

{ Jaromir Brejda
{ **Majeutyczny zwrot fenomenologii**

*Co to jest myślenie abstrakcyjne? Jest to myślenie,
w którym nie ma myślącego.*
Kierkegaard, *Postscriptum*, 35

Słowa kluczowe: majeutyka, mimesis, egzystencja, epistemika, ontologia
Key words: maieutics, mimesis, existence, epistemik, ontology

Powszechnie znane są relacje między fenomenologią i hermeneutyką. Badał je Paul Ricoeur, głoszący, że „hermeneutyka jest szczepem na drzewie fenomenologii”. Krytyki fenomenologii wraz z jej tezą o bezzałożeniowości fenomenologicznego poznania dokonali z perspektywy hermeneutyki: Heidegger, Merleau-Ponty i Gadamer, wskazując na jej sytuacyjność, dziejowość i językowość. Fenomenologia dokonała tym samym wyraźnego zwrotu hermeneutycznego¹. Implikowane jednak w jej rozwoju wyraźne majeutyczne koncepcje, jak chociażby Heideggerowska *teoria znaczenia poprzez dokonywanie* (*Vollzugstheorie der Bedeutung*) czy Diltheyowska *filozofia jako akcja* (*Philosophie als Aktion*) lub Schelerowski *wzorzec i pójscie jego śladem* (*Gefolgschaft*), nie znalazły należytej kontynuacji, która mogłaby doprowadzić fenomenologię do kolejnego zwrotu, zwrotu majeutycznego. Ważny majeutyczny aspekt natomiast pojawił się w samej hermeneutyce Gadamera, w jej żądaniu aplikacji (*Anwendung*), i u Ricoeura w postaci trzeciej *mimesis*, czyli *refiguracji*.

Poniższy tekst jest próbą nakreślenia takiego zwrotu w fenomenologii i ukazania kolejnego możliwego etapu jej rozwoju. Zwraca również uwagę na podobieństwa pomiędzy pragmatyzmem, zwłaszcza tym w wydaniu Charles’a Peirce’a, a majeutyką, która wydaje się być interesującym punktem styycznym dwóch filozofii: kontynentalnej oraz amerykańskiej.

¹ Zob. m.in.: P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*, przeł. M. Drwięga, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, t. 24, z. 3 oraz A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

Heidegger: Fenomenologia majeutyczna jako forma uważnej praktyki komunikacyjnej

(*Wege – nicht Werke*)²

„Drogi – nie dzieła” – takim mottem opatrzył Heidegger tuż przed śmiercią wydanie zbiorowe swoich dzieł. Drogi myśliciela stają się naszymi drogami. Czy to jest możliwe? A jeżeli tak, to w jakim stopniu? I dlaczego właściwie nie dzieła, ale drogi?

Poniżej będę chciał zwrócić uwagę na niebezpośredni, majeutyczny sposób komunikacji, którego rekonstrukcję przeprowadziłem w innym miejscu³. Patrząc już na samą konstrukcję Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, możemy zapytać: dlaczego tyle miejsca znalazła w nim analityka jestestwa? A także: czy opisywane w niej sposoby bycia występują w przypadkowej, czy może w zamierzonej kolejności?

We *Wprowadzeniu do fenomenologii życia religijnego*, analizując sposoby komunikacji praktykowane przez Apostoła Pawła, Heidegger stwierdza, że „dobra nowina” jest pierwotnie ewangelią aktów, a dopiero wtórnie ewangelią konkretnych treści. Ewangelia aktów odwołuje się do własnego doświadczenia, by następnie przekazać je drugiemu człowiekowi. Przekazywanie to nie jest tu tylko rodzajem sprawozdania, lecz próbą wygenerowania podobnych sposobów bycia, podobnych aktów, tak aby dopiero one mogły umożliwić wypełnienie tych nowo pobudzonych aktów własną materią przeżyciową. Tego rodzaju przekaz nie jest prosty, zaczyna się bowiem w sytuacji, w jakiej znajduje się drugi człowiek. W przypadku Tesaloniczan było nią niecierpliwe wyczekiwanie na ponowne przyście Chrystusa, natomiast na początku XX wieku była już tylko sytuacją codziennego życia, opisywaną takimi fenomenami codzienności, jak gadanina, dyktatura i ciekawość (*Neugier*). Opis ten ma za zadanie odnaleźć drugiego człowieka w jego codziennej sytuacji oraz wskazać na jego własne doświadczenie. Na tym polega *formalność* tego opisu oraz jego *wskazujący*, deiktyczny charakter, którego głównym instrumentem jest tzw. *wskazanie formalne* (*formale Anzeige*). Opis posługujący się wskazaniem formalnym, odwołując się do doświadcze-

² „Drogi – nie dzieła” – tak brzmi motto, które Heidegger wybrał dla wydania zbiorowego swoich dzieł w roku 1976.

