

Józef Smulczyński

"Fenomenologia egzystencjalna", William A. Luijpen, Warszawa 1972 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 12/1, 308-313

1974

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.

William A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, Pax ss. 444.

W końcu XIX w. prof. Mercier założył przy uniwersytecie w Louvain Instytut Filozofii. Celem Instytutu miała być odnowa studiów scholastycznych i wykazanie, iż racjonalizm tomistyczny może przedstawić zadowalające i kompetentne rozwiązanie problemów filozofii współczesnej. Prof. Mercier pragnął też uniezależnić myśl filozoficzną od wiary.

W artykule *Współczesna filozofia belgijska*¹ Léo Apostel wykazuje, że w ramach Instytutu Filozofii w Louvain dały się wyodrębnić dwie szkoły: tak zwani „Dawni” i „Nowi”.

„Dawni” są kontynuatorami zamierzeń prof. Mercier i zajmują się myślą tomistyczną. Ze średniowiecznego tomizmu odrzucają całą dziedzinę kosmologii, całą hierarchię bytów, a zachowują teorię poznania i ontologię ogólną. W ramach tego kierunku znane są nazwiska: De Raeymacker, Van Steenberghen, Verbeke, Suzanne Mansion.

Wśród „Nowych” wymienia się: Dondeynéa, De Waelhensa, Van Brede, Wyllemana, Van Ricta i in. Pozostają oni pod wpływem współczesnej myśli filozoficznej, zwłaszcza fenomenologii i egzystencjalizmu. Przejście od „Dawnych” do „Nowych” nie dokonało się nagle. Miała tu miejsce pewna ewolucja.

Istotną sprawą dla myśli lowańskiej sprzed 1940 roku była obrona realizmu tomistycznego. Gdy jednak spór między idealizmem i realizmem okazywał się nierozstrzygnięty, A. Dondeyne i De Waelhens usiłowali przezwyciężyć to przeciwieństwo przy pomocy fenomenologii. Problem jednoznaczności czy wieloznaczności bytu pomogła rozwiązać filozofia Heideggera przypisująca rozstrzygającą rolę doświadczeniu bytu, zaspokajając jednocześnie zainteresowania bytem i antropologią.

Rozważania nad bytem złożonym z esencji i egzystencji doprowadziły do ukazania człowieka jako bytu skończonego. Heideggerowskie pojęcie skończoności w wyjaśnianiu człowieka zostało uzupełnione pojęciem mediacji, które zawdzięczamy Merleau Ponty'emu. Wyjaśnia on, że człowiek będąc radykalnie skończony zawdzięcza swój byt temu, co go przekracza.

Widzimy, że od tomizmu klasycznego „Nowi” znaleźli dość szybko drogę do egzystencjalizmu. Ale to jeszcze nie koniec. Szkoła w Louvain jest w swojej istocie antropologią filozoficzną usiłującą odnaleźć także pierwotne doświadczenie człowieka. Aby to osiągnąć dokonano rzeczy wydawałoby się zadziwiającej — połączono myśl Husserla i Hegla. Od pierwszego zaczerpnięto metodę, różną od będącej w użyciu metody naukowej, od drugiego zaś fenomenologię ducha opisującą rozwój świadomości od treści najbardziej elementarnych. Zestawienia tego dokonał De Waelhens w *Phénoménologie Husserlienne et Phénoménologie Hégélienne*. Zarówno dla Husserla jak i Hegla filozofia jest powrotem do świata przeżywanego, prerefleksyjnego, a jednocześnie próbą podążania za formami esencjalnymi i rozwojem tego świata prerefleksyjnego.

¹ Ruch filozoficzny 22 (1963) s. 133—151.

Z problematyką szkoły w Louvain zapoznają nas dzieła: De Waelhensa *La philosophie et les Expériences Naturelles (Filozofia i doświadczenia naturalne)* i A. Dondeyné'a *Foi chrétienne et pensée contemporaine (Wiara chrześcijańska a myśl współczesna)*², oraz stosunkowo najnowsze dzieło Williama A. Luijpena *Existentiële Fenomenologie*, wydane w Utrechcie w 1959 r. Do polskiego czytelnika dotarło ono w 1972 r. w przekładzie z języka angielskiego dokonany przez Bogdana Chwedeńczuka.

