

MAREK RUBA

## FENOMENOLOGIA STRUKTURALNA

Heinrich Rombach: *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*. Verlag Karl Alber Freiburg, München 1987, 493 s.

Heinrich Rombach jest myślicielem bardzo płodnym. W jego dorobku znajdują się m. in. takie prace jak: *Substanz, System, Struktur* 1965, 2 wyd. 1981; *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* 1971; *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins* 1980. Rozwija on w nich swoją koncepcję fenomenologii strukturalnej, określając jej miejsce na tle filozofii współczesnej jako kolejny, trzeci etap po „analizie intencjonalnej” Husserla i „analizie egzystencjalnej” Heideggera. Analiza strukturalna ma stanowić zwieńczenie, wydobyć ich właściwego sensu oraz ustanowienie na bardziej fundamentalnym poziomie, który otwiera zarazem nowe pole problemowe (por. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*). Zadaniem fenomenologii w jej nowym kształcie jest analiza struktury zjawisk oraz wydobyć jej związków z innymi strukturami. Nie chodzi tu jednakże o opis zjawisk, takimi jakimi one są lecz o wyjaśnienie i ukazanie struktury, która jest w nich domniemana (*gemeint*) i zamierzona (*angezielt*) — jednakże właśnie nie w sensie analizy intencjonalnej Husserla. Chodzi tu bowiem o intencjonalność samych rzeczy, ich tendencji rozwojowych i zanikowych. W tym sensie fenomenologia jest „fenomenopraksją”, nie chce tylko często teoretycznie ukazywać zjawiska, lecz być czynnie zaangażowaną w ich zaistnieniu.

Ten aktywistyczny rys zachowuje również antropologia strukturalna Rombacha. Tu również nie chodzi o ukazanie „istoty” człowieka, lecz jego linii rozwojowych i przyszłych możliwości. Człowiek bowiem dopiero teraz ma szansę stać się człowiekiem („Der Mensch ist erst dabei, Mensch zu werden”, *Strukturanthropologie*, s. 11). Znajduje się on w stadium istotowego przełomu. Przełom ma być tego rzędu wielkości, o jakim myślał Nietzsche mówiąc o nadczłowieku. Tu jednak nie chodzi o nadczłowieka, lecz o człowieka we właściwym (choć dotąd nie rozpoznanym) sensie tego słowa. Zadaniem antropologii strukturalnej nie jest konstruowanie jakiegoś pożądanego obrazu człowieka, przy jednoczesnym negowaniu jego aktualnej formy. Chodzi raczej o odsłonięcie pewnego potencjału i zarazem dynamizmu rozwojowego, o danie mu adekwatnego pojęciowego wyrazu oraz wykazanie możliwości kształtowania jego istoty (*Wesensgestaltung*). Poszukuje ona więc nie tyle wiecznej istoty człowieka, ile jego struktury. Ta ostatnia zaś jest podzielna, zmienna i przemijalna. Można rzec, o ile się pominie pierwotny sens słowa „istota”, że właściwą treść ludzkiego życia jako indywiduum i gatunku stanowią „uistotawianie i zatracanie istoty” (*Wesensaufbau und Wesensverfall*).

Realizacja tych zadań, w równej mierze praktycznych co teoretycznych, nie jest możliwa przy zastosowaniu tradycyjnych środków kultury europejskiej, jest ona bowiem kulturą wyobcowania człowieka od siebie samego (*Selbstentfremdung*). Niezbędne jest uwzględnienie doświadczeń kultur Wschodu, tzn. kultur poszukiwania i odnajdywania samego siebie (*Kultur der Selbstfindung*). Faktycznie też widoczne są u Rombacha bardzo wyraźne ślady fascynacji nie tylko europejskim, ale także wschodnim dziedzictwem myślowym.

Podstawą antropologii strukturalnej jest ontologia strukturalna. Rozdział I książki Rombacha stanowi opis perspektywy historycznej, na tle której zarysowany został rozwój ontologii strukturalnej. Wcześniejsze dzieło — *Substanz, System, Struktur* zawiera pełną jej prezentację.

