

JAROMIR BREJDAK*

MAJEUTYCZNY AUTOPORTRET – OBRAZ CZŁOWIEKA W HERMENEUTYCZNEJ *PRAXIS* KIERKEGAARDA¹

Słowa kluczowe: hermeneutyka, antropologia, autoportret, majeutyka, komunikacja, egzystencja

Keywords: hermeneutics, anthropology, self-portrait, maieutics, communication, existence

Wstęp

Na pytanie: Czym jest człowiek? odpowiedzi udzielić można relatywnie szybko, przytaczając kilka mądrych teorii (*dzoön echon logon, dzoön politikon* itp.). Dużo trudniej będzie, jeśli usunę to pytanie z abstrakcyjnego medium teorii i postawię je w medium mojej konkretnej egzystencji: Kim *ja* jestem? *Ja* jako Jaromir Brejda. Czy ktoś może mi na to pytanie odpowiedzieć? – może najłatwiejsze będzie to dla moich najbliższych, z którymi jestem związany emocjonalnie, a poprzez to otwarty dla zrozumienia

* Jaromir Brejda – profesor filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Specjalizuje się w fenomenologii (Max Scheler) oraz filozofii chrześcijańskiej (Søren Kierkegaard) i egzystencjalnej (Martin Heidegger). Jest autorem kilku książek i wielu artykułów z tego zakresu. E-mail: jb@brejda.x.pl.

¹ W dalszych rozważaniach sięgam do rozstrzygnięć z moich wcześniejszych prac, w szczególności do *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt am Main: Seria Daedalus, Vol. 8 (1996).

w pełniejszy sposób? – zgodnie z Heideggerowską zasadą *nastrojonego rozumienia*. A może sam powinienem to najlepiej wiedzieć? Jak wiadomo, wielce pomocne przybliżenie tego, czym jest istota człowieka, dał nam Martin Heidegger, ustalając, że człowiek nie posiada gotowej istoty, lecz jest jej nieustannym tworzeniem – istoczeniem się (*wesen*), jest nieustannie w drodze. To bycie-w-drodze nie w sensie Odyseusza, który powraca do siebie okrężnymi drogami, lecz w sensie Abrahama, któremu nie przysługują żadne wcześniej określone do-siebie. Tym samym na pytanie o obraz człowieka w hermeneutyce można by odpowiedzieć, że nie ma takiego obrazu lub że obraz ten przedstawia malarza tworzącego swój autoportret. To, kim jest konkretny człowiek, ukazuje się w drodze, dzięki doświadczeniu przeżywanemu w różnorodności sytuacji, w różnorodności spotkań z innymi ludźmi. Tożsamość człowieka dzięki uwadze wyłania się jako własny, autentyczny kierunek drogi. Jeśli tak się rzeczy mają, to czy istnieje jakaś *praxis*, która może zbliżyć nas do nas samych? W rzeczy samej, taki właśnie proces pogłębiania własnego życia odnajdujemy w egzystencjalnej majeutyce Kierkegaarda czy w hermeneutyce faktyczności Heideggera.

I. Majeutyka

Majeutyka jest umiejętnością przyswajania sobie nowych sposobów egzystencji, dzięki którym możliwy jest wzrost egzystencjalny człowieka wraz ze skorelowaną z nim i odpowiadającą mu wiedzą. Jednym z twórców tego sposobu przekazywania egzystencji był Apostoł Paweł, dla którego jedną z najważniejszych par pojęciowych była para *stać się* (*genesthai*) i wpływająca z tego stania się odpowiednia wiedza o tym (*eidenai*).

Poprzez majeutykę będziemy pojmować zatem metodę odnajdywania samego siebie², która zamiast przyswajania zewnętrznej wiedzy, wydobywa wiedzę wewnętrzną, płynącą z innego źródła otwartego i danego w doświadczeniu. To doświadczenie nie jest jednakże pozostawione przypadkowi, lecz może zostać w jakiś sposób pobudzone przez *asystującego akuszerę*, jak nam to wśmienicie zademonstrował platoński Sokrates.

² Odnajdywanie siebie jest tu pewną metaforą, gdyż chodzi bardziej o stawanie się aniżeli o odnajdywanie, mogące sugerować jakąś gotową tożsamość, której poszukujemy.

Ten nowy sposób komunikowania będzie z pewnością trudniejszy – przekazywana i doświadczana winna być nie wiedza, lecz sama egzystencja. Jedność treści i formy, myślenia i życia, żąda reduplikacji, przez którą to, co powiedziane i to, co poświadczane życiem, stanie się jednym. Chodzi o pewną jedność pomiędzy słowem a życiem, jedność, która ożywia słowo i może otworzyć życie poza samo siebie, poza swoją biocentryczność. Ta reduplikacja nadaje człowiekowi autorytet, dzięki któremu nie jest on tylko *spekulantem*, lecz czyni go *świadkiem* swego konkretnego przeżycia. Zarazem, dzięki temu świadectwu, ukazuje ona słuchaczowi bądź czytającemu wzorcową figurę-autorytet, który umacnia go w jego podwójnym ruchu, przez co to, co powiedziane, winno być nie tylko mentalnie zrozumiane, lecz także doświadczane na własnym ciele i przyswojone jako mój mniej czy bardziej rzeczywisty sposób bycia, *bios*. Ten podwójny ruch uwagi ludzkiej odbywać się musi pomiędzy logosem a życiem. Jest zatem ruchem pomiędzy jakimś abstrakcyjnym medium języka i konkretnym medium egzystencji, także wtedy, gdy słowo potrzebuje czasu, chwili, by stać się ciałem. Niekiedy słowo zastyga w abstrakcie, nie uwalniając konkretnego życia do rozwoju, nie budząc go ze swego egocentrycznego snu. Metoda majeutyczna jest zatem drogą generowania egzystencji czy, jak mawiał Apostoł Paweł, a w ślad za nim Søren Kierkegaard, budowania egzystencji, wskutek jej przekazywania, swoistego egzystencjalnego komunikowania. Ten komunikat nie może uwodzić, perswadować, przeciwnie – ma prowokować, odstręczać, w każdym przypadku stawiać przed wieloznacznością, i przez to pobudzać do samodzielnego wyboru. Metodę tę można także określić mianem metody braku bezpośredniej ewidencji, nowa, właściwa ewidencja musi zostać powołana do życia na drodze pośredniej. Oczywiście w sferze egzystencji musi być zatem oczywistością w tej egzystencji zapośredniczoną. To generowanie czy budowanie egzystencji praktykują znakomicie zarówno Søren Kierkegaard, jak i Martin Heidegger – obaj w odwołaniu do Apostoła Pawła. Także współczesny filozof Charles Taylor mówi o słowach będących źródłem siły, bo otwierających egzystencję na rozumienie, żądając najlepszego jej rozumienia (*best account Prinzip*). Temu procesowi wcielania się słowa, a w szczególności warunkom jego inkarnacji, pragniemy poświęcić niniejszy artykuł.

Wychodząc od Pawłowej praktyki komunikacji i Kierkegaardowskiej majeutyki, zaprezentowałem w innym miejscu fazy rozwojowe majeutyki Heideggera, która sprowadza się do jego teorii znaczenia przez dokonywa-

nie (*Vollzugstheorie der Bedeutung* – Gethmann). Technika obwieszczania z sensu dokonywania, hermeneutyka faktyczności, formalna wskazówka (*formale Anzeige*), budują etapy myślenia, które swą pełną strukturę majeutyczną – ukształtowaną i dokończoną – zyskają w *Byciu i czasie*³.

