

BERNARD J. F. LONERGAN

FENOMENOLOGIA: NATURA, ZNACZENIE, OGRANICZENIA*¹

1. NATURA FENOMENOLOGII

Wykład ten rozpocznę od pytania o naturę fenomenologii. Czym jest fenomenologia? Według mojej własnej definicji to charakterystyka, opis, prezentacja danych ustrukturyzowanych przez wgląd (*insight*).

1.1 FENOMENOLOGIA JEST „O DANYCH”

Fenomenologia jest właśnie „o danych” — o tym, co dane, co się ukazuje i jawi, o fenomenach. Jest ona nie tylko o danych zewnętrznych i zewnętrznych fenomenach, lecz także o danych wewnętrznych. Na tej podstawie stoi w opozycji wobec powszechnie rozumianej psychologii eksperymentalnej, wobec wszelkiego behawioryzmu, wobec wszelkich typów mechanicyzmu. Fenomenologia włącza bowiem to, co jest wewnętrzne w stosunku do danych, do tego, co się jawi i jest dane. Nie traktuje ona jednak wyłącznie o danych wewnętrznych. Wewnętrzny, intencjonalny akt kończy się bodaj na danej zewnętrznej, a dana zewnętrzna jest granicą dla wewnętrznego, intencjonalnego aktu. Podmiot jest niczym bez przedmiotu intencjonalnego

* Przekład wykładu Bernarda J. F. Lonergana na podstawie “Phenomenology: Nature, Significance, Limitations”, w: *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. 18: *Phenomenology and Logic. The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, red. Philip J. McShane (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 266–79. Przekład ten stanowi w dużej mierze interpretację, a nie tylko dosłowne tłumaczenie; głównie ze względu na charakter tekstu oryginału, który stanowi zapis wykładu mówionego Lonergana. Jako że mowa posiada odmienny charakter niż pismo, tłumacz pozwolił sobie na śmielsze zinterpretowanie myśli Lonerganowskiej, by spróbować osiągnąć większą zrozumiałość dla czytelnika polskiego. Tłumaczenie przybrało taką, a nie inną formę również dzięki wskazówkom i podpowiedziom wielu zaangażowanych redaktorów, którym serdecznie dziękuję za pomoc. Reszta przypisów tej oto publikacji jest przekładem oryginalnych przypisów pochodzących od wydawców dzieła Lonergana.

¹ Druga połowa siódmego wykładu, wtorek, 16 lipca 1957 r.

(*intended term*), a przedmiot intencjonalny jest niczym bez podmiotu intencjonalnego (*intending subject*). Syntezę tych dwóch odnajdujemy w akcie intencjonalnym (*intentional act*).

Nic tutaj nie jest wykluczone z rozważań. W fenomenologii nie chodzi o rozważanie danych pierwotnych w opozycji do wtórnych; naturalnych w opozycji do kulturowych; zmysłowych w opozycji do intelektualnych; kognitywnych w opozycji do emotywnych czy konatywnych. Zajmuje się wszystkim, co się jawi, wszystkim, co jest dane, i wszystkim, co się ujawnia.

1.2. DANE USTRUKTURYZOWANE PRZEZ WGLĄD

Fenomenologia jednak dotyczy danych ustrukturyzowanych przez wgląd, a więc jest selektywna. Nie proponuje wyczerpującego opisu wszelkich jawiących się danych, bowiem nadaje im strukturę i dokonuje ich selekcji — a ta jest istotna. Fenomenologia tym samym poszukuje podstawowych, uniwersalnych struktur. Husserl mówił o *eidetyczności* (od *eidos* ‘forma’), strukturze w danych, jak również o *Wesensschau*, czyli intuicji, wejrzeniu w istotę. Ja wprowadzam słowo *wgląd*, albowiem to, o czym mówi Heidegger wydaje mi się podobne do Arystotelesowskiego rozróżnienia między materią a formą, dokonanego w rozdziale 10 księgi VII *Metafizyki*². W przypadku, dajmy na to, okręgu, okrągłość obwodu jest konieczną formą wynikającą z równości wszystkich promieni, których jest nieskończenie wiele. Kiedy wszystkie promienie są absolutnie równe, to widać, że krzywa musi być idealnie okrągła. Jeśli zaś któryś z nich nie jest równy wszystkim pozostałym, to widać, że ta krzywa, ze względu na nierówność któregoś z promieni, będzie miała uwypuklenie lub wgłębienie. To jest coś, co się jawi, jest przedstawione i ujawnione oraz ustrukturyzowane przez wgląd. Z kolei częściami materii jest na przykład fakt, że okrąg jest biały na czarnym tle, że rysunek został wykonany kredą, albo że znajduje się w niemal pionowej płaszczyźnie, albo że jest dokładnie takiej a nie innej wielkości — ani mały, ani duży. Jednak częściami formy jest obwód, równe promienie i środek okręgu. To, dlaczego okrąg musi być okrągły, rozumie się poprzez wewnętrzną przyczynę okrągłości okręgu. Wśród wielu danych jedne są jedynie przypadkowe i są nazywane częściami materii, inne zaś są częściami formy: środek okręgu, równe promienie i obwód. To właśnie przykład danych

² ARYSTOTELES, *Metafizyka*, VII, 10. Zob. Bernard LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (zob. powyżej, s. 13, przypis 14), rozdział 4, sekcja 1. Zob. także *Topics in Education* (zob. powyżej, s. 61, przypis 38), 113–14.

ustrukturyzowanych przez wgląd. Husserl i fenomenologia zajmują się rozważeniem wszystkich danych bez wyjątku jako ustrukturyzowanych przez wgląd, jako posiadających formę (*eidōs*) nadaną przez wgląd.