³ J. Brejda, *Cień w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010; w szczególności rozdział: *Majeutyczne narodziny – Apostoł Paweł, Soeren Kierkegaard, Martin Heidegger*, s. 70-84.

nia drugiego człowieka, ma uprzytamniać mu jego sposób życia, doświadczenia siebie i świata. Fenomeny opisywanego życia – codzienności, bycia nieautentycznego czy w końcu bycia autentycznego – są tzw. egzystencjami. Opis majeutyczny ma wywołać rodzaj sprzężenia wskazanego sposobu bycia mistrza ze sposobem bycia drugiego człowieka, nawet jeśli sprzężenie to nie jest równorzędne, przypomina bardziej sprzężenie aktywnego doświadczenia z doświadczeniem możliwym, gdyż bogactwu doświadczenia mistrza dającego świadectwo odpowiada po stronie ucznia zaledwie fascynacja i gotowość pójścia za nim, pójścia jego drogą. Fascynacja otwiera uwagę człowieka, podczas gdy nuda ją zamyka. Opis realizowany za pomocą wskazówki formalnej musi uruchamiać fascynację, musi być zaangażowanym i autentycznym opisem egzystencji własnej. Obok wspomnianego Apostoła Pawła wielkim mistrzem tego opisu był Søren Kierkegaard, o czym wielokrotnie pisałem, porównując opis jestestwa zaprezentowany w *Byciu i czasie* z opisem egzystencji zaprezentowanym w *Kończącym nie-naukowym post scriptum do Okruchów filozoficznych*⁴.

Celem tych opisów nie jest tylko deskrypcja dająca charakterystykę naukową egzystencji, lecz przede wszystkim próba jej współtworzenia, współbudowania, bo taki jest cel tzw. religijnych *Mów budujących* Kierkegarda. Przekaz, o którym tu mówimy, jest przekazem *egzystencji*, a nie *treści*, bo – jak pisał Duńczyk: „Nie kocha się, nie wierzy się, nie działa się, ale wie się, czym jest miłość, czym jest wiara, a chodzi tylko o ich miejsce w systemie”⁵ (*Postscriptum* 48).

Niebezpośredni, majeutyczny sposób komunikowania jest próbą wyzwolenia człowieka ze szponów myślenia abstrakcyjnego, w którym nie ma myślącego, zgodnie z definicją autora *Postscriptum*. Dyskurs dotyczący braku etyki u Martina Heideggera wydaje się nie uwzględniać tego rodzaju przekazu, gdyż nie wnika w jego istotę. Uwidacznia się ona już w Heideggerowskim ujęciu fenomenu, które zasadniczo różni się od ujęcia Edmunda Husserla, gdyż intencjonalność została wyzwolona z obszaru emocjonalnie neutralnej teorii i wpisana w szerokie spektrum doświadczenia emocjonalnie zaangażowanego. Intencjonalność oscyluje pomiędzy abstrahującą od życia

⁴ J. Brejda, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, „Philosophisches Jahrbuch“, 105. Jg., 1998, 1. Halband. Freiburg, oraz tegoż, *Cierni w ciele...*

⁵ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 2. Teil, [w:] *Gesammelte Werke* Abt. 16, (Hrsg.) E. Hirsch, H. Gerdes, H.-M. Jungaus, 2. Ausg., Gütersloher Taschenbücher 612/613, Gütersloh 1989, s. 48 (cytuje jako *Postscriptum*).

świadomością a życiem niebędącym przedmiotem świadomości⁶. Ale powróćmy na chwilę do konstrukcji *Bycia i czasu*. Heidegger stawia tam pytanie o sens bycia, po czym wydaje się przez dłuższy czas o nim nie pamiętać, prowadząc czytelnika niejako za rękę przez możliwe sposoby doświadczenia siebie po to, aby na końcu tej wędrówki poprzez złamanie intencjonalnego charakteru myśli w *byciu ku śmierci* pozostawić go samego z sobą w obliczu nicości.

Heideggerowska Nicość ma cztery zasadnicze aspekty⁷:

1) epistemiczny – oznacza załamanie się intencjonalnej struktury myśli. Widzimy to na podstawie załamania się intencjonalnej struktury *trwogi przed śmiercią*. *To przed czym?* i *o co?* pokrywają się, co znaczy, że wypełnia je ten sam byt, mianowicie jestestwo⁸;

2) egzystencjalny – pozwala po granicznym doświadczeniu skończoności (egzystencjalnej śmierci) doświadczyć pogłębionego dostępu do możliwości byłych egzystencji – których skarbnicą są dzieje. Możliwości te w wyniku ich powtórzenia, „zinterioryzowania”, są początkiem nowego projektu, nowych egzystencjalnych narodzin;

3) ontologiczny – oznacza początkową utratę znaczeniowości świata; świat jako struktura znaczeniowa przestaje oddziaływać, powodując doświadczenie pustki. Doświadczenie to jest końcem dotychczasowej egzystencji i początkiem jej nowego projektu. Ten moment egzystencjalnej odnowy czy egzystencjalnych narodzin jest kluczowy dla doświadczenia sensu bycia. Bycie w jego najgłębszym wymiarze to wydarzenie dziejowości, będącej fundamentem egzystencjalnych narodzin;

4) soteriologiczny – nicość jest woalem (*Schleier*) bycia doświadczanego w najpełniejszym wymiarze jako dziejowe wydarzenie świętości. Nicość nie jest końcem, lecz koniecznym etapem przejściowym ciągle odnawianej i odnawiającej się egzystencji⁹. Jeśli można mówić tu o zbawieniu, jest nim nie-

⁶ Zob. na ten temat J. Brejda, *Philosophia crucis...* oraz tegoż, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007.

