

Jerzy Machnac

"Hedwig Conrad-Martius : eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt", Alexandra Elisabeth Pfeiffer, Würzburg 2005 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 41/2, 206-211

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dzy wiarą a nauką, co owocowało rozejściem się badań przyrodniczych i teologii. Konflikt ten przetrwał aż do wieku XX, w którym pola dla kontrowersji dostarczył ewolucjonizm. Zarazem doprowadził do wyznaczenia w miarę jasnych i ścisłych granic między kompetencjami przyrodnika i teologa. U początków konfliktu Galileusz podkreślał, powołując się na autorytet św. Augustyna i św. Tomasa, że prawda wiary i prawda naukowa nie mogą pozostawać w sprzeczności. To przekonanie wyraża również Jan Paweł II, pisząc: „Ten sam jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękojmią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki, oraz objawia się jako Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa” (*Fides et Ratio*, 34).

Nauka płynąca z historii może nam tylko pomóc uniknąć w przyszłości popełnienia podobnych błędów. Dlatego powrót do sprawy Galileusza i odsłonięcie jej kulisów przez odtajnienie wszystkich zachowanych akt sprawy jest cenne. Warto też odnotowania są wysiłki historyków, zmierzające do ukazania rozmaitych aspektów tych wydarzeń. Dobrze zatem się stało, że ważna z tego punktu widzenia praca Mario D’Addio doczekała się tłumaczenia na język angielski, a tym samym szerszego upowszechnienia.

Anna Lemańska
Instytut Filozofii UKSW

A. E. Pfeiffer, *Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, ss. 230.

Aby uświadomić sobie znaczenie pracy Pfeiffer, trzeba krótko przybliżyć sytuację merytoryczną i społeczno-historyczną, w której przyszło tworzyć Hedwig Conrad-Martius. Przy czym, przez sytuację merytoryczną należy rozumieć ogólny stan filozofii i konsekwencje z niego wypływające dla rozważań szczegółowych, np. nad czynnem czy bytem człowieka.

Bez cienia wątpliwości można powiedzieć, że myśl E. Husserla nadała nowy kształt duchowemu obliczu nie tylko Europy. Fenome-

nologia należy do duchowego dziedzictwa ludzkości. Husserl, wykładający początkowo w Getyndze, później we Freiburgu, „ściągnął” do siebie słuchaczy i uczniów z całego świata, zainicjował swoistego rodzaju „ruch fenomenologiczny”, w którym wzięło udział ponad 100 znaczących osobowości, między innymi: z Niemiec (M. Heidegger, M. Scheler, H. Plessner, H. Jonas, E. Levinas, H. Markuse, H. G. Gadamer, E. Fink), z Francji (G. Berger, P. Ricouer, J. P. Sarte, A. Koyré), z Polski (R. Ingarden, K. Ajdukiewicz), z Czech (J. Patočka), z USA (M. Faber), z Włoch (A. Banfi), z Kanady (W. Bell), a nawet z Japonii (M. Haga) i z Australii (W. R. B. Gibson).

Pierwszym, który odkrył i udał się do Getyngi na rozmowę z Husserlem, był J. Daubert. To dzięki niemu doszło do kontaktu i współpracy getyńczyków (uczniów Husserla) z monachijczykami (uczniami Lippsa). T. Conrad, założył Getyńskie Towarzystwo Fenomenologiczne, które na swój sposób, ustawicznym filozofowaniem, wspierało wysiłek Husserla – Mistrza, i Reinacha – „drugiego fenomenologa” w Getyndze. („W Getyndze tylko się filozofuje – dniem i nocą, przy jedzeniu, na ulicy, wszędzie. Mówi się wyłącznie o fenomenach” – z wypowiedzi dra Moskiewicza do E. Stein).

Co było przyciągające, czy pociągające w filozofii Husserla? Czym różniła się jego filozofia od innych filozofii? Ku czemu się kierowała? Jakie otwierała perspektywy?

