

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI*

EGZYSTENCJA ORAZ ANALIZA
NOWA FENOMENOLOGIA
JAKO TRZECIA DROGA FILOZOFII EUROPEJSKIEJ

Słowa kluczowe: fenomenologia, fenomenalność, faktyczność, usytuowanie, baza abstrakcji, formy świadomości, dogmat świata wewnętrznego, afektywne bycie dotkniętym, napęd życiowy, obecność pierwotna
Keywords: phenomenology, phenomenality, facticity, being situated, basis of abstraction, forms of consciousness, dogma of the inner world, emotional affection, vital drive/impetus, primitive presence

* Andrzej Przyłębski – prof. zw. dr hab., od 2011 r. pracownik Instytutu Kulturoznawstwa UAM, autor 6 monografii (m.in. *Gadamer* dla serii „Myśli i Ludzie”, *Hermeneutyczny zwrot filozofii i Etyka w świetle hermeneutyki*), redaktor ok. 20 prac zbiorowych, redaktor naczelny pisma „Fenomenologia”, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Zarządu International Hegel Society, Rady Programowej czasopisma „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”. Zainteresowania badawcze: filozofia hermeneutyczna, filozofia życia, klasyczna filozofia niemiecka i jej kontynuacje (fenomenologia, neokantyzm, ontologia fundamentalna, neoheglizm), filozofia kultury, filozofia języka. Tłumacz literatury filozoficznej z niemieckiego i angielskiego (m.in. *Filozofia pieniądza* Georga Simmla). E-mail: aprzylebski@poczta.onet.pl.

1. Dlaczego „trzecia droga”?

Idea konferencji, która była bezpośrednim powodem powstania tego tekstu, oparta jest na założeniu, iż w filozofii europejskiej istnieje podział na nurt kontynentalny, koncentrujący się na badaniu ludzkiej egzystencji, oraz nurt anglosaski, wyznaczany przez nadzieje pokładane w metodzie analizy, odniesionej przy tym do języka, którym mówimy lub powinniśmy mówić o rzeczywistości. Rozejście się filozofii europejskiej na początku XX wieku, jej podział na dwie niezależne drogi rozwoju, rzeczywiście był faktem. Można nawet wskazać na konkretne daty i miejsca. Jak pisze Alfred Gawroński:

Taki podział świata zachodniego na dwie strefy filozoficzne dokonał się dopiero po 1945 roku, lecz jego korzenie sięgają daleko wstecz, co najmniej do roku 1903, w którym to Moore i Russell zareagowali przeciwko tendencji leżącej u podstaw każdego idealizmu, tendencji do uwzględniania pojęcia relacji tylko w jej aspekcie wewnętrznym i ignorowania pojęcia relacji zewnętrznej. W tej słynnej polemice [...] wykazali, jak skuteczna może być argumentacja oparta na analizie języka w rozwiązywaniu klasycznych problemów filozofii. Od tej daty rozpoczyna się w świecie anglosaskim okres długiej refleksji nad językiem naturalnym w kierunku wytyczonym przez głębokie intuicje Niemca Gottloba Fregego i pod przemożnym wpływem – [...] – Austriaka Ludwiga Wittgensteina¹.

Reakcją na tę niezbyt normalną sytuację były próby koncyliacyjne, z reguły nieudane. Dlaczego? Powody były różne. Przedstawiciele tradycji kontynentalnej nie pojmowali, dlaczego badanie funkcjonowania języka – słynny *linguistic turn* – ma prowadzić do odpowiedzi na klasyczne pytania filozofii, w tym na jej naczelne pytanie, postawione przez Kanta, pytanie o to, „czym jest człowiek?”. Z drugiej strony pojęcie analizy ewoluowało, dochodząc do postaci, które dezawuowały analityczność praktykowaną przez

¹ A. Gawroński, *Pochwała filozofii lingwistycznej*, [w:] tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa: Biblioteka Więzi 1983, s. 76–77.

filozofię kontynentalną². Dobrym przykładem jest tu filozofia Heideggera, w szczególności jego *opus magnum*. W *Byciu i czasie* termin analiza pojawia się bardzo często, całość, pojęta jako ontologia fundamentalna, jest wszak analityką egzystencji. To nieco niejasne sformułowanie znaczy zaś: analizą ludzkiego sposobu bycia³. Analizą adekwatną względem swego przedmiotu, tzn. starającą się unikać bezrefleksyjnego przenoszenia kategorii pojęciowych stosowanych dla opisu świata przedmiotowego na opis bytu, jakim jest człowiek. *Bycie i czas* zostało przez filozofię analityczną, przynajmniej jej pierwszą generację, odrzucone, wręcz wyśmiane. Wystarczy przypomnieć o reakcji Rudolfa Carnapa na Heideggerowski wykład pt. *Czym jest metafizyka?*⁴

Dla kogoś, kto chciałby przełamać impas w relacji filozofii kontynentalnej i filozofii analitycznej filozofia Heideggera mogłaby stanowić doskonały obiekt badań: pokazanie powiązania analizy z solidnym fenomenologicznie opisem odsłaniałoby słabości płynące z obozu filozofów analitycznych krytyki filozofii kontynentalnej (bo przecież nie: tradycyjnej; filozofia analityczna jest w swym nastawieniu poznawczym bardziej tradycyjna niż myśl Heideggera). Ale jest to oferta zbyt oczywista. Dlatego mimo moich sympatii dla autora *Bycia i czasu* postanowiłem pójść tu drogą nieco bardziej złożoną i przedstawić syntezę badań analitycznych i egzystencjalnych obecnych w innej, mniej u nas znanej teorii filozoficznej, popularyzując ją przy tej okazji. Na myśli mam tzw. Nową Fenomenologię, koncepcję badań filozoficznych stworzoną i rozwijaną w bardzo systematyczny sposób przez kilońskiego filozofa Hermanna Schmitza.