Aby przedstawić dane ustrukturyzowane przez wgląd, Husserl nie opiera się na pierwszej lepszej idei, która mu przychodzi do głowy. Odnalezienie tego czym naprawdę jest właściwa struktura danych wymaga czasu i starań; domaga się szczegółowego badania, wnikliwości, zestawiania (*contrasts*) i próbowania. Może być konieczne przewyciężenie spontanicznej stronniczości i uprzedzeń, systematycznych pominięć, częstych uproszczeń, przesądów wywodzących się z naukowych poglądów lub filozoficznego stanowiska, albo z dowolnego innego źródła. Inaczej mówiąc, nie opieramy się na danych ustrukturyzowanych przez pierwszy pojawiający się wgląd, ale na danych ustrukturyzowanych przez ostateczny wgląd, który dociera do istoty rzeczy (*hits the things off and meets the issues*).

1.3. NIE WGLĄD JAKO TAKI

Co ciekawe, fenomenologia nie zajmuje się wglądem jako takim. Sam wgląd jest czymś skrajnie trudnym do uchwycenia. Gdyby fenomenolog trzymał się jedynie wglądu, a więc aktu inteligencji, poprzez którego uchwytuje się konieczną okrągłość, kiedy wszystkie promienie są równe i niemożliwość okrągłości, kiedy są nierówne, doprowadziłoby to go od razu do połączenia wglądów w jakąś naukę, do przejścia nauk z poziomu niższego na wyższy, do zjednoczenia nauk oraz do integracji nauki i zdrowego rozsądku w filozofii. Studia nad wglądem prowadzą bowiem niechybnie do stanowiska syntetycznego, jak ilustruje moja książka *Insight*. Jednak w fenomenologii takiej tendencji do jedności nie ma³. Husserl spędził swoje życie na ciągłym odkrywaniu nowych obszarów możliwych badań. Skupiał się na zgłębianiu jednego zagadnienia i definiował je coraz bardziej szczegółowo. Ignorował jedne obszary badań, by mnożyć inne — tam gdzie dane można było ustrukturyzować przez wgląd. Kolejne strony w jego notatniku wypełniały się notatkami⁴.

U jego następców również brak tendencji do unifikacji: wykonują świetną robotę w poszczególnych, ograniczonych obszarach, choć fenomenologia nie zmierza do syntezy czy unifikacji.

³ Zob. poniżej, s. 356–57, gdzie Lonergan rozjaśnia ten punkt w trakcie dyskusji.

⁴ Lonergan dodaje uwagę na marginesie: „Jest ich 40 tysięcy albo coś koło tego w jego archiwum w Louvain”.

1.4. DANE, NIE POJĘCIA

Ostatecznie to dane, będąc ustrukturyzowanymi przez wgląd, są przedmiotem fenomenologii, a nie następujące po nich konceptualizacje, definicje czy teoretyczne twierdzenia o istotnych ich cechach. To, na co zwracamy uwagę w okręgu — danej ustrukturyzowanej przez wgląd — to *te* promienie albo inne poszczególne promienie, które sobie wyobrażamy; podobnie, *ten* obwód albo inny konkretny obwód, który sobie wyobrażamy, nie zaś pojęcie promienia, które jest tylko jedno albo pojęcie środka, które jest tylko jedno. To wyobrażona mnogość jest podstawą uchwycenia owej konieczności. Potrzeba nieskończonej liczby promieni, by uzyskać wgląd: tylko gdy każdy możliwy promień będzie idealnie równy każdemu innemu, otrzymamy konieczną okrągłość.

Fenomenologia zdecydowanie odróżnia to co jawi się jako ustrukturyzowane poprzez właściwe wglądy od tematycznego omówienia, a więc fenomenologicznego wyłożenia danych jako ustrukturyzowanych przez wgląd. To, co się ujawnia to jedno, co zaś fenomenolog mówi, jest czymś zupełnie innym. Tak jak uchwytuje się ową konieczność okrągłości w danych i definiuje okrąg jako zbiór współpłaszczyznowych punktów równoodległych od środka, tak fenomenolog, rozważając to, co jest ujawnione, co jest dane, co się jawi jako inteligentnie ustrukturyzowane, odróżnia to wyraźnie od tematycznego omówienia danych. Fenomenologowi nie zajmuje się własnymi twierdzeniami — to tylko jego relacja [*report*]. Jego relacja to jedno, to zaś z czego on zdaje relację [*report on*], to drugie.

W konsekwencji w fenomenologii kładzie się olbrzymi nacisk na to, co przedpredykatywne, a więc to, co jest znane przed konceptualizacją, zanim jakkolwiek teoria, sąd albo twierdzenie zostanie sformułowane. To właśnie owo przedpredykatywne ujawnienie, to co jest widoczne przedpredykatywnie, przedteoretycznie, przed wydaniem sądu — co jest tam i co jest dane — jest tym, co zajmuje fenomenologa. Odróżnia on to wyraźnie od tego, co jest tematycznym omówieniem, wyłożeniem, prezentacją — jego zapisem, relacją czy obserwacją. Etymologia słowa „fenomenologia” mówi o fenomenach i *legein*, tj. odczytywaniu fenomenów. Fenomeny są tym, co ujawnione, zaś odczytywanie ich, *legein*, to zadanie fenomenologa. Przedstawiam to w kategoriach wglądu, bo uważam, że czyni to sprawę bardziej klarowną i buduje szerszy kontekst. Jednakowoż sami twórcy fenomenologii nie mówią o wglądzie, choć są dostatecznie świadomi jego istnienia.

