnętrzu człowieka, gdzie mieszka prawda, którą jest Bóg ukrzyżowany. Bóg bowiem nie uczynił śmierci, lecz stworzył człowieka do niezniszczalności, która wskutek istnienia zła (Szatana) zostaje zanegowana. Biblia w pewien sposób idealizuje śmierć i jej wartość, przyodziewa moment odejścia w patos, a zarazem ukazuje jej iluzoryczność metafizyczną, która jest atrybutem ludzkiej niedoskonałości. Można przyjąć – z pewnym zastrzeżeniem – iż śmierć w kulturze chrześcijańskiej ma dwa oblicza: z jednej strony wywołuje bezgraniczny smutek, z drugiej – świadomość konieczności i powszechności wydarzenia końca, swoiste męstwo, które jest przewyciężeniem strachu. Śmierć w teologii chrześcijańskiej (Karla Rahnera, Ladislausa Borosa, Josepha Ratzingera) jest zatem traktowana jako wypełnienie i spełnienie życia, którego nie można rozumieć inaczej, jak tylko w relacji do paradygmatu zmartwychwstania Chrystusa – paradoksalnie bowiem Chrystus unicestwia śmierć poprzez własną śmierć. Śmierć widziana z perspektywy chrześcijańskiej jest wydarzeniem jednorazowym, aksjologicznie zakorzenionym w wieczności, które pozwala kolejnym istnieniom wejść do transcendentnej sfery ducha. Śmierć to droga do nieskończonego życia, rzutuje bowiem na podmiotowe zbawienie

¹⁸ Na związek przemienienia z powszechnym zbawieniem i zmartwychwstaniem wskazuje B. Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej, Świdnica 2005, ss. 46–48.

¹⁹ Zmiana opisu fenomenu śmierci w Nowym Testamencie wiązała się ze zmianą języka, którego używali Ojcowie Kościoła – języka odwołującego się do „przeżyć wspólnotowych”. Zob. H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, KUL, Lublin 2004, ss. 120–129; H. Küng, *Życie wieczne?*, tłum. T. Zatorski, Oficyna Literacka, Kraków 1993, ss. 25–51; J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985, ss. 84–121.

²⁰ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1992, s. 29.

poprzez wewnętrzne życie, które jest wydarzeniem zarówno wspólnotowym, jak i osobowym.

Jak słusznie zauważa wielu hermeneutów, już od XVII wieku zaczęto poszukiwać nowego sposobu widzenia problematyki śmierci w jej najróżniejszych aspektach, zwłaszcza kulturowym i religijnym. Oparta na myśli hermeneutycznej (Wilhelma Diltheya, Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Paula Ricoeura, Hansa-Georga Gadamera, Odo Marquarda) refleksja o śmierci nie jest opisem jednego prawdziwego wzorca śmierci, podług którego można by kształtować właściwe postawy tanatyczne, lecz raczej otwartością i wysłuchiowaniem rzeczywistych odczuć i potrzeb człowieka obcującego lub stojącego w obliczu śmierci. Postawa hermeneutyczna wobec śmierci jest więc nie tylko kwestią osobistego doświadczenia, ale także wynikiem akceptacji określonego typu filozofii²¹.

Refleksja hermeneutyczna nad fenomenem śmierci to nieustannie podejmowany wysiłek przybliżenia, rozpoznania trudnej prawdy o niemożności opracowania powszechnej interpretacji tego zjawiska. Każdy badacz, który podejmuje się interpretacji śmierci w płaszczyźnie hermeneutycznej, musi nieuchronnie stanąć wobec konstytutywnego pytania, czy opis śmierci jest w ogóle możliwy. Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, warto przywołać Odo Marquarda:

Muszę przy tym rozwiązać pozorny paradoks: że ważna dla hermeneutyki istotność przeszłości winna być gwarantowana przez takie pojęcie skończoności, które wprowadza do gry właśnie przyszłość, przyszłość każdego: śmierć. Bądź co bądź obowiązuje zasada: Hermeneutyka jest – będąc repliką na skończoność – repliką na śmierć²².

Dlatego wyłącznie perspektywa śmierci człowieka sprawia, że następuje nakierowanie na wartość samego bycia. Tajemnicy śmierci nigdy nie uda się całkowicie wyrazić w pojęciach. Żyjemy – co wielokrotnie podkreślał Wilhelm Dilthey – po prostu aby żyć, a nasze życie nie niesie w sobie żadnego sensu świata. Człowiek ma świadomość kresu, świadomość tajemnicy skończoności:

Istota żywa wie o śmierci, a jednak nie potrafi jej pojąć. Począwszy od pierwszego zetknięcia się z umarłym, śmierć niepojęta jest dla życia i na tym przede wszystkim opiera się nasze stanowisko wobec świata jako czegoś innego, obcego i straszliwego²³.

