

Jerzy Machnacz

"Egozentrizität und Mystik : eine anthropologische Studie", Ernst Tugendhat, München 2003 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 41/1, 204-207

2005

Artykuł został 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.

studentów. Znał zatem doskonale przedmiot i metodę tej dziedziny wiedzy. Nie zamykał się jednak, jak często czynią to matematycy, tylko w obrębie swej dyscypliny badawczej. Matematyka stała się również obiektem jego refleksji filozoficznej. Choć Molski nie był z wykształcenia filozofem, to posiadana przez niego wiedza matematyczna ułatwiała mu analizę filozoficzną przedmiotu i metody badawczej. Jest to ważne, gdyż nie można rozwijać filozofii matematyki bez znajomości, przekraczającej znacznie poziom elementarnej arytmetyki i geometrii, samej matematyki.

Anna Lemańska
Instytut Filozofii UKSW

Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Verlag C. H. Beck, München 2003, ss. 170.

Ernst Tugendhat jest emerytowanym profesorem filozofii, znanym między innymi z: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979), *Vorlesungen über Ethik* (1993). Omawiana praca kontynuuje jego zainteresowania. Za pomocą metody filozofii analitycznej stara się Tugendhat rozświetlić ontyczne głębie istnienia człowieka.

Podstawowym, fundamentalnym fenomenem istoty ludzkiej jest – według Tugendhata – egocentryczność. Człowiek jest jedynym zwierzęciem „Ja-mówiącym”. Wychodząc od fenomenu egocentryczności, autor analizuje fenomeny na nim się nabadowujące, takie jak: racjonalność, dorzecność, potrzeba czynienia dobrze, potrzeba uznania, świadomość własnej wartości. Wśród fenomenów specyficznie ludzkich religia i mistyka zajmują szczególne miejsce, gdyż one „odwracają” człowieka od jego egocentryczności. Koncentrując się na samym sobie, człowiek „dochodzi” do samego siebie, „odnajduje” siebie, doświadcza swojej bytowej samotności, dlatego jego istnienie jest dla niego absolutnie ważne. Troska, o której pisał tyle Heidegger, jest sposobem bycia „Ja-mówiącego”. „Ja-mówiący” żyje w świadomości znikomości własnego bycia, możliwości nie-bycia. Jego istnienie jest w ciągłym zagrożeniu. Spo-

sobem wyjścia z tej sytuacji jest „odstąpienie” od samego siebie, zwrócenie się ku innej rzeczywistości, pojawiającej się w religii i mityce. Dlatego też Tugendhat podzielił swoje rozważania na dwie części, w pierwszej: *Odniesienie do samego siebie*, analizuje fenomen języka propozycjonalnego, fenomeny dobra i ważności, fenomen poczytalności, intelektualnej uczciwości, stosunku do życia i do śmierci (s. 13-110); w drugiej: *Odstąpienie od samego siebie*, zajmuje się fenomenem religii, mityki, zdziwienia (s. 111-162). Książkę otwiera słowo wstępne (s. 7-12) i kończy załącznik o tym, co historyczne i niehistoryczne (s. 163-169).

Antropologia ostatnich stuleci jest dziedzictwem odkrycia „Ja jestem”. „Ja” wyznacza problematykę idealizmu niemieckiego, jest przedmiotem psychoanalizy. Człowiek nie tylko posiada Ja, on jest Ja, jego struktura ontyczna ma charakter przedmiotowo-podmiotowy. Fenomenologia odkryła czyste Ja, na którym nabudowują się tzw. własności habitualne, dlatego Ja jest „momentem” indywidualizującym, ale nie identyfikującym.

Tugendhat nawiązuje do myśli twórców antropologii nowożytnej: M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlerna, ale najwięcej i najbardziej – co też publicznie przyznaje – do myśli M. Heideggera, które stara się konsekwentnie rozwinąć. „Ja-mówiącym” jest – dla Tugendhata – człowiek na określonym stopniu rozwoju, wyznaczonym możliwością odniesienia do samego siebie.

Życie jest, jeśli patrzy się na nie z pozycji obserwatora – naukowca, biologicznym procesem. Dla żyjącego życie jest zupełnie czymś innym: jego własnym istnieniem, jego sposobem przebywania w świecie. „Ja-mówiący” zdaje sobie sprawę, że jest w świecie i nie jest światem. Jego istnienie jest istnieniem „do samego siebie” i „o samego siebie”. Życie „Ja-mówiącego” jest istnieniem przegodnym, rozciągającym się między narodzinami i śmiercią. On pragnie zachować siebie, mając świadomość swojej (nie-) mocy. Nic tak nie ukazuje ontycznej sytuacji „Ja-mówiącego” jak analizy śmierci. Z chwilą śmierci kończy się jego życie, a z nim i jego przyszłość. Dlatego pojawia się biologiczny i filozoficzny strach, prowadzący często do paraliżu. Jest to strach przed bólem i cierpieniem i strach przed tym, że „wkrótce umrę”, że „za chwilę mnie nie będzie”, strach przed zupełnie nieznanym i niepoznawalnym. Wydarzenie śmierci jest jakościowo inne od wszystkiego, co wydarza się w życiu „Ja-mówiącego”, gdyż jest jego zaprzestaniem.