2. ZNACZENIE FENOMENOLOGII

2.1. BADANIA PSYCHOLOGICZNE

W drugiej kolejności omówimy rolę i znaczenie fenomenologii. Fenomenologia mniej więcej oczyściła przedpole na różne sposoby i zasadniczo dostarcza technik do badania i prezentacji całych obszarów zagadnień, które są ważne, ale zostały zaniedbane lub potraktowane powierzchownie. W psychologii, na przykład, która nazywa siebie nauką, istnieje tendencja do faworyzowania danych zewnętrznych — tego, co może być zmierzone i policzone. Fenomenologia, przeciwstawiona tak rozumianej psychologii, otwiera nowe perspektywy i możliwości w znaczeniu porównywalnym do Freudowskiego odkrycia znaczenia snów, ale w znacznie szerszym zakresie i z daleko idącymi konsekwencjami. A więc fenomenologia jawi się w pewnym sensie jako zerwanie z naukowymi tendencjami w psychologii.

Zdaje się również być odejściem od pewnych starszych, bardziej tradycyjnych nurtów w psychologii. W tradycyjnej psychologii, reprezentowanej na przykład przez Williama Jamesa albo scholastykę, w porównaniu z wynikami badań fenomenologicznych, znajdziemy z jednej strony niezbyt wyszukane twierdzenia, z drugiej zaś, kiedy domagamy się precyzji, tendencję do tkwienia w gąszczu jakichś niedefiniowalnych rzeczy. Przykładowo, kiedy zaczynamy mówić o świadomości, to o czym naprawdę mówimy? Jak można to dookreślić? Kiedy chcemy dokładnie przedstawić różnice i precyzyjnie ująć rzeczy, to potrzebne są nam narzędzia [*technique*], a fenomenologia takich właśnie dostarcza.

Można to zilustrować na podstawie Husserlowskiego rozróżnienia pomiędzy *Abschattung* i *Horizont*. Można tego się doszukiwać również w zupełnie innych dziedzinach i u pisarzy, którzy nie posiadają filozoficznych powiązań, czy to z Husserlem, czy z kimkolwiek innym. Przykładowo jest taka mała książeczka Buytendijka o fenomenologii spotkania. Widziałem jedynie francuskie tłumaczenie, opublikowane przez Desclée w 1952 roku, zatytułowane *Phénoménologie de la rencontre*⁵. Książka ta jest opisem tego, co się dzieje na poziomie psychologicznym, kiedy jedna osoba spotyka drugą. Jest deskrypcją tego, co się pojawia i ujawnia w spotkaniu, tak że naprawdę zaczynamy rozumieć, co dla dwojga ludzi oznacza spotkać się. Opis jest świetny i przedstawia nam w wyjątkowy sposób ludzkie wydarzenie, jakim

⁵ F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la rencontre*, tłum. na francuski Jean Knapp (Bruges: Desclée de Brouwer, 1952).

jest spotkanie. Buytendijk wcześniej napisał inne dzieło, *La femme*, o naturze kobiety, także opublikowane po francusku przez Desclée, w tym samym roku albo wcześniej⁶. Jest też jeszcze wcześniejsze jego dzieło o istocie i znaczeniu gry, *Wesen und Sinn des Spiels* (Berlin, 1933), ale nie wiem, czy reprezentuje ten sam typ czy nie. Zgaduję, że tak, ale go nie czytałem⁷. W każdym razie Buytendijk jest przedstawicielem nurtu, który wykorzystuje fenomenologię jako metodę dla studium psychologicznego.

Co więcej, Stephan Strasser zatytułował swoją ostatnią książkę *Das Gemüt*. To studium emocji, które zostało bardzo wysoko ocenione w recenzji opublikowanej w *The Philosophical Review*⁸. On również jest autorem wcześniejszej pracy, której francuskie tłumaczenie nosi tytuł *Le problème de l'âme*⁹. To studium psychologii metafizycznej i empirycznej, studium nad tym, jak dochodzi się do stwierdzenia tego, co się rozumie pod pojęciem duszy i jak się ją bada. Podejście tutaj jest znowu fenomenologiczne; jednakże sam Strasser nie jest członkiem którejś z poszczególnych szkół filozoficznych.

Następnie mamy prace Maurice Merleau-Ponty'ego, który jest czołowym przedstawicielem ruchu egzystencjalizmu i profesorem na Sorbonie. W 1942 roku napisał *Structure of Behavior* (w oryginale *La structure du comportement*¹⁰), a w 1945 roku *La phénoménologie de la perception*, opublikowaną

⁶ F. J. J. BUYTENDIJK, *La femme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1952); po angielsku, *Woman: A Contemporary View* (Glen Rock, NJ: Newman Press, 1968).

⁷ F. J. J. BUYTENDIJK, *Das Wesen und Sinn des Spiels: Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe* (Berlin: K. Wolff, 1933).

⁸ Stephan STRASSER, *Das Gemüt: Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens* (Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum; Freiburg im Breisgau: Herder, 1956); po angielsku, *Phenomenology of Feeling: An Essay on the Phenomena of the Heart*, tłum. Robert E. Wood (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1977). Recenzja, do której odnosi się Lonergan została napisana przez Johna Wilda, *The Philosophical Review* 66, nr 3 (1957): 428–30.

⁹ Stephan STRASSER, *Le problème de l'âme: Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, tłum. Jean-Paul Wurtz (Paris: Desclée de Brouwer, 1953). Dzieło ukazało się oryginalnie po holendersku: *Het zielbegrip in de metafysische en in de empirische psychologie*. Strasser dokonał korekty w czasie własnego tłumaczenia na niemiecki: *Selle und Beseeltes: Untersuchungen zum Verhältnis der empirischen zur metaphysischen psychologie*. Francuskie tłumaczenie powstało na podstawie wydania niemieckiego. Dzieło wydano również w języku angielskim: *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, tłum. Henry J. Koren (Pittsburgh: Duquesne University, 1957).

¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942, 1960); wersja angielska, *The Structure of Behavior*, tłum. Alden Fisher (Boston: Beacon Press, 1963).

w Paryżu w Wydawnictwie Gallimard¹¹. Znakomicie opisuje percepcję i rolę własnego ciała w postrzeganiu samego siebie. Jest on oczywiście także zaangażowany w krytykę ostrego podziału Sartre'a na *pour-soi*, świadomość, i *en-soi*, zaledwie martwą rzecz. Ciało jest zarówno *pour-soi* i *en-soi* w tym samym czasie i musi być ono tymi dwoma w jednej chwili; nie da się wytłumaczyć percepcji bez odwołania się do świadomości ciała. Innymi słowy, podmiot postrzegający jest czasoprzestrzenny, a poczucie czasu i przestrzeni, że się tak wyrażę, znajduje się w naszych ciałach. To jest coś, co Marcel nazwałby ucieleśnieniem (*incarnation*), podmiotem ucieleśnionym (*incarnate subject*) — nie tylko idealistycznym podmiotem albo jedynie obserwowującym podmiotem, ale właśnie podmiotem ucieleśnionym. Podmiot musi mieć ciało, by percypować. Rozważania Merleau-Ponty'ego są często urozmaicone i to w sposób bardzo przekonujący. Brak u niego filozoficznych przyświadczeń (*philosophic commitments*) — nie jest związany z żadną konkretną szkołą filozoficzną. Wydaje mi się, że jego prace stanowią bardzo przydatny materiał. Wprawdzie nie jestem ekspertem od jego poglądów, ale myślę, że każdy, kto interesuje się psychologią, może uznać Merleau-Ponty'ego za myśliciela niezwykle inspirującego i bardzo pomocnego. Co więcej, prezentuje on podmiot ucieleśniony, podmiot jako podmiot odczuć w ciele, ciało podmiotu. Nie da się mieć ani ciała, ani podmiotu percypującego jako inteligibilnych bez ich połączenia; potrzeba ciała, by zrozumieć podmiot, potrzeba podmiotu, by zrozumieć ciało. Czym jest ludzkie ciało? Jest ono ucieleśnieniem znaczenia, zasadą znaczenia. I to, oczywiście, wiąże się ze starym jak świat porzekadłem: „Mając trzydzieści lat odpowiadamy za swoją twarz” (A person by the age of thirty is responsible for his own face).

W 1951 roku de Waelhens napisał w Louvain studium *Une philosophie de l'ambiguïté* (*A Philosophy of Ambiguity* [*Filozofia wieloznaczności*]) o Merleau-Ponty'm¹². Dzieło prezentuje nie tylko egzystencjalizm Merleau-Ponty'ego, lecz także zawiera sporo jego psychologii.

Tak więc jedną z funkcji fenomenologii jest dostarczanie niezwykle skutecznych narzędzi wykorzystywanych w różnych typach badań psychologicznych.

¹¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945); wersja angielska, *Phenomenology of Perception*, tłum. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1966, 1989).

¹² Alphonse de WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1951, 1968).

2.2. POTĘŻNE NARZĘDZIE DLA FILOZOFICZNEJ PSYCHOLOGII I FILOZOFII

Drugim rodzajem oddziaływania fenomenologii jest jej penetracja dziedzin spoza jej zakresu. Jej filozoficzny wymiar odnajdziemy oczywiście w pracach samego Husserla. Jednak ażeby zilustrować ten aspekt znaczeniowy, pozwolę sobie zaprezentować coś w rodzaju przeglądu Heideggera¹³.

Tak jak fenomenolog znajduje ustrukturyzowane znaczenie w tym, co się ujawnia (*manifest*), tak dla Heideggera człowiek jest źródłem sensów (*meanings*). Używa on terminu *Dasein*, by pozbyć się opozycji podmiot–przedmiot. Można powiedzieć, że egzystujący podmiot jest źródłem (*origin*) sensów, co koresponduje z rozumieniem ujawnionych danych przez fenomenologa. I tak jak fenomenolog musi powstrzymać się od zakładania prawdziwości pierwszej lepszej idei i analizować szczegółowo, zagłębiać się, poszukiwać, penetrować oraz eliminować przeoczenia oraz uproszczenia, tak i człowiek w swoim życiu żyje w głównej mierze nieautentycznie, a jeśli zagłębi się nieco w naturę rzeczy, być może jego życie stanie się autentyczne. Innymi słowy, egzystencjalizm Heideggera (jeśli można to tak nazwać) jest podobny do analizy fenomenologicznej. To, co robi Heidegger, jest nie tylko fenomenologią egzystującego człowieka, ale to sam człowiek jest ustrukturyzowany na wzór fenomenologii. Tak jak fenomenologia jest nadawaniem znaczenia danym, tak człowiek jest dawcą sensów w życiu. Tak jak człowiek może być źródłem powierzchownych sensów — co czyni jego życie nieautentycznym — tak fenomenologa mogą zwieść płytkie idee. I tak jak fenomenolog może zgłębić rzeczywiste znaczenie fenomenów i odczytać je poprawnie, tak człowiek może się przenieść z życia nieautentycznego do autentycznego. Innymi słowy, widoczny jest głęboki wpływ fenomenologii na Heideggera, nie tylko z punktu widzenia metody, lecz także z punktu widzenia treści.

