

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

**Rozumienie osoby ludzkiej w fenomenologii
Edmunda Husserla i filozofii Józefa Tischnera¹**

Kraków 2023

¹ Artykuł w całości stanowi zasadniczą część pracy doktorskiej pt. *Spór o rozumienie osoby ludzkiej: Husserl – Tischner*, napisanej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2022.

Opis bibliograficzny

Autor: Andrzej Tarchała.

Tytuł: *Rozumienie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla i filozofii Józefa Tischnera*.

Artykuł w całości stanowi zasadniczą część pracy doktorskiej pt. *Spór o rozumienie osoby ludzkiej: Husserl – Tischner*, napisanej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, na Seminarium z Filozofii Człowieka pod kierunkiem Ks. Prof. UJPII dr. hab. Jarosława Jagiełły, Kraków 2022.

Abstrakt

W artykule pt. *Rozumienie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla i filozofii Józefa Tischnera* autor przedstawia stanowiska filozofów na temat rozumienia osoby ludzkiej. Cele artykułu są dwa. Pierwszym celem jest prezentacja przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk wybranych poglądów, kierunków filozoficznych czy systemów, które w mniemaniu obu myślicieli charakteryzują się redukcjonistycznymi ujęciami indywiduum ludzkiego. Drugim celem pracy jest przedstawienie znaczących kwestii filozoficznych ujęć osoby ludzkiej w filozofii Husserla i Tischnera.

Słowa kluczowe: Edmund Husserl, Józef Tischner, osoba ludzka, fenomenologia, filozofia dramatu, „Ja” transcendentalne, „Ja” aksjologiczne, „Ja” osobowe, ciało, dusza, świat życia, wspólnota miłości, wartości.

Spis treści

Wstęp

I. Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla

1. Potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej
 - 1.1. Krytyka naturalizmu
 - 1.2. Krytyka historyzmu i filozofii światopoglądowej (*Weltanschauungsphilosophie*)
 - 1.3. Kryzys człowieczeństwa – potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej
 - 1.4. Przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia personalistycznego
2. Człowiek jako korelat konstytucji przyrody istot żywych – *posiadać ciało (Körper)* a *być ciałem (Leib)*
 - 2.1. Człowiek jako część przyrody w sensie węższym – bryła cielesna (*Körper*)
 - 2.2. Człowiek – osoba empiryczna jako część przyrody w sensie szerszym – *duśza, Leib – ciało obdarzone duszą*
 - 2.3. Samoprezentacja ciała jako klucz do rozumienia intersubiektywnej warstwy duszy
 - 2.4. Konstytucja realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu jako antycypacja wczucia w inne osoby
3. Osoba jako konstytutywny korelat „Ja” osobowego
 - 3.1. „Ja” osobowe jako osoba a „Ja” transcendentalne
 - 3.2. Osoba i jej świat otoczenia
 - 3.3. Czyste „Ja” a „Ja” osobowe jako „Ja” historyczne
 - 3.3.1. Czyste „Ja”
 - 3.3.2. „Ja” osobowe jako „Ja” historyczne
 - 3.4. „Ja” osobowe jako „Ja” społeczne
4. Pojęcie osoby w kontekście problematyki osobowej intersubiektywności
 - 4.1. Osoba w związku intersubiektywno-psychofizycznym, *Fremderfahrung*
 - 4.2. Poziomy intersubiektywności osobowej i rodzaje wewnątrzności
 - 4.3. Teoria intersubiektywności osobowej a zagadnienie monady
5. Konstytucja światowych struktur interpersonalnych – czas osobowy, świat życia (*Lebenswelt*).

II. Pojęcie osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera

1. Potrzeba nowej filozofii osoby
 - 1.1. Krytyka systemowego i redukcjonistycznego myślenia o osobie
 - 1.2. Krytyka substancjalizacji osoby ludzkiej
 - 1.3. Krytyka wybranych, redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej.
 - 1.4. Znaczenie fenomenologii dla koncepcji osoby
2. Problematyka osoby w kontekście fenomenologii świadomości egotycznej
 - 2.1. Zagadnienie pierwotności *resp.* wtórności w sferze świadomości w ogóle
 - 2.2. Typy pierwotności *resp.* wtórności

- 2.2.1. Pierwotność *resp.* wtórność w obszarze egzystencjałów
- 2.2.2. Pierwotność *resp.* wtórność aksjologiczna
- 2.3. Sposoby prezentacji treści konsejentywnych jako form samowiedzy „Ja” pierwotnego dla „Ja” osobowego
 - 2.3.1. Samoświadomość jako „rzeczywistość”
 - 2.3.2. Formy prezentacji treści konsejentywnych – odsłonięcie się „Ja”
- 2.4. Solidaryzacja egotyczna a „Ja” aksjologiczne jako „Ja” pierwotne dla „Ja” osobowego
 - 2.4.1. Mechanizm solidaryzacji egotycznej
 - 2.4.2. „Ja“ – *Aksjos*
 - 2.4.3. „Ja“ pierwotne a „Ja” osobowe
- 3. Osoba w świecie wartości
 - 3.1. Osoba jako byt-dla-siebie
 - 3.2. Osoba w kontekście zasady personalistycznej
 - 3.3. Osobowy wymiar pracy człowieka jako rozmowy
- 4. Osoba jako podmiot dramatu
 - 4.1. Osoba w kontekście doświadczenia spotkania
 - 4.2. Osoba jako istota dramatyczna
 - 4.3. Dialogiczny wymiar osoby
 - 4.4. Ludzki świat otoczenia – osoba na scenie dramatu oraz czas dramatyczny
- 5. Osoba w kontekście agatologicznym
 - 5.1. Cieleśny wymiar osoby
 - 5.2. Osoba a problem monady
 - 5.3. Relacja międzyosobowa w agatologicznym porządku świata życia

Zakończenie

Wykaz prac cytowanych

*Filozofia trwa, żyje, rozwija się.
Od tego nie wolno uciekać.
Musicie być świadomi głównych
sporów filozoficznych, jakie się dziś
toczą wokół was. [...] Nie chodzi
nawet o to, by zajmować jakieś
stanowisko wobec nich, ale o to, by
zobaczyć, jak myśl żyje i czego chce.*

Józef Tischner²

Wstęp

Istnienie kryzysu rozumienia pojęcia człowieka najgłębiej wyraża się w redukcjonistycznych określeniach wymiaru osobowego podmiotu ludzkiego. Redukcjonistyczne rozumienie człowieka-osoby najwyraźniej ujawniło się w marginalizacji bądź całkowitej eliminacji jego wymiaru duchowego. Marginalizacja tegoż wymiaru skutkowała nie tylko regresem w ujęciu teoretycznym, lecz także miała i ma swoje reperkusje przede wszystkim w sferze praktycznej. Wydarzenia wojen, barbaryzacja życia społecznego i kulturalnego XIX i XX wieku, jak także współczesne wydarzenia XXI wieku, są tego niewątpliwymi przykładami. W obronie osobowego rozumienia człowieka stanęło na przestrzeni wieków wielu filozofów i myślicieli. Pośród nich bezsprzecznie znaleźli się Edmund Husserl i Józef Tischner.

Cele niniejszego artykułu są dwa. Pierwszym celem jest prezentacja przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk wybranych poglądów, kierunków filozoficznych czy systemów, które w mniemaniu obu myślicieli charakteryzują się redukcjonistycznymi ujęciami indywiduum ludzkiego. Poprzez taką prezentację zarysuje się wspólne stanowisko Husserla i Tischnera w sporze z redukcjonistycznymi koncepcjami osoby

² J. Tischner, *Listy do studentów*, „Logos i Ethos” 6(1998)1, s. 5, cyt. za Ks. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner)*, Warszawa 2011, s. 15.

ludzkiej. Drugim celem pracy jest przedstawienie znaczących kwestii filozoficznych ujęć osoby ludzkiej w filozofii Husserla i Tischnera. Ukazane w pracy kwestie wskazują na ewolucyjność rozumienia osoby ludzkiej, a także na antydogmatyczność oraz możliwość rewizji obu koncepcji. W przedstawieniu tematu artykułu korzystam z literatury źródłowej oraz bogatej twórczości dedykowanej obu filozofom. Do ważnych twórców w tym względzie należą Dan Zahavi, Didier Frank, Hiroshi Goto, Jarosław Jagiełło, Aleksander Bobko, Witold P. Glinkowski, Stanisław Judycki, Karol Tarnowski, Tadeusz Gadacz, Adam Węgrzecki, Krzysztof Serafin, Agnieszka Wesołowska³.

W niniejszym artykule, składającej się z dwóch części, posługuję się metodą opisowo-porównawczo-krytyczną oraz przytaczam przykłady opisu fenomenologicznego głównego zagadnienia. W części pierwszej pt. *Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla* przedstawione zostało stanowisko Husserla, głównie w kontekście jego krytyki redukcjonistycznych ujęć osoby, takich jak: naturalizm, filozofia światopoglądowa oraz historyzm. Krytyka Husserla skierowana jest przeciwko traktowaniu człowieka-osoby analogicznie do przyrody ujętej poprzez empiryczną indukcję jako podłoża idealizującej metody matematycznej. Niebezpieczeństwem takiego zabiegu, podkreśla Husserl, jest naturalizacja świadomości oraz wszelkich absolutnych ideałów, wartościowań i norm. Niemiecki filozof krytykuje także charakterystyczną dla historyzmu koncepcję procesów historycznych, rządzących się mechanistyczną i deterministyczną zasadą przyczyny i skutku, nie podejmującą zagadnienia wydarzeniowości z

³ Należy tutaj wspomnieć o następujących opracowaniach: D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, M. Świątek (tłum.), Kraków 2012; S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, M. Pokropski (przeł. i przedm. do polskiego wyd.), Warszawa 2015; D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, Warszawa 2017; H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Würzburg 2004; J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, J. Jagiełło (red.), Kraków 2020, s. 41-107; A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków-Rzeszów 2007; W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 27-38; tegoż, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, w: *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, K. Pietrych (red.), Łódź 2015, s. 179-186; tegoż, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, s. 71-90; S. Judycki, *Inter-subiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; K. Tarnowski, *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, J. Jagiełło (red. nauk.), Kielce 2015, s. 217-228; T. Gadacz, *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 169-178; A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; tegoż, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014; K. Serafin, *Aksjologiczna tożsamość podmiotu w filozofii Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 219-231; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012.

perspektywy działającego podmiotu. Stanowisko reprezentowane przez historyzm, uważa Husserl, prowadzi do sceptycznego subiektywizmu. Z tego natomiast rodzi się filozofia światopoglądowa, która w swoim bezkrytycznym ustosunkowaniu do tetyczności faktów, uznaje jedynie ich korelację jako obiektywnie obowiązujący system zapośredniczeń, redukujący problematykę osoby ludzkiej do „dodatku” fizycznie istniejącego ciała. Przeprowadzona przez Husserla krytyka redukcjonistycznego rozumienia osoby ludzkiej wskazuje według niego na potrzebę „nowej” filozofii, która – aby mogła być uważana za autentyczną – musi przede wszystkim być humanistyczna, w personalistycznym jej rozumieniu. Tematem takiej filozofii jest osoba ludzka i jej świat życia, natomiast zadaniem – przewyżczeniem totalizującego badanie dziedziny ducha paradygmatu uniwersalistycznego. Husserl dostrzega taką możliwość w filozofii o nachyleniu fenomenologicznym. Pytanie o człowieka jako osobę ludzką odnosi się zatem do podmiotowego oraz międzypodmiotowego jej doświadczenia, a także do doświadczenia jej świata otoczenia i życia. Husserl eksponuje w tym miejscu potrzebę zmiany nastawienia naturalnego na personalistyczne. Podmiot ludzki w nastawieniu naturalnym uznaje generalną tezę egzystencjalną o istnieniu świata i przejmuje ją jako pewnik. Zmiana nastawienia naturalnego na personalistyczne ma ukazać problematyzujący ową tezę osobowy podmiot. Nastawienie personalistyczne, jak to zostało wykazane za Husserlem, ma znaczenie bardziej pierwotnego nastawienia niż przedfilozoficzne nastawienie naturalne. Osoba w nastawieniu personalistycznym ukazuje się jako podmiot motywacji, działań oraz relacji międzypodmiotowych w danym świecie otoczenia. W dalszej części rozdziału przedstawione zostają znaczące dla rozumienia osoby rodzaje konstytucji „przyrody istot żywych” oraz „świata duchowego”, z naczelną dla nich rolą nastawienia personalistycznego. Problematyka cielesności żywej ukazuje wbrew redukcjonistycznym koncepcjom, że człowiek to nie tylko bryła cielesna, lecz ciało obdarzone duchem, określane jako osoba empiryczna. Badanie tej dziedziny osobowego życia wskazuje na problematykę psycho-fizyczności człowieka z ważną dla możliwości doświadczenia innych osób samozwrotnością doświadczenia w tzw. podwójnym wrażeniu. W badaniach owego zagadnienia Husserl zwraca uwagę na tzw. intersubiektywną warstwę duszy jako wskaźnika realności ludzkiego bytu osobowego. Samoprezentacja ciała żywego osoby, twierdzi Husserl, daje możliwość ist-

nienia społeczności podmiotowo-osobowej. „Inny”-osoba, konstytuujący wspólnotę świata intersubiektywnego, doświadczany jest przez osobę poznającą jako tzw. *alter ego*. Koncepcja ta była powodem licznych kontrowersji i zarzutów, zwłaszcza ze strony filozofów, którzy uważali ją za przykład totalnej subiektywizacji i monadyzacji życia osobowego, nie uwzględniającego doświadczenia źródłowego innych osób. W mojej pracy wykażę, iż zarzut tzw. duplikacji podmiotu poznającego jest niezasadny. Z kolei człowiek winien być rozumiany jako korelacyjno pojęta, zapośredniczona przez świat osoba empiryczna. W tym świetle znaczenie ciała żywego (*Leib*) dla życia osoby w świecie przyrody odnosi się do pola konstytucji świata osobowego. Konstytucja świata osobowego związana jest korelacyjnie z podmiotem osobowienia, czyli z „Ja” osobowym, które to „Ja” poprzez redukcję transcendentalno-fenomenologiczną ujawnia się w wymiarze transcendentalnym jako „Ja” transcendentalne. W odniesieniu do ujęć transcendentalnych zostało przedstawione stanowisko Husserla na temat osoby jako „Ja” historycznego. W tym kontekście omówię zagadnienie tzw. habitualności i sedimentacje, które we wczesnych pismach Husserla ujmowane są jako czynniki personalizujące i „czasujące” „Ja” transcendentalne oraz świadomościowy wymiar życia ludzkiego. Przedstawię także zagadnienie osoby i jej świata otoczenia (*Umwelt*) jako tzw. „świata dla mnie”. Świat ten jest zhumanizowanym obszarem kultury oraz konstytucyjnym korelatem pojedynczej osoby i wspólnoty osób, które posiadają samoświadomość, świadomość historii oraz świadomość świata. W kontekście zhumanizowanego i pierwotnie rozumianego świata, który jest wyrazem nieustannej genezy, osoba ludzka rozumiana jest jako żyjąca w świecie otoczenia oraz jako tworząca z innymi podmiotami osobowymi tzw. związek osób. Husserl twierdzi, że społeczność takiego świata konstytuuje się dzięki komunikatywnym aktom tzw. „rozumiejącego doświadczenia” istnienia innej osoby. To rozumiejące odniesienie się do „wspólnego” świata międzyosobowej wspólnoty konstytuuje rozumienie indywidualnej osoby jako tworzącej związek osób. Zagadnienie to wskazuje na pojęcie osoby w kontekście problematyki osobowej intersubiektywności wraz z tzw. rodzajami wewnętrzności, czyli wczuciowo rozumianymi zapośredniczeniami międzyosobowymi. Omówieniu poddane zostaną intersubiektywne związki osób wraz z tzw. poziomami wczucia, charakterystycznymi dla różnego rodzaju wspólnot. Najbardziej znaczące, jak

się okaże w kontekście tematyki tejże pracy, będą Husserlowskie badania fenomenologiczne nad poziomem wczucia jako sympatii, rozumianej w charakterystyce afektywno-aksjologicznej, następnie poziom wspólnoty miłości oraz wczucia na poziomie etycznej wspólnoty miłości. Omówienie teorii intersubiektywności oraz problematyki tzw. monadologii, wraz z zagadnieniem osoby jako podmiotu świata życia, kończy pierwszy rozdział. W artykule tym nie zostanie omówione znaczenie tzw. osoby moralnej dla zagadnień etycznych.

W części drugiej pt. *Pojęcie osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera* podejmuję zagadnienia istotne dla Tischnerowskiego rozumienia osoby ludzkiej. Analogicznie do treści rozdziału pierwszego najpierw wyeksponuję Tischnerowską potrzebę stworzenia tzw. nowej filozofii osoby. Polski filozof zwraca uwagę na istnienie kryzysu myślenia o osobie ludzkiej i poddaje krytyce wybrane stanowiska filozoficzne, a są nimi ujęcia systemowe, redukcjonistyczne, substancjalistyczne, marksistowskie oraz tzw. wola mocy i rozmach życia. Podejmując krytykę tzw. „myślenia systemowego” o osobie ludzkiej, Tischner polemizuje głównie z neotomizmem. Zdaniem filozofa „myślenie systemowe” nie pogłębia i nie wyjaśnia doświadczenia ludzkiego. Myślenie to skupia się jedynie na tym, aby sztucznie stworzyć koherentność systemową. Na temat Tischnerowskiej polemiki ze stanowiskiem neotomistycznym napisano w literaturze naukowej wiele. W niniejszej pracy nie podejmuję problematyki zasadności czy niezasadności Tischnerowskich rozstrzygnięć w tej materii, lecz przedstawiam sprawozdawczo argumentację polskiego filozofa jako przykład jego troski o potrzebę tzw. otwartego myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej. Przykładami tej troski są także skrytykowane przez niego stanowiska redukcjonistyczne. Poprzez owe krytyki Tischner wskazuje na niebezpieczeństwo przede wszystkim stanowisk totalizujących i uniwersalizujących istotę człowieczeństwa w sile podtrzymującej egzystencję, istnienie konkretnego człowieka. Wyrażając troskę o dowartościowanie personalistycznego rozumienia osoby Tischner skupia się na fenomenologii, którą rozumie jako pewien rodzaj inspiracyjnego, asystemowego racjonalizmu, metodycznego opisu oraz próbę dotarcia do tego, co w doświadczeniu osoby ludzkiej jest źródłowe. W kontekście źródłowości doświadczenia i badania konstytucji sensu fenomenu osoby Tischner podkreśla potrzebę filozofii, która nie będzie zapożyczać metod badawczych z innych nauk, lecz posłuży się

metodą najadekwatniejszą dla własnych problemów badawczych. Metodą gwarantującą źródłowy sposób badania konstytucyjnych możliwości samoświadomości wraz z konstytucją „Ja” osobowego w procesie solidaryzacji jest dla polskiego filozofa fenomenologia. Zdaniem Tischnera konstytucja „Ja” osobowego, związanego ze świadomością osoby, towarzyszy wszystkim zachowaniom egotycznym. Konstytucja ta dokonuje się na poziomie przedrefleksyjnym, czyli koscjentywnym, a nicią przewodnią Tischnerowskich badań nad zagadnieniem osoby jest doświadczenie „Ja” aksjologicznego. Po omówieniu problematyki pierwotności i wtórności doświadczeń egotycznych przejdę do szczegółowego opisu Tischnerowskiej koncepcji „Ja” pierwotnego jako bytu irrealnego, indywidualnego i indywidualizującego. Indywidualność „Ja” pierwotnego stanowi warunek wrażliwości aksjologicznej, która manifestuje się choćby w tym, że między osobami powstaje miłość. „Ja” pierwotne okazuje się być wartością, która w procesie solidaryzacji egotycznej konstytuuje się jako „Ja” somatyczne, „Ja” jako podmiot poznania oraz „Ja” osobowe. Po przedstawieniu zagadnień egotycznych zaprezentuję Tischnerowską koncepcję osoby jako bytu-dla-siebie, który to byt wychodząc poza własną ograniczoność konstytuuje siebie w powrocie do siebie. W tym miejscu Tischner zwraca uwagę na moment ruchu i twórczości. Osoba jako byt-dla-siebie poprzez odkrywanie i wyzwalamie tego, co jest czynem etycznym, ukazuje to, co jest fundamentalne dla konstytucji osoby jako osoby, a jest tym zadaniowość, celowość, czyli teleologiczność. Osobowe istnienie jest zadaniem człowieka. Tischner twierdzi, że zadanie to dokonuje się wówczas, kiedy źródłem etycznego doświadczenia jest człowiek-osoba. Chodzi tutaj o osobę ludzką, która istnieje między realnością a nierealnością, między światem bytów a światem wartości, pomiędzy rozumem a emocjami, będąc i zarazem stając się bardziej sobą. Stawanie się osoby dokonuje się w horyzoncie aksjologicznym, ukonstytuowanym przez graniczną wartość prawdy człowieka. Chodzi tutaj o prawdę, która odsłania się w miejscu obecności osoby. W miejscu tym człowiek nie odgrywa ról społecznych, tylko jest prawdziwie osobą. Osoba jako wartość pierwotna i absolutna stanowi punkt wyjścia dla etyki i moralności. Osoba-wartość otwiera się na świat wartości, szczególnie na wartość drugiej osoby. Osoba jako „ucieleśniona wartość” staje się sobą według nadziei, która nią kieruje. Człowiek pozbawiony nadziei ucieka w kryjówkę, w której nie ma możliwości komunikacji z innymi osobami. Przeciwiest-

wem zależnionych ludzi z kryjówki jest wspólnota międzyludzka, komunikująca się swobodnie poprzez harmonijny przepływ informacji. Szczególnym rodzajem komunikacji jest praca.