Porównanie Kierkegaardowskiej metody komunikacji niebezpośredniej z *Zamykającego nienaukowego postscriptum do Okruchów filozoficznych* (*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Bd. II) oraz Heideggerowskiej teorii znaczenia poprzez dokonywanie powinno uwidocznic, czym jest majeutyczne generowanie egzystencji.

Jeśli zaś chcemy interpretować Heideggerowską prachrześcijańską religijność jako doświadczenie życia (GA 60, 82)⁴, a doświadczenie życia tłumaczyć jako doświadczenie bycia⁵ (GA 61, 85), to nie unikniemy logicznych konsekwencji przyjętego toku myślenia. Jednakże nawet jeśli będziemy zaczynać od innego końca Heideggerowskiego myślenia, bycie i świętość jednoczą się. Majeutyka bycia ujawnia się tu, by w *Liście o humanizmie* stać się fundamentem świętości.

II. Teorie komunikacji

Etap pośredni pomiędzy majeutyką Kierkegarda oraz majeutyką Heideggera tworzy *filozofia jako działanie* Diltheya oraz majeutyka wzorców osobowych Maxa Schelera, którym chcemy poświęcić chwilę uwagi. Wilhelm Dilthey stworzył koncepcję hermeneutyki życia, w której życie w swym wymiarze historycznym przejawia się wręcz jako podmiot dziejów. Tak rozumiany program hermeneutyki życia implikuje z jednej strony metodę dekonstrukcji skostniałych wyrazów życia i sprowadzenie tychże do wciąż obecnej w tych spetryfikowanych formach i wciąż odczuwalnej żywotności, z drugiej zaś – przeżycie aktualnych motywacji, które artykułują się w formie kategorii życia.

³ Zob. J. Brejda, *Philosophia crucis*, dz. cyt. oraz tenże, *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków: WAM 2010.

⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (różne lata wydania), Bd. 60, s. 82

⁵ Tamże, Bd. 61, s. 85.

Program, który Dilthey skierował do nauk humanistycznych, domagał się przełożenia „niezmierzenie rozprzestrzenionej ludzko-historyczno-społecznej rzeczywistości – z powrotem do duchowej żywotności, z której [ta rzeczywistość – J.B.] się wyłoniła”.

Punktem wyjścia w jego koncepcji jest życie, które – w odróżnieniu do Bergsonowskiego witalizmu – pojmować należy historycznie: „Jest ono jednością w swej materii z historią”⁶.

Należy wyjść od życia. Nie oznacza to, że należy je analizować, lecz że należy je w jego formach przeżyć i wewnątrznie wyciągnąć wszelkie leżące w nim konsekwencje. Filozofia jest działaniem, które życie, tzn. podmiot w swoich relacjach jako żywotność, doprowadzi do świadomości i przemyśli do końca⁷.

Diltheyowskie założenie hermeneutyczne opisuje rozumiejącego człowieka jako będącego w oscylującym ruchu pomiędzy pierwotnym życiem, które w formie związku znaczeniowego zmienia się nieustannie, utrzymując i „tworząc” tkankę indywidualnego życia, a konkretnym wydarzeniem, wyrazem życia. Z owego oscylującego ruchu wyłaniają się struktury życia, które jako kategorie życia stają się pierwowzorem późniejszych Heideggerowskich egzystencjałów. Kategorie życia nie spełniają się jedynie jako rodzaj alfabetu własnych przeżyć (*Erleben*), lecz dają bazowe wyposażenie dla rozumienia życia innych ludzi (*Verstehen*). Z takich kategorii życia buduje się majeutyczny autoportret.

Kategorie życia żyją w i z eksplikacji własnego przeżycia oraz w zastosowaniu do cudzego życia, co musi zasługiwać na określenie mianem *działania*. Działanie to implikuje pełne uczestnictwo w wydarzającym się rozumieniu⁸. Diltheyowska koncepcja hermeneutyki życia jest dynamicznym, stale otwartym procesem inicjacji, pogłębiania życia i jego opisu, która nie daje się sprowadzić do żadnego systemu. Ta koncepcja komunikowania

⁶ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Mit einer Einleitung von M. Riedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, s. 317.

⁷ W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, [w:] *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von G. Misch, Leipzig: Teubner 1990, s. LVIII.

⁸ Znajduje to swój wyraz w Heideggerowskiej koncepcji *spostrzeżenia*. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (1993), Bd. 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), hrsg. von C. Strube, Frankfurt am Main.

egzystencji sprowadzi czytelnika – za pomocą lektury autobiograficznych dokumentów ludzi genialnych – do jego własnej egzystencjalnej głębi (jakościowe podobieństwo wszystkich ludzi stanowi dość wątpliwe założenie, przyjęte przez Diltheyowską hermeneutykę), do głębi, z której człowiek będzie w stanie lepiej rozumieć i wyrażać życie, odnajdując i doświadczając samego siebie w nowym wymiarze życia. Historyczne świadectwa pozostawione przez ludzi geniuszu stanowią najlepszą inicjację życia głębszego i jego przyszłego rozwoju. Inicjowanie to bez wątpienia zasługuje na uwagę, jego mechanizm zostaje często porównywany z tzw. bodźcowaniem czy irytowaniem jednego systemu autopoietycznego innym systemem, jak to ma miejsce w teorii systemów Niklasa Luhmanna⁹.

Diltheyowska majeutyka usiłuje poprzez kontakt ze świadectwami historycznych osobowości sprowadzić własne życie do nowej głębi, otwierając przed nim niesłychane możliwości. Uczeń Diltheya, Max Scheler, będzie kontynuować motyw generowania egzystencji poprzez kontakt z osobowym wzorcem (*Vorbild*). Scheler w swojej koncepcji osoby przechodzi jednak zdecydowanie w nowy wymiar filozofii spotkania, która będzie kojarzona szczególnie z takimi nazwiskami, jak Lèvinas lub Buber.

O ile Dilthey i Scheler przekazali czytelnikowi instrukcję, według której samorozumienie i rozumienie Innego umożliwiające były dzięki świadectwom życia ludzi genialnych oraz dzięki spotkaniu z innym człowiekiem (nie wiążąc przy tym czytelnika z żadną konkretną *praxis*), to Kierkegaard i Heidegger określiły tę drogę z jej kamieniami milowymi (stadiami), co pozwoli nam mówić o praktykach, a nie tylko o teoriach komunikacji.

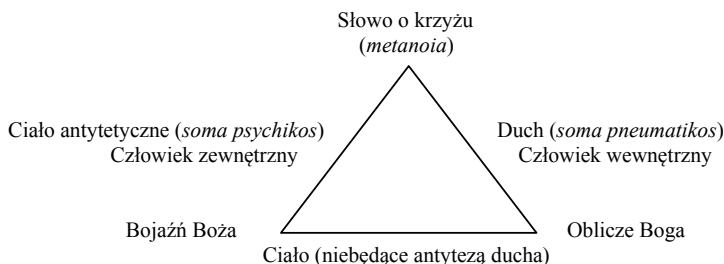
III. Praktyki egzystencjalnej komunikacji

Jak odbywa się budowanie, generowanie egzystencji, które obiecują nam Kierkegaard i Heidegger? Za pomocą jakich środków mowy i figur myśli czytelnik lub rozmówca mogą obudzić w sobie nieoczekiwaną głębię egzystencji? Trzy majeutyczne próby – Apostoła Pawła, Sørensa Kierkegarda oraz Martina Heideggera – łączą następujące cechy wspólne, których celem

⁹ Zob. J. Brejda, *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2004, szczególnie rozdz. 2.

jest budowanie egzystencji. We wszystkich trzech formach słuchacz czy czytelnik zostaje odnaleziony w jego konkretnej sytuacji, na przykład codzienności, skąd zostaje zabrany w dalszą drogę, opisującą znane mu, mniej lub bardziej, fenomeny i sposoby życia – u Pawła jest to sposób cielesny i sposób duchowy, u Kierkegaarda trzy stadia egzystencji, a u Heideggera fenomeny życia nieautentycznego (gadanina, dyktatura *etc.*) oraz fenomeny egzystencji autentycznej (sumienie, lęk przed śmiercią, wybieganie ku śmierci). Droga ta prowadzi z powrotem do sytuacji wyjściowej, która okazuje się jednak sytuacją odmienną, odmienioną pogłębieniem i „zbudowaniem” egzystencji słuchacza. Spróbujmy scharakteryzować tę metodę niebezpiecznej, majeutycznej komunikacji¹⁰.