Zgodnie z nią dla starożytności i średniowiecza dominujące było myślenie w kategoriach ontologii substancji, dla czasów nowożytnych zaś w kategoriach ontologii systemu. Myśl strukturalna znajduje się w fazie odnajdywania właściwego dla niej wyrazu, jednakże jej antecedensy sięgają wieku XIII, a nawet do Augustyna; inne nazwiska to Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy, Pascal, Hölderlin, Schelling, Kierkegaard, Heidegger. Do tej listy dołącza Rombach także tradycję pozaeuropejską, zwłaszcza buddyzm zen, hinduizm i taoizm.

Posłużmy się tu cytatem z *opus magnum* Rombacha:

„Substancja” określa „ten rodzaj bytu, w obrębie którego człowiek w sposób bezpośredni może przeżywać i doświadczać rzeczy a wraz z nimi samego siebie. »System« nie stanowi jakiegóż porządku przedmiotów, lecz rodzaj bytu, który we wszystkich swoich cechach różni się od substancji; nie potwierdza się wprawdzie w naturalnym doświadczeniu, ugruntowuje za to jednak niebezpośrednią formę poznania, tzn. naukę z jej nieograniczonymi możliwościami. »Struktura« jest również pewnym rodzajem bytu o właściwym dla niego obszarze i przynależących mu formach poznania i zachowania; znajduje wyraz nie tylko w nauce, lecz z coraz większą siłą także w innych dziedzinach nowoczesnej kultury, w sztuce, gospodarce, polityce itd. System i struktura współprzynależą do pewnego swoistego pnia ontologii, dla którego »funkcja« jest pojęciem podstawowym” (*Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaften*. Freiburg 1981, s. 11).

Ontologia i antropologia substancjalna (także chrześcijańskie pojęcie osoby jest ich eksplikacją) charakteryzują się dążeniem do określenia ogólnej istoty. Ontologia i antropologia systemowa dążą do określenia wszelkich bytów, w tym także człowieka, w ich relacji do innych bytów. Jeśli modelem naocznościowym jest w pierwszym przypadku po prostu kamień, w drugim system planetarny i gwiazdowy — to nasuwa się pytanie: Gdzie należy poszukiwać odpowiedniego modelu dla rzeczywistości o charakterze struktury (*Strukturverfassung*)? Odpowiedź Rombacha brzmi: w samym człowieku (s. 94). Nawiązuje on tu do myśli renesansu podkreślającej twórczy i samotwórczy charakter człowieka i odpowiednio do tego twórczy charakter natury. Samokształtowaniu jako momentowi ludzkiego bytu odpowiada po stronie natury samostwarzanie się i autogeneza. Tę zaś deklaruje Rombach jako podstawowe pojęcie ontologii strukturalnej (s. 95).

Antropologia strukturalna—jej zarys i perspektywy zawierają rozdziały II i VI — nie stanowi bynajmniej aneksu do strukturalnej ontologii. Wszystkie struktury, nie wyłącza-

jąc człowieka, są ontologicznie tożsame. „Nie znaczy to jednak, że człowiek zostaje sprowadzony do poziomu natury, lecz odwrotnie, iż natura zostaje podniesiona do poziomu człowieka” (s. 107). „Istnieje tylko jeden podstawowy rodzaj struktury i jest on reprezentowany przez *humanum*. Ontologiczne rzecz biorąc, wszystkie rodzaje bytów można wyprowadzić, przy zróżnicowanym podkreśleniu poszczególnych momentów struktury całościowej, ze struktury reprezentowanej przez człowieka” (tamże). W tym sensie człowiek nie stanowi jakiegoś odosobnionego przypadku kosmicznego, ani też „korony stworzenia”, lecz jest miejscem reprezentującym *humanum* w sposób szczególnie wyrazisty — jakkolwiek mogącym czynić to także w szczególnie „nieszczęśliwej i niefortunnej” formie (s. 114).