William A. Luijpen należy do młodszej generacji „Nowych” z Louvain, a *Fenomenologia egzystencjalna* jest jedną z wcześniejszych jego pozycji autorskich. Postawa, jaką zajęli wobec myśli współczesnej Albert Dondeyne, Alphons de Waelhens i Herman Leo Van Breda, miała ogromny wpływ na myśl autora. Może świadczyć o tym sama problematyka poruszona w książce, tak charakterystyczna dla szkoły lowańskiej, a koncentrująca się wokół bytu, którym jest człowiek. Jest to temat dziś bardzo aktualny, a dzieło Luijpena jest pozycją niezwykle cenną, dlatego mając na uwadze aspekt antropologiczny zapoznamy się z jej treścią.

Książka składa się z czterech rozdziałów.

W rozdziale I. zatytułowanym *Człowiek — byt metafizyczny* autor wykazuje, że monizm materialistyczny i monizm spirytualistyczny ukazują tylko dwa krańcowo różne aspekty tej rzeczywistości, którą jest człowiek. Pierwszy kierunek uwrażliwia na rzeczywistość, a pomija subiektywność i osobowość człowieka, drugi zaś wyolbrzymia jego podmiotowość. Tymczasem, zdaniem autora, byt ludzki jest „byciem — świadomym w świecie”. Świat zaś jest radykalnie ludzki. Człowiek i świat są sobie podporządkowani na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Każdy człowiek ma swój świat, który jest realny, ale ujmowany przez każdego człowieka pod innym kątem. Człowiek stwierdza faktyczność świata i jest w nim uwikłany, ale posiada możliwość samorealizacji, a przez swoją aktywność wychodzi ze stanu faktyczności. Zdolność ta wynika z pierwotnego faktu fenomenologii egzystencjalnej, z egzystencji, czyli bycia-w-świecie, i z intencjonalności, dzięki której człowiek skierowany jest nie tylko ku światu, ale otwiera się na wszystko, co nie jest podmiotem. Może być „przeznaczony dla innych” i „skierowany ku Bogu”. Bóg — jakkolwiek byśmy go traktowali, jako byt realny, czy hipotetyczny — jest bytem transcendentnym. Istnienie jego jest rzeczą niedowodliwą na płaszczyźnie empirycznej. Przyjęcie dowodu na istnienie Boga zakłada religijność, czyli bezpośrednie skierowanie ku Bogu i osobisty z nim kontakt. Paradoks polega na tym, że ci, którzy potrzebują tego dowodu, nie są zdolni go przyjąć, a ci, którzy go przyjmują, wydają się go nie potrzebować, bo uznają więcej, niż może dać dowód.

Drugi rozdział traktuje o fenomenologii poznania. Przyjęcie intencjonalności świadomości fenomenologia przewycięża kontrowersją: idealizm — empiryzm i przedstawia nam się jako filozofia spotkania. Intencjonalność świadomości i samoobecność tego co postrzegalne rozstrzyga o prawdziwości poznania. Jest ono immanentne. Akt poznania rozpoczyna się od pod-

² *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (1974) nr 1 s.

miotu i skierowany jest ku rzeczywistości, której poznanie ubogaca podmiot, pozostając w nim jako jego doskonałość. Nie można oddzielać poznania zmysłowego od duchowego. Faktycznie bowiem poznanie ludzkie jest niepodzielne — wrażenia zmysłowe są zawsze przeniknięte świadomością duchową.

Prawda jest historyczna, bo zakłada historyczne zdarzenia odsłaniania. Poznanie prawdy jest jednocześnie odkryciem luki, nowego pytania, które domaga się odpowiedzi. W tym sensie żadna prawda nie jest absolutna. Można mówić o obiektywności i subiektywności poznania. Mówienie zaś o obiektywizmie, subiektywizmie lub relatywizmie poznania oparte jest na tym, że rzeczywistość oddzielona jest od podmiotu i jest zapoznaniem prawdziwej natury poznania.

Szczególnie interesujący jest rozdział trzeci, w którym autor rozwija fenomenologię intersubiektywności.

Człowiek jest świadomy drugiego człowieka, którego obecność i odkrytość nie wymaga dowodzenia, co jest faktem pierwotnym. Ciało ludzkie jest tajemniczą rzeczywistością i stanowi przejście od świadomego podmiotu do przedmiotu należącego do świata. Poprzez ciało wstępuję w świat drugiego człowieka, ono odkrywa jego podmiotowość, ale też dostarcza mu możliwości ukrycia się. Drugi człowiek jest „tak-jak-ja-we-świecie”.