Wydaje się, że nowa interpretacja snów Ludwiga Binswanger'a pojawiła się mniej więcej zaraz po egzystencjalizmie Heideggera. Freudowska interpretacja snów polegała na analizie symboli sennych poprzez przeniesienie ich od razu do konceptualnego poziomu interpretacji. Freudowska interpretacja tego, co sny naprawdę znaczą, odbywa się na poziomie konceptualnym. Zaś Binswanger traktuje tego, który śni, jak podmiot egzystencjalny i interpretuje sen na poziomie snu. Przynajmniej taki jest jego ideał. Napisał on

¹³ Lonergan miał bardziej szczegółowo omówić Heideggera w następnym wykładzie. Niestety jednak większa część taśmy z zapisem nie przetrwała, a szczegółowa prezentacja także się zgnęła; musimy polegać na jego rozproszonych notatkach.

bardzo krótki esej zatytułowany „Traum und Existenz” („Dream and Existence” [Sen i egzystencja]), który został przetłumaczony na język francuski¹⁴. Waleorem tego tłumaczenia jest to, że znajduje się w nim również 125-stronicowy wstęp Michela Foucaulta przedstawiający wszystkie implikacje, tło i znaczenie tego 30-stronicowego eseju, który został napisany około dwadzieścia lat wcześniej. Binswanger rozróżnia sny nocne i sny poranne. To dość stary podział, który zakłada, że sny nocne powstają zasadniczo pod wpływem czynników somatycznych. Sny poranne natomiast, będące podmiotem egzystencjalnym, zaczynają kreować świat¹⁵.

Widoczny jest jeszcze wpływ Heideggera na Bultmanna, dla którego „obiektywne” są albo nauka, albo mit. Chrześcijaństwo nie jest nauką, a zatem to, co można uznać w chrześcijaństwie za obiektywne, jest tylko mitem. Interpretator Nowego Testamentu ma za zadanie odnaleźć egzystencjalny element w chrześcijaństwie. Tym elementem jest wiara, a wiara jest Chrystusowym rozumieniem istnienia. Reszta jest mitem.

Oczywiście, jak wiecie, wywołało to lawinę dyskusji. W latach 1948–1955 ukazywała się seria składająca się z pięciu tomów pod tytułem *Kerygma und Mythos* (*Kerygma and Myth*) w redakcji H. W. Bartscha. Jest też dodatkowy tom do numerów 1 i 2, w którym zebrano dyskusje na temat Bultmannowskiej interpretacji Nowego Testamentu¹⁶. Jezuita, René Marlé z Louvain, napisał książkę o Bultmannie i jego interpretacji ewangelii z katolickiego punktu widzenia. Została opublikowana w Paryżu przez Aubier w 1956 roku, w zbiorze naszych Jezuickich Ojców Lyonu — *Théologie*, tom 33¹⁷, gdzie Marlé dostarcza nam gruntownego opracowania poglądów Bultmanna.

Tyle jeśli chodzi o rolę fenomenologii. Jest to nowe podejście w psychologii, pozwalające uzyskać bardzo dobre rezultaty; filozofia Husserla wy-

¹⁴ Ludwig BINSWANGER, „Traum und Existenz”, w: Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Bern: A. Francke, 1947), 1:74–97; wersja francuska, *Le rêve et l'existence*, ze wstępem i komentarzem Michela Foucaulta (Paris: Desclée, 1954); po angielsku, „Dream and Existence”, w: *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger*, tłum. Jacob Needleman (New York: Harper Torchbooks, 1963), 222–48.

¹⁵ Tutaj na taśmie następuje przerwa. Rozproszone notatki Lonergana (zob. powyżej, s. 185) wskazują, że przerwa jest dość krótka, jednak kiedy nagranie zostaje wznowione, Lonergan nie mówi o wpływie Heideggera na Binswanger, ale na Bultmanna. Materiał aż do następnego paragrafu od słów „i dlatego” jest redakcyjną rekonstrukcją opierającą się na notatkach rozproszonych Lonergana. Nagrania i maszynopisy należy na nowo uporządkować w tym punkcie przez porównanie fragmentów na taśmach z tym, co podano powyżej w rozdziale 7.

¹⁶ H. W. BARTSCH, *Kerygma und Mythos*, 5 tomów wraz z *Beiheft* do tomów 1 i 2 (Hamburg: Herbert Reich, 1948–1955).

¹⁷ René MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris: Aubier, 1956).

warła duży wpływ na Heideggera, a także poprzez niego na innych, również Sartre'a. Mamy prace Merleau-Ponty'ego, wpływ fenomenologii widoczny jest również w psychologii głębi i interpretacjach Pisma świętego. Znaczenie fenomenologii widać więc w wielu różnych obszarach.

3. OGRANICZENIA FENOMENOLOGII

Najpierw omówiliśmy naturę fenomenologii, a następnie jej rolę i znaczenie. Teraz z kolei winniśmy powiedzieć o jej ograniczeniach.

Pierwszym ograniczeniem fenomenologii jest to, że jest ona zasadniczo przedpredykatywna, a więc z założenia przedkonceptualna i przedracjonalna. Fenomenologowie mówią o tym, co jest (*what is there*) — i jeśli jest to wszystko, co można wiedzieć, to mówią oni o wszystkim, co jest. Dlatego też fenomenologia jest ze swej natury wyzwaniem dla scholastyki. Scholastycy mogą z łatwością podać uzasadnienie dla swego stanowiska, ale nie jest ono dostateczne. Jak tylko bowiem pojawiła się fenomenologia, scholastyka nie mogła poprzestać na tym — musi poszukać właściwego fundamentu i jego bardziej adekwatnego sformułowania, gdyż w przeciwnym razie zniknie razem z fenomenologami. To oczywiście do pewnego stopnia stanowi obecnie problem w Europie.