Hermann Schmitz urodził się w 1928 roku w Lipsku. Filozofię studiował w Bonn, m.in. pod kierunkiem Oscara Beckera i Ericha Rothackera, zaś do jego uniwersyteckich kolegów należał m.in. Jürgen Habermas. Profesurę

² Na temat ewolucji filozofii analitycznej por. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.

³ Por. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1995 (oto – przykładowo – paragrafy dzieła, w których tytule pojawia się słowo „analiza” lub „analityka”: §§ 5, 9, 10, 11, 28, 45, 49, 63, 66, 78, 83).

⁴ Reakcje przedstawicieli współczesnej fazy rozwoju filozofii analitycznej, takich jak Robert Brandom, są już daleko bardziej przychylnie, jeśli wręcz nie entuzjastyczne (por. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge MA 2002, oraz B. Merker (red.), *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Hamburg: F. Meiner Verlag 2009).

filozofii otrzymał na Uniwersytecie Kilońskim, któremu pozostał wierny do emerytury. Już podczas studiów, po latach fascynacji fenomenologią Husserla i Heideggera, odkrywszy braki ich koncepcji, rozpoczął tworzenie własnej filozofii. Uważał ją za poprawioną, oczyszczoną z metafizycznych naleciałości postać fenomenologii, zrywającą jednak z dogmatycznymi, jego zdaniem, założeniami teorii Husserla. Dlatego określił ją mianem Nowej Fenomenologii, którą rozwijał odtąd w uświadamianej konkurencji zarówno wobec szkoły postheideggerowskiej (Gadamer, Bubner, Wiehl, Figal), jak i szkoły posthusserlowskiej (Waldenfels, Merleau-Ponty, Orth i in.). Badania prowadził w sposób metodyczny, pieczołowicie rozpracowując poszczególne zagadnienia i obszary przedmiotowe. Efektem jest olbrzymia ilość artykułów naukowych oraz około 40 książek, wiele z nich kilkusetstronicowych, z których 10 zawiera coś, na co od czasów Hegla nie ważył się żaden europejski filozof, a mianowicie system filozoficzny. Ta olbrzymia ilość publikacji przyczyniła się, paradoksalnie, do zastopowania recepcji: mało było chętnych do pisania doktoratów czy habilitacji o filozofii, której przestudiowanie zabiera tyle czasu. I to nie tylko z powodów ilościowych, ale także jakościowych: studiowanie Schmitza wymaga przyjęcia pewnego nowego nastawienia poznawczego, tzn. rozstanie się z wieloma przeświadczeniami, które dotąd wydały się nam niekwestionowalne (jak np. to, że uczucia są czymś subiektywnym, „czyims”).

Mimo tych trudności recepcja Nowej Fenomenologii ruszyła w latach dziewięćdziesiątych z miejsca, i to nie tyle pośród filozofów – choć tu także, wystarczy wspomnieć rosnące zainteresowanie tym kierunkiem u takich filozofów, jak Reiner Wiehl, Ferdynand Fellmann czy Gernot Böhme – co u przedstawicieli medycyny, psychologii psychiatrii, u artystów i teoretyków sztuki. Powstało prężnie działające Towarzystwo Nowej Fenomenologii, które organizuje regularne kongresy oraz warsztaty. Na uniwersytecie w Rostocku utworzono katedrę Nowej Fenomenologii, którą powierzono uczniowi Hermanna Schmitza, prof. Michaelowi Grossheimowi. Wszystko to doprowadziło do tego, iż kierunkiem tym zainteresowano się także w naszym kraju. Z mojej inicjatywy prof. Bolesław Andrzejewski zaprosił na początku lat dziewięćdziesiątych prof. Schmitza do Poznania, a potem przełożył dwie jego książki na język polski, zaś mój młodszy kolega, dr Mariusz Moryń, napisał poświęconą mu rozprawę habilitacyjną⁵. Hermann Schmitz

⁵ Informację na temat tytułów tych prac znajdzie czytelnik w następnych przypisach.

gościł potem w Polsce jeszcze kilka razy, wygłaszając wykłady w Poznaniu i w Warszawie. Był gościem honorowym jednej z dorocznych konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, podobnie jak kilka lat później jego uczeń Michael Grossheim. Teksty tych wystąpień wydrukowane zostały w redagowanym przeze mnie piśmie „Fenomenologia”⁶. W Poznaniu odbyło się też pierwsze seminarium poświęcone Nowej Fenomenologii, które zorganizowałem w roku 2004, korzystając z pomocy dr. hab. Mariusza Morynia oraz dr. Svena Sellmera, wypromowanego przez Schmitza młodego niemieckiego naukowca, zatrudnionego na UAM, współtworzącego tam badania indologiczne⁷. Tyle tytułem krótkiej prezentacji tego, jak pojawiła się i jak istnieje Nowa Fenomenologia.

Jak z powyższego widać, Nowa Fenomenologia to dzieło jednego człowieka, uzupełniane jednak obecnie i rozwijane przez szereg osób pracujących naukowo w stworzonym przezeń paradygmacie myślowym. Alber Verlag, renomowane niemieckie wydawnictwo zajmujące się promocją badań fenomenologicznych (dotąd głównie fenomenologii posthusserlowskiej), utworzyło serię wydawniczą prezentującą najnowsze osiągnięcia Nowej Fenomenologii.

