

Jaromir Brejda

Max Scheler, "Martin Heidegger - de homine"

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 199-206

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jaromir Brejda
Instytut Filozofii
Uniwersytet Szczeciński

Max Scheler, Martin Heidegger – de homine

Niech suplementem do erudycyjnych rozważań Macieja Potępy nad ewolucją podmiotowości w filozofii współczesnej¹ będą te uwagi, w których starałem się porównać dwie współczesne fenomenologiczne koncepcje człowieka pióra Maxa Schelera i Martina Heideggera. Koncepcje te już z racji innej terminologii wydają się od siebie bardzo odmienne. Na mediatora tych dwóch stanowisk wybrałem geniusz antropologicznej głębi, Sørensa Kierkegaarda.

Scheler

Człowiek – będący [czymś w rodzaju] krótkiego świątecznego dnia w trwającej całe ery powszechnej ewolucji życia – posiada więc znaczenie jako istota określająca urzeczywistnianie się samego Boga².

Rdzeń pojęcia człowieka w koncepcji Maxa Schelera stanowi osoba³, tzn. w sposób negatywny rzecz ujmując – jedność psycho-fizyczno-duchowa o ile zdołała ona pokonać biologiczne ześrodkowanie na własnym życiu. Pozytywnie ujmując – perspektywa ponad odniesieniami ześrodkowującymi wszelką uwagę na sobie jest osobą. Osoba nie jest formą ucieczki od cielesności, ale powrotem do niej. Powrotem napiętnowanym otwartością oglądanego świata, nie odniesionego do codziennego bycia w swoim otoczeniu. Korelatem osoby staje się świat. Osoba podobnie jak heideggerowskie jestestwo, jest uformowana poprzez pewien absolut, w tym wypadku kosmos wartości, który poprzez emocjonalne formy czucia tworzy osobę jako niepowtarzalną *ordo amoris*, czyli jako pewną strukturę utworzoną przez symfonię wartości hedonistycznych, witalnych, duchowych i religijnych

¹ M. POTĘPA, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, Warszawa 2003.

² M. SCHELER, *Formy wiedzy i kształcenie*, [w:] *Pisma z antropologii i teorii wiedzy*, tł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 350.

³ Zob. J. BREJDAK, *Słowo i czas*, Szczecin 2004, roz. IV; także „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, z. 3, s. 57–73.

motywujących człowieka za sprawą miłości do działania i myślenia w zgodzie ze swym *ordo*.

Dramat osoby jako skończonego *ordo amoris* polega na tym, że osoba, będąc już pewną konstytucją aktów określonych przez symfonię wartości, doświadcza za sprawą aktów preferowania tzw. absolutnej hierarchii wartości, a co za tym idzie – swej skończoności, do pewnego stopnia nieadekwatności pomiędzy własnym, konstytuującym jej tożsamość porządkiem a absolutną hierarchią, którą Scheler starał się wypracować w oparciu o własne kryteria⁴. I tak palacz wybierający chwilę przyjemności palenia tytoniu wcale nie musi zatracać świadomości wyższej rangi wartości witalnych, w tym wypadku zdrowia. Wytrzymanie napięcia pomiędzy tym, co własne, a tym, co absolutne, bądź też pomiędzy tym, co dostępne, a tym, co dla człowieka normatywne jest pewnego rodzaju heroizmem. Brak tego heroizmu, polegający na deprecjonowaniu tego, co boskie, czy tego co normatywne, ze względu na chwilową niedostępność dóbr uosabiających daną wartość, grozi resentymentem, czyli aksjologiczną ślepotą. Jej konsekwencją jest wyparcie się siebie czy też ucieczka przed sobą za fasadą zafalszowanej tożsamości.

Heidegger

Człowiek w perspektywie Heideggera zasługuje na uwagę nie jako *zoon politikon*, istota społeczna, czy też jako *zoon logon echon*, istota obdarzona mową, lecz jako istota doświadczająca bycia. Człowiek, o ile doświadcza bycia, jest jestestwem. Bycie za sprawą człowieka staje się pewnym *tode ti*, pewnym *tym oto*. Bycie tu oto – *Dasein* – jest jestestwem.