Kolejną omawianą problematyką będzie zagadnienie osoby w kontekście doświadczenia spotkania. Słowem kluczem, służącym do opisu spotkania jest „twarz” innego. „Twarz” innego jest dana w epifanii, która to twarz jako dar jest istotną prawdą drugiej osoby. W myśl tego założenia filozofia spotkania jest fenomenologią, rozumianą jako myślenie pozostające w bezpośredniej bliskości z doświadczeniem. Spotkanie innej osoby dokonuje się w autentycznym otwarciu na drugiego. Tischner wielokrotnie podkreśla znaczenie etyki dla filozoficznego obrazu człowieka. Etyka ta nie jest nauką normatywną, lecz etyką wartości. W dialogu kryterium etyki jest relacyjnie otwarta osoba. Dlatego etyka winna stanowić kształtowanie postaw autentycznego, międzyosobowego otwarcia osób na siebie we wzajemności. Postawa otwarcia na drugą osobę wyraża się w przekonaniu, by „pozwolić drugiemu być”. Postawa ta wskazuje na wolnościowy charakter relacyjności człowieka jako osoby. Spotkanie jako wydarzenie jest początkiem dramatu. Osoba ludzka jako podmiot dramatu przeżywa „dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”⁴. Inna osoba, podmiot dramatu, nie jest jedynie elementem teorii, formalnym wymogiem, ale realnością uczestniczącą w komunikacji, rozmowie, dialogu. Tworząc relację międzyosobową osoba jest kategorią *a priori* obiektywności świata. Świat to scena dramatu. Tischner twierdzi, że doświadczenie sceny jest zawsze zapośredniczeniem przez wzajemność z drugim. Na scenie eksponuje się wyraźna hierarchia wartości, która odsłania prawdę o tym, że u podstaw odniesienia człowieka do ziemi jest relacja międzyosobowa. Dialogiczne otwarcie na drugiego konstituuje sens świata jako *ethosu*, czyli miejsca zadowolenia i kręgu swojskości. Bycie osobą w dramacie wiąże się także z istnieniem tzw. czasu dramatycznego. Tischner zwraca uwagę na to, że odpowiedź na pytanie o człowieka domaga się wyeksponowania problematyki ciała. Opis cielesnego wymiaru osoby otwiera problematykę osoby w kontekście agatologicznym. Uczestnicząc w dramacie cielesność ludzka stanowi warunek możliwości dialogiczności osoby. Bez ciała niemożliwy jest dialogu. Poprzez ciało osoba uczestniczy w dynamice życia. Przeżywa-

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 11.

jąc etapy rozwoju osobowego osoba dojrzewa cieleśnie i duchowo do ostatecznego w realizacji, a pierwszego w motywacji celu, jakim jest osoba w pełni, czyli w pełni jej odpowiedzialności. Poprzez cielesność możliwe jest także personalistyczne doświadczenie „innego”. Doświadczenie to jest warunkiem możliwości genezy konstytutywnej „Ja” w jego byciu sobą. Doświadczenie osobowe „innego” konstryuuje świadomość, sens podobieństwa, zrozumiałości, czyli swojskości. Skala wzajemnego rozumienia się osób wyznaczona jest przez asymptoty samorozumienia osobowego. Brak znajomości siebie może powodować rozmaite nieporozumienia w relacjach interpersonalnych. W kontekście samorozumienia i porozumienia z innymi osobami Tischner porusza problematykę osoby-monady. Monada, osobowe indywiduum, w rezultacie np. wyrządzonej krzywdy może zamknąć się na relację z drugim i popaść w melancholię, żal czy smutek. Mamy tutaj do czynienia z monadą zamkniętą. Problem monady ukazuje niemożliwą do zredukowania możliwość bycia osoby w momentalnym modusie otwarcie-zamknięcie. Dramatyczność inności osoby rozgrywa się w napięciu pomiędzy możliwością bycia-dla-siebie oraz bycia-dla-innego osoby. Podejmując problematykę osoby w horyzoncie agatologicznym świata życia, prezentuję sprawozdawczo stanowisko Tischnera, który podkreśla, że osoba-monada otwiera się na świat w punkcie wyjścia wszelkiej etyki i moralności, czyli we wspaniałości. To dzięki wspaniałości następuje nachylenie osoby ku światu życia i innym osobom. Zdaniem polskiego filozofa ludzki świat życia znajduje się w horyzoncie agatologicznym, w którym to horyzoncie włada logos dobra i zła. Horyzont agatologiczny świata życia obejmuje międzyosobową strukturę relacyjną opartą na wzajemności. Wzajemność charakteryzuje się tym, że *osobowienie* się osoby dokonuje się poprzez „innego”. Dzięki „innemu” *osobowienie* może oznaczać zarówno walkę z drugim, jak również konstytucję wspólnot interpersonalnych wyższego rzędu, takich jak rodzina, naród, wspólnota pracy. Osoba tworzy siebie jako dobro a wybierając je staje się jeszcze bardziej dobrem oraz otwiera się na świat osób-dóbr. Zachwianie równowagi międzyosobowych relacji w horyzoncie, którego formułę stanowi „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”, doprowadza do kryzysu dramatu. Ów kryzys cechuje się tym, że w rozumieniu osoby zostają zachwiane proporcje między transcendentalnym subiektywizmem i genetycznym obiektywizmem. Staniem na straży dbania o równowagę pomiędzy tymi ek-

stremami i troską o wrażliwość na poprawne rozumienie osoby mają odznaczać się filozofowie, którzy przemawiają z głębi szczególnego *ethosu* myślenia.

I. Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla

1. Potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej

1.1. Krytyka naturalizmu

Naturalizm pojmuje Husserl na dwa sposoby, mianowicie z jednej strony jest on pewnego rodzaju filozofią opierającą się w swych założeniach metodologicznych i metafizycznych na dokonaniach ścisłych nauk przyrodniczych⁵, z drugiej zaś – specyficznym nastawieniem, charakteryzującym się „naturalistycznym przesądem”⁶. W „przesądzie” tym, twierdzi Husserl, świat ujmowany jest w formie zewnętrżności, tzn. bez odniesienia jego sensu do podmiotu, czyli skrajnie racjonalistycznie, a przyrodę traktuje się jako królestwo czystych *res extensae*⁷. W nastawieniu naturalistycznym, podaje Husserl:

Wszystko, co realne, jest „fizycznym” ciałem lub ma takie ciało, lecz tylko ciało ma rzeczywistość i właściwą co-extensio, rozumianą zarazem czasowo i przestrzennie. [...] Naturalizm rozpatruje człowieka jako wypełnioną rozciągłość, zaś świat w ogóle tylko jako rozszerzoną przyrodę⁸.

Naturalizm zatem, według Husserla, traktuje człowieka-osobę oraz cały świat analogicznie do przyrody pojętej jedynie empirycznie. Człowiek jako byt osobowy jest w takim nastawieniu ujmowany redukcjonistycznie – jako korelat prawd uniwersalnej

⁵ Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, W. Galewicz (tłum.), Warszawa 1992, s. 15.

⁶ Husserl odróżnia „nastawienie naturalistyczne” rozumiane jako naturalistyczny przesąd od naturalnego ujęcia świata, które cechuje konstytutywnie wytyczone uniwersalne ukierunkowanie na świat. Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, J. Sidorek (tłum.), Warszawa 1993, s. 73.

⁷ Por. tamże, s. 73.

⁸ Por. tamże, s. 73-74.

nauki o świecie przyjmującej empiryczną indukcję jako podłoże idealizującej metody matematycznej⁹. W takiej perspektywie naturalizm, twierdzi Husserl, jest produktem odkrycia natury pojętej jako przyroda¹⁰, ujmowanej w „sensie jedności przestrzenno-czasowego bytu podległego ścisłym (*exakten*) prawom przyrodniczym”¹¹. Naturalista w swym badaniu świata, a w świecie człowieka pojętego jako byt osobowy, nie dostrzega zatem nic poza naturą pojętą jako przyroda¹².

Tym, co według Husserla charakteryzuje wszelkie postacie skrajnego i konsekwentnego naturalizmu, jest „*naturalizacja świadomości*, włącznie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi danymi”¹³, oraz „*naturalizacja idei* – tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm”¹⁴. Naturalista w konsekwencji zastosowania naturalistycznego redukcjonizmu, zwłaszcza w swej skrajnej postaci materialistycznej oraz monistycznej jest, jak twierdzi Husserl, w swoim postępowaniu idealistą i obiektywistą¹⁵.

Naturalizm w swoich punktach wyjściowych jest zatem „naiwny”¹⁶. Roszcząc sobie prawo do bycia nauką uniwersalną, ujmuje świat oraz prawa rządzące tym światem, ludzi, zwierzęta, dusze istot żywych czy osobowy byt jedynie w ramach „praw empirycznych”. Prawa te mają *eo ipso* zawartość fatyczną – nie są jednak „prawami rzetelnymi”. Orzekają one tylko:

[...] że w pewnych określonych okolicznościach zgodnie z doświadczeniem zazwyczaj występuje określone współlistnienie bądź następstwo „zdarzeń”

⁹ Por. tamże, s. 74.

¹⁰ Termin *Natur* w języku niemieckim może oznaczać naturę w znaczeniu przyrody oraz wewnętrzną istotę jakiejś rzeczy. Tę dwuznaczność wykorzystuje Husserl w swojej polemice z naturalizmem. Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 14.

¹¹ Tamże, s. 14.

¹² Por. tamże, s. 14.

¹³ Tamże, s. 15.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 16-17.

¹⁶ Por. K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 146-147.

*albo że zależnie od okoliczności należałoby tego oczekiwać z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem*¹⁷.

Zdaniem Husserla „naiwność” nastawienia naturalistycznego polega na przyjmowaniu praw rządzących przyrodą, obarczonych stopniem prawdopodobieństwa, jako praw obejmujących swą mocą także świat ducha – wraz z osobowym wymiarem człowieka. Naturalizm, ekstrapolując metodę empiryczną opisu przyrody – jako przyrody danej w doświadczeniu, zakłada już na wstępie jej istnienie, którego to tetyczność (tzn. stwierdzenie ustanowienia realności istnienia) tą samą metodą ma wykazać¹⁸.

Przyroda w takim nastawieniu staje się „tematem uniwersalnej indukcyjnej nauki o świecie”, uniwersalizującej w swej analogii także prawa odnoszące się do ludzi jako istot psychofizycznych – do ich dusz, osobowego bytu i czynów¹⁹. Według Husserla naturalistyczny redukcjonizm, którego przykładem może być tutaj znaturalizowana psychologia²⁰, ukazuje metodologiczny impas, naukowa bowiem metoda, tak jak ją praktykuje nauka przyrodnicza, nastawiona jest na to, co uniwersalne, czyli na ogół istniejących tematycznie zobiektywizowanych praw przyrodniczych²¹. Metoda ta, twierdzi Husserl, nie jest jednak w mocy wykazać, czym tak naprawdę jest przyroda, człowiek, osoba ludzka, wspólnota osób, przedmioty kultury, uniwersalnie pojęta kultura „sama w sobie”²². Naturalistyczna metoda badawcza, postuluje Husserl, przy całym swoim pretendowaniu i ustanawianiu samej siebie jako „nauki pierwszej”, nie jest w stanie wyjaśnić złożoności i fenomenalności osoby ludzkiej. Do osiągnięcia tego celu potrzeba nowej intencjonalno-ejdetycznej i transcendentalnej metody naukowej, ogólnie mówiąc, nauki o fenomenie osoby ludzkiej²³.

¹⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I: *Prolegomena do czystej logiki*, J. Sidorek (tłum.), Warszawa 2006, s. 97.

¹⁸ Por. tegoż, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 21-23.

¹⁹ Por. tegoż, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 75.

²⁰ Odnośnie do Husserlowskiej krytyki naturalizacji psychologii, czyli psychologizmu w nauce, por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, dz. cyt., s. 74-270.

²¹ Por. P. Prechtel, *Edmund Husserl zur Einführung*, Hamburg 1991, s. 29-34.

²² Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 75.

²³ Por. tegoż, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, (*Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*, Bd. 25.), T. Nenon, H. R. Sepp (Hrsg.), Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 28.

Potrzebę takiej nauki implikuje konieczność odróżnienia tematycznego nastawienia na „obiektywny” świat od tematycznego nastawienia na uniwersalną subiektywność, w którym to nastawieniu świat stanie się światem doświadczanym, sfenomenologizowanym, osądzanym, wartościowanym. Przede wszystkim światem, w którym zainteresowanie metody naukowej ukierunkowuje się ku ludziom jako osobom, które w swoim personalistycznym nastawieniu odnoszą się do „świata”²⁴.

1.2. Krytyka historyzmu i filozofii światopoglądowej (*Weltanschauungsphilosophie*)

E. Husserl, podejmując krytykę historyzmu²⁵, pisze:

*Historyzm zajmuje pozycję w sferze faktów empirycznego życia duchowego i traktuje to życie jako absolutne, chociaż właściwie nie naturalizując go (zwłaszcza że specyficzny sens natury jest obcy myśleniu historycznemu, a w każdym razie nie wywiera na nie ogólnie rozstrzygającego wpływu), rodzi relatywizm, który pozostaje w bliskim pokrewieństwie z naturalistycznym psychologizmem i prowadzi do analogicznych trudności sceptycznych*²⁶.

Zdaniem Husserla historyzm – jak wynika z powyższego tekstu – prowadzi do zrelatywizowania dokonań filozofii do okresu historycznego. W konsekwencji takiego zabiegu dochodzi do właściwego dla obiektywizującej „historii faktów” uprzedmiotowienia oraz oderwania faktów od znaczenia, jakie miały one dla podmiotu.

Fakty, w oderwaniu od konstytuowanego przez podmiot sensu, są jedynie, jak twierdzi Husserl, historycznymi zmiennymi formacji kulturowych, które negują obiektywną, ponadczasową ich obowiązywalność²⁷. Husserl twierdzi:

²⁴ Por. tegoż, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 75.

²⁵ Husserl odróżnia pojęcie historyzmu od historii i historyczności. Aspekt historyczności w fenomenologii związany jest z diachronicznym wymiarem doświadczenia podmiotu i dynamiczną metodą badania fenomenów. Warto także przypomnieć, że myślenie o historii i historyczności w badaniach transcendentnych pojawia się u Husserla w późnym okresie jego twórczości. Por. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, A. Czarnačka (tłum.), Warszawa 2010, s. 246-247; D. Creutz, *Geschichte*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 122-125.

²⁶ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 54.

²⁷ Por. J. Krokos, „*Philosophie als Strenge Wissenschaft*” a Husserlowski projekt odrodzenia filozofii, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 2 (48), s. 37.

[...] konsekwentnie rozwinięty historyzm przechodzi w skrajny sceptycyzm. Idee prawdy, teorii, nauki, traciłyby wówczas, jak wszelkie idee, swoją absolutną ważność. To, że idea ma ważność (Gültigkeit), znaczyłoby, że jest ona faktycznym tworem duchowym, który jest uznawany za obowiązujący i w tej faktyczności bycia uznawanym (des Geltens) określa myślenie. Ważność po prostu lub „sama w sobie”, będąca tym, czym jest, choćby nikt jej nie realizował i żadna ludzka społeczność nie miała jej realizować – taka ważność nie istniałaby. Lecz wtedy nie istniałaby ona także dla prawa sprzeczności i dla wszelkiej logiki, w której i tak obecnie wszystko się zmienia. Być może kres tych zmian ma polegać na tym, że logiczne zasady niesprzeczności obrócą się w swoje przeciwieństwo²⁸.

Husserl kwestionuje zatem charakterystyczną dla historyzmu koncepcję procesów historycznych rządzących się mechaniczną i deterministyczną zasadą przyczyny i skutku. W odpowiedzi, jako kontrargument, akcentuje on natomiast wydarzenia z perspektywy działającego podmiotu²⁹, objętego dziedziną fenomenologii jako nauki o istotach³⁰. Jak już to zostało powiedziane za Husserlem, historyzm prowadzi do sceptycznego subiektywizmu. Z kolei z tego subiektywizmu rodzi się według niego także filozofia światopoglądowa (*Weltanschauungsphilosophie*). Husserl podaje:

Filozofia światopoglądowa czasów nowożytnych rodzi się [...] z historycznego sceptycyzmu. Sceptycyzm ten w normalnym wypadku nie atakuje nauk pozytywnych, przyznając im – z niekonsekwencją znamionną dla wszelkiego typu sceptycyzmu – rzeczywistą wartość prawomocności. Stosownie do tego filozofia światopoglądowa zakłada ogół nauk szczegółowych jako skarbnicę obiektywnej prawdy, a o ile swój własny cel znajduje w tym, by zaspokoić w miarę możliwości naszą potrzebę doprowadzenia do końca, ujednolicającego, wszystko pojmującego i rozumiejącego poznania – uznaje wszystkie nauki szczegółowe za swoje podstawy³¹.

Filozofia taka, twierdzi Husserl, nie odmawiając naukom pozytywnym obiektywnej ważności, podporządkowuje swoje rezultaty celom praktycznym. W konsekwencji,

²⁸ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 56-57.

²⁹ Por. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię*, dz. cyt., s. 247.

³⁰ Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 61.

