



Bóg spoza nawiasu egzystencji

Max Scheler — mistyka czy fenomenologia aktowego zjednoczenia?

Jaromir BREJDAK*

ABSTRACT

God beyond of the bracket of existence. Max Scheler mysticism or phenomenology of actual unification: This article presents in the first part the concept of Schelerian phenomenology of religion and claims that pre-phenomenon of Holiness could not be take in the bracket of existence as usual because the religious act raised by Holiness itself is an heteronomic act of God-Holiness realized in the man and giving evidence of the existence of its Reasoner. In the second part of this article two types of unity are presented: unity due to joint feeling with others (*unmittelbares Mitfühlen* — “Two parents stand beside the dead body of a beloved child”) and unity due to co-operation of personal acts (*Mitvollzug* — “I live, yet not I, but Christ in me”). This two types of unities present the Other in a primordial way, which launched several criticism against Max Scheler’s mysticism. Phenomenology of act and mysticism seems to merge together in one point, calling Maieutic Birth, a their method becomes enactment of meaning (*Vollzugstheorie der Bedeutung* — Karl Friedrich Gethmann).

KEYWORDS

mysticism; phenomenology of act; Holiness; God-Person; person-act; unity of joint feeling with others (*unmittelbares Mitfühlen*); cooperation of personal acts (*Mitvollzug*); joint person (*Gesamtperson*); maieutic birth

* Dr hab., prof. nadzw. US, Zakład Filozofii Współczesnej, Uniwersytet Szczeciński.
E-mail: jaromir.brejdak@univ.szczecin.pl.

*Przedmiot aktów religijnych jest zarazem przyczyną ich istnienia.
Albo można tak powiedzieć: wszelka wiedza o Bogu
jest z konieczności zarazem wiedzą przez Boga.
(Scheler, 1995: 227)*

WSTĘP

W samym centrum Schelerowskiego myślenia znajduje się osoba-akt, której inicjatorem jest prawartość¹ świętości. Dziejowe wcielanie świętości zachodzi w czynach i dziełach ludzi zaświadcających o jej realności, w dziełach Jezusa, jego uczniów i kontynuatorów. Inkorporacja świętości może przydarzyć się także nam za sprawą współdokonywania aktów osobowych ludzi świętych. To poprzez ten rodzaj zjednoczenia aktowego, czy majeutyki aktowej, rezonuje i żyje w nas ten sam impuls, którego realizacja, wcielenie, zaszła w innym momencie dziejowym. Współdokonywanie tego aktu źródłowego sprawia powstanie tworu czy organizmu określanego jako osoba zbiorowa. Osoba zbiorowa (*Gesamtperson*) to relacyjny dynamiczny kompleks aktów wzajemnej współodpowiedzialności czy aktów wzajemnej solidarności. Osoba zbiorowa jest dla Maxa Schelera fundamentem zarówno społeczeństwa, jak i religii. Scheler mówi tu o „socjologicznym dowodzie” na istnienie Boga, choć pewnie moglibyśmy także mówić o etycznym wariacie takiego dowodu. Objawienie rzeczywistości w świetle tej prawartości jako szczególnego aksjologicznego sposobu prezentowania pozwala rzeczywistość tę opisywać jako istnienie — *esse* (Tomasz z Akwinu), obecność (Martin Buber) czy też życie (Rolf Kühn). Człowiek jako *ens amans*, o ile dane będzie mu odczuć prawartość świętości, widzi rzeczywistość w sposób szczególny, jego wola *ens volens* czy jego poznanie *ens cogitans* doznają szczególnej transformacji.

Autor *Probleatów religii* wydaje się fenomenologicznie wykazywać słuszość Heglowskiej zasady, zgodnie z którą religia jest najbardziej źródłową i sensotwórczą dziedziną ludzkiej aktywności. Akt religijny, stwierdza Scheler, jest bardziej źródłowy od aktów filozoficznego poznania (Scheler, 1954: 149). Akt ten nie jest jednak, w odróżnieniu od ujęcia Heglowskiego, prostym przejawem absolutnego ducha, lecz aktem skorelowanym z absolutnym biegunem, którym jest dla Schelera wartość świętości, będąca samym źródłem wartościowości i spoiwem całej hierarchii pozostałych wartości. Poznawczym warunkiem doświadczenia świętości jest przy tym „wzlot moralny”, czyli akt miłości. Akt ten jako jedyny jest w stanie odstąpić przed człowiekiem pełni bytu w jego aksjologicznym wymiarze. Takie postawienie problemu nasuwa pytanie, czy Schelerowska fenomenologia współdokonywania źródłowego aktu nie jest w swej istocie drogą doświadczenia mistycznego. Analizie tej właśnie kwestii poświęcone są niniejsze analizy.

¹ Mówię tu celowo o prawartości, nawiązując do dwuznaczności tego fenomenu, wedle którego świętość jest wartością, ale także źródłem wartościowości jako takiej.

REKONSTRUKCJA SCHELEROWSKIEJ FENOMENOLOGII RELIGII

SAMODZIELNOŚĆ SFERY RELIGII W STOSUNKU DO POZOSTAŁYCH SFER RZECZYWISTOŚCI

Scheler na wstępie swojej fenomenologii religii stwierdza pierwotność i nie pochodność doświadczenia religijnego. Jest ono pradana, której nie da się wyprowadzić z żadnych naukowych czy metafizycznych przesłanek. Tak jak rzeczywistości dźwięku czy koloru nie da się udowodnić w oparciu o naukową teorię fal akustycznych czy elektromagnetycznych, mogących co najwyżej opisywać ten fenomen, tak istnienia Boga nie da się udowodnić żadnymi dowodami ontologicznym. Jest to bowiem żądanie absurdałne, „gdzie wpieryw trzeba by racjonalnie wskazać istnienie barw, zanim się je zobaczy, a tonów, zanim się je usłyszy” (Scheler, 1995: 231).