Na przełomie XIX i XX w. filozofia znajdowała się w głębokim kryzysie wywołanym brakiem odpowiedniej metody. Husserl zdał sobie z tego sprawę, dlatego skierował swój cały intelektualny wysiłek na wypracowanie metody gwarantującej filozofii naukowy status. Przedstawił ją szczegółowo w *Badaniach logicznych*, w których wkroczył w sferę zarezerwowaną dla filozofii. W tej sferze fenomenolog-filozof ma do czynienia z „samymi rzeczami” i prawami o charakterze koniecznym i pewnym. *Zurück zu den Sachen selbst* – powrót do samych rzeczy był momentem nowym, fascynującym, otwierającym nowe możliwości dla badań filozoficznych.

Husserl wywołał ruch fenomenologiczny, ale nie utworzył szkoły. Na przeszkodzie stanęły w dużej części względy merytoryczne i polityczno-społeczne. Względy merytoryczne to przede wszystkim zarysowująca się od samego początku różnica w rozumieniu statusu fenomenu między Husserlem i monachijczykami, którzy nadawali ton seminariom i dyskusjom z Mistrzem. Większość studentów Husserla z Getyngi, pod wpływem monachijczyków, opowiedziała

się za stanowiskiem realistycznym, przeciw transcendentalnemu idealizmowi anonsowanemu przez Husserla od roku 1905, znajdującemu pełną dokumentację w *Ideach*. Husserl wysoko oceniał ich prace, chociaż zdecydowanie krytykował za to, że zatrzymali się w połowie drogi. Przyjmując metodę i odrzucając redukcję, byli – według niego – znakomitymi naukowcami, ale nie filozofami.

Do okoliczności polityczno-społecznych trzeba zaliczyć: przeniesienie Husserla do Freiburga, wybuch I wojny światowej, (w której poległ między innymi A. Reinach,) inflację, bezrobocie, objęcie władzy przez Hitlera, (wielu fenomenologów musiało emigrować z Niemiec, np.: M. Geiger, A. Gurwitsch, wielu otrzymało zakaz pracy, np. H. Conrad-Martius), wreszcie wybuch II wojny światowej, w której wielu straciło życie, np.: E. Stein została zamordowana w Auschwitz.

Względy merytoryczne i polityczno-społeczne sprawiły, że dorobek znacznej części uczniów Husserla nie jest znany w takim stopniu, na jaki zasługuje. Dotyczy to również twórczości H. Conrad-Martius. Z zainteresowaniem i wdzięcznością zatem należy wziąć do ręki pracę Pfeiffer o filozofii Conrad-Martius, wielkiej „znanej nieznaniej”, jak powiedział o niej Kühn w pośmiertnych wspomnieniach. Praca ta stanowi znaczącą pozycję w literaturze dotyczącej fenomenologii, dlatego też została wydana w specjalnej serii *Orbis Phaenomenologicus*.

Praca doktorska Pfeiffer składa się z: przybliżenia stanu badań nad twórczością H. Conrad-Martius (s. 18-22), czterech, nieproporcjonalnie rozwiniętych części oraz wykazu literatury i osób (s. 217-227).

Opisując stan badań nad dorobkiem H. Conrad-Martius, Pfeiffer wymienia nie tylko prace z obszaru języka niemieckiego i angielskiego, zwraca również uwagę na interesowanie filozofią Conrad-Martius w Polsce i analizuje prace J. Machnacza. Przedstawienie fenomenologii przyrody Conrad-Martius możliwe jest tylko w kontekście ujęcia całego jej dorobku, przy czym istotne jest nakreślenie jej własnego rozumienia fenomenologii oraz sprecyzowanie jej poglądów na stosunek filozofii do teologii. Pfeiffer kładzie nacisk w swoich badaniach na zachowanie wierności H. Conrad-Martius tak w przybliżaniu jej tekstów, jak i ich dalszej interpretacji.