Skoro bycie i bycie tu oto, czyli jestestwo, nie są ze tożsame, więc rodzi się pytanie, jak bycie komunikuje się z jestestwem czy jak je kształtuje. Heidegger wyróżnia dwa zasadnicze sposoby obecności bycia w człowieku. Sposób pierwszy to nastrój (*Stimmung*), sposób drugi to rozumienie. Ani nastrój nie jest tu kategorią psychiczną, ani rozumienie epistemologiczną, gdyż wpisują się one w kontekst tzw. ontologii fundamentalnej. Nastrój, podobnie jak miłość w Schelerowskim *ens amans*, stanowi najbardziej źródłową formę bycia dostępną człowiekowi. Rozumienie jest już rozumieniem nastrojonym, formą w jakimś stopniu zapośredniczoną w nastroju. Nastrój nudy czy fascynacji światem jest odpowiedzialny za to, że moje rozumienie ontologiczne oraz to wtórne epistemologiczne wpisane zostają w określony horyzont.

Nastrój ma określone konotacje czasowe, gdyż odsłania to, co zastane, już dane, a więc sferę tego, co w rozumieniu Kierkegarda estetyczne.

⁴ Zob. J. BREJDAK, *Fenomenologia, etyka wartości, polityka*, [w:] *Polityka i etyka w ujęciu filozoficznym i systemowo-teoretycznym*, red. J. Brejda, W. Stegmaier, I. Ziemiński, Szczecin 2003, s. 82.

Rozumienie natomiast odsłania na mocy wyboru, który jestestwo dokona do tego, co przyszło. (Sfera wyboru, to sfera tego, co etyczne w koncepcji autora *Albo-albo*.) Te dwa aspekty konstytuujące jestestwo to z jednej strony faktyczność, z drugiej egzystencjalność, z jednej strony rzucenie (*Geworfenheit*), z drugiej projekt (*Entwurf*). Jestestwo to rzucony projekt. Projekt egzystencjalny różni się od projektu architekta głównie tym, że to życie projektuje mnie, dając mi pewne możliwości wyboru i stawiając mnie w określonych sytuacjach, niejako współdecydując ze mną. Prototypem tego projektu jest pojęcie kontekstu znaczeniowego jako nowego paradygmatu opisującego tożsamość człowieka w hermeneutyce Diltheya (*Bedeutung*).

Egzystencja czy dokładniej *ex-sistentia* jest przeciwieństwem subsystencji, substancjalnego bycia w sobie, stanowiącego dotychczasowy paradygmat bycia człowiekiem. *Ex-sistentia* ma opisywać jestestwo w jego fundamentalnym „byciu poza”. Jestestwo jako fundamentalne „bycie poza” określone jest jako troska. Troska ma odteoretyzować intencjonalność Husserlowską, pokazując jej codzienność. Przedrostek *ex-* niczym *distenio animi* Augustyna pokazuje jestestwo w rozciągłości, jestestwo obecne w trzech wymiarach, od których będzie się rozpoczynała Heideggerowska analiza czasu. Są to trzy wymiary troski jako 1) antycypacji, 2) bycia już w świecie oraz 3) bycia przy tym, co w otoczeniu bliskie.

Troska jest opisywana jako *powracanie do* (przyszłość), *przejmowanie* rzucenia – winy i odpowiedzialności (byłość) oraz *prezentowanie* (teraźniejszość). Te trzy wymiary ekstatyczno-horyzontalne stają się wewnętrzną naturą troski. Heidegger mówi o sensie troski jako pewnym zorientowanym projekcie. Sensem troski staje się czasowość. Substancja podobnie jak egzystencja napiętnowana jest brakiem (*steresis*) brak egzystencji wynika jednak nie z materialności substancji, lecz jest brakiem *eidosu*, który jestestwo projektuje. Jestestwo nie ma zatem swego *eidosu*, swej istoty, jest czystym byciem.

Czego doświadcza człowiek doświadczający bycia? By odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do 7 paragrafu *Bycia i czasu*, w którym Heidegger utożsamia różnicę fenomenologiczną, różnicę pomiędzy tym, co się przejawia, a samym przejawianiem się z różnicą ontologiczną. Ta *onta* i ta *phainomena* stają się tym samym, tym samym zapewne staje się też samo bycia i samo przejawianie się. Możemy zatem przyjąć, że to specyficzne dla człowieka doświadczenie bycia obejmuje różne sposoby jego przejawiania się, poczynając na abstrakcji poprzez obecność przedmiotową (*Vorhandenheit*), poręczność (*Zuhandenheit*), współjesteśwo (*Mitdasein*), czy też same jestestwo (*Dasein*)⁵. Różne horyzonty spotkania numerycznie tej samej rzeczy są różnymi sposobami przejawiania się bycia.