³¹ Tamże, s. 61-62.

budując subiektywny światopogląd, podważa ważność tychże nauk, które w swoim założeniu mają stanowić dla niej podstawę³². Poddając krytyce model filozofii światopoglądowej jako nauki pierwszej, Husserl podkreśla:

Każda wielka filozofia jest nie tylko faktem historycznym, lecz nadto spełnia wielką, jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu. [...] Doświadczenie jako duchowa własność nabyta przez osobę (persönlicher Habitus) jest osadem spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw. Jest ona istotnie uwarunkowana przez sposób, w jaki dana osobowość – jako ta szczególna indywidualność – czerpie motywy z aktów własnego doświadczenia, a także, w jaki ulega ona wpływom cudzych i przekazanych doświadczeń, uznając je lub odrzucając³³.

Wyrosła z historyzmu filozofia światopoglądowa w przekonaniu Husserla prowadzi do sceptycyzmu, który przyczynia się do pogłębienia kryzysu człowieczeństwa. Kryzys ten może mieć wymiar przedmiotowy i podmiotowy. Wymiar przedmiotowy kryzysu objawia się w konkretnych wytworach kulturowych, podmiotowy zaś – w przyjmowanym przez podmiot specyficznym modelu racjonalności. W konsekwencji przyjęcia paradygmatu metodologicznego nauk przyrodniczych doszło, jak twierdzi Husserl, do uprzedmiotowienia całego uniwersum, w którym poznawczo orientuje się ludzki podmiot. Światopogląd, który przyjmuje konkretna osoba ludzka, chociaż ma charakter indywidualny i jednostkowy, nie spełnia wymogu ścisłości naukowej³⁴. Filozofia światopoglądowa, podobnie jak naturalizm, zauważa Husserl, ustosunkowuje się bezkrytycznie do tetyczności faktów, przyjmując ich korelację jako obiektywnie obowiązujący system zapośredniczeń³⁵.

³² Por. J. Krokos, „*Philosophie als Strenge Wissenschaft*” a Husserlowski projekt odrodzenia filozofii, dz. cyt., s. 37.

³³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 62.

³⁴ Por. tamże, s. 62.

³⁵ Por. tamże, s. 62.

Konkluzją Husserlowskiej krytyki naturalizmu oraz historyzmu filozofii światopoglądowej jest wskazanie potrzeby nastawienia osobowego³⁶, w ramach którego „świat osobowy nie jest innym światem niż »obiektywny«”³⁷.

1.3. Kryzys człowieczeństwa – potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej

Jak już to zostało wspomniane, przyjęcie powszechnie obowiązującego paradygmatu metodologicznego, zaczerpniętego z nauk przyrodniczych, do badania świata ducha – obejmującego pojęcie świata życia, kultury oraz pojęcie osoby ludzkiej – objawiło się zdaniem Husserla w swoiście rozumianym kryzysie człowieczeństwa. W konsekwencji doszło do uprzedmiotowienia całego uniwersum poprzez jego matematyzację. Model ten w odniesieniu do badań ludzkiego ducha, z całym szeregiem korelacji interpersonalnych i rozumieniem osoby jako jedynie „dodatku” cielesności, ocenił Husserl negatywnie³⁸.

Wykazał on swoisty deficyt metody nauk przyrodniczych, który objawia się niemożliwością badania dziedziny ducha, w obrębie której znajduje swoje umiejscowienie zagadnienie osoby ludzkiej oraz całokształt relacji interpersonalnych³⁹. W ujęciu nauk przyrodniczych oraz psychologii doświadczalnej podmiot ma charakter nadbudowy nad tym, co cielesne. Przyroda natomiast, wyjaśnia Husserl, nie spełnia kryteriów „źródłowości” doświadczenia, jest ona bowiem konstytutywnym korelatem ducha⁴⁰.

Człowiek „okazuje” się osobą, twierdzi Husserl, w perspektywie nauk humanistycznych. Nauki te są naukami o ludzkiej obiektywności w:

[...] jej świadomościowym odniesieniu do świata jako pojawiającego się jej i dostarczającego jej motywacji w jej działaniu i doznawaniu, i odwrotnie:

³⁶ Por. tegoż, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 83.

³⁷ Tamże, s. 79.

³⁸ Tamże, s. 43-44.

³⁹ Por. W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁰ Por. tamże.

*o świecie jako otaczającym świecie osób, czyli jako pojawiającym się im, dla nich ważnym*⁴¹.

Tematem nauk humanistycznych są zatem „faktyczne osoby” oraz realność „obiektywna” tychże osób. Nauki takie mają za zadanie przewyciężyć totalizujący badanie dziedziny ducha paradygmat uniwersalistyczny. Dokonają one tego, kiedy „filozofującym punktem wyjścia” uczynią „Ja” ujęte jako transcendentalna podmiotowość. Przyroda w takiej perspektywie przestaje mieć charakter zewnętrzny, nabiera natomiast charakteru immanentnego wobec sfery ducha⁴².

W transcendentalnym ukonstytuowaniu świata ducha sens przyrody zostaje zapośredniczony osobie ludzkiej oraz wszystkim relacjom interpersonalnym w całej siatce zapośredniczeń apriorycznych – wraz z jej wytworami duchowymi. Husserl ujmuje to następująco:

*Nauka humanistyczna ma do czynienia z duchem, i tu nauka przyrodnicza, najpierw w wąskim sensie, rozstaje się z nauką humanistyczną: z jednej strony nauka o fizycznych rzeczach, a z drugiej nauka o ludziach jako osobach, władających swym ciałem i poprzez nie (jako ciało spostrzegające) odnoszących się do wszystkich innych rzeczy realnych. [...] nauka humanistyczna to czynienie tematem świata jako świata pełniącej wobec niego swe funkcje subiektywności, świata, o ile jest on odniesiony do podmiotu*⁴³.

Zauważając niewystarczalność metody nauk przyrodniczych w badaniu świata ducha, Husserl postuluje konieczność innej metody badawczej. Do wyjaśnienia istotowej struktury osobowego świata jako „świata otaczającego”, zawdzięczającego swój kształt osobowemu życiu w świecie, szczególnie życiu osób ludzkich, wskazuje na potrzebę potrzebę nauki humanistycznej⁴⁴. Szczególnie odnosi się ona do struktury osobowego życia, „które jako życie światowe (*Weltleben*) jest ustosunkowaniem się do pojawiających się w otaczającym świecie przedmiotów i ich należących do tego świata właści-

⁴¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 77.

⁴² Por. A. Staiti, *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 206-207.

⁴³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 85–88.

⁴⁴ Husserl wyróżnia podwójne rozumienie nauki humanistycznej: 1. Nauka humanistyczna jako nauka o duchu istniejącym czasoprzestrzennie wraz z cielesnością. Duch jest tutaj przedmiotem uniwersalnej, indukcyjnej nauki o świecie. 2. Nauka humanistyczna jako nauka czysto osobowa. Por. tamże, s. 86; Mówiąc o nauce humanistycznej, mamy na myśli drugie znaczenie (przypis autora).

wości”⁴⁵. Przedmiotem takiej nauki w szczególności mają być osoby ludzkie. Szansę na przezwycięzenie kryzysu metody naukowej Husserl dostrzega zatem w samej filozofii – jej fenomenologicznym nachyleniu.

Uniwersalność teoretycznych rozstrzygnięć odnośnie do teorii osoby ma według Husserla swoje korzenie w sferze podmiotowej. Sfera ta natomiast konstytuuje się w korelacyjno-apriorycznej strukturze wspólnoty. Modelową wspólnotą w takim ujęciu jest według niego wspólnota badaczy – filozofów i naukowców. Tym natomiast, co ich łączy, jest wspólny cel – poznanie istoty osoby ludzkiej w połączeniu z poszanowaniem i respektowaniem obszaru wartości oraz przeżyciowości osób ludzkich⁴⁶.

Wyrosły na „zbląkanym racjonalizmie” kryzys rozumienia osoby domaga się zmiany nastawienia i perspektywy badawczej, czyli nowych standardów naukowych w odniesieniu do tematyki duchowej. Centralnym tematem tak pojętej nauki humanistycznej ma stać się, twierdzi Husserl, człowiek jako osoba ludzka oraz osobowy świat życia i otoczenia⁴⁷.

Filozofia, o której mówi Husserl, ma kierować się ku szczególnemu *telosowi*, którym jest immanentny dziejowy „sens”. Idea takiej filozofii, z kategoriami nieskończoności i prawdziwości świata osobowego, jest korelatem idei „prawdziwego oraz rzetelnego osobowego życia jednostki i rzetelnej wspólnoty”⁴⁸. Husserlowi chodzi o wypracowanie „rzetelnej” nauki o człowieku jako osobie. Nauka taka ma zaradzić kryzysowi człowieczeństwa oraz ukazać „sens” bycia człowieka jako osoby⁴⁹.

⁴⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 89-90.

⁴⁶ Por. tegoż, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texte*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 27.), T. Nenon, H. R. Seep (Hrsg.), Dordrecht–Boston–Lancaster 1989, s. 51-71.

⁴⁷ Por. W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁸ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁹ Por. U. Meixner, *Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes*, w: *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, U. Meixner, A. Newen (red.), Berlin–New York 2003, s. 314-316.

1.4. Przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia personalistycznego

Szansę na przezwycięzenie kryzysu Husserl dostrzegł w filozofii fenomenologicznej. Pytanie o człowieka jako osobę musi, twierdził, odnosić się do subiektywności w jej nastawieniu do świata „jako pojawiającego się jej i dostarczającego jej motywacji w jej działaniu i doznawaniu”⁵⁰. Husserlowi chodzi zatem o taką fenomenologię osoby ludzkiej, która w specyficzny dla siebie metodyczny sposób jest badaniem tejże osoby w kontekście doświadczenia jej przez podmiot poznający. Nieprzypadkowo fenomenologiczna maksyma „cofnięcia się do »rzeczy samych«” rozumiana jest w kontekście teorii osoby ludzkiej jako przyjęcie nastawienia personalistycznego⁵¹.

Dla nastawienia personalistycznego punktem wyjścia jest z kolei nastawienie naturalne⁵², które jako początek drogi fenomenologicznej charakteryzuje się tym, że może się w nim odnaleźć każdy w swym „życiu przytomnym”⁵³. Husserl odnotowuje:

W nastawieniu naturalnym świat jako to, co stale tożsame w zmianach rzeczywistych i możliwych, subiektywnych i intersubiektywnie wiążących przejawów, mniemań, interesów, na ogół nie jest tematem naukowym, lecz w szerszym sensie tematem dla człowieka jest to wszystko, co go w danym momencie dotyczy lub co go na dłużej i ewentualnie trwale (np. zawodowo) zajmuje: „poważnie” lub w zabawie, gdy dokonuje, sprawia albo tworzy on coś bezwartościowego lub wartościowego, przelotnego lub nieprzemijającego, w swym własnym egoistycznym interesie lub w interesie wspólnoty, jako pojedynczy podmiot lub jako funkcjonariusz wspólnoty i we wspólnotowej pracy; pamięć własna i pamięć pokoleń prowadzi go do minionego życia wspólnoty⁵⁴.

Nastawienie takie ma według Husserla charakter naiwnego, przedrefleksyjnego i przedfenomenologicznego nastawienia⁵⁵. Nastawienie naturalne cechuje się prze-

⁵⁰ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 77.

⁵¹ Por. P. Prechtel, *Edmund Husserl zur Einführung*, dz. cyt., s. 34.

⁵² Por. J. M. Broekeman, *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Dordrecht 1963, s. 66.

⁵³ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 81.

⁵⁴ Tamże, s. 81.

⁵⁵ Por. J. M. Broekeman, *Phänomenologie und Egologie*, dz. cyt., s. 65-66.

drefleksyjnym uznaniem generalnej tezy egzystencjalnej, głoszącej, że rzeczywistość, do której odnoszę się jako podmiot:

Znajduję stale obecną (vorhanden), jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzenno-czasową rzeczywistość, do której sam należę tak jak i wszyscy inni ludzie znajdujący się w niej i w podobny sposób się do niej odnoszący. „Rzeczywistość” tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, jak mi się prezentuje, jako istniejącą. Żadne wątplenie ani odrzucenie danych naturalnego świata nic nie zmienia w tej generalnej tezie naturalnego nastawienia⁵⁶.

Nastawienie naturalne jest podstawą wszelkiego rodzaju aktualnych i możliwych nastawień⁵⁷. Nastawienie to, jako implikacja naturalnego życia podmiotu, zakłada wzajemną przynależność generalnie pojętej dziejowości człowieka jako osoby – przynależnej do świata życia naturalnego z jej (osoby) potocznym, przednaukowym oraz naukowym życiem⁵⁸. Zależność ta w przejściach pomiędzy różnego rodzaju nastawieniami nigdy nie może zostać zapomniana.

Przedrefleksyjne życie naturalne człowieka oraz jego naturalne nastawienie do „przyrody” w sensie naturalnym, z pierwotnie wartościującym i praktycznym odniesieniem do niej samej, zakłada, twierdzi Husserl, istnienie świata jako swoistego uniwersalnego i niestematyzowanego horyzontu znaczeniowego. W dziele *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* pisze on:

Człowiek żyjący w tym świecie [życia naturalnego – dop. A.T.], także badacz przyrody, wszystkie swe praktyki i teoretyczne pytania mógł stawiać tylko w stosunku do niego, tylko do niego w jego otwartym horyzoncie tego, co nieznanne, mógł się odnieść w sposób teoretyczny. Wszelkie poznanie praw mogło być jedynie poznaniem dającym się ująć w prawa przewidywać przebiegów rzeczywistych i możliwych fenomenów doświadczeniowych, które zarysowują mu się wraz z rozszerzeniem doświadczenia przez obserwacje i eksperymenty, systematycznie penetrujące nieznanne horyzonty i udowadniające się na

⁵⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1967, s. 93-94. Na temat różnicy między refleksją naturalną a transcendentálną por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, A. Wajs (przełożył, wstępem i przypisami opatrzył), Warszawa 2009, s. 54-60.

⁵⁷ Por. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, s. 25.

⁵⁸ Por. W. Brauner, *Erlebnis und Reflexion in den Frühschriften von Husserl*, w: http://www.geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf [dostęp: 25.11.2021, 21:55], s. 60-62.

drodze indukcji. [...] Świat ten znajdujemy jako świat wszelkich, znanych i nieznanych, przedmiotów realnych. Do niego, do świata rzeczywiście doświadczających przeżyć naocznych, należy forma czasoprzestrzeni wraz z wszystkimi przyporządkowanymi jej kształtami ciał, w niej my sami żyjemy zgodnie z naszym cielesno-osobowym sposobem istnienia⁵⁹.

W takim ujęciu świat prezentuje się zatem jako uniwersalnie pojęty horyzont naturalnego życia, a człowiek jako element przyrody pojętej naturalnie⁶⁰.

Obok tak scharakteryzowanego nastawienia naturalnego wobec człowieka jako elementu doświadczanej przez niego – na gruncie świata naturalnego – przyrody wyróżnił Husserl nastawienie na ludzi jako osoby⁶¹. Natomiast przejście między nastawieniami naturalnym i personalistycznym dokonuje się w sposób płynny, obustronny i niezaważalny⁶².

Należy jednak pamiętać, na co wskazuje Husserl, że nastawienie personalistyczne jest całkiem innego rodzaju nastawieniem aniżeli nastawienie naturalistyczne⁶³. Husserl twierdzi bowiem:

Całkiem inne jest nastawienie personalistyczne, w którym jesteśmy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą, mówimy do siebie nawzajem, podajemy sobie ręce, witając się, odnosimy się „jakoś” do siebie wzajem w miłości i niechęci, w przekonaniu (Gesinnung) i czynie (Tat), w zagadywaniu i odpowiedzi (Rede und Gegenrede); w nim jesteśmy również, gdy otaczające nas rzeczy uważamy właśnie za nasze otoczenie a nie, jak w przyrodoznawstwie, za „obiektywną” przyrodę. Chodzi zatem o bardzo naturalne, a nie o jakieś sztuczne nastawienie, które musielibyśmy dopiero zdobywać i za uważać za pomocą szczególnych środków pomocniczych⁶⁴.

⁵⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, S. Walczewska (tłum.), Toruń 1999, s. 55.

⁶⁰ Por. K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 128.

⁶¹ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, dz. cyt., s. 89.

⁶² Por. K. S. Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff: eine phänomenologische Untersuchung zum Ich in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main – New York 1990, s. 30.

⁶³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1974, s. 259.

⁶⁴ Tamże, s. 295.

W nastawieniu personalistycznym, pojętym jako doświadczeniowe nastawienie na gruncie świata naturalnego, człowiek w swoim naturalnym życiu osobistym (*Ichleben*) widzi nie tylko „przyrodę”, lecz twierdzi Husserl:

[...] jako osoba żyje jak każdy inny i „wie”, że jest stale podmiotem swego otaczającego świata. Życ jako osoba, to jest uznawać w bycie siebie samego jako osobę, widzieć się w świadomościowych stosunkach z pewnym „światem otaczającym” i wchodzić w te stosunki⁶⁵.

Nastawienie personalistyczne podporządkowuje sobie różne od siebie nastawienie przyrodnicze, które – jak wskazuje Husserl – zyskuje samodzielność dzięki „pewnego rodzaju zapomnieniu o sobie samym „Ja” osobowego, absolutyzując przez to zarazem w sposób nieuprawniony swój świat, przyrodę”⁶⁶. Zapomnienie, o którym wspomina Husserl, jest pewnego rodzaju abstrakcją w stosunku do rzeczywistości, która nas otacza; „przyroda” pojmowana jest zaś tutaj nie na sposób naturalny, jako świat życia codziennego, lecz naukowy, czyli w nastawieniu teoretyczno-uprzedmiotawiającym⁶⁷. W takim ujęciu osoba ludzka jako byt pośród innych bytów rozumiana jest redukcjonistycznie, jako przedmiot fizyczny „w sobie”⁶⁸.

Husserlowska krytyka wszelkiego rodzaju redukcjonizmów ujmowania osoby ludzkiej daje początek badaniom specyficznych rodzajów konstytucji, mianowicie rozważaniom „konstytucji przyrody istot żywych” oraz konstytucji „świata duchowego” – z naczelną rolą nastawienia personalistycznego.

⁶⁵ Tamże, s. 260.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Por. J. Trzópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Kraków 2013, s. 95.

⁶⁸ Por. K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 128.

2. Człowiek jako korelat konstytucji przyrody istot żywych – *posiadać ciało (Körper)* a *być ciałem (Leib)*

2.1. Człowiek jako część przyrody w sensie węższym – bryła cielesna (*Körper*)

Człowiek, stwierdza Husserl, jest częścią składową realnego świata⁶⁹. W nastawieniu naturalnym charakteryzuje się go zatem w ujęciu realno-przestrzenno-czasowym⁷⁰. Realność, o którą chodzi, jest jednością „trwałych własności odniesienia do odpowiednich okoliczności”⁷¹. „Okoliczności” te mogą być zewnętrzne, wewnętrzne albo zewnętržno-wewnętrzne.

„Rzeczy materialne” są warunkowane jedynie od zewnątrz, nie są bowiem uwarunkowane przez własną przeszłość. Są one, jak wskazuje Husserl, „przedmiotami realnymi pozbawionymi dziejów”⁷². Warunkowanie takie jest charakterystyczne między innymi dla ciała pojętego jako rzecz, czyli „bryła cielesna” (*Körper*). W takim rozumieniu ciało jest częścią przyrody materialnej.

Rozumie się ciało zatem jako fizyczną bryłę, materialny obiekt (*Körper*) z charakterystycznymi właściwościami kształtu, rozmiaru, koloru czy tekstury – obiekt, który można postrzegać zmysłami. Ciało w takim ujęciu ma charakter rzeczy posiadającej swoje konkretne materialne miejsce wyznaczone w czasoprzestrzeni. Bryła cielesna, pomimo swojej zmienności fenotypicznej, pozostaje nieustannie tym samym ciałem pod względem posiadania charakterystycznego dla rzeczy materialnej spektrum właściwości czasoprzestrzennego określenia⁷³.