Część A: *H. Conrad-Martius i fenomenologia*, obejmuje następujące rozdziały: I. *Życie H. Conrad-Martius*; II. *H. Conrad-Martius i ruch fenomenologiczny*; III. *Szkic ontologii fenomenologicznej H.*

Conrad-Martius (ss. 23-86). H. Conrad-Martius wyróżnia w szerokim nurcie fenomenologii trzy strumienie i mówi o: a) fenomenologii transcendentalnej, reprezentowanej przez Husserla w późniejszym okresie twórczości, b) fenomenologii egzystencjalnej, uprawianej przez Heideggera i c) fenomenologii ontologicznej, za którą opowiedzieli się prawie wszyscy przedstawiciele tzw. monachijsko-getyńskiego kręgu fenomenologów. Tak Husserl, jak i Heidegger, każdy na swój sposób, naruszają – według Conrad-Martius – „rzeczywistą rzeczywistość”, pierwszy przez wzięcie w nawias i redukcje, drugi przez zabsolutyzowanie istnienia *Dasein*. Zdaniem Conrad-Martius pole badań fenomenologicznych jest ściśle wyznaczone przez to wszystko, co jest, lub co może być. Zadaniem fenomenologa jest opis rzeczywistości w tym, czym ona jest, i tak, jak ona jest.

Część B: *Stosunek teologii do filozofii*, podzielona jest na: I. *Argumentacja filozoficzna*; II. *Teoria poznania jako miejsce przejścia do metafizyki*; III. *Metafizyka jako teologia*; IV. *O niezależności filozofii od teologii* (ss. 87-108). Zajmowanie się czystymi fenomenami doprowadziło u wielu fenomenologów do przemiany życia. Teoretyczne, filozoficzne refleksje, np., że Bóg nie jest istotą w sobie sprzeczną, wiązały się z praktycznymi konsekwencjami, podjęciem życia religijnego. Dla pierwszych fenomenologów filozofia miała do czynienia z ich własnym życiem, była prawdą ich istnienia. H. Conrad-Martius nigdy nie ukrywała swego chrześcijańskiego poglądu na świat i nigdy też nie mieszała – czego dowodzi Pfeiffer – argumentacji filozoficznej z teologiczną, co jest widoczne zwłaszcza w jej późniejszej fazie twórczości.

Część C: *Filozofia przyrody*, koncentruje się na dwóch tematach: I. *Teleologiczne samoustanowienie przyrody*; II. *Samobudowa przyrody* (ss. 109-188). Realny, aktualny byt posiada – w terminologii H. Conrad-Martius – dwie formy istnienia: hipokeimenałną, materialną i archonałną, duchową. U jego bytowej podstawy musi być realny byt potencjalny. Conrad-Martius nawiązuje świadomie do filozofii Arystotelesa i Tomasza i stara się nadać jej nową postać: transfizyka zajmuje się pozafizycznymi, realnymi, dynamicznymi, absolutnie potencjalnymi obszarami przyrodniczej rzeczywistości. Entelechia istoty, będąca w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej formą substancjalną, posiada – według HCM – „podwójne oblicze”, jest w jednym aspekcie stałą, a w innym – zmienną wielkością, „od-

powiada” za istotę i istnienie danej żywej rzeczywistości, ona jednoczy w sobie i pełni jednocześnie funkcje przyczyny formalnej, sprawczej i celowej. Trzeba tutaj powiedzieć, że teoria transfizycznej rzeczywistości wypracowana przez H. Conrad-Martius jest interesującą i dyskusyjną próbą wykorzystania intuicji i myśli Arystotelesa i Tomasza dla zupełnie nowego rozumienia współczesnych problemów z zakresu fizyki i biologii.

Szkoda, że Pfeiffer nie skorzystała, zwłaszcza w tej części, z pism H. Conrad-Martius, pozostających do tej pory w maszynopisie, a przygotowanych do druku przez E. Avé-Lallemant’a.

