

ZBIGNIEW BENEDYKTOWICZ

O NIEKTÓRYCH ZASTOSOWANIACH
METODY FENOMENOLOGICZNEJ W STUDIACH NAD RELIGIĄ,
SYMBOLEM I KULTURĄ

CZĘŚĆ I

Jako pierwszy o dyscyplinie zwanej fenomenologią mówił, żyjący współcześnie z Kantem, niemiecki filozof Johann Heinrich Lambert (*Neues Organum*, Lipsk 1764). Swoje rozumienie fenomenu odnosił on do iluzorycznych wymiarów doświadczenia ludzkiego i w następstwie tego definiował fenomenologię jako teorię iluzji (złudzenia). Kant użył dwukrotnie terminu „fenomenologia”, wiążąc z nim zupełnie inne, nowe, szersze rozumienie „fenomenu”. Kant odróżnił przedmioty i zdarzenia tak, jak się one ukazują w naszym doświadczeniu, od przedmiotów i zdarzeń, jakimi są one same w sobie, niezależnie od form nakładanych na nie przez naszą zdolność poznawczą. Pierwsze nazwał „fenomenami”, drugie „noumenami” lub też „rzeczami samymi w sobie”. Według Kanta wszystko, co możemy wiedzieć, dotyczy tylko fenomenów. Pomiedzy nami a światem rzeczy samych w sobie istnieje przegroda apriorycznych kategorii i form naoczności. W przeciwieństwie do pesymizmu poznawczego charakteryzującego teorię Kanta, fenomenologia, o której tu będzie mowa, jest próbą przewyciężenia takiego stanowiska. Podejmowali takie próby również niemieccy filozofowie romantyczni — Hegel, Schelling, Fichte, Schopenhauer. „Każdy z nich — jak przedstawia to obrazowo R. Ingarden — próbował na swój sposób, inaczej niż inni, uzyskać dostęp do rzeczy samych w sobie. Chciano jakoś przebić tę ścianę między nami a rzeczywistością”¹.

¹ R. Ingarden, *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla* (Wykłady na uniwersytecie w Oslo), Z niemieckiego przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 133. Szerzej na temat fenomenologii por. także odpowiednie rozdziały w *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (t. 12), Macmillan and Free Press 1968; *The Encyclopaedia of Philosophy* (t. 6), Macmillan and Free Press 1967; W. Tatar-kiewicz, *Historia filozofii*, t. 3 Warszawa 1960, A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa

Pierwsza znaczniejsza praca Hegla, jaką była *Fenomenologia ducha*, mówiła o rozwoju ducha (myśli, umysłu) poprzez różne etapy, w których ukazywał się on jako fenomen aż do punktu całkowitego wypełnienia, w którym był świadom siebie, osiągnął samopoznanie siebie jako tego, co jest w nim samym, jako noumenu. Fenomenologia w ujęciu Hegla jest nauką, w której się dochodzi do znajomości ducha, takim, jakim jest on w sobie, poprzez studiowanie sposobów, w jakich się on nam objawia. To rozumienie Hegla podporządkowane było w istotny sposób całemu nadrzędnemu, szerszemu systemowi filozoficznemu, a także historiozoficznemu, pojęcia zaś fenomenu używali hegliści w sposób luźny, dla określenia czegokolwiek obserwowanego, nie rozpatrywanego pod względem ważności. W ten sposób rozszerzała się w XIX w. definicja fenomenu, aż przeszedł on w synonim faktu. I tak pod koniec XIX w. umacnia się owo szersze rozumienie fenomenologii jako czysto opisowego studium danego przedmiotu. Z takim rozumieniem spotykamy się u W. Hamiltona w jego *Lectures on metaphysics* (1858), gdy mówił on o czystym, deskryptywnym studium myśli, lub też u Edmunda Hartmanna w *Phenomenology of Moral Consciousness* (1878), gdzie zadaniem fenomenologii jest pełny opis moralnej świadomości. U amerykańskiego filozofa C. S. Peirce'a powraca do głosu problem realności. Fenomenologię rozumiał on nie tylko jako opisowe studium wszystkiego, co się da obserwować, ale raczej tego, co jest przedmyślowo-intelektualnym doświadczeniem tego, co realne. W tym ujęciu fenomenologia miała dotyczyć też złudzeń, wyobrażeń, marzeń, snów, miała za zadanie rozwinąć w miarę pełną listę kategorii wpłątanych w jakikolwiek sposób w najbardziej szeroki sens tego, co znaczy istnieć.

Wszystkie wyżej wymienione rozumienia fenomenologii mają na celu opis, ale fenomenologia, o której tu będzie mowa, wywodząca się od E. Husserla, jest opisem wymagającym szczególnego rodzaju nastawienia. Nie jest to prosty fenomenalizm, opis ograniczający się do danych tradycyjnie, empirycznie — pozytywistycznie pojmowanego doświadczenia. Samo słowo „opis” dość rzadko spotykane jest w pracach fenomenologów. Znacznie częściej mamy tu do czynienia z takimi słowami, jak „prezentacja”, „ukazanie”, „ujawnienie”, „odślanianie”. W tym znaczeniu język fenomenologów znajdujemy znacznie bliżej tego, co zawiera się w greckim źródłosłowie *phainein* = świecić, przyświecać, wydobyć na światło, ujawnić, *phainomenon* = to, co się ukazuje. Można by tu mówić nawet o szczególnym akcencie położonym na to, co się (samoistnie) pokazuje. Ten akcent zdaje relację z pewnej receptywności doświadczenia

1973; „Studia Filozoficzne”, nr 1, 1976: zeszyt poświęcony R. Ingardenowi; A. Zadrożyńska-Barącz, *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968; S. Cichowicz, *Czytając Husserla*, „Studia Filozoficzne”, nr 3: 1964; tenże, *Ten sam Husserl*, „Nowe Książki”, nr 3: 1975.

poznawczego, co wyraźnie pozwala odróżnić fenomenologię od kantowskiej teorii poznania, gdzie akcent położony jest na poznającym podmiocie. „Kantyzm rozumiał poznanie jako czynny akt umysłu, fenomenologia właśnie jako bierny” (Tatarkiewicz).

Ale oddajmy głos samym fenomenologom:

„Co rozumie się przez fenomenologię pochodzącą od Husserla? Najpierw czysto formalnie: jest to odrębny sposób podejścia do zagadnień fenomenologicznych, a zarazem odrębna technika językowego przedstawiania wyników, uzyskanych dzięki takiemu podejściu do świata czy też rozważaniu świata. Krótko mówiąc jest to metoda fenomenologiczna. Oczywiście nie każdy, kto stanie się fenomenologiem, będzie nią operował w ten sam sposób. Istnieją różne odmiany tej metody, powstałe w zależności od talentu i psychiki uprawiającego ją fenomenologa. Wszystkie te odmiany posiadają jednak rdzeń łączący wszystkich nas fenomenologów, mimo tego, iż nie zgadzamy się między sobą co do różnych twierdzeń szczegółowych. Można jednak mówić o fenomenologii w innym znaczeniu: mianowicie jako o zespole twierdzeń czy systemie teorii, będących wynikami fenomenologicznego sposobu badania. Tu zaś na pierwszym miejscu znajduje się fenomenologia husserlowska jako całość dla siebie, która odróżnia się pod wieloma istotnymi względami od fenomenologii Maksa Schellera czy tak zwanych Monachijszczyków (A. Pfändera, M. Geigera, D. v. Hildebranda i in.), czy wreszcie od filozofii Heideggera. Między tymi fenomenologami istnieją duże różnice w szczegółach. Młodszy badacze nie powtarzają tylko słów ojca fenomenologii, lecz chcą za pomocą jego metody iść dalej naprzód; i dlatego dochodzą oni niekiedy do wyników innych niż te, jakich życzyłby sobie Husserl. Nie jest to zatem «szkoła»”.

Ze względu na cel naszych rozważań — przedstawienie fenomenologicznego podejścia do zjawisk religijnych i myśli symbolicznej — nie będziemy mówić tu o fenomenologii w tym drugim znaczeniu: jako teorii czy zespole twierdzeń; będziemy natomiast starali się odtworzyć zasadnicze cechy fenomenologicznego podejścia i sposobu badania, który zawsze wyprzedza i staje się podstawą istnienia zespołu twierdzeń czy systemu teorii.

Można więc to nastawienie wydobyć z tego, jak fenomenologia Husserla wyrastała ze swej współczesności przeciwstawiając się z jednej strony regresywnej filozofii pojęć, z drugiej zaś empirycznej psychologii³.

Po katastrofie szkoły Hegla i idealizmu niemieckiego nastąpił okres filozofii sprowadzającej się do nauki o historii myśli filozoficznej. Była to tzw. filozofia pojęć — analizująca poszczególne prądy filozoficzne. Siłą rzeczy stawała się substytutem żywej, aktywnej filozofii, „nawiazywała wciąż tylko do dzieł, do książek filozoficznych. Pracowano tu stale nad cudzymi pojęciami i twierdzeniami... Preparowano, opracowywano, kombinowano itd. cudze pojęcia”⁴. Postępowało to coraz dalej

² Ingarden, *op. cit.*, s. 13.

³ Obszerniej omawia to Ingarden w I i II wykładzie — (Zarys rozwoju fenomenologii. Tło historyczne fenomenologii) *op. cit.*, s. 7-55.

⁴ Ingarden, *op. cit.*, s. 45.

i oddalało od rzeczywistości. Jednocześnie temu kryzysowi filozofii towarzyszył rozwój poszczególnych nauk przyrodniczych — fizyki, chemii, biologii, które zgodnie z tradycją pozytywizmu uznawały jedyny rodzaj poznania — poznanie empiryczne opierające się na doświadczeniu. Miejsce do uprawiania filozofii widziano przeto albo w syntezie wyników nauk przyrodniczych, albo też, zgodnie z sytuacją — po opanowaniu dziedziny świata materialnego przez wyżej wspomniane nauki — w psychologii. W psychologii obowiązywał również pozytywistyczny model nauki. Jak w każdej nauce empirycznej polegano wyłącznie na metodach stosowanych w przyrodoznawstwie. Husserl wykroczył znacznie poza jednostronne rozumienie doświadczenia, jakie obowiązywało w empirycznej psychologii (psychofizjologii), uznającej tylko spostrzeżenie zewnętrzne oparte na doświadczeniu zmysłowym (widzenie, słyszenie, czucie itd.). Zdaniem fenomenologii istnieją różne typy doświadczenia poznawczego nie dające się zredukować do doświadczenia przyrodniczego, czy też, jak w wypadku pozytywistycznie nastawionej psychologii, do spostrzeżenia zewnętrznego opartego na wrażeniach. Przemawiało za tym „doświadczenie”, jakiego dostarczało samo istnienie filozofii już to nastawionej, jak w rozumieniu platońskim, na oglądanie istoty rzeczy⁵, już to znającej różne rodzaje poznań takich, jak poznanie aprioryczne, czy też intuicja. Dlatego też zadanie, jakie sobie stawiała fenomenologia Husserla jako nauka: systematyczny przegląd różnych rodzajów doświadczenia poznawczego, pozwalający uchwycić istotne cechy takich aktów poznaw-

⁵ Mówi o tym Platon ustami Sokratesa w *Fajdrosie* dwukrotnie: w alegorii o wędrówce poznającej duszy i o duszy filozofa. „Miejsce to zajmuje nieubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam tylko jeden rozum, duszy kierownik oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedza, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje, aż ją obręcz drogi znów na to samo miejsce przyniesie. A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzą rzeczywistości istniejącą o tym, co jest istotnym bytem” (XXVII). „Bo człowiek musi rozumieć pojęcia rodzajów, kiedy rozumowanie od wielu spostrzeżeń rozpoczyna, a potem te myśli w jedno zbiera. A to jest przypominanie sobie tego, co niegdyś oglądała nasza dusza, kiedy z bogami wędrowała i nie patrzyła nawet na to, co my dziś rzeczywistością nazywamy, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego. Toteż słusznie jedynie dusza filozofa ma skrzydła. Bo jej pamięć zawsze wedle siły do tego wraca co nawet bogu boskości użycza. Człowiek, który w takich przypominaniach żyje jak należy i doskonałych zawsze święceń dostępuje, tylko on jeden istotnie doskonałym się staje” (XXIX). Potem, odrzuciwszy alegorie, mówi o tym wprost: „A tak spojrzeć z góry i sprowadzić jednym rzutem oka szczegóły tu i tam rozsypane do jednej istoty rzeczy; potem by człowiek każdy szczegół określił i dopiero byłoby jasne, o czym za każdym razem mówi” (XLIX). Por. też komentarz W. Witwickiego w: Platon, *Fajdros*, Warszawa 1958.

czych, jak spostrzeżenie wewnętrzne, spostrzeżenie immanentne, przypominanie, domniemywanie itp., wiązało się ściśle z aktywnym uprawianiem filozofii. Fenomenologię Husserla charakteryzuje się jako próbę budowania filozofii opartej na intuicji. Właściwy sens tego słowa to wgląd.

Podobne próby podejmowali Bergson, Kartezjusz, św. Augustyn. U św. Augustyna osiągnięcie tego rodzaju poznania (wglądu) wymagało wprawdzie pewnego rodzaju nastawienia, nie było wynikiem czystego rozumowania, jak u Arystotelesa, ale przede wszystkim uważnego przypatrywania się w tym sensie, jaki oddaje łacińskie słowo *contemplatio* — przypatrywanie się w skupieniu, rozmyślanie, medytacja, rozważanie. Poznanie intuicyjne wymagało spotęgowania władz poznawczych, sam zaś ogląd był czymś danym. Konkretnie u św. Augustyna był to dar łaski Bożej. „Wiedzy, o którą na próżno zabiegamy przyrodzonymi władzami naszego umysłu, Bóg udziela duszy drogą oświecenia (*illuminatio*). Teorię tę nazywano później iluminizmem. Umysł wedle niej widzi bezpośrednio prawdę, jak oczy widzą rzeczy (*visio intellectualis*)”⁶. Na tę samą cechę intuicji — jej receptywność — zwraca uwagę przyznający się do rodziny fenomenologów twórca analitycznej psychologii C. G. Jung.

„Wymawiając je [słowo intuicja] większość ludzi doznaje przyjemnego uczucia, jak gdyby coś zostało rozstrzygnięte. Ale nie biorą oni pod uwagę tego, że to nie my dajemy początek intuicji. Przeciwnie, zawsze pojawia się ona sama przez się. Mamy jakiś pomysł, który wziął się sam z siebie, i możemy go tylko pochwycić, jeśli jesteśmy dostatecznie szybcy”⁷.

Z tej refleksji, że intuicja nie jest czymś zależnym wyłącznie od człowieka, ale także od przedmiotu poznania, który ujawnia z siebie coś do tej pory nie spostrzeganego — niezależnie, czy przedmiotem tym będzie Bóg, jak u św. Augustyna, czy też treści należące do nieświadomej części życia psychicznego, jak u Junga — lub jak dla nas, jakikolwiek przedmiot kultury, zjawisko religijne, symbol, wysnuć można zasadę łączącą wszystkie odmiany fenomenologii, a mianowicie, postulat powrotu do pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia. U Husserla wyraziło się to w hasło „z powrotem do rzeczy!”, u Heideggera — „z powrotem do źródeł!”. Wcześniej, dla Kartezjusza, znaczyło to — porzucić całą wiedzę zdobytą na studiach, gdy zrodziło się w nim przeświadczenie, że żadna nauka nie była taka, jakiej mu się pozwolono spodziewać. Odtąd Kartezjusz sam „zaczął czytać w księdze świata, a pierwszą zasadą jego metody było nie przyjmować żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie pozna z całą oczywistością jako takiej: tzn., aby unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego

⁶ Tatarkiewicz, *op. cit.*, t. 1, 1958, s. 263.

⁷ C. G. Jung, *Psychologia a religia. (Wybór pism)*, Warszawa 1970, s. 133.

poza tym, co się przedstawi umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałby żadnego powodu podania tego w wątpliwość”⁸.