Ciało pojęte jako bryła cielesna, wraz ze swoimi charakterystycznymi dla rzeczy materialnej atrybutami przestrzenności, rozciągłości i czasowości, ma dzięki nim konkretną lokalizację w przestrzeni, w której może także się poruszać jak czysto fizyczna rzecz.

⁶⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 155.

⁷⁰ Por. D. Bęben, *Fenomenologia transcendentalsa Husserla a problem realności*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, D. Bęben, A. J. Noras (red.), Katowice 2011, s. 53.

⁷¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 192.

⁷² Tamże, s. 193.

⁷³ Por. tamże, s. 41-42.

Możliwość poruszania człowiek zawdzięcza ciału jako bryle przestrzennej (*körperliche Leiber*)⁷⁴, jednak – przypomina jednocześnie Husserl – nie jest on jedynie bryłą cielesną. Pomimo tego, że jako byt cielesny posiada ciężar i wielkość, konkretne umiejscowienie, właściwe materialnie pojętemu ciału, to zredukowanie go jedynie do ciała jako bryły cielesnej byłoby, jak ujmuje to sam Husserl, „dziwactwem”. Mówi on bowiem:

Ludzie i zwierzęta mają swoje miejsce w przestrzeni, poruszają się w niej jako czysto fizyczne rzeczy. Powie się naturalnie: czynią to „za pomocą” swych ciał stanowiących bryły przestrzenne (körperliche Leiber). Ale byłoby dziwactwem powiedzieć: tylko ciała ludzkie poruszają się, a nie ludzie, ludzkie ciała chodziły po ulicy, jeździły autem, mieszkały na wsi albo w mieście, a nie ludzie⁷⁵.

Człowiek zatem, twierdzi Husserl, przynależy do przyrody nie tylko w węższym sensie, to znaczy nie tylko jako materialne ciało, ale jako ożywiony przedmiot realny, czyli jako „ciało obdarzone duszą” (*beseelter Leib*)⁷⁶. Tak pojętą jedność określa Husserl mianem „osoba empiryczna”.

2.2. Człowiek – osoba empiryczna jako część przyrody w sensie szerszym – *dusza, Leib – ciało obdarzone duszą*

Człowiek, jak to zostało powiedziane, może zostać przedstawiony w redukcjonistycznym ujęciu przyrodniczym jedynie jako bryła cielesna (*Körper*). Jednak takie zorientowanie materialistyczne w rozumieniu przedmiotu realnego, jakim jest człowiek, wiąże się – twierdzi Husserl – z niemożliwością ujęcia sfery psychicznej jako takiej⁷⁷. W takim ujęciu jest on (człowiek) pojmowany jako realno-materialna rzecz przyrod-

⁷⁴ Por. tamże, s. 46.

⁷⁵ Tamże, s. 46-47.

⁷⁶ Por. tamże, s. 47.

⁷⁷ Por. tamże, s. 194.

nicza bez powiązania z „nową” warstwą bytu, jaką jest istota psychiczna⁷⁸. Istotą, o której tutaj mowa, jest – wskazuje Husserl – dusza.

Dusza jako „identyczna istota psychiczna”, realnie spleciona z ludzkim ciałem pojętym jako bryła cielesna, stanowi substancjalno-realną istotę człowieka⁷⁹. Identyfikacja istoty psychicznej polega na tym, że nie da się ona w żaden sposób „podzielić na kawałki”, w przeciwieństwie do materialnej rzeczy, która odpowiednio do swej rozciągłości, na jakiej się rozpościera, może rozpaść się na częściowe przedmioty realne⁸⁰.

Człowiek w takim ujęciu jest żywym przedmiotem realnym, posiadającym niższą warstwę, jaką jest materialny przedmiot realny, czyli materialne ciało (*Körper*)⁸¹, wraz z przynależną tej warstwie sferą psychiczną (*seelisch*)⁸². Realność substancjalną charakterystyczną dla duszy należy jednak odróżnić od materialności jako charakterystyki rzeczy materialnej⁸³. Realność, jak to już zostało powiedziane, jest według Husserla „jednością trwałych własności odniesionych do odpowiednich okoliczności”⁸⁴.

W przypadku „duszy” okoliczności warunkujące jej jedność mają charakter mieszany, czyli zewnątrzno-wewnętrzny⁸⁵. Oznacza to, że dusza jako jedność – posiadająca stronę przyrodniczą i stronę swoiście psychiczną – charakteryzuje się warstwowością⁸⁶. Husserl wyróżnia następujące warstwy duszy: psychofizyczną, swoiście psychiczną

⁷⁸ Por. tamże, s. 130.

⁷⁹ Por. tamże, s. 170.

⁸⁰ Por. tamże, s. 188.

⁸¹ Por. tamże, s. 47.

⁸² Por. tamże, s. 174.

⁸³ Por. tamże, 77-78.

⁸⁴ Tamże, s. 192.

⁸⁵ O duszy jako rzeczywistości mieszanej por. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 5.), M. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1971, s. 37-41.

⁸⁶ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 189.

(idiopsychiczną) oraz intersubiektywne związki zależności w obrębie rzeczywistości psychicznej (*der Seelenrealität*)⁸⁷.

W warstwie psychofizycznej dusza jest zależna od ciała, czyli od przyrody fizycznej i wielu jej wewnętrznych związków przyczynowo-skutkowych. Zależność ta ma swoje miejsce, twierdzi Husserl, w odniesieniu do wszelkiego rodzaju wrażeń, jak: zmysłowe doznania, uczucia i popędy, wrażenia energicznego napięcia i rozluźnienia, wrażenia wewnętrznego zahamowania, porażenia, oswobodzenia się itd.⁸⁸. Chodzi tutaj o wszelkiego rodzaju zależności fizjologiczno-świadomościowe w całej sferze psychicznego życia człowieka⁸⁹. Ciało w takim ujęciu rozumie się jako warstwę lokalizacji wrażeń⁹⁰. Wszystkie grupy wrażeń posiadają swoją lokalizację w ciele jako subiektywnym przedmiocie (*Leib*), różniącym się od rzeczy materialnej (*Körper*)⁹¹. W psychofizycznej warstwie wrażenia ingerują niejako w dokonywane przez podmiot akty intencjonalne, a tym samym determinują charakterystykę spostrzeżeń i działań tegoż podmiotu. W ramach tej warstwy materialne ciało splata się z duszą, która odnosi się do tzw. zewnętrznych okoliczności realności, czyli okoliczności realności ciała i jego narządów zmysłów⁹².

Ciało (*Leib*) stanowi zatem bezpośrednią lokalizację wrażeń jako czuć, których (jako zdarzeń) brakuje rzeczom „jedynie” materialnym⁹³. Te zlokalizowane wrażenia nie są – powie Husserl – właściwościami ciała jako rzeczy jedynie fizycznej, natomiast przynależą one temu ciału, tzn. każdemu człowiekowi indywidualnie, bezpośrednio i naocznie. Są one warunkowane przez oddziaływanie świata rzeczy materialnych na ciało ludzkie i ciała ludzkiego na poszczególne rzeczy świata rzeczy⁹⁴. Ciało tak rozu-

⁸⁷ Por. tamże, s. 190.

⁸⁸ Por. tamże, s. 216.

⁸⁹ Por. tamże, s. 190–191.

⁹⁰ Por. tamże, s. 216.

⁹¹ Por. tamże, s. 216.

⁹² Por. J. Trzópek, *Na tropach podmiotu*, dz. cyt., s. 101.

⁹³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 206.

⁹⁴ Por. tamże.

miane nie stanowi już jedynie materialnej rzeczy, lecz pewien subiektywny podmiot, centrum wrażliwości cielesnej, konstytuującej się jako swoista własność „warunkowana” albo psychofizyczna⁹⁵. Husserl ujmuje to następująco:

Wrażliwość ciała konstytuuje się zatem jako pewna własność „warunkowana” („konditional”) albo psychofizyczna. I to wchodzi w apercpcję ciała, tak jak ono jest zewnętrznie spostrzegane. Do ujęcia cielesności jako takiej należy nie tylko ujęcie rzeczy, lecz współujęcie pól wrażeńiowych, a mianowicie są one dane jako przynależne – w postaci zlokalizowania – do przejawiającej się bryły „naszego” ciała⁹⁶.

Wykształcają się zatem nowe własności ciała, już nie we właściwym znaczeniu „rozciągłościowe”, a przez to materialne, lecz własności żywego ciała, których podstawą jest dusza oraz tzw. „Ja” psychiczne⁹⁷. W takim ujęciu można mówić, że dusza lub „Ja” psychiczne „posiadają” ciało, czyli nadbudowując się na fizyczno-materialnej rzeczy, jaką jest bryła cielesna, są realnym warunkiem wstępnym dla „zdarzeń świadomościowych”, obejmujących swoją intencjonalnością same bryły cielesne, jak i świadomościowe pole wrażeńiowe⁹⁸.

Na poziomie tym – stwierdza Husserl – to, co psychicznie realne, posiada pewną psychofizyczną stronę⁹⁹. Oznacza to zatem, że w ujęciu konstytuującym to, co psychicznie realne, posiada swoje „okoliczności” w ciele żywym oraz w przyczynowo-skutkowych zależnościach w przestrzeni tego ciała¹⁰⁰.

Grupy wrażeń jako czucia posiadają zatem swoją lokalizację w ciele, jednak naturalnie intencjonalne przeżycia same w sobie nie są już we właściwym sensie zlokalizowane w ciele, lecz nadbudowują się na nim¹⁰¹. Proces psychofizyczny można, twierdzi

⁹⁵ Por. tamże, s. 220.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Por. tamże, s. 222-223. Określenie „psychiczny” należy rozumieć w duchu Husserlowskim jako *seelisch* – duszny (*das Ich als „psychisch” aufgefasst ist das seelische*). Por. tamże, s. 201.

⁹⁸ Por. tamże, s. 47 i 222.

⁹⁹ Por. tamże, s. 179.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 191.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 217.

Husserl, abstrakcyjnie rozłożyć na pewien przebieg fizyczny i jego „psychologiczne” następstwo w schemacie przyczyna-skutek¹⁰² oraz na moment subiektywnego strumienia przeżyć i stany duszy same w sobie. Możliwość takiej abstrakcji wskazuje na świadomość niejako zależną samą od siebie. Na polu zewnętrzno-wewnętrznych tożsamościowych „okoliczności” realnej istoty psychicznej charakterystyką taką, postuluje Husserl, ma tzw. „idiopsychiczna”, czyli swoiście psychiczna warstwa duszy¹⁰³. „Swoista psychiczność” charakteryzuje się właściwościami „nie-przyrodniczymi”, zatem niepodlegającymi z matematyzowaniu. Są to własności „całkiem innego rodzaju”, jak podaje Husserl, czyli jednostki podlegające „płynnemu” przekształcaniu oraz rozwojowi¹⁰⁴.

W „idiopsychicznej”, czyli swoiście psychicznej, warstwie duszy wcześniejsze przeżycia nie anihilują się, lecz działają nieustannie, tworząc na nowo albo przetwarzając dyspozycje, takie jak: kojarzenia, przyzwyczajenia, pamięć, umotywowanie sensu, umotywowanie zmiany przekonań, kierunek uczuć, kierunki chcenia¹⁰⁵. Własności te mają swoje źródło, twierdzi Husserl, w samej duszy i nie są uwarunkowane w zewnętrznych okolicznościach¹⁰⁶. W przeciwieństwie zatem do rzeczy materialnych uwarunkowanych wyłącznie z zewnątrz, psychiczny przedmiot realny istotowo charakteryzuje się tym, że posiada dzieje (*Geschichte*). Dziejowość, o której tutaj mowa, konkretyzuje Husserl, jest konstytucyjnym korelatem swobodnego przepływu stanów duszy, gdzie stan wcześniejszy wyznacza funkcjonalnie stan późniejszy¹⁰⁷.

Należy jednak pamiętać, że ściśle psychiczne właściwości duszy oraz charakterystyczne dla psychofizycznego podmiotu właściwości cielesne (*leibliche*) stanowią podmiot przynależenia do nich ciała rozumianego jako tzw. „punkt przeładunkowy”¹⁰⁸.

¹⁰² Por. tamże, s. 227.

¹⁰³ Por. tamże, 195-196.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 217.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 191-192.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 192.

¹⁰⁷ Por. tamże, 192-193.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 228.

Ciało (*Leib*) tak rozumiane charakteryzuje się nie tylko tym, że jest z jednej strony centrum lokalizacji wrażeń w modus czuciowym oraz „narzędziem woli” i podmiotem swobodnego ruchu, charakterystycznego dla ciała żywego, lecz także pewnego rodzaju centralnym *locum*, w którym przyczynowe stosunki ze światem zewnętrznym przekształcają się w warunkujące zależności między światem zewnętrznym a cielesno-psychicznym podmiotem¹⁰⁹. Zatem człowiek jako konstytucyjna jedność duszy i ciała – w ujęciu pierwszoosobowym ujmuje się go jako „Ja” – wyklucza jedynie doświadczenie solipsystyczne¹¹⁰. Mechanizm konstytucji człowieka jako siebie samego wymaga bowiem doświadczenia innych ludzi¹¹¹. Wyjście poza podmiot, postuluje Husserl, jest konieczne choćby do tego, aby nastąpił proces konstytuujący człowieka jako pewnej rzeczy przestrzennej – rzeczy materialnej, na której nadbudowują się warstwy tzw. „specyficznej zwierzęcości” (*Animalität*) istot żywych, w tym także człowieka¹¹². Już na tym poziomie wyłaniają się wyraźnie tzw. intersubiektywne związki zależności w obrębie rzeczywistości psychicznej (*der Seelenrealität*). Chodzi tutaj o tzw. intersubiektywną warstwę istoty psychicznej, jaką jest dusza¹¹³.

2.3. Samoprezentacja ciała jako klucz do rozumienia intersubiektywnej warstwy duszy

Najwyższą warstwą duszy, twierdzi Husserl, jest warstwa intersubiektywnych związków zależności rzeczywistości psychicznej¹¹⁴. Forma tej warstwy duszy „polega”, twierdzi Husserl, „na formie »społecznej wspólnoty« jako wspólnoty bytu

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, M. Świąch (tłum.), Kraków 2012, s. 144-145.

¹¹¹ Por. M. Fischer, M. Wehrle, *Leib*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 190.

¹¹² Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 228.

¹¹³ Por. E. Schwabe-Hansen, *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Oslo–München 1991, s. 184.

¹¹⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 190.

ujednionego dzięki więzom wzajemnego porozumienia”¹¹⁵. Podstawą dla formy społecznej duszy jest forma cielesności¹¹⁶. Warto także już na wstępie zaznaczyć, że na poziomie intersubiektywnym dochodzi do zazębienia się apercycji przyrodniczej oraz personalistycznej. To bowiem, co intersubiektywne na poziomie duszy, ma znaczenie nie tylko dla konstytucji psychologicznego podmiotu, lecz także dla konstytucji podmiotu nastawienia personalistycznego, czyli osoby i jej świata otoczenia¹¹⁷.

Husserlowska teoria formy intersubiektywnej warstwy duszy, mającej swą podstawę w formie cielesności, współgra z jego koncepcjami doświadczeniowej cielesności.

W miejscu tym należy zwrócić uwagę na różnicę między żywym ciałem pojętym nietematycznie w doświadczeniu przedrefleksyjnym, warunkującym doświadczenie przestrzeni, a żywym ciałem doświadczanym tematycznie jako „coś” przedmiotowego¹¹⁸. Chodzi zatem o różnicę między ciałem „funkcjonującym” oraz ciałem „tematyzowanym”¹¹⁹. Tak więc, twierdzi Husserl, pierwotnie nie doświadcza się „mojego” ciała jako jedynie przedmiotu w obiektywnej przestrzeni. Pierwotnie „moje” ciało jest doświadczane jako jednolite pole aktywności i pobudzenia oraz jako „narząd” woli. Ciało daje się bowiem poruszać samorzutnie, w przeciwieństwie do rzeczy materialnych poruszanych mechanicznie¹²⁰.

Możliwość taka wskazuje na istnienie podmiotu przeciwstawnego w stosunku do materialnej przyrody oraz akcentuje dwojaki rodzaj konstytucji cielesności¹²¹. Z jednej strony ciało jest rzeczą fizyczną, materią posiadającą swoją rozciągłość, barwność, gładkość, twardość, ciepłość oraz wiele innych podobnych własności materialnych. Z drugiej strony jako podmiot, twierdzi Husserl:

¹¹⁵ Tamże, s. 188.

¹¹⁶ Por. J. Trzópek, *Na tropach podmiotu*, dz. cyt., s. 101.

¹¹⁷ Por. E. Schwabe-Hansen, *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, dz. cyt., s. 175.

¹¹⁸ Por. A. Schöpf, *Leibsein und Körperhaben*, w: „*Leib*” in der neueren deutschen Philosophie, B. Irrgang, T. Rentsch (red.), Würzburg 2015, s. 162-163.

¹¹⁹ Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 133-134.

¹²⁰ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 214.

¹²¹ Por. tamże, s. 215.

[...] znajduję się na nim (scil. na ciele) i czuję (empfinde) „na” nim i „w” nim: ciepło na grzbiecie ręki, zimno w stopach, wrażenia dotknięcia na końcach palców. Odczuwam rozłożony na powierzchni znacznej przestrzeni ciała nacisk i opór ubrań, poruszając palcami mam wrażenie ruchu, przy czym rozprzestrzeniające się wrażenie w zmienny sposób rozchodzi się po powierzchni palców, ale w kompleksie wrażeń występują zarazem składniki zlokalizowane wewnątrz obszaru przestrzennego, jaki zajmują palce. Ręka leży na stole. Doświadczam stołu jako czegoś chłodnego, gładkiego. Poruszając nią po stole dowiaduję się o nim i o cechach jego jako pewnej rzeczy. Zarazem jednak mogę w każdej chwili zwrócić uwagę na rękę i odnajduję w niej wrażenia dotykowe, wrażenia gładkości i chłodu itp., zaś wewnątrz ręki wrażenia ruchowe itd.¹²².

Z powyższego cytatu wynika zatem, że jedno i to samo wrażenie może zostać zinterpretowane na dwa sposoby. „Dotykając stołu” w szeregu przejawów podmiot poznaje cechy dotykanego stołu, natomiast podmiot może także zwrócić uwagę na wszelkiego rodzaju czucia zlokalizowane w ciele i uczynić je przedmiotem refleksji. Husserl zdaje sobie sprawę z faktu, że dotyk przedmiotu i dotykanie w podanym przykładzie żywą ręką pomimo swoistej korelacji wrażeń nie jest tym samym doświadczeniem. Husserlowskie rozróżnienie na *Empfindung* (doznawane materialne właściwości rzeczy) i *Empfindnis* (wrażenia czuciowe przynależne warstwie istoty psychicznej – duszy) ukazuje, że te drugie są charakterystyczne dla cielesnej podmiotowości¹²³. Wszystkie czucia, doznania przynależne do duszy, w możliwości skierowania refleksji na ciało jako narząd woli, manifestują fundujący taką możliwość cielesny podmiot¹²⁴. Manifestacja ta, twierdzi Husserl, dokonuje się, jest rezultatem obiektywizacji „mojego” ciała. W doświadczeniu ręki dotykającej stołu mamy do czynienia z „narzędziem doświadczającym”, jednak sytuacja zmienia się, kiedy jedną ze swoich rąk dotykam drugiej swojej ręki. W doświadczeniu tym ujawnia się osobliwa dwustronność ciała¹²⁵.