Innymi słowy, fenomenolog dostarcza sobie i czytelnikowi dowodów, na podstawie których można uchwycić to, co — jakbym to ujął — wirtualnie nieuwarunkowane, i następnie osiągnąć absolutu, na którym opieramy sąd i dowód. Niemniej jednak fenomenolog nie zgłębił jeszcze samego sądu, ani racjonalnego procesu, w którym następuje uchwycenie tego co wirtualnie nieuwarunkowane i sam sąd. Tak więc fenomenologia nie potrafi nadać odpowiedniej wagi racjonalności, afirmacji i byciu poznany przez afirmację.

To punkt zasadniczy. Fenomenologia zajmuje się tym, co jest oczywiste. Tematyczne objaśnienie tego, co jest oczywiste, jest uznawane za drugorzędne — to ledwie fenomenologiczne sprawozdanie. Jednakowoż nie dokonuje się tutaj fenomenologia świadomości racjonalnej, a więc proces dociekania „czy tak jest?”, a także uchwycenie tego, co wirtualnie nieuwarunkowane, oraz na podstawie tego, co absolutne, umożliwienie naszej afirmacji i uznania jej za *medium in quo cognoscitur ens*. A to według mnie jest prawdziwym fundamentem myśli scholastycznej.

A zatem fenomenologicznym kryterium prawdy jest to, co ujawnione, oczywiste, co staje się ujawnione, kiedy pozwalamy się fenomenom jawić, kiedy ich nie ukrywamy, nie uciekamy przed nimi, nie unikamy ich, kiedy

nie żyjemy jak uciekinierzy. W fenomenologii kryterium prawdy stanowi to, co jest jawne. Ale tak jak afirmacja opiera się na tym, co jawne i co jest dane, tak negacja posiada swoją podstawę i ową podstawą jest to, czego nie ma — podstawą jest nicość¹⁸. Tak jak istnieje jawność tego, co jest dane, tak samo musi istnieć jawność tego, czego nie ma — i na to kładą nacisk Heidegger i Sartre. Tak jak istnieją sądy afirmatywne, tak samo istnieją sądy negatywne. I tak jak sądy afirmatywne można sprowadzić do pozytywnej jawności, tak samo negatywny sąd musi się sprowadzić do ujawnionej nicości.

Fenomenologowie jawienia się nicości upatrują w trwodze [*anxiety crisis*]. Czym jest trwoga? Zwykle, codzienne życie jest ustrukturyzowanym przepływem świadomości, w której twój świat, ty sam i to, co robisz, ma sens. Ten schematyczny przepływ świadomości może zostać zaburzony i w takiej sytuacji odczuwasz trwogę. Gdy ogarnia cię trwoga, stajesz twarzą w twarz z okrutną rzeczywistością, która istnieje niezależnie od ciebie, ale pozbawiona jest znaczenia. Jest tak samo niewzruszona jak poprzednio, ale nie ma znaczenia. Źródłem znaczenia jest przepływ świadomości, i to ustrukturyzowany, a ten został właśnie przerwany. Opisy tego zjawiska znajdziemy u Sartre'a i do pewnego stopnia u Heideggera. Trwoga jest manifestacją nicości. Jest ona bowiem negacją inteligibilności. Jest Heideggerowskim *das Seiendes*, czyli byciem w znaczeniu *to co jest*, przeciwstawionym [pojęciu] *Sein*, które jest inteligibilnością, którą dzięki swojej inteligencji osoba nadająca znaczenie życiu przypisuje temu, co przedstawione — brutalnej rzeczywistości¹⁹.

A więc pierwszym rezultatem uznania jawności za kryterium prawdy jest to, że musisz mieć ujawnioną nicość, aby wyjaśnić negację; i fenomenologowie w trwodze upatrują jawienia się nicości.

Drugim rezultatem jest możliwość Husserlowskiego *epochê*. Fenomenologowie mówią: „Zrezygnuj z zajmowania się tym, co rzeczywiście realne. Zajmuj się tym, co dane jest podmiotowi intencjonalnemu [*intending*], i intencjonalnymi przedmiotami znaczenia”. Po prostu przestań zadawać pytania o rzeczywistą realność, o to, co jest naprawdę realne, na tej samej zasadzie, jak zapomina się o pracy, kiedy wraca się do domu oraz zapomina się o domu, będąc zajęтым pracą. Jaka jest możliwość takiego *epochê*? Jest to możliwe pod warunkiem, że to, co rzeczywiście realne, jest po prostu kwestią skupienia uwagi i może być ujawnione, jeśli się skupimy i będziemy

¹⁸ Notatki rozproszone Lonergana są tutaj klarowniejsze niż jego wykład. Zob. powyżej, s. 186.

¹⁹ Lonergan dodał: „Jaki to rodzaj znaczenia zobaczymy jutro, kiedy będziemy omawiać Heideggera”.