Religia różni się od metafizyki odrębnością doświadczenia i nie może — wbrew błędnemu scholastycznemu podejściu do religii — być z niej wywodzona.

Jest to — zauważa Scheler — twierdzenie o pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego (Scheler, 1995: 110).

Dla metafizyka kwesta zbawienia pozostaje wtórna; dla człowieka religijnego (*der Religiöse*) wtórne jest poznanie bytu absolutnie rzeczywistego. Zbawienie i pragnienie (*liebe*) zbawienia wszystkich rzeczy są samodzielnymi, pierwotnymi kategoriami religii; to, co istniejące (*Seiende*), takie, jakie jest w sobie, stanowi samodzielną, pierwotną kategorię metafizyki (Scheler, 1995: 61).

CHARAKTERYSTYKA LOGIKI SENSU AKTÓW RELIGIJNYCH
(*SINNLOGIK DER RELIGIÖSEN AKTE*)²

Analizie aktów religijnych towarzyszy poczucie tymczasowości i nieadekwatności. Ten metodyczny brak nie jest brakiem merytorycznym, gdyż wynika z samej natury fenomenu świętości, kruszącego wszelkie skostniałe formy jego ujęcia. Jak stwierdza Richard Schaeffler:

² Niezmiernie interesującą fenomenologię religii przedstawił w swoim dziele Rudolf Otto (Otto, 1999). Dokonuje w nim zarówno noetycznej, jak i noematycznej analizy prafenomenu świętości, dochodząc do ciekawej charakterystyki aktu religijnego będącego potrójną syntezą przeciwieństw. Po stronie noetycznej są to: 1) irracjonalność (emocjonalność) oraz racjonalność (analiza pojęć), 2) fascynacja i trwoga, *fascinosum* — *tremendum*, oraz 3) aklamacja świętości i milczenia przed Bezimiennym. Po stronie noematycznej odnajduje Otto korespondujące z aktami noety elementy strukturę noematycznej. Są to: 1) świętość jako stale umykająca obecność, 2) bezimiennność — świętość, jak powie Richard Schaeffler (Schaeffler, 1989: 93–96) — domagająca się odpowiedzi poprzez aklamację imienną, wycofując się w sferę bezimienności, 3) świętość jako niespełniony wymóg (Iz 6,5).

Przy tym rozbitcie noezy i zanikanie noematu doświadczane jest nie jako zakłócenie stosunku religijnego, lecz jak jego strukturalna swoistość. Ponieważ tylko w ten sposób świętość może ukazać się jako ta, która, jak się często mówi w języku religijnym, „większa jest, niż moglibyśmy ją ze swej strony pojąć” (Anselm Prosl., cap. 5) (Schaeffler, 1989: 95).

Akt religijny aktem wartościującym

Noemat aktu religijnego zawdzięczamy aksjologicznemu sposobowi jego prezentacji. Zasada ta dotyczy wszystkich aktów. Wpisuje się ona w kontekst ontologii Schelera, w której wyróżnił on obok bycia faktycznego (*Dasein*), bycie istotowe (*Wassein*) oraz bycie wartościowe (*Wertsein*). Te trzy aspekty bycia tworzą nierozłączną jedność, chociaż skorelowane są z różnymi sposobami aktowej prezentacji. Byt faktyczny dany jest w oporze woli, byt istotowy w oglądzie fenomenologicznym, byt wartościowy w czuciu wartości, które uprzedza dwa wymienione sposoby prezentowania się bytu i nimi kieruje (Brejda, 2015b). Wartość świętości skorelowana z aktem miłości czy osobowej współodpowiedzialności formuje dalsze noematy związane zarówno z istnieniem faktycznym, jak i jego istotą. Świętość nie jest tylko ostatnią, najwyższą w hierarchii wartością, lecz także źródłem wartościowości jako takiej, jest w tym sensie wartością wartości. Świętość w tym rozumieniu dopełnia i przekracza zarazem hierarchię wartości, przysługuje jej status absolutności i prafenomeny. Świat widziany z tej perspektywy aksjologicznej napawa czcią, fascynacją a także bojaźnią i drżeniem.

Świętość jako *causa efficiens* aktu religijnego

W sferze religijnej nie ma mowy o jednakowej źródłowości (*Gleichursprünglichkeit*) noematu i noezy, lecz obowiązuje tu uprzedniość noematu, którego wypełnieniem jest świętość. Doświadczenie świętości, ujmowane w swej źródłowości zarówno przez Maxa Schelera, Rudolfa Otta, jak i Martina Heideggera, pozwala mówić o różnicy sakralnej, uprzedzającej także Heideggerowską różnicę ontologiczną:

Przedmiot aktów religijnych jest zarazem przyczyną ich istnienia. Albo można tak powiedzieć: wszelka wiedza o Bogu jest z konieczności zarazem wiedzą przez Boga (Scheler, 1995: 227).