Część D: *Pytania krytyczne. Próba usprawiedliwienia teleologicznej filozofii przyrody*, stanowi historyczny przegląd filozoficznych stanowisk odnośnie do teleologii: I. *Teleologia w starożytności: Arystoteles*, II. *Odrzucenie teleologii przy końcu XX wieku: W. Stegmüller*, III. *Zwolennicy teleologii przy końcu XX wieku: Spaemann/Löw*, IV. *Podsumowująca ocena przedstawionych koncepcji* (ss. 189-212). W końcowych partiach tej części Pfeiffer twierdzi, że szkic fenomenologicznej filozofii przyrody zarysowany przez H. Conrad-Martius odpowiada współcześnie przyjętym kryteriom interpretacji. Obok zadowalającego wyjaśnienia wielu fenomenów przyrodniczych myślenie teleologiczne niesie ze sobą etyczne roszczenie, aby przyrodniczej substancji, posiadającej w sobie samej swój cel, nigdy nie używać jedynie jako środka (s. 212).

W części E: *Spojrzenie krytyczne* (ss. 213-216) Pfeiffer stwierdza, że fenomenologiczna filozofia przyrody naszkicowana przez H. Conrad-Martius w drugiej połowie ubiegłego wieku nie tylko z upływem czasu nie straciła, lecz zyskuje na aktualności, ponieważ spoczywa na podwójnym fundamencie: a) możliwości intencjonalnego ujęcia przedmiotów przez człowieka i to takiego, w którym b) „rzeczy” odsłaniają swoje prawdziwe oblicze.

W dobie rozpowszechnionego błędu antropologicznego warto sięgnąć po pracę Pfeiffer, warto i trzeba popatrzeć na to wszystko, co jest z perspektywy bytu jako bytu, gdyż błąd antropologiczny nie jest niczym innym jak oderwaniem myślenia człowieka od struktur bytu. „Nowoczesne” myślenie jest „zawieszony w powietrzu”, jest kombinowaniem, opartym często na kryteriach zabójczych – w dosłownym znaczeniu tego słowa – dla istnienia człowieka, czego dowodzą prace np. P. Singera. Względy ekonomiczne: co się opłaca, a co nie; względy ambicjonalne poszczególnych uczonych, społe-

czeństw i narodów: możemy wszystko zrobić, co jesteśmy w stanie uczynić, gdyż granice naszych możliwości wyznacza nasza wiedza – nie mogą stanowić o wartości ludzkiego czynu i o istnieniu człowieka. Aby odpowiedzieć na pytanie o metafizyczne znaczenie czynu ludzkiego, trzeba te pytania umieścić w metafizyce człowieka, a tę w – metafizyce przyrody, którą z kolei trzeba zakorzenić w metafizyce bytu jako bytu. Myślenie „osadzone w bycie” jest myśleniem całościowym, pozwalającym wyjść poza szczegóły. Żyjemy w czasach olbrzymiej wiedzy przyrodniczej, niezwykłych możliwości technicznych i znikomej wiedzy filozoficznej. Uświadomienie sobie tej sytuacji jest pierwszym krokiem w kierunku zachowania istnienia człowieka. Dlatego warto i trzeba myśleć w strukturach bytu.

Jerzy Machnacz

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Adrian T. Peperzak, *Elements of Ethics*, Stanford University Press, Stanford, California 2004, ss. 283.

Adrian Teodor Peperzak jest profesorem filozofii na Uniwersytecie Loyoli w Chicago (*The Loyola University*). Urodził się w Jawie (Indonezja) jako obywatel Holandii. Wykształcenie filozoficzne zdobywał w Holandii, ale także na Uniwersytecie w Louvain oraz w Paryżu (Sorbona). Tytuł doktora otrzymał na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem Paula Ricoeura, zatytułowanej *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, opublikowanej w 1960 (drugie wydanie w 1969).

A. T. Peperzak kontynuował swoją pracę naukową w różnych uniwersytetach, m.in. w Amsterdamie i Utrechcie; gościnnie (jako *visiting professor*) prowadził wykłady na uniwersytecie w Bandung (Indonezja), na Majorce (Hiszpania), w Scuola Normale w Pizie oraz w Istituto Superiore di Filosofia w Neapolu (Włochy), w Uniwersytecie w Nicei (Francja), w Uniwersytecie w Pittsburgu i Bostonie (USA) a obecnie w chicagowskim Uniwersytecie Loyoli. Jego badania ogniskują się wokół filozofii Hegla (napisał na ten temat pięć książek i wiele artykułów) oraz Emmanuela Levinasa (o któ-