Ale co to znaczy: „przestać być”? Co to znaczy, że „za chwilę stanę się nicością”? Należy zwrócić uwagę na to, że myślenie „Ja-mówiącego” o jego przyszłości toczy się w czasie, w sytuacji teraz. „Ja-mówiący” odczuwa teraz jako coś niesłychanego, dlatego straszliwego, co dopiero nastąpi, a mianowicie, że za chwilę przestanie być. On jeszcze jest, ale śmierć – jako możliwość – jest już przy nim.

Czy „Ja-mówiący” może pogodzić się ze śmiercią? Czy zgoda na śmierć nie jest wynikiem gwałtu śmierci na jego osobie? „Stawianie się w chwili śmierci” przeprowadzane podczas dni skupienia, mówienie o pocie śmiertelnym na skroniach jest fałszowaniem ontycznej sytuacji człowieka: spotkanie ze śmiercią dokonuje się tylko jeden jedyny raz i żadną istotą w tym spotkaniu ze śmiercią nie może się ostać i nie ostoi. Śmierć jest panem absolutnym – o tym mówił już Hegel.

Człowiek jest istotą ku śmierci. „Ja-mówiący” może zająć wobec śmierci stanowisko heroiczne: jest tak, jak jest, ze śmiercią kończy się wszystko, nie można szukać nadziei tam, gdzie jej nie ma i być nie może. Śmierć kończy życie, a z nim i wszelkie nadzieje. Drugie stanowisko „liczy się” z sytuacją ontyczną „Ja-mówiącego”: w śmierci toczy się sprawa ze mną i o mnie. Egocentryczność, jako sposób istnienia „Ja-mówiącego”, stawia go wobec świata i innych, aby siebie zachować, musi się wobec wszystkiego zdystansować. „Ja-mówiący” żyje „do siebie”.

Religia i mistyka „korygują” – na swój własny sposób – egocentryczne stanowisko „Ja-mówiącego”. Religia jest – według Tugendhata – transformowaniem świata przez wywieranie presji na Rzeczywistość (tj. uniwersum, Boga) przez ryty, błagania i dziękczynienia. Bóg musi mi pomóc! Religijność jest wrodzona „Ja-mówiącemu” tak, jak instynkt zwierzętom. Człowiek i zwierzę muszą się tylko uczyć realizacji religijności i instynktu. Religia jest integracją do życia w tym świecie, jest „wiązanym się” z Bogiem po to, aby on ten świat zmieniał według potrzeb i życzeń „Ja-mówiącego”. W religii „Ja-mówiący” realizuje swoją wolę. Mistyka jest – według Tugendhata – odejściem od tego świata w formie absolutnej (przez osiągnięcie jedności, w której wszelka inność znika) lub zrelatywizowanej (kiedy pojawia się wielość w jedności).

Religia i mistyka „pokazują” „Ja-mówiącemu” jego bytowe powiązanie z tym wszystkim, co jest. Dlatego są one – dla Tugendhata – sposobami, formami: skupienia bycia, „przezwyćnięcia” śmierci.

Religia i mistyka relatywizują ważność „Ja-mówiącego”: wszystko jest z nim, a nie przeciw niemu; on istnieje, będąc z innymi. Egocentryczność jest ukierunkowaniem „do siebie”, mistyka jest krokiem „od siebie”, jest „tłumieniem brania siebie ważnym” (s. 108).

Już Kartezjusz zauważył, że jeśli nie można zmienić świata do naszych potrzeb i wyobrażeń, to należy zmienić swoje potrzeby i wyobrażenia do tego, co jest w świecie. Można powiedzieć, że pierwsze odnosi się do religii, drugie – do mistyki. Mistyka jest wyzwoleniem człowieka od samego siebie, od jego wszelkiego rodzaju potrzeb rodzących cierpienie i ukierunkowaniem na uniwersum – Boga. W tym sensie mistyka jest „dostępna” wszystkim ludziom, ona nie jest udziałem wybranych, czy szczególnie uzdolnionych. W mistycznym nastawieniu „Ja-mówiący” ma świadomość samego siebie i świadomość istnienia innych i świata, czyli świadomość całości i jedności. Dlatego jego doświadczenie jest doświadczeniem wielkości, o którym pisał Kartezjusz, i doświadczeniem znikomości, na co zwracał uwagę Pascal.

Analizy Tugendhata rzucają światła w tajemnice istnienia bytu ludzkiego, skłaniają do zadziwienia i zamyślenia nad tym, kim jest człowiek i co jest jego udziałem. Książkę należy polecić wszystkim zainteresowanym problematyką bytu ludzkiego.

Jerzy Machnacz

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

E. Biser, *Gott im Horizont des Menschen*, Wyd. P. Jentzmik-Glaucos Verlag, Limburg 2001, ss. 192.

Jentzmik poprzedził zebrane i wydane przez niego prace Bisera słowem wstępnym (s. 9-13), dołożył starań, aby książka znakomicie prezentowała się wizualnie: na wewnętrznych stronach okładek są zdjęcia prac L. Röhlha z cyklu: *Ponownie odzyskany obraz Boga*. Zbiór nie jest przypadkowy, daje doskonały dostęp do filozoficzno-religijnej myśli Bisera, poruszanych przez niego tematów i proponowanych rozwiązań.