Moglibyśmy powiedzieć, że Bóg jest tu sprawcą aktu religijnego, gdyby nie zdecydowane zastrzeżenie Schelera wykazującego uprzedniość przeżycia świętości względem przeżycia Boga, które jest fenomenem kulturowo i językowo zapośredniczonym:

Wbrew temu [zapośredniczeniu — przyp. J.B.] zachowuje ważność teza, iż ten ostatni dostrzegalny element posiada charakter ostatecznej, dalej nierozkładalnej (*unauflöslichen*) jakości wartości, jednakże jakość ta w hierarchii wartości zajmuje ewidentnie najwyższą pozycję i pozostaje ona w swej treści właśnie wartością nieskończonej świętości. Stąd też moment wartości nie tworzy jakiegos predykatu istniejącej idei Boga, lecz jej ostateczny rdzeń, wokół którego krystalizują się wtórnie wszelkie pojęciowe ujęcia i wyobrażenia tego, co rzeczywiste (Scheler, 1966: 298).

Mamy tu różnicę bardziej źródłową niż wspomniana różnica ontologiczna Heideggera, jest to różnica sakralna pomiędzy świętością, boskością i Bogiem (Brejda, 2004b). Zarysowuje się tu mistyka różnicy już nie ontologicznej, lecz sakralnej. To z tej różnicy wyłoni się nasze rozumienie Boga jako dialogicznej relacji względem świętości. Mamy tu do czynienia z pewnym poziomem konstytucji, który będą chciał oddać poprzez dwuczłonowe określenie: Bóg-Świętość.

Podsumowując, należy zauważyć, że akt religijny w człowieku jest zainicjowany przez świętość i jest dziełem nie człowieka, lecz Boga-Świętości³.

Człowiek religijny pojmuje zgodnie z przeżyciem, nie przez ocenę, że duch ludzki jest jedynie odbiciem, że jest przez ducha Bożego pielęgnowany, karmiony, mający w nim oparcie, przez niego podtrzymywany (Scheler, 1995: 190).

Realność heteronomicznego aktu we mnie implikuje realność podmiotu, któremu ten akt może być przypisany. Tym podmiotem staje się Bóg-osoba. Doświadczenie tego aktu przez człowieka, który go współdokonyje i zarazem jest nim obdarzony, nie tylko zmienia ludzką rzeczywistość, przemieniając ją, lecz również rodzi możliwość komunikacji już nie na poziomie treści, lecz na poziomie aktowym. Osiągamy więc poziom właściwy religijnej komunikacji, poziom współdokonywania czy reduplikacji aktów⁴.

Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju majeutyką egzystencjalną, której wiele uwagi poświęcił Søren Kierkegaard, a przed nim święty Paweł w mowach określanych przez duńskiego filozofa za apostołem „mowami budującymi”. Przejmowanie aktu zakłada uprzednią otwartość podmiotu, gotowość przyjęcia aktu i jego współdokonywania⁵. Ten aksjomat doświadczenia religijnego wskazuje na autora aktu i niesie za sobą „odwieszenie” realności Boga, który

³ Moja teza, zgodnie z którą Boga w ujęciu Schelera nie da się wziąć w nawias egzystencji, jest pewnym skrótem myślowym. Precyzyjnie rzecz ujmując, to świętości nie da się wziąć w nawias, Bóg jest zgodnie z analizą przedstawioną w pracy *Der Formalismus in der Ethik...* (Scheler, 1966) fenomenem kulturowo i językowo zapośredniczonym, wyrastającym z „rdzenia świętości”, na co zwróciła uwagę w dyskusji Joanna Sarbiewska.

⁴ Zgodnie z intencją Sorena Kierkegaarda chrześcijaństwo to nie treść, ale akt, nie „co”, lecz „jak” (por. Brejda, 2011: 81–96; Brejda, 2012: 87–112).

⁵ Schaeffler zwraca uwagę na Tomaszowe pojęcie *potentia oboedientialis* (Tomasz, *Suma teologiczna* III q. 11, a.1.) (Schaeffler, 1980: 183) oznaczające u Tomasza boski akt, przejmowany przez człowieka, w wyniku czego człowiek jest w stanie przekroczyć własną naturę dzięki siłom

odzyskuje tu swą realność w formie obecności aktu religijnego, którego Bóg-Świętość jest głównym sprawcą i autorem. Lepsze czy gorsze przyswojenie tego aktu leży natomiast w rękach człowieka.

O ile Blaise Pascal swoim zakładem wykazał błędność agnostycyzmu w życiu praktycznym, gdyż metodyczny dystans jest zarazem oddaleniem i utratą rzeczywistości, która mogła się ujawnić tylko w zaangażowanej postawie wierzącego, o tyle Scheler fenomenologiczną analizą stwierdza realność Boga w realności ludzkiego działania, w czynie i za sprawą czynu człowieka.

Konieczność aktu religijnego

„Akt religijny jest koniecznie spełniony przez każdego człowieka” (Scheler, 1995: 236) i jest tylko sprawą adekwatnego wypełnienia tego aktu, czy noematem tego wypełnienia stanie się Bóg-Świętość, czy zaledwie bożek. Zaistnienie aktu religijnego, którego przyczyną sprawczą był, jak widzieliśmy wcześniej, Bóg czy wartość świętości, ukazuje realność zarówno samej wartości świętości, jak i Boga. Można by tu jednak polemicznie zapytać, czy faktycznie mieliśmy do czynienia z aktem religijnym, jeśli jego wypełnienie jest tak nieadekwatne, a jego produktem staje się bożek.

Błędność, a nie brak wypełnienia aktu religijnego

Ponieważ akt religijny jest aktem koniecznym, inicjowanym przez swoją przyczynę celowo-sprawczą, którą możemy rozumieć jako łaskę Boga, rodzi się pytanie, czy człowiek może sam o własnych siłach wypełnić ten akt w sposób nieadekwatny, na przykład w formie skończonego dobra. Założenie przyczyny celowo-sprawczej wydaje się temu zaprzeczać, co pozwoliłoby przypuszczać, że także formy tak zwanych religii pierwotnych są chciane i objawione człowiekowi w jego historii zbawienia.