²¹ Na implikacje egzystencjalne i metafizyczne śmierci oraz paradoks istnienia i nieistnienia z perspektywy hermeneutycznej wskazują prace: L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: idem, *Wybór pism*, t. I, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1986, ss. 123–164; J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956, ss. 211–212; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. 421–438.

²² O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, ss. 126–127.

²³ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, ss. 123–124.

Główną próbą interpretacji tajemnicy śmierci jest dla hermeneutyki niewątpliwie filozofia Friedricha Nietzschego, pozbawiona odwołań do tego, co transcendentne. Punktem wyjścia jest założenie – podobnie jak u Diltheya – o kryzysie kultury europejskiej. Podstawą interpretacyjną staje się wyczerpanie żywotności tradycji platońskiej, która jest złudzeniem pozwalającym przeniknąć tajemnicę śmierci. Nietzsche projektuje wydarzenie śmierci jako coś, co należy do życia, wynika z niego samego jako jego koniec. Śmierć stanowi zatem część samego życia, jest wpisana ontologicznie w jego strukturę – życie samo decyduje, kiedy nie warto już żyć, i ono też jest swym początkiem i kresem. Pewność śmierci jest zarazem pewnością życia:

Myśl o śmierci. Sprawia mi melancholijne szczęście żyć w pośrodku tego zamętu uliczek, potrzeb, głosów: ileż rozkoszy, niecierpliwości, pożądania, ileż spragnionego życia i upojenia życiem wychodzi tu na jaw każdej chwili!²⁴

Nietzscheańska przestrzeń namysłu nad śmiercią została rozwinięta przez Martina Heideggera. Zbiera on historię i tradycję hermeneutycznej filozofii i inicjuje dyskusję nad hermeneutyką śmierci, która jest modelem przestrzeni współczesnej myśli tanatologicznej. Zasadniczą ideą Heideggera jest to, że życie polega na rozpoznaniu swego ontologicznego przeznaczenia, którym jest śmierć rozumiana jako nieunikniona, indywidualna, mogąca się zdarzyć w każdym momencie. Śmierć jest zatem fenomenem ontologicznym umożliwiającym odsłanianie się bycia. Przedpojęciowa zrozumiałość sensu bycia jest powszechna i konieczna dla każdego człowieka i nie da się bez tego pomyśleć skończoności Dasein²⁵.

Heidegger poprzez analizę skończoności bycia-w-świecie otworzył dyskusję nad kształtem hermeneutyki śmierci. Odsłaniamy rzeczywistość wspólnoty ludzkiej przede wszystkim przez doświadczenie śmierci. Odkrywamy prawdę o nas samych i naszej śmierci, a prawda ta odsłania pełnię świata ludzkiego, którego częścią jesteśmy. Nasze istnienie jest współistnieniem z innymi i wpływa na ich rozumienie, a rozumienie innych i ich skończoności wpływa z kolei na rozumienie przez nas samych naszego istnienia. Heidegger stwierdził, że hermeneutyka odnosi się do fundamentalnego sposobu prezentacji samego życia – poucza o skończoności człowieka, o nicości bytu²⁶.

Dla Heideggera bycie-ku-śmierci jest konstytutywnym elementem egzystencji ludzkiej. W egzystencji autentycznej Dasein akceptuje prawdę, że istnieć znaczy

²⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, ss. 225–226.

²⁵ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, ss. 252–255.

²⁶ Na kategorię nicości w hermeneutyce Heideggera zwróciła uwagę Magdalena Hoły-Łuczaj, pokazując niejednoznaczność tego pojęcia w filozofii. Zob. M. Hoły-Łuczaj, *Pojęcie „bycia ku śmierci” a ewolucja koncepcji nicości w filozofii Martina Heideggera*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 4/2011, ss. 123–136.

zmierzać ku śmierci. W egzystencji nieautentycznej natomiast człowiek ucieka od problematyki śmierci – doświadczenie wskazuje, że umierają inni, nie ja; umiera się, ale nie ja, nie teraz²⁷. Antycypacja śmierci jest zatem jedyną formą autentyzmu człowieka. Mimo to większość ludzi unika konfrontacji z tą problematyką, redukując śmierć do wydarzenia mało znaczącego i anonimowego. Heidegger wskazywał, że podstawowy wymiar egzystencji człowieka wyraża się w byciu-ku-śmierci, z którym łączy się uczucie trwogi – fundamentalny nastrój – które uświadamia ludziom prawdziwą istotę ich egzystencji²⁸. Trwoga otwiera człowiekowi oczy na własną kruchość i skończoność, gdyż to właśnie w niej odsłania się perspektywa ostateczna, jaką jest śmierć i nicność.

Właśnie z perspektywy uświadomienia sobie siebie jako bytu nieuchronnie zdążającego ku śmierci człowiek dokonuje przewartościowania swojego istnienia w świecie i nakierowania refleksji na wartość samego bycia, wyzwolonego ze świata codziennych spraw i zdarzeń. Próba dotarcia do samego bycia rodzi pytanie o problematyczność myślenia po śmierci. Analiza śmierci zdaniem Heideggera dotyczy wyłącznie doczesności, która sprawia, że świadomość nieubłaganej konieczności tworzy ludzką tożsamość²⁹. Wówczas egzystencja zaczyna być postrzegana jako bardzo cenny i godny troski dar. Heideggerowskie bycie-ku-śmierci przypomina, że nie jest możliwa wartościowa refleksja o śmierci bez odwołania się do życia. Życie bowiem to immanentna nieuchronność i nieodwracalność śmierci, która jako konieczność stanowi o istnieniu danej egzystencji³⁰.

Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia. Życie musimy pojmować jako pewien sposób bycia, zawierający bycie-w-świecie³¹.

Śmierć jest wedle Heideggera fenomenem, którego moją jest niekwestionowalna. Nikt nie może zastąpić mnie w mej śmierci, nikt nie może mnie w mym umieraniu wyręczyć. Także ja nie jestem w stanie w pełni zrozumieć śmierci, przypatrując się, jak umierają inni. Dasein nie skrywa się przed śmiercią, ale również jej

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. 325–375.

²⁸ W literaturze polskiej ukazało się wiele prac podejmujących ten wątek twórczości Heideggera. Do najważniejszych należy zaliczyć: K. Mech, *Heidegger i Levinas o śmierci. Pomiędzy możliwością niemożliwości a niemożliwością możliwości*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 35/1997, ss. 137–148; A. Przyłębski, *Fenomen śmierci w Heideggerowskim myśleniu bycia oraz w filozofii Georga Simmla. Próba porównawcza*, „Analiza i Egzystencja” 3/2006, ss. 41–60; B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1990, ss. 43–76.

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 329–330.

³⁰ M. Heidegger, *Śmierć jako fakt biologiczny i jako fenomen egzystencji*, tłum. L. Kołakowski, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 256–273.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 346.

nie wyczekuje – można więc tu mówić o relacji poddania się śmierci. Śmierć jest możliwością niemożliwości, czyli możliwością jestestwa. Dla Dasein, jako bytu skończonego i czasowego, śmierć jest możliwością najbardziej istotną, ponieważ dotyczy samego bycia jestestwa. Jest to równocześnie możliwość, której Dasein nie może nie wybrać, gdyż jest koniecznością, faktem zewnętrznym. Zatem bycie ku tej możliwości jest prymarnym egzystencjałem bycia. Nasze projektujące zwrócenie się ku przyszłym możliwościom w istocie jest byciem-ku-śmierci – autentyczną i jedyną przyszłością jest wybieganie ku śmierci.

Wybieganie odsłania jestestwu zatrąę w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie partepj na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości bycia sobą, sobą jednake w namiętej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwozące się wolności ku śmierci³².

Heidegger zakłada, że śmierć nie daje jestestwu niczego do urzeczywistnienia, nie jest niczym, czym jestestwo może być, stanowi bowiem możliwość nie-bycia. Zatem naszą najbardziej autentyczną możliwością jest porzucenie siebie samego. Śmierć zostaje przesunięta poza horyzont egzystencji, istnieje założenie, iż Się umiera, ale nas to nie dotyczy. Zdaniem Heideggera śmierć jest przedstawiana jako przypadek, który przydarza się komuś innemu. Skrywając się przed śmiercią, zatracamy autentyczność jestestwa w gadaniu Się. Dasein, zmierzając ku końcowi, przyjmuje oczekującą postawę wobec śmierci, ponieważ już w samym byciu-w-świecie zawiera się rozumienie i czekanie na śmierć.

Śmierć jest możliwością bycia, którą zawsze musi podjąć samo jestestwo. Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej *najbardziej własnej* możności bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie-w-świecie. Jego śmierć jest możliwością możności-nie-bycia-już tu-oto. Gdy jestestwo jako ta właśnie możliwość zbliża się do siebie samego, jest w *pełni* odesłane do swej najbardziej własnej możności bycia³³.

Dla Dasein śmierć jest kresem, który umożliwia egzystencji wystaczanie się – dając prymarnie możliwość niebycia, określa jednocześnie możliwości bycia. Śmierć jest zatem absolutna o tyle, o ile kres jest jedynym kontekstem, w jakim można ujrzeć egzystencję. Śmierć jest możliwością bycia, w jakiej przedstawiona jest niewymiennosc jestestw między sobą. Pewność śmierci jest pewnością bycia, dlatego kres jest wariantem sposobów bycia Dasein – pewnością śmierci dotyczy pewności bycia. Egzystując, Dasein umiera przez cały czas, bowiem umieranie to konstytutywny sposób bycia. Śmierć to kres świadomości zarówno świata we mnie, jak i świata dla mnie, który konstytuuje się wyłącznie poprzez „współbycie”.

H.-G. Gadamer dodaje natomiast, że skończoność człowieka nie jest granicą, ale ma podstawowy charakter Dasein, dzięki któremu człowiek może próbować

³² Ibidem, s. 373.

³³ Ibidem, s. 352.

rozumieć zagadkę śmierci. Dla Gadamera hermeneutyka śmierci oznacza podstawową dynamikę Dasein, które wytwarza swoją skończoność i dziejowość.

[...] horyzont pytań, w obrębie którego myślenie może się w ogóle poruszać wobec zagadki śmierci, zakreślony jest przez nauki o zbawieniu, a zatem dla nas przez naukę chrześcijańską we wszystkich swych odmianach w rozmaitych kościołach i sektach³⁴.

Paul Ricoeur uważa, że śmierć z punktu widzenia jednostkowego istnienia nie dostarcza życiu racji, kres stanowi bowiem antynomię rozwoju. Śmierć jest zjawiskiem zatrwającym jako fakt jednostkowy, lecz gatunkowo ma znaczenie akcydentalne. Stanowi zdarzenie wyłącznie empiryczne, które zachodzi w przestrzeni społecznej³⁵.

Konieczności mej śmierci uczę się empirycznie, objawia mi to widowisko śmierci wszystkiego, co żyje. Dlatego też każda śmierć, nawet ta najbardziej spodziewana, wraca w życie niczym wyłom. Moja własna śmierć szybuje gdzieś tam, poza mną, sam nie wiem gdzie, jej ostrze skierowane jest przeciwko mnie, sam nie wiem przez co czy przez kogo³⁶.

Dopiero kontakt z ciałem zmarłego człowieka dramatyzuje jednostkowe życie i daje pewność (że mnie to też czeka). Każda intersubiektywna relacja jest wzajemna i ma ugruntowaną strukturę dialogiczną, którą poprzedza nadzieja eschatologiczna i obietnica dana Drugiemu – śmierć łączy się z odpowiedzialnością za Drugiego³⁷.

Hermeneutyka opisu i rozumienia tajemnicy śmierci jest z konieczności hermeneutyką opisu i rozumienia tajemnicy samego życia, a język, który analizuje zjawisko śmierci, jest ograniczony ontologicznie – ze względu na sensualność naszego poznania dochodzi do granicy, gdzie opis śmierci staje się wyłącznie sprawą metafizycznej niepewności³⁸. Zadaniem hermeneutyki jest negacja depersonalizacji śmierci, możliwość (nieskończona) definiowania autentycznej postawy wobec tajemnicy tego fenomenu. Próba ujęcia zagadnienia (śmierci, skończoności, kresu) z perspektywy hermeneutycznej jest zatem z konieczności próbą nieukończoną, a ponawianie interpretacji tworzy przestrzeń hermeneutycznej otwartości bycia na to, co nieuniknione.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Doświadczenie śmierci*, tłum. A. Żychliński, „Odra” 4/2007, ss. 71–72.

³⁵ Por. P. Ricoeur, *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008, ss. 40–41.

³⁶ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991, s. 33.

³⁷ Nieodłącznym elementem analizy fenomenu śmierci u Ricoeura jest powiązanie jej z analizą rozumienia cierpienia, nadziei i obietnicy, które przedstawiają człowieka jako byt na pograniczu śmiertelności i nieśmiertelności. Zob. M. Jechalska, *Analiza rozumienia cierpienia według Paula Ricoeura*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18/2005, ss. 233–245.

³⁸ Na ten aspekt zwraca uwagę Gunnar Hindrichs. Pytanie o możliwość świata bez śmierci zostaje odniesione do własności naszego bycia w śmierci. Zob. G. Hindrichs, *Próba odpowiedzi na pytanie: świat bez śmierci – nadzieja czy obawa?*, tłum. A. Pacholik-Żuromska, „Analiza i Egzystencja” 6/2007, ss. 143–189.