¹²² Por. tamże, s. 205.

¹²³ Odnośnie rozróżnienia na *Empfindung* i *Empfindnis* por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 203.

¹²⁴ Por. P. Thomas, *Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen, ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, dz. cyt., s. 32.

¹²⁵ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 212.

Z jednej strony „moje” ciało dane jest w nastawieniu wewnętrznym jako „swobodnie dający się poruszać narząd (*resp.* jako układ takich narządów), za pomocą którego podmiot doświadcza otaczającego świata”¹²⁶. W nastawieniu tym ciało ujawnia się jako wolicjonalna struktura i wymiar doznawania wrażeń¹²⁷. Z drugiej strony natomiast prezentuje się ono (ciało) jako dostępny zmysłom przedmiot realny swoistego rodzaju: jako rzecz materialna o szczególnych sposobach przejawiania się oraz jako „centrum” pozostające w przyczynowych stosunkach do realnego świata zewnętrznego¹²⁸. Doświadczenie dotyku „mojej” ręki przez drugą „moją” rękę nie jest jedynie doświadczeniem jakiegoś przedmiotu, dotykająca bowiem ręka i ręka dotykana na płaszczyźnie wrazeniowej odnoszą się do doświadczenia tego samego ciała. Chodzi tutaj o swoistego rodzaju samoodniesienie ciała¹²⁹. Relacja pomiędzy dotykającym a dotykanym jest odwracalna, ręka bowiem dotykająca jest zarazem dotykana, a ręka dotykana jest jednocześnie dotykającą. Odwracalność ta wskazuje natomiast na dyferencję manifestacji w wewnętrzności i zewnętrżności tego samego ciała¹³⁰.

Fenomen podwójnego wrażenia świadczy zatem o podwójnym charakterze, dwoistej naturze ciała. Samoprezentacja „mojego” ciała, czyli podmiotowo-przedmiotowy jego charakter, stanowi swoistego rodzaju korelację zewnętrżności z wewnętrznością – tego, co tożsame, z tym, co „inne”¹³¹. Tak jak eksploracja ciała zakłada jego uprzedmiotowienie, ale zarazem nie wyklucza jego podmiotowości, analogicznie do ręki dotykającej rękę dotykaną w samozwrotności doświadczenia (wzajemnego odczuwania dotyku), tak intersubiektywna warstwa duszy charakteryzuje się samookreśleniem na polu wrazeniowym w korelacyjnym zapośredniczeniu konstytucyjno-poznawczym. Oznacza to, że na polu wrazeniowym intersubiektywnej warstwy duszy podmiotowość

¹²⁶ Tamże, s. 227.

¹²⁷ Por. tegoż, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 9.), W. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1962, s. 390-391.

¹²⁸ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 227-228.

¹²⁹ Por. tamże, s. 212-213.

¹³⁰ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 14.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973, s. 74-75.

¹³¹ Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 137.

orientuje się i otwiera nie tylko na przedmiotowy świat, ale przede wszystkim na „Innego”¹³² – osobę ludzką. Dla Husserla zatem doświadczenie samoprezentacji „mojego” ciała w jego odniesieniu do „mojej” zewnętrżności antycypuje sposób, w jaki „Inny” – osoba ludzka – doświadcza mnie jako podmiotu, jak i sposób, w jaki ja mogę doświadczać „Innego”¹³³. Zagadnienie to rozwija Husserl, omawiając konstytucję realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu¹³⁴.

2.4. Konstytucja realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu jako antycypacja wczucia w inne osoby

Samoprezentacja mojego ciała, o której była mowa w poprzednim paragrafie, daje możliwość – twierdzi Husserl – doświadczenia własnej zewnętrżności. Podmiotowo-przedmiotowe doświadczenie ciała, doświadczenie tożsamości i „inności”, charakteryzowane przez podwójne wrażenie, pozwala podmiotowi poznającemu doświadczać i zarazem poznawać inne podmioty właśnie jako nie-„Ja”, a jednocześnie konstytuować obiektywny świat¹³⁵. Możliwość taka zakłada istnienie społeczności podmiotowo-osobowej właśnie ze względu na założenie intersubiektywności sfery cielesno-psychicznej¹³⁶.

Zagadnienie to zostanie bliżej omówione w dalszej części pracy, poświęconej konstytucji świata w nastawieniu transcendentnym¹³⁷, jednak w tym miejscu wskazuje ono na fakt analizy wczucia na poziomie cielesno-psychicznym, czyli w nastawieniu naturalnym. Należy zatem pamiętać o tej swoistej dystynkcji, gdyż „Inny” – osoba ludzka –

¹³² Por. tamże, s. 136-137.

¹³³ Por. H. Schmitz, *Die leibliche Grundlage des Personseins*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, dz. cyt., s. 14-27.

¹³⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 228.

¹³⁵ Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 20.

¹³⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 416.

¹³⁷ Por. Paragraf 5 pierwszego rozdziału.

w takim kontekście jest już ujmowany w intersubiektywnie ukonstytuowanym świecie¹³⁸. Husserl, omawiając dane zagadnienie w kontekście problematyki konstytucji istot żywych, stwierdza, że w sferze pierwotnej konstytucji osoby ludzkie dane są podmiotowi doświadczającemu jako „swoiste jedności, jednostki, w których da się odróżnić dwie warstwy, jedności rzeczy i podmiotów z ich życiem psychicznym”¹³⁹. Jednolita „apercepcja“ człowieka wskazuje zdaniem Husserla na tzw. „pra-obecność” (*Urpräsenz*) ciała ludzkiego oraz współ-obecność (*Appresanz*)¹⁴⁰ wewnętrzności tego, co psychiczne. W *Ideach II* Husserl odnotowuje:

*Teraz jednak należy zauważyć, że tym, co w pierwotnym sensie dostępne doświadczeniu, bytem, który może być pra-obecny, nie jest wszelki byt, nawet nie wszelki byt dostępny doświadczeniu. Przedmiotami realnymi, które nie mogą być w pra-obecności dane wielu podmiotom, są istoty żywe: zawierają one wszak coś subiektywnego. Są osobliwymi obiektami, które posiadają tego rodzaju pierwotną swą prezentację, że zakładają jakieś pra-obecności, same natomiast nie mogą być dane w pra-obecności. Ludzie jako członowie świata zewnętrznego są źródłowo dani, o ile się ich ujęło jako jedności ciał, będących fizycznymi bryłami (*körperlich*), i dusz: ciał, jakie zewnętrznie mam przed sobą, doświadczam tak jak innych rzeczy – w pra-obecności, wewnętrzności „zaś” tego, co psychiczne, „doświadczam” w „jej” niesamodzielnej obecności przy tym [pra-obecny byt w pierwotnym sensie dostępny doświadczeniu – dop. A.T.]¹⁴¹.*

Poznanie drugiego człowieka jako osoby ludzkiej jest zatem doświadczeniem szczególnego rodzaju. Chodzi mianowicie o wskazaną przez Husserla „dwuwarstwowość” tegoż doświadczenia, w której to, co pra-zewnętrznie prezentujące, splata się

¹³⁸ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, Lublin 1990, s. 223.

¹³⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 229.

¹⁴⁰ Danuta Gierulanka w tłumaczeniu *Ideen II* na język polski przekłada niemieckie słowo *Appresanz* jako „prezentacja niesamodzielna”, wskazując jednocześnie na możliwość błędów w interpretacji tego Husserlowskiego terminu, tłumaczonego jako „współ-prezentacja”. Por. D. Gierulanka, *Przypis I*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 229. W niniejszej pracy na określenie *Appresanz* stosuje się termin współprezentacja, czyli termin zaproponowany przez tłumacza *Medytacji kartezjańskich* A. Wajsa, kierującego się wiernością tekstowi Husserla. Należy pamiętać, że Husserl, posługując się terminem *Appresanz*, zachowuje jego dwuznaczność. Użyte w terminie „współ” wskazuje na jedność rodzaju, jaka łączy *Appresanz* z innymi nieźródłowymi uobecniaciami, akcentując jednocześnie subtelny charakterystykę niemożliwości przechodzenia współ-prezentowania w modus prezentowania źródłowego. Por. A. Wajs, *Przypis 22*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 178-179.

¹⁴¹ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 231.

z niesamodzielnie prezentującym się wczuciem¹⁴². Wzucie w filozofii Husserla ma podwójne znaczenie: transcendentale i światowe (psychologiczne). To pierwsze stanowi element procesu konstytucji, będący warunkiem wstępnego „dania” świata i osobowego bytu w świecie. Wzucie to, jako narzędzie konstututywne świadomości, umożliwia wzucie psychologiczne, światowe. Na bazie tego ostatniego dochodzi do powstania światowych wspólnot międzypersonalnych¹⁴³.

Analiza konstytucji „Innego” – osoby rozpoczyna się od konstytucji obcego ciała ujętego w charakterystycznym podobieństwie do ukonstytuowanego solipsystycznie „mojego” ciała¹⁴⁴.

Punktem wyjścia w zwrocie ku innemu podmiotowi osobowemu jest zdaniem Husserla to, co zmysłowo dane, czyli ciało. Zwrot ten jednak nie zatrzymuje się na ciele samym, lecz odnosi się do swoistego „wyrazu” aktywnego i pasywnego systemu zdarzeń psychicznych. Husserl postuluje nawet potrzebę przebadania takiego systemu znaków wyrazu życia psychicznego, czyli swoistego rodzaju „gramatykę duszy”¹⁴⁵. Zasadnicze podobieństwo, jakie zachodzi w procesie konstytucyjnym „Innego”, odnosi się do „mojego” ciała oraz zewnętrznie spostrzeganych przez podmiot spostrzegający innych ciał, które to w pra-prezentacji ujmowane są jako „bryły cielesne”.

W nastawieniu naturalnym „odnajduję” inne ciała jako rzeczy pośród innych rzeczy, natomiast „moje” ciało „odnajduję” jako ciało żywe (*Leib*). W sferze tego, co „moje”, to właśnie z „mojego” ciała „chcę” uczynić centrum wrażeń, narząd spostrzegania, ciało samorzutnie poruszane dzięki woli „Ja”¹⁴⁶.

Do zjawiska drugiego człowieka należy zdaniem Husserla oprócz pra-prezentowanego ciała, także psychiczna wewnętrzna sfera aktów (*Aktinnerlichkeit*)¹⁴⁷.

¹⁴² Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 21.

¹⁴³ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 223.

¹⁴⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 233-234.

¹⁴⁵ Por. tegoż, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, B. Baran (tłum. i przedmowa), Warszawa 2013, s. 62; tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 236.

¹⁴⁶ Por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 183.

¹⁴⁷ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 235.

Wzucie zakłada zatem swoistego rodzaju podobieństwo między obcym cielesnym podmiotem a mną samym. Moja cielesna podmiotowość i jej samoświadczanie daje mi możliwość rozpoznania także innych różnych ode mnie cielesności podmiotowych. Doświadczenie samego siebie nie jest jednak tym samym doświadczeniem, co doświadczenie innych cielesnych podmiotowości. To pierwsze cechuje samozwrotność doświadczenia, drugie natomiast współprezentacja konstytuująca¹⁴⁸. Pośredni charakter wczucia dyskwalifikuje możliwość bezpośredniej prezentacji cudzego życia psychicznego. Cudze życie psychiczne jest poza zasięgiem pierwotnej prezentacji, jak to ma miejsce w doświadczeniu własnej psychiki¹⁴⁹.

To, co ma swój wyraz w tym, co jest cielesne – twierdzi Husserl – współprezentuje psychiczne istnienie. Według ojca fenomenologii dwuwarstwowość doświadczenia wskazuje na „pewien jednolity podwójny (*doppeleinheitlich*) przedmiot, jakim jest człowiek”¹⁵⁰.

Dzięki wczuciu i stałemu kierowaniu się na życie psychiczne konstytuuje się swoistego rodzaju międzyosobowa jedność apercypcyjna. Ciało występuje tutaj jako funkcja podmiotu, czyli swoistego rodzaju „narząd” podmiotu¹⁵¹.

Podmiotem tym – twierdzi Husserl – jest „pewne Ja, do którego przynależy [żywe] ciało jako pole lokalizacji jego wrażeń”¹⁵². Podmiot ten ma „władzę” („ja mogę”) „poruszania swojego ciała” oraz spostrzegania za jego pośrednictwem zewnętrznego świata¹⁵³.

„Ja” cielesne, czyli konstytutywno-świadomościowy korelat ciała żywego, wskazuje na tak zwane „Ja” człowiecze (*Ich-Mensch*). Charakteryzuje się ono konstytutywnym połączeniem takich komponentów, jak: ciało pojęte jako „bryła cielesna”, „ciało żywe” oraz „dusza” jako istota psychiczna. Dla wszelkiego rodzaju doświadczeń przestrzen-

¹⁴⁸ Por. J. Noras, *Einführung*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 75-76.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 75.

¹⁵⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 236.

¹⁵¹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 13.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973, s. 401-403.

¹⁵² Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 215.

¹⁵³ Por. tamże.

no-czasowej obiektywności jest ono (człowiecze „Ja”) swoistego rodzaju centrum bierno-aktywnej konstytucji świata przyrody istot żywych¹⁵⁴.

Inne niż ja osoby ludzkie istnieją zatem jako zlokalizowane i ztemporalizowane jedności funkcjonalne ciała i duszy. Stosunek przestrzeni i czasu, rozumiany tutaj jako relacja sensu i funkcji, wskazuje na „naturalizację” świadomości. Dusza, czyli to, co psychiczne, na mocy tej jedności uzyskuje swoje miejsce w czasoprzestrzeni, swoje tu i teraz. Husserl stwierdził: „cudze ciało jest poruszane jak inne ciało »fizyczne«, a wraz z tym porusza »się« człowiek z jego życiem psychicznym”¹⁵⁵.

Zlokalizowanie i temporalizacja przenoszone na cudze ciało, dokonywane przy różnych polach zmysłowych: dotyku, ciepła, zimna, zapachów, smaku, bólu, rozkoszy i innych polach zmysłowych, należy do procesu konstytucyjnego innego człowieka jako *analogonu* mnie samego¹⁵⁶. Traktowanie innych analogicznie do mnie samego umiejscawia jednocześnie mnie samego jako zlokalizowanego „tutaj”, natomiast innych jako zlokalizowanych „tam”. W takim swoistym – analogicznym – utożsamieniu własne ciało poznającego może się pierwotnie ukonstytuować jako ciało, a poznanie innego człowieka we wczuciu nie zatrzymuje się jedynie na poziomie „materialnej bryły cielesnej”. Przekracza ją i nadaje ciału sens konstytucyjny – apercepcyjnie przenosząc ów sens ukonstytuowany odnośnie do własnego ciała¹⁵⁷.

Apercepcyjne przeniesienie nie jest, jak wskazuje nam Husserl, produkcją duplikatu mnie samego, ponieważ poprzez uznanie w drugim człowieku jako przedmiocie realnym *analogonu* mojego „Ja” i mojego świata otoczenia uznają jednocześnie drugie „Ja” z jego „zasobami subiektywnymi” (*Subjektivitäten*) wraz z jego datami wrażeniowymi, zmieniającymi się zjawiskami i przejawiającymi się w nich rzeczami”¹⁵⁸.

Te rzeczy, uznane przez innych ludzi, są także „moimi” rzeczami, które z kolei we wczuciu są współznawane w bycie przez drugiego. Współznawanie, o którym tu mowa, tworzy pomiędzy mną a drugim „stosunek porozumienia” ufundowany na

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 155-156.

¹⁵⁵ Tamże, s. 238.

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 238.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 238-239.

¹⁵⁸ Tamże, s. 239.

cielesnym powiązaniu przez czasoprzestrzenne fizyczne procesy¹⁵⁹. W takim ujęciu wczucie i to, co apercypowane, jest niczym innym, jak właśnie urealnianiem psychicznego życia człowieka.

To, co ujawnione, prezentuje się jako pewnego rodzaju jedność przejawów, które są zlokalizowane w konkretnej formie i umiejscowione w podmiocie percepcji¹⁶⁰. Wczucie zatem, rozumiane jako asocjacyjno-konstytutywny komponent doświadczenia drugiego człowieka, ma moc poznawczą w analogizacji ucieleśnionej podmiotowości.

Analogia zaś rozumiana jest tu nie jako sposób wnioskowania, ale konstytucyjne „łączenia w parę”, określane przez Husserla jako *Paarung*¹⁶¹. W ujęciu takim wczucie powoduje wykształcenie się intersubiektywnej obiektywności świata przyrody.

Z kolei u podstaw konstytucji wspólnoty intersubiektywnej leży konstytucyjne sparowanie niejednakowo danych ciał – z równoczesnym przeniesieniem sensu mojego ciała na ciało „Innego”. Konstytucja taka przebiega w kierunku fundowania ciała-dusza, czyli fizjo-psychicznym, a przeniesienie sensu, o którym mowa, nie jest żadnego rodzaju wytwarzaniem duplikatu podmiotu poznającego. Człowiek w takim nastawieniu jawi się jako korelacyjno pojęta, zapośredniczona w stosunki ze światem, osoba empiryczna¹⁶², mająca swoją podstawę w ciele (*Leib*)¹⁶³. Zaprezentowana powyżej analiza konstytucji istot żywych, wraz z problematyką świata przyrody, wskazuje – jak twierdzi Husserl – na pole konstytucji świata osobowego¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 239.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 240.

¹⁶¹ Por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 185-188.

¹⁶² Por. L. Takács, *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 227-228.

¹⁶³ Por. P. Thomas, *Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen, ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘*, dz. cyt., s. 36.

¹⁶⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 240-244.

3. Osoba jako konstytutywny korelat „Ja” osobowego

3.1. „Ja” osobowe jako osoba a „Ja” transcendentalne

W nastawieniu przyrodniczym, o czym była mowa wcześniej, osoba ludzka traktowana jest jako przedmiot, czyli element przyrody. W swoim intencjonalnym zwrocie odnosi się ona jedynie do świata „w sobie”, czyli świata stematyzowanego jako przedmiot nauk przyrodniczych. W przeciwieństwie do takiego nastawienia, aby poznać drugą osobę wraz z jej życiem osobowym, Husserl postuluje zmianę nastawienia z przyrodniczo-naturalnego na personalistyczne. W nastawieniu takim osoba ludzka nie jest jedynie ujmowanym przyrodniczo przedmiotem pośród innych przedmiotów świata przyrody, lecz podmiotem swego świata otoczenia¹⁶⁵. Husserl pisze o tym w następujący sposób:

Całkiem inne jest nastawienie personalistyczne, w którym jesteśmy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą, mówimy do siebie nawzajem, podajemy sobie ręce, witając się, odnosimy się [jakoś] do siebie wzajem w miłości i niechęci, w przekonaniu (Gesinnung) i czynie (Tat), w zagadywaniu i odpowiedzi (Rede und Gegenrede); w nim jesteśmy również, gdy otaczające nas rzeczy uważamy właśnie za nasze otoczenie, a nie, jak w przyrodzawstwie, za „obiektywną” przyrodę¹⁶⁶.

Husserl wskazuje również, że nastawienie personalistyczne, w przeciwieństwie do nastawienia przyrodniczego, jest nastawieniem „bardzo naturalnym”, charakterystycznym dla osoby ludzkiej. W nastawieniu tym otaczające nas rzeczy, jak i świat otoczenia (*Umwelt*), rozumiane są jako „motywujące” nas przedmioty kultury¹⁶⁷. Inne osoby ujmowane są już nie jako przedmioty, lecz równoważne podmioty procesów konstytucyjnych świata duchowego, komunikujące się z sobą nawzajem oraz tworzące wspólnotę podmiotów wspólnego świata otoczenia. Husserl opisuje to następująco:

¹⁶⁵ Por. tamże, s. 260.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 259.