Dialogiczność aktu religijnego

Akt religijny pojmowany jest jako reakcja odpowiedzi. Jest on inicjowany uprzednim przeżyciem świętości domagającej się czynu, jest to swoistego rodzaju „zadziergnięcie relacji dialogicznej” (Karol Tarnowski).

„Domaga się on, w odróżnieniu od wszystkich pozostałych aktów poznania, także aktów metafizyki-odpowiedzi” (Scheler, 1966: 535). Bycie dotkniętym

teżę natury. O t w a r t o ść, jak tłumaczy to pojęcie Karl Rahner, umożliwia samobjawienie się Boga (Rahner, 1976).

przez świętość staje się fundamentem, na którym opiera się zarówno nasze życie wspólnotowe, jak i religijne.

W fenomenologicznej analizie Schelera — jak widzieliśmy — źródłowym doświadczeniem jest doświadczenie świętości, które jest objawieniem. Objawienie to inicjuje akt religijny, któremu towarzyszy, wraz z świadomością braku sprawstwa tego aktu, świadomość jego współdokonywania. To obce wtargnięcie w naszą podmiotowość niesie za sobą „śmierć starego człowieka” i „narodziny nowego”, czyli przemianę naszej podmiotowości. Aktem religijnym towarzyszy oczekiwanie odpowiedzi, które implikuje obecność osobowego podmiotu, czyli Boga. Tak bez zbędnych metafizycznych i teologicznych założeń opisuje Scheler doświadczenie Boga, jego samoobjawienie, któremu po stronie świadomości towarzyszą wspomniane kroki konstytucyjne.

Akt religijny — w odróżnieniu od wszelkich innych aktów poznawczych, także w metafizyce — domaga się odpowiedzi, jakiegoś przeciwaktu i aktu wzajemnego ze strony właśnie tego przedmiotu, do którego zmierza zgodnie ze swą intencjonalną istotą. Oznacza to, że o „religii” może być mowa wtedy, gdy jej przedmiot nosi boską osobową postać i gdy objawienie (w najszerszym sensie) tej postaci osobowej daje wypełnienie aktowi religijnemu i jego intencji (Scheler, 1995: 218).

Fenomenologia religii pojmuje stosunek pomiędzy aktem religijnym a jego przedmiotem jako stosunek dialogiczny i dlatego personalny (Schaeffler, 1989: 105).

Mistyczna strona aktu religijnego

Mistyczna strona aktu religijnego wpisana jest w samą dialogiczną naturę bóstwa, które jest zarówno objawiającym (*deus revelatus*), co skrywającym i milczącym (*deus absconditus*). Schaeffler zwraca naszą uwagę na napięcie związane z tą dialogiczną naturą. Jest ono napięciem ujawniającym się w dwóch formach religii — w religii objawienia oraz w mistyce:

Noetyczna jedność przeciwieństw wzywającego słowa i mistycznego milczenia, podobnie jak noematyczna jedność przeciwieństw wzywanej obecności i bezimiennej niedostępności Boga, jest więc doskonałym przykładem, z którego można odczytać dialektykę hierofanii (Schaeffler, 1989: 107).

Podsumowując Schelerowskie analizy fenomenologii religii, podkreślmy również samodzielność sfery religii, jej absolutną źródłowość oraz samoprezentujący sposób dania, określane także jako objawienie. Z tych analiz autora *Vom Ewigen im Menschen* wynika także teza o boskiej heteronomiczności aktu religijnego w człowieku, a także swoistego rodzaju aktowe czy majeutyczne wykazanie istnienia Boga, tak zwany dowód Jego istnienia. Mistyczność

w tym kontekście oznacza zarówno uprzedniość, jak i heteronomiczność przyjmowanego aktu.

CZY BÓG ISTNIEJE?

Fenomenologia biorąca w nawias rzeczywiste istnienie przedmiotu intencjonalnego zakłada jego istnienie w samym akcie. Jest to rodzaj istnienia intencjonalnego, skorelowanego zarówno z aktem, jak i jego treścią. Czy dotyczy to również samego Boga, który za sprawą redukcji fenomenologicznej jest aktowo skorelowany i ukazuje się przeżyciu poprzez wartości świętości, umożliwiając i inicjując wykształcenie się późniejszego aktu wiary? Otóż głównym owocem fenomenologicznego opisu doświadczenia religijnego zaprezentowanego przez Schelera jest doświadczenie aktu, którego przyczyną sprawczą (*causa efficiens*) jest pradoświadczenie świętości, czyli Bóg-Świętość. Człowiek, mówiąc językiem teologii, jest obdarzony takim aktem i jego treścią. Nie jest to akt przez człowieka kreowany, nie jest on jego przyczyną, lecz jest to akt przez człowieka współdokonywany, a jego właściwym inicjatorem jest świętość, której przypisywana jest dialogiczna podmiotowość. Tak można by fenomenologicznie zrekonstruować narodziny Boga według Schelera. Dla naszego pytania o istnienie Boga oznacza to przede wszystkim, że o ile realne istnienie większości intencjonalnych treści dawało się wziąć w nawias, o tyle w wypadku samej świętości zrobić tego nie sposób, gdyż to nie my jesteśmy tego aktu autorami (zarówno gdy chodzi o nozę, jak i noemat). *Causa efficiens* oraz *causa finalis* tworzą, mówiąc za Arystotelesem, jedność. Oznacza to dla istnienia Boga-Świętości, że nie daje się On zamknąć w egzystencjalnym nawiasie, lecz poza ten nawias wykracza, a odwołując się do tytułu Schelerowskiego dzieła *Vom Ewigen im Menschen* (Scheler, 1954), który można przetłumaczyć jako *O tym, co wieczne w człowieku*, należałoby powiedzieć, że ten heteronomiczny boski akt wkracza w nas, w naszą egzystencję, powodując „śmierć starego i narodziny nowego Adama”.