Drogę człowieka według egzystencjalnej majeutyki proponowanej przez Apostoła Pawła możemy zobrazować kołem hermeneutycznym czy spiralą, gdyż powrót nie jest powrotem do punktu wyjścia, stając się dotarciem do nowej, pogłębianej za sprawą słowa o krzyżu, egzystencji. Jest to pewien cykl stawania się sobą, śmierci i ponownych narodzin, którego antropologiczne granice wyznaczają figury *człowieka zewnętrznego* oraz *człowieka wewnętrznego*, a w perspektywie eschatologicznej *starego* i *nowego Adama*.



Ewangelią aktów, a nie słów, nazwał Heidegger rodzaj przekazu, który praktykował Apostoł Paweł. Prawda tego przekazu nie jest kwestią poznania, lecz życia, prawdą świadectwa płynącego z głębi własnej egzystencji.

¹⁰ Trzy wspomniane majeutyki przedstawiam [w:] *Cień w ciele*, dz. cyt., w szczególności rozdz. „Majeutyczne narodziny – Apostoł Paweł, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger”, s. 70–86. Poniżej (niedosłowny) fragment tego tekstu.

IV. Majeutyka Sørensa Kierkegaarda

Genialnym uczniem Apostoła jest Søren Kierkegaard, dla którego Chryścijaństwo nie jest „czymś” (jakąś treścią), lecz pewnym „jak” (sposobem życia). Tylko sposobem bycia, świadectwem, człowiek udowadnia swoje bycie Chryścijaninem.

Dlatego aby zdobyć dzień wolny w życiu zmęczonej chryścijańskiej terminologii, która spokojnie głęboka i niezmiernie, ale teraz zaledwie stała się ledwo dyszącą i nic nie mówiącą, zdecydowałem się przemiłować nazwę chryścijaństwa i powstrzymać się od [jego] wyrażań, które w gadaniu o tym są hałaśliwie zabłąkane i wirujące tu i tam¹¹.

Odpowiedzią Kierkegaarda na ten stan rzeczy, który trafnie opisywał również Nietzsche w tekście *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, jest stworzenie przekazu, którego pojęcia zrodzone będą z własnego doświadczenia. Mają one odsłonić sposoby życia, stadia egzystencji, z których wypływnie następnie na treść, zaledwie inicjowana słowem jako formalnym wskazaniem. Dlatego tak decydujące dla majeutyki Kierkegaarda będzie wyznaczenie Apostoła Pawła, chcącego być Grekiem dla Greków, a Żydem dla Żydów.

Jeżeli naprawdę chcemy prowadzić człowieka w dane miejsce, musimy przede wszystkim zważyć na to, aby go najpierw odnaleźć w miejscu, w którym się znajduje¹².

Przekaz ten, zapośredniczony przez własne doświadczenie, nazwie autor *Albo-albo* przekazem niebezpośrednim. Przestrzeń użytego słowa ma rozbudzić możliwości własnej egzystencji, zaświadczone osobą mistrza. Zrodzone możliwości, zrealizowane przez egzystencję nauczyciela, nie mijają, ale towarzyszą jego życiu. Taka możliwość nie jest możliwością abstrakcyjną, obojętną z punktu widzenia przyszłego spełnienia. Za sprawą

¹¹ S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, zweiter Teil. Hrsg. E. Hirsch, H. Gerdes, H.-M. Junghaus. *Gesammelte Werke*, Abteilung 16, Gütersloh 1989, s. 67. Wyd. polskie: *Zamykające nienaukowe post scriptum*, tłum. K. Toeplitz, wyd. Antyk Marek Derewiecki 2011

¹² J. Splett, *Entweder/Oder. Herausgefordert durch Kierkegaard*, Frankfurt am Main: J. Knecht 1988, s. 30.

przekazu konkretnej egzystencji może zostać urzeczywistniona poprzez inną egzystencję, jaśniejac wolnością, z której została zrodzona.

1. Przekaz niebezpośredni

Z Kierkegaardowskiej definicji abstrakcyjnego myślenia dowiadujemy się, że jest to myślenie, w którym nie ma myślącego (*Postscriptum*, s. 35). Cóż zatem zrobić, aby się on tam znalazł? Jak wymyślić przekaz, który będzie przekazem egzystencji, czyli przekazem myślącego, a nie przekazem abstrakcyjnych ogólnych treści? Droga do rozwiązania tego problemu jest drogą powrotu do źródeł Chrześcijaństwa, powrotem do wieszczenia Apostoła.

Etyczne zaczyna się nie od niewiedzy, która powinna zostać przemieniona w wiedzę, lecz zaczyna się wiedzą i żąda realizacji¹³.

Kierkegaardowska majeutyka, w przeciwieństwie do majeutyki Sokratesa, jest przekazem praktyki, a nie przekazem wiedzy:

Przekaz oznacza tutaj: wydobywanie etycznego z indywiduum, ponieważ jest ono w nim. Kapral zaczyna traktować parobka jak żołnierza, ponieważ jest on nim „kata dynamin”. Kapralowi odpowiada tu [...] egzystujący etyk, który jest siebie świadomy i reflektuje powrót w samego siebie, tego, którym również jest w swoim nauczaniu, przyjmując, że każdy jest tym „kata dynamin”¹⁴.

Prawdziwość przekazu niebezpośredniego polega na tym, „że egzystencjalnie jestem tym, o czym mówię (powiedzianym)”¹⁵.

Ten rezonans słowa i czynu, tego, co powiedziane oraz faktycznej egzystencji nazywa Kierkegaard zdwojeniem lub egzystencjalną reduplikacją. To, co powiedziane – treść – jest ufundowane na tym *jak* treści, na *konkretnym* sposobie egzystencji, który z tego powodu nazwany jest prawdą subiektywną. Nowoczesność stara się tę prawdę odrzucić. Prawdziwość zatem jest u Kierkegarda prawdziwością korelacji i obejmuje zarówno treść,

¹³ S. Kierkegaard, *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, Bodenheim: Philo 1997, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ Tamże, s. 52.

jak i sposób bycia, który tę treść „wydał na świat”. Treść staje się wiarygodna tylko w odniesieniu do korelacyjnego aktu, który ją zrodził.

Nowoczesność – co uważam za jedną z jej głównych wad – odrzuca osobowość i czyni wszystko obiektywnym¹⁶. Właśnie dlatego właściwe komunikowanie etyczno-religijne prawie zniknęło z tego świata. Ponieważ prawda etyczno-religijna ustosunkowuje się zasadniczo do osobowości, może być komunikowana od jednego Ja do drugiego Ja. Skoro tylko komunikat stanie się obiektywny, prawda staje się nieprawdą¹⁷.

Kierkegaard wyznaje, że właśnie dlatego w swoim piśarstwie posługiwał się pseudonimami. To za ich sprawą czytelnik może się spotkać z różnymi perspektywami życiowymi – estetyczną Don Juana czy etyczną radcy Wilhelma – które uosabiają pojedyncze egzystencje, poszczególne dramaty życiowe. Nie chodzi tu zatem o pseudonimy jako takie, lecz o wiele bardziej o różne perspektywy życiowe skrywające się za nimi. Jest to zatem rodzaj perspektywizmu, stosowanego również przez Nietzschego.