¹⁶⁷ Por. R. Sierra, *Kulturelle Lebenswelt. Eine Studie des Lebensweltbegriffs in Anschluss an Jürgen Habermas, Alfred Schütz und Edmund Husserl*, Würzburg 2013, s. 133-135.

Tutaj należy niezliczona ilość dziwnych stosunków pomiędzy podmiotem a jego „światem otaczającym”, wszystkie one mają w tym swą podstawę, że człowiek „wie” o sobie, o swoich bliźnich i o wspólnym dla nich świecie otaczającym. Ten świat otaczający obejmuje nie rzeczy jedynie, lecz przedmioty użytkowe (ubrania, przedmioty domowego użytku, broń, narzędzia) dzieła sztuki, utwory literackie, utensylia liturgiczne, prawne (pieczęcie, łańcuchy symbolizujące urząd, insygnia koronacyjne, symbole kościelne itd.); obejmuje on nie tylko pojedyncze osoby: te osoby są raczej członkami społeczności, jedności osobowych wyższego rzędu, które wiodą swe życie jako całości, utrzymują się trwale w czasie mimo przybywania i odchodzenia pojedynczych [osób], posiadają swe właściwości jako społeczności, swoje porządki obyczajowe i prawne, swe sposoby funkcjonowania i współdziałania z innymi społecznościami i z pojedynczymi osobami, swoje zależności od okoliczności, swoją prawidłową zmienność, swój sposób rozwijania się albo utrzymywania się przez jakiś czas niezmiennie, zależnie od determinujących okoliczności. Wszyscy członkowie społeczności, małżeństwa, państwa, kościoła itd. „wiedzą”, że są ich członkami, czują się od nich świadomościowo zależni i ewentualnie czują się oddziaływającymi na nie świadomościowo¹⁶⁸.

W nastawieniu personalistycznym procesami oddziaływania na siebie podmiotów kierują prawa motywacji, w przeciwieństwie do praw przyczynowo-skutkowych charakterystycznych dla nastawienia przyrodniczego. Motywacja jest zatem podstawowym prawem świata duchowego, czyli osobowego życia człowieka¹⁶⁹.

W nastawieniu personalistycznym, rządzonego przez prawa motywacji, następuje ukonstytuowanie się korelacyjnych związków podmiotu świata duchowego, czyli osoby, z wszelkiego rodzaju zapośredniczonymi jej rzeczami i innymi osobami. Całkowite zapośredniczenie podmiotów osobowych i przedmiotów, np. codziennego użytku, konstituuje w konsekwencji świat otoczenia¹⁷⁰.

Procesy motywacyjne mogą mieć różnego rodzaju charakter. Mogą być ujmowane jako motywacje rozumowe, charakteryzujące akty rozumu osoby w konsekwencji uznania danego faktu za prawdziwy bądź danego żądania za moralne, a więc wpływające z

¹⁶⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 258.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 299.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 310-311.

odpowiednich wartości¹⁷¹. Domniemając takiego stanu rzeczy, mogę – jako podmiot osobowy – w sposób wolny wybrać podążanie za daną prawdą czy dobrem moralnym. W takim ujęciu ostatecznie chodzi o podstawowe zagadnienia etyki, mającej za swój przedmiot rozumne zachowanie się osoby¹⁷².

Innym rodzajem motywacji są wszelkiego rodzaju asocjacje oraz przyzwyczajenia osoby. Motywacje te mają swoje umiejscowienie w tzw. świadomości źródłowej, czyli w „aktualnej” świadomości czasu – „teraźniejszej świadomości”¹⁷³. Husserl wyjaśnia to następująco:

Nie chodzi tutaj o motywację postaw przez postawy (aktywnych też przez aktywne tezy), lecz przeżyć dowolnego rodzaju, a mianowicie albo takich, które są „osadami” [pochodzącymi z] wcześniejszych aktów rozumu, osiągnięć rozumu, czy też przez „analogię” do takich występują jako apercypcyjne jednostki, nie będąc rzeczywiście wytworzonymi dzięki akcji rozumu, albo takich, które są całkiem bezrozumne [jak]: zmysłowość, coś narzucającego się [przemocą], coś z góry danego, coś, co podlega popędowi w sferze pasywności¹⁷⁴.

Z powyższego cytatu wynika, że chodzi o pewnego rodzaju umotywowanie, które ma swoje źródło w „mrocznym podłożu”¹⁷⁵. Takie głęboko ukryte motywy dadzą się, jak twierdzi Husserl, wydobyć na jaw poprzez „psychoanalizę”. Zabieg ten opiera się na tzw. „prawie motywacji”, które polega na dokonaniu refleksji nad pewnym uświadomionym, poprzedzającym motywację ukrytą, związkiem motywacyjnym. Poprzez skojarzenie tego, co nieświadomione, z tym, co uświadomione wcześniej, oraz z tym, co uświadomione czasowo później niż to, co nieświadomione, domniemywa się istnienia części podobnej w szeregu odniesień asocjacyjnych. Owo „domniemywa się” wpisuje się w cały proces motywacji rozumowej, która w swym pasy-

¹⁷¹ Por. L. Takács, *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 227-228.

¹⁷² Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 312-313.

¹⁷³ Por. tamże, s. 313.

¹⁷⁴ Tamże, s. 313-314.

¹⁷⁵ Odnośnie do analizy znaczenia „mrocznego podłoża” dla filozofii Husserla w kontekście współczesnej filozofii ciała por. P. Thomas, *Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen, ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘*, dz. cyt., s. 31-36.

wno-aktywnym odnoszeniu się do treści świadomości i w konsekwencji możliwych czynów osoby ludzkiej potwierdza istnienie motywacji rozumowych w sferze uczuć i woli¹⁷⁶.

Analizując świadomościowe procesy motywacyjne, Husserl porusza także problematykę wczucia w inne osoby jako pewnego rodzaju „rozumiejące doświadczenie” ich motywacji. Apercpcja innej niż ja osoby dokonuje się tutaj w nastawieniu personalistycznym. „Inny” – osoba – jest ujmowany jako podmiot swojego (primordialnego) oraz intersubiektywnego świata otoczenia. Druga osoba ludzka dana jest mi – jako podmiotowi poznającemu – dzięki rozumiejącemu doświadczeniu. Husserl ujmuje to następująco:

Ja zostaje uznane w bycie jako osoba, jako „po prostu” uznane w bycie i tym samym uznane w bycie jako podmiot swego osobowego i z rzeczy złożonego otoczenia, odnoszący się do innych osób dzięki zrozumieniu i porozumieniu, jako towarzysz w społecznym związku, któremu odpowiada jednolity społeczny świat otaczający, podczas gdy zarazem każdy z towarzyszy z osobna posiada swoje własne otoczenie, które nosi piętno jego podmiotowości¹⁷⁷.

Każdy „obcy” człowiek jako osoba ludzka ujmowany jest analogicznie do własnego mi „Ja” jako podmiotu otaczającego świata osób oraz rzeczy, który ustosunkowuje się do nich w swych aktach. Następuje tutaj pewnego rodzaju dynamiczno-dialektyczne wzajemne ustanawianie osoby przez świat otoczenia, jak i świata otaczającego przez akty osoby¹⁷⁸.

Konstytucyjne ustanawianie, o którym mowa, podlega dynamizmowi prawa motywacji, w którym zasadniczą strukturą nie jest mechanistyczno-przyczynowo-skutkowe prawo „jeżeli-to”, lecz motywacyjne prawo „ponieważ”¹⁷⁹. Wczucie w inne osoby ma zatem pomóc mi jako podmiotowi poznającemu zrozumieć motywację drugiej osoby. Poprzez cielesne środki wyrazu, np.: gesty, gry twarzy, wypowiedane

¹⁷⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 314-315.

¹⁷⁷ Tamże, s. 322.

¹⁷⁸ Por. tamże.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 326-327.

słowa, „Ja” jako osoba uchwytną we wczuciu duchowe życie osób, ich myślenie, pożądaną, postępowanie, czucie.

W takim specyficznym *milieu* świadomościowym następuje we wczuciu „powiązanie” ze świadomością innej osoby. Moja wola zostaje „powiązana” z wolą innej osoby ludzkiej. Moje motywacje zapośredniczają się z motywacjami innej osoby, odsłaniając jednocześnie za pośrednictwem refleksyjnego zwrotu moje własne „ponieważ” motywacyjne, jak i motywacyjne „ponieważ” innej osoby¹⁸⁰.

„Ja” osobowe, uznane w bycie jako osoba, jest zatem aktywno-pasywnym podmiotem różnego rodzaju aktów charakterystycznych dla życia duchowego, np. aktów wartościowania, „chłonięcia wartości”, znajdowania w czymś upodobania, zajmowania postawy, niezadowolenia, umiłowania¹⁸¹. Podmiot taki w swoim motywacyjnym zapośredniczeniu otwiera się na relacje z innymi osobami¹⁸².

W takim międzyosobowo-rzeczowym zapośredniczeniu „Ja” osobowego – uznanego w bycie jako osoba ludzka – „Ja” osobowe, jak twierdzi Husserl, w nastawieniu personalistycznym samo z siebie jest podmiotem wszelkiego rodzaju motywacji, jak i podlega motywowaniu ze strony otaczającego świata¹⁸³. Osoba jako uznane w bycie „Ja” osobowe jest podmiotem wolnych aktów, czyli motywacji. Odsłonięcie aktywno-pasywnych motywacji i doświadczenie tego, jak jako podmiot jestem przez nie motywowany, wymaga autorefleksji, czyli refleksji skierowanej na samego siebie¹⁸⁴.

W refleksji odsłonięta zostaje zdaniem Husserla „swoistość doświadczeniowa” charakterystyczna dla podmiotu osobowego doświadczającego motywacji oraz będącego podmiotem tychże motywacji. W refleksji doświadczam, jakim podmiotem osobowym jestem w ujęciu solipsystycznym, czyli sam w sobie jako osoba¹⁸⁵. Refleksję, o której

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 328-332.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 264.

¹⁸² Por. L. Takács, *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, art. cyt., s. 227-228.

¹⁸³ Por. tamże, s. s. 228.

¹⁸⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 301-302.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 349-350.

tutaj mowa, odróżnia Husserl od tzw. czystej refleksji, w której to zostaje odsłonięte „Ja” transcendentalne.

Refleksja w nastawieniu transcendentalnym charakteryzuje się zastosowaniem redukcji transcendentalno-fenomenologicznej wraz z tzw. *epoché*, czyli wzięciem w nawias generalnej naturalnej tezy egzystencjalnej. „Ja” transcendentalne jako absolutny podmiot świadomości nie jest zatem zapośredniczony poprzez świat otoczenia¹⁸⁶. W nastawieniu personalistycznym refleksja, stwierdza Husserl, ma charakter refleksyjnego doświadczenia tematycznego. Oznacza to, że „Ja” doświadcza siebie jako „Ja” osobowego w odniesieniu do związków doświadczeniowych, czyli z odniesieniem do aktów, które spełnia podmiot w przynależnych mu okolicznościach motywujących. Tematyzująca refleksja doświadczeniowa – akty refleksji w nastawieniu personalistycznym – jest swoistego rodzaju doświadczeniem zachowania się innych osób ludzkich w okolicznościach otaczającego ich świata. Powtarzające się akty refleksji eksponują natomiast ich jednakowego rodzaju zachowania i specyfikacje w jednakowych warunkach i okolicznościach. Odnośnie do takiego stanowiska Husserl określa „Ja” osobowe także jako „Ja” duchowe czy indywidualium duchowe, które jest światową (psychologiczną) obiektywizacją „Ja” transcendentalnego¹⁸⁷.

Indywidualium duchowe stanowi zatem czynnik fungujący dla duszy, natomiast ciało (*Leib*) w takim układzie jest wyrazem ducha. W konsekwencji podmiot poznający, postrzegając siebie samego jako podmiot osobowy, który tworzy związki z innymi osobami ludzkimi, ma możliwość apercpepcji samego siebie w kontekście obserwowania swoich unormowanych zachowań, jak np. przyzwyczajenia czy sposoby zachowania się w konkretnej sytuacji¹⁸⁸.

W nastawieniu personalistycznym odnajduję siebie samego jako osobowe, duchowe, konkretne „Ja” człowiecze (*Ich-Mensch*) w konkretnym tu i teraz, światowo zlokalizowane, jak i urodzone, wychowane – tak cieleśnie, jak i duchowo – przez inne osoby.

¹⁸⁶ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 90-104.

¹⁸⁷ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 201-202.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 350-351.

„Ja” jako osoba żyję z innymi osobami w relacjach interpersonalnych, tworząc swój własny oraz wspólny świat otoczenia.

W takim światowym zlokalizowaniu konstytuuję jako osoba zapośredniczone w tradycji i życiu pokoleniowym związki komunikacyjne z innymi osobami. W takiej konkretyzacji osobę ludzką rozumie się jako osobowe „Ja” człowiecze, w przeciwieństwie do apodyktycznie egzystującego „Ja” transcendentalnego.

3.2. Osoba i jej świat otoczenia

Osoba ludzka jest nieustannie zapośredniczona korelacyjnie ze swoim – i wspólnym z innymi osobami ludzkimi – światem otoczenia (*Umwelt*). Związek korelacyjny, o którym tutaj mowa, nie może zostać w porządku bytowym rozbity przez żadnego rodzaju redukcje czy abstrakcje. Osoba posiada tzw. własny świat, czyli „świat dla mnie” jako tzw. świat otoczenia. „Świat dla mnie” jest własnością, mieniem „Ja” osobowego¹⁸⁹. Husserl ujmuje to w następujący sposób:

A więc aktualnym światem otaczającym jakiejś osoby jest rzeczywistość fizyczna nie po prostu i w ogóle, lecz tylko w tej mierze, w jakiej ona o niej „wie”, w jakiej ją dzięki apercpepcji i uznaniu w bycie uchwytuje albo posiada świadomie w swym horyzoncie bytowym jako współdaną i gotową do uchwycenia – jasno czy niejasno, w sposób określony czy nieokreślony – zależnie od tego właśnie jest tetyczną (setzend) świadomością. Jeżeli dana osoba nie wie nic o odkryciach fizyki, to świat z zawartością sensu [przypisywaną mu] przez fizykę nie należy do jej aktualnego świata otaczającego. [...] Mówiąc całkiem ogólnie, świat otaczający nie jest światem „w sobie”, lecz światem „dla mnie”, właśnie otaczającym światem jego: podmiotu-Ja, przez nie doświadczanym albo w jakikolwiek inny sposób uświadamianym, w jego intencjonalnych przeżyciach z każdorazową zawartością sensu uznawanym w bycie światem. Jako taki jest on w pewien sposób stale w stawaniu się, w stałym wytwarzaniu się przez przemienianie się sensu (Sinneswandlungen) i wciąż nowe kształtowanie się sensu z przynależnymi do tego uznaniem w bycie i przekreśleniami¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Por. tamże, s. s. 348.

¹⁹⁰ Tamże, 263-264.

W nastawieniu personalistycznym centrum danego świata otaczającego jest osoba, dla której świat ten przejawia się w swym „rdzeniu” jako świat poznawany zmysłowo oraz mający status „istniejącego pod ręką” (*vorhanden*). Świat ten, twierdzi Husserl, dany jest w prostych naocznych aktach doświadczenia oraz uchwytywany aktowo.

Osoba ludzka odnosi się zatem do tego konkretnego świata w różnego rodzaju aktach, np.: wartościowania, upodobania czy niezadowolenia¹⁹¹. Osoba ludzka, żyjąc swoim życiem osobowym, konstytuuje w ramach naturalnego życia światowego świat otoczenia, który staje się światem poznany, „zaprzyjaźnionym” osobie, oswojonym, zsolidaryzowanym¹⁹². Świat taki nazywa Husserl także „światem ojczystym” (*Heimwelt*) oraz inaczej „horyzontem życia” (*Lebenshorizont*)¹⁹³.

Osoba jako „Ja” osobowe ukierunkowuje się intencjonalnie do swego świata otaczającego, stanowiąc centrum tego świata i jednocześnie w nim żyjąc życiem osobowym, życiem duchowym. W związku z takiego rodzaju korelatywnością Husserl w następujący sposób opisuje osobę jako „Ja” osobowe:

Jako osoba jestem tym, czym jestem (i każda inna osoba jest tym, czym jest) jako podmiot pewnego świata otaczającego. Pojęcia: Ja i świat otaczający nierozdzielnie do siebie nawzajem się odnoszą. Przy tym do każdej osoby należy jej świat otaczający, natomiast wiele komunikujących się równocześnie ze sobą osób posiada wspólny świat otaczający. Świat otaczający jest światem spostrzegany przez tę osobę w jej aktach, przypomnianym, myślowo ujętym, co do tego i owego przypuszczalnym albo wywnioskowanym światem, którego to osobowe Ja jest świadome, które dla niego jest obecny, w stosunku do którego ono tak albo tak się zachowuje, np. doświadczając [go] tematycznie i zajmując postawę teoretyczną w stosunku do pojawiających mu się rzeczy albo odczuwając, oceniając wartość, działając, kształtując [go] technicznie itd. [...] Osoba jest właśnie przedstawiającą sobie „coś”, czującą, wartościującą, dążącą [do czegoś], działającą osobą i w każdym takim osobowym akcie pozostaje w pewnym stosunku do czegoś, do przedmiotów otaczającego świata¹⁹⁴.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 264.

¹⁹² Por. E. Söldinger, *Umwelt*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 292.

¹⁹³ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, (*Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*, Bd. 15.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973, s. 174-175.

¹⁹⁴ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 262-263.

Z powyżej wskazanego fenomenu korelacji osoby i otaczającego świata wynika, że ukonstytuowana jedność osoba–świat otaczający przynależą do siebie oraz są od siebie nierozdzielne¹⁹⁵. Osoba zatem ma przed sobą świat otaczający, do którego przynależą wszelkiego rodzaju rzeczy oraz inne osoby. Wraz z innymi osobami konstytuuje z kolei wspólny świat otoczenia, czyli intersubiektywny świat otoczenia (*Personen-Mitwelt*)¹⁹⁶. Odniesienia osoby do świata otoczenia Husserl opisuje w następujący sposób:

*Ja sam [...] jestem podmiotem aktowego „żyć”, doznaję i działam, jestem pobudzany, posiadam swoje „naprzeciw”, jestem przez nie pobudzany, pociągany, odpychany, różnorako motywowany*¹⁹⁷.

Osoba zatem w swoich odniesieniach do świata otaczającego przyjmuje rolę pasywną oraz aktywną. Aktywność objawia się we wszelkiego rodzaju zachowaniach praktycznych (wartościowania, pragnienia, pożądania, planowania, twórczego urządzania *etc.*) albo teoretycznych (np. doświadczania) lub poszukiwania, spekulowania. Pasywne ustosunkowanie osoby do świata otaczającego objawia się w poddawaniu się wpływowi rzeczy i innych osób na siebie jako osobę¹⁹⁸.

Świat, w którym osoby ludzkie cielesnie oraz duchowo żyją i działają, jest światem „codziennego” życia. W świecie tym „Ja” cielesne poprzez poznawcze akty przedrefleksyjne „opuszcza” niejako płaszczyznę nastawienia naturalnego. Już w aktach przedrefleksyjnych podmiot konstytuujący organizuje pewne związki okolicznościowe, czyli pewien zasób konstytucyjny dla następującej potem refleksji¹⁹⁹.

Jak już powiedziano, naturalny świat, o którym mowa, jest doświadczany zmysłowo i scharakteryzowany jako „podręczny”. Na takiej „podręczności” świata naturalnego nastawienia konstytuuje się świat otaczający osoby. W nastawieniu personalistycznym

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 287.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 404.