Bolesław Miciński we fragmencie swego eseju *Podróże do piekieł* porównuje kartezjańskie wątpienie i pierwsze księgi *Rozprawy o metodzie* do księgi Eklezjastes. Ale nie tylko na wątpieniu polega to istotne podobieństwo. Znajduje się ono również w owym aktywnym zwróceniu się do świata, ustawicznym przypatrywaniu się, doświadczaniu świata w całej jego różnorodności i pełni. W księdze Eklezjastes jest to „przyłożenie serca”, w Księdze mądrości Syracha „zbliżenie się całą duszą”, by dojść mądrości, która, jak powiada Syrach, „zgodnie ze swą nazwą nie dla wielu będąc dostrzegalna jest zwracaniem uwagi”⁹. Stąd tak częste, powtarzające się jak refren, słowa Koheleta „i obróciłem się i ujrzałem pod słońcem”, „zobaczyłem”, „widziałem” nie jest tylko pustą, retoryczną frazą, poetyckim ornamentem, ale poprzedza każde odrębne rozważanie jako wyraz przyjętej metody, którą moglibyśmy nazwać skierowaniem uwagi w przeżyciu na istotę danego przedmiotu. „I przyłożyłem do tego serce moje, abym poznał mądrość, umiejętność, szaleństwo i głupstwo... Rzekłem ja do serca mego: nuż, teraz doświadczę cię w weselu”¹⁰. Przywołujemy tutaj wcześniejsze tradycje filozoficzne, sięgając odległej starożytności w tym celu, aby wskazać jak fenomenologia Husserla, która przyjęła quasi-kartezjański punkt wyjścia (*epoche*), a także każdy inny wariant metody fenomenologicznej mieści w sobie ową cechę filozoficzną. To znaczy wskazać, jak fenomenologia jest bardziej rozważaniem istoty rzeczy, aniżeli dowodzeniem czegoś, iż zadaniem, jakie sobie stawia, nie jest mówienie: co jest rzeczą?, ale jak istnieje dana rzecz, lub mówiąc inaczej, fenomenologia jest dochodzeniem „co” poprzez „jak” danej rzeczy. Przykładem i ilustracją takiego ujmowania mogą być słowa Kartezjusza o rozumie. Zamiast mówić, co to jest rozum, budować uczone i naukowe definicje rozumu, rozpoczyna od uchwycenia wprost jego istotnej cechy, od tego, jak on istnieje. „Rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona, każdy bowiem sądzi, że jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli go pragnąć więcej, niż posiadają”. (Jak zobaczymy później, w pracach fenomenologów religii rzadko spotkamy definicję religii).

W tym sensie fenomenologia jako rozważanie i skierowanie uwagi w przeżyciu—doświadczeniu na istotę danego przedmiotu różni się też pod względem formalnym od naukowego, czy też uważanego za nauko-

⁸ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*. Przełożył i wstępem opatrzył T. Zeleni-Boy, Warszawa 1934.

⁹ Syrach 6, 22. Użyty w tym tekście hebrajski wyraz 'hocgma' zdaje nam sprawę z nierozłączności doświadczenia poznawczego i jego wymiaru i sensu etycznego w koncepcji starożytnych filozofów.

¹⁰ *Ecclesiastes* 1, 17; 2, 1.

wy, sposobu prezentacji swych wyników. Jest to tego samego rodzaju różnica, którą jesteśmy w stanie uchwycić pomiędzy sposobami, w jakich wypowiada się filozofia, a w jakich nauki szczegółowe¹¹. W opinii J. P. Sartre'a największym odkryciem fenomenologii było to, iż „Husserl przywrócił rzeczom grozę i urok, gdyż ujął podmiot jako przeżywający świat, nienawidzący go, kochający i obawiający się”¹². Forma, w której wypowiada się m. in. fenomenologia religii (M. Eliade), jak i inne odmiany fenomenologii (Heidegger, Bachelard, Miciński), jest adekwatna do metody opartej na doświadczeniu — próba, esej.

Nie znaczy to wszystko, że fenomenologia nie jest nauką lub że rezygnuje z ambicji bycia nauką. Znaczy to tylko tyle, że jest ona swoistą, oryginalną nauką, jak jest też swoistą filozofią.

W bardzo szkicowy, uproszczony siłą rzeczy sposób, dałoby się to przedstawić jako „znajdowanie się pośrodku” pomiędzy dwoma porządkami poznania: intelektualno-rozumowo-racjonalistycznym¹³, a sensuali-

¹¹ Por. E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*, przeł. z niem. Jan Szewczyk, przejrzał i zinterpretował R. Ingarden, „Studia Filozoficzne”, nr 9: 1976.

¹² J. P. Sartre, *Une idéé fondamentale de la phenomenologie de Husserl. Situations*, I Paris 1947, s. 35.

¹³ „Husserl najwięcej zajmował się fenomenologią aktów, a że aktami zajmuje się też psychologia, więc wywołał zarzut, że choć zwalczał psychologizm, sam mu uległ. Było to jednak nieporozumienie. Psychologia i fenomenologia rozważają akty każda inaczej, psychologia in concreto, a fenomenologia eidetycznie” (Władysław Tatarkiewicz). „Racjonalna” jest ta psychologia w tym znaczeniu, że wedle oświadczenia Husserla, stara się uzyskać swe opisowe wyniki analizy fenomenologicznej przeżyć świadomych wprowadzając w spostrzeżeniu immanentnym, ale zarazem w nastawieniu ‘eidetycznym’, tzn. w postawie usiłującej uchwycić istotę tych przeżyć. Z ‘racjonalizmem’ w rozumieniu filozofii XVII i XVIII w. ma to niewiele wspólnego, gdyż ta ‘racjonalna’ psychologia wyniki swe zdobywa niewątpliwie przy pomocy specjalnie rozumianego doświadczenia, jest zaś jak najdalsza od czysto myślowych spekulacji racjonalizmu przeciwstawiającego się nie tylko empiryzmowi angielskiemu, ale i wszelkiej postaci badań korzystających z doświadczenia w szerokim słowa tego rozumieniu” (R. Ingarden, *Przedmowa do Idei...*, Husserla, s. XVIII). W wystąpieniu Husserla można widzieć też odrodzenie tego typu racjonalizmu, jaki znała starożytna filozofia grecka, który spotykamy w *Dialogach* Platona, w eidetycznym sposobie ujmowania zagadnień filozoficznych przez Sokratesa, gdzie obok uznania prymatu rozumu, szukania i znajdowania w nim prawdy wyjaśniającej rozważany świat, życiowego wręcz kultu rozumu, równie ważna dla tego rodzaju rozważań jest wiedza rzeczowa, szczegół i konkretny życiowy (por. przypis 5, Fajdrosa i *Ucztę* Platona, a także *Wstęp* tłumacza do *Uczty* Platona, Warszawa 1975, gdzie Władysław Witwicki kreśli sylwetkę Sokratesa). Podobny typ racjonalizmu czy też formułę niepodzielności doświadczenia poznawczego znała starożytność hebrajska. Reprezentują ją wspomniane już *Księgi mądrości*, a także poezja religijna, o której tak pisze A. Kamińska po omówieniu racjonalnej strony koncepcji człowieka w Psalmach (A. Kamińska, *Przestrzeń ludzka, „Twórczość”*, nr 5: 1976, s. 56-76): „Aby dopełnić koncepcji człowieka w Psalmach, nie można pominąć sprawy życia, a zwłaszcza

styczno-empirycznym. W tym „pośrodku” znajduje się filozofia św. Augustyna, która przeciwstawiała się intelektualizmowi systemu Arystotelesa, kwestionując implicite zasadność rozumowego poznania Boga, z jednej strony, z drugiej zaś antyintelektualnemu mistycyzmowi, polegającemu na bezrozumnej ekstazie i zjednoczeniu się z bóstwem w zachwycie (Filon, neoplatonizm).

Odnajdujemy tu też Kartezjusza, który wystąpił przeciw atmosferze oderwanego od świata i skostniałego racjonalizmu scholastyki, otwierając drogę dla nauki opartej na doświadczeniu. Tak samo jest tu miejsce dla fenomenologii Husserla, która na planie lokalno-historycznym przeciwstawiała się filozofii pojęć i psychologii, a na planie bardziej ogólnym rozumowo-spekulatywnym systemom: wyłączności kantowskiego poznania *a priori* z jednej strony, z drugiej zaś wyłączności przyrodniczo-naturalistycznego nastawienia filozofii pozytywistycznej i nauk pozytywnych. Bliżej jednak i precyzyjniej tę odmienność fenomenologii od psychologii i nauk empirycznych określa Husserl we wstępie do *Idei...*:

„Psychologia jest nauką doświadczalną. Zawierają się w tym przy zwykłym znaczeniu słowa doświadczenie dwa momenty: 1) jest nauką o faktach, of matters of fact w sensie D. Hume'a, 2) jest nauką o przedmiotach realnych. 'Fenomeny', którymi jako psychologiczna 'fenomenologia' zajmuje się, są realnymi zdarzeniami, a te jako takie, jeżeli mają rzeczywiste istnienie, są włączone wraz z realnymi przedmiotami, do jakich przynależą, w jeden przestrzenno-czasowy świat jako w omnitudo realitatis. W przeciwieństwie do tego czysta albo transcendentalna fenomenologia zostanie ugruntowana nie jako nauka o faktach, lecz jako nauka o istocie (jako 'eidetyczna' nauka), jako nauka, która chce ustalać wyłącznie 'poznania dotyczące istoty', a bynajmniej nie 'fakty'. Odpowiednią redukcją, przeprowadzającą od psychologicznego fenomenu do czystej 'istoty', resp. w myśleniu wyrażającym się w sądach od faktycznej ('empirycznej') ogólności do ogólności charakterystycznej dla 'istot', jest redukcja eidetyczna. Po drugie, fenomeny transcendentalnej fenomenologii zostaną scharakteryzowane jako irrealne”¹⁴.

Przeciwstawienie faktu i istoty nie wyczerpuje różnic dzielących fenomenologię od nauk empirycznych. Ważny jest tutaj też inny sposób myślenia, inny sposób budowania uogólnień, dochodzenia do wyników poznawczych. Nauki empiryczne to nauki indukcyjne stosujące indukcyjny sposób rozumowania, polegający na wyjściu od obserwacji szczegółowych faktów i dalszym ich stopniowym rozszerzaniu i uogólnianiu w postaci budowanych twierdzeń i sądów. Innym rodzajem rozumowa-

osadzenia człowieka w ciele. Racjonalistyczna czy też intelektualna — z jednej strony, z drugiej zaś — jest ta koncepcja na wskroś somatyczna. Słowa człowieka są w duchu języka hebrajskiego nie abstrakcyjnymi słowami, lecz słowami warg, myśli są myślami serca, duch duchem jego wnętrza. Oko i ucho są sprawdzianami prawdy”.

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, przekład D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał oraz przedmową opatrzył R. Ingarden, Warszawa 1967.

nia, przeciwnym do indukcji, jest dedukcja, wyprowadzająca sady szczegółowe z sądów ogólnych, rozumowanie, które wywodzi z pewnych zdań (prawdziwych przesłanek) wynikające z nich logicznie następstwa (prawdziwe wnioski). Ta pośredkowość czy też oryginalność, o której była wyżej mowa, charakteryzująca miejsce fenomenologii pomiędzy poznaniem empirycznym a poznaniem apriorycznym, znajduje i tutaj swoje konsekwentne odbicie. Metoda fenomenologiczna to *tertium datum*: z dwu różnych sposobów rozumowania, pomiędzy indukcji i dedukcji, obiera ona własną drogę, drogę redukcji eidetycznej. Możemy więc tymczasowo redukcję określić negatywnie: nie jest to ani droga przebiegająca od szczegółu do ogółu, ani wyprowadzająca z ogólnych pojęć logicznie wynikające następstwa szczegółowe. Można też dodać, że jest to droga wychodząca od faktów i rzeczy, która zmierza do poznania ich istoty.

Obok przeciwstawienia faktu i istoty rozważania jej na drodze redukcji istnieje szereg cech pozwalających odróżnić podejście fenomenologiczne i ten typ dochodzenia do wyników poznawczych, jakim jest sama redukcja fenomenologiczna, od nastawienia charakterystycznego dla nauk empirycznych. Trzecią taką cechą, obok dwu wyżej wymienionych, jest zawieszenie i wyłączenie rozważań przyczynowo-skutkowych. Czwarta, na którą chcemy tu zwrócić uwagę, to zasadniczo inne rozumienie doświadczenia przez fenomenologię. Dla empiryków doświadczenie, które jest podstawowym rodzajem wszelkiego poznania, sprowadzało się praktycznie do doświadczenia zmysłowego. O ile w empirycznej filozofii angielskiej (Locke) obok spostrzeżenia zewnętrznego uznawano spostrzeżenie wewnętrzne, introspekcję czy tzw. refleksję, o tyle twórca pozytywizmu August Comte zdecydowanie wypowiadał się przeciw temu drugiemu typowi doświadczenia. Dążeniem pozytywizmu było uwolnić poznanie od przesądów, idoli, wierzeń krępujących postęp badań naukowych. Pozytywizm to także dążenie do obiektywizmu, do wyłączenia uczuć, emocji z postępowania naukowego poszerzającego świat wiedzy o faktach pozytywnych. Introspekcja jest czymś sztucznym wobec naturalnego procesu obserwacji, jest jego przerwaniem, zakłóceniem. Introspekcja, refleksja, doświadczenie wewnętrzne mogą zniekształcić i zniszczyć obserwowany i poznawany przedmiot. Chcąc poznać, czy to świat przyrody, czy to człowieka, czy to świat myśli, trzeba nań spojrzeć obiektywnym, chłodnym, rzeczowym — jak powiada poeta — uzbrojonym „w szkiełko” okiem obserwatora. Introspekcja, doświadczenie wewnętrzne może być dodaniem, wprojektowaniem — jak by można było powiedzieć językiem psychologii analitycznej — stanów, treści, znaczeń wcale nie przynależących do poznawanego przedmiotu. Liczą się tylko fakty pozytywne. Niepotrzebna już teraz filozofia. Po stadium mitologicznym, religijnym, filozoficznym, czas na epokę wiedzy ścisłej. Filozofię zastąpi rozwijanie poszczególnych nauk ścisłych

i synteza ich wyników. Doświadczenie w ścisłych naukach przyrodniczych to eksperyment. Przy zachowaniu względnie stałych warunków doświadczenia obserwuje się zmiany, po włączeniu określonego czynnika, który, gdy nastąpią zmiany, można uznać za przyczynę nowego stanu rzeczy. Każda nauka przyrodnicza, fizyka, chemia, biologia, poszukuje przyczyn.

„Zadanie polega właśnie na znalezieniu owych czynników przyczynowych, zazwyczaj dla pewnego danego faktu istnieje ich wiele i razem składają się na pełną przyczynę względnie prowadzą do pewnego skutku. Zagadnienia genetyczne — i to takie, które prowadzą do genetycznych ogólnych praw przyczynowych — stanowią rdzeń problematyki badań przyrodniczych. Całe doświadczenie, doświadczenie bezpośrednie, w szczególności spostrzeżenie zmysłowe, jest tu tylko początkiem, od którego przechodzi się do czegoś zupełnie innego — początkiem, przy którym już nie zwraca się zbytnio uwagi na pełną obecność tego, co się pojawia [podkr. moje]. Badacz skupia się zawsze tylko na pewnych momentach, pewnych stronach tego, co dane — momentach, które dziwnym zbiegiem okoliczności są zmienne, natomiast inne czynniki zostają w sposób sztuczny, dzięki sposobowi prowadzenia eksperymentu, względnie ustalone. Nie trzeba przy tym widzieć całości rozgrywającego się procesu, lecz wystarczy uważać na to, jak zmienia się odnośny moment przy włączeniu pewnego czynnika przyczynowego. Można by już wtedy zrezygnować ze spostrzegania: wystarczy mieć aparaty, które to samo widzą i stwierdzają, co zmienia się przy włączeniu pewnego określonego czynnika, np. prądu elektrycznego o określonym napięciu. Zbudowano też bardzo dokładne aparaty pomiarowe o subtelności i czułości przekraczającej znacznie możliwości ludzkich zmysłów. W pewnym sensie robią to teraz wszystko maszyny: człowiek jest tylko po to, by uruchomić całość, dalej zaś wszystko odbywa się samo — i wyniki są już gotowe. Można je nawet zaraz obliczyć...”¹⁵

Empiryczna psychologia, rozwijająca się na gruncie pozytywizmu, przyjęła za przyrodoznawstwem ten sam typ doświadczenia. Jest to ten sam rodzaj eksperymentu wychodzący od spostrzeżenia zewnętrznego, eksperyment nastawiony jak w fizyce na badanie przebiegu przyczyna—skutek, czy jak w biologii — bodziec—reakcja. Zadania też są podobne: genetyczne ogólne prawa indukcyjne, prawa przyczynowe.

Paradoksalne jest to, iż rezultaty i wyniki, do jakich dochodziła tak uprawiana psychologia, stały w jawnej sprzeczności wobec deklaracji pozytywistycznego dążenia do obiektywizmu, naukowej ścisłości oczyszczonej z uczuć, emocji, wrażeń. Wiemy też, na czym polega psychologizm w tłumaczeniu naukowym i do jakiego obrazu sprowadza świat badanych zjawisk. Impresjonizm, dowolność, przypadkowość oto rezultaty psychologistycznych wyjaśnień. Tłumacząc jakiś fakt, np. zachowanie pana X psycholog powiada: „pan X przeżył takie to a takie działanie, teraz było tak, innym razem może być inaczej”.