Omawiając formy koegzystencji, autor odrzuca teorię nienawistnego spojrzenia propagowaną przez Sartre'a, w której źródłem nienawiści jest fakt, iż drugi człowiek spoglądając na mnie, pozbawia mnie podmiotowości i sprowadza do roli przedmiotu. Dla niego jestem przedmiotem. Swoją subiektywność odzyskać mogą jedynie drogą odwrotnej reakcji: sprowadzając drugiego do rangi przedmiotu.

W. A. Luijpen określa takie ujęcie za zbyt wąskie zawężenie koegzystencji ludzkiej. Stwierdza również, że w ramach tej koegzystencji nie ma miejsca także na obojętność, którą odkryć można jedynie w ramach stosunków czysto funkcjonalnych. Termin „spotkanie” jest tu najodpowiedniejszy i sugeruje, że nawet czysto funkcjonalne zetknięcie się z drugim człowiekiem powinno uczestniczyć w ogólnym uczuciu dla człowieka — powinna w nim wystąpić dyspozycja do miłości. To właśnie miłość jest uczuciem, które powinno przenikać i wyczerpywać rzeczywistość ludzkiej koegzystencji.

„Spotkanie” jest punktem wyjścia do miłości. Zakłada apel drugiego człowieka do mojej subiektywności. Apel nie jest prośbą ani atrakcyjnością jakości drugiego człowieka. Cały człowiek jest apelem, wzywa do „bycia z nim”, umożliwia wyzwolenie się z siebie i dostarcza możliwości osiągnięcia człowieczeństwa. Apel ten można przyjąć lub odrzucić. Jest apelem do wolności drugiego człowieka, a pozytywna odpowiedź powinna akceptować wolność apelującego, podtrzymywać ją i uczestniczyć w niej. Na tym właśnie polega miłość, która jest czynna, skuteczna i jest aktywną przychylnością wobec drugiego. Człowiek jest paradoksem immanencji i transcendencji, a miłość ten paradoks uwypukla. Człowiek kocha i jest podmiotem jedynie w zespoleniu z nie-ja. Miłosna przychylność sprawia, że moja i drugiego człowieka subiektywność uczestniczą w sobie, wspierają się i kierują się ku swemu przeznaczeniu. To miłość sprawia, że jestem autentycznie ludzki i szczęśliwy.

Po tych rozważaniach W. A. Luijpen dochodzi do określenia człowieka jako „podmiotu-razem-z-innymi-podmiotami-w-świecie”.

Minimalnym warunkiem miłości jest prawo i sprawiedliwość. Warunek ten ulega modyfikacjom. Tam, gdzie miłość jest doskonała, nie ma potrzeby mówić o sprawiedliwości i prawie. Sprawiedliwość jako taka nie realizuje człowieczeństwa. Stawia ludzi obok siebie, a czasem, stosowana zbyt rygorystycznie, oznacza zniszczenie podmiotowości drugiego człowieka i jest okrucieństwem.

Rozdział czwarty omawia fenomenologię wolności i jej przeznaczenia. Człowiek jest wolny. Wolność jego oznacza brak konieczności i pewną autonomię. Nie jest absolutna, ponieważ człowiek jest uwikłany w rzeczywistość. Jest wolny w granicach wyznaczonych przez uporządkowanie jego faktyczności. Faktyczność ma wpływ na postępowanie człowieka, ale nie jako przyczyna, lecz jako motyw, który apeluje do niego. Człowiek będąc wolny jest etyczny. Prawo moralne nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, lecz tkwi w człowieku, w jego świadomości moralnej, w sumieniu i jest refleksyjnym wyrazem istoty człowieka.

Autentyczna moralność polega na postępie, który nie oznacza wzrastającej dokładności przestrzegania praw, lecz coraz większą przenikliwość sumienia i zbliżanie się do ideału.

Jako subiektywność uwikłana w rzeczywistość człowiek jest światłem, ale i ciemnością, bo nie pojmuje rzeczywistości w sposób jasny. Wie co robi, a zarazem nie wie. Nie jest panem swych czynów, bo nie wie jaki oddźwięk mogą one wywołać w rzeczywistości. Człowiek ma ręce zawsze brudne, jest grzeszny.

