

Jerzy Machnacz

"Die Trennung von Natur und Geist", München 1990 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 28/1, 194-196

1992

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bytu. Pierwsza część dzieła poświęcona jest ustaleniu różnicy między „faktycznością a istotą” oraz jej naturalistycznym błędnym interpretacją. Określenie „czystej świadomości”, jej osiągnięcie przez „redukcję fenomenologiczną” stanowi drugą część słownika „fundamentalnego rozważania fenomenologicznego”. Oczywiście metody oraz absolutna samoistność przedmiotu fenomenologii ukazane są w kontraście do dogmatycznych założeń i domniemanego znaczenia charakterystycznego dla naturalnego życia, nauk przyrodniczych i metafizyki. Analiza tego przeciwieństwa osiąga punkt kulminacyjny w stwierdzeniu, że czysta świadomość jest ostateczną i absolutną podstawą, której wszystko to, co nie istnieje świadomościowo, zawdzięcza swój sens i znaczenie. Teza ta jest w czwartej części wyjaśniona: „fenomenologia rozumu” ma za zadanie ugruntowanie w fenomenologicznej oczywistości rzeczywistego i prawdziwego bytu wszystkich przedmiotów, to znaczy ukonstituowania go w refleksji na jej oglądowo „wypełnione” formy zjawisk. W trzeciej części Husserl wyjaśnia sens i znaczenie fenomenologicznej nauki o istocie („eidetyki”) intencjonalnej świadomości. Jest czymś oczywistym, że określone przymioty istotowe przysługują wszystkim intencjonalnym „przeżyciom”, inne zaś dotyczą tylko szczególnych rodzajów przeżyć i ich przebiegów. W pierwszych chodzi o związki „czystego Ja” i o „neomat” — przedmiotowy korelat. Rozmaitość pozostałych próbuje Husserl ukazać przez następujące rozróżnienia: naoczne akty „teraźniejszości” oraz „uobecnienia”, (doksycy- ne) modalności wiary i ich neutralizacja, akty proste i ufundowane, akty teoretyczne oraz akty dotyczące sfery uczuć i woli. *Idee I* są znaczącym, młodzieńczym dziełem Husserla, rozwinięty w nich — po raz pierwszy — fenomenologiczny idealizm spotkał się ze sprzeciwem (Scheler, Heidegger, Ingarden, Merleau-Ponty, Follesdal...).

Lit. *Gesammelte Werke, Husserliana Bd. III, 1978*; P. Natorp, *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, w: H. Noack (hrsg), Husserl, 1973.

Studenci i profesory narzekają dzisiaj, często z diametralnie odmiennych powodów, na brak czasu. W jaki sposób czas zaoszczędzić? Jak zyskać na czasie? *Lexikon der philosophischen Werke* przedstawia jedną z możliwości racjonalnego wykorzystania czasu, oczywiście dla tych, którzy wcześniej „zainwestowali” czas w opanowanie języka niemieckiego.

Jerzy Machnac

Die Trennung von Natur und Geist, Hrsg. R. Bubner, B. Gładinow, W. Haug, Wilhelm Fink Verlag, München 1990, s. 260.

Nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*) i nauki humanistyczne (*Geisteswissenschaften*) roszczą do siebie wyłączne prawo interpretacji świata i człowieka, przedstawiciele tych odmiennych typów wiedzy zapewniają, że tylko oni mogą dać poprawną odpowiedź na pytania dotyczące natury i spraw związanych z człowiekiem. Interesujące jest zatem pytanie: skąd pochodzi, jakie są źródła i przyczyny nowoczesnego dualizmu nauki?

We wprowadzeniu w dyskusję R. Bubner stawia następujące tezy, a) powstały w XIX w. spór między naukami przyrodniczymi a huma-

nistycznymi, wynikający i koncentrujący się na dualizmie metody, jest produktem rozpadu koncepcji encyklopedycznej, ujawniającym się w niemieckim idealizmie, b) podstawowe pojęcie natury, niezależnie od koncepcji nauki, pozostaje w łączności z wiedzą filozoficzną jako taką, c) nowożytno odkrycie natury jest wynikiem z jednej strony uwolnienia nauki od przesądów, a z drugiej — zreflektowanej reakcji na dzieje obrazu świata, d) przyroda stała się monopolem nauk przyrodniczych, intelektualna działalność człowieka musi mieć do czynienia z tym, co określa się jako: duch, kultura, społeczeństwo (7-24).

Referaty-artykuły, w mniejszym lub większym stopniu, podejmują tezy postawione przez Bubnera.

V. Höfle (*Przyroda i nauki przyrodnicze w G. Vico nowej nauce o duchu*, s. 55—78) twierdzi, że Vico w pracy *Scienza nuova*, podjął pierwszą próbę ukazania struktury nauk humanistycznych. Zbudował on model oparty na naukach przyrodniczych, zakładający, że w życiu i działalności człowieka można odkryć i opisać działanie praw ogólnych. Historyczny rozwój człowieka jest zatem rozwojem intersubiektywnego ducha. Monistyczne myślenie Vico ma swoje podstawy w religii chrześcijańskiej: Opatrzność Boga ujawnia się w naturze i kulturze.

B. Gładinow śledzi w swojej pracy: *Panteizm i mistyka natury* (s. 119—144), platońsko-teologiczne formy jedności ujawniające się w panteizmie i mityce, próbujące „zahamować” oddzielanie się nauk przyrodniczych od religii i filozofii, zmierzające do przekształcenia nauk przyrodniczych w panteistyczno-mistyczną religię kosmosu.