⁷ Piszę o tym w: *Pozytywność świadectwa – negatywność metody: Edyta Stein czyta Martina Heideggera*. Referat konferencyjny *Myśl Edyty Stein: dziedzictwo – aktualność – inspiracje*. Wrocław 18-19 października 2011.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 481.

⁹ M. Heidegger, *Ein ursprünglicher Vollzug soll aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein als solchem fordern, so zwar, daß diese Erneuerung selbstweltliche Existenz geradezu mit ausmacht*. GA 59,78, 1920.

wątpliwie zarówno w początkowym okresie *filozofii życia*, jak i w późniejszym okresie *namysłu bycia* inkorporacja bycia.

Przed czym? trwogi (intentum) oraz o kogo? (Intentio obliqua) stają się tym samym, czyli jestestwem przekraczającym dotychczasowe horyzonty sensu dzięki doświadczeniu wydarzającego się bycia ponad granicami ludzkiego sprawstwa: „tacy jesteśmy skończeni (*endlich*), że nie potrafimy o własnych siłach przenieść się przed nicomość śmierci” – mówi nam Heidegger w *Czym jest metafizyka*¹⁰. Ta figura załamania się dotychczasowych struktur sensu (*Bewandnislosigkeit*) jest doświadczeniem nicości w jej przede wszystkim epistemicznym wymiarze. W tym punkcie wędrówki czytelnik podążający drogami lektury bodźcowany jest za pomocą *formalnej wskazówki* w celu uprzytomnienia mu podobnych sytuacji z życia lub uświadomienia ich możliwości. W tym punkcie pytanie *o sens bycia* zostało „wyprowadzone” z własnego konkretnego doświadczenia śmierci i ponownych narodzin lub zasygnalizowano możliwość takiego doświadczenia¹¹. *Treściowe znaczenie sensu (Gehaltsinn)* znalazło uprawomocnienie w dokonującej się *egzystencji (Vollzugsinn)*.

Początki majeutycznego myślenia odnajdujemy w krytyce Husserlowskiego ujęcia fenomenologii. Przyjrzyjmy się pokrótce etapom formowania się tej koncepcji¹².

Podejście Husserla do fenomenologii wzbudziło poważne obiekcje ze strony Heideggera:

[...] w początkowym ruchu celem fenomenologii było – za sprawą jej specyficznego ukierunkowania na pierwotne przyswojenie sobie fenomenów **teoretycznego** doświadczenia i poznania (*Logische Untersuchungen*, tzn. fenomenologia teoretycznego logosu) – zdobycie nieznieskałconego oglądu sensu przedmiotów teoretycznego doświadczenia oraz sposobu (*Wie*) realizującego się doświadczenia. Jednak możliwość radykalnego rozumienia i prawdziwego przyswojenia filozoficznego sensu fenomenologicznej tendencji związana jest z tym, że nie tylko „inne”, wypływające z jakichś filozoficznych tradycji

¹⁰ Zob. również: *Problematyczna fenomenalność obecności: Heidegger versus Levinas*, „Fenomenologia” 5/2007, s. 83-94.

¹¹ Zob. na temat procesu metanoi Apostoła Pawła jako rodzaju śmierci starego człowieka: *Nawrócenie jest dla Pawła czymś dużo bardziej radykalnym, niż tylko rewizją kilku poglądów i ustosunkowań. Jest ono procesem śmierci. Innymi słowy: ono jest zmianą podmiotowości. Ja przestaje być tutaj autonomicznym, stojącym w sobie podmiotem. To Ja nie ginie, ale musi się ono rzeczywiście poddać upadkowi (fallenlassen), ażeby narodzić się później we większym Ja i wspólnie z nim.* J. Ratzinger, *Theologie und Kirche*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 1986, 15, s. 515-533.

¹² Korzystam tu z analizy publikowanej w pracy J. Brejda, *Słowo i czas. Problem rozumienia w hermeneutyce i w teorii systemu*, Szczecin 2004.

„obszary doświadczenia” (estetycznego, etycznego, religijnego) zostaną w analogiczny sposób przebadane, lecz dostrzeżone zostanie także całkowite doświadczenie **w swoim właściwym, faktycznym związku dokonywania siebie** [podkreślenie – J.B.] w historycznie egzystującym byciu sobą (*Selbst*), które – koniec końców – jest przedmiotem filozofii¹³.