Świętość generująca akt miłości, a następnie akt wiary, który jest współdokonywany przez człowieka, domaga się istnienia Autora tego aktu, którym staje się w naszej tradycji kulturowo-religijnej Bóg-Osoba. Bóg ten, możemy powiedzieć, istnieje, ale tu musimy zawieść oczekiwania wszystkich teologów myślących bardziej metafizycznie niż fenomenologicznie. Bóg ten istnieje tylko wówczas i tak długo, jak czegoś na nas dokonuje (Wilhelm Hermann), istnieje w momencie działania w człowieku. Chwili wcześniejszej czy późniejszej tego istnienia fenomenolog potwierdzić nie może, z czym trudno pogodzić się nie tylko nie fenomenologicznie myślącemu teologowi, ale także każdemu człowiekowi poszukującemu boskiej gwarancji bezpieczeństwa.

Ten sposób przejawiania się istnienia, jego okamgnieniowe urzeczywistnienie w odniesieniu zarówno do wartości, jak i do samego Boga, jest nazywany

funkcjonalnym (Manfred S. Frings), stąd można by takie chwilowe, aktowe istnienie nazwać istnieniem funkcjonalnym, to znaczy działającym.

Zarówno wartość świętości, jak i sam akt wiary przez tę świętość zainicjowany, jak też zakładany podmiot tego źródłowego aktu muszą istnieć rzeczywiście, o ile dokonują na nas czegoś, co ujawni się w naszym zaświadczającym o tej interwencji działaniu.

MISTYKA AKTOWEGO ZJEDNOCZENIA

Aktowe zjednoczenie będę opisywał za Schelerem na dwóch poziomach: na poziomie człowieka jako jedności psychofizycznej oraz na poziomie człowieka jako osoby, czyli istoty, która potrafi zdystansować się do swego naturalnego egocentrycznego zamknięcia. Ów dystans względem biologicznej i popędowej natury człowieka określany jest jako „wzlot moralny” i stanowi dla autora *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania* (Scheler, 1987) sedno prawdziwej redukcji fenomenologicznej.

JEDNOŚĆ W RAMACH WSPÓLNEGO ODCZUWANIA (UNMITTELBARE MITFÜHLEN)

Zarzut uprawiania mistyki przez autora *Istoty i form sympatii* pojawia się z kilku stron i dotyczy głównie tezy Schelera, zgodnie z którą w aktach emocjonalnego wspólnego odczuwania (*Unmittelbares Mitfühlen*) drugi człowiek dany jest mi źródłowo, tak jak dany jestem sam sobie w przeżyciu wewnętrznym. Scheler opisuje to na przykładzie rodziców stojących nad zwłokami ukochanego dziecka. Ojciec i matka połączeni są nie tylko przez tę samą wartość czy przedmiot, tutaj osobę zmarłego dziecka, połączeni są oni tym samym stanem uczuciowym. Ich odrębność występuje tylko na poziomie uczuć zmysłowych oraz na poziomie osoby intymnej⁶.

Rzetelną krytykę tego stanowiska zaprezentowała, wychodząca od koncepcji Schelerowskich, Edyta Stein w swojej dysertacji poświęconej problematyce wczucia oraz w pracy poświęconej wspólnocie i indywidualności⁷, w których autorka dostrzega odmienną Schelerowskiego ujęć cudzego Ja. Ostrze swej krytyki zwraca ona w kierunku odmiennego ujęcia czucia, któremu Scheler nada właściwości spostrzeżenia wewnętrznego. Według Schelera, jak referuje Stein:

⁶ Piszę na ten temat szerzej w innym miejscu (Brejda, 2004a: 65–66). Zob. także Krebs, 2010. Angelika Krebs uwzględnia także szerszy kontekst dyskutowanego współcześnie problemu *Joint Intention*, wskazując na pracę Ulricha Baltzera, *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns*.

⁷ Korzystam tu z pracy: Brejda, 2015a.

[...] cudze Ja z jego przeżywaniem spostrzegamy wewnętrznie, tak samo jak własne. [...] Pierwotnie istnieje „pewien obojętny strumień przeżywania”, z którego dopiero z wolna wykrystalizowują się „własne” i „cudze” przeżycia (Stein, 2014: 98).

Wzucie w przeciwieństwie do spostrzeżenia wewnętrznego jest według Stein nieźródłowe.

Widzimy jednak różnicę: w jednym przypadku prezentowanie się źródłowe, w drugim nieźródłowe, konstytuujących przeżyć. Jeżeli przeżywam pewne uczucie jako uczucie kogoś innego, to raz mam je dane źródłowo jako teraz własne, raz nieźródłowo, we wzuciu jako pierwotnie cudze. I właśnie ta nieźródłowość danych we wzuciu przeżyć skłania mnie do odrzucenia wspólnej nazwy „sposzczenie wewnętrzne” dla uchwycenia własnego i cudzego przeżywania (Stein, 2014: 110).