W opisie sposobów uobecniania się bycia w jestestwie obok nastroju czy rozumienia Heidegger wyróżnia element trzeci strukturalnie odmienny. W elemencie tym określanym jako *upadanie* (nawiązującym być może

⁵ Zob. J. BREJDAK, *Słowo i czas...*, s. 66.

do koncepcji protestanckich *natura corrupta*) – chodzi o oscylowanie pomiędzy różnymi formami otwartości, czyli o różne stopnie pokonywania własnego egocentryzmu. Te różne stopnie otwartości umożliwiać będą różne formy czasowości czy różne formy doświadczenia rzeczywistości. Heidegger mówi o różnych sensach, czyli projektach bycia. Ruch ten odbywa się pomiędzy dwoma biegunami, określanymi jako bycie właściwe, autentyczne i bycie niewłaściwe, zawężone. Otwarcie jestestwa dokonuje się w „strachu” unicestwiający znaczenia świata przedmiotowego, poprzez „zew sumienia” unicestwiający publicznego człowieka oraz „w wybieganiu ku śmierci” polegającym na odrzuceniu siebie jako dotychczasowego projektu.

Człowiek jako synteza

Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą⁶.

Syntetyczny charakter natury ludzkiej odnajdujemy w antropologii Maxa Schelera jak i Martina Heideggera i to jak gdyby na dwóch poziomach. Po pierwsze – na poziomie czynników konstytuujących jednostkę ludzką, po drugie – na poziomie już ukonstytuowanej jednostki jako pewien naturalny, egocentryczny oraz transnaturalny dialogiczny sposób egzystencji. Jeżeli chodzi o płaszczyznę czynników konstytucyjnych, to w wypadku Maxa Schelera możemy zarówno w jego wcześniejszej teistycznej fazie, jak i w fazie późniejszej, metafizycznej, wyróżnić dwa podstawowe czynniki. W fazie pierwszej jest to synteza życia i ducha jako dwóch uzupełniających się konstytuensów, poczynając od poziomu czucia witalnego, charakteryzowanego obecnością ducha. W fazie drugiej człowiek jest syntezą pędu życiowego oraz bezsilnego ducha – dwóch atrybutów fundamentu świata (*Weltgrund*). Rezultatem syntezy jest sublimacja, czyli kierowanie witalnych, ale ślepych w sferze ducha sił, bezsilnym, ale widzącym duchem. Ten proces wzajemnego przenikania się elementów jest procesem stawania się Boga przy współdziałaniu człowieka.

Syntezę już nie na poziomie konstytuensów jednostki ludzkiej, lecz syntezę sposobów egzystencji można odnaleźć pod postacią syntezy psychiki z jej funkcjami zmysłowymi i środowiskiem jako ich korelatem oraz osoby z jej aktami i światem jako korelatem aktów całościowo ujmujących przedmiot, w przeciwieństwie do fragmentaryzujących ten przedmiot funkcji zmysłowych⁷. Człowiek jest więc syntezą czterech sfer egzystencji, gdyż obok osoby (*Person*) czy wymienionej wcześniej psychiki (*Ich*), Scheler uwzględnia dwa aspekty cielesne – ciało w sensie psychofizycznej jed-

⁶ S. KIERKEGAARD, *Choroba na śmierć*, tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 146.

⁷ Zob. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, t. 2, hrsg. M. Scheler, M. S. Frinys, Bern–München 1954, s. 387–389.

ności (*Leib*) oraz ciało fizyczne (*Körper*). Całe spektrum sfer egzystencji rozpięte jest na dwóch biegunach, mianowicie na cielesności pozbawionej charakteru intencjonalnego oraz na duchowości⁸.

Synteza jest naczelną figurą wyłaniającą się z analityki jestestwa Martina Heideggera. Człowiek jest tam na poziomie konstytuensów syntezą faktyczności czyli języka, tradycji obiegowych wykładni, a więc tego, co zastane oraz egzystencjalności, czyli indywidualnego wyboru w horyzoncie tego, co zastane. Synteza ta jest – używając odmiennej terminologii syntezą rzućenia (*Wurf*) oraz projektu (*Entwurf*) – rzuconym projektem. Na poziomie jednostki ludzkiej mamy tu syntezę właściwego, czyli autentycznego, pełnego sposobu bycia oraz sposobu niewłaściwego bo nieautentycznego, niepełnego.

Człowiek jako zadanie

Osobowość jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności [...] której zadanie jest stanie się sobą. [...] W każdym bądź razie osobowość w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość kata dynamin nie istnieje jako taka, lecz jako taka, która ma się stać⁹.