Z powyższego wynika, iż Heidegger nie chce ujmować w teoretyczny sposób poszczególne „obszary doświadczenia”, z religijnym włącznie. Za tą tendencją kryje się zapewne Dilthey, który tę myśl sformułował w *Breslauer Ausarbeitung* w następujący sposób:

To, czego w niniejszej pracy szukamy, to powstawanie poznania. Ale nie znaleźlibyśmy go, rozpatrując jako przedmiot badania izolowane, a co za tym idzie – elementy poznania jako takie i ich związki pomiędzy nimi jako takie. Teoria poznania, która tą drogą zmierza, odnajduje tylko świat teoretycznego rozumu, który znajduje się wobec rzeczywistego w nierozwiązywalnej opozycji. **Zniesienie tej opozycji przy pomocy rzeczywistego ujęcia całego stanu faktycznego jest warunkiem, pod którym tylko może zostać położony fundament nauk historycznych**¹⁴.

Studia Heideggera nad filozofią życia (Bergson, Dilthey, Scheler jako mediator pomiędzy filozofią życia a fenomenologią) pokazały, że przedmioty konstytuowane przez Husserla za pomocą teoretycznego nastawienia były „skażone” jego teoretycznym podejściem do doświadczeń, które pierwotnie nic wspólnego z teorią nie miały. Ten świat teoretycznych budowli okazał się typowy dla naukowca, nie zaś dla rzeczywistego człowieka w jego codzienności, którego życie toczy się w różnych perspektywach pomiędzy rozproszeniem w świecie a koncentracją na dokonującym się byciu sobą. Teoretyczne nastawienie jest charakterystyczne dla jednego tylko horyzontu sensu, człowiek zaś istnieje w wielu jego wymiarach. To wszystko sprawiło, że Heidegger rozszerzył pojęcie fenomenu z jego zawartości treściowej – *intentionum* – oraz ją współkonstituującej świadomości – *intentio* – na „sens dokonującego się bycia sobą” (*Vollzugssinn*)¹⁵. Dzięki temu wyróżnił w pojęciu fenomenu trzy składowe: sens treściowy (*Gehaltssinn*), sens ustosunkowania się (*Bezugssinn*) oraz sens dokonującego się bycia sobą (*Vollzugssinn*), które będą skrótowo określał jako „dokonujące się bycie sobą”.

Tym samym „redukcja fenomenologiczna” Husserla staje się swoim przeciwieństwem. Tam właśnie nie uczestniczę, nie zajmuję stanowiska, ćwiczę się w *εποχη*. Jednak to tyl-

¹³ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers, Wegmarken*, Frankfurt/Main 1978, s. 35.

¹⁴ W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, 223, cytuję za: M. Riedel, *Einleitung*, [w:] *Wilhelm Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/Main 1990, s. 36.

¹⁵ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, „Grundprobleme der Phänomenologie” 1919/1920, 1920.

ko negatywna strona rzeczy. Redukcję fenomenologiczną można tylko wtedy tak charakteryzować, jeżeli potraktujemy wszelkie przeżycia od razu jako **intencjonalne** i poza tym wyjdziemy dodatkowo od przeżyć, ujmujących rzeczy (np. spostrzeżeń). Jeżeli wyjdziemy natomiast od rozumienia, wówczas dojdziemy do żądania 'współdziału' osobowego życiowego doświadczenia z najwyższą żywotnością i wewnętrznym zaangażowaniem¹⁶.

To rozszerzenie pojęcia fenomenu o „dokonujące się bycie sobą” miało na celu wykazanie, iż nie zachodzi konieczność sprowadzania fenomenologii tylko do **teoretycznego** nastawienia, na usługi problematyki konstytucyjnej. Heidegger starał się dostrzec i wykazać teoretyczne umotywowanie dwóch spośród trzech zasadniczych kroków metody fenomenologicznej: „Formalizacja i generalizacja są nastawieniowo i teoretycznie umotywowane”¹⁷, wykazując w ten sposób, iż Husserl nie dotarł do głębi problemu **ko-relacji**. Tym samym zniekształcił podejście do fenomenu czasowości:

[...] jego nastawienie jest zafalszowaniem problemu czasu, ponieważ w ten sposób ustalone zostały ramy dla fenomenu czasu, zdeterminowane przez **teoretyczność**. Wbrew temu, należy tak ująć problem czasu, jak zostaje on przez nas w faktycznym doświadczeniu pierwotnie doświadczony – nie zważając na czystą świadomość i czysty czas. Ta droga przebiega zatem odwrotnie. Musimy raczej pytać: czym jest pierwotnie w faktycznym doświadczeniu czasowość? Co znaczą w faktycznym doświadczeniu przeszłość, teraźniejszość, przyszłość? Nasza droga wychodzi więc od faktycznego życia, z którego zostanie wydobyty sens czasu. Tym samym zostaje zarysowany problem historyczności¹⁸.