2. *Zamykające nienaukowe postscriptum do Okruchów filozoficznych (1848)*

Klasyczny przykład egzystencjalnej majeutyki znajdujemy w formie spirali hermeneutycznej jako formy niebezpośredniego przekazu w dziele *Zamykające nienaukowe postscriptum do Okruchów filozoficznych (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken)*.

W pierwszym paragrafie tego dzieła, zatytułowanym *Patetyczne* – od słowa *pathos* (we współczesnym języku możemy przetłumaczyć to jako „emocjonalność”, bycie motywowanym poprzez to, czego doznajemy) – Kierkegaard przedstawia cel swojej pracy, którym jest absolutna relacja wobec absolutnego *telos*, a względna w stosunku do celów względnych. Teleologiczne zawieszenie etyki w *Bojaźni i drzeniu* odbywało się ze względu na ten absolutnie odmienny *telos*. Samo postawienie tego zadania sugeruje, że problem ludzkiej egzystencji wynika z banalnego traktowania tego, co ważne oraz z istotnego traktowania tego, co banalne. Ten typ zagubienia nazywa Kierkegaard „drobnomieszkańskim”. Okazuje się, że tego zadania nie można rozwiązać w sposób bezpośredni. Indywiduum zostaje

¹⁶ Tamże, s. 62.

¹⁷ Tamże, s. 58.

zdemaskowane w swoim zagubieniu pośród tego, co bezpośrednio dane przez tradycję lub środowisko (stadium estetyczne), nie przeczuwając możliwości wyboru siebie, swego własnego sposobu życia.

W drugim paragrafie, *Cierpienie* (cierpienie pojmowane jako największy czyn wewnętrzności i istotny wyraz egzystencjalnego patosu), wskazuje się drogę redukcji bezpośredniości, która to redukcja jest *conditio sine qua non* relacji z absolutnym *telos*. Cierpienie nie jest zadawaniem sobie bólu, lecz zdystansowaniem się wobec pochłaniającego człowieka uwikłania w codzienność, rutynę. To jest stadium etyczne, kiedy następuje odkrycie człowieka wewnętrznego, o którym mówił nam Paweł. Patos jest absolutnym zawładnięciem jestestwa absolutnym *telosem*, niesłuchanie ważnym z punktu widzenia stawania się jestestwa, ponieważ przenosi je z poziomu estetycznej abstrakcji, charakteryzującej się brakiem zainteresowania, na poziom egzystencji wyróżnionej przez najwyższe zainteresowanie egzystującego swoją rzeczywistością. Opisanie sfery absolutu pojęciem *telos* pokazuje niesłuchaną dynamikę ukrytą w tym doświadczeniu odkrycia nowego źródła motywacji, absolutnej, bo leżącej poza mocą sprawczą człowieka. Pojawienie się patosu i obumieranie bezpośredniości jest typowym działaniem wiary. Momentem pośredniczącym pomiędzy dwoma pierwszymi stadiami jest *ironia*, pozwalająca estetykowi na dystans względem siebie, na szukaniu towarzystwa sobie podobnych, czyli na otwieraniu się na drugiego. Przykładem estetyka jest Don Juan, pragnący przelotnej chwili rozkoszy i uciekający przed długotrwałymi zobowiązaniami, przykładem etyka zaś radca Wilhelm.

O ile estetyczność była „nie otwartą wewnętrznością”, o tyle cierpienie, odkrywające siebie jako doznającą pasywność (*leiden-erleiden*), otworzyło ją, co oznacza zmianę optyki z tego, co zewnętrzne, na doświadczenie siebie. Tutaj następuje odnalezienie siebie jako podmiotowości. Konstytucja egzystencji etyka odbywała się dzięki wierności ogólnemu prawu. Ogólność prawa, początkowo gwarantująca uwolnienie się od egoizmu, stawała się z czasem przeszkodą w wypełnieniu woli Boga i w przejęciu odpowiedzialności za niepowtarzalność własnej egzystencji. Stadium pośrednie stanowi tu już nie ironia, lecz humor. Humor jest uświadomieniem własnej konkretności, konstytuowanej przez głos Boga, uświadomieniem zbyt wąskich dla tej konkretności ram stworzonych przez ogólne prawo.

W trzecim paragrafie, jednocześnie z ujawnieniem fenomenu „winy”, wydarza się coś osobliwego. Wina staje się ogniwem łączącym człowieka

z transcendentnym fundamentem ludzkiej egzystencji, na który Duńczyk zwracał uwagę w tekście *Geniusz i Apostoł*.

Ta wina jest, podobnie jak u Heideggera, winą egzystencjalną, gdyż uświadamia nam, że dotychczasowy sposób bycia pomijał transcendencję jako fundament każdej autentycznej egzystencji.

Jest ona także winą ontologiczną, wynikającą z opóźnienia, z zaniebrania motywujących możliwości dziejowego bycia. Ta źródłowa relacja człowieka z fundamentem swojego człowieczeństwa – zdaniem Kierkegaarda – zapewnia szczęście. Dlatego wina zostaje nazwana „decydującym wyrazem egzystencjalnego patosu” oraz „najbardziej konkretnym wyrazem egzystencji”. Z powodu wina, jako wejściu w relację absolutną, nasza egzystencja staje się najbardziej konkretna, jest to punkt, moment najgłębszej indywidualizacji człowieka, odkrycia źródła własnej normatywności, który stanie się kamieniem węgielnym nowej tożsamości. W tym miejscu, wraz z ujawnieniem źródłowej relacji wina, następuje ujawnienie źródłowego wymiaru pytania, postawionego w pierwszym paragrafie: „Jak zachowywać się w sposób absolutny wobec tego, co absolutne, a względnie do tego, co względne?”. Następuje powrót do punktu wyjścia, lecz na zupełnie innym poziomie – już nie w sferze medium abstrakcji, ale w sferze medium własnego istnienia. Ten wymiar egzystencji jest religijnością, umożliwiającą przeżycie pełnego wymiaru rzeczywistości. Wykazanie całości owego wymiaru egzystencji staje się prowokacją, wyzwaniem dla czytelnika, który podejmuje je wspólnie z Kierkegaardem; jest to prowokacja uruchamiająca jego własną egzystencję. Na tym etapie możliwość zasugerowania przez pytanie staje się rzeczywistością czytelnika. Uruchomienie własnej egzystencji staje się możliwe tylko dzięki prowokacji, wyzwaniu rzuconemu przez to, co absolutnie odmienne, obce. Kierkegaard nazywa ten fenomen „różnicą absolutną”, a Heidegger będzie mówił o „różnicy ontologicznej”, która za władnie egzystencją w momencie odkrycia odpowiedniej relacji, ukazując egzystencję, stojącą przed ciągłym wyzwaniem absolutnie odmiennego, tego, co egzystencją nie jest, a co domaga się zinterioryzowania i przyjęcia, nadając przez to egzystencji inny, prawdziwy wymiar, niezawężony egocentryzmem. Dotarcie do punktu, w którym egzystencja zaczyna być motywowana z innego źródła, leżącego poza sferą sprawstwa człowieka, jest przekroczeniem wymiaru czystej deskrypcji, czyli wymiaru bezpośredniej komunikacji i wejściem w wymiar normatywności, otwierający fundament

nowej tożsamości, na którym oparte będą dalsze myślenie, pragnienia i działanie człowieka.