Postulowane przez Rombacha „przekroczenie człowieka” (s. 107-118) nie jest więc wyjściem poza niego, a tylko wkroczeniem na poziom strukturalizacji nie tyle nowej, co raczej nie rozpoznanej. Będzie ono możliwe, gdy człowiek nauczy się postrzegać siebie w aspekcie natury, a naturę w aspekcie człowieczeństwa. Właściwe medium dla tego procesu stanowi zatem nie arbitralna decyzja i autonomiczna twórczość, lecz „współtwórczość” (*Konkreativität*): „Samodoskonalenie (*Selbsthebung*) jest zawsze jednocześnie współdoskonaleniem (*Mithebung*) pewnego rzeczywistego świata i kreowaniu nowych, rzeczowych, naturalnych i społecznych tworów” (s. 431).

Brzmi to zachęcająco, jednakże Rombach nie oddaje tu pełnej sprawiedliwości wobec tradycji filozoficznej, mimo, iż trudno go posądzić o jej nieznamość. Stawia mianowicie następujące pytanie: „Tak jak świat jest humanoidalny (*human*), tak człowiek jest uniwersalny i światowy. Dlaczego zawsze dostrzegano i wypowiedziano to drugie, nigdy zaś także i tego pierwszego?” (s. 114). Słowo „nigdy” nie wydaje się tu być całkowicie odpowiednie. Przedstawiona przez Rombacha idea nie jest różna od starej idei człowieka — mikrokosmosu, ulubionej zwłaszcza przez myślicieli renesansowych, jak choćby Paracelsus czy Mikołaj z Kuzy, podjętej również w wieku XX przez inicjatora antropologii filozoficznej Maxa Schelera.

Natomiast na nieuwzględnieniu linii prowadzącej do Schelera zdecydował być może filozoficzny rodowód Rombacha, taki, jakim on sam go przedstawia: Husserl i Heidegger. Jak wiadomo, ten ostatni ze swą koncepcją analityki egzystencji był krytycznie ustosunkowany do Schelerowskiej antropologii i ściśle jedno od drugiego odgraniczał. Scheler zresztą jeszcze i w innym aspekcie powinien być przez Rombacha uwzględniony. Horyzonty jego antropologii wykraczały bowiem daleko poza ograniczony europocentryzm wyrażony choćby przez Spenglera, a obecny także u Husserla i Heideggera. Mieściły więc w sobie te perspektywy, do których także Rombach się przyznaje, gdy odwołuje się do tzw. doświadczenia Wschodu.

Oczywiście Schelerowski punkt wyjścia, z jego pytaniem o odwieczną istotę człowieka, obciążony był podtekstem metafizycznym i do pewnego stopnia ahistorycznością. Wprowadziło to antropologię filozoficzną w konflikt ze wszystkimi koncepcjami wysuwającymi historyczność człowieka na plan pierwszy; stało się też podstawą do wielu jej negatywnych ocen. W tej więc płaszczyźnie Rombach idzie śladem Heideggera, choć mimo jego sprzeciwu reaktywuje nazwę *antropologia*.

Koncepcja Rombacha wychodzi poza taki paradygmat antropologii, jaki znalazł swój wyraz w pracach Schelera, a także i Plessnera. Czerpie ona inspiracje z obszaru filozofii

egzystencjalnej. Wydaje się to na pierwszy rzut oka paradoksalne: wszak czołowi przedstawiciele tej orientacji byli nieprzychylnie usposobieni do antropologii filozoficznej (Heidegger, Jaspers). Paradoks jest obecny, jednakże polega ono na czymś zgoła innym: właśnie na niechęci czy też daleko posuniętej wzajemnej obojętności pomiędzy dwoma obszarami filozoficznej refleksji, które zachowują przecież pewną fundamentalną tożsamość — tożsamość tematyczną oraz przedmiotową. Obszarem zainteresowania tak filozofii egzystencji, jak i antropologii filozoficznej jest byt ludzki, bez względu na to, jak by był on nazywany i kategoryzowany oraz bez względu na perspektywę, z jakiej byłby postrzegany. Antropologia strukturalna Rombacha zdaje się stanowić mediację tych dwóch odmiennych perspektyw.