Trzeba tu wyraźnie raz jeszcze zaznaczyć, iż Husserl ze swą fenomenologią wystąpił zdecydowanie przeciw psychologizmowi właśnie w imię

¹⁵ Ingarden, *Wprowadzenie...*, s. 51.

obiektywizmu (por. przypis 13). Rozgrywało się to na dwóch planach. Zasygnalizowanie tych dwóch planów pozwoli uchwycić strategię podejścia fenomenologicznego: te dwa plany to nastawienie na konkret, na to, co szczególne, na to, co generalne i ogólne. Pozwoli to także uchwycić różnicę pomiędzy redukcjonizmem a redukcją. Pierwszy plan — jak wspominaliśmy na początku — to krytyka przyjętej przez pozytywizm koncepcji doświadczenia, dążenie do systematycznego badania i skrupulatnego opisu różnych rodzajów i typów doświadczenia poznawczego. Drugi plan to zadanie, jakie stawiała sobie fenomenologia na wzór kartezjańskiego zamierzenia — dążenie do stworzenia *mathesis universalis* — nauki o ogólnych zasadach poznania, zasadach, które obowiązywałyby zarówno w naukach ścisłych, jak i w filozofii.

Zacznijmy od pierwszego planu, od konkretności. Doświadczenie w empirycznej psychologii to posiadanie, doznawanie wrażeń wywołanych przy czynowo przez bodźce fizyczne.

„...z drugiej jednak strony pozwalano sobie na określenie jako 'pochodzące z doświadczenia' tego, co dane było konkretnie w spostrzeżeniu zmysłowym, za razem jednak nie dało się utożsamić z 'wrażeniami'. Pokazywano np. komuś w instytucie psychologicznym różnobarwnie oświetlone krążki, nie pozwalano mu na opisanie, jak owe krążki konkretnie mu się pojawiały, lecz tylko na stwierdzenie, że widzi czerwono, zielono, niebiesko itd. Wszystkie inne konkretne opisy, np. że widzi się gładki, biały, ale czerwono oświetlony papier, kwitowane były natychmiast dezawuuującą uwagą, że tego w ogóle nie można widzieć, że 'wiemy' tylko z doświadczenia, że to papier i że papier ten jest gładki. Oczywiście bowiem słowo 'widzieć' mogło według empirystyczno-psychologicznego sposobu mówienia znaczyć jedynie 'posiadać dane wrażeniowe'”¹⁶.

Krytyka fenomenologiczna przeciwstawiając się tej jednostronności, jednowymiarowości w rozumieniu doświadczenia przez psychologię empiryczną, wskazywała na to, że już takie pojmowanie doświadczenia było zapośredniczone i ograniczone przez teorię poznania. Owocem tej krytyki i hasła powrotu do bezpośredniego doświadczenia było otwarcie dróg do nowej problematyki, do nowych badań i studiów, a w dalszej konsekwencji do podtrzymania rozwoju nowych dziedzin w psychologii, obok dotychczasowej psychofizjologii, takich jak psychologia postaci, psychologia głębi. Rozważania czynione przez fenomenologów na drugim wymienionym planie — dotyczącym ogólnych zasad poznania — pozwoliły zwrócić uwagę na kilka szczególnych faktów. Pozytywista jako badacz przyrody w praktyce nie zastanawiał się, jak w ogóle możliwe jest doświadczenie zewnętrznej przyrody, które w ramach swych badań uprawia, odrzuca wszelki filozoficzny sceptycyzm w tym przedmiocie. Pozytywista uchyla i wyłącza wszelkie filozoficzne teorie sceptyków. Stosuje się dokładnie do zasady wszelkich zasad sformułowanych przez fenomenologię Husserla:

¹⁶ Tamże, s. 67.

„Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w 'intuicji' źródłowo (by się tak wyrazić w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”¹⁷.

Z chwilą jednak, gdy pozytywizm wykracza poza swoje granice, zamiast dążyć do doskonalenia praktycznego swojej metody poznawania przyrody i staje się refleksją epistemologiczną, „teorią poznania”, jak np. w przypadku empirycznej psychologii, ogranicza tym samym niewyczerpywalną wartość doświadczenia bezpośredniego (intuicji), na które fenomenologia wskazuje jako na źródło wszelkiego poznania. Jeżeli nastawienie fenomenologiczne można nazwać antynaukowym czy nienaukowym, to jedynie w tym sensie, że uchyla wszelkie naukowe teorie, wyrażające się w słowach „to jest nic jak tylko...” ograniczających prawo pierwotnych danych i rolę doświadczenia bezpośredniego. Na planie konkretnego to wyłączenie (*epoche*), jakiego dokonała fenomenologia, korygowało teorię doświadczenia, do jakiej zmierzała czysto empirycznie nastawiona psychologia. Było to przeciwstawieniem się empirycznemu ograniczeniu rozumienia doświadczenia do „to jest nic, jak tylko doznawanie wrażeń”.

„Istnieją różne możliwe granice; inne przy spostrzeżeniach wzrokowych, inne przy słuchowych itd. Przy tym — rzecz szczególna — nie ma w gruncie rzeczy spostrzeżenia czysto wzrokowego, czysto dotykowego, czysto słuchowego itd. Wszystkie one niejako się wzajemnie modyfikują. Wykazał to kiedyś W. Schapp wskazując na to, że widzimy strukturę materiału pewnej rzeczy. Widzę np. że to stół i to stół drewniany, gładko polerowany. Mogę to zobaczyć. Dostępny mi jest widzialny fenomen drzewa tak, jak gładkość dostępna jest zarówno wzrokowo, jak i dotykowo. David Katz badał później świat dotykowy, zanalizował on w szczególności spostrzeżenie dotykowe i wykazał znów, że dana w nim jest nie tylko gładkość lub szorstkość i nie tylko to, że coś jest cieplejsze lub zimniejsze od czegoś innego, lecz również bycie twardym lub miękkim. Jeśli naprawdę posiadamy wprawę w poznawaniu rzeczy za pomocą dotyku — możemy odróżnić dotykowo jedwab od wełny. Nasza zdolność spostrzegania zmienia się. Można jednak również zobaczyć, czy coś jest wełną, czy jedwabiem, czy blachą. Do tego samego przedmiotu przynależy zatem mnogość różnych, a także różniących się między sobą rodzajowo postrzeżeń. Poznanie zaś dokonuje się dopiero w całym przebiegu tych różnych dojść do jednej i tej samej rzeczy. W miarę tego przebiegu coraz bardziej rozbudowuje się też uprawnienie danego rodzaju bezpośredniego poznania — względnie jego nieuprawnienie. Tu jednak znajduje się początek i źródło poznania: to, co się tu dzieje, ma decydujące znaczenie dla wszystkiego innego, co możemy następnie przedsięwziąć w poznaniu”¹⁸.

Fenomenologia zatem wskazuje na to, iż istnieje ważny związek pomiędzy sposobem istnienia badanego przedmiotu i jego przejawami — sposobem doświadczenia a sposobem prezentacji. Metoda fenomenologicz-

¹⁷ Husserl, *Idee...*, s. 79.

¹⁸ Ingarden, *Wprowadzenie...*, s. 71-72.

na to poszukiwanie na drodze szeregu prób tej najbardziej uprawnionej drogi do prezentacji istoty badanego przedmiotu. Poznanie w ujęciu fenomenologicznym przebiega tu po kręgu epistemologicznym, wychodząc od przejawów badanego przedmiotu, bezpośredniego doświadczenia, reflektuje własne sposoby doświadczania przedmiotu, zmierzając do preżestancji jego sposobu istnienia.

Jeśli powiedziano wyżej, w próbie określenia fenomenologii, że istnieją różne odmiany tej metody „w zależności od talentu i psychiki uprawiającego ją fenomenologa”, to także prawdą jest, że istnieje tyle odmian fenomenologii, ile przedmiotów, rodzajów przedmiotów czy też dziedzin. Obok uprawianej przez Husserla „czystej fenomenologii” — fenomenologii doświadczenia poznawczego można tu przykładowo wymienić fenomenologię egzystencji i mowy (Heidegger, Merleau Ponty), fenomenologię egzystencji w jej trzech sposobach przejawiania się (stadach) estetycznym, etycznym i religijnym, czy też właściwiej powiedziawszy, fenomenologię doświadczenia wiary w pismach filozofów poprzedzających wystąpienie Husserla (Kierkegaard *Albo albo, Bojaźń i drżenie*, Pascal *Człowiek bez Boga, Człowiek z Bogiem*). Ramy ani przedmiot naszych rozważań nie pozwalają na bardziej drobiazgowo uzasadnienie i wykazanie elementów fenomenologicznych w metodzie i sposobie prowadzenia wykładu szczególnie dwu ostatnio wymienionych myślicieli, ale pragniemy spożytkować tu część ich wypowiedzi dla ukazania wspólnego nastawienia charakterystycznego dla metody fenomenologicznej, obecnego w najbardziej interesującym nas tu zastosowaniu tej metody, tj. w fenomenologii religii (Otto, Eliade).

Charakterystyczne dla wszystkich tych fenomenologii jest to, że wyżej nad naukę cenią sobie życie i to jest ostatecznie głównym motywem dającym się śledzić, jeśli już nie w losach wspomnianych myślicieli porzucających naukę a zwracających się z powrotem w swych rozważaniach do doświadczenia, jakie niesie krąg życia, to przynajmniej w zwróceniu uwagi na heterogeniczność sfery myślenia i egzystowania, odrębność i autonomię „porządku rozumu” i „porządku serca” jako świadectwa bogatszej nawet, niż sugerowałyby te dwa typy poznania, różnorodności i różnowymiarowości doświadczenia poznawczego (mówi o tym zwłaszcza *Albo albo* Kierkegaarda, jak i wstępne podrozdziały *Myśli* Pascala: „Zdolność rozeznania”, „Zmysł matematyczny i przyrodzona bystrość”, „Umysł logiczny”, „Prawidła wyrokowania”, „Różnorodność i jedność”, „Prawidła mowy”).

Wszystkie te fenomenologie, w ramach swego przedmiotu i dziedzin, w których się obracają, głoszą powrót do „pierwotnego” w sensie bezpośredniości doświadczenia. Stąd tak częsty w nich motyw antynaukowości, a może ściślej — antysystemowości: „...nie biorę tego wedle systemu, ale wedle sposobu, w jaki stworzone jest serce człowieka...” (Pascal).

„Trzeba powiedzieć w ogóle: 'to się dzieje przez kształt i ruch' — to bowiem jest prawda. Ale mówić przez jaki, i składać machinę — to śmieszne... To bezużyteczne, niepewne i przykre. A gdyby nawet to była prawda, nie sądzę, aby cała filozofia była warta godziny trudu” (Pascal)¹⁹.

„Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów; wystarczy jego słabej głowie pojęcie o tym, jak potężną musi mieć dziś głowę każdy, jeżeli każdy ma tak potężne myśli. Gdyby dało się wyrazić w formie pojęć całą treść wiary, nie wyniknie z tego, że się wiarę pojęło, że się pojęło jak się w nią wnika lub też jak ona w kogoś wnika. Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on *poetice et eleganter* pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkiców systemu; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje się do systemu. Pisze, bo to jest dla niego luksus, który tym jest przyjemniejszy i oczywistszy, im mniej osób kupuje i czyta jego pismo. Łatwo mu przewidzieć własne losy w czasie, kiedy ucichną namietności i zostanie służba nauce, w czasie, kiedy pisarz, który będzie chciał mieć czytelników, będzie musiał się starać pisać tak, aby łatwo było jego książkę przejrzyć podczas poobiedniej drzemki i uważać, aby zewnętrznie podobny był do grzecznego ogrodniczka, który zjawia się na ogłoszenie z kapeluszem w rękę i z dobrymi referencjami z miejsca ostatniej pracy, polecając swe usługi prześwietnej publiczności [...] przeczuwa te przerażające momenty, kiedy zazdrosna krytyka da mu porządnie parę razy w skórę; drży przed perspektywą jeszcze straszniejszych rzeczy, kiedy ten lub ów przedsiębiorczy skryba, łykacz paragrafów [...] — potnie go na kawałki w znaki §§, nieugięty jak tamten człowiek, który, aby służyć wiedzy i interpunkcji, liczył słowa, tak aby mieć ich trzydzieści pięć do średnika, a pięćdziesiąt do kropki. Składam w tym miejscu głęboki ukłon przed każdym systematycznym nudziarzem: 'to nie jest system, to nie ma nic wspólnego z żadnym systemem'” (Kierkegaard)²⁰.

Trzeba by tu podkreślić, że te antysystemowe wypadki nie dotyczą tylko próby opisu doświadczenia wiary, nie dającej się zamknąć w systemy, ale mogą też dla nas być wyrazem swoistego rozumienia doświadczenia poznawczego: podobnie jak wiara, poznanie oparte tu jest na głęboko zinternalizowanym przeżyciu, jest niemalże jak ta pierwsza namietnością, walką i sporem, manifestacją własnych doświadczeń, przemyśleń i przekonań. Ma to swoje odbicie w języku, w sposobie prezentacji, pełnym osobistego tonu wyznań, gdzie przedmiot poznania jest przedmiotem umiłowania i uwielbienia. Oto przykładowo tematem rozprawy Kierkegaarda staje się jego „ulubione twierdzenie, że spośród wszystkich klasycznych dzieł Mozartowski Don Juan stoi najwyżej”.

„To, co mam o tym do powiedzenia, zawdzięczam jedynie i wyłącznie Mozartowi. Gdyby więc ten i ów czytelnik był na tyle uprzejmy, żeby mój zamiar zaaprobować, nie mogąc się jednak pozbyć wątpliwości, czy rzeczywiście to wszystko znajdzie u Mozarta, czy też raczej, że to ja układam do muzyki Mozarta treść własną, mogę go zapewnić, że nie tylko ta odrobina, którą ja ukazać potrafię,

¹⁹ B. Pascal, *Myśli*. Przekład T. Żeleńskiego (Boya) w nowym układzie według wydania Jacques Chevaliera przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa 1953, s. 192.

²⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.

ale nieskończenie więcej zawarte jest w muzyce Mozarta; mogę go zapewnić, że właśnie ta myśl dodaje mi odwagi, aby poświęcić się wyjaśnieniom szczegółów muzyki Mozarta. To, co pokochało się w młodzieńczych marzeniach, co się podziwiał w młodzieńczym entuzjazmie, co zamieszkało w najgłębszych przybytkach duszy, w tajemniczym zagadkowym obcowaniu, napełnia nas przy zbliżeniu zawsze bojaźnią i niepewnością, kiedy wiemy, że nam chodzi o ich zrozumienie. To, czegoś uczył się fragment po fragmencie, zbierał razem, jak ptak najmniejsze żdźbło słomy zbiera, ciesząc się najdrobniejszym szczegółem bardziej niż cała reszta świata; to, coś chłonał zakochanymi uszami, samotny w ciżbie ludzkiej, nie zauważony w swoim kącie, to, co chłonne ucho pojmowało, nigdy nie nasycone, co chciwe ucho w swoim wnętrzu gromadziło, nigdy siebie niepewne, to, co najłżejszym echem drzemiącego ucha nigdy nie oszukało; co za dnia zaznane, po nocy powtórnie przeżyte, co sen mąciło i spędzało z powiek, to, o czym się musiało marzyć na jawie, co nocą wyganiało cię z łóżka w obawie, że o tym zapomnisz, to, co było ci wyrazem najwyższego natchnienia, co miałaś zawsze przy sobie, jak niewiasta robótkę; co towarzyszyło jasną, księżycową nocą w pustych lasach nad brzegiem morza, w ciemnych uliczkach, w nocy i o świtanie, co na jednym koniu z tobą jechało, co i w powozie dotrzymywało ci towarzystwa, co dom twój wypełniało, aż po najmniejszy zakątek, w uchu ci pobrzmiwało, duszę dźwiękiem napełniało, co duszę najdelikatniejszą tkaniną oplatało, to jawi się teraz konkretnie w myśli; [...] To tak, jakby rozstawać się z przyjacielem, by go już nigdy nie spotkać ani w czasie, ani w wieczności. Czujesz się jak ktoś, kto nie dochował wierności, zaparł się ślubowania, czujesz się jak już nie ten sam, nie taki młody, nie taki dziecinnie prosty; powstaje lęk o siebie, o to, co sprawiało tyle radości, dawało szczęście, było bogactwem; obawa o to, co ukochane, i że szkody by mogło doznać przy tej przemianie, okazać się mniej doskonałym, nie odpowiedzieć na tyle pytań, a wtedy ach... wszystko stracone, czar pryska i nie daje się przywrócić. Ale wolna od wszystkich trosk jest miłość moja, bezgraniczne zaufanie do Mozarta. To, co z jego muzyki dotąd pojąłem, to tylko cząstka, a tego, co kryje się pod mglistymi postaciami przeczucia, dość jeszcze zostaje, i jestem przekonany, że gdybym kiedyś całkowicie zrozumiał Mozarta, wtedy dopiero byłby dla mnie całkiem niezrozumiały”²¹.