¹⁶ „Damit scheint Husserls 'phänomenologische Reduktion' in ihr Gegenteil verkehrt. Dort mache ich gerade nicht mit, nehme keine Stellung, übe εποχη. Doch ist das nur die negative Seite der Sache. Man kann die phänomenologische Reduktion nur dann so charakterisieren, wenn man von vornherein die Erlebnisse sämtlich als intentionale ansieht und außerdem noch von dingerfassenden Erlebnissen (z.B. Wahrnehmungen) ausgeht. – Geht man vom Verstehen selbst aus, so kommt man gerade zur Forderung des 'Mitmachens' der persönlichen Lebenserfahrung mit größter Lebendigkeit und Innerlichkeit“. (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* 1920, s. 254). Zob. J. Brejda, *Philosophia crucis...*, §11 *Das volle Phänomen: Vollzugs-, Bezugs-, Gehaltssinn*.

¹⁷ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main 1995, s. 64; wydanie polskie: *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

¹⁸ Aby zrozumieć postępowanie Husserla, należałoby wskazać na kontekst jego rozważań dotyczących problemu czasu, który stanowił temat jego czterogodzinnego wykładu w Getyndze (1904/1905), zatytułowanego *Główne fragmenty fenomenologii i teorii poznania*, poświęconego konstytucji czasowości w **ramach spostrzeżenia**. Husserl wykorzystał w nim akty doświadczenia czasowości, opisane przez Augustyna w *Wyznaniach*, przedstawiając je jako ogólne akty spostrzeżeniowe (pierwsze badanie, rozdział 20: *memoria, contuitus, expectatio*; drugie badanie, rozdział 28: *memoria, praesens intentio/attentio expectatio*). Husserl przyjął przy tym obiekt, na który kierują się te akty, za już-dany, dokonując niejako tylko jego świadomej reprodukcji. Oczekiwanie w uję-

O ile wypracowanie nowych podstaw metodycznych przebiegało ze względu na odkryte przez chrześcijaństwo bycie sobą (*Selbst*)¹⁹, to teraz zwróci się Heidegger w konsekwentny sposób ku znalezionemu w listach Apostoła Pawła faktycznemu doświadczeniu życia (*faktische Lebenserfahrung*), niezdeformowanemu przez filozofię grecką, oraz specyficznemu sposobowi komunikowania egzystencji, którego warunkiem *sine qua non* jest wygenerowanie w słuchaczu adekwatnych sposobów bycia. To majeutyczne generowanie sposobów bycia na drodze przekazu jest spuścizną majeutyki egzystencjalnej zarówno Apostoła Pawła, jak i duńskiego filozofa Sørensa Kierkegaarda, który rozróżnił dwa rodzaje przekazu: wiedzy oraz umiejętności. To za ich sprawą Heidegger będzie mógł stwierdzić, że wiedza jest umiejętnością (*das Kennen ist ein Können*), wydobywając z fenomenu przede wszystkim zawartość umiejętnego sposobu bycia, a wtórnie zaś skorelowaną z nim doświadczaną zawartość treściową.

O ile Kierkegaard, pytając o naturę myślenia abstrakcyjnego, stwierdził, że jest to myślenie, w którym nie ma myślącego, o tyle majeutyka jako sposób niebezpośredniego przekazu, zapośredniczonego w konkretnej egzystencji, jest próbą odnalezienia myślącego, więcej – jest próbą pogłębienia jego egzystencji, którą na swój sposób podjął Fryderyk Nietzsche, czego wyrazem są trzy modele historii zaprezentowane w *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*.

Majeutyka egzystencjalna posługuje się we wszystkich wspomnianych przypadkach odmiennym charakterem wiedzy. Wiedzy, która nie jest tylko abstrakcją, lecz jednością czynu i słowa, zawartego zarówno w antycznym słowie *episteme* (Kahn), jak i pragmatycznym fenomenie *belief* (Pierce) czy Heideggerowskiej *wiedzy jako umiejętności*.

Scheler: Fenomenologia osoby jako majeutyka²⁰

(*Bez Chrystusa byłbym ateistą*)²¹

O ile zaprezentowana majeutyka była majeutyką niebezpośredniego przekazu, czynną umiejętnością generowania w słuchaczach adekwatnych spo-

ciu Husserlowskim jest już spostrzeżeniem, które za chwilę nastąpi, nie zwracając wcale uwagi na spontaniczną produktywność czasu historycznego, o którym to mówił Augustyn w następnym rozdziale 29, tak ważnym w analizach Heideggera.

¹⁹ Zob. M. Heidegger, t. 58, przypis 10, s. 61.

²⁰ Poniżej korzystam z tekstu opublikowanego w: J. Brejda, *Cień w ciebie...*

²¹ E. Kinder, *Das vernachlässigte Problem der natürlichen Gotteserfahrung in der Theologie*, KuD 9 (1993), 317; cytuję za: K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 241.

sobów bycia praktykowaną przez autora *Bycia i czasu*, o tyle Schelerowska fenomenologia wzorca osobowego ma dwa wymiary: wymiar teraźniejszego spotkania osobowego oraz dziejowy wymiar majeutyki „zaświatowej”, w której fascynacja wzorcem osobowym żyjącego niegdyś człowieka sprawia, zdaniem Schelera, naszą z nim *autoidentyfikację*.