Tradycyjne pojęcie istoty z jej cechą niezmienności zostaje zarzucone; poprzez utożsamienie z pojęciem struktury zyskuje ono nowy sens. Tak więc człowiek musi każdorazowo nadawać sobie swą istotową konstytucję, nową zasadniczo strukturę o charakterze historycznym. Nie dzieje się to jednak przez akt świadomego wyboru: „Dochodzi on do niej właśnie historycznie, a to oznacza, że rozporządza on samym sobą, jednakże w taki sposób, nad którym sam nie panuje” (s. 94).

Owa zasadnicza struktura to nic innego, jak spłot podstawowych fenomenów, tzn. takich, które nie są już sprowadzalne do innych fenomenów. Ich listę traktuje Rombach jako kwestię otwartą, wymieniając m. in. takie, jak: praca, doświadczenie, gra, walka, nadzieja, wiara, miłość itd. Jego uwaga skupia się na dwóch spośród fenomenów podstawowych: sytuacji i działania. Główny ciężar spoczywa na fenomenie sytuacji (jego opisem jest rozdział III).

Sytuacja jest czymś podstawowym, gdyż jest bardziej pierwotna niż świat; świata bowiem zawsze doświadczamy w sytuacjach. Nie ma ona charakteru ponadosobowego, jest zawsze „moją” sytuacją, nie zaś jakąś sytuacją „w ogóle”; jest tak dalece moja, że może być pojmowana jako moja jaźń. „Sytuacja jest podstawową formą ludzkiego bytu. Nie atrybutem, lecz nośnikiem wszystkich dalszych atrybutów” (s. 139).

Jaźń czy też „Ja” nie może być w żadnym wypadku pojmowana jako coś już zawsze danego czy ustalonego. Jest ona raczej, jak mówi Rombach, „niczym”, wyłącznie formą spełniania, konstytucją uzyskującą swoją określoność dopiero w dzianiu i spełnianiu się. Świat jako materiał określania (*Bestimmungsmaterial*) i „Ja” są więc wzajemnie do siebie odniesione; jako konstytucyjna jedność tworzą one jednolitą strukturę (s. 282). Również czas jako podporządkowany pojęciu sytuacji, okazuje się tylko jej wewnętrznym momentem (s. 160).

„Sytuacyjność” ma tak totalny charakter, iż rozciąga się poprzez konstytuowane „Ja” i „My” na wydarzenia i epoki historii, co ją znów zapośrednicza w obszarze życia i świata w ogóle.

Nawiasem mówiąc sprawia to, że fenomenologia sytuacji a wraz z nią antropologia strukturalna okazują się mieć horyzonty właściwe nie tylko dla filozofii, ale także dla religii uniwersalistycznych. Religie to, zdaniem Rombacha, nic innego, jak interpretacje najdalszych sytuacji człowieka, jego odnajdywanie się w świecie, przyrodzie i historii. Stwierdzenie pokrewieństwa pomiędzy filozofią a religiami nie jest oczywiście niczym odkrywczym. Jednakże Rombach podejmuje próbę wyciągnięcia konsekwencji praktycznych z tego stanu rzeczy. Dzięki temu jest on bliższy pierwotnemu *ethosowi* filozofii, niż jej

tradycji nowożytnej, która odrzuciła całe kompleksy zagadnień jako „irracjonalne”. Uczyniła to w imię takiego wyobrażenia o racjonalności, które Rombach nazywa „szczególną i irracjonalną formą racjonalności” — jest bowiem wykwittem myślenia systemowego. Wiele z owych zagadnień podjęła, jak wiadomo, filozofia egzystencjalna. Fenomenologia sytuacji jest jej dorobkiem. Jednakże Rombach podkreśla odmiennność własnej koncepcji. Rozdział IV poświęcony jest polemice z rozwiązaniami Jaspersa, Sartre’a i Heideggera.

Książkę zamyka przegląd kluczowych pojęć stanowiący zarazem rodzaj krótkiej rekapitulacji.