Nie powinna nas tu zmylić pozorna, a w innych miejscach wręcz nonszalancka, nienaukowość problemu i języka. Czas okazał się lepszym sędzią, aniżeli przypuszczenia i obawy autora co do uznania jego rozważań. Studium o Don Juanie Mozarta ma swą niepowtarzalną i niezastąpioną wartość pośród cenionych analiz estetycznych w dziedzinie muzykologii. Wykracza ono zresztą poza muzykologię. „Ulubione twierdzenie, że spośród wszystkich klasycznych dzieł Mozartowski *Don Juan* stoi najwyżej”, wywołuje szereg poszczególnych kwestii, których rozważanie może być godne polecenia antropologom kultury. A więc, jakie są kryteria wydzielenia kategorii „dzieła klasycznego” spośród innych dzieł, co stanowi o klasyczności dzieła, a także co sprawia, że jedne wytwory kultury osiąga tę pełnię wyrazu, „która cudownie objawia się w kojarzeniu tego, co do siebie przynależy: Aksela z Valborgą, Homera z Wojną trojańską, Rafaela z katolicyzmem, Mozarta z Don Juanem”. Autor rozważa tutaj

²¹ S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, I, z oryginału duńskiego przełożył J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 64-65.

ideę Don Juana na tle innych idei — m. in. Faustusa, które są odpowiednio konkretyzacjami takich idei, jak zmysłowość i duchowość, „media” — środki wyrazu użyte do wyrażenia tych idei, specyfikę takich „mediów”, jak słowo, język, poezja, dramat, komedia, malarstwo, rzeźba, architektura, muzyka. Rozpatruje ideę zmysłowości i duchowości spotykające się z bardziej lub mniej trafnymi środkami wyrazu, na tle epok i kultur; przebiega przez antyk, chrześcijaństwo, średniowiecze, sięga do mitologii i folkloru śledząc obecność tych idei w dziełach kultury elitarnej i w kulturze ludowej, a wszystko to żyje własnym życiem, a wszystko tu jest sobą: kultura grecka i mitologia — kulturą i mitologią grecką, chrześcijaństwo — chrześcijaństwem, obaj „tytani średniowiecza” Faustus, bliższy duchowości i kulturze niemieckiej, dający się pomyśleć i odtworzyć w innych epokach, pokoleniach, dziełach, bardziej Niemcem, aniżeli uniwersalny, ponadczasowy, dający się ująć tylko muzycznie Don Juan Hiszpanem. Podobnie rzecz się ma i w studium o bohaterze religijnym, o „rycerzu wiary” Abrahamie, znów rozważanym na tle herosów i postaci mitycznych, na tle „bohaterów tragicznych”, poczynając od dzieł dramatu antycznego poprzez Szekspira do współczesności. Mógłby zatem skorzystać z tych rozpraw niejeden student etnografii zajęty polykaniem (przyrządzonej bez żadnego smaku w tyglu antropologicznych analiz porównawczych) pigułki, gdzie buddyzm niewiele, a czasem prawie w ogóle nie różni się od chrześcijaństwa, a chrześcijaństwo od pogańskiego mitu greckiego, bo wszystko rozpoczyna się i sprowadza do wszechrządzącej „opozycji binarnej” góra — dół, ziemia — niebo, lewy — prawy, męski — żeński itp. Mógłby zwłaszcza skorzystać z tych rozpraw i ów profesor literaturoznawstwa, tak widać przejęty strukturalizmem, że na pytanie zadane w audycji radiowej: „panie profesorze, kto to jest bohater?”, odpowiedział: „bohater jest znakiem”.

Ale nie to wszystko przecież jest powodem przytoczenia tak obszernych fragmentów z rozważań Kierkegaarda. Główną przyczyną była tu chęć ukazania, jak w języku tych rozważań odzwierciedla się, powtórzmy: oparte na głębokim przeżyciu doświadczenie poznawcze, stające się niemal namiętnością pełną nie przemilczanego niepokoju i niepewności, czy aby rozumienie, do którego doszło się, jest prawdziwe, zdające sobie sprawę z cząstkowego charakteru poznania, a przecież poszukujące tej najlepszej części. Ten sposób wypowiedzi kształtujący się na naszych oczach, tak jak metoda stosownie do danego przedmiotu, zawiera w sobie niepokój i troskę o odpowiednie słowo. Znamiennej bowiem cechą języka fenomenologii, wszystkich fenomenologii, niezależnie od przedmiotu rozważań, jest owa troska o słowo. Często zasadniczym rozważaniom towarzyszy wewnętrzna refleksja nad słowem, nad sposobem wyrazu.

„Zgasić zarzewie buntu” — nazbyt bogato. „Niepokój geniuszu” — zanadto dwa wielkie słowa naraz [...] Nie umiałbym osądzić tej samej rzeczy ściśle jednak; nie mogę sądzić o własnym dziele pracując nad nim, muszę czynić tak, jak ma-

larze, oddalić się od niego; ale nie nadto. Ile tedy? Zgadnijcie. [...] Kiedy oglądamy namiętność lub wrażenie odmalowane w słowach, znajdujemy w sobie samych prawdę tego, co słyszymy; prawdę, o której istnieniu w nas nie wiedzieliśmy wprzód. Stąd czujemy sympatię do tego, który dał nam to uczuć, ukazał nam bowiem nie swoje dobro, ale nasze; to dobrodziejstwo czyni go nam sympatycznym, poza tym, iż ta wspólność duchowa skłania nieodzownie serce ku niemu” (Pascal) ²².

„Nie jest moim zamiarem powiedzieć o Don Juanie czegoś szczególnego; oby mnie wszystkie dobre duchy ustrzegły, abym nie wypuścił roju nic-nie-mówiących hałaśliwych orzeczeń i w zapale oratorskim odsłonił bezsilność języka; zapal ten zresztą uważam nie za brak, ale przeciwnie, za siłę słowa, której chętnie na pochwałę muzyki w jej granicach użyję. Natomiast moim jest zamiarem oświecenie tej idei z tylu stron, ile to będzie możliwe, a także jej stosunku do języka, i stopniowe ogarnięcie coraz większego terytorium, na którym muzyka panuje, aby wreszcie osaczona ukazała się nam we własnej osobie, chociaż kiedy da mi się słyszeć, nie potrafię nic więcej powiedzieć, jak: cyt, słuchaj! [...] Tylko od czasu do czasu będę jednym słowem, mimochodem podawał rysopis tej muzyki, mający dopomóc w jej wysłedzeniu, nie zapominając jednak, ani czytelnikowi o tym zapomnieć nie dając, że kto ma w rękę tylko list gończy nie ma jeszcze tego, którego ten list dotyczy. Także cały układ opery, jej wewnętrzna budowa, zostaną oddzielnie omówione, nie tak jednak, bym ciągle miał wykrzykiwać: ach brawo, ciężka cholera, do diabła, bravissimo — lecz stale będę na to patrzył, by podkreślić muzykę, i myślę, że w ten sposób dokonam najwyższego, co w estetycznym rozumieniu muzyki jest do osiągnięcia” (Kierkegaard) ²³.

Język rozważań fenomenologicznych, pełen osobistego tonu wyznań, odsłania głęboko ukrytą dialogiczną strukturę doświadczenia poznawczego. Jak ktoś słusznie zwrócił uwagę, monologiczna postać *Wyznań* św. Augustyna w gruncie rzeczy jest dialogiem, w przeciwieństwie do zbudowanego na dialogu monologicznego w rezultacie traktatu *O państwie* Platona; tak poznanie w ujęciu fenomenologicznym ma strukturę dialogiczną. Trzeba tu podkreślić pierwiastek twórczy doświadczenia poznawczego. Jednocześnie zaś to, iż namiętności, uczuciu, towarzyszy tu nieustannie metodyczny dystans.

„Husserl przywrócił rzeczom grozę i urok, gdyż ujął podmiot jako przeżywający świat, nienawidzący go, kochający i obawiający się” (Sartre, *Situations*, I, s. 35).

Aktom doświadczenia przedmiotu odpowiada transcendencja — zewnętrzność i zdolność wymykania się przedmiotowi poza granice naszego doświadczenia. Transcendencji, wykraczaniu przedmiotu poza granice naszych aktów doświadczenia musi zatem odpowiadać zdolność podmiotu poznawczego do transcendowania siebie, do przekraczania samego siebie w procesie poznawania. To przekraczanie siebie musi polegać też m. in. na zamknięciu, na dopuszczeniu rzeczy do słowa — tylko na tej drodze jest szansa, by poznanie stawało się dialogiem i rzeczywistym samopoznaniem. Husserl czytał i znał pisma Kierkegarda.

²² Pascal, *Myśli*, 60 28, 44.

²³ Kierkegaard, *Albo-Albo*. I, s. 95.

Wszystkie próby fenomenologiczne zwracają niezwykłą uwagę na słowo, dążąc do maksymalnej precyzji w wyrażaniu swych refleksji. Przy czym rzecz znamienita — nie pokładają nadziei w językach sformalizowanych, osiągając często przeciwny im biegun. *Myśli* Pascala należą nie tylko do historii filozofii czy historii literatury pięknej jednego narodu, ale do ogólnoludzkiej sztuki słowa, tak samo jak pisma Kierkegaarda, które dla wielu są przede wszystkim przykładem szczytowych osiągnięć literatury romantycznej.

Przykładem precyzji mogą tu być cytowane powyżej fragmenty z *Idei* Husserla, dotyczące zasady wszelkich zasad, obejmującej także pozytywistyczną zasadę poznania: „nie ma wiedzy bez doświadczenia”, w którym słowo „doświadczenie”, rozumiane przez pozytywistów jako empiryczne doświadczenie (doświadczenie zmysłowe lub eksperyment w dziedzinie fizyki, neurofizjologii, chemii *etc.*), zastąpione zostało przez „każdą prezentującą źródłowo naoczność” — „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się w intuicji źródłowo (by się tak wyrazić w swej cielesnej samoobecności) przedstawia, należy po prostu przyjąć, jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”.

W zdaniu tym Husserl odsłonił wewnętrzne sprzeczności pozytywizmu, wykazując, iż wbrew własnym deklaracjom pozytywizm posługuje się poznaniem eidetycznym, intuicją, do takiego bowiem typu należy wszelka zasada; nie da się ona wywieść ani nie wynika z doświadczenia empirycznego. Mówi się tu, iż należy przyjąć to, co jest dane, w tych granicach, w jakich jest dane. Dokonuje się tu wyłączenia sceptycyzmu, a także problemu fałszywości i prawdziwości, problemu „pozytywnych faktów” charakterystycznego dla rozważań pozytywistycznych. Przykładem wykraczania poza granice tego, co dane, mogą być właśnie rozmaite teorie wyrosłe pod wpływem pozytywistycznego krytycyzmu, dotyczące religii, w których religia jest już to wytworem natury — wynika ze strachu wobec sił natury — już to spowodowana niedostateczną wiedzą w myśleniu, produktem subiektywnych wrażeń i doznań. Krytycyzm i odrzucanie wyjaśnień religijnych, wierzeń i przesądów było racją rozwoju nauk przyrodniczych. Proste i powierzchowne przeniesienie pozytywistycznego krytycyzmu w dziedzinę badań nad religią było nierzadko wykroczeniem poza granicę tego, co dane, stawało na płaszczyźnie sądów, rodząc „naukowe przesady”.

„Ponieważ to, o czym będę mówił, ma charakter raczej niecodzienny, nie mogę więc przyjąć, że moi słuchacze są w pełni świadomi metodologicznego punktu widzenia psychologii — powiada Jung — którą reprezentuję. Ten punkt widzenia ma charakter wyłącznie fenomenologiczny, tj. zajmuje się tylko zdarzeniami, wypadkami i doświadczeniami, jednym słowem — faktami. Jego prawdą jest fakt, nie zaś sąd. Mówiąc np. o motywie narodzin z dziewicy, psychologia interesuje się wyłącznie faktem istnienia takiej idei, nie zaś kwestią, czy idea ta jest prawdziwa lub fałszywa w jakimkolwiek innym znaczeniu. Idea ta jest psy-

chologicznie prawdziwa o tyle, o ile istnieje. Egzystencja psychologiczna ma charakter subiektywny o tyle, o ile jakaś idea występuje tylko w pojedynczej jednostce. Natomiast ma charakter obiektywny, o ile dzięki *consensus gentium* staje się udziałem jakiejś większej grupy. [...] Psychologia zajmuje się ideami i innymi zjawiskami psychicznymi, tak jak np. zoologia zajmuje się różnymi gatunkami zwierząt. Słowo jest prawdziwe, ponieważ istnieje. Co więcej, nie jest on ani wynikiem wnioskowania, ani tylko twierdzeniem, ani też czymś subiektywnym sądem. Jest po prostu zjawiskiem. Ale tak bardzo przywykliśmy do przekonania, że fakty psychiczne są czymś samowolnym i arbitralnym, a nawet czymś wymyślonym przez ludzi, iż z trudem tylko potrafimy uwolnić się od przesądu, jakoby psychika i jej treści były jedynie arbitralnym myśleniem czy też mniej lub więcej iluzorycznym wytworem naszych przypuszczeń i sądów. Faktem jest, że określone idee istnieją niemal wszędzie i we wszystkich epokach oraz że mogą powstawać spontanicznie i najzupełniej niezależnie od migracji i tradycji. Nie są one wytworem jednostki, lecz raczej pojawiają się — a nawet wręcz narzucają się świadomości jednostki. Nie jest to bynajmniej platońska filozofia, lecz psychologia empiryczna”²⁴.

Dokonuje się tu wyłączenia rozważań przyczynowo-skutkowych, które niechybnie przeniosłyby nas na płaszczyznę sądu. Tu nie powiada się, że religia (idea religijna) jest „naturalna”, że powoduje strach wobec sił natury, czy też błąd w myśleniu, tak samo jak nie mówi się, że ją objawił Bóg. Uchyła się tu wszystkie takie zdania, ponieważ byłyby nie dającymi się dowieść sądami. Tu stwierdza się ni mniej ni więcej istnienie takich idei i przyjmuje się je tak, jak one istnieją — ponieważ świadectwa, dokumenty dotyczące idei religijnych powołują się na zewnętrzne objawienie, stwierdzając istnienie fenomenolog powiada ani mniej, ani więcej, niż to, że one pojawiają się.

Proste i powierzchowne przeniesienie pozytywistycznego krytycyzmu w dziedzinę nauk humanistycznych dokonało niemałego zamętu, którego ślady możemy obserwować w niektórych teoriach naukowych na gruncie etnografii, a przede wszystkim w ich języku. Mamy tu na myśli naturalizm (poszukiwanie „zarodków” religii — teoria animizmu), biologiczny determinizm (Malinowski — teoria potrzeb, freudowska psychoanaliza), uprzedmiotowienie („kultura jest aparatem instrumentalnym”) — kontynuowane do dziś „mechanizmy myślenia”, w których dochodzą do głosu dwa wielkie odkrycia XIX-wiecznego scjentyzmu: Natura i Maszyna. Trzeba mieć świadomość, że były to mniej lub bardziej udane metafory.

„XIX wiek stworzył mit filozofii naukowej — był to zwykły *maquillage*, nie miał bowiem w sobie naukowej ścisłości, a odznaczał się całą ohydą stylu protokołów policyjnych i aktów urzędowych. [...] Styl filozoficzny narodził się z ambicji naukowej ścisłości — nonsens — słowa 'miłość', 'ironia', 'rozpacz' bardziej są jednoznaczne niż 'przyczyna', 'korelacja', 'związek'. Wystarczy powiedzieć słowo 'miłość', aby każdy potrafił odnaleźć w sobie treść wypełniającą zakres tego pojęcia” (B. Miciński)²⁵.

²⁴ Jung, *op. cit.*, s. 133.

²⁵ B. Miciński, *Pisma*, Kraków 1970, s. 194.

Takie pomieszanie języków wykazywał Pascal, z tym że szło mu o rzecz podstawową, określającą kondycję ludzkiego poznania.