uważni. W tym sensie *epochê* jest całkowicie możliwe. Mogę wpatrywać się w ciebie albo w jakiś widok i skupiać uwagę na tym, co się prezentuje, nie dbając o to, czy obiekt mojej uwagi rzeczywiście istnieje czy nie. Moje rozumienie ciebie stojącego naprzeciwko mnie nie różnicuje ani posiadanie zdrowej percepcji, ani występowanie bardzo żywych halucynacji. Prezentacja może być taka sama w obu przypadkach. W tym sensie wycofuję się z rozważań nad rzeczywistą realnością. Jednak istnieje radykalna różnica między spontanicznym zorientowaniem się w tym, co rzeczywiście realne — co Santayana nazywa „zwierzęcą wiarą” w swojej książce *Scepticism and Animal Faith*²⁰ — i, z drugiej strony, z tym, co jest postulowane jako absolutne w sądzie. Sąd prawdziwy jest *medium in quo*, a byt jest poznany. Należy te dwa rozróżnić, bo w przeciwnym razie nie odkryje się wieloznaczności Husserlowskiego *epochê*. To psychologiczne wyzwanie, by nie ulegać spontanicznemu przenoszeniu [extroversion upon] terminu „zwierzęca wiara” na to, co nazywa się „tym, co rzeczywiście realne”. Zawiesić sąd to jednak zupełnie odrębna kwestia. Nie można bawić się tym, co człowiek wie, że jest prawdą. Nie można włączać i wyłączać racjonalności, jak komuś się żywnie podoba. To są dwie różne rzeczy — w Husserlowskim myśleniu istnieje wieloznaczność i również u tych, którzy nie używają *epochê* w tym samym stopniu, choć to wrażenie widoczne jest w ich pracach.

Z *epochê* i jego wieloznaczności wypływa kolejna rzecz. H. L. van Breda zorganizował spotkanie wybitnych fenomenologów z Niemiec, Francji, Belgii, i chyba Holandii, które odbywało się w Brukseli w 1951 roku, a odczyty zostały opublikowane przez Desclée w 1952 roku pod tytułem *Problèmes actuels de la phénoménologie*²¹. H. J. Pos, jeden z prelegentów, wskazał, że nie ma już odwrotu od *epochê*. Jeśli poprzez każdy intencjonalny akt zawieszam to, co rzeczywiście realne, jaki rodzaj intencjonalnego aktu przywróci to, co rzeczywiście realne? Innymi słowy, w swoich percepcjach odrzuciłem to, co rzeczywiście realne, a one nadal się pojawiają. Jeśli w kolejnym akcie uznaję, że są one tym, co rzeczywiście realne, jak to odmieni moją percepcję? A więc dla owej wieloznaczności *epochê* powstaje problem omówiony szczegółowo przez Posę w odczycie. Tak jak istnieje wieloznaczność

²⁰ George SANTAYANA, *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1923; przedruk: New York: Dover Publications, 1955).

²¹ *Problèmes actuels de la phénoménologie: Actes de Colloque internationale de phénoménologie, Bruxelles, 1951*, red. H. L. van Breda (Paris: Desclée de Brouwer, 1952). Lonergan odnosi się do artykułów: H. J. POS, „Valeur et limites de la phénoménologie”, 31–52; Eugen FINK, „L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative”, 53–85. Artykuł Finka opublikowano zarówno w języku francuskim, jak i niemieckim.

epochê, tak samo powrót z *epochê* zawiera wieloznaczność. Przez podwójną wieloznaczność można dojść do poglądu Posa, że o ile można praktykować *epochê*, nie można się go potem pozbyć. Zawieszono zostało to, co rzeczywiście realne, i żadne znaczenie już tego nie przywróci.

Istnieje jeszcze bardziej fundamentalny problem fenomenologii przedstawiony przez Eugena Finka, jednego z najwierniejszych uczniów Husserla. W jednym ze swoich artykułów zastanawiał się, czy istnieje możliwość fenomenologicznego rozważania zagadnień spekulatywnych i udzielił odpowiedzi przeczącej. Jego argumentem jest to, że w ramach fenomenologii byt jest tym, co się jawi i niczym więcej. Nie ma więc możliwości w ramach fenomenologii dowiedzenia, że to, co się jawi, jest istnieniem jako takim. Dla fenomenologa istnieje tylko to, na co można wskazać — *das Ausweisbare*. To, co się jawi, jest wszystkim, i żadne wskazywanie i ujawnianie nie jest w stanie tego wykazać [w rozumieniu scholastycznym] Innymi słowy, fenomenologia nie dysponuje niezbędnymi narzędziami, by poradzić sobie ze spekulatywnymi pytaniami. Jak długo pozostajesz w obrębie fenomenologii, tak długo nie posiadasz niezbędnych narzędzi, aby poradzić sobie ze spekulatywnymi zagadnieniami. To inny aspekt tej fundamentalnej kwestii, że fenomenologia zajmująca się tym, co się jawi przedpredykatywnie, jest przez to również przedracjonalna. To na racjonalnym poziomie prawdy (absolutnej afirmacji) dowiadujemy się o tym, co rzeczywiście realne.

I w końcu trzeba powiedzieć, że zarówno u Heideggera, jak i w mniejszym stopniu u Sartre'a, ale tak naprawdę w całym tym nurcie, prawda stanowi fundamentalny problem. Heidegger ze swojej perspektywy konkretnego życia ludzkiego rozróżnia bycie w prawdzie i bycie w nieprawdzie; rozróżnia także życie autentyczne i nieautentyczne, prawdziwe i nieprawdziwe bycie człowiekiem. Prawdziwy człowiek, można powiedzieć, istnieje w prawdzie, ale to inna kwestia.

Inaczej mówiąc, Heidegger wie o dalszych kryteriach prawdy. Obok przybliżonego kryterium prawdy, z którym mamy do czynienia, gdy dosięgamy tego, co wirtualnie nieuwarunkowane, istnieją dalsze kryteria, które odnoszą się do sposobu, w jakim dokonuje się rozważań oraz nastawienia umysłu, jaki powinno się mieć podczas badań. Heidegger wie o owych dalszych kryteriach i mówi o nich jako o byciu w prawdzie i byciu w nieprawdzie. Ale egzystencjaliści ciągle piszą o prawdzie, a nie potrafią poradzić sobie z tym zagadnieniem, a to dlatego, że fenomenologia jest nieodpowiednią ku temu metodą.