¹⁹⁷ Tamże, 347-348.

¹⁹⁸ Por. tegoż, *Beilage X*, w: tenże, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 4.), M. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1952, s. 326.

¹⁹⁹ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 352-353.

zatem także rzeczy „podręczne” zawierają swoją wartościowaną przez osobę *hyle*, właśnie ze względu na swą „podręczność” i dyspozycyjność dla osoby w jej świecie otoczenia.

Każda pojedyncza rzecz doświadczana przez osobę w nastawieniu personalistycznym jest doświadczana jako wartościowa. Osoba żyje życiem osobowym w świecie, który nie tylko doświadcza zmysłowo-poznawczo, ale także doświadcza go, wartościując. Wynika z tego, że na podstawie materiału aktowego procesów zmysłowo-poznawczych konstytuuje ona poznawczo-wartościujący podmiot, jakim jest „Ja” osobowe.

Osoba ludzka, będąc podmiotem swego życia, właśnie żyjąc, rozwija ten podmiot. Pierwotnie nie doświadcza siebie, tylko konstytuuje przedmioty przyrody, rzeczy wartościowe czy narzędzia. Husserl ujmuje to zagadnienie następująco:

Ja ukonstytuowane w refleksji wskazuje poza siebie na pewne inne: pierwotnie nie jestem właściwie jednością [pochodzącą] z asocjacyjnego i aktywnego doświadczenia (jeżeli doświadczenie oznacza to samo, co przy rzeczy). Jestem podmiotem swego życia, a żyjąc, rozwija się ten podmiot; pierwotnie (primär) nie doświadcza siebie, lecz konstytuuje przedmioty przyrody, rzeczy wartościowe, narzędzia etc. [...] Ja nie pochodzi źródłowo z doświadczenia – w sensie asocjacyjnej apercepcji, w której konstytuują się jednostki tego samego związku – lecz z życia (jest ono tym, czym jest, nie dla Ja, lecz samo jest Ja). [...] Ja może być czymś więcej i czymś innym niż Ja jako jednostka apercepcyjna. Może posiadać ukryte zdolności (dyspozycje), które jeszcze nie wystąpiły, jeszcze nie zostały apercepcyjnie zobiektywizowane, tak jak rzecz posiada własności, które jeszcze nie zostały wciągnięte w apercepcję rzeczy. [...] Nikt nie „zna” siebie, nie „wie”, czym jest; on siebie poznaje. Stale rozszerza się doświadczenie siebie, apercepcja siebie samego. „Poznawanie siebie” stanowi jedno z rozwojem apercepcji siebie, konstytucji „siebie samego”, a ta dokonuje się w jedności z rozwojem samego podmiotu²⁰⁰.

„Poznawanie siebie”, o które w powyższym cytacie chodzi, polega na dialektyczno-konstytucyjnym zwrocie od świata otoczenia do „Ja” osobowego, jak i od „Ja” osobowego jako istniejącego „Ja” – do współkonstytuującego się wraz z „moim” „Ja” – świata „dla mnie”. W zapośredniczeniu takim, twierdzi Husserl, należy odróżnić dzielenie tzw. „Ja” czuwającego, przeciwstawiającego sobie to, co materialne.

²⁰⁰ Tamże, s. 353-354.

W doznawaniu materii „Ja” czuwające konstytuuje sensory otaczającego osobę świata materialnego. W przeciwieństwie do charakterystyki „Ja” czuwającego, tzw. „Ja” uśpione konstytuuje sens osoby ludzkiej, „zatapiając” się całkowicie w *hyle* „Ja”. Dzięki mocy konstytuującej „Ja” uśpionego osoba ludzka rozwija się wewnętrznie w swoich przyzwyczajeniach, zachowaniach, sile motywacji, nadawaniu swoim czynnościom celowości, np. pragnienie biegłego grania utworów fortepianowych²⁰¹.

Z tego wynika, że osoba ludzka zostaje ukonstytuowana nie tylko w pierwotnej genezie osobowości określanej popędowo, lecz jako „wyższe, autonomiczne, swobodnie działające, w szczególności wiedzione przez rozumowe motywy” osobowe „Ja”, konstytuujące się w strumieniu życia charakterystycznego dla jednostkowego podmiotu osobowego, stanowiącego regułę rozwoju. Chodzi tutaj zatem o specyficzne rodzaje zachowania się „Ja” jako osoby ludzkiej w subiektywnych okolicznościach wyznaczonych przez „pewną regułę sposobu zachowania się w aktywnych i pasywnych przeżyciach”²⁰².

Osoba ludzka, jak to zostało już powiedziane, konstytuuje się w dialektycznym procesie przynależącym do strumienia życia. Rozwija się ona w zależności od poziomu rozwoju biologicznego (dzieciństwo, młodość, starość) wraz ze wszystkimi apercpcjami otaczającego ją świata. „Ja” osobowe jako podmiot poznający siebie samego jako osobę ludzką nie jest jedynie podmiotem „przyglądającym się swobodnie rzeczom”, lecz – twierdzi Husserl – przede wszystkim podmiotem,

*[...] który zwykł znajdować upodobanie w tych a tych rzeczach, tego a tego nawykowo pożąda, gdy przychodzi czas, idzie jeść; podmiotem pewnych uczuć i przyzwyczajzeń uczuciowych, przyzwyczajzeń pożądaniowych, nawyków chcenia, raz pasywnych [...], raz aktywnych*²⁰³.

W takim ujęciu świat rzeczy, przedmiotów oraz innych osób stale konstytuuje się jako świat otaczający „Ja” osobowe. Byty świata pojętego całościowo konstytuują się jako byty w związku z „Ja” osobowym. Ujawniony zostaje zatem wartościujący charakter procesów konstytuujących. Przedmioty konstytuują się w związku z „Ja” osobowym

²⁰¹ Por. tamże, s. 355-356.

²⁰² Por. tamże, s. 358-359.

²⁰³ Tamże, 360.

względnie duchowym jako byty posiadające charakter wartości oraz jako byty mające „moc” motywacyjną względem osoby ludzkiej. „Ja” osobowe w aktach konstytucyjnych „uduchawia” potocznie rozumianą rzeczywistość jako rzeczywistość wartościową – obdarzoną sensem, czyli „znaczy” ona „coś” dla osoby ludzkiej²⁰⁴. Na przedmiotach tych zostaje niejako odcisnięty duchowy charakter solidaryzującego się z światem otoczenia, „Ja” osobowego względnie duchowego. Husserl opisuje to w następujący sposób:

[...] gdy dokonuję refleksji i porównuję jeden obiekt jako obiekt jednego nastawienia z drugim jego obiektem innego nastawienia, mogę powiedzieć: obecna tu książka, obecny papier posiada szczególny sens, jest ożywiona przez pewne mniemanie. Książka ze swymi kartkami z papieru, z okładką etc. jest rzeczą. Do tej rzeczy nie jest przywiązana druga, sens, lecz przenika on fizyczną całość „ożywiając” ją w pewien sposób; mianowicie o tyle, że ożywia każde słowo, ale znów nie każde słowo dla siebie, lecz związki słów, które się dzięki sensowi wiążą w obdarzone sensem postaci, te znów w wyższe postaci itd. Duchowy sens, ożywiając zjawiska zmysłowe, jest z nimi w pewien sposób stopiony zamiast [być] tylko związanym z nimi w jakimś powiązanym zestawieniu obok siebie. [...] Naturalnie więc mutatis mutandis [sprowadza się] w przypadku wszystkich rzeczy zwykłego życia w sferze kultury, w aktowej sferze życia. Szklanka, dom, łyżka, teatr, świątynia etc. coś znaczą. I zawsze czym innym jest widzieć przedmiot jako rzecz, a czym innym widzieć go jako przedmiot użytkowy, jako teatr, jako świątynię etc.²⁰⁵.

3.3. Czyste „Ja” a „Ja” osobowe jako „Ja” historyczne

3.3.1. Czyste „Ja”

Omówienie zagadnienia czystego „Ja” w odniesieniu do „Ja” osobowego pozwoli nam wyeksponować problematkę indywidualności i tożsamości osoby ludzkiej, jak także koncepcji intersubiektywności i fundowanej na niej międzyosobowej mocy konsty-

²⁰⁴ Tamże, s. 333.

²⁰⁵ Tamże, s. 334-335.

tucznej wspólnoty osób²⁰⁶.

Zagadnienie czystego „Ja” wpisuje się w ciąg analiz poświęconych badaniom struktury czystej świadomości, czyli struktury ujętej opisowo przez Husserla w słynnej triadzie „Ego-cogito-cogitatum”²⁰⁷. Ujawnia się tu wyraźnie motyw kartezjański tworczości Husserla, związany z jego koncepcją redukcji fenomenologicznej²⁰⁸. Złożenie *noesis-noema*, w ramach którego będzie według Husserla ujmowana wszelka intencjonalność przeżyć, jest podstawową strukturą dla wszelkich struktur intencjonalnych. W *Ideach I*, gdzie w odróżnieniu od *Badania logicznych* została po raz pierwszy przedstawiona ego-logiczność świadomości, zaakcentowane jest znaczenie noematu dla świadomości²⁰⁹. Husserl w początkowym etapie, to znaczy w *Badaniach logicznych* (wydaniu pierwszym), przyjmuje a-egologiczną strukturę świadomości, uważając, że jest ona pewnego rodzaju: 1. „wiązką” albo splotem przeżyć; 2. wewnętrznym uprzytomnieniem sobie własnych przeżyć psychicznych; 3. zbiorczym oznaczeniem wszelkich „aktów psychicznych”²¹⁰. Określenia te wskazują na odwołanie się Husserla do koncepcji Hume’a oraz postulatu świadomości a-egologicznej²¹¹.

„Ja” fenomenologiczne, o którym w powyższym kontekście mówi Husserl, nie stanowi substancji realnej, egzystującej osobno w stosunku do przeżyć. Jednak w sensie formalnego, nieredukowalnego oraz identycznego dla wszystkich modyfikacji przeżyć momentu, który umożliwia nadanie przeżyciom właściwych określeń, funkcja „Ja” jest konieczna. „Ja” jest określeniem dla sumy przeżyć i stanów świadomości. „Ja” nie jest posiadaczem przeżyć, lecz wewnętrzną jednością połączenia przeżyć. „Ja”, twierdzi Husserl, jest „pewną efektywną całością, efektywnie składającą się z różnorodnych

²⁰⁶ Zagadnienie konstytucji w odniesieniu do wspólnoty międzyosobowej zostanie omówione w dalszej części pracy.

²⁰⁷ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 173.

²⁰⁸ Por. A. Wajs, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. XI.

²⁰⁹ Por. K. Keßler, *Ich*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 136.

²¹⁰ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, J. Sidorek (red.), Warszawa 2000, s. 432-433.

²¹¹ Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, T. Kubalica (tłum.), Kraków 2009, s. 236.

części i każda z tych części jest »przeżywana«²¹².

Z ujęciem tym związane jest pojęcie treści świadomości. Zwykle przez treść świadomości rozumie się to, czego jest się świadomym. Treść występuje tutaj w roli korelatu sposobu ujęcia²¹³. W ten sposób odnosimy treść i formę do siebie nawzajem. Ujęcie takie jest jednak pewnym ukierunkowaniem na egologiczny model świadomości, który wymaga treści świadomości oraz jej formy, w której „Ja” ujmuje treść. Treścią świadomości w modelu a-egologicznym są pojedyncze części świadomości, przeżycia oraz psychiczne zdarzenia konstytuujące całość świadomości²¹⁴.

Świadomość w *Badaniach logicznych* (wydaniu pierwszym) ujęta zostaje jako kompleks przeżyć albo jednolity strumień świadomości, czyli jako całość składająca się z części. „Ja” ma według Husserla charakter transcendentny w tym samym stopniu, co rzecz fizyczna. Budową strumienia świadomości rządzą w konsekwencji te same prawa, które regulują funkcjonowanie obiektywnej natury²¹⁵. Tak zredukowane fenomenologiczne „Ja” nie jest „niczym swoistym, co unosiłoby się ponad różnorodnymi przeżyciami, lecz po prostu jest identyczne z ich własną jednością połączenia”²¹⁶. Zmiana zaprezentowanego stanowiska odnośnie do określania świadomości przez Husserla dokonuje się w drugim wydaniu *Badań logicznych*²¹⁷. Husserl nadaje jej teraz charakter świadomości egologicznej²¹⁸. Powodem zmiany stanowiska są problemy związane z odmiennym trybem weryfikowania sądów o doświadczanych przedmiotach oraz sądów o aktach świadomości²¹⁹. Innym powodem, podkreśla Husserl, jest potrzeba odróżnienia własnej i cudzej świadomości transcendentalnej. Istnienie przeżyć obcej świadomości jest wykazywane na tej samej zasadzie, na której uznaje się własne min-

²¹² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/1, dz. cyt., s. 440.

²¹³ Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 237.

²¹⁴ Por. tamże.

²¹⁵ Por. Tamże, s. 441-442.

²¹⁶ Tamże, s. 442.

²¹⁷ Por. tamże, s. 447.

²¹⁸ Por. P. Merz, A. Staiti, F. Steffen, *Bewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 43-48.

²¹⁹ Por. R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993, s. 39.

ione przeżycia²²⁰. W rozprawie *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl, omawiając zagadnienie intencjonalnej struktury świadomości, wyraźnie już wskazuje na egologiczność świadomości i stwierdza, że „Ja” jako odrębnej struktury wobec strumienia świadomości „nigdy nie może zabraknąć”²²¹. Czyste „Ja” jest koniecznym podmiotem świadomości, ponieważ z racji szczególnej budowy strumienia świadomości nie może go nie być²²². Konieczność istnienia czystego „Ja” jako podmiotu wynika także z racji struktury samego podmiotu, który nie może nie przejawiać się przez strumień świadomości. Argumentem konieczności istnienia podmiotu świadomości jest także fakt istnienia aktów *cogito*²²³. Jednak pomimo tego, że Husserl przyjmuje niemożliwość występowania czystego „Ja” bez strumienia świadomości, struktura czystego „Ja” nie domaga się, aby czyste „Ja” ujawniało się przez jakiś określony i pod każdym względem skonkretyzowany akt świadomości²²⁴. Husserl podkreśla następnie, że „Ja” „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” oraz „wyżywa się ono w szczególnym sensie” w każdym aktowym *cogito*. „Ja” takie przynależy do przeżyć aktowych, a one do niego w jednym „moim” strumieniu przeżyć świadomościowych²²⁵. W konsekwencji, stwierdzając za Husserlem, świadomość transcendentalna ma budowę egologiczną z istoty konieczną²²⁶, a najbardziej charakterystycznym i z wielu powodów rozstrzygającym o egologicznym charakterze świadomości w ujęciu Husserla jest dynamiczność samego „Ja”²²⁷.

Dynamiczność „Ja” jako bieguna pobudzenia i działania oraz centrum strumienia świadomości jest konsekwencją tego, że „Ja” jest pobudzane przez zawartość stru-

²²⁰ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, dz. cyt., s. 85.

²²¹ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 113-114

²²² Por. R. N. Smid, „*Mein reines Ich*” und die Probleme der Subjektivität. Eine Studie zum Anfang der Phänomenologie Edmund Husserls, Köln 1978, s. 62-64.

²²³ Por. tamże, s. 62-66.

²²⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 186.

²²⁵ Por. tamże, s. 186-187.

²²⁶ Por. tamże, s. s. 187.

²²⁷ Por. tamże, s. 251.

mienia przeżyć. „Ja” w konsekwencji ustosunkowuje się do świadomości aktywnie²²⁸. Świadomość zorganizowana przez „Ja” jest zarazem obecna dla samej siebie. „Ja”, stanowiąc podmiot świadomości, nie musi być dane w sposób wyraźny. W sposób wyraźny nie musi być dany także sposób organizacji świadomości przez „Ja”. Na egologiczność świadomości oraz jej znaczenie dla osobowego życia człowieka ma wskazywać sam akt *cogito*²²⁹.

Z powyższego stwierdzenia wynika, że do przekonania o bezwzględnie immanetnym poznawczo charakterze obecności podmiotu świadomości dla niej samej nie potrzeba wewnętrznego nagromadzenia doświadczeń, a jedynie jednego aktu samorefleksji²³⁰. Czysty podmiot świadomości, na co wskazuje Maurice Natanson, jest pewnego rodzaju noetyczną macierzą aktów intencjonalnych²³¹. Stanowisko to zostało jednak zmodyfikowane przez Husserla w konsekwencji wykrycia przez niego wyposażenia „Ja” we własności habitualne, czyli trwałe własności, przekonania, wartościowania czy np. rozstrzygnięcia woli²³². Husserl, realizując program fenomenologii, dochodzi do wniosku, że adekwatny opis struktury świadomości domaga się przyjęcia pewnej centralnej struktury – niejako zwornika świadomego życia. Twórca fenomenologii nazywa owo centrum czystym „Ja”. W *Ideach II* napisał:

*[...] w każdym spełnianiu aktu tkwi promień zwracania się, którego nie mogę opisać inaczej niż jako mający swój początkowy punkt w „Ja”, które przy tym w oczywisty sposób pozostaje niepodzielone i numerycznie to samo, podczas gdy żyje w tych różnych aktach, samorzutnie w nich działa i w coraz to nowych promieniach poprzez nie na wskroś przechodzi na to, co stanowi przedmiotowy [rdzeń] sensu tych [aktów]*²³³.

W przeciwieństwie do stanowiska zaprezentowanego w *Badaniach logicznych*

²²⁸ Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, s. 242-243.

²²⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 186.

²³⁰ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 148.

²³¹ Por. M. Natanson, *The Empirical and Transcendental Ego*, w: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, A. T. Tymieniecka (red.), The Hague 1959, s. 43.

²³² Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 110-111.

²³³ Tamże, s. 138-139.

stwierdza Husserl w *Ideach*, że przeżycia intencjonalne mogą mieć charakter aktowości i nieaktowości. Aktowość oznacza rozwiniętą lub spełnioną intencjonalność w postaci *cogito*, czyli właściwy akt spostrzegania, sądenia, żywienia upodobania itd²³⁴. „Ja” nie może nigdy zniknąć. Jest ono stale obecne we wszystkich swoich przeżyciach intencjonalnych, jednak w przeżyciach nieaktowych jest w stadium „specyficznej nieświadomości”, ukrytym „Ja”, „Ja” anonimowym, czyli „Ja”, które „nie rzuca aktywnego spojrzenia na nic, nie doświadcza, nie oddziałuje, nie doznaje aktowo”²³⁵. Pomimo tego, że akty refleksji – skierowane na pojedyncze nieaktowe przeżycie – nie „dostrzegają” w nim „Ja”, to skierowane na dłuższy odcinek strumienia świadomości, pozwalają na uchwycenie związku przeżyć nieaktowych z „Ja”. Należą one bowiem do „Ja” jako „jego” przeżycia, są jego tłem świadomościowym²³⁶. W *Ideach* czyste „Ja” ukazywane jest głównie jako centrum, z którego wychodzi niejako promień zwracania się w różnych *modi* na określone przedmioty. Ujmowanie czystego „Ja” jako centrum związane jest z pewnymi niejasnościami. „Ja” w przeżyciach nieaktowych jest nieobecne i nie może go odkryć żaden rodzaj refleksji²³⁷. Czystego „Ja” nie da się oddzielić od przeżyć, które są jego przeżyciami. Czysty podmiot świadomości jest dany tej świadomości w akcie i przez akt, natomiast sam dla siebie nie może stać się przedmiotem żadnego aktu poznania. „Ja” jest podmiotem aktów i stanów, podmiotem który „posiada absolutne zindywidualizowanie jako Ja każdorazowej *cogitatio*, która sama jest czymś w sobie absolutnie indywidualnym”²³⁸. Czyste „Ja” określa Husserl jako „szczególnego rodzaju – niekonstituowany transcendens – transcendens w immanencji”²³⁹. Powyższe stwierdzenia oznaczają, że czyste „Ja”, czysty podmiot świadomości, nie jest przeżyciem równorzędnym innym przeżyciom, nie stanowi jakiegoś ciągu przeżyciowego ani nie jest składową częścią żadnego przeżycia. Czyste „Ja” jest

²³⁴ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 281.