Pytanie, na które starał się będę odpowiedzieć w tym tekście, brzmi: dlaczego i w jakim sensie Nowa Fenomenologia jest alternatywną względem Heideggerowskiej próbą przezwyciężenia opozycji analizy i egzystencji? Uczynię to w dwóch krokach: w pierwszym zaprezentuję Nową Fenomenologię – naturalnie w bardzo skrótovej postaci – bo nie jest ona u nas koncepcją szczególnie znaną; w drugim przedstawię pewną refleksję nad tym, w jakim sensie jest ona „analizą egzystencji”.

⁶ Wykład Schmitza oraz wprowadzenie do Nowej Fenomenologii pióra M. Morynia w nr. 2 (2005), dwa uzupełniające jej prezentacje teksty (F. Fellmanna i J. Soentgena) w nr. 3, zaś dwa wykłady Grossheima w nr. 8 (Poznań 2010).

⁷ Rozprawa doktorska S. Sellmera została opublikowana we Fryburgu i nosi tytuł *Formen der Subjektivität. Studien zur indischen und griechischen Philosophie* (Alber Verlag 2005, 360 s.). Jest tomem 5. serii *Neue Phänomenologie*, którą to zasłużone dla fenomenologii wydawnictwo wprowadziło do swego programu (w chwili obecnej wydano już ponad 10 tomów).

2. Czym jest Nowa Fenomenologia

W wielu swych pracach Hermann Schmitz określa zadania filozofii w następujący sposób: „Filozofia to namysł (*Sichbesinnen*) człowieka nad swym położeniem (*Sichbefinden*) w swoim otoczeniu”. ‘Położenie’ (kategoria znana nam z ontologii fundamentalnej Heideggera) czy też ‘miejsce’ (tego terminu użył Scheler w swej głównej pracy antropologicznej⁸) człowieka Schmitz określa w następujący sposób:

Odbieramy wrażenia i robimy z nich przedmioty. Każda kultura ma własny typ uprzedmiotowienia, zakładający specyficzną bazę abstrakcji (*Abstraktionsbasis*). Ludzie są uwikłani w mimowolne doświadczenia życiowe w sytuacjach, z którymi muszą [umieć] poradzić. Przynałęży tu, na pierwszym miejscu, selekcja ważnościowa. Wybór tego, co ważne jest w przypadku zwierząt wyznaczony gatunkowo, u człowieka zaś w przeważającej mierze – kulturowo. Materiał doświadczenia życiowego zostaje jakby rzucony na powierzchnię projekcji, na której odznacza się tylko to, co zgodne jest z tą hierarchią ważności. Ta powierzchnia projekcji to baza abstrakcji danej kultury. To w odniesieniu do niej powstają systemy pojęciowe oraz oceny. Ona sama jest aksjologicznie neutralna, jest zbiornikiem na to wszystko, co z jej perspektywy uchodzi za korzystne, niekorzystne lub neutralne⁹.

Dla nas, Europejczyków, taką bazę stanowi zachodnioeuropejski racjonalizm. Nie jest on jednak bazą jedyną. Dla Hermanna Schmitza szczególnie interesująca jest, w sensie porównawczym, baza abstrakcji wyznaczająca racjonalizm wschodnioazjatycki.

To zaś, że istnieją różne bazy abstrakcji – można by je określić jako ‘paradygmaty kulturowe’, choć nie wiem, czy to wiele rozjaśnia – prowadzić musi do refleksji nad ich wzajemnymi relacjami oraz możliwymi zmianami czy przekształceniami. To właśnie zadanie jest dla Hermanna Schmitza jego głównym problemem (takim jak kwestia bycia dla Heideggera: *die eigentliche Frage*). Filozofia może jego zdaniem nie tylko te zmiany opisywać, ale także je inicjować. Także i tu manifestuje się strukturalne podobieństwo do

⁸ Mam naturalnie na myśli znaną rozprawę *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (tytułowe *Stellung* można przy tym oczywiście tłumaczyć jako „stanowisko”).

⁹ H. Schmitz, *Wissenschaft und Lebenserfahrung*, „Lingua ac Communitas” 2 (1993), Warszawa–Poznań, s. 35.

ontologii fundamentalnej Heideggera, którego przypomnienie zapomnienia bycia poprzez uświadomienie rangi różnicy ontologicznej miało przecież także charakter apelu egzystencjalnego.

W jednym z tekstów powiada:

Nowa Fenomenologia stawia sobie za zadanie przesunięcie bazy abstrakcji dla tworzenia teorii i ocen głębiej, w mimowolne doświadczenie życiowe. [...] Baza abstrakcji danej kultury jest ustalana częściowo przez sugestywną moc struktur językowych, częściowo zaś poprzez wpływy historyczne. Tkwimy niejako w gąszczu historycznych ustaleń, z którego nie można tak po prostu uczynić pola swobodnych poczynań. Trzeba się raczej przez ów gąszcz przebić, aby rozpoznać odziedziczone domniemane oczywistości i aby w jakiejś mierze zapanować nad własnymi założeniami. Dlatego też fenomenologia ma sens dopiero w powiązaniu z metodą krytyczno-historyczną¹⁰.