Człowiek nie ma gotowego *eidosu*, który wystarczy tylko urzeczywistnić. Jego *eidosem* jest brak *eidosu* czyli czysta egzystencja, jako urzeczywistnianie tego, co zadane. Tutaj przebiega wg. autora *Albo-albo* różnica pomiędzy tym, co estetyczne w człowieku, tj. bezpośrednio mu dane, a tym co etyczne, czyli podlegające wyborowi.

Człowiek jest kierunkiem, a nie rzeczą¹⁰ – pisze lakonicznie Max Scheler. Kierunek ten nie jest kierunkiem w próżni, lecz wytyczony jest w obrębie świata dzięki emocjonalnej antycypacji. Scheler nazywa ten akt, określony miłością, aktem uczestnictwa¹¹. Poprzedza on wszelkie działanie i poznawanie, gdyż otwiera w sposób emocjonalny pewną przedwiedzę, którą Scheler nazwał wiedzą ekstatyczną¹². Kierunek stawania się człowiekiem wyznaczają takie etapy jak faktyczne *ordo amoris* człowieka, które nie jest wolne od zafałszowań wskutek resentymentów, normatywne *ordo amoris*, wolne od fałszu oraz indywidualne przeznaczenie będące gwiazdą polarną na drodze realizowania porządku kosmicznego, zorientowanego na ideę solidaryzmu.

Martin Heidegger opisuje człowieka nie w perspektywie ducha, jak czynili to Kierkegaard czy Scheler, lecz w perspektywie bycia. Jestestwo

⁸ Zob. J. BREJDAK, *Słowo i czas...*, s. 99.

⁹ S. KIERKEGAARD, op. cit., s. 165–166.

¹⁰ M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, t. 11, s. 220.

¹¹ Zob. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, t. 10, s. 327

¹² Zob. 8, 203f.

charakteryzuje się również tutaj intencjonalną obecnością poza horyzontem swojej cielesnej, środowiskowej świadomości. Tę formę „bycia poza” Heidegger nazywa troską. Jestestwo nie jest więc byciem w sobie (*subsistere*) lecz jest „byciem poza” (*exsistere*), jest więc ono nie substancją, lecz *ex-sistencją* – stwierdza Heidegger. Tutaj możemy sięgnąć po ważne dla Arystotelesa pojęcie braku *steresis*, lecz brak ten dotyczy istoty, którą jestestwo dopiero musi zaprojektować, o czym wcześniej już była mowa. Projektowanie to jest powracaniem do siebie (przyszłość), przejmowaniem rzucenia (byłość) oraz prezentowaniem (teraźniejszość). Te trzy elementy tworzą sens troski czyli ekstatyczno-horyzontalną czasowość. Zniekształcenie czy zawężenie pierwotnego „bycia poza” jest źródłem różnych form czasu i różnych form wiedzy czy samozrozumienia. Heidegger za pomocą tej ekstatyczno-horyzontalnej czasowości będzie chciał zespolić fundamentalne struktury jestestwa, takie jak faktyczność, egzystencjalność czy oscylowanie pomiędzy różnymi formami otwartości. Jedność heideggerowskiego jestestwa nie jest ugruntowana na stałym *hipokaimenonie*, duszy czy świadomości, lecz na procesie czasowienia jako „było-teraźniejszującej-przyszłości”¹³. Człowiek jest jestestwem autentycznym, o ile jest samą procesualnością takiego czasowienia. (O ile jest wybiegająco-powtarzającym-okamgnieniem w odróżnieniu od wyczekująco-zapominającego-uobecnienia¹⁴).

Jestestwo wg autora *Bycia i czasu* jest zadaniem ustanawianym w okamgnieniu egocentrycznej otwartości poprzez wydarzającą się dzieje bycia. Zadaniowość jestestwa wyłania się tutaj z czasowości, która inaczej niż u Augustyna czy Husserla nie wychodzi od teraźniejszości, lecz od troski, czyli „bycia poza”, by w końcowej fazie powrócić do teraźniejszości w jej dwóch odmianach: uobecniania oraz okamgnienia¹⁵.

Etapy stawania się jestestwem obejmują egocentryczne ześrodkowanie na sobie jestestwa nieautentycznego oraz otwarcie się na bycie jestestwa autentycznego, którego rytm kreślony jest rytmem samego dziejowego bycia¹⁶.

¹³ Zob. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, wyd. 16, Tübingen 1986, s. 326. Zdecydowałem się na takie tłumaczenie, żeby podkreślić jedność czasowości.

¹⁴ Zob. J. BREJDAK, *Słowo i czas...*, s. 84.

¹⁵ Derrida wydaje się w swojej krytyce metafizyki obecności Heideggera nie uwzględnić drugiej czasowości właściwej.