Dlaczego majeutyka jako współdziałanie jest kluczem do drugiej osoby? Co zmusza nas do wyjścia poza teoretyczne schematy komunikowania? Czy niepowtarzalność osoby, niepowtarzalność świata implikuje majeutykę jak adekwatną metodę dotarcia do tego, co niepowtarzalne? Niech odpowiedzią na te pytania będzie krótka charakterystyka Schelerowskiej fenomenologii osoby.

Fundament filozofii Maxa Schelera tworzy fenomen osoby. Nie jest ona określeniem gatunkowym człowieka, lecz duchową zasadą jego indywidualności, znajdującą odzwierciedlenie w materialnej etyce wartości. Idea ta – zdaniem Charlesa Taylora – ma korzenie w myśli Apostoła Pawła, według którego każdy człowiek winien być mierzony inną, swoistą dlań miarą²². Chrześcijańska idea wielości darów skorelowana z wielością powołań ma odbicie u Nietzschego, ale również w Schelerowskiej fundamentalnej koncepcji osoby jako *ordo amoris*. Intencje Schelera najdokładniej wyraża Nietzsche w krytyce etyki formalistycznej Kanta przedstawionej w *Antychrześcijaninie*:

Cnota musi być najbardziej osobistą obroną konieczną i potrzebą konieczną; w każdym innym znaczeniu jest ona tylko zagrożeniem. [...] ‘dobro samo w sobie’, dobro bezosobiste i powszechnie ważne-urojenia, w których wyraża się schyłek, ostateczne osłabienie życia, królewiecka chińszczyzna. Najgłębsze prawa samozachowania i wzrostu nakazują coś przeciwnego: by każdy wynalazł sobie swoją cnotę, swój imperatyw kategoryczny. [...] Nic nie rujnuje tak głęboko, tak wewnętrznie, jak wszelki ‘bezosobisty’ obowiązek, wszelka ofiara na ołtarzu molocha abstrakcji²³.

Fundament osobowy nie jest łatwy do odnalezienia. Trudność polega tu bowiem – po pierwsze – na możliwości ujęcia osoby, która jest aktem, i realności, której może być doświadczona tylko poprzez współdokonywanie tego aktu; po – drugie – człowiek staje się osobą dzięki koniecznemu warun-

²² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 693.

²³ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 44.

kowi przekraczania własnego egocentrycznego zawężenia, czyli dzięki wzlotowi moralnemu, jak mawia Scheler. Osoba ujawnia się w akcie, człowiek, taki jak chociażby Maksymilian Kolbe, pokonując strach, pokonując pragnienie przetrwania, ujawnił się świadkom swojego czynu jako osoba w momencie, gdy przekroczył egocentryczne ześrodkowanie na sobie. Osoba jest w tym znaczeniu pojęciem dialektycznie negatywnym, gdyż wyłania się z zanegowania własnego egocentryzmu. Ale czy wszyscy świadkowie tego czynu zrozumieli jego sens? Czy może byli wśród nich tacy, którzy, pozostając w szponach własnego strachu, uznali ten czyn za nieodpowiedzialną brawurę? Nie rozstrzygając teraz odpowiedzi na pytania o to, czy ujawnienie się człowieka jako osoby jest z konieczności doświadczeniem relacyjnym i zwrotnym czy też nie, powróćmy do Schelera.

Uczestnictwo osoby w bycie drugiej osoby jest osiąganym w dwóch etapach. Dzięki *rozumieniu* zbliżamy się do istoty drugiej osoby. Rozumienie istoty, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, jest przeżyciem emocjonalnego *ordo amoris* innego człowieka, przeżyciem jego *aksjologicznego ego* (J. Tischner), jest wejściem w pole działania konstytutywnych dla jego tożsamości wartości, które umożliwiają emocjonalną konstytucję osoby w jej wymiarze woli oraz poznania. To wejście w pole oddziaływania konstytutywnych dla osoby wartości nie musi oznaczać wcale *pójścia za* motywacją z nich płynącą. *Pójście za* umożliwiające jest przez *rozumienie*, ale *rozumienie* wcale nie musi kończyć się *pójściem za*. Owo *pójście za* stanowi dopiero pełen warunek uczestnictwa w bycie drugiej osoby i generuje nowy typ etyki, będącej praktyką. Bierze ona swój początek nie w wymiarze norm, czyli na poziomie *ens cogitans*, a nawet nie na poziomie *ens volens*, lecz z najgłębiej usytuowanego wymiaru *ens amans*. Tutaj dopiero otwiera się oko ducha, dostrzegające nigdy przedtem niewidziane rozróżnienia oraz płynącą z tych rozróżnień siłę czynu. Tutaj wkracza Scheler w wymiar emocjonalnej etyki czynu, wyprzedzającej i warunkującej każdą następującą po niej etykę norm. Na przykładzie koncepcji wzorca osobowego przekonująco pokazuje mechanizm bycia emocjonalnie zawładniętym poprzez wzorzec zmuszający do oddania się osobowemu centrum działania drugiego człowieka. Wzorzec konstytuuje najpierw byt osoby zawładniętej jego działaniem, a dopiero później generuje normatywność wypływającą z przemienionej za jego sprawą tożsamości. Tu zawarta jest fundamentalna majeutyczność działania. Ową siłę przyciągającą wzorca egzemplifikuje Scheler na przykładzie Pawłowego pojęcia *bycia przyciąganym przez Chrystusa* oraz *autoidentyfikacji* z jego Osobą.