To ostatnie sformułowanie pokazuje, że Nowa Fenomenologia przeobraziła lekcję, jaką były hermeneutyczne przekształcenia transcendentalnej fenomenologii Husserla dokonane (m.in.) przez Heideggera, Gadamera i Ricoeura. Hermann Schmitz przyjmuje je do wiadomości, kroczy jednak własną drogą, niedopuszczającą pojęć takich jak egzystencja (Heidegger), językowość rozumienia (Gadamer) czy narracyjne źródło osobowej tożsamości (Ricoeur) na pierwszy plan. Jak podkreślają komentatorzy (np. M. Moryń), jego Nowa Fenomenologia chce wprawdzie jakoś nawiązać do fenomenologii Husserla, ale czyni to bardziej w aspekcie nazwy niżli tego, co się za nią kryje¹¹.

Hermann Schmitz odrzuca ideę transcendentalnej świadomości, którą należałoby „oczyszczać z zakłóceń”, aby odsłonić jej pierwotną sensotwórczą strukturę. Kwestionuje nawet samo użycie słowa „świadomość” w transcendentalnej fenomenologii, zarzucając jej ekwiwokację polegającą na tym, że to samo pojęcie, tzn. *Bewußtsein*, stosuje dla określenia pewnego wnętrza, swego rodzaju pojemnika na uświadamiane treści oraz dla określenia samego „bycia-czegoś-świadomym” (*Bewußt- Sein*). Dlatego sam używa innych, nieco sztucznych terminów: *Bewußthaben* (mieć-coś-świadomie)

¹⁰ H. Schmitz, *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*, przeł. B. Andrzejewski (konsultacja językowa: I. i S. Sellmerowie), Poznań: Garmond 2001, s. 7.

¹¹ Por. M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2004.

oraz *Bewußthaber* (ten-który-ma-coś-świadomie), dość trudnych do zgrabnego przekładu. Ja oddaję pierwszy z nich jako „świadome ujmowanie”, a drugi zaś jako „był świadomy”, tzn. uświadamiający sobie coś¹².

Jego ocena dokonań starej fenomenologii jest bardzo krytyczna, mimo że docenia jej odwagę. Schmitz uważa, nie bez racji, iż zamierzony przez Husserla wzlot „ku rzeczom samym”, uskrzydlający jego najwcześniejszych uczniów, przerodził się później w Husserlowską scholastykę, która bazuje na zakłękciach typu „fenomenalny” i „świat codziennego życia”, zamiast zwrócić się ku fenomenom. Pisze:

Rzetelnie fenomenologicznemu impulsowi brakuje w Husserla dostatecznie krytycznej i przemyślanej z fantazją teoretycznej podstawy. W rezultacie ogranicza się on wręcz w sposób tragikomiczny do tego, aby na uprzedzeniach starej metafizyki wycisnąć pieczęć odświętnej fenomenologicznej sprawdzalności. To samo odnośnie do zastosowania metody fenomenologicznej ma miejsce *mutatis mutandis* u Schelera i Heideggera, jego następców¹³.

Na nie do końca przez Schmitza uświadamiany, silnie hermeneutyczny wątek jego Nowej Fenomenologii wskazują następujące słowa:

Husserl chciał za pomocą jednej jedynej, dokonanej w niewielu posunięciach redukcji, wręcz poprzez jedną jedyną decyzję usunąć do tego stopnia wszelkie naiwne uprzedzenia, aby w radykalnie krytycznej refleksji, dzięki apriorycznemu oglądowi istoty przy apodyktycznej, oczyszczonej z wszelkich uprzedzeń rzeczywistości były możliwe ostateczne poglądy filozoficzne. Nie sądzę, aby coś takiego mogło się powieść. Szybkie usunięcie wszelkiej naiwnej stronniczości jest niemożliwe chociażby dlatego, że żaden człowiek nie wie do końca, co sam sądzi. Nasza wiara, nasze przekonanie jest w swej istocie czymś całościowym, nad czym możemy zapanować zawsze tylko po części, o ile mianowicie potrafimy je uprzedmiotowić w postaci założenia (*Annahme*), w postaci uprzedzenia. Jest to jedno z zadań fenomenologicznej redukcji¹⁴.

¹² Chodzi – jak się można domyśleć – o posiadanie uświadamianych treści oraz ich posiadacza. Istnienie świadomości pojętej jako skrzynka na treści jest tu zawieszono.

¹³ H. Schmitz, *Nowa Fenomenologia*, przeł. B. Andrzejewski (konsultacja językowa: M. Moryń), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 1995, s. 13.

¹⁴ Tamże, s. 17.

Powyższy cytat pokazuje jednak także, że Hermann Schmitz nie rezygnuje z metodyczności; metoda, którą się posługuje, różni się jednak od tej propagowanej przez Husserla. Różny jest także obszar fenomenalny, który jej podlega. Kiloński filozof inaczej bowiem definiuje sam fenomen:

Fenomenem jest według mnie dla każdego w jakimś czasie pewien stan rzeczy, któremu ów ktoś, choć sprawdza go poprzez różnorodne założenia (*Annahmen*), nie może na serio odmówić statusu faktu¹⁵.

Jak widać, fenomen jest bytem zrelatywizowanym do pewnego czasu i miejsca. Co się tyczy metody, to za główną Hermann Schmitz uznaje nie metodę redukcji (ejdetycznej czy transcendentalnej), lecz metodę fenomenologicznej rewizji. Kieruje nią pytanie: jakiemu stanowi rzeczy nie mogę odmówić bycia faktem?

Nieco odmienny, ale jednak istotowo pokrewny, jest wyjściowy impuls, który stoi zarówno za starą, jak i za nową fenomenologią. Husserlowi chodziło – jak pamiętamy – o przedarcie się przez sztuczne konstrukcje pojęciowe ku żywemu źródłu sensu, Hermann Schmitz zaś zadanie Nowej Fenomenologii widzi w pojęciowym uchwyceniu rzeczywistego życia człowieka, po rozpoznaniu i usunięciu historycznie ukształtowanych zasłon, by uprzystępnąć systematycznemu namysłowi „mimowolne doświadczenie życia”, tzn. to, co się człowiekowi przydarza (przytrafia), bez jego świadomego zamiaru (planowania).