Możemy powiedzieć, że nakaz ogólnego prawa został zastąpiony indywidualną normatywnością boskiego nakazu. Stadia egzystencji opisują stadia rozwoju osobniczego. Służą one Kierkegaardowi do charakterystyki sposobów życia, dają jednocześnie możliwość charakterystyki głównych filozoficznych postaw antyku: epikurejczyków (stadium estetyczne), stoików (stadium etyczne) czy chrześcijan (stadium religijne).

Kierkegaardowski schemat spirali hermeneutycznej, będącej pogłębianiem własnej tożsamości, możemy w ślad za Apostołem zrekonstruować w następujący sposób:



Jeśli tak właśnie jest i jeśli zadaniem jest wyćwiczenie absolutnej relacji, wówczas egzystencja staje się niesłuchanie napięta, gdyż musi wykonać podwójny ruch [...] W swojej bezpośredniości indywiduum zakorzenione jest w skończoności. Jeżeli jednak rezygnacja przekonała się, że indywiduum przyjęło absolutny kierunek na absolutny cel, wówczas wszystko ulega zmianie, wówczas przecięto korzenie. Taki człowiek wprawdzie żyje tym, co skończone, nie czerpie jednak stamtąd swego życia¹⁸.

Jest to stan życia w dwóch wymiarach rzeczywistości jednocześnie, stan pewnego „Jak gdyby nie”, o którym pisał Apostoł Paweł w 1. Liście do Koryntian (7,29n).

Spojrzenie na siebie z perspektywy transcendencji nie odbiera dotychczasowemu życiu godności, lecz zmusza do dodatkowego wysiłku, płynącego z odkrycia drugiego, pozaegocentrycznego źródła życia i motywacji.

¹⁸ Tamże, s. 115–116.

Osiągnięcie całościowego wymiaru egzystencji możliwe jest dopiero dzięki religijności:

Wyzwanie zaczyna się dopiero w sferze właściwej religijności, na ostatnim jej odcinku i zmagają się z tym stopniem religijności. Dzieje się to za sprawą odkrycia przez indywidualium granicy, wyzwanie wyraża reakcję granicy wobec skończonego indywidualium [...] Patrząc religijnie, chodzi o to, by dotrzeć do cierpienia, pozostać w nim, kierować na nie refleksję i nie abstrahować od niego¹⁹.

Otwarcie się na absolutny *telos* oznacza największą potencjalność egzystencji, osiągniętą dzięki urzeczywistnieniu możliwości najtrudniejszej, bo niemożliwej, paradoksalnej, charakteryzowanej wcześniej jako wiara:

Wiara jest obiektywną niepewnością wraz z odepchnięciem przez to, co absurdalne, utrzymanie w napiętości tego, co wewnętrzne, co jest właśnie stosunkiem wewnętrzności napiętym do największych rozmiarów. Właśnie stosunek do niepojętego albo odrzucenie przez to, co niepojęte, absurdalne, jest wyrazem napiętości wiary²⁰.

Anihilacja treści i wąskiej racjonalności w zderzeniu z absurdem odsłania egzystencję. W tej absurdalnej odsłonie *co?* treści i *jak?* egzystencji mogą stać się jednością. Tym samym osiągnięty zostaje Archimedesowski punkt podparcia każdego majeutycznego przekazu, który musi zakładać przedarcie się przez sferę myśli – ale za pomocą myśli – do źródła egzystencji i jej niezapśredniczonego już doświadczenia. Jest to doświadczenie obecności, odsłaniające świat oraz człowieka w ich pełnym wymiarze istnienia, odsłaniające prawdziwe źródło normatywności płynące z własnej egzystencji.

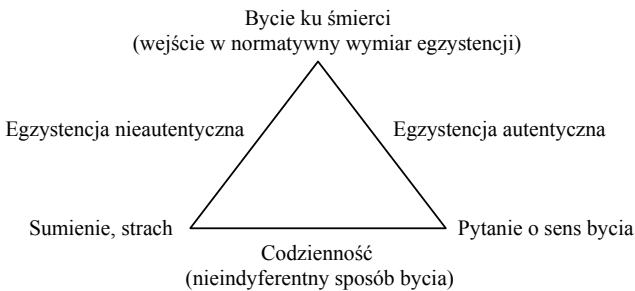
Całkowitą możliwość przekazu egzystencji osiąga się przez generowanie w czytelniku religijnego sposobu bycia; tutaj rozumienie siebie i rozumienie obcych egzystencji osiągają swój zasadniczy warunek, a doświadczenie swój najgłębszy wymiar. Formą hermeneutyczną staje się tu nie nauka, lecz kazanie i wychowanie, które mówi o winie, „kiedy pojedynczy, jako pojedynczy, mówi do pojedynczego”. Majeutyczna forma rozmowy z drugim człowiekiem, budująca jego egzystencję zgodnie z nakazem Apostoła, daje możliwość zdwojenia miłości do drugiego człowieka z miłością Boga do

¹⁹ Tamże, s. 167

²⁰ Tamże, s. 325.

mnie. Tym samym znoszę winę, stając się współczesnym z miłością Chrystusa do człowieka i włączam się w kreowanie świata zgodnego z boskim „planem” zbawienia.

Rzeczywistość jako wewnętrzność osiąga swój pełny wyraz w sferze religijnej, tutaj „patos wyszczególnienia” osiąga swoje maksimum, ponieważ trójelementowa struktura świadomości „podmiot – relacja – przedmiot”, opisana przez Kierkegaarda jako zainteresowanie, jako *inter-esse*, zachowuje swoją troistość tylko w sposób formalny, bo podmiot i przedmiot stają się jednym i tym samym, to znaczy możliwością bycia, która wyłania się z nicości wolności. To religijne zintensyfikowanie trójelementowej struktury świadomości do dwóch elementów w filozofii Heideggera jest strukturą trwogi. „To przed czym” i „o co” pokrywają się, co znaczy, że wypełnia je ten sam byt, mianowicie jestestwo²¹. Jest to moment pełnej indywidualizacji, a zarazem całkowitego osamotnienia w obliczu Boga. Na podobieństwa między konstrukcją *Bycia i czasu* a *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift...*, części drugiej, jak i metody „niebezpośredniego przekazu” i „formalnego wskazania” (*Formale Anzeige*) zwróciliśmy uwagę w innym miejscu²². Te dwie wersje majeutyki zrodzone są ze spotkania z myślą Apostoła Pawła i jego ewangelią aktów. Tutaj krótkie przypomnienie hermeneutycznej spirali, będącej fundamentem Heideggerowskiego *Bycia i czasu*.



²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 481.

²² Zob. J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków: Aureus 2007; także: C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921–22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“*, Dilthey-Jahrbuch, Bd. 4 (1986–1987), Hrsg. F. Rodi, s. 27–53.

We wszystkich trzech omówionych typach przekazu majeutycznego mamy do czynienia z trzema formami bycia czy trzema stadiami egzystencji:

- 1) egzystencji nieświadomej swego zagubienia;
- 2) egzystencji budzącej się świadomości dzięki obumieraniu człowieka zewnętrznego i budzeniu się jego wymiaru wewnętrznego za sprawą sumienia, lęku. To doświadczenie innej możliwości bycia pozwala dopiero na zakwalifikowanie dotychczasowego życia jako niepełnego i nieautentycznego;
- 3) egzystencji pokonującej egocentryzm i otwierającej się na inne transcendentne źródło życia leżące poza granicami ludzkiego sprawstwa. Odkrycie to poprzez doświadczenie skończoności egzystencji jest zarazem doświadczeniem łaski płynącej z transcendencji czy dziejowości. Tutaj wypełnia się egzystencjalny wymiar Pawłowej obietnicy, zgodnie z którą uczeń Chrystusa będzie oglądał Boga twarzą w twarz. Z tego miejsca zrozumieć można działanie odkrytej w drodze do Damaszku normatywności, która według Pawła dopełnia i znosi prawo. Tutaj też rozumiemy, dlaczego Heidegger nie napisał i dlaczego nie musiał pisać etyki. Doświadczenie sytuacji granicznej jest doświadczeniem konkretnej normatywności, gdzie jestestwo staje się swoją indywidualną „normą”²³.