Zauważmy jednak, że Scheler mówi o czuciu (*Fühlen von*) w zależności od formy wspólnotowej, ukonstytuowanej zarówno przez to czucie, jak i przez skorelowane z nim wartości. To w ramach faktycznie ukonstytuowanych przez to czucie form wspólnotowych takich jak wspólnota życia (panwitalizm) oraz wspólnota osobowa, określana przez Schelera jako osoba zbiorowa (*Gesamtperson*), możliwa jest wspólna źródłowość przeżycia wewnętrznego. Rodzice stojący nad zwłokami ukochanego dziecka doznają takiej samej źródłowości przede wszystkim witalnego, ale także osobowego dania cierpienia w ramach wspólnoty życia czy też wspólnoty osobowej za sprawą bezpośredniego odczuwania (*unmittelbares Mitfühlen*), jak i możliwego współdokonywania aktów. Tej źródłowości nie osiąga poruszony tym wydarzeniem przechodzień (zarażenie uczuciowe) czy inny gość pogrzebu, który wprawdzie intencjonalnie kieruje się na to samo cierpienie (*Mitgefühl*), lecz nie uczestniczy w nim, nie doznaje tego samego stanu uczuciowego czy nie dokonuje tego samego aktu cierpienia⁸.

O ile rodzina była sytuowana przez Schelera głównie na poziomie intencjonalnych aktów czucia witalnego, choć nie tylko, gdyż nie można jej odmówić także charakteru wspólnoty osobowej, o tyle przekroczenie witalnego ześrodkowania się na sobie poprzez współdokonywanie aktów osobowych umożliwi bardziej pogłębioną formę aktowego zjednoczenia.

JEDNOŚĆ W RAMACH AKTOWEGO ZJEDNOCZENIA

Ten typ zjednoczenia osobowego najpełniej chyba odnajdujemy w analizie słów apostoła Pawła, zgodnie z którymi działa nie Paweł, lecz Chrystus w nim⁹. Schelerowska fenomenologia aktów osobowych (skruchy, wstydu,

⁸ Cudze cierpienie mogą współodczuwać w formie intencjonalnej treści oraz uczestniczyć w tym samym akcie (*unmittelbares Fühlen versus Mitgefühl*). Na ten temat zob. Brejda, 2004a: 68.

⁹ Rekonstrukcja tej analizy znajduje się w: Brejda, 2010.

współodpowiedzialności) oraz świętości jest swego rodzaju mistyką zjednoczenia aktowego. Dotyczy to zarówno jej strony noematycznej, jak i noetycznej. Zaczę od tej pierwszej. 1) Präfensomen świętości jest ukazywany jako absolutny fundament aksjologiczny (ontologiczny) wspólnoty i religii, a jego doświadczenie jest wydarzeniem od nas niezależnym i wymykającym się wszelkim zapośredniczeniom w tradycji czy w języku. Na tym poziomie doświadczenia świętości jest ona bezpośrednio danym czy udzielającym się człowiekowi prafenomenem, stanowiąc rdzeń, wokół którego zaczyna się krystalizować rzeczywistość. 2) Udzielanie się świętości jest aktem fundującym relację dialogiczną, jest to „zadzierzgnięcie relacji dialogicznej” (Karol Tarnowski). O świętości wiem, a mając na uwadze kolejność konstytuowania, świętym się staję, współdokonyjąc akty zainicjowane przez osoby święte (deifikacja życia). Na współdokonywaniu czy, jak mawiał Kierkegaard, na zdwajaniu opiera Scheler swoją koncepcję osoby zbiorowej. Wokół świętości zaczynają wykształcać się układy takich aktowych zdwojeń, przekazując sobie, niczym olimpijski ogień w sztafecie, impuls świętości. Dochodzi wówczas do aktowego zjednoczenia z osobą Chrystusa i osobami świętymi, w których rezonuje objawiona niegdyś świętość. W tym majeutycznym akcie współdokonywania stajemy się współczesnymi Chrystusowi w znaczeniu opisanym przez Kierkegarda w *Okruchach filozoficznych* (Kierkegaard, 1988)¹⁰.

ZAKOŃCZENIE: FENOMENOLOGIA A MISTYKA

Praktyka fenomenologii uwzględniająca szczególnie jej aspekt noetyczny, aktowy bliska jest misticie w następujących punktach:

1. Zasada wszelkich zasad dzięki swojemu antyredukcjonistycznemu charakterowi obejmuje także wewnętrzne doświadczenie mistyka.
2. *Epoche*, powstrzymująca od wszelkich sądów i nakazująca milczenie w pierwszym kontakcie z fenomenem, bliska jest mistycznej „technice” opróżniania umysłu, duszy z tego, co światowe czy narzucone przez umysł i będące jego konstruktem (noc zmysłów, noc ducha świętego Jan od Krzyża).
3. Fenomenologiczne indywiduowanie i formalizowanie ukazują pasywno-aktywny charakter doświadczenia zarówno fenomenologicznego, jak

¹⁰ Podobne zjednoczenie pomiędzy muzykami, słuchaczami a kompozytorem wydaje się opisywać za Schelerem Alfred Schütz (Schütz, 1964). Na takiej majeutyce aktów osobowych opiera się Schelerowski „socjologiczny” dowód na istnienie Boga. Cechą szczególną Schelerowskiej mistyki aktowego zjednoczenia jest zachowanie indywidualnej tożsamości. Scheler, podobnie jak później Martin Buber, krytykuje mistykę ekstazy za tak zwane rozmywanie indywidualnej tożsamości w morzu ducha czy morzu bytu (pan-en-henizm), sprawiając, że wszystko staje się jednym. Mistyka Schelera, jak i wspomnianego Bubera, jest mistyką dialogiczną, opartą na teistycznej relacji ze świętością.

i mistycznego. Fenomeny wewnętrznego doświadczenia, szczególnie te formalizowane przez fenomenologię religii, są fenomenami, to znaczy przede wszystkim noezami i aktami naszej cielesności. Są one źródłowo dane, ale ich źródłowość sprawcza leży poza naszą cielesnością. Mistyka mówi tu o doświadczeniu radykalnej bierności (nocy, nicości) oraz doświadczeniu źródła i całości.