Ale wróćmy do definicji fenomenu oraz do określenia metody, bo z nich wynikają dla Nowej Fenomenologii istotne nastawienia poznawcze. Na przykład to, że Schmitz obok faktów obiektywnych uznaje istnienie faktów subiektywnych. A także to, że z badania tych ostatnich czyni punkt wyjścia ustaleń fenomenologicznych. One to bowiem są najbliższe „nagiego życia”. Ponieważ samo pojęcie „faktu subiektywnego” może się wydawać sprzeczne w sobie lub trudno niezrozumiałe, powiem krótko, o co Hermannowi Schmitzowi chodzi.

Zwykle mówiąc o faktach, mamy na myśli zdarzenia lub stany rzeczy stwierdzalne przez wielu ludzi. Hermann Schmitz określa także fakty jako fakty obiektywne. Nie kwestionuje jednak istnienia faktów, które są dane tylko jednej osobie, ich dotyczącej. Są one – można by po heideggerowsku powiedzieć – „każdorazowo moje”. Są pierwszoosobowe, ale bynajmniej

¹⁵ Tamże, s. 18–19.

nie są iluzją. Wręcz przeciwnie – są czymś fundamentalnym, bo to one wyznaczają naszą pierwotną orientację w rzeczywistości. Owe fakty określa Hermann Schmitz jako „mimowolne doznania/doświadczenia życiowe”. To, że je bagatelizujemy, wynika z bazy abstrakcji, która cechuje nasz europejski pogląd na rzeczywistość. Baza ta powstała wedle niego w V wieku przed naszą erą, była wspólnym dziełem Demokryta i Platona, rozwinięta została następnie przez chrześcijaństwo i filozofię nowożytną (głównie przez Oświecenie). Sukces technologiczny nauk przyrodniczych, będących owocem tego paradygmatu kulturowego, usankcjonował jego niepodważalność i uniwersalistyczne aspiracje¹⁶.

Przyjęcie tego paradygmatu prowadzi jednak do zubożeń i sztuczności, które swym redukcjonizmem zagrażają pełni naszego „bycia-w-świecie”. Tę bazę abstrakcji Hermann Schmitz określa jako „złudzenie psychologizacyjno-redukcjonistyczno-introjekcjonistyczne”. To dość złożone pojęcie; na jego w pełni zadowalające wyjaśnienie potrzeba by zapewne odrębnego wykładu. Tutaj zadowolę się zatem wyjaśnieniem skrótowym. Chodzi o psychosomatyczne wypaczenie doświadczenia cielesności w wyniku hipostazowania rzeczywistości psychicznej¹⁷. Filozofia, i to już od czasów Demokryta, pragnąc myślowo uporać się z rzeczywistością, wysunęła na pierwszy plan takie ujęcie świata zewnętrznego, które redukuje go do zbioru obiektów identyfikowalnych, policzalnych i manipulowalnych. Oznacza to daleko idący redukcjonizm dokonywany na treściach żywego doświadczenia, które Hermann Schmitz określa za pomocą sformułowania „chaotyczna różnorodność”¹⁸. Zabieg ten prowadzi do introjekcji, tzn. magazynowania „okrawanych w trakcie redukcjonizmu odpadów w świecie wewnętrznym, mającym służyć panowaniu nad samym sobą”¹⁹. Dopelnieniem tego jest psychologizm pojęty jako „przeniesienie całości ludzkiego przeżycia do jego świata wewnętrznego, jakby do domu za ścianami i piętami, w którym człowiek może być panem mocą swojego rozumu”²⁰.

¹⁶ Por. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg i. Br.: Alber Verlag 2009, s. 12–28.

¹⁷ Por. M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸ H. Schmitz, *Wissenschaft und Lebenserfahrung*, dz. cyt., s. 37.

¹⁹ H. Schmitz, *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*, dz. cyt., s. 11.

²⁰ Tamże, s. 10.

Powstaje w ten sposób hipostaza czy też – jak pisze Schmitz – „dogmat świata wewnętrznego”, utożsamiany potem z duszą, podmiotem, umysłem czy (skrzynkową) świadomością. Nie będę tu przypominał, do jakich problemów prowadzi wyłaniająca się tu dychotomia niematerialnej duszy i fizykalnie pojętego ciała. Nieprzewycięzalnych. Schmitz je tu i ówdzie odnotowuje, zaznaczając, że nie dotyczą one jego Nowej Fenomenologii. Ta traktuje bowiem tę dychotomię jako konstrukcję pojęciową nieobecną w doświadczeniu i stara się dotrzeć do jej witalnych źródeł. Te zaś tkwią w ciele pojętym jako doznające. Kiloński filozof korzysta tu z obecnego w języku niemieckim odróżnienia między *Körper*, ciałem fizycznym, i *Leib*, ciałem ożywionym²¹. W pewnym miejscu pisze, że termin *Leib* odnosi się do doznań/poruszeń cielesnych, które nie pochodzą od żadnego z pięciu zmysłów. Takich poruszeń jak ból, strach, głód, rozkosz, wstręt czy zmęczenie.