Na tym poziomie niebezpośredniego przekazu tekst staje się sposobem egzystencjalnego kształtowania drugiego człowieka, ukazywaniem mu jego możliwości bycia:

Właściwy przekaz [...] w stosunku do tego, co etyczne i etyczno-religijne, to wychowanie. Wychowanie rozpoczyna się, gdy tego, kto ma zostać wychowany, postrzega się jako tego, kto ma ku temu wszelkie

²³ Doświadczenie to jest dla twórcy hermeneutyki nowożytnej, Friedricha Schleiermachera, załamaniem się władzy podmiotu i odkryciem uczucia absolutnej zależności od transcendentnej podstawy. „Podmiot – pisze Manfred Frank, niezastąpiony egzegeta twórczości Schleiermachera – ma więc świadomość przenikającej go jedności, a zarazem postrzega, że nie może być autorem tego rozpoznania. Czuje się samym sobą tylko dlatego, że piętno swego »transcendentnego określenia« odczytuje jako oznakę tożsamości”. M. Frank, *Tekst i styl. Schleiermachera teoria języka*, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Comer 1994, s. 115.

możliwości [kata dynamin], kim ma się stać. Postrzegając go z tej perspektywy, budzi się to w nim²⁴.

Dzięki zakresleniu spirali hermeneutycznej i pokonaniu jej drogi czytelnik odnajduje siebie, doświadczając obcych egzystencji. Dzięki namiętności wiary obce egzystencje nie są dla niego neutralnymi faktami historycznymi, lecz znaczeniem, które może zdecydować zarówno o byciu lub nicości danego faktu, jak i o byciu lub nicości nowej tożsamości człowieka. Podobny mechanizm konstytucji tożsamości w spotkaniu z wzorcem osobowym opisał Max Scheler, o czym wspominaliśmy wcześniej. Rzeczywistość jest tu egzystencjalnym powtórzeniem sposobów bycia, o których opowiadają nam dzieje. Zinterioryzowanie rzeczywistości dziejowej, jej uwewnętrznienie, zgodnie z tym, co Kierkegaard napisał w *Recenzji literackiej*, ma oznaczać ufundowane na relacji emocjonalnej, *przyjęcie, odtworzenie oraz powtórzenie* tego, co historyczne w aktualnie konkretnej egzystencji człowieka. Poprzez emocjonalny stosunek wiary rzeczywistość historyczna staje się wewnętrzną, która pozwala dotrzeć do rzeczywistości rozumianej jako byt historyczny (dane i zadane) i pozwolić mu odrodzić się we współczesnej konkretnej egzystencji człowieka. Mamy tu do czynienia z niebezpośrednim przekazem dziejów; niebezpośrednim, gdyż zapośredniczającym zewnętrzny fakt historyczny, jakim jest była egzystencja dziejowa w wewnętrznej egzystencji człowieka współczesnego. Ten przekaz nie treści, lecz sposobów egzystencji, który zaprezentował w swoim dziele Kierkegaard, jest takim właśnie odrodzeniem możliwości pozostawionych współczesności przez Apostoła Pawła. Sięgnijmy do zapisków Kierkegaardowskiego *Dziennika*:

W zupełnie błędny sposób czytamy Biblię: sądzimy, że apostołski pośpiech Pawła jest obciążony i uwarunkowany 1800 latami erudycji i wiedzy. Cóż za komiczne nieporozumienie! Jakiż brak pierwotnego odbioru Pawła! Albo to, co napisał jest natchnione, albo nie jest; egzygetyczna wiedza i studia porównawcze nie są zatem drogą, na której możemy się zbliżyć do tego, co natchnione. Paweł, którego rytm życia miał tak szybkie tempo, dla którego każda chwila była drogą, pisze kilka linijek dla wspólnoty, by zachęcić jej członków do egzystowania

²⁴ S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift...*, dz. cyt., s. 126.

w wierze – te linijki nie są już pilnymi wiadomościami i apelem, teraz giną pod ciężarem wiedzy 1800 lat²⁵.

Spróbujmy poniżej określić techniki wspomagające majeutyczny przekaz egzystencji, wspólny dla tych trzech majeutyk.

3. Respektowanie suwerenności czytelnika

Czytelnikowi nie grozi się tu imperatywami, lecz nakierowuje go ku wzorcom osobowym konkretnych egzystencji, by uruchomić w ten sposób budowanie tożsamości²⁶. Budowanie tożsamości uprzedza wcześniejsze odkrycie indywidualnej normatywności w człowieku, która jest równoznaczna z odsłoną egzystencjalnych fundamentów. Ta źródłowa normatywność bycia, które w żadnym wypadku nie jest aksjologicznie neutralne, wyraża się w Heideggerowskim określeniu jestestwa poprzez formę gerundivum (*hat zu sein*). Ta źródłowa normatywność wyłania się po uprzednim załamaniu się wszelkiej intencjonalności, w swoistym obumieraniu myśli: *w klęsce myślenia* (*Scheitern des Denkens* – Jaspers) czy *w byciu ku śmierci* (*Sein zum Tode* – Heidegger).

4. Obumieranie własnego Ja

Obumieranie lub *bycie ku śmierci* opisuje doświadczenie graniczne, przez które wszelka intencjonalność się załamuje, a człowiek musi wytrzymać brak jakichkolwiek odniesień, wytrzymać intencjonalną pustkę. W sytuacji granicznej otwiera się on na świat i odkrywa siebie w zwłoce i opóźnieniu względem aktualnego doświadczenia normatywności (doświadczenie winy ontologicznej – nie moralnej). Jestestwo doświadcza tu fundamentalnej i otwierającej skończoności, która nie jest kresem, lecz początkiem. *Das Dasein existiert gebürtig* – powie Heidegger.

²⁵ S. Kierkegaard, *Dzienniki*, tłum. A. Szwed, Lublin: TN KUL 2000, s. 455; J. Brejda, *Cierń w ciele...*, dz. cyt., s. 79–84.

²⁶ Niemieckie słowo *Vorbild* (wzorzec) wyrasta etymologicznie z rdzenia *bilden* ‘tworzyć’, co sugeruje majeutyczność, tj. uprzedniość sposobu bycia nad treścią, której formowanie ten sposób umożliwi. Zob. także J. Brejda, *Cierń w ciele...*, dz. cyt., rozdz. „Wzorzec i specyfika jego działania”.

5. Osiągnięcie jedności między myślą a życiem (Kierkegaardowska reduplikacja)

Kennen ist ein Können – czytamy u Heideggera – wiedza jest życiem, praktyką. Przekładając tę myśl na „język” egzystencjalnej majeutyki, oznacza to, że komunikacja wiedzy pierwotnie sprowadza się do komunikacji umiejętności, inaczej zatracą ona swoją słuszność i wiarygodność. Słowo adresowane jest do konkretnej osoby na jej życiowej drodze – i przez nią zaadoptowanie, staje się dopiero i jest na nowo rozumiane. Pytanie *co?* ustępuje tu miejsca pytaniu *jak?*, prezentowanemu poprzez konkretny wzór osobowy²⁷.