Z faktu, że człowiek jako „mający być” jest pragnieniem, które jest niespełnione, rodzi się pytanie: Czy człowiek otwarty jest tylko dla świata i dla innych podmiotów ludzkich, czy także dla Boga? Autor powiada, że musimy przyjąć Byt Transcendentny, gdyż bez tego człowiek nie może uświadomić sobie integralnej rzeczywistości swej istoty. Byt ten jest rzeczywisty, ale w inny sposób niż byty świata. Istnieniu tego Bytu i jego przyczynowości nie wymyka się żaden byt, nawet świadomy i wolny człowiek, który jest rezultatem miłości Bożej. Należy do Boga jako podmiot i to tłumaczy jego wolność.

Przystępując do pisania *Fenomenologii egzystencjalnej* W. A. Luijpen postawił sobie za cel uprawianie autentycznej filozofii. Przez autentyczną filozofię rozumie osobiste szukanie odpowiedzi na pytanie stawiane człowiekowi przez życie. Człowiek jest zanurzony w historię i spotyka się z uformowaną już terminologią i systemami filozoficznymi, które wywierają wpływ na jego myślenie. Nie można więc abstrahować od nich. Oryginalność filozofowania polega na twórczym przyjęciu tego co niesie przeszłość, na zasymilowaniu tego i wytworzeniu własnego ujęcia.

Zamiarem autora *Fenomenologii egzystencjalnej* było przedstawienie swoich przemyśleń w „klimacie” właściwym dla myśli egzystencjalistów i fenomenologów. Trzeba przyznać, że autor podjął ogromny wysiłek, by „klimat” ten rozpoznać. Obszerne przypisy znajdujące się na końcu każdego rozdziału, a obejmujące w sumie 77 stron, oraz skorowidz osobowy, znaj-

dujący się na końcu książki, zawierający powyżej dwustu nazwisk, dają doskonały obraz jego erudycji. W morzu propozycji ze strony innych systemów potrafił zachować oryginalność swoich poglądów nie wykraczając poza „klimat” fenomenologiczno-egzystencjalny. Ale czy jest to także autentyczna filozofia?

Zapewne pod wpływem wspomnianego „klimatu” W. A. Luijpen inaczej niż to było w tradycyjnej tomistycznej filozofii, rozumie termin *existentia*. Dla Tomasza termin ten oznacza czynnik, który sprawiał realność bytu. W języku polskim termin ten tłumaczy się jako „istnienie”. Ale *existentia* nie musi oznaczać „istnienia” i faktycznie znaczy często co innego. Dla W. A. Luijpena, zgodnie ze stylem fenomenologiczno-egzystencjalnym — znaczy fakt znajdowania się „w”. Mogą o tym świadczyć określenia człowieka, które autor, wraz z głębszym wnikaniem w problematykę antropologiczną, rozbudowuje coraz szerzej dodając nowe sprecyzowania, ale zawsze jest w nich wyrażenie „w”. Na str. 43 znajdujemy określenie: „bycie człowiekiem jest byciem-świadomym -w-świecie”, zaś strona 277 przynosi dokładniejsze sprecyzowanie: człowiek to „podmiot-razem-z-innymi-podmiotami-w-świecie”. Jedynie broniąc się przed statycznym pojmowaniem „bycia-w” autor podaje inną propozycję „być-na”, pisząc: „Przymikiem „na” posłużyliśmy się tu w niecodzienny sposób dla wyrażenia pewnego rodzaju dynamizmu... Znaczenie tego przymyka pokrywa się w przybliżeniu z jego znaczeniem w języku potocznym, np. w zdaniu „on jest na miejscu (na posterunku)” (str. 45).

W określeniach tych *existentia* rozumiana jest jako czynnik, który sprawnia relacje bytu. Znajdować się „w” to właśnie system relacji. I nie chodzi tu tylko o sam fakt istnienia tych relacji. Jedynie z braku miejsca nie odwołujemy się do cytatów, ale wystarczy zajrzeć do rozdziału III, aby przekonać się, że prawie w całej rozciągłości wskazuje on na fakt, iż relacje te niosą w sobie pewien program, który wskazuje na problem wartości. A to już jest zagadnienie aksjologiczne.