R. Warning, w artykule *Krytyka kultury w imię sentymentalnej natury J. J. Rousseau* (s. 79—92), uważa, że filozofii francuskiego filozofa nie można interpretować z pozycji i założeń idealistycznych, gdyż u Rousseau nie ma historyczno-filozoficznego schematu, w którym człowiek utracił jedność z naturą musi zrekompensować kulturą. Rousseau fantazjuje, nie potrafi w sposób jednoznaczny określić moralnej tożsamości swojego *homme sauvage*. Jego człowiek jest bez wyobraźni, bez odniesienia do przyszłości, a tam, gdzie brak tych elementów nie można mówić o powstaniu i rozwoju prawdziwie ludzkich stosunków. Kulturowy proces udoskonalania człowieka, a tym samym pojednania natury z duchem zmusza Rousseau do ucieczki w marzenia.

M. Forschner (*Naturalne skłonności. Stoa jako źródło inspiracji oświecenia*, s. 93—118) pokazuje ciągłość, względnie odnowienie myśli stoickiej w nauce o naturalnych skłonnościach u św. Tomasza, Rousseau i Kanta. Wiek 18 — jego zdaniem — pod względem filozoficznym nic nie wniósł do wiedzy o naturze, człowieku i jego stosunku do świata. Oświecenie wystylizowało siebie na czasy rozumu, kiedy zaś średniowiecze znacznie rozwinęło stoicką naukę przyrody i antropologię przez włączenie do niej chrześcijańskich wartości. Oświecenie popełniło ogromny błąd, nie można bezkarnie zapoznać 1500 lat własnej historii.

G. Dux, w pracy *Myśli o pierwszeństwie natury, naturalizacja ducha*, s. 161—180, szkicuje, w jaki sposób opanowywanie natury, dokonujące się przez budowę maszyn i zastępowanie nimi fizycznego wysiłku człowieka, zyskiwało na znaczeniu. Rewolucja w myśleniu z początków nowożytności, polegająca na tym, aby doświadczenie przyrodnicze uczynić zasadą interpretacji rzeczywistości, zmieniła trady-

cyjny, religijno-metafizyczny obraz świata na funkcjonalistyczno-relatywne.

K. M. Kodalla uważa (*Natura w T. Hobbesa myśleniu według praw natury*, s. 25—54), że filozofia Hobbesa jest najlepszym przykładem na myślenie odsłaniające analogię między Bogiem — Stwórcą i człowiekiem — twórcą. Jeśli natura jest stworzoną przez Boga maszyną, to instytucje są twórczym produktem człowieka. Bóg pozostawia człowiekowi „przestrzeń gry”, nie wykorzystuje swojej wszechmocy po to, aby twórczej działalności człowieka nadać szczególne znaczenie i godność. Człowiek musi jednak „zrezygnować z naturalnych popędów, gdyż jeśli na to się nie zdobędzie, popadnie w ślepe, mechaniczne prawa przyrody, zdradzi siebie, gdyż zdradzi wolność rozumu.

M. Seel analizuje (*Kantowska etyka estetyczna natury*, s. 181—208), na ile Kantowi udało się w pięknie natury odkryć wartości etyczne. Estetyczne podejście do natury nie prowadzi od razu do dobrego życia, lecz do doświadczenia ogólnych warunków takiego życia. Estetyzacja posiada — pośrednio — ogromne znaczenie dla moralności.

W pracy *Sztuka jako anty-natura, estetyczny zwrot po roku 1789* (s. 209—244), H. R. Jauss próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego i w jaki sposób idealistyczna estetyzacja natury utraciła swoje znaczenie i wpływy. Jeśli naturę uważa się za obszar brzydoty i wrogości, a sztukę jako wyraz piękna i przyjaźni, to sztuka — w takim ujęciu — jest, musi być anty-naturalna. Takie jednak stanowisko prowadzi do „rozwiązania”, „wymazania” ludzkiego podmiotu: ludzkie Ja nie jest niczym innym, jak tylko funkcją nieznaną sił.

Przedstawione prace dowodzą, że zmiana sposobu myślenia nie dokonuje się z dnia na dzień. Jest to proces niezmiernie złożony i długotrwały, chodzi w nim o uchwycenie istoty natury i istoty człowieka, o zrozumienie własnego bytu i bytu świata. Nim doszło do dualizmu nauk przyrodniczych i humanistycznych, nim jedność nauki została podważona, dla tradycji zachodniej było oczywistym stawianie pytań o człowieka i naturę w jednej płaszczyźnie.

Książka adresowana jest do Czytelnika zainteresowanego dziejami myśli europejskiej z bardzo dobrym przygotowaniem z metodologii i historii filozofii.

Jerzy Machnac

Tadeusz Biesaga, SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, s. 235.

Omawiana tu praca ks. Tadeusza Biesagi SDB jest jego rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Antoniego B. Stepnia i obronioną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w 1984 r. Jest to drugi doktorat napisany na tym wydziale o filozofii Dietricha von Hildebranda. Dwa lata wcześniej rozprawę *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia SDS, przedłożyła s. T. Wojtarowicz, dominikanka.

Celem pracy Biesagi jest rekonstrukcja Hildebrandowskich podstaw