Nikt rozsądny nie wpadnie na prawie śmieszną myśl profana, że np. Pawłowe *ενδυσθαι Χριστον*, „przyoblec się” w Chrystusa, wniknąć, „wejść” w niego, „w” nim cierpieć, „w” nim być rozpiętym na krzyżu, „w” nim być pogrzebanym, „w” nim zmarłychwstać itd. – nie jest niczym więcej jak „współodczuwaniem”, współcierpieniem z Chrystusem, albo że jest identyczne z samą wiarą, i że to wszystko działo się kiedyś na świecie, bądź działo się dla mnie, dla mojego zbawienia. Raczej jest oczywiste, że w tych orficko ciemnych i przepojonych namiętnością zwrotach Pawła chodzi o coś zupełnie innego niż o samo współodczucie, samo rozumienie czy przyjęcie na wiarę tego, co zostało wypowiedziane [...], o coś całkiem innego niż sądy wiary, a także o coś zupełnie innego niż „naśladowanie nieszczęsnego życia Chrystusa” (przecież Paweł w ogóle bardzo mało mówi o życiu Chrystusa). Mianowicie [chodzi] o prawdziwą identyfikację dotyczącą istoty i postaci (nie identyfikację dotyczącą istnienia) osoby Chrystusa z własną osobą, nie w sensie samej wiedzy i „świadomości”, ale stawania się, przeobrażania, kształtowania (*Einbilden*) własnej substancji osobowej w osobę Chrystusa, krótko [chodzi tu o] proces ontyczny. To „stawanie się” dokonuje się jednak dzięki aktowi całkowitego oddania i ustanowienia jedności (*Einsetzung und Einssetzung*) własnej osoby (Pawła) Chrystusowi i w Chrystusie, co również pociąga za sobą współdokonywanie i następcze spełnianie (*Nachvollzug*) jego realnych aktów, tzn. właśnie dzięki czemuś całkiem specyficznemu i swoistemu, co Paweł (i może tylko on, jeśli chodzi o tę specyficzność, tzn. o oddanie własnej osoby „dla” Chrystusa, a zarazem ustanowienie jedności „w” niej [w osobie Chrystusa] nazwie „wiarą w Chrystusa” [...]) A jeśli mam powiedzieć, czym właściwie jest owa „wiara w” jakąś charyzmatyczną osobę – w odróżnieniu od dawania wiary stanom rzeczy („wiara, że”) – to nie znajduję żadnej innej charakterystyki poza właśnie tym, co nazywamy duchowo-praktyczną autoidentyfikacją z jakąś osobą, całkowitym oddaniem siebie samego jej i w niej. Oddanie substancji osobowej pociąga za sobą przede wszystkim jedność w sferze myślenia, chcenia, uczucia, a przez to przeobrażenie i ukształtowanie (*Einsbildung*) własnej jaźni w istotę i postać mistrza, [tak iż powstaje] ciągły i dynamiczny łańcuch coraz nowych reprodukcji jego duchowej postaci w materiale własnych danych psychicznych [...]²⁴.

Poruszenie, ovladnięcie i porwanie przez postać mistrza jest tak potężne, że akt zgody, tkwiący co prawda ontycznie w każdej „wierze w”, w żaden sposób nie dochodzi do refleksyjnej świadomości. Wybór łaski jest wtedy wątpliwą, teologiczno-metafizyczną racjonalizacją owego podstawowego przeżycia żywego początku wiary. Gdy Paweł mówi (Ga 2,20): „Żyję, ale nie ja, lecz Chrystus żyje we mnie”, to ma przed sobą jedynie duchową formę dokonania się tej jedności postaci, które po Pawle zaczęto w sposób dogmatyczny utrzymywać w Najświętszym Sakramencie.

Fragment ten zawiera Schelerowskie rozumienie *wiary* jako duchowo-praktycznej autoidentyfikacji z jakąś osobą. Na jej podstawie autor podej-

²⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 142-144.