„A niemocy naszej w poznaniu rzeczy dopełnia to, iż są one proste same w sobie, my zaś jesteśmy złożeni z dwóch przeciwnych i różnorodnych natur, z duszy i ciała. Niepodobna bowiem, aby ta część, która w nas rozumuje, była innej natury niż duchowa; a gdyby ktoś twierdził, że jesteśmy tylko cielesni, to by nas odsunęło od poznania rzeczy, ile że nie ma nic bardziej niepojętego niż rzecz, że materia zna siebie samą: niepodobna nam pojąć, w jaki sposób ona mogłaby się pojąć. Tak więc jeśli jesteśmy po prostu materią, nie możemy zgodać się poznać, jeśli zaś składamy się z ducha i materii, nie możemy poznać do gruntu rzeczy prostych cielesnych czy duchowych. Stąd pochodzi, iż prawie wszyscy filozofowie mieszają pojęcia rzeczy i mówią o rzeczach cielesnych duchowo, a o duchowych cielesnie. Powiadają lekko, że ciała dążą ku dołowi, że ciągną do swego środka, że bronią się przed zniweczeniem, że lękają się próżni, że mają skłonności, sympatie, antypatie: wszystko rzeczy właściwe jedynie duchom. Mówiąc zaś o duchach uważają je jakoby będące w jednym miejscu i przypisują im poruszanie się: rzeczy właściwe jedynie ciałom. Zamiast odbierać czyste pojęcia tych rzeczy barwimy je jedynie naszymi właściwościami i nasycamy naszą złożoną istotą wszystkie rzeczy proste, które zważamy”²⁶.

Naturalistyczne przeakcentowanie moglibyśmy znaleźć, gdyby nie wynikało to tylko z właściwości języka francuskiego, we fragmencie rozważań Comte'a, stanowiących motto *Totemizmu* Lévi-Straussa: „Prawa logiczne, które ostatecznie rządzą światem intelektualnym, są w zasadzie z natury swej niezmiennie i powszechne...” Comte używa tu słowa „natura” w takim samym znaczeniu, jak Husserl słowa „istota” (*eidos*); o ile jednak Husserl pozostaje w zgodzie ze sobą, o tyle Comte przeczy sobie powołując się na „eidetyczną intuicję”, czyli na coś, co w myśl pozytywizmu nie istnieje, gdy uznaje się tylko jeden rodzaj doświadczenia.

„Gdy oni [pozytywiści], prawdziwie jak filozofowie trzymający się określonego stanowiska i w jawnej sprzeczności z własną zasadą wolności od przesądów wychodzą od nie wyjaśnionych przeświadczeń, my rozpoczynamy [...] od tego wszystkiego, co można bezpośrednio widzieć i uchwycić — właśnie gdy się powziętym z góry sądom nie pozwala oślepić i powstrzymać się od uwzględnienia całych klas rzetelnych danych. Jeżeli 'pozytywizm' znaczy tyle, co absolutnie pozbawione przesądów oparcie wszystkich nauk na tym, co 'pozytywne', to jest na tym, co da się źródłowo uchwycić, to prawdziwymi pozytywistami jesteśmy my. My nie pozwalamy naprawdę żadnemu autorytetowi, by odbierał nam prawo do uznawania wszelkich rodzajów naoczności za równoważne źródła prawomocności poznania — autorytetowi, 'nowoczesnego przyrodnawstwa' także na to nie pozwalamy”²⁷.

Jak wielka była presja nauk przyrodniczych i pozytywizmu, widać to w cytowanym wyżej zdaniu Junga, które jest echem i powtórzeniem zdania Husserla o zasadzie wszelkich zasad. Być nauką to tak zajmować się faktami, „jak czynią to nauki przyrodnicze”, nauki empiryczne — „nie

²⁶ Pascal, *Myśli*, 84.

²⁷ Husserl, *Idee...* s. 70.

jest to bynajmniej platońska filozofia, jest to psychologia empiryczna". Możliwość takiego sprowadzenia, jakiego dokonuje Jung (łamiącego przeciwstawienie faktu i istoty, różnicy pomiędzy sądami empirycznymi a zdaniem fenomenologicznymi²⁸), odsłania nam tu wyżej wspomniane dwa wymiary, eidetyczny i konkretny. Język fenomenologii uwikłany jest w polemikę i powstaje z polemiki z pozytywizmem, jest świadectwem chwili jak i jednocześnie refleksją nad poznaniem w ogóle, posiada swój aspekt ahistoryczny. Następną cechą, obok dążenia do precyzji w fenomenologicznych rozważaniach, jest brak metafor; nie wprowadza się tu żadnych terminów „ściśłych” zapożyczonych bez pokrycia, brak technik statystycznych, brak schematów, wzorów, zapisów symbolicznych (jeśli te ostatnie nie stanowią przedmiotu badań), co pozwala widzieć utrzymującą się różnicę w sposobie wypowiedzi pomiędzy nauką empiryczną a rozważaniem fenomenologicznym. Jest to język dosłowny. Wszystko się tu dzieje w zasięgu ludzkiego rozumu i wzroku. Jedynie konsekwentnie rozwijaną metaforą jest metafora słońca, którą odnajdujemy we wstępie do *Traktatu o historii religii* M. Eliadego:

„Nowoczesna nauka zrehabilitowała zasadę, która w XIX w. została mocno podważona na skutek pomieszczenia pewnych pojęć, a która głosi, że «skala tworzy zjawisko». Henryk Poincare zapytywał nie bez ironii, czy przyrodnik, który bada słońca jedynie przez mikroskop, może stwierdzić, że dostatecznie poznał naturę tego zwierzęcia? Mikroskop odkrywa strukturę i mechanizm komórek, które są identyczne dla wszystkich organizmów wielokomórkowych. Słoń jest niewątpliwie organizmem wielokomórkowym. Ale czy tylko tym? W skali mikroskopu można by zastanawiać się nad odpowiedzią. W skali wzroku ludzkiego, który przynajmniej dostrzega w słońcu zjawisko zoologiczne, nie ma już miejsca na wątpliwości. Podobnie zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wówczas, gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas, gdy będzie badane w skali religijnej”²⁹.

Po uznaniu istnienia następuje tu dalszy etap — poszukiwania odpowiedniej drogi do rozumienia i prezentacji przedmiotu badań. Postępowanie fenomenologiczne przypomina nam spór o przyrodniczy bądź humanistyczny charakter etnografii (kształtowanie się dwu różnych tendencji naukowych: podział na nauki ścisłe typu *science* odwołujące się do tradycji nauk przyrodniczych i nauki typu *art, lettres*, zbliżające się

²⁸ Różnicę pomiędzy sądem empirycznym a sądem fenomenologicznym można by było przedstawić następująco: sąd empiryczny brzmiałby „a jest a” ($a = a$); natomiast sąd fenomenologiczny „istnieje droga wykazania a” jest równoważny powyższemu sądowi empirycznemu. Różnicę tę można by przedstawić za pomocą następującego przykładu: pewna kobieta została pięć razy oszukana przez rudych mężczyzn proponujących jej małżeństwo. Małżeństwo nie doszło do skutku, w związku z czym kobieta buduje indukcyjne uogólnienie (słuszne w granicach pięciu wypadków) w postaci empirycznego sądu: „rudzi są wredni”. Sąd fenomenologiczny w tej sytuacji brzmieć będzie: „istnieje przekonanie, iż rudzi są wredni”.

²⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1970, s. 1.

do sztuki³⁰), a także diltheyowskie rozróżnienie pomiędzy naukami przyrodniczymi, w których idzie o poznanie, a naukami humanistycznymi, których zadaniem jest rozumienie. W pierwszych wiedza oparta jest głównie na dyskursywnej myśli, w drugich na bezpośrednim przeżywaniu. Oto jak spotkanie się fenomenologicznej intuicji Husserla z rozumieniem Diltheya i ich konsekwencje w badaniach kultury komentuje Władysław Tatarkiewicz:

„Nowe stanowisko wpłynęło też na rozumienie podstawowego pojęcia humanistyki: pojęcia kultury. Doprowadziło do poglądu, że kultura oprócz składników materialnych i psychicznych zawiera również duchowe. I właśnie te są najważniejsze. Bo dla państwa nauki czy sztuki i w ogóle dla wszystkich postaci kultury nie są istotne ani ich materialne formy, ani też przeżycia doznawane w związku z nimi przez poszczególne jednostki. Kultury nie można rozumieć czysto psychologicznie tak samo, jak czysto materialnie. Walka z psychologizmem, wszczęta w logice przez Husserla, była też prowadzona w etyce przez Schellera, w naukach gospodarczych przez Sombarta, w historii społecznej przez Webera i Troeltscha, w historii sztuki przez Worringera. Takie rozumienie kultury pociągało za sobą liczne konsekwencje [...] Przyjęła się myśl, że rozwój kultury jest autonomiczny: rozwój np. jakiegoś dogmatu zależy więcej od innych dogmatów, niż od warunków materialnych czy nastrojów psychicznych epoki. A tak samo każde odkrycie zależy przede wszystkim od poprzedzających odkryć, każdy ustroj społeczny od poprzedzających ustrojów, każdy styl od poprzedzających stylów. Tylko takie immanentne tłumaczenie dogmatów przez dogmaty, ustrojów przez ustroje, stylów przez style może kulturę naprawdę wyjaśnić. Dalej: Postacie kultury w jakiejś epoce, choć zewnętrznie różne, są w osnowie swej identyczne, bo wspólny jest duch: scholastyka ma hierarchiczną osnowę identyczną z feudalizmem i z gotykiem, kartezjanizm z absolutyzmem, kalwinizm z kapitalizmem, deizm z liberalizmem politycznym i wolnym handlem”³¹.

Obok nauk zbliżających się do sztuki, nauk rozumiejących, nurt fenomenologiczny posiada odrębną wartość: postępowanie fenomenologiczne moglibyśmy nazwać prezentującym czy też ontologizującym, jeżeli pod tym ostatnim słowem będziemy rozumieć zmierzanie do uobecnienia tego, co w badanym zjawisku oryginalne. Postępowanie fenomenologiczne idzie tu nawet dalej. Postulat powrotu do rzeczy samej, do źródeł (*ad originem*) jest projektem otwartym na przyszłość wobec każdego postępowania badawczego i nieodłącznie wiąże się z postulatem wyłączenia wszelkich „nauk pozytywnych”, ujęcia ich poznawczych wyników w nawias (*epoche*) tak, by możliwe stało się uzyskanie pierwotnego, źródłowego doświadczenia. „Dla Merlau Ponty’ego znaczyło to powrócić do tego świata, który poprzedza poznanie, a o którym poznanie stale mówi i w stosunku do którego wszelka determinacja naukowa jest abstrakcyjna, symboliczna i zależna, tak jak geografia w stosunku do pejzażu, gdzieśmy

³⁰ Por. Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974, rozdział 8, s. 281-291; także s. 174-175.

³¹ Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 195.

najpierw sami poznali, co to jest las, łąka, czy rzeka”³². W ten sposób różne doświadczenia źródłowe narzucają nieraz konieczność „tworzenia” szeregu ontologii regionalnych wymagających stosownego środka wyrazu. W ten sposób fenomenologiczna redukcja to zarówno wysiłek nastawiony na poszukiwanie źródłowego doświadczenia, jak i „pierwotnego słowa”, którego obecność śledzi Merlau Ponty w polu takiej właśnie regionalnej ontologii, jaką wyznaczają zjawiska percepcji i mowy, odróżniając „słowo pierwotne” od „słowa wtórnego”:

„słowo pierwotne to wypowiedzenie pewnej myśli po raz pierwszy w wysiłku refleksji, utworzenie nowego związku pojęciowego, nowego sensu, nadanie oryginalnego sensu wypowiedzanym zdaniom, a słowo wtórne to tłumaczenie myśli już gotowej, mniej lub bardziej mechaniczne powielenie stereotypu, słowo wykładawcy, który od szeregu lat mówi to samo studentom, w skrajnym wypadku oszukiwanie, w mniej skrajnym banał, zwykle głupstwo, frazes, komunał, kiedy indziej zwietrzała doktryna i ideologia, a więc leniwy plaster nakładany na sprzeczności”³³.

Język fenomenologii Husserla pełen jest nieobciążonych żadną szczególną tradycją filozoficzną słów, „pierwotnych” sięgających greki, czy też, jak u innych fenomenologów, pełen neologizmów właśnie w tym celu, aby unieść cały wysiłek refleksji i doświadczenia zawartych w poszczególnych redukcjach. Husserl wyróżnił szereg etapów i typów redukcji fenomenologicznych. Byłoby niedorzeczne, a i chyba niemożliwe, poszukiwać w tekstach Otta czy Eliadego ich odzwierciedlenia, ważne tu jest raczej danie pewnego intuicyjnego poglądu na to, czym jest redukcja eidetyczna. W tym celu chcemy tu połączyć obie rysujące się wcześniej drogi: jedną — „absolutnie pozbawioną przesądów”, pozwalającą wykluczyć i uchylić przesady, drugą wprowadzającą pewne obrazowe przedstawienie mniej grube aniżeli metafora słonia, ale być może bardziej adekwatne od niejednej ze wspomnianych już „naukowych metafor”. Ponieważ powiedzieliśmy wyżej, iż jedynymi „narzędziami” używanymi przez fenomenologię jest słowo i przeżycie, chcemy pojęcie o redukcji eidetycznej zamknąć w hasło, jakie stawiała sobie romantyczna poezja: „odpowiednie dać rzeczy słowo”. Zestawienie fenomenologii z poezją ma dla nas też określony cel praktyczny: pozwoli wprowadzić nam do naszych rozważań pewną ilość najbardziej fenomenologicznych naszym zdaniem tekstów poetyckich, umożliwiających w skrócie wyodrębnić pewnych istotnych cech charakterystycznych dla redukcji eidetycznej. Przedtem jednak należałoby się pozbyć pewnego potocznego rozumienia poezji i przypomnieć to, na co zwraca uwagę Z. Bieńkowski: „poezja zmierza-

³² M. Merlau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris 1945, s. III, cytata za S. Cichowiczem [w:] *Poezja świata*, wprowadzenie do zbioru M. Merlau-Ponty'ego *Proza świata*, Warszawa 1976, s. 9.

³³ A. Zagajewski, *Identyfikacja i dystans*, „Odra”, nr 1: 1976, s. 33.

jąca do maksymalnej ścisłości w rozumieniu potocznym jest metaforą nieokreśloności wzruszeń... Słowo poezja będące synonimem precyzji używane jest w mowie potocznej na przekór swojej funkcji”³⁴. Natomiast obrazowe skojarzenie, jakie nasuwa się nam dla przeciwstawienia pozytywizmu i fenomenologii, jest następujące: pozytywizm, a także empiryczną psychologię z ich odkryciami dotyczącymi „pozytywnej wiedzy” i „doznawania wrażeń” moglibyśmy porównać do odkrycia, jakim był nurt malarstwa impresjonistycznego dający obraz „prawdziwego widzenia”, „prawdziwej rzeczywistości”; fenomenologom w tym zestawieniu przypisywać by należało jakiś szczególny rodzaj realizmu, jakiś typ hiperrealizmu, gdzie zza powłoki realistycznego obrazu prześwieca światło tego, co ponadindywidualne i ponadczasowe, lub tego, co w obrazowym zjawisku typowe. Stanowisku pozytywistycznej teorii poznania, w uznaniu przez nią tylko jednego rodzaju doświadczenia, odpowiadałoby na polu sztuki — co w rzeczywistości nie istniało — stanowisko impresjonistów, którzy by orzekli: należy porzucić wszelki inny rodzaj malarstwa. Liczy się tylko ten mający swe naukowo-przyrodniczo-doświadczone uzasadnienie, odsłaniający prawdziwą rzeczywistość i prawdziwy proces widzenia, inne rodzaje widzenia to widzenie fałszywe. Sceptycznie i krytycznie nastawiona refleksja pozytywistyczna, jak zobaczymy to później, operuje właśnie w przeciwieństwie do fenomenologii pojęciem fałszywej świadomości. Refleksji fenomenologicznej uznającej różne typy doświadczenia odpowiadałoby zwrócenie uwagi na prosty i oczywisty fakt, iż doświadczenie przyrodnicze, naukowe, tak jak impresjonistyczne, wymaga przedtem szczególnego sposobu zachowania, zwrócenia uwagi, położenia głowy blisko ziemi, by ujrzeć w upalny dzień rozedrganą w gorącym powietrzu wstążkę asfaltu czy łąki. Rzeczywistość zmienia się zależnie od naszego sposobu zachowania, zwracania uwagi, patrzenia z bliska lub z daleka, ujmowania czegoś we fragmencie; także fragment zmienia się w zależności od tego, czy ujmuje się go w szerszym, dalszym lub bliższym tle. Dlatego też w imaginowanej tu sytuacji stanowisko fenomenologiczne „realistów” mówiłoby: przyjmujemy istnienie i prawomocność uprawiania różnych rodzajów malarstwa, każdy z nich ma swą odrębną, oryginalną wartość w przedstawianiu rzeczywistości, na każde z nich należałoby spojrzeć pod względem tego, co w nim typowe.