Pojęciami, które dookreślają tak ujętą cielesność człowieka, są: (1) afektywne bycie dotkniętym (*affektives Betroffensein*) oraz (2) napęd witalny (*vitaler Antrieb*). Z nimi zaś wiążą się takie kluczowe pojęcia Nowej Fenomenologii, jak sytuacja, znaczenie (w sensie wagi), komunikacja cielesnej i wiele innych, które muszą tu, z braku miejsca, pominąć²².

Pojęcie napędu witalnego ma oddawać dynamikę cechującą nasze istnienie, polegającą na pulsacji ścieśniania i rozszerzenia. Ów napęd może ulec zahamowaniu, gdy ta pulsacja zostaje zakłócona (np. w przerażeniu, w rozkoszy płciowej). Ciało, w którym ów napęd witalny się przejawia, jest „miejscem” naszego kontaktu z otaczającą nas rzeczywistością. Ten kontakt dzieje się właśnie jako „afektywne bycie dotkniętym/poruszonym”, które jest pierwotne i źródłowo cielesne. Życie osobowe pojawia się – zdaniem

²¹ Niekiedy tłumacze, dla uniknięcia nieporozumień, oddają słowo *Leib* za pomocą terminu *ciałosfera*. Za radą S. Sellmera, ucznia Schmitza, uczynił tak np. B. Andrzejewski w swym tłumaczeniu książki *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*. Znajdujemy tam (s. 12) następującą definicję: „Pod pojęciem ciałosfery człowieka rozumiem to, co z siebie samego człowiek odczuwa w okolicy swego ciała, bez odwoływania się do świadectwa pięciu zmysłów [...] i do postrzężeniowego schematu ciała [...]. W ciałosferze mieszczą się ciałosferyczne poruszenia, takie jak strach, ból, głód, pragnienie, oddychanie, zadowolenie, afektywne stany dotknięcia przez uczucia. Jest ona rozciąglą w sposób niepodzielny i bezpłaszczyznowy jako przewymiarowy [...] wolumen, posiadający dynamikę w swym ściskaniu i rozszerzaniu. Można to sobie z łatwością uświadomić na przykładzie odczuwalnego ciałosferycznie wdychania”.

²² Zainteresowanych odsyłam do przywoływanej już tu rozprawy M. Morynia.

Schmitza – już na tym poziomie: jako zdolność do autoidentyfikacji, poczucia tożsamości z samym sobą (*Sebstzuschreibung*), dana w odczuwaniu siebie niejako automatycznie, niewymagająca zatem refleksji.

Podstawą bycia osobą nie jest bowiem dla Hermanna Schmitza dusza, lecz odczuwające ciało. Dynamika naszej cielesności rozwija się przy tym do postaci cielesnej komunikacji, z której powstaje podstawowa warstwa życia osobowego. Warstwę tę Nowa Fenomenologia określa jako „obecność pierwotną” (*primitive Gegenwart*). Nie oznacza ona zamknięcia osoby w świecie wewnętrznym, lecz wręcz odwrotnie: jej otwartość na pobudzenia, na to, co nowe. Nasuwa się tu skojarzenie z Heideggerowskim opisem „egzystowania” jako „bycia wystawionym w byt” (*Ek-sistenz als Ausgesetztsein*), tzn. rzucone i upadające w byt projektowanie²³.

Na tą pierwotną obecność, której znaczenie bliskie jest, jak sądzę, Heideggerowskiemu *Dasein* (przytomności światu, tu-oto-byciu (oraz ‘usytuowaniu’ wedle Heinricha Rombacha), składa się z pięć elementów: (1) Tu; (2) Teraz; (3) Jestem (bycie); (4) Ja (osoba) oraz (5) To (w tym). Hermann Schmitz uważa, że również wyższe zwierzęta bytują w takiej pierwotnej obecności (= terażniejszości). Jednak w momencie pojawienia się języka (w sensie konstrukcji zdaniowych, obiektywizujących rzeczywistość dzięki nabraniu do niej pewnego dystansu) owa pierwotna obecność może przekształcić się w obecność rozwiniętą. Dokonuje się to dzięki subtelnej, ale bardzo istotnej przemianie, której podlega wszystkie pięć wyżej wymienionych elementów. I tak: (1) „Tu” staje się systemem miejsc (przestrzenią geometryczną); (2) „Teraz” staje się linearnym czasem; (3) „Bycie/trwanie” odsłania możliwość nieistnienia („jestem, ale może mnie nie być”); (5) „To” przechodzi z tożsamości absolutnej w tożsamość relatywną zaś (4) „Ja” staje się indywidualnym podmiotem, co skutkuje pojawieniem się rozróżnienia na to, co własne i to, co obce²⁴.

Przejsie pierwotnej obecności w obecność rozwiniętą oznacza wkroczenie w świat. Możliwa staje się – dzięki językowi i związanej z nim możliwością nabierania dystansu, z obiektywizowaniem – rekonstrukcja sytuacji jako konstelacji pojedynczych czynników. I wszystko, co się z tym

²³ Pierwsze ze sformułowań pochodzi z tzw. późnej filozofii Heideggera, drugie z *Bycia i czasu*. Co do istoty są one jednak, jak się zdaje, zgodne.

²⁴ Por. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, dz. cyt., s. 29–70.

wiąże, np. powstanie wiedzy naukowej. Przekształcanie sytuacji w konstelacje jest wedle Nowej Fenomenologii prawem ludzkiego życia. To ono jest źródłem sukcesu człowieka jako gatunku. Źle się jednak dzieje – ostrzega Schmitz – jeśli prowadzi to do zaniku respektu dla „wewnętrznie złożonej znaczącości sytuacji”²⁵. Konstelacjami w wyżej wymienionym znaczeniu zajmuje się nauka i technika, także przeważająca część filozofii. Jest jednak inna część filozofii, której zadaniem jest uchwycenie sytuacji w całej jej złożoności i witalnej wadze. To tutaj – w pobliżu poezji, która ma to samo zadanie – sytuuje swe ambicje Nowa Fenomenologia²⁶.