Dotykamy tu bardzo ważnego problemu. Ks. L. Kuc w artykule: „Przyczynki do konstrukcji tematyki antropologii teologicznej” próbuje ustalić granicę kompetencji filozofii i teologii. Dochodzi do wniosku, że filozofia ma traktować o bytach rozpatrując je od strony ich struktury bytowej. Może mówić o relacjach, stwierdzając ich faktyczność i o Bogu, jako bycie, ale bez wnikania w wynikający stąd problem aksjologii.

Problem aksjologii nie jest problemem czysto filozoficznym, ponieważ głębsze ujęcie wartości prowadzi zawsze do wartości absolutnej, którą jest relacja osobowa człowieka z Bogiem, a to wymyka się analizie filozoficznej i jest właściwie zagadnieniem teologicznym.

Jeśli to rozgraniczenie jest prawdą, to W. A. Luijpen, traktując o relacjach między ludźmi i między człowiekiem a Bogiem, wykroczył poza ramy filozofii i znalazł się w klimacie teologii. Jego książka jest nie tylko filozoficzna, jest kryptoteologią. Autor nie odwołuje się wprawdzie do właściwego źródła teologii, do objawienia chrześcijańskiego, ale bez trudu można w tekście doszukać się przynajmniej dwóch sparafrazowanych cytatów Pisma św. na str. 249 i 253.

Trudno też oprzeć się pokusie, by nie zacytować: Samogruntujący się

projekt, którym jest człowiek, realizowany w jego transcendencji upada całkowicie, gdy pojmowany jest wyłącznie jako projekt w świecie. Ale „naturalne pragnienie”, którym jest człowiek, możemy rozumieć jako skierowanie człowieka do Bytu Transcendentnego, skierowanie istotne dla człowieka. Człowiek nie pragnie być Bogiem, lecz pragnie widzieć Boga” (str. 414). Albo: „cały mój byt jest wołaniem-do-Boga. Bóg usłuchał tego wołania, którym jest człowiek, i wkroczył w historię. Sprawił on, że Jego Słowo przemówiło do człowieka. Przemówił o sobie i o człowieku” (str. 417).

Chyba bez żadnych oporów może się pod tym podpisać każdy teolog. Trudno zgodzić się z następnym zdaniem: „Jeśli tak jest, to wszystko, co tutaj powiedzieliśmy, jest nieistotne. Myślenie ludzkie musi się rozpocząć zupełnie od nowa”.

Rzecz ma się odwrotnie, jeśli tak jest, to wszystko, co tutaj zostało powiedziane, jest prawdziwe. Wszystko bowiem, czego autor dokonał w swoim dziele, robione jest *sub specie* tego, co wyraził w cytowanym fragmencie, a z czego on sam nie zdaje sobie sprawy.

Fenomenologia egzystencjalna jest interesującą propozycją dla czytelnika, który może znaleźć w niej dużo ciekawych przemyśleń do „twórczego przyjęcia”. Napisana jest bardzo sugestywnie, choć w niektórych partiach jest trudno czytelna i zakłada u czytelnika znajomość filozoficznej terminologii.

Józef Smulczyński

Miguel Nicolau, S. I., *Teología del signo sacramental*, Madrid 1969, BAC, ss. XVIII, 452.

Postępująca odnowa studiów teologicznych domaga się zaprezentowania serii monografii współczesnych, ukazujących aktualną problematykę. Tego zadania podjęła się Biblioteka Pisarzy Chrześcijańskich (BAC), której patronuje Papieski Uniwersytet w Salamance. BAC rozpoczęła wydawanie serii monografii, które pod ogólnym tytułem *Historia salutis* obejmują w wielu tomach całą teologię dogmatyczną. W tej serii znajduje się także tom zatytułowany *Teología del signo sacramental*, którego autorem jest M. Nicolau, profesor teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie w Salamance.

W dziele M. Nicolau odnajdujemy tradycyjną doktrynę katolicką, ubogaconą o współczesne badania teologiczne. Dzieło to przenika problematyką, którą zwykło się dziś określać „znakami czasu”. Chce ono być narzędziem do formowania chrześcijańskiej odpowiedzi na aktualne problemy Kościoła.

Teología del signo sacramental składa się z pięciu części: I — O znaku w ogólności (*Del signo en general*); II — O sakramentach w ogólności i ich miejscu w nauczaniu biblijnym (*Sacramentos en general y en enseñanza*