6. Intensyfikowanie możliwości, nowe stworzenie

Zarówno Scheler w *Skrusze i odrodzeniu* (*Reue und Wiedergeburt*), jak i Heidegger w *Byciu i czasie* opisują majeutyczne odnajdywanie samego siebie jako odrodzenie, ponieważ przez nie odsłania się źródło siły, podstawa nowej tożsamości. „Możliwość jako egzystencja jest najbardziej źródłowym i ostatnim pozytywnym ontologicznym określeniem jestestwa” – czytamy w *Byciu i czasie* (mówiąc językiem Nietzschego, akcentuje się nie to, co *monumentalne*, lecz to, co *krytyczne*, akceptacja monumentalnych wzorów osobowych jest możliwa, o ile są one użyteczne życiu).

7. Generowanie egzystencji

Słowo używane jest w swoim wymiarze otwierającym egzystencję na nowe możliwe sposoby istnienia. Takie słowo staje się źródłem siły (Charles Taylor). Kierkegaard mówi w swoich *Mowach budujących* o wydobywaniu subiektywności. Tak każdy autoportret (*Selbstbildnis*) wyłania się z uprzedniego stawania się, z uprzednio dokonanej przemiany, z uprzedniego stania się nową egzystencją. To wydobywanie wydarza się w spirali hermeneutycz-

²⁷ To wielki temat, który obecny jest w Ewangelii według św. Jana. Jedność słowa i życia, ogólny cel majeutyki, wyłania się z jedności *Logosu* i *sarks*. Zob. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München: Weltbild Verlag 2005, s. 195–197. Św. Jan – wychodząc od niewysłowności Boskiego Imienia, obecnego od czasów Mojżesza, przedstawia człowieka Jezusa jako Boga Chrystusa. *Jestem, który jestem* – zagadkowa odpowiedź, jaką na pytanie *Kim jesteś?* udziela Bóg Mojżeszowi – przyjęła u Jana cielesny kształt człowieka Jezusa.

nej, która w naszym rozumieniu jest spiralą reduplikującą słowo i życie, jest spiralą inkarnacji słowa. Przyjrzyjmy się technikom wcielenia słowa.

IV. Majeutyczne możliwości języka

1. Wskazująca funkcja słowa

Słowa używane są w fenomenologii oraz w komunikacji niebezpośredniej najczęściej w ich wskazującej, deiktycznej funkcji. Gdy Scheler – w jednym z tytułów – mówi o normatywnym i deskryptywnym *ordo amoris*, wskazuje na swoją majeutyczną metodę, która poprzez opis egzystencjalny, poprzez deskrypcję, prowadzi czytelnika do progu słowa, które za sprawą reduplikacji może wypełnić się własną egzystencją. Ten próg stanowi początek normatywności. Poświadczono jest to we wskazaniu na książkę Rudolfa Ottona *Świętość*, gdzie Scheler słowami Ottona tłumaczy to następująco²⁸:

Możemy dopomóc czytelnikowi w jej [kategorii świętości – J.B.] zrozumieniu jedynie w ten sposób, że będziemy usiłowali doprowadzić go poprzez nasze dociekania do takiego punktu jego własnej jaźni [*Gemütes*], w której ona sama będzie musiała się rozbudzić, ożywić i dojść do świadomości²⁹.

Ta negatywna metoda posługuje się zdaniami nie w ich funkcji sądu czy wnioskowania, lecz „duchowego postępowania, które ma pobudzić i wskazać [...] podprowadza [ona – J.B.] ducha na sam próg tego, co ma być ujrzane”³⁰. Filozofia jest tu doprowadzaniem do oglądu, który wspomagają formy tautologii czy paradoksu.

2. Tautologia

Odwołując się do Wundta krytyki *Badań logicznych* Edmunda Husserla, pokazuje Scheler wagę tautologii w tym postępowaniu, całkowicie źle przez Wundta zrozumianej:

²⁸ Korzystam tu z rozdz. „Święty Paweł Maxa Schelera”, [w:] J. Brejda *Cień w ciele...*, dz. cyt.

²⁹ M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, posłowie J.A. Kłoczowski, Kraków: Znak 1995, s. 105.

³⁰ Tamże, s. 106.

‘tautologia’ nie została potraktowana jako końcowe wezwanie do spojrzenia **na to, co dane o charakterze ponad pojęciowym** [*überbegriffliche Gegebene*], i na to, co da się tylko naocznie uchwycić [*nur erschaubare*], aby dokonawszy ‘wyluskania’ go, przyjrzeć mu się w jego samoobecności³¹.

W dotarciu do źródeł normatywności Scheler również wspomaga się myślą Apostoła:

‘Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć’ – któż nie odczuł podniosłego tonu tych słów, i zawartego w nich elementu upajającego, dionizyjskiego? Pouczające jest to, że w tych słowach, w których uczucie chciałoby wypowiedzieć to, co ma najwyższego, znowu ustępują wszelkie ‘obrazy’, umysł ‘ucieka od obrazów’ i chwytą tylko to, co negatywne. **A jeszcze bardziej pouczające jest, że przy czytaniu tych słów prawie wcale nie zauważamy ich wyłącznie negatywnego charakteru**³².

Ta transgresja ze sfery deskryptywnego opisu w sferę normatywnego doświadczenia często jest opisywana jako ponowne narodziny czy też odrodzenie, co ma miejsce chociażby w tekście *Skrucha i odrodzenie*³³. Charles Taylor, w kontekście odkrywania bądź odnajdywania źródeł siły, mówić będzie o moralnej sile budującej aksjologiczną tożsamość człowieka. Każdorazowo będzie przy tym stawiana na pierwszym planie fundamentalna rola egzystencjalnej interpretacji lub artykulacji. Materialność moralności każdego konkretnego człowieka potrzebuje hermeneutyki samoodnajdywania i samotworzenia siebie, odsłaniającej prawdziwą normatywność. Pozyskanie samego siebie jako pozyskanie tożsamości stanowi fundament materialnej etyki bądź – inaczej formułując – pierwszorzędny imperatyw etyczny powinien być imperatywem samoodnajdywania³⁴.

Mistrzem figury myślowej budującego ludzką tożsamość krzyża jest – po Apostole Pawle i Sørenie Kierkegaardzie – także Martin Heidegger,

³¹ Tamże, s. 106.

³² Tamże, s. 107.

³³ Zob. [w:] M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość: pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, przedmowa A. Węgrzecki, Kraków: Znak 2004.

³⁴ Por. J. Brejda, *Hermeneutik der moralischen Akte. Materiale Wertethik aus der Sicht Max Schelers und Charles Taylors*, [w:] A. Przyłębski (Hrsg.), *Ethik im Lichte der Hermeneutik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, s. 167–177.

który niestrudzenie, za sprawą *nicującej nicości*, prowadził nas do granic transgresji.

3. Paradoks

Życie w różnych stadiach egzystencji generuje różne horyzonty sensu, które u Kierkegaarda domagają się nawet różnych sposobów komunikacji i rodzajów literackich. Paradoks staje się nie tylko *sacrificium intellectus*, lecz także poświęceniem całego horyzontu sensu na korzyść wyłaniających się nowych horyzontów.

Paradoks wyłania się z każdej transgresji horyzontu sensu oraz może być dowolnie zastosowany. W *Byciu i czasie* – w odniesieniu do czasowości jestestwa – czytamy: „Jestestwo może tylko o tyle *być* jako *byłe*, o ile jest *przyszłe*. Byłość [*Gewesenheit*] wypływa w pewien sposób z przyszłości”³⁵. Paradoksalny sposób mowy i koincydencja przeciwieństw są tematem opracowania E. Schöfera *Die Sprache Heideggers*, z którego tu korzystam³⁶.