Dla fenomenologów nie istnieje zatem, tak jak dla pozytywistów, jedna obiektywna rzeczywistość, jedna prawda. Rzeczywistość, prawda, racjonalność są tu pojmowane na miarę doświadczeń, w których się ujawniają. Łącząc rzeczywiste, konkretne doświadczenie z próbą jednoczesnego spojrzenia na to, co w nim typowe, fenomenologowie przypominają tu nieznacznie — bez tak ogromnych nieporozumień i melancholijnych klęsk — romantycznych poetów, o których ktoś powiedział, że

³⁴ Z. Bieńkowski, *Ład*, „Kultura”, 12 XI 1972, s. 3.

gdy obejmują swe ukochane, to obejmują nie tylko rzeczywiste kobiety, ale przede wszystkim kryjące się w nich typy kobiet.

„Jak widać z założenia... nie chodzi mi o prawdę historyczną ukrytą w legendzie. «Prawda» jako fakt historyczny interesuje mnie tylko drugorzędnie. Natomiast na plan pierwszy wysuwa się dążenie tych nasion, z których wyrósł «mit» o św. Cecylii, choćby one nic wspólnego nie miały z życiem realnym. Nieprawda bowiem świata realnego staje się nieraz w wyobraźni ludzkiej prawdą o napięciu o wiele silniejszym niż wszelkie prawdy niezbite i oczywiste, ale nie zapładniające twórczo fantazji. W związku z tym obojętne jest, czy św. Cecylia istniała kiedykolwiek na ziemi. To nie znaczy jednak, abym negowała taką możliwość”³⁵.

— pisze Cezaria Baudouin de Courtenay w swym studium o patronce muzyki św. Cecylii, w którym przedstawia znany ze współczesnej tradycji ludowej apokryficzny typ św. Cecylii jako ślepej, kornej, cichej dziewczyny na tle udokumentowanej w zabytkach kultury rzymskiej i w tradycji hagiograficznej „liturgicznej” wersji, ukazującej tę samą postać jako bogatą, dostojną, dumną przedstawicielkę możnego rodu Ceceliuszów Metelli, dochodząc dzięki takiemu zestawieniu do wydobywania istotnych cech charakteryzujących tradycję ludową, takich jak udratyzowanie, przerysowanie postaci poprzez przypisanie jej ślepoty, podkreślenie ułomności, upośledzenia, odsłaniając tym samym zakorzenienie takiego wizerunku w tradycyjnej ludowej wizji świętości, kojarzącej częstokroć świętość z ułomnością (kalecy, nawiedzeni, *jurodiwyje*, muzykujący ślepcy, żebracy, lirnicy *etc.*).

Poszukując odpowiedzi na pytanie: „czym się tłumaczy zwycięstwo ślepej Cecylii”, autorka ukazuje atrybuty św. Cecylii na tle specyficznego zjawiska, jakim jest twórcza ludowa etymologia wydobywająca z imion świętych i kojarząca z nimi odpowiednio patronaty. I tak jak w niemieckiej tradycji ludowej św. Jakub leczy ból głowy (Jakob — *der Kopf*), w ruskiej ‘Gleb siejajet chleb’ patronuje orce i pracom w polu, św. Eliaz zsyła deszcze (Ilia — *lijati*), św. Kuźma patronuje kowalom (*kuzniacom*), tak zawarty potencjalnie w imieniu gens Caecylia motyw bogactwa (*ingenua, nobilis, illustris, clarissima*) ulega w ludowej apokryficznej tradycji przejściu (autorka odtwarza tu prawdopodobną drogę takiego przejścia) w „caecilia” wydobywającego motyw ślepoty, który pozwala też tłumaczyć patronat św. Cecylii nad ślepcami, leczenie chorych oczu (ważne tutaj jest też środowisko, w którym ów apokryficzny wizerunek jest utrzymywany i rozwijany), który nadaje wreszcie samej postaci jaskrawy wyróżnik, ową *differentia specifica*, wyodrębniającą ją z zespołu innych świętych.

Mówiliśmy już uprzednio, że doświadczenie poznawcze w ujęciu fenomenologicznym jest twórczym aktem, ważne tu są więc i wyobrażenia,

³⁵ C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, *Św. Cecylia*, „Lud”, t. XXI: 1922, s. 103-324.

domniemywanie, „przyjmowanie na próbę”. Studium o św. Cecylii pozornie wygląda na drobiazgową, zagrzebaną w skrupulatnie nagromadzonych dokumentach, źródłach, pracę historyka. Należy tu jednak zwrócić uwagę na zasadniczo inny stosunek fenomenologii do historii i czasu.

„Przedmiot nauki uważam więc za wytwór czynności naukowych... W etnologii czas i środowisko ludzkie nie stanowią problemu, gdyż w jej materiale naukowym nie tylko teren, lecz również i chronologia oraz zespoły ludzkie, spośród których badane wytwory pochodzą są z góry wiadome. Jednakże — jak to wyżej powiedziałam — każdy wytwór kultury, który należy do zakresu badań etnologicznych, jest tylko ostatnim ogniwem poprzedzającego go szeregu form, przekazywanych przez tradycję, ostatnim wykładnikiem tej tradycji. Nie są nam znane formy go poprzedzające, jak i również jego pochodzenie na danym terytorium i w danej społeczności”⁸⁶.

„W takim ujęciu historię ujmujemy jako nieprzerwaną tradycję, jako stopniowe kształtowanie się sensu, znaczenia, a nie jako empiryczne następstwo faktów”⁸⁷.

„Świat fenomenologiczny to bynajmniej nie czysty byt, ale sens ukazujący się w punkcie przecięcia moich doświadczeń z doświadczeniami innych ludzi, jest więc nieodłączny od subiektywności i od intersubiektywności”⁸⁸.

„Cała filozofia Edmunda Husserla rodzi się z jednego upartego pragnienia dotarcia do ‘po raz pierwszy’ wszystkich pojawień się świata wobec człowieka i człowieka wobec świata”⁸⁹.

„Doświadczenie początkowe jest w istocie swojej fenomenem czasowym, tworzącym w efekcie formy idealne, będące jego odzwierciedleniem, stanowiące jego osady, formy posiadające walor wszechczasowy, w których ‘oczywistość’ jest reaktywowana przez świadomość”⁹⁰.

Fenomenologia zatem nie tylko pod względem dążenia do precyzji przypomina poezję, lecz także w tym względzie, w jakim poezja biorąc swój początek z nastroju, ulotnej chwili, będąc zapisem wydarzenia jednocześnie stara się odsłonić w tym zapisie wymiar wszechczasowy i uniwersalny. Fenomenologia przypomina tu poezję, o której mówi Arystoteles, gdy zestawia ją z historią: „dlatego też poezja jest filozoficzna, głębsza od historii, bo przedstawia to, co jest ogólne, a historia to, co szczegółowe, indywidualne”. Przedmioty eidetycznych rozważań fenomenologicznych („istoty dotyczące poznania”, „sens”, „istoty zjawisk”) to przedmioty irrealne. Punktem wyjścia badań fenomenologicznych są także na początku: indywidualny byt, przejawy irrealności, które następnie zostają uchwycone eidetycznie. Mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką przypominającą na innym planie rozważania Kierkegaarda, dotyczące

⁸⁶ C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, *Materiał naukowy i przedmiot etnologii*, „Lud”, t. XXII: 1923.

⁸⁷ M. Merlau-Ponty, *Filozofia egzystencjalna*, zbiór pod redakcją L. Kołakowskiego i K. Pomiana, Warszawa 1965.

⁸⁸ Zadrożyńska-Barącz, *op. cit.*

⁸⁹ S. Cichowicz, *Czytając Husserla*, „Studia Filozoficzne”, z. 3: 1964, s. 211.

⁹⁰ Zadrożyńska-Barącz, *op. cit.*, s. 9.

dialektyki chwili i wieczności, jednostkowości i powszechności, egzystencji jednostkowej i absolutnej w kręgu doświadczenia wiary. Nie jest to pierwszy i jedyny moment, godny odnotowania, zdradzający jeśli nie bezpośrednią inspirację, jaką mogła czerpać fenomenologia z filozofii romantycznej (w jej późnym, krytycznym wobec Hegla ujęciu duńskiego filozofa), to przynajmniej kontynuację tej samej problematyki, owocującej własnymi rozwiązaniami na gruncie teorii poznania. Podkreślenie tego powinowactwa może rzucić również światło na wspólne związki filozofii egzystencjalnej, mimo dzielących je różnic, z fenomenologią, świadome nawiązywanie w późniejszych wystąpieniach filozofów egzystencji do refleksji metodologicznej Husserla, tzn. na quasi-fenomenologiczny punkt widzenia rozmaitych odmian filozofii egzystencji.

„Chodzi tu bowiem o technikę bardziej duchową, przystosowaną raczej do wyjaśniania teoretycznej treści, symboli i archetypów, wyjaśniania i uściślenia tego, co jest aluzyjne, utajone lub fragmentaryczne. Można by mówić o nowej majeutyce: podobnie jak Sokrates podług Teajteta dobywał z umysłu myśli, jakie umysł ów, sam o tym nie wiedząc, zawierał, tak też historia religii mogłaby sprowadzić na świat człowieka nowego, bardziej autentycznego i pełniejszego, studiując bowiem tradycje religijne człowiek współczesny nie tylko mógłby odnaleźć postawę archaiczną, ale uświadomiłby sobie bogactwo duchowe, związane z taką właśnie postawą”⁴¹

— pisze M. Eliade o zadaniach fenomenologii religii. W wyżej zacytowanym fragmencie splata się szereg cech charakteryzujących podejście fenomenologiczne. Zrazu uderza jego postulatowość. W przeciwieństwie do naukowego podejścia ukształtowanego w tradycji pozytywistycznej, zmierzającego do obiektywizmu, czy też raczej w przeciwieństwie do niespełnionej, jak wykazała to polemika fenomenologiczna, deklaracji wyłączenia uczuć, wierzeń i przesądów — postępowaniu fenomenologicznemu uchylającemu w jeszcze bardziej radykalny sposób sądy, towarzyszy skierowanie uwagi na wartość. Tą wartością jest mądrość. Nauka zmierzająca do badania empirycznych, obiektywnych faktów, nie musi troszczyć się o to, czy jej rezultaty są mądre. Stanowisko fenomenologiczne powiada, iż nie każda nauka musi być mądra.

„Chcieć ustalić granice tego zjawiska [zjawiska religijnego — przyp. Z. B.] za pomocą fizjologii, psychologii, socjologii, ekonomii, językoznawstwa, sztuki — to znaczy sprzeniewierzyć mu się, pozwolić, by wymknęło się to, co właśnie w tym zjawisku jest jedyne i oryginalne, nie dające się sprowadzić do czegoś innego, czyli właśnie jego charakter sakralny. Oczywiście, nie istnieje ‘czyste’ zjawisko religijne, nie ma zjawiska wyłącznie i li tylko religijnego. Religia jest zjawiskiem ludzkim, a więc jest również zjawiskiem społecznym, językowym i ekonomicznym, gdyż nie można wyobrazić sobie człowieka bez języka i poza życiem kolektywnym. Byłoby jednak rzeczą złudną próbować wyjaśnić religię za pomocą jednych z tych podstawowych funkcji, które ostatecznie określają naturę człowieka. Tak samo złudna byłaby próba wyjaśnienia takiego zjawiska, jak powieść *Madame*

⁴¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 52.

Bovary, za pomocą faktów społecznych, ekonomicznych, politycznych — ważnych co prawda, ale nie mających wpływu na to dzieło literackie. Wracając do naszego zagadnienia, nie mamy zamiaru zaprzeczać, że zjawisko religijne może być wnikliwie zbadane pod różnymi kątami widzenia, ale najważniejszą rzeczą jest zbadanie zjawiska religijnego samego w sobie, pod kątem widzenia tego, co w nim jest oryginalne i nie dające się sprowadzić do czegoś innego”⁴².

Uznanie idiogenetycznego charakteru zjawiska wymaga dotarcia do jego wewnętrznych, immanentnych kategorii. Częstokroć przy tym redukcję eidetyczną, która podejmuje to zadanie, mylnie miesza się i utożsamia z redukcjonizmem. Sprowadzeniu do czegoś innego, tłumaczeniu i wyjaśnianiu rzeczywistości bardziej skomplikowanej przez prostszą, znaną i bardziej zrozumiałą, naukowemu „to jest nic, jak tylko...” fenomenologia przeciwstawia „to jest tylko tyle”, co w gruncie rzeczy częstokroć oznacza: „to jest aż tyle”. W teoretycznej pracy, jaką podejmuje nauka, nieodłączny jest również element twórczości. Tworzenie jednak, z jakim mamy do czynienia na gruncie nauki, jest skrótem, operuje metaforą, jest konstruowaniem modelu, schematu. Na metaforyczność języka fizyków, którzy używają takich określeń, jak „cząstki elementarne” lub „orbity elektronu” — zwraca uwagę René Dubos⁴³.

Rozwój nauk ścisłych zna szereg takich niewystarczających czy też wręcz upadłych metafor. Przykładem może tu być właśnie pojęcie „orbity elektronu”, o którym mówi w jednym ze swych wywiadów radziecki astrofizyk, J. S. Szklowski⁴⁴. W przeciwieństwie do tego redukcja eidetyczna jest raczej rozwinięciem („reaktywowaniem oczywistości”, ożywieniem obrazu zjawiska) zmierzającym do pobudzenia świadomości czytelnika, słuchacza, doprowadzającym do takiego punktu, w którym to zjawisko, wykazywana jego istota, sens, staną się zrozumiałe. Przypomina to ten rodzaj tworzenia, z jakim spotykamy się w literaturze i poezji. Dobrym przykładem i zarazem ilustracją pewnych elementów redukcji eidetycznej może tu być, najbardziej fenomenologiczna naszym zdaniem spośród wielu tradycji poetyckich, poezja R. M. Rilkego. Tak jak fenomenologię na gruncie nauki można widzieć jako próbę antymetaforycznego sposobu prezentacji, podobnie i poezję Rilkego cechuje próba przezwyciężenia metafory. Jest to poezja wyraźnie do-słowna. Są to odrębne zupełnie kwestie, o ile próba taka w ogóle jest możliwa wobec „naturalnie metaforycznych” właściwości języka w równym stopniu, co związane z nim zagadnienie dotyczące poznania: „na ile przedmiot może być przed-

⁴² Eliade, *Traktat...*, s. 2.

⁴³ R. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia*, Warszawa 1973, s. 97.

⁴⁴ W fizyce istnieją takie zjawiska, które jeszcze sto lat temu wydawały się elementarne, ale potem straciły jakikolwiek sens. Wydawało się np., że elektron okrąża jądro atomowe po jakiejś określonej orbicie. Ale pojęcie orbity elektronu okazało się bezsensowne, ponieważ jego ruch jest tak złożony, iż nie można go opisać w zwykłych kategoriach szybkości”. „Kultura”, R. 1, 8 I 1978.

stawiony w strefie, w jakiej się go poznaje” — nie dające się w tej chwili tu rozpatrywać. Ów siekierą robiony podział na poezję metaforyczną i niemetaforyczną, jak i zarówno dokonany poniżej rozbiór wiersza, może wydawać się niedostateczny i szokujący z punktu widzenia teorii literatury i jej rozległych możliwości analitycznych. Gdy przypomnimy jednak, iż nie jest naszym celem powiedzenie tu czegoś o poezji Rilkego, ale ukazanie postępowania fenomenologicznego, pewnych istotnych cech redukcji eidetycznej, a także zasygnalizowanie związanych z nią zagadnień, którym Husserl poświęcił wiele miejsca — takich jak „epoche”, „zawieszenie naturalnego nastawienia do świata zewnętrznego”, „problem konstytucji” — to nie ulega wątpliwości, że wiersz *Wstęp*, który jest wprowadzeniem do *Księgi obrazów* nadaje się do tego celu znakomicie.

Wstęp

- [1] Ktokolwiek jesteś: wyjdź dzisiaj wieczorem
- [2] z twego pokoju, w którym wszystko znasz,
- [3] najbliższy dla oddali jest twój dom:
- [4] ktokolwiek jesteś.
- [5] Oczami zmęczonymi, które ledwie
- [6] uwalniają się od startego progu,
- [7] podnosisz z wolna czarne drzewo
- [8] i stawiasz je samotne, smukłe na tle nieba.
- [9] I uczyniłeś świat. I ten jest wielki
- [10] i jak słowo, co jeszcze w milczeniu dojrzewa.
- [11] I w miarę jak sens jego obejmujesz,
- [12] oczy twe czule odłączają się od niego...