Hermann Schmitz mówi nawet – niewiele sobie robiąc z *political correctness* – o podziale pracy między mężczyzn i kobiety. Nowa Fenomenologia byłaby w jego świetle „filozofią kobiecą”. W ramach utartych schematów znaczeniowych potwierdza to centralna rola uczuć w afektywnym byciu-poruszonym. Uczucia nie są przy tym dla kilońskiego filozofa prywatnymi stanami duszy, lecz przestrzennymi atmosferami: potęgami rozlewającymi się i obejmującymi, przenikającymi nasze ciało (dobrym przykładem może być uczucie przerażenia czy gniewu). Prywatność (subiektywność) uczuć bierze się stąd, że ich trwanie zostaje przerwane, gdy znikają. Prywatne nie jest jednak – twierdzi Schmitz – uczucie, lecz bycie przez nie poruszonym. Możliwe są wszak także uczucia kolektywne (grupowa panika, agresja, tęsknota za ojczyzną).

Kończąc tę krótką prezentację Nowej Fenomenologii, dodam tylko jeszcze, że Hermann Schmitz w ramach swej koncepcji tworzy także podstawy filozofii społecznej (np. teorii moralności, teorii prawa, teorii religii). I twierdzi, że wszystkie te obszary, poprzez sposób działania norm w nich istniejących, opierają się na autorytecie uczuć²⁷.

²⁵ Dziwaczny nieco termin „znaczącość” został tu wprowadzony w celu oddania różnicy – pojawiającej się zresztą także u Heideggera czy Simmla – między *Bedeutung* (znaczenie) i *Bedeutsamkeit* (znaczącość, ważność).

²⁶ Kwestii relacji sytuacji i konstelacji poświęca Schmitz jedną ze swych najważniejszych książek: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg 2005 (302 s.), otwierającej serię publikacji Towarzystwa Nowej Fenomenologii w renomowanym i zasłużonym dla fenomenologii wydawnictwie Alber Verlag.

²⁷ Szerzej na ten temat w: H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, dz. cyt., s. 71–100.

3. Ocena Nowej Fenomenologii

W świetle tego, co wyżej przedstawiłem, nie ulega wątpliwości, że cele Nowej Fenomenologii są inne niż zadania, które stawiała sobie klasyczna fenomenologia. I że jest ona zdecydowanie bliższa Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej niż transcendentalnej, czystej fenomenologii Husserla. Oczywiście także tu istnieją ważne, niepodważalne różnice: Heideggerowskie jestestwo (*Dasein*) zaczyna swą opowieść w miejscu, do którego doprowadza analiza pierwotnej obecności, zainicjowana przez Nową Fenomenologię. Nie sposób jednak nie zauważyć, że *Da-sein* nie jest przede wszystkim bytem, lecz jest pewnym sposobem bycia, „przytomnością świata”, tu-oto-byciem, jako miejscem, na podstawie analizy którego możemy filozoficznie prawomocnie wypowiadać się o doświadczanej rzeczywistości. Schmitzowi chodzi dokładnie o to samo: o znalezienie punktu, z którego można by podjąć dzieło opisu kształtowania się naszego doświadczenia.

Z Heideggerem łączy Schmitza także idea istnienia i ewolucji „baz abstrakcji”, odpowiadających Heideggerowskiej idei „wy-darzeniowego charakteru” dziejów metafizyki²⁸. Różni go od Heideggera to, że nie widzi szansy „zwinienia metafizyki” (*Verwindung der Metaphysik*) i powrotu do źródłowej, presokratejskiej naiwności. Z drugiej strony twierdzi jednak, iż Nowa Fenomenologia ma doprowadzić do tego, że bazę abstrakcji, stanowiącą podstawę dla naszego tworzenia pojęć, będziemy w stanie zakotwiczyć głębiej w mimowolnych doświadczeniach życiowych, czyli w tym, co nam się przydarza, niezależnie od naszych planów czy woli. Wrażliwość na byt, na pełnię rzeczywistości w nas i poza nami, w której ćwiczy nas Nowa Fenomenologia, ma być uzupełnieniem, a nie konkurencją dla działań uprzedmiotowiających, dokonujących się w kulturze technicznej. Żaden Bóg nie musi nas ratować²⁹, bowiem ratunek możemy zawdzięczać samym sobie. W odróżnieniu od Heideggera Schmitz wierzy w przemieniającą i wyzwalającą siłę namysłu.

²⁸ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Posłowie, Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie oraz Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć* (różni tłumacze), Warszawa: Czytelnik 1976.

²⁹ Nawiązuje tu do słynnego wywiadu Heideggera dla „Der Spiegel”, w którym uczony stwierdził, że „tylko Bóg jakiś [*nur ein Gott*] może nas uratować”.

Czy jego Nową Fenomenologię można, tak jak ontologię fundamentalną Heideggera, potraktować jako analizę egzystencji? Wydaje się, że tak. Sięga ona jednak, jak już zasygnalizowałem, głębiej niż ontologia fundamentalna: w obszar istnienia jeszcze przedludzki, półzwierzęcy. Hermann Schmitz uwzględnia np. sposób bycia niemowlęcia, by skonstrastować go z bytem pełnej osoby. U Heideggera takich analiz *explicite* nie znajdziemy, być może idee te są tam zawarte *implicite*, ale to już kwestia interpretacji. Podobnie jest z uwzględnieniem cielesności ludzkiego bycia-w-świecie, której Heidegger nie udźwignął.