4. Hermeneutyczna spirala rozumienia

Wymienione majeutyczne figury myślowe doprowadziły nas do decydującego punktu zwrotnego, który powinien przeprowadzić czytelnika z czystej sfery tego, co deskryptywne, do sfery tego, co normatywne. Jest to moment różnie określany – jako odnajdywanie siebie lub odrodzenie, w którym czytelnik i słuchacz to, co wypowiedziane, zaczynają rozpoznawać w swojej egzystencji i reduplikować – przechodząc od komunikacji wiedzy do komunikacji umiejętności. Pomiedzy tymi komunikacjami możemy wyróżnić następujące różnice:

- zamiast bezpośredniej ewidencji – absolutny paradoks, tautologia – wymowne nic-niemówienie (*incognito*);
- zamiast perswazji i pokusy zgorszenia – odstręczenie i intrygowanie, nawołujący apel;
- zamiast samogloryfikacji – świadomość winy i grzechu, w sensie zakotwiczenia w transcendentnym fundamencie – w Bogu lub w Bycie – leżącymi poza granicami egzystencji;

³⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 457.

³⁶ E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen: Neske Verlag 1962.

- zamiast konserwacji monumentalnej przeszłości – wyzwanie do współczesności z byłymi egzystencjami (wzorcami, autorytetami).

Obraz człowieka, który wynurza się z hermeneutycznej *praxis* Kierkegaarda, daje jednocześnie niezbyt dużo i bardzo dużo. Niezbyt dużo, ponieważ czytelnik otrzymuje kilka formalnych stadiów opisujących ludzką egzystencję. I bardzo dużo, ponieważ nie chodzi tu li tylko o gołe przedstawienie w abstrakcyjnym medium języka (komunikacja bezpośrednia), lecz szczególnie o rozerwanie intencjonalnej struktury myślenia, o doprowadzenie do kapitulacji wszechwiedzącej myśli (*ein zum-Scheitern-bringen des Denkens*), by uczynić doświadczenie wolnym dla czegoś, co przekracza myślenie. Ten moment czy chwila staje się Archimedesowym punktem podparcia praktyki komunikacyjnej.

Myślenie – pisze Hannah Arendt w nawiązaniu do Karla Jaspersa – „polega na prowadzeniu człowieka do pewnych doświadczeń, wobec których samo myślenie (choć nie człowiek, który myśli) jest bezradne, doznaje klęski”³⁷. Klęska myślenia jest sytuacją graniczną, w której człowiek doświadcza swojej przypadkowości i skończoności, a przez to zyskuje przedsmak nieskończoności tego, co transcendentne. Źródło tego, co transcendentne leży zarówno na zewnątrz człowieka, jak i w nim, musi zostać odsłonięte i dostrzeżone w jego doświadczeniu, dzięki czemu może on w medium egzystencji przeżyć egzystencję. Transcendencja nie jest pojęciem abstrakcyjnym, staje się moją egzystencją, która znajduje swe ufundowanie w tym, co większe. *Wybieram, ponieważ zostałem wybrany, bez świadomości bycia wybranym mój wybór nie ma sensu*, wyznaje nam Kierkegaard w *Albo– albo*, by pokazać, jak można doświadczyć tego ufundowania transcendencji. Nie narzuca się tutaj transcendencji dogmatycznie, lecz przygotowuje egzystencjalnie na jej przyjęcie. *Praxis* takiego przekazu bądź komunikowania niekoniecznie prezentuje gotowe rezultaty, „polega ona natomiast na nieustannym pobudzaniu, *wezwanie*, do siły żywotnej obecnej w nas samych i w innych ludziach. [...] jest rozświetlaniem egzystencji”³⁸.

³⁷ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie*, Frankfurt am Main: Beltz-Athenäum 1990, s. 43; wyd. polskie: *Salon berliński i inne eseje*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 99.

³⁸ *Salon berliński i inne eseje*, dz. cyt., s. 97.

Jednakże nie o gołe *rozświecenie egzystencji* pierwotnie tu chodzi, lecz o czyn wypływający z doświadczenia skończoności. „To ‘działanie’ rodzące się z ‘sytuacji granicznych’, wchodzi w świat poprzez komunikację międzyludzką, [...] i w ten sposób staje się ‘załącznikiem, choćby najmniejszym, tworzenia świata’”³⁹ pisze za Jaspersem Hannah Arendt. Zrodzony w obliczu sytuacji granicznej absolutny czyn – poprzez bycie ku śmierci u Heideggera czy poprzez religijny wybór u Kierkegaarda – możemy utożsamić z doświadczeniem normatywności. Ten normatywny apel nie rozlega się dopiero u Lčvina, lecz słyszalny jest już u Schelera i Heideggera, w odniesieniu do którego często pomija się, że *Gerundivum* jest w rozstrzygającym miejscu określenia jestestwa. To, że jestestwo ma być (*hat zu sein*), stanowi wyraz pierwotnej normatywności, która uwidacznia się w egzystencji.

Zainicjowany tu majeutyczny autoportret człowieka staje się obrazem w dwojakim sensie. Wskutek majeutycznej komunikacji staje się pierwotnie nowo budowaną tożsamością człowieka, jego egzystencjalnymi narodzinami, po drugie zaś – samozrozumieniem nowo narodzonej egzystencji, która znajduje swoje spełnienie w słowach, przez co przywraca majeutyczną jedność życia i słowa.

Zakończenie

Budujący i budowany człowiek to podstawowy rys obrazu człowieka, jaki wyłania się z hermeneutycznej praktyki komunikacji niebezpośredniej Sørensa Kierkegaarda.

Człowiek ten konstytuowany jest przez trzy fundamentalne cechy:

1. Człowiek jako synteza pomiędzy koniecznością a wolnością (Kierkegaard) czy pomiędzy rzuceniem a projektem (Heidegger). Wolność człowieka nie jest dowolnością, repertuar możliwych wyborów wpisany zostaje w horyzont tradycji, która może zarówno niszczyć, jak i budować wolność człowieka. Dlatego jest on pojmowany przede wszystkim jako istota trafnego wyboru i właściwej decyzji.
2. Człowiek jak zadanie: Hermeneutyczna próba dotarcia do źródeł tożsamości ludzkiej odnajduje je w normatywności własnej, sta-

³⁹ Tamże.

nowiącej fundament tożsamości człowieka, jego aksjologicznego ja (Tischner). Tutaj sięgają korzenie materialnej etyki wartości Nietzschego, Schelera czy Taylora. Normatywność ta doświadczana jest najwyraźniej w sytuacjach granicznych, wymykających się sprawstwu człowieka.

3. Człowiek jak dzieło transcendencji: Kluczowe dla człowieka przeżycie *sytuacji granicznej* znajduje się poza ludzkim sprawstwem: *Wybieram, bo zostałem wybrany* – wyznaje Kierkegaard.

Tacy jesteśmy skończeni, że nie potrafimy przenieść się z własnej woli przed nicosć śmierci – mówi Heidegger, mając na uwadze ten sam fenomen dialogiczności ludzkiej egzystencji, inicjowanej doświadczeniem skończoności oraz wyłaniającej się z niego transcendencji. Uważność wobec tego doświadczenia pozwala wyłonić kontury majeutycznego obrazu człowieka.

Z języka niemieckiego przełożyła Aleksandra Szulc

THE MAIEUTICAL SELF-PORTRAIT – THE IDEA OF HUMAN BEING IN SØREN KIERKEGAARD'S HERMENEUTICAL *PRAXIS*

Summary

From the theologian Wilhelm Herrmann, who influenced both Rudolf Bultmann and Martin Heidegger comes the formulation that we can say about the God only as much as He did to and with us. In the article above I try to show that the same can be said about the human being and its idea: all we can attribute to it is what we have experienced. It means: a *theologia experientiae* implies an *antropologia experientiae*, a certain anthropology of experience and from an experience. I try to describe it in relation to the existential maieutics of Kierkegaard. What I claim is: a reliable idea of man is without such an existential maieutics not possible.