Przeł. M. Jastrun

O ile każdy przekład poezji drogą analizy na język dyskursywny może budzić wątpliwości co do sensu takiego zamierzenia, to szczególnie silnie daje się to odczuć w tym konkretnym przypadku. Jest to wiersz tak jasny, klarowny i czysty, że wszelkie rozważania na temat, co autor miał na myśli, włączając w to nawet odczytywanie fenomenologicznych wątków, muszą się wydać drażniące w dopowiadaniu tego, co zamknięte zostało z takim umiarem, na jaki może sobie pozwolić forma poetyckiego wyrazu. Nie bez tej przykłej świadomości odważamy się jednak to czynić, by wskazać na wspomniane powyżej zagadnienia.

Wiersz ten otwiera cykl nazwany *Księgą obrazów*, jak każdy wstęp jest przygotowaniem do tego, jak należy czytać zawarte w tej *Księdze* następne obrazy. Jest zachętą i zaproszeniem do doświadczenia poetyckiego, a jednocześnie opisem zasad, według których cała *Księga* została stworzona. Zawarty więc tu jest obraz doświadczenia poetyckiego w takim rozumieniu, jak ujmuje i widzi je autor. Jest to jednocześnie opis konkretnego doświadczenia poetyckiego samego dla siebie. I wtedy jest to tylko wiersz o zobaczeniu drzewa. Chcemy wskazać na podobieństwo

między tak rozumianym doświadczeniem poetyckim a redukcją eide-tyczną. Jakie są więc ich wspólne elementy i etapy? — Cały dwunasto-linijkowy wiersz możemy podzielić na trzy czterowersowe części stano-wiące zamknięte fabularnie i tematycznie całości (I 1.2.3.4, II 5.6.7.8, III 9.10.11.12). Pierwsze cztery wersy, które moglibyśmy nazwać „sytu-acją wyjścia (I), mówią o „porzuceniu wszystkiego, co się zna” — to „epoche” i towarzysząca temu konieczność „zmiany naturalnego nastawienia do świata” — „najbliższy dla oddali jest twój dom” — powiada poeta. Cztery następne wersy można by nazwać „sytuacją graniczną” rozgrywającą się pomiędzy uwolnieniem się od sfery zadowolenia w świecie a odkrywaniem świata „podniesiem drzewa”. Aczkolwiek dru-ga część stanowi zamkniętą całość, na co wskazuje interpunkcja wydzie-lająca ją od pierwszej części zakończonej kropką do następnej kropki po wierszu 8, to jednak dwa pierwsze wersy tej części (5.6), gdzie znaj-dujemy jeszcze temat „domu”, nawiązują tematycznie i zanurzone są jeszcze fabularnie w części I, następne zaś dwie (7.8) przynależą fabu-larnie do III części, którą moglibyśmy nazwać „przejściem do sfery eidetycznej”. Wszystko to wskazuje, iż najtrudniejsza jest owa zmiana naturalnego nastawienia do świata. Wymaga ona koniecznego trudu i wysiłku. Chociaż dom został już porzucony, to jednak zmęczone oczy ledwie uwalniają się od startego progu. Znaczy to, że porzucony dom i wszystko co znane, czym żyło się w zadowolonym, naturalnym świecie nie prze-stało istnieć, stale jest jakoś obecne, lecz tylko tak jakby zostało wzięte i usunięte w nawias. Nie ma tu co prawda graficznego odpowiedniego znaku, ale ten sam efekt daje wtrącenie do zdania głównego i umieszcze-nie w zdaniu podrzędnym, pobocznym, wątku porzucenia progu („które ledwie uwalniają się od startego progu”), co sprawia, iż główny akcent pada tu na dominujące czynności zobaczenia, „podnoszenia”, „stawia-nia drzewa”.

Oczami zmęczonymi,

 podnosisz z wolna czarne drzewo
 i stawiasz je samotne, smukłe na tle nieba.

Dzięki temu w tej sytuacji granicznej wzmacnia się ostrość widzenia, oczy jednocześnie widzą tak drobny szczegół, jak starty próg porzuc-o-nego, oddalonego domu, i jednocześnie odkrywają, podnoszą z wolna czarne drzewo. Ostatnie cztery wersy to konstytucja i przejście do sfery eidetycznej: zobaczenie drzewa jest konstytuowaniem świata, jest utoż-samione z aktem stworzenia, uczynienia świata (9). Nic jednak nie wska-zuje na to, że zostało ono stworzone jako wytwór, fantasmagoria poe-tyckiego natchnienia, złudna impresja zmęczonych oczu, ciemnej wie-czornej pory (1). Jest to wiersz niezwykle trzeźwy. Od początku nie może być co do tego wątpliwości, że chodzi tu o konkretne drzewo, które istniało, rosło, dojrzewało w milczeniu, zanim dom został porzucony.

O tej konkretności drzewa świadczyć może najbardziej zmysłowy charakter środkowego czterowiersza rejestrujący ruch „zmęczonych oczu”, powiek „uwalniających się od startego progu” (mówi się przecież często o spojrzeniu, czy też widuje się ludzi z oczami, niejednokrotnie ze zmęczenia wbitymi w ziemię pod nogi, konkretnie w tym wierszu — 5.6-7.8 — tam, gdzie zwykły był znajdować się próg, być może jeszcze wspominającymi go, szukającymi instynktownie pod stopami tam, gdzie już co najwyżej mógł zostać zeń tylko pył starty wędrowaniem), które podnoszą w górę czarne, smukłe drzewo. Można tu mówić raczej o od-tworzeniu drzewa. O zobaczeniu go od nowa, jakby po raz pierwszy takim, jakim było narzucając się zmęczonemu spojrzeniu. Ostatnie cztery wersy rozpoczynają przejście do sfery eidetycznej — „oczy czule odłączają się” od konkretnego, zmysłowo zobaczonego drzewa w miarę obejmowania jego sensu. Zwróciliśmy tu uwagę tylko na zobaczenie drzewa, ale przecież jest ono utożsamione z uczynieniem świata, który „jest wielki jak słowo, co jeszcze w milczeniu dojrzewa”. Mamy więc tu do czynienia z utożsamieniem drzewa — świata — słowa. „Zobaczenie” drzewa jest zobaczeniem i odkrywaniem świata, dojrzewaniem słowa, jest odkrywaniem wszechzwiązku. Otwiera się tu nieskończoność i niepodzielność poetyckiego doświadczenia poznawczego.

Zwróciliśmy tu uwagę na zmysłowe zobaczenie drzewa, na konkretność, rzeczowość drzewa, inicjujące i umożliwiające przejście do coraz rozleglejszych sfer świata, słowa, aż po sferę sensu i istoty. Ale obie sfery są przecież nierozłączne ze sobą. Jedna uczestniczy w drugiej. Obie się wzajemnie przenikają, co sprawia, że wiersz przewyższa kryteria i wychodzi poza podziały na kategorie zmysłowe — niezmysłowe (obrazowe, symboliczne); niemetaforyczne (naturalne, rzeczowe) — metaforyczne; empiryczne — eidetyczne, które tracą tu swoją wartość. Tak rozumiane w ujęciu poety doświadczenie poetyckie przypomina refleksję fenomenologiczną, co do doświadczenia poznawczego: jest ono niepodzielnym, integralnym aktem duchowym. Wiersz ten przypomina drogę wyjścia od konkretnych, jednostkowych faktów, „źródłowo prezentujących naoczność” w kierunku ich eidetycznego rozumienia, a także pozwala rozumieć uprzednio już rysujące się trudności w związku z przeciwstawieniem faktu i istoty, planu konkretnego empirycznego i fenomenologicznego, eidetycznego, wskazując na swego rodzaju umowność tych podziałów.

(Z tego, iż jedna sfera jest zanurzona w drugiej, doświadczenie eideetyczne w doświadczeniu zmysłowym, wynika tu już pewna wskazówka metodyczna, dotycząca najniższego, inicjującego poziomu doświadczenia, liczy się tu każdy fakt, każda narzucająca się obserwacji i refleksji „naoczność”, każde najbardziej z pozoru subiektywne odczucie, i to, że dla poznania równie ważny może tu być każdy najbardziej jednostkowy fakt, i ten nieważny, i nie znaczący z punktu widzenia statystycznej

powtarzalności. Podobne rozumienie faktu ma na myśli Eliade, powiadając o tropieniu tego, co aluzyjne, fragmentaryczne, utajone, i gdy do faktów religijnych zalicza cokolwiek, co jest przejawem *sacrum*, operując pojęciem „hierofania”, „coś, co objawia *sacrum*”. Takie szerokie rozumienie faktu pod względem jego zasadniczej funkcji — funkcji hierofanicznej, umożliwia rozpatrywanie i odkrywanie wszechzwiązku pomiędzy szeregiem tak odmiennych od siebie strukturalnie faktów i dokumentów religijnych. Zarówno ważny jest tu tekst mitu, przesąd, gest liturgiczny, działanie techniczne otoczone obrzędem, rytuał, wizerunki, słowa modlitwy i zaklęcia, architektura sakralna, muzyka i śpiew, szata kapłana, amulet, wyryty na nim symbol, itd. Dla poznania zjawiska religijnego, jego istoty, równie ważne są doktrynalne, teologiczne ujęcia idei religijnych, wypracowane przez elity, jak i wersje ludowe, apokryficzne, niejasne, odbiegające od ortodoksyjnych wykładni. Wszystkie one udzielają sobie wzajemnie światła, uczestnicząc w dających się wydzielić zespołach, odmianach, typach sakralności, przynależąc do różnych „systemów religijnych” podnoszą różne znaczenia i sensy tego, co święte. Wszystkie zanurzone w historii, będąc konkretnymi historycznymi przykładami kształtowania się stosunku człowieka do świętości, mogą stać się przedmiotem rozpatrywania i rozważania tego, co w nich historyczne, lokalne i tego, co uniwersalne, pod względem swojej otwartości hierofanicznej i kryptofaniczności, tego, co je dzieli i łączy).

Wiersz ten pozwala zasygnalizować i zrozumieć inne, obok już wymienionych, trudności i paradoksy charakteryzujące redukcję eidetyczną. Jak powiedzieliśmy, cechuje ją skierowanie uwagi na mądrość, a jednocześnie zmierza ona do „reaktywowania oczywistości”. Z kolei owo „reaktywowanie oczywistości i sensu” wymaga, jak widzieliśmy, podjęcia koniecznego trudu i wysiłku zmiany naturalnego nastawienia do świata, wymaga *epoche*. Byłyby więc mądrość, sens i oczywistość rezultatem jakiegoś nienaturalnego, sztucznego sposobu zachowania się i spojrzenia? Cóż zatem byłyby warte? Wszystkie te sprzeczności budzące niepokój dadzą się usunąć, gdy przypomnimy o owej nadwyżce filozoficznej, odróżniającej podejście fenomenologiczne od naukowego, czy też uważanego za naukowy, sposobu podejścia, a także to, co mówi wiersz o doświadczeniu poznawczym, iż jest ono integralnym, niepodzielnym aktem duchowym. W potocznej świadomości, opiniach i odczuciach częstokroć podkreśla się ową nienaturalność postawy filozofa i poety względem świata, cechujący ich brak zmysłu praktycznego, ich życie na opak. W potocznej świadomości filozof i poeta niezbyt mocno stąpają po ziemi. Motyw braku zadowolenia w świecie staje się w wierszu naczelną zasadą i postulatem. Od niego zaczyna się *Wstęp (Eingang)*, wejście do *Księgi obrazów*, do świata doświadczenia poetyckiego. To od porzucenia domu, wszystkiego, co się zna, rozpoczyna się możliwość „zobaczenia drzewa” w całym jego wszechzwiązku ze światem, słowem,

sensem. O podobnej zasadzie w sferze doświadczenia poznawczego mówią Jung i mistrz refleksji, Kierkegaard:

„Refleksji nie należy tu rozumieć jako aktu wyłącznie intelektualnego, lecz raczej jako postawę. Refleksja jest zastrzeżeniem, jakie ludzka wolność zgłasza wobec prawidłowości natury. Zgodnie ze znaczeniem słowa *reflexio* (odgięcie, odchylenie) w refleksji chodzi o akt duchowy w przeciwieństwie do procesu naturalnego, a mianowicie o zatrzymanie się przy postrzeżeniu, zastanowienie się nad nim, stworzenie sobie jego obrazu, odniesienie się do niego i krytyczną z nim rozprawę. Refleksję więc należy rozumieć jako akt zmierzający do osiągnięcia nowego stopnia świadomości”⁴⁵ (C. K. Jung).

„Mało się wierzy w ducha, a przecież taki wysiłek zależy od ducha, chodzi o to, aby to nie był jednostronny rezultat, *dura necessitas*, a im bardziej ta *necessitas* jest obecna, tym więcej budzi wątpliwości normalność wysiłku. Jeśli się chce jednak myśleć, że zimna, jałowa konieczność musi być obecna w takim wysiłku, tym samym się stwierdza, że nikt nie może przeżyć śmierci, zanim na prawdę nie umrze, co zdaje mi się grubym materializmem”⁴⁶ (S. Kierkegaard).

Powiedzieliśmy, że to jest wiersz o „zobaczeniu drzewa”, ale możemy zaraz spojrzeć nań jako na wstęp — w jego wprowadzającej funkcji do następnych obrazów tej książki, wtedy jest to wiersz o tym, jak czytać następne obrazy, następne przedmioty. Zobaczenie drzewa można więc ująć przez chwilę w jego funkcji metaforycznej, a wezwanie poety odnieść jako wezwanie do podobnego spojrzenia na inne przedmioty. (Podobną refleksją można objąć i z podobnym nastawieniem spojrzeć na przedmioty znajdujące się w zasięgu zainteresowań etnografa, takie jak praca, podział i wartościowanie czasu — czas święta i czas dnia powszedniego, stosunek do świata przyrody, do ziemi, do ludzi, uczuciowość, miłość, wrażliwość estetyczna, rzeczywistość świata baśni i fantazji i rzeczywistość świata realnego w kręgu tradycyjnej kultury itd.). W każdym przypadku idzie o to, by spojrzeć na każde zagadnienie z równą wrażliwością i świeżością spojrzenia, zawierającą własnym doświadczeniom, obserwacjom, nasuwającym się intuicjom i pomysłom, uchylając całą wiedzę, znane i wypowiedziane prawdy na te tematy. Tak jak w wierszu konkretne, zmysłowe zobaczenie drzewa odkryło pole do refleksji, odkryło świat, słowo i sens w ich wszechzwiązku, ponownie stać się może, gdy na wszystkie te zagadnienia spojrzysz z nastawieniem od-twarzania, doświadczenia „po raz pierwszy”, o którym mówi polski poeta:

„co dzień odnawiam spojrzenie
co dzień narasta mój dotyk
łaskotany bliskością tylu rzeczy”

(Z. Herbert)⁴⁷

⁴⁵ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, pisma wybrał i przełożył Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 184.

⁴⁶ Kierkegaard, *Bójażń i drżenie*, s. 46.

⁴⁷ Z. Herbert, *Trzy wiersze z pamięci*, Bibl. Lit. XXX-lecia, Warszawa 1973, s. 10.

Gdy weźmiemy pod uwagę dążenie do precyzji słowa, od którego zaczęliśmy snuć nasze porównanie pomiędzy fenomenologią a poezją, a także w świetle tego, co spotkalismy już wewnątrz wiersza Rilkego przy przechodzeniu do sfery eidetycznej, stanie się zrozumiałe, bliższe prawdy, wierniejsze jeszcze bardziej lapidarne sformułowanie, jakie znajdujemy w wierszu innego poety, które w swej prostocie i realizmie nie ukrywa całego patosu, grozy i uroku, związanych z takim przedsięwzięciem, gdzie doświadczenie poetyckie nazwane jest „odchodzeniem od zmysłów do słowa”⁴⁸. Gdy patrzymy na wiersz Rilkego jako na wstęp i wprowadzenie do całego cyklu obrazów, otwiera się przed nami również nieskończoność znaczeniowa. W zależności od kontekstu rozpatrywania dających się wydzielić w tym wierszu wątków, tematów, obrazów w świetle innych utworów i cykli odkrywa się tu nieskończona, niewyczerpywalna głębia znaczeniowa. Ale nawet bez drobiazgowego odwoływania się do tych wszystkich miejsc w poezji R. M. Rilkego — gdzie występują i wzajemnie oświetlają się wątki i tematy „odwykania od domu” (ziemi), „starego progu”, czy też „podnoszenia drzewa” („wzbiło się drzewo. O, czyste wzniesienie / O Orfeju śpiewa! Wzniosłe drzewo w uchu!” — Tak zaczyna się pierwszy wiersz o schodzącym w krainę cieni i rzucającym wyzwanie śmierci Orfeuszowi, otwierający cykl *Sonetów do Orfeusza*) — na podstawie samego wiersza możemy dojść do jednego z najgłębszych jego znaczeń. Jest to wiersz ukazujący uniwersalną, ponadczasową, ostateczną sytuację człowieka.