Mariusz Moryń twierdzi w swej monografii, że Nowa Fenomenologia nie jest właściwie wcale fenomenologią, lecz nową postacią filozofii życia. O ile można się zgodzić z tą ostatnią konkluzją, to nie widzę potrzeby wyrażania zgody na twierdzenie, że między filozofią życia a fenomenologią istnieje jakaś ogromna przepaść. Ontologia fundamentalna jest przecież jedną i drugą zarazem. I to do niej – w moim przekonaniu: nadto krytycznie – nawiązuje Hermann Schmitz. W swej filozofii społecznej nawiązuje też do późnego Heideggera i jego koncepcji przejścia „przed-miotu” (*Gegen-stand*) w „ze-staw” (*Ge-stell*). Wielu badaczy Heideggera pamięta zapewne jego bulwersujące stwierdzenie wygłoszone podczas wykładu w Bremie, gdzie powiedział, że nie ma istotnej różnicy między fabrykacją zwłok w obozie koncentracyjnym i użyźnianiem ziemi za pomocą nawozów sztucznych. Chciał, jak się wydaje, w ten drastyczny sposób odsłonić źródło totalitaryzmu tkwiące w paradygmacie myślowym, do którego doszła ponowoczesność. Co ciekawe – także Hermann Schmitz, i to z perspektywy dziejów rozwoju „bazy abstrakcji”, dokonuje w jednej ze swych najnowszych książek, zatytułowanej *Adolf Hitler in der Geschichte* („Adolf Hitler w procesie dziejowym”), analiz narodowego socjalizmu jako konsekwencji procesu historycznego Europy, wyznaczonego przez wzmiankowane już zbłądzenie psychologizacyjno-redukcyjno-introjekcyjno³⁰.

Z filozofią hermeneutyczną łączy Nową Fenomenologię obrona rozumienia, jako swoistej operacji poznawczej obecnej w życiu codziennym, niezbędnej także naukom humanistycznym. U Hermanna Schmitza wynika to z przyjęcia istnienia dwóch rodzajów inteligencji: inteligencji analitycz-

³⁰ H. Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier Verlag 1999, 418 s.

nej oraz inteligencji intuitywnej, zwanej przezeń także „rozumiejącą”³¹. Podobnie jak ontologia fundamentalna Heideggera czy filozofia hermeneutyczna Gadamera, Nowa Fenomenologia nie wchodzi w niepotrzebną konkurencję z poznaniem naukowym. Nie chce też służyć mu w ten sposób, by zaokrąglać jego rezultaty do postaci spójnego światopoglądu lub tworzyć filozofię nauki. Podobnie jak dwie wymienione wyżej koncepcje, nie rezygnuje jednak z badania duchowego środowiska, z którego wyrasta fenomen poznania naukowego³².

Warto też zauważyć, iż mimo że punkt ciężkości Nowej Fenomenologii stanowią bezwzględnie fenomeny związane z afektywnym byciem-dotknięciem, to jego badania do tego się nie ograniczają. Dokonując refleksji nad specyfiką pierwotnej obecności, przedstawia także przekształcenia, które prowadzą do wytworzenia się całości kultury duchowo-materialnej, w której żyjemy, w tym: fenomenowi nauki. Rozstrzygnięcie tego, czy jest to wizja adekwatna, to kwestia, którą pozostawić należy dalszym, intensywnym badaniom tej z pewnością nowatorskiej i wielce obiecującej koncepcji filozoficznej. Pozostaje mi wyrazić nadzieję, że staną się one udziałem także filozofów polskich, zwłaszcza młodszych generacji. Materiał do przebadania – ponad 40 pozycji książkowych napisanych przez Schmitza, w tym pięciotomowy system filozofii fenomenologicznej – jest bowiem bez wątpienia pokaźny.

³¹ Szerzej na ten temat w dwóch artykułach Schmitza dostępnych po polsku: *O rehabilitacji rozumienia jako zadania naukowego*, [w:] *Nowa Fenomenologia*, s. 37–46) oraz *Rozumienie*, [w:] A. Przyłębski (red. nauk.), *Język – świat – rozumienie. Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, Włocławek: Expol 2007, s. 67–78.

³² Przykładami podejmującymi tę tematykę są prace Schmitza: *Situationen und Konstellationen* oraz *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn: Bouvier 1994.

EXISTENCE AND ANALYSIS
THE NEW PHENOMENOLOGY
AS THE THIRD WAY OF THE EUROPEAN PHILOSOPHY

Summary

The article presents the New Phenomenology of Hermann Schmitz as a third way of doing philosophy today: between the Scylla of analytical analysis of language and science and the Harybdis of quasi-metaphysical description of the reality (structuralism, new ontologies), being a kind of continuation of the speculative idealism. Based on the general idea of the descriptiv phenomenology by Edmund Husserl and criticizing the mistakes done by its initiator Hermann Schmitz proposes an attractive form of the philosophical research that situates itself far from summerizing the results of the scientific inquiry on one side and from criticizing the sciences from a “higher, metaphysical” standpoint on the other. In a kind of friendly challenge to the Fundamental Ontology Heidegger’s the New Phenomenology proposes an analysis of humans’s primordial experiences of the reality we are in, sharing it partially with animals. Schmitz seems to succeed in showing the point where the human experience transcends the reality experience of the higher animals, which is an interesting challenge to a similar attempt done by John Searle.