I tak o. Lotz — który był uczniem Heideggera i teraz (od pół roku) wykłada na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim — w artykule, który zo-

stał przetłumaczony na francuski i opublikowany w *Archives de Philosophie* kilka lat temu, stwierdza, że z pozycji stanowiska Heideggera nie jest możliwe udowodnienie istnienia Boga ze względu na metodę, na której to stanowisko się opiera²². Innymi słowy, Heidegger uprawia fenomenologię, i tak długo jak stosuje on tę metodę filozoficzną, nie ma możliwości dowiedzenia, że Bóg istnieje.

Także Merleau-Ponty jest teraz zajęty pisaniem książki na temat źródła prawdy²³. O ile wiem, jeszcze się nie ukazała. Jednak ludzie we Francji i Louvain zdają sobie sprawę z tego, że wielkie pytanie o fenomenologię, to pytanie o prawdę. Alphonse de Waelhens wygłosił serię wykładów na Sorbonie jako profesor wizytujący, która została opublikowana w 1953 roku pod tytułem *Phénoménologie et vérité* przez Presses Universitaires de France²⁴. W przedmowie publikacji zaznacza, że ogranicza się on do dyskusji tej kwestii u Husserla i Heideggera oraz nie rozszerza tego zagadnienia, ponieważ należy to do zadań profesorów uczących jego słuchaczy [...].

Wskażmy więc w podsumowaniu, jakie jest fundamentalne ograniczenie fenomenologii. Otóż choć fenomenologia odgrywa ważną rolę w wielu obszarach badań i jest bardzo owocna pod wieloma względami (albowiem zajmuje się tym, co ujawnione i ustrukturyzowane przez wgląd, przez co dostarcza treści dla sądu) to nadal nie posiada refleksyjnego podejścia do sądu — i dopóki do tego nie dotrze, nie jest na poziomie *verum, ens, bonum* w jakimkolwiek scholastycznym sensie. W związku z tym musimy być świadomi tej fundamentalnej różnicy. Fakt, że fenomenologowie mówią o istnieniu w sposób, który wydaje się całkowicie do przyjęcia w scholastyce, i że bardzo różnią się od pozytywistów i idealistów oraz innych niescholastycznych filozofów, nie oznacza, iż całkowicie przeszli na stronę scholastyków. Znajdują się oni bowiem zasadniczo na innej płaszczyźnie. To, co rozumieją przez byt, jest czymś całkowicie odmiennym od tego, co my rozumiemy przez byt. Fundament, którego nam dostarczają, nie jest podstawą, na której można zbudować dowód na istnienie Boga czy też uprawiać teologię dogmatyczną.

Przełożyła Dominika Dziurosz-Serafinowicz

²² J. B. LOTZ, „Heidegger et l'être”, *Archives de philosophie* 19, nr 2 (1956): 3–23.

²³ Praca, do której odnosi się Lonergan została opublikowana jako *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964); po angielsku: *The Visible and the Invisible*, tłum. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern, 1968); zobacz notę redakcyjną tamże, s. xxxiv.

²⁴ Alphonse de WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité: Essai sur l'évolution de l'idée de la vérité chez Husserl et Heidegger* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953).

DOMINIKA DZIUROSZ-SERAFINOWICZ — Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 8, 80-309 Gdańsk; e-mail: dominika.dziurosz-serafinowicz@phdstud.ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1084-1044>.

FENOMENOLOGIA: NATURA, ZNACZENIE, OGRANICZENIA

Streszczenie

„Fenomenologia: natura, znaczenie, ograniczenia” to przekład publikacji Bernarda J. F. Lonergana pt. „Phenomenology” nature, significance, limitations”. Tenże dwunasty wykład kanadyjskiego filozofa o fenomenologii traktuje o jej definicji, przedmiocie, naturze, znaczeniu i związkach oraz związkach z innymi naukami. Wprowadza czytelnika w główne koncepcje tej szkoły filozoficznej i zapoznaje z autorami, dla których ten sposób myślenia jest charakterystyczny. Filozof w szczególności zwraca uwagę na to, iż jest to metoda badań, w której istotną rolę odgrywa wgląd (*insight*). Warto zauważyć, że kategoria wglądu w epistemologii Bernarda J. F. Lonergana (1904–1984) — XX-wiecznego myśliciela i księdza filozofującego na pograniczu fenomenologii, tomizmu i hermeneutyki — jest kluczowa. Przekładu dokonała Dominika Dziurosz-Serafinowicz.

Słowa kluczowe: fenomenologia; znaczenie fenomenologii; wgląd poznawczy; Lonergan.

PHENOMENOLOGY: NATURE, SIGNIFICANCE, LIMITATIONS

Summary

“Fenomenologia: natura, znaczenie, ograniczenia” is a translation of Bernard Lonergan’s “Phenomenology: nature, significance, limitations”. His twelfth lecture on phenomenology discusses its definition, subject, nature, significance, and connections with other sciences. It introduces the reader to the main concepts of this philosophical school and presents authors characterized by this way of thinking. The Canadian philosopher understands phenomenology as a study method where insight forms an essential part. It is worth noticing that the category of insight is central for the epistemology of Bernard J. F. Lonergan (1904–1984), a twentieth-century thinker and priest philosophizing at the juncture of phenomenology, Thomism, and hermeneutics. The text was translated by Dominika Dziurosz-Serafinowicz.

Keywords: phenomenology; significance of phenomenology; insight; Lonergan.

Information about the Translator: DOMINIKA DZIUROSZ-SERAFINOWICZ, University of Gdańsk, Institute of Philosophy; address for correspondence: Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, ul. Bażyńskiego 8, 80-309 Gdańsk, Poland; e-mail: dominika.dziurosz-serafinowicz@phdstud.ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1084-1044>.