O uniwersalizmie i ponadczasowości przesądza specyficzny rodzaj użytej apostrofy, od której wiersz bierze swój początek. Użyty tu zwrot „Ktokolwiek jesteś”, powtórzony parę wersów dalej podkreśla ów ponadczasowy charakter zawartego tu doświadczenia. Efekt ten wzmacnia poszerzone o „ktokolwiek” zwrócenie się w drugiej osobie, tak jak to rzecz ma się w rozmowie z kimś bliskim, i tak jak w rozmowie z bliskim Ty sprawia, iż cały wiersz staje się dialogiem. (Cały pisany jest w drugiej osobie). Ta dialogiczna tonacja organizuje całość wiersza i panuje nad nim tak dalece, iż umykają i unieważniają się w owym zwróceniu się do Ty tak odmienne od siebie formy imperatywne i opisowe, w których wiersz ten został napisany, łagodnie przechodząc jedna w drugą i użyczając jedna drugiej swych cech: stanowczej postulatynośności i obiektywizmu. To dialogowe zwrócenie się do Ty, które nie wiadomo, czy nie jest immanentną cechą wszelkiej poezji i każdego zapisu poetyckiego, niezależnie od zastosowanych środków, konkretnie w tym wierszu prowadzi do tego, iż nieważny nawet jest fakt, że mamy tu do czynienia z jedną osobą mówiącą, z jedną stroną dialogu. Zwrócenie się do Ty ustanawia i określa specyficzną jedność czasu. Zwrot „Ktokolwiek jesteś”

⁴⁸ W. Tkaczuk, *Skrzydło liścia*, Iskry 1970.

przerzuca pomost ponad czasem dzielącym poetę, podmiot liryczny i odbiorcę, ustalając pomiędzy nimi, czy też doprowadzając do świadomości szczególnego rodzaju więź ontologiczną. Analizując ten wiersz powyżej mówiliśmy o kolejnych etapach, następujących po sobie wątkach fabularnych, a przecież cały wiersz zapisany jest i dzieje się w jednym czasie teraźniejszym, zarówno gramatycznym, jak i poetyckim *tempus praesens*. Owa dialogiczna tonacja sprawia, iż odczytywanie wiersza za każdym razem, w każdym czasie historycznym, mieści w sobie możliwość niewyczerpanego i nieskończonego odnawiania, reaktualizowania ze szczególnym napięciem zawartego w nim doświadczenia. Ponadczasowość zwrotu „Ktokolwiek jesteś” przypomina typ apostrofy, spotykany w poezji wędrującego Walta Withmana, któremu to rodzajowi apostrofy poświęcił uwagę i zgromadził szereg przykładów (zacytujemy tu jeden z nich) J. L. Borges w swojej *Notatce na temat Walta Withmana*⁴⁹:

Pelen życia teraz, spoisty, widzialny
 Ja w czterdziestym roku życia, w osiemdziesiątym
 trzecim roku Stanów.
 Do kogoś, za wiek lub za wiele wieków,
 Do ciebie jeszcze nienarodzonego, szukam Cię.
 Kiedy to czytasz, ja, który byłem widzialny,
 jestem staję się niewidzialny.
 Teraz to ty, spoisty widzialny przeczuwasz
 moje wiersze i szukasz mnie,
 Myśląc, jaki byłbyś szczęśliwy, gdybym mógł być z Tobą
 i stać się twoim towarzyszem,
 Bądź tak szczęśliwy, jakbym był z Tobą (nie bądź
 zbyt pewien, czy nie jestem teraz z Tobą).

Omawiając ten typ apostrofy i wskazując na analogiczne przykłady zastosowania tego rodzaju zwrotów we wcześniejszej poezji anglosaskiej, Borges pominął milczeniem pewien szczególny rodzaj poezji, w którym mamy do czynienia z podobnymi konsekwencjami w strukturze czasowej i ontologicznej, z tym co nazwaliśmy dialogiczną tonacją, z tego samego rodzaju zwrotem, co użyta w wierszu Rilkego apostrofa „Ktokolwiek jesteś”. Nasuwa się tu mianowicie na myśl epitafialna poezja nagrobna ze swoim „Byłem kim jesteś, jesteś kim byłem, jestem kim będziesz”. Idąc tym tropem jesteśmy w stanie dojrzeć nie tylko ponadczasowość i uniwersalizm zwartego i opisanego we *Wstępie* doświadczenia, ale również tę jedną z najgłębszych warstw znaczeniowych wiersza, ukazującą ponadczasową, uniwersalną, ostateczną sytuację człowieka i wszelkiego doświadczenia ludzkiego. Znaczenia tego nie możemy pominąć, gdyż jest to również wiersz o przeżywaniu śmierci. Bez niego

⁴⁹ J. L. Borges, *Notatka na temat Walta Withmana*, „Poezja”, 1977, przekład Andrzej Sobol-Jurczykowski. Tłum. wierszy E. Petrajtis.

nie sposób zdać w pełni relację z podniesionego przez nas podobieństwa pomiędzy doświadczeniem poetyckim a rozumieniem doświadczenia poznawczego w ujęciu fenomenologicznym. Wątek ten podjęły, rozwijały i akcentowały późniejsze odmiany fenomenologii egzystencji. Bez niego też trudno by zrozumieć w pełni owo znamienne zdanie Sartre'a o Husserlu: „Husserl przywrócił światu grozę i urok”. Co zatem sprawia, iż możemy powiedzieć, że jest to zarazem wiersz o przeżywaniu śmierci. Przy pierwszym czytaniu *Wstępu*, który nazwaliśmy wierszem o zobaczeniu drzewa, nic nie wskazuje na to, iż byłby to wiersz w jakikolwiek sposób mówiący o śmierci. Dopiero po bliższym uświadomieniu sobie utożsamienia drzewa = świata = słowa muszą budzić niepokój ostatnie wersy: „I w miarę jak sens jego obejmujesz, oczy twe czule odłączają się od niego”. Nie jest to jednak w żaden sposób wiersz pesymistyczny, wiersz o zwycięstwie śmierci. Nie kończy się martwą kropką, lecz pozostaje otwarty. Bliższa, bardziej drobiazgowa i subtelna analiza, zwłaszcza budowy wiersza, dla której nie ma tu miejsca, pozwoliłaby pokazać, w jaki sposób jest to wiersz o czystym ruchu, o przechodzeniu przez kolejne obrazy, o czystym ruchu dokonującym się pod powierzchnią obrazów. Cały wiersz zbudowany jest z ciągłego zakładania i ponownego znoszenia tego, co założone, cały zbudowany jest ze stopniowych, tez i antytez wewnątrz wydzielonych przez nas trzech części I, II, III, które nazwaliśmy sytuacją wyjścia, sytuacją graniczną i sytuacją przejścia do sfery istoty. Dokonujący się ruch w owym odłączeniu się od kolejnych obrazów — od porzucenia domu do podniesienia drzewa, od drzewa — do świata — od świata do słowa, od słowa do sensu przypomina pod tym względem to, co w redukcji eidetycznej Husserla jest stopniowym oczyszczaniem świadomości, osiąganiem czystej świadomości. W tym podobieństwie wiersz ten jest i nie jest wierszem o śmierci. Możemy tylko powiedzieć, że jest właśnie wierszem o odchodzeniu od zmysłów do słowa, od słowa do niewysłowionego i jako taki posiada swoją czwartą nienapisaną część. Cały jest wstępem i wprowadzeniem do tego, co niewysłowione. Sprawia to nie tylko fakt, iż cały wiersz pozostaje otwarty, niezakończony, ale również i to, że gdy weźmiemy pod uwagę ową zasadę rządzącą wierszem, to zobaczymy jak w wydzielonej przez nas części III powraca ta sama „sytuacja wyjścia”, co w I części (I: porzucenie domu, uwalnianie się oczu od progu — III: „oczy twe czule odłączają się od niego...”). W zakończeniu odzywa się tu początek. I tak, jak po I części (po porzuceniu domu, uwolnieniu się oczu od progu) następuje część II (zobaczenie drzewa, świata, słowa), tak po części III, która jest końcem wiersza (gdzie znów „oczy czule odłączają się od niego...”) spodziewać się należy kolejnego początku. Wiersz nie tylko w swojej budowie realizuje formułę, ale i odsłania dla świadomości tę prawdę, iż początek jest końcem, koniec jest począt-

kiem⁵⁰. Dlatego też możemy powiedzieć, że wiersz ten jest wierszem o „jest” i „nie jest” śmierci. Rozpatrując motyw drzewa w świetle utworów i cykli wierszy Rilkego moglibyśmy w sposób bardziej przekonujący wykazać, jak opisane w nim czyste doświadczenie poetyckie jest również przezwyciężaniem i pokonywaniem śmierci. Moglibyśmy wskazać na to, co podkreśla M. Jastrun, „Rilke wbrew pozorom jest piewą istnienia. Istnienia, które obejmuje również śmierć jako jeden z warunków ziemskiego bytu, wiecznej metamorfozy”⁵¹. To przecież w zakończeniu pierwszej *Elegii Duinejskiej* padają owe znamienne słowa poety:

„Czyż jest na darmo legenda, że w trenach po Linosie
pierwsza nieśmiała muzyka przemogła drętą martwość
[...]
ta, która dziś nas porywa, pociesza wspomaga.”

(a w „pomysłanych jako epitafia dla Wery Ouckama Knoop” *Sonetach do Orfeusza* — bodźcem do ich powstania była śmierć młodej dziewczyny) „śpiew to istnienie”⁵².

Bez dotarcia do tej najgłębszej sfery znaczeniowej *Wstępu* nasze porównanie fenomenologii do poezji nie byłoby pełne. Istnieją bowiem wątpliwości — podnoszone częstokroć przez krytyków fenomenologii — w jakim stopniu zadania, które fenomenologia stawia sobie, są możliwe do spełnienia, i w jakiej mierze cele, które widzi przed sobą, są do osiągnięcia. Czy cele te i zadania nie przekraczają granic rozsądku, czy są sensowne. W jakim stopniu jest możliwe owo dochodzenie do „po raz pierwszy” rzeczy, przedmiotów poznania, czy też mówiąc słowami naszego porównania: czy możliwa jest owa poezja niemetaforyczna i prezentacja przedmiotu w strefie, w jakiej się go poznaje, tzn. m. in. w jakiej mierze jest możliwe zachowanie ciągłości pomiędzy przeżyciem a rzeczywistością, czy nie grozi ono zagubieniem się w subiektywizmie; czy owo dążenie do precyzji słowa, owo „odchodzenie od zmysłów do słowa” — zgodnie z tym, co podpowiada tu pewne idiomatyczne rozu-

⁵⁰ Na innym miejscu Rilke odsłania tę samą prawdę, w której moglibyśmy szukać klucza do zrozumienia zasady i formuły, wedle której *Wstęp* został napisany:

„Pragnij metamorfozy. O zachwyć się płomieniem, gdzie umyka ci rzecz, co się pyszni z przemiennej natury
[...]

Kto się jak światło rozlewa tego poznaje poznanie i w zachwycie prowadzi go przez pogodę stworzenia

co często początkiem kończy i końcem zaczyna swój kształt”.

R. M. Rilke, *Poezje wybrane*, Kraków 1974, tłum. M. Jastrun.

⁵¹ *Tamże*, posłowie M. Jastruna, s. 498.

⁵² Por. *Sonetu do Orfeusza*, s. I, III, IX.

mienie — nie prowadzi do swego rodzaju obłędu językowego i etymologicznego (ten ostatni zarzut dotyka najczęściej filozoficznych rozpraw Heideggera), w jakim stopniu owa postawa fenomenologiczna nie prowadzi do oderwania się od świata, od rzeczywistości i nie wiedzie do nadmiernego estetyzowania, czy taka postawa na gruncie filozoficznym może być impulsem dla wartościowych propozycji i koncepcji etycznych?

Są to pytania nie obojętne chyba również dla antropologii, której osobliwym przedmiotem poznania jest człowiek, krąg życia ludzkiego manifestujący się w rozmaitych wytworach kultury. Nie uprzedzając odpowiedzi, które wyłonią się w części pracy dotyczącej fenomenologicznych badań nad istotą symbolu, religii i kultury, musimy poprzestać na tych, które częściowo już tu padły, i na tej, której udziela *Wstęp* oraz wybrana przez nas przykładowo poezja Rilkego, w której doświadczenie poznawcze tak głęboko splecione jest z doświadczeniem śmierci: „Jesteśmy tu może tylko po to, by powiedzieć: dom, most, studnia, brama, dzbanek, owocowe drzewo, okno — najwyżej: kolumna, wieża [...] Ale powiedzieć, zrozum, o, powiedzieć tak, jak nawet samym rzeczom nie marzyło się nigdy”.

Tylko na gruncie ustawicznej świadomości oporu, jaki stawia to, co niewysłowione, tylko w mroku owej ostatecznej, ponadczasowej, uniwersalnej sytuacji człowieka jesteśmy w stanie zrozumieć wagę odpowiedzi wobec wszystkich tych wątpliwości, jakiej udziela fenomenologia w swych próbach. Użyjmy tu raz jeszcze słów Rilkego: „Wysławiać pomimo... A jednak wysławiać (dennoch preisen)”.

Zbigniew Benedyktowicz

ON SOME ASPECTS OF PHENOMENOLOGICAL METHOD APPLIED IN STUDIES ON SYMBOL, RELIGION AND CULTURE

Part I

Summary

The text presented is the first part of the study by Z. Benedyktowicz dealing with application of phenomenological method to researches of symbol, religion and culture. (Classics of this approach are C. G. Jung, R. Otto, M. Eliade, G. van der Leeuw). This part of Z. Benedyktowicz's study presents the historical-philosophic background reflecting the essence of phenomenological approach. Departing point is here phenomenology of Edmund Husserl interpreted by Roman Ingarden as a specific approach to the world and a specific techniques of language in presenting results of research. Referring to the polemic of Edmund Husserl against positivism and psychologism and his opposition against contemporary philosophy and for active philosophizing, the author emphasizes that phenomenology, usually considered as a method, contains a philosophical surplus. Here is a similarity between phenomenology and some older attempts of building of philosophy based

on intuition (Descartes, St. Augustin) as well as some other philosophical traditions emphasizing the variety of epistemological experience (Pascal, "order of reason", "order of heart", "the mathematical sense and natural acumen") which cannot be reduced to only one type of experience. The value of experience is here understood not in a narrow psychological-empirical sense but as a methodic act of concentrating attention in experience (this is evident in the Old Testament wisdom tradition, especially in the books of Ecclesiastes and Ecclesiasticus). For this reason phenomenology is rather considering the essence of matter than proving of something. Its task is not to build up definitions but to demonstrate how an object exists; it searches "what" through "how" of the given object.

The author refers to the dispute concerning the scientific character of ethnography (two various tendencies: classification of science as exact sciences calling for legitimation in natural sciences and sciences of arts and letters related to art, or Dilthey's distinction of natural and humanistic sciences). In this reference the author emphasizes the tendency in phenomenology for precision and its devoted care for language; this is characteristic of various types of phenomenology.

This tendency to precision we find in the texts to Edmund Husserl on "pure phenomenology", then in phenomenology of epistemological experience, existence and language (Heidegger, Merleau Ponty) as well as in writings of philosophers dealing with phenomenology of faith (Kierkegaard "Either or", "Fear and trembling", Pascal "Man without God", "Man with God"); the last ones precede the phenomenology of religion of Rudolf Otto, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, and help to discover some common marks in understanding the epistemological experiences in the phenomenology of Husserl.

The author analyses the above mentioned texts paying his attention to stages of the phenomenological procedure (*epoché*, suspension of problem true-false, as well as of cause and effect, then of explanations reducing the essence of the given phenomenon etc.) In this way it might be clearly demonstrated that phenomenology is aiming at a type of precision and exactness which is completely different from approach of sciences based on positivistic traditions. Phenomenology doesn't put its hope on formalized languages; it also doesn't use models nor schemes. For this reason phenomenology is less metaphoric than exact sciences. The only tool of phenomenology is experience and word.

All these motifs as well as a similarity of phenomenology and romantic tradition, especially expressed by Kierkegaard in his opposition against Hegel lead to the conclusion that there is an analogy between phenomenological approach and poetical experience. To demonstrate this observation the author gives an analysis of a poem by Rainer Maria Rilke. This poem under the title "Eingang" represents in the view of the author the purest type of non-metaphoric and dialogical poetry.

Translated by Zbigniew Benedyktowicz