muje próbę wyjaśnienia tak beznadziejnie niedostępnego dla filozofów zjawiska, jak stygmatyzacja, którą można według niego interpretować jako przykład radykalnego wcielania słowa dzięki majeutyce opartej na działaniu wzorca osobowego.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że fenomenologia wyzwoliła się z teoretycznego nastawienia i stała się uważną praktyką, sposobem życia, jakim była u swego zarania²⁵. Zadanie, z którym musi się jeszcze zmierzyć, powinno polegać na znalezieniu adekwatnego sposobu komunikowania tej praktyki. Sposobu, który nie uczyni z niej teoretycznego konstruktu i nie odbierze jej ożywiającej siły płynącej z ucieleśnionego słowa, doprowadzając w ten sposób „do widzenia”, któremu fenomenologia chce pozostać wierna. W przypadku fenomenologii majeutycznej widzenie to jest zapośredniczone w życiu udostępnionym za sprawą przekazu, co sprawia, że fenomenologia majeutyczna doprowadza do nowego wymiaru egzystencji, umożliwiającego owo fenomenologiczne widzenie. Majeutyczny zwrot fenomenologii jest najlepszym przykładem jej praktycznego zaangażowania i praktycznych konsekwencji. Czy predykat praktyczny odbiera fenomenologii jej niezależność, będącą fundamentem kontynentalnej filozofii? W naszym rozumieniu predykat praktyczny bardziej otwiera niż zamyka, jest on bowiem warunkiem koniecznym dotarcia do fenomenu egzystencji, która w *Kryzysie nauk europejskich* Husserla odegrała zasadniczą rolę jako antidotum na kryzys wywołany nadmierną sedymencją abstrakcyjnych treści. Radykalna *epoché*, zdaniem autora *Kryzysu*, jest rodzajem religijnej *metanoi*, towarzyszy jej przemiana całej egzystencji²⁶. Majeutyka wydaje się być punktem stycznym pomiędzy amerykańskim pragmatyzmem w wydaniu Charlesa Sandersa Peirce’a a filozofią kontynentalną. Fenomen *belief* skrywa w sobie niewyartykułowaną jedność działania i myśli, praktyki i teorii przed jej sztucznym rozdziałem. Jedność tę odnajdujemy w majeutycznej całości wiedzy jako umiejętności – *Das Kennen ist ein Können* – stąd ogromna szansa, ale i trudność związana z przekazem, który w wypadku

²⁵ Zob. w tym duchu: N. Deprez, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przekł. A. Czarnacka, Warszawa 2010.

²⁶ Pisał Husserl: „daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personelle Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“, *Krisis* 140.

człowieka i jego spraw nie chce i nie może być tylko przekazem treści, lecz chce i powinien być przekazem umiejętnego sposobu bycia. Kierkegaardowska karykatura zgorzkniałego profesora głoszącego apoteozę życia jest wciąż częstym symbolem hipokryzji rozdzierającej jedność słowa i życia. Niedościęgnionym wzorem tej jedności jest dla twórcy majeutyki egzystencjalnej Chrystus, który stał się swoim własnym Słowem, swoją własną nauką. Oznacza to dla nas dzisiaj, szczególnie w tak zwanych naukach humanistycznych, że uniwersytet z fabryki teoretycznej wiedzy powinien stać się znowu bardziej agorą, bardziej uniwersytetem osobowości i autorytetu, inspirującym życie i niezapominającym o tym, że prawda przed wszystkim egzystencjalnym wymiarem przyswojenia wiedzy.

Die Maieutische Wende der Phänomenologie

Zusammenfassung

Gut bekannt sind die Beziehungen zwischen Phänomenologie und Hermeneutik. Paul Ricoeur nannte bekanntlich die Hermeneutik ein Pfropfen auf dem Bau der Phänomenologie. Aus der hermeneutischen Perspektive wurde die Phänomenologie für ihre These einer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit von Heidegger, Merleau-Ponty oder Gadamer kritisiert, und ihre Geschichtlichkeit, Sprachlichkeit und Situationsbezogenheit ans Tageslicht gebracht. Die Phänomenologie vollzog hiermit eine hermeneutische Wende. Die in ihr implizierten maieutische Tendenzen kamen jedoch nicht zu einem gleichrangigen Durchbruch trotz vielen großartigen Entwürfen, sei es einer Phänomenkonzeption mit einer starken Akzentuierung des Vollzugsinnes und einer sogenannten *Vollzugstheorie der Bedeutung* (Gethmann) bei Heidegger, sei es einer *Philosophie als Aktion* bei Dilthey, sei es einer *Vorbildkonzeption* samt ihrer Forderung *der Gefolgschaft* bei Scheler. Eine maieutische Wende der Phänomenologie bleibt immer noch aus, und zwar obwohl viele maieutischen Tendenzen gleichzeitig in der Hermeneutik immer deutlicher wurden, sowohl bei Gadamer in seiner *Anwendungsvoraussetzung (Applikation)* als auch bei Ricoeur in seiner *dritten Mimesis* als einer *Refiguration*. In dem darauffolgenden Text wird eine maieutische Wende der Phänomenologie skizziert, die sich für eine maieutische Wahrheitskonzeption stark machen will, in der vordergründig nicht abstrakte Inhalte zum Vorschein gebracht werden sollen sondern ihre adäquate, existentielle Aneignungsart im Focus stehen soll (gemäß dem Kierkegaardschen Postulat wonach *das Wie der Wahrheit ist die Wahrheit* oder mit Heidegger formuliert *ein Kennen ist ein Können*, wobei auf die Ähnlichkeit dieser Konzeption mit ihrer pragmatischen Version bei Ch. Peirce Bezug genommen wird).