²³⁵ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 142.

²³⁶ Por. tamże, s. 140.

²³⁷ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, dz. cyt., s. 248.

²³⁸ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 138.

²³⁹ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 187.

absolutnie proste i jawne, nie zawiera nic ukrytego, ponieważ nie ma stron, momentów, własności, wyglądów²⁴⁰. Mając na uwadze teorię czystego „Ja” jako „transcendensu w immanencji”, można stwierdzić, że Husserl przeciwstawia się analogicznej koncepcji Kanta, który twierdzi, że „przedstawienie ja myślę musi móc towarzyszyć wszelkim moim przedstawieniom”²⁴¹, ma jedynie charakter formalny. Dla Husserla czyste „Ja” nie jest formalnym warunkiem przedstawień ani zespołem „warunków logicznych”, ponieważ czyste „Ja”, może uchwycić siebie samo jako to, czym jest i jak funkcjonuje, i w ten sposób uczynić siebie przedmiotem samorefleksji²⁴².

Czyste „Ja” jest tym samym „Ja” niezależnie od zmiany charakteru przedmiotowego lub nieprzedmiotowego występowania. Fenomenologicznej zmianie ulega tylko przeżycie, na które skierowana jest refleksja i w którym uchwycone zostaje czyste „Ja”²⁴³. W miejscu tym należy także zaznaczyć, że na etapie *Idei* Husserl nie rozwija zagadnienia czasu ani w sposób jednoznaczny nie stwierdza czasowości albo nieczasowości czystego „Ja”. Eduard Marbach zauważa, że Husserl w kontekście rozważań o czasowości lub nieczasowości czystego „Ja” mocno akcentuje jednoczący charakter czystego „Ja” dla świadomości, podkreślając nieczasowy charakter samego „Ja”²⁴⁴.

Jak zostało już zaznaczone, „Ja” jako centrum ustosunkowuje się aktywnie do pobudzającej go zawartości strumienia przeżyć. Przeżycia natomiast mają charakter apercpcji, które wskazują na praustanawiającą genezę „Ja”. Ostateczne źródło genezy nie odsyła do czegoś względem niego pierwotniejszego, a wyprowadzona za pomocą redukcji transcendentally-fenomenologicznej sfera noetyczno-noematyczna stanowi dziedzinę rozpoznania uniwersalnej formy egologicznej genezy – jest nim czas immanentny. To właśnie w ramach owej dziedziny badania istnieje historia konkretnego „Ja” w jego aktywnościach i pasywnościach oraz dochodzi do odkrycia tego, co przedegotyczne, czyli przed-„Ja” (*Vor-Ich*), jako źródła wszelkiej genezy, także wymiaru osobowego. To tutaj w sferze pierwotnej pasywności wyłania się „Ja” jako biegun

²⁴⁰ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 148.

²⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, R. Ingarden (tłum.), Warszawa 1957, s. 238.

²⁴² Por. J. M. Broekeman, *Phänomenologie und Egologie*, dz. cyt., s. 138-145.

²⁴³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 143.

²⁴⁴ Por. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Dordrecht 1974, s. 215.

pobudzenia i działania²⁴⁵.

„Ja” jako identyczny biegun przeżyć, określane jako „Ja” czyste, nie jest żadnego rodzaju pustym biegunem identyczności, lecz w każdym aktowym przeżyciu zdobywa nowy, habitualny sens przedmiotowy. Zdobywa ono („Ja”) swoisty dla siebie samego, identyczny *habitus* jako nabytek procesu aktywnej transcendentalnej genezy konstytucyjnej. Wszelkiego rodzaju genezy konstytutywne, które wskazują na podstawę fundowania habitualności względnie historyczności „Ja” w procesie wewnątrz-świadomościowego czasowienia się, znajdują swoje źródło w „Ja” osobowym jako substracie personalizacji względnie habitualizacji osoby ludzkiej²⁴⁶. Husserl przedstawia to zagadnienie następująco:

*Należy jednak zauważyć, że to stanowiące centrum odniesień [zentrierende] Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności (tak jak nie jest nim żaden przedmiot), lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką przebiega transcendentalna geneza, z każdym wypromieniowaniem [ausstrahlenden] z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową trwałą własność. Jeśli na przykład w jakimś akcie sądzienia rozstrzygam po raz pierwszy, że coś jest i jest takie a takie, to wprawdzie [po chwili] nietrwały ten akt przemija, ale ja sam jestem i pozostaję odtąd Ja, które coś w taki a nie inny sposób rozstrzygnęło; trwam w odpowiednim przekonaniu. Nie sprowadza się to jednak tylko do tego, że ten akt pamiętam lub mogę go sobie potem przypominać. Jestem przecież w stanie czynić to, nawet jeśli porzuciłem tymczasem moje przekonanie. Wskutek przekreślenia przestaje być ono moim przekonaniem, ale aż do tego momentu było nim w sposób trwały. Jak długo ma dla mnie moc obowiązującą, tak długo mogę do niego powracać w wielokrotnie powtarzanych aktach i odnajdywać je zawsze jako moje, jako habitualnie własne przekonanie, resp. odnajdować siebie samego jako Ja, które jest [do czegoś] przekonane, określone przez ten trwały *habitus* jako Ja pozostające w bycie [vorharrendes]. To samo charakterystyczne jest dla wszelkich innego rodzaju rozstrzygnięć, rozstrzygnięć w sferze wartości i woli²⁴⁷.*

²⁴⁵ Por. tamże, s. 215.

²⁴⁶ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 111.

²⁴⁷ Tamże, 110-111.

W powyższym cytacie zostaje wyeksponowany personalistyczny charakter „Ja” jako substratu wszelkiego rodzaju habitualności osoby ludzkiej. Czyste „Ja” jako niezmienny podmiot aktów świadomości, jako biegun aktów świadomości, jako *residuum* fenomenologicznej transcendentalnej redukcji wraz z *époché*²⁴⁸ w procesie habituacji konstituuje się jako „Ja” osobowe.

3.3.2. „Ja” osobowe jako „Ja” historyczne

Osoba ludzka jako „Ja” osobowe, czyli substrat habitualności, żyjąc cieleśnie i duchowo w swoim świecie otoczenia (*Umwelt*), doświadcza siebie teoretycznie i praktycznie jako podmiotu, np. podejmowania decyzji, oceniania, mniemania, upodobania, planowania, tworzenia teorii itd.²⁴⁹. W odniesieniu tym „Ja” osobowe funduje własne habitualne własności oceny i osądu czy też praktyczno-wartościujące cechy charakteru. „Ja” jest zatem podmiotem wszelkiego rodzaju habitualności charakteryzujących w swej historyczności jednostkowość, indywidualność i wyjątkowość osoby²⁵⁰.

Wynika z tego, że „Ja” osobowe jest egologicznym biegunem dla wszelkiego rodzaju rozwijających się jakościowo i ilościowo habitualności względnie własności charakteru i potencjalności rozwojowych osoby ludzkiej²⁵¹. W *Ideach II* Husserl odnotowuje:

I tak zatem jest prawem: że każde „przeświadczenie” jest ustanowieniem czegoś, co dopóty zostaje własnością (Besitz) podmiotu, dopóki nie wystąpią w nim motywacje, które domagają się „zmiany” postawy, całkowitego poświęcenia dawnego przeświadczenia, resp. częściowego porzucenia go w odniesieniu do niektórych jego składowych, a zmiany co do całości. Każde przeświadczenie tego samego Ja pozostaje konieczne w łańcuchu przypomnień, dopóki ze względu na pewne motywów nie zostanie przekreślone. [...] Różne trwające przeżycia, przynależne do odcinków trwania pooddzielanych w obrębie fenomenologicznego czasu, odnoszą się do siebie i konstituują coś trwale utrzymującego się, przekonanie, urazę, która niegdyś zrodziła się w tym a tym punkcie czasowym z tych a tych motywów i odtąd jest trwałą własnością (Eigentum) Ja, i istnieje także w pośrednich odcinkach fenomenolog-

²⁴⁸ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 187.

²⁴⁹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, dz. cyt., s. 402.

²⁵⁰ Por. tamże, s. 402-404.

²⁵¹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 275.

*icznego trwania, w których się nie konstituowała jako przeżycie (erlebnis-mässig). Tak samo ma się rzecz z jednostką pewnego postępowania, dążenia, zachwyty i miłości, nienawiści itd.*²⁵².

Habitualne własności egotyczne, które mogą ulegać zmianie, są zatem właściwościami tego samego „Ja” osobowego. W nastawieniu personalistycznym scharakteryzowane są one jako cechy charakteru, osobowości czy indywidualności²⁵³. Habitualności względnie cechy charakteru wskazują także na „Ja” jako identyczny biegun przeżyć i aktów świadomościowych, różnych od samych habitualności. Akty i przeżycia zakładają powstawanie czy fundowanie habitualności powiązanych z nimi istotowo. Z tego powodu habitualności „Ja” osobowego rozumiane są jako historyczne sedymentacje (osady) dotychczasowych doświadczeń osoby²⁵⁴.

Czasowość i historyczność „Ja” osobowego ukazuje się poprzez następujący stan rzeczy, mianowicie taki, że jest ono („Ja” osobowe) nosicielem habitualności. W takim sensie pojmuje Husserl *habitus*, czyli dane przeświadczenie jako osad (sedymentacja), czyli to, co wskutek doświadczeń osobistych pozostaje w czystym „Ja”, które w nastawieniu personalistycznym staje się „Ja” osobowym²⁵⁵. Na podstawie badań egologicznych „Ja” osobowego jako „Ja” własnych habitualności można wykazać indywidualną czasowość i historyczność samego „Ja”. Mówiąc dokładniej, poprzez istniejący w wewnętrznej świadomości czasu mechanizm przypominania, odtwarzania danych przypomnień, decyzji, solidaryzowania się z wcześniejszymi czasowo przekonaniami czy przeżyciami itd. dowodzi się czasowości i historyczności „Ja” osobowego, którego to owe doświadczenia świadomościowe są nabytkiem²⁵⁶.

Indywidualność „Ja” osobowego uwidacznia się zatem w wyborach i podejmowanych przez osobę decyzjach, które bazują z kolei na określonych jej przekonaniach i mo-

²⁵² Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 160-161.

²⁵³ Por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 112-113.

²⁵⁴ Por. tegoż, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 210-212.

²⁵⁵ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 158.

²⁵⁶ Por. tegoż, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 9.), M. Fleischer (Hrsg.), Den Haag 1966, s. 360.

tywacjach²⁵⁷. Czasowość pojedynczego „Ja” osobowego, tworzącego z innymi osobami intersubiektywną wspólnotę, jest także podstawą czasowości wspólnoty osób oraz wspólnotowego świata życia²⁵⁸. Wspólnota osób w tym kontekście może być analogicznie odniesiona do pojedynczej osoby²⁵⁹. W konsekwencji można mówić nie tylko o czasowości i historyczności pojedynczego indywiduum, lecz także o czasowości i historyczności wspólnoty osób.

Analogia między osobistym czasem życia osobowego indywiduum a czasem życia wspólnoty osób ukazuje się w tym, że świadomość wspólnoty osób (*Wir-Gemeinschaft*) oraz wszelkiego rodzaju działania wspólnoty osób odpowiadają analogicznie zarówno indywidualnej świadomości, jak i indywidualnym działaniom pojedynczej osoby ludzkiej w świecie otoczenia (*Umwelt*)²⁶⁰.

Świat otoczenia, w którym żyją osoby ludzkie, jest zhumanizowanym światem kultury (*Kulturwelt*). Świat ten jest konstytucyjnym korelatem pojedynczej osoby, a także wspólnoty osób. Do tego zhumanizowanego świata kultury przynależy historia poszczególnego indywiduum osobowego, jak również historia wspólnoty osób. Zhumanizowany świat jest wyrazem nieustannej genezy i wskazuje na konstytucyjność czasowego i osobowego sensu podmiotu wraz z jego żywą i utrwaloną historycznością. Na gruncie takiego ujęcia można stwierdzić za Husserlem, że osoby ludzkie są historyczne i posiadają świat oraz historię – posiadają samoświadomość, świadomość historii oraz świadomość świata²⁶¹.

3.4. „Ja” osobowe jako „Ja” społeczne

Osoba ludzka żyje w świecie otoczenia, tworząc z innymi podmiotami osobowymi związek osób (*Personenverband*). Świat, o którym tutaj mowa, nie stanowi prywatnego

²⁵⁷ Por. tegoż, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 211-112.

²⁵⁸ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 217.

²⁵⁹ Por. tamże, s. 217.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 218-221.

²⁶¹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 391.

świata pojedynczej osoby, lecz intersubiektywny, międzyosobowy świat życia społeczności. Społeczność (*Sozialität*), twierdzi Husserl, konstytuuje się dzięki „swoiście społecznym, komunikatywnym aktom”²⁶². Chodzi tutaj o „rozumiejące (*komprehensiv*) doświadczenie istnienia drugiego człowieka”²⁶³ dzięki aktom osobowego i wzajemnego określania. „Zrozumienie”, o którym mówi Husserl, wytwarza „odniesienie do wspólnego świata otaczającego”²⁶⁴. Husserl pisze:

*Odnosimy się do wspólnego świata otaczającego – pozostajemy w związku osobowym: jedno przynależy do drugiego. Nie moglibyśmy dla innych być osobami, gdyby przed nami w pewnej wspólności, w pewnym intencjonalnym powiązaniu (*Verbundenheit*) naszego życia nie stał wspólny otaczający [nas] świat; korelatywnie mówiąc: jedno konstytuuje się z istoty wraz z drugim. Każde Ja może dla siebie samego i dla innych dopiero wtedy stać się osobą w normalnym sensie, osobą w związku osobowym, gdy zrozumienie (*Komprehension*) wytworzy odniesienie do wspólnego świata otaczającego*²⁶⁵.

Według Husserla rozumiejące doświadczenie drugiej osoby może dokonywać się z jednej strony w podstawowy sposób – jako „rozumienie” cielesności drugiego człowieka przynależnej do własnego świata otaczającego oraz jej (cielesności) duchowy sens – jako ciała (*Leib*) wraz z wyrazami osobowego życia, jakimi są np. mimika twarzy, gesty, wypowiedane słowa.

Z drugiej strony „rozumienie” polega na wzajemnym określaniu się osób oraz wspólnym działaniu zakotwiczonym w „osobowym powiązaniu”²⁶⁶. Osobowym powiązaniem kieruje podstawowa w swojej funkcji, charakterystyczna dla nastawienia personalistycznego, opisana już wcześniej tzw. „siła motywująca”. Chodzi tutaj, przypomnę, o swoiście interpretowany „moment” rozumiany jako czasowo-jakościowy czynnik komunikacyjny. Wzajemne oddziaływanie osób na osoby, w duchowym momencie siły motywującej społecznościowo, charakteryzuje się wzajemnym intencjonalnym zwrotem osoby na osobę.

²⁶² Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 275.

²⁶³ Tamże, s. 271.

²⁶⁴ Tamże, s. 271.

²⁶⁵ Tamże, s. 271.

²⁶⁶ Por. tamże, s. 272.

Spełniane w takim motywacyjnym ukierunkowaniu akty służą rozumiejącemu doświadczeniu drugiej osoby w jej zachowaniu, a także kształtują związki międzyosobowego porozumienia²⁶⁷. Husserl ujmuje to następująco:

[...] na zagadnięcie następuje odpowiedź, na wymaganie teoretyczne, wartościujące, praktyczne, jakie jeden stawia drugiemu, następuje jakby odpowiadające zwrócenie się przeciwnej strony, zgoda (porozumienie) albo odrzucenie (nie-porozumienie się), ewentualnie jakaś kontrpropozycja itd. W tych stosunkach porozumienia ustala się świadomościowy, wzajemny związek osób i zarazem jednolity stosunek ich do wspólnego świata otaczającego²⁶⁸.

Konstituujący się świat otoczenia w doświadczeniu innych osób jest światem komunikatywnym. Do istoty tego świata należy zrelatywizowanie w stosunku do osób. Osoby te, same znajdując się w tym świecie, „odnajdują” go jako już stojący im naprzeciw²⁶⁹. Abstrakcja natomiast od świata komunikatywnego uwypukla jego konstytuujący się egotyczny rdzeń, mianowicie tzw. egotyczny świat otaczający. W takim ujęciu osoba rozumiana jest idealnie jako nienawiązująca żadnych stosunków porozumienia i powiązania społecznego – w granicach, w jakich stanowi podstawę dla komunikatywnego świata otoczenia²⁷⁰. Można zatem mówić tutaj o swoistego rodzaju ścisłej egotyczności szerszej w odróżnieniu od ścisłej egotyczności węższej, scharakteryzowanej sedimentacjami habitualnymi, czyli trwałymi osadami, pozostałościami w „Ja”, na skutek osobistych doświadczeń osoby.

Ujęcie takie, ukazujące rdzeniową budowę świadomości w ramach granic abstrakcji, odsłania tzw. wąskie ujmowanie świata otaczającego (świata ściśle „dla mnie”) oraz świata otaczającego z „otwartym horyzontem”, czyli świata życia wspólnot osobowych²⁷¹. Wąskie pojmowanie świata otaczającego, twierdzi Husserl, charakteryzuje się tym, że to, „co stoi naprzeciw osobowego *resp.* pozostającego w komunikatywnym

²⁶⁷ Por. tamże, s. 272.

²⁶⁸ Tamże, s. 273.

²⁶⁹ Por. tamże, s. 273.

²⁷⁰ Por. tamże, s. 274.

²⁷¹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 497.

związku Ja” zostaje ukonstytuowane „dzięki jego »doświadczeniom« i dzięki jego rzeczowym, aksjologicznym, praktycznym doświadczeniom”²⁷².

Taki świat otaczający jest światem, który notorycznie zmienia się wraz z rozwojem aktualnego doświadczenia, działania osoby w jej myśleniu, wartościowaniu, aktach woli czy działalności twórczej²⁷³. W rozumienie wąsko pojmowanego świata wpisują się także egotyczny świat osoby oraz, stwierdza Husserl, osoby „pozakomunikatywne”, czyli osoby pozostające poza konkretnym społecznym związkiem osób²⁷⁴.

W społecznym związku osoby ludzkie są dla siebie nawzajem jak „towarzysze”, czyli stojące „naprzeciw siebie podmioty”, wzajemnie ze sobą żyjące, komunikujące się ze sobą aktualnie i potencjalnie, obdarzające się miłością czy nienawiścią, odwzajemniającymi się uczuciami czy np. zaufaniem²⁷⁵. W takim ustosunkowaniu „Ja” osobowe, konstytuujące swój świat otaczający, wyznacza względność tego świata oraz jest warunkiem możliwości konstytucji świata otaczającego z otwartym horyzontem, czyli realną i potencjalną możliwością komunikacji, wspólnotowego działania i konstytuowania świata w swoim *telosie* coraz bardziej zhumanizowanego, ludzkiego.

Chodzi tutaj o to, że dla każdego indywiduum osobowego konstytuuje się świat obejmujący obiekty fundowane konstytucyjnie jako np. wartościowe. W takim procesie konstytucja motywuje możliