

Andrea Gilardoni

Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka : między „polis” a „kosmos”

Analiza i Egzystencja 6, 97-119

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDREA GILARDONI*

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

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

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

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

Trasumanar significar per verba non si poria¹
Dante Alighieri

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

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

1. Medytacja jako odczłowieczenie

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

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

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

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

³ VI. CM, t. I, s. 9.

⁴ VI. CM, t. I, s. 14 i n.

⁵ VI. CM, t. I, s. 32–53.

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

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

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

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

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

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

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

⁹ VI. CM, s. 132.

¹⁰ VI. CM, s. 130.

¹¹ VI. CM, s. 131.

¹² Tamże.

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

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

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

2. Intersubiektywność a koegzystencja

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

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Melete thanatou

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

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

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

²³ Gph, s. 205.

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Gph, s. 118.

²⁷ Por. tamże.

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

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

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

²⁸ Tamże, s. 119.

²⁹ Tamże, s. 74.

³⁰ Tamże, s. 122.

³¹ Tamże, s. 121.

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

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże, s. 120.

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

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

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

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

³⁶ Tamże, s. 41.

³⁷ Tamże, s. 42.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Por. Gph, s. 155.

⁴¹ Tamże, s. 155–156.

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

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

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

⁴² Tamże, s. 130.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. tamże, s. 131.

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

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

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

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

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

⁴⁷ Gph, s. 134–135.

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

⁴⁹ Gph, s. 135.

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

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

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

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

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

⁵⁰ Tamże, s. 136.

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

⁵² Gph, s. 136.

⁵³ Tamże, s. 137.

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

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

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

⁵⁴ Tamże, s. 139.

⁵⁵ Tamże, s. 146.

⁵⁶ Por. MT, s. 11.

⁵⁷ Por. tamże, s. 17.

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

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

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

⁵⁸ Tamże, s. 18.

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

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

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

⁵⁹ Tamże, s. 20.

⁶⁰ Tamże, s. 125.

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

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

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

4. Uwikłanie śmierci w fenomeny pracy i panowania

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

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

⁶¹ Gph, s. 205–206.

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

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

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

⁶² Tamże, s. 198.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁵ Por. Gph, s. 305.

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

⁶⁷ Por. Gph, s. 303–304.

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

Praca jest zmienianiem rzeczy, ale stosunek do rzeczy⁶⁸ sam może się zmieniać, praca może adaptować pracującego. Jeżeli opisuje się społeczeństwo z punktu widzenia techniki, można dostrzec zmieniające się nastawienie człowieka do natury. Praca ludzkich rąk jest *niszczeniem*, „*wyćpieniem stanu pierwotnego*”⁶⁹, ale tylko jako potrzeba przeżycia, jako zmiana natury na korzyść potrzeb pierwszego rzędu. Kiedy jednak praca uwalnia się od potrzeb i dąży do uznania samej produkcji jako swojego jedyne go celu, wtedy ten stosunek nabiera postaci *panowania*, człowiek staje się przedmiotem pracy, instrumentem, zaś prawdziwą naturą staje się wytwarzanie. Tym samym Fink odsłania to samo fenomenologiczne rozróżnienie – między pracą (przeżycie) a wytwarzaniem (przemoc) – (jakie można znaleźć u Hannah Arendt. Tym samym wkroczyliśmy w obszar *społecznego wymiaru pracy*⁷⁰. Praca, podobnie jak „podział pracy”, ma kolektywny i *intersubiektywny* wymiar. Ma ona charakter opinii publicznej. Jako taka kieruje się zasadami panowania⁷¹.

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

⁶⁸ Tamże, s. 305–307.

⁶⁹ Tamże, s. 230 i n., 235, 237.

⁷⁰ Por. tamże, s. 231 i n.

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

⁷² Por. tamże, s. 258, 295.

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

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

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

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

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

Summary

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

Translated by Artur Waszkiewicz