4. Radykalna przemiana (*metanoia*, krzyż), o której wspominał Edmund Husserl w *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserl, 1954), wynika tutaj z przejścia heteronomicznego aktu we mnie, skutkującego narodzinami „nowego Adama”, o którym pisał apostoł Paweł.

Jak stwierdza Rolf Kühn: „Jeśli fenomenologia nie może być widzeniem, wtedy poświadcza czyste życie w jego udzielaniu się, jako jego nadejście we wnętrzu osoby” (Kühn, 1999: 96). Osoba to przypływ bycia we wnętrzu człowieka. Przypływ ten manifestuje się poprzez pasywne współdokonywanie aktu bycia nawiedzającego osobę. Osoba rezonuje, jak zauważyliśmy wcześniej, impuls świętości czy udzielonego życia.

Nie byłoby zatem żadnego sensu, gdyby wcześniej nie było życia w akcie, który mnie konstytuuje. Każdy sens [...] obejmuje zawsze ogólne prawa rozumu i wartości, ale zasadniczo świadczy o absolutnym źródle życia. Ta źródłowość wszelkiego sensu, zmuszająca „Ja-jestem” osoby do ciągłego żywego kształtu, jest „mystyką” w tym względzie, że nie jest możliwa żadna „teoria” źródła sensu i doskonałości sensu. Dlatego fenomenologię bytu [...] należy uważać za próbę odniesienia tworzenia sensu w nas do aktów jego źródłowości, którą może być tylko życie. Ponieważ mistyka wyraża ze swojej strony bezgraniczną gotowość przyjęcia życia, tak boskiego jak i własnego, dlatego jest ona rzeczywiście-możliwą „teorią” wydarzenia-sensu-życia (Kühn, 1999: 96).

Kühn w odniesieniu do Stein stwierdził, że: „Życie mistyczne jest właściwą praktyką wczucia” (Kühn, 1999: 94). Twierdzenie to zachowuje swoją słuszność także w odniesieniu do Schelera, którego myślenie tak inspirowało młodą Stein¹¹. Twierdzenie to możemy uzupełnić, dodając: życie mistyczne jest właściwą praktyką wczucia oraz majeutycznego współdokonywania aktów osobowych (rozumienia i pójścia za). Teza ta znajduje potwierdzenie przede wszystkim we wprowadzonej w ostatnim dziele Stein koncepcji świętego realizmu¹².

Na tym polega święty realizm: pierwotna wrażliwość wewnętrzna duszy, która odrodziła się w Duchu Świętym; wszystko, co do niej dociera, dusza przyjmuje w stosowny sposób i z odpowiednią głębią; wszystko to znajduje też w niej nietamowaną przez

¹¹ „Mistyka, w której przenikają się immanencja i transcendencja osoby w zatopieniu się boskiej i ludzkiej sobości, zawiera to życie, którego prawdziwe urzeczywistnienie odbywa się we «wczuciu»” (Kühn, 1999: 94).

¹² Na tę koncepcję wskazuje zresztą sam Kühn (Kühn, 1999: 95).

spaczone zahamowania i skostnienia, żywą, ruchliwą i gotową do kształtowania siłę, która z łatwością i radością pozwala się formować i kierować temu wszystkiemu, co w siebie przyjęła i przyjmuje (Stein, 2013: 49).

Ten akt wczucia nie jest neutralnym oglądem istoty postulowanym przez Husserla, lecz w najwyższym stopniu współdokonywaniem boskiego aktu we mnie. Byt osoby jest bowiem wydarzeniem, aktem wznoszącym czy, jak formułuje to Scheler, „wzlotem moralnym”. Osoba jest wejściem, jest „życiem w i z bytu”, stwierdza Kühn (Kühn, 1999: 93). Fenomenologia podobnie jak mistyka poświadcza czyste życie w jego udzielaniu się¹³.

Fenomenologia współdokonywania aktów bycia dających poczucie „budującej” jedności znajduje u Schelera swój pendant, jak widzieliśmy, przede wszystkim w wyróżnionych przez niego formach sympatii i skorelowanych z nimi formach wspólnotowej jedności. Scheler w swym radykalizmie fenomenologicznego opisu nie zawahał się wykazać wspólnej źródłowości właściwej aktom wspólnego czucia różnych podmiotów, tworzących jedność witalną oraz osobową. Oznacza to, że druga osoba — z pominięciem sfery zmysłowej oraz sfery absolutnie intymnej — jest mi dana w sposób źródłowy, tak jak dany jestem sam sobie. Scheler zainspirowany Pawłowym odkryciem *corpus christianum*¹⁴ staje się fenomenologiem wspólnoty, jej wielorakich form, wobec których indywiduum jest niejednokrotnie zaledwie pochodną.

A zatem mistyka czy fenomenologia aktowego współdokonywania?