¹⁶ Zob. J. BREJDAK, *Słowo i czas...*, s. 66.

Człowiek jako dzieło transcendencji

Osobowość jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności, [...] której zadanie jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek z Bogiem

Wybieram to, co absolutne, które mnie wybiera, ustanawiam to, co absolutne, które mnie ustanawia (konstytuuje); jeśli nie przypomnę, że drugie wyrażenie jest tak samo słuszne jak pierwsze, wówczas moje rozumienie kategorii wyboru byłoby błędne, gdyż oba wyrażenia zawierają tę samą treść¹⁷.

Osoba Schelera jest raną boskości w człowieku, gdyż doświadcza ona hierarchicznego porządku wartości z wartością świętości na czele. Osoba jako niepowtarzalne *ordo amoris* nie musi być wcale ukonstytuowana poprzez świętość, stąd niesłychane napięcie pomiędzy aktami preferencji zdającymi sprawę z absolutnej hierarchii wartości (indywidualnego przeznaczenia?) a faktycznymi wyborami, które nawet nie będąc zafałszowanymi przez resentyment wcale nie muszą w sposób dominujący być motywowane poprzez świętość. W późniejszej koncepcji stającego się Boga poprzez człowieka duch jako boski element chce swego urzeczywistnienia w sposób niejako naturalny, nie przypisany żadnej konfesji. Bóg Schelera istnieje o tyle, o ile się staje. A stając się za sprawą człowieka, staje się w czasie, a nie poza nim. Bóg jest tu wręcz produktem czasu. Człowiek Schelera spełnia się o tyle, o ile staje się on miejscem stawania się Boga, o tyle, o ile jest pewnym etapem w stawaniu się Boga.

Jestestwo Heideggera jest dziełem dziejowego bycia, jego autentyczność jest warunkowana gotowością samopoświęcenia, tj. poświęcenia siebie jako dotychczasowego projektu. Proces ten nie leży we władzy jestestwa, gdyż zdecydowaną otwartość (*Entschlossenheit*) obok zewu sumienia i trwogi warunkuje wybieganie ku śmierci. Te trzy modusy bycia są modusami bycia jako transcendensu, a następnie jestestwa. Proces ten jest możliwy dzięki samorozumieniu bycia. To samorozumienie oznacza, podobnie jak u Hegla, że bycie samo siebie rozumie za sprawą człowieka. To samorozumienie zachodzi w sposób przedracjonalny jako emocjonalne nastroyenie i odpowiadające mu rozumienie. A w przeciwieństwie do Hegla nie jest kulminacją całościowej wiedzy, lecz jej dziejową i fargmentaryczną odsłoną. Tylko tak bycie udostępniania się człowiekowi, który ma szansę dzięki uważności świadomie ogarnąć je swoim namysłem.

Martin Buber, pokazując trudy stawania się autentycznym, zarzuci Heideggerowi, że ten dokonał sekularyzacji Kierkegaarda pokazując z jednej strony indywiduację jestestwa w byciu ku śmierci, gdzie jestestwo podobnie jak pojedynczy u Kierkegaarda wydaje się wchodzić już w relację z absolutem, by relację tę następnie odrzucić. Tam, gdzie u Kierkegaarda

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Albo-albo*, Warszawa 1982, s. 287.

pojawia się Absolut, tam u Heideggera występuje nieprzekraczalna granice samego jestestwa. Doświadczenie absolutnej obecności dokonuje się wg Bubera za sprawą Drugiego, a nie w byciu ku śmierci samotnego jestestwa¹⁸.

Pomimo odmienności tych dwóch bardzo swoistych, monumentalnych wręcz koncepcji, jakimi są koncepcja Schelerowskiej osoby oraz koncepcja Heideggerowskiego jestestwa, możemy powiedzieć, że opierają się one na trzech filarach opisujących człowieka jako syntezę, zadanie oraz respon-sywność wobec transcendencji. Wielkość tych koncepcji podmiotu polega na konieczności samoprzekraczania siebie czy „samounicestwiania siebie”. To samopoświęcenie związane jest nie samonihilacją, lecz wejściem w nowy wymiar egzystencji, bo jak mawiał Zaratustra: tylko tam, gdzie są groby, jest też miejsce na zmartwychwstanie. Traktując serio ten niezbywalny rys podmiotowości leżący w jej samoprzekraczaniu, możemy być spokojni o jej przyszłość, gdyż tylko wystawiając się na próbę, dowodzi ona swej witalności.

¹⁸ M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1982, s. 94 ff.