Obie drogi chcą sięgnąć źródła, do którego dotrzeć nie sposób bez największego emocjonalnego zaangażowania i współdokonywania, to jest przyjęcia i reduplikacji objawionego i udzielonego życia. Obie drogi łączą się w punkcie, który określiłem jako majeutyczne narodziny¹⁵, co pozwala nam w przypadku

¹³ Kühn zwraca uwagę na pojawienie się tego pojęcia już w samym tytule głównego dzieła Stein *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Istotą osoby jest ów akt wzlotu czy wejścia, jak tłumaczy to ks. prof. Jerzy Machnac, redaktor i tłumacz tekstów zawartych w tomie *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein* (Machnac, 1999). Używając rozróżnień poczynionych przez Etienne’a Gilsona w *Bycie i istocie* (Gilson, 1963) możemy, odwołując się do porządku bytu i porządku istnienia, stwierdzić, że klasyczna fenomenologia pozostaje w porządku bytu i istoty, podczas gdy Stein dochodzi do źródła istoty, czyli istnienia. Sam Tomasz z Akwinu świadomy absolutności i niedefiniowalności istnienia (*esse*) pozostał w dyskursie akademickim, unikając próby nazwania nienazywalnego (*esse*), czyli mistyki, i nazywając swe dzieło *De ente et essentia* (*O bycie i istocie*). Stein, ogarnięta pasją Absolutu, wychodzi poza porządek naukowego i akademickiego dyskursu. Wierna własnym postulatом jasnego widzenia, niestrudzenie poszukuje wypełnienia aktów, które w naukowym dyskursie akademickim muszą pozostać puste i niewypełnione.

¹⁴ Scheler, powołując się na apostoła Pawła, posługuje się określeniem *corpus christianum*, nie Pawłowym *corpus Christi*, nie ma tu jednak w moim rozumieniu różnicy znaczeniowej.

¹⁵ Majeutyczne narodziny rozumiane w znaczeniu Kierkegaardowskiego „zdwojenia” czy „re-subiektywizacji/reduplikacji” umożliwiającej egzystencjalny rozwój człowieka poprzez współdokonywanie aktów wzorca osobowego czy aktów mistrza. Na ten temat zob. Toeplitz, 1980: 137 nn.

Schelera mówić raczej o majeutyce aktowego zjednoczenia. Majeutyka, będąca „teorią znaczenia poprzez dokonywanie” (*Vollzugstheorie der Bedeutung* — Carl Friedrich Gethmann), jest w moim rozumieniu punktem wspólnym mistyki i fenomenologii religii.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowska, M. (2011). *Bóg w myśli Schelera*. Kraków: WAM.
- Baltzer, U. (1999) *Gemeinschaftsbandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Bermes, Ch., Henckamnn, W., & Leonardy, H. (Red.). (2000). *Person und Wert. Schelers 'Formalismus' — Perspektiven und Wirkungen*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Bermes, Ch., Henckamnn, W., & Leonardy, H. (Red.). (2003). *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Würzburg: K&N.
- Brejda, J. (2004a). Hermeneutyka uczuć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka. *Kwartalnik Filozoficzny*, 32, 57–73.
- Brejda, J. (2004b). Pomiędzy śmiercią a świętością. Rzecz o naturze fenomenu w koncepcji Maxa Schelera i Martina Heideggera. *Przegląd Religioznawczy*, 212(2), 37–42.
- Brejda, J. (2010). *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła na filozofię współczesną*. Kraków: WAM.
- Brejda, J. (2011). Majeutyiczny zwrot fenomenologii. *Fenomenologia*, 9, 81–94.
- Brejda, J. (2012). Majeutyiczny autoportret — obraz człowieka w hermeneutycznej *praxis* Kierkegaarda. *Analiza i Egzystencja*, 19, 87–112.
- Brejda, J. (2014). *Pomiędzy fenomenologią religii a mistyką świadectwa — Edyta Stein versus Max Scheler i Martin Heidegger*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Brejda, J. (2015a). Fenomen wczucia według Maxa Schelera i Edyty Stein (s. 89–96). W: J. Machnac, K. Serafin (Red.). *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Brejda, J. (2015b). Aksjologiczny wymiar bycia w materialnej etyce wartości Maxa Schelera. Referat wygłoszony w ramach XV Konferencji Polskiego Towarzystwa Filozoficznego *Problemy fenomenologii wartości*, Warszawa 27–28.11.2015.
- Gethmann C. F. (1983). *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter.
- Gilson, E. (1963). Byt i istota. (Przeł. D. Eska & J. Nowak). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (=Husserliana, 3)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kierkegaard, S. (1988). *Okruchy filozoficzne. Chwila*. (Przeł. K. Toeplitz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krebs, A. (2010). „Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes”. Max Scheler über das Miteinanderfühlen. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 35(1), 9–43.
- Kühn, R. (1999). Życie z bytu. O podstawowych intuicjach Edyty Stein (s. 93–105). W: J. Machnac (Red.). *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*. Wrocław: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Machnac J. (Red.) (1999). *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*. Wrocław: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Otto, R. (1999). *Świętość*. (Przeł. B. Kupis). Warszawa: Znak.

- Rahner, K. (1976). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Schaeffler, R. (1980). *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schaeffler, R. (1989). *Filozofia religii*. (Przeł. E. Kowalska). Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Scheler, M. (1954). *Vom Ewigen im Menschen*. Bern: Francke Verlag.
- Scheler, M. (1966). *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Bern: Francke Verlag.
- Scheler, M. (1987). O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego (s. 241–303). W: M. Scheler. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. (Przeł. S. Czerniak & A. Węgrzecki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Scheler, M. (1995). *Problemy religii*. (Przeł. A. Węgrzecki). Kraków: Znak.
- Stein E. (2013). *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*. (Przeł. I. J. Adamska & G. Sowiński). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stein, E. (2014). *O zagadnieniu wczucia*. (Przeł. D. Gierulanka & J. Gierula). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Schütz, A. (1964). *Making music together*. W: A. Schütz. *Collected papers II*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Toeplitz, K. (1980). *Kierkegaard*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Węgrzecki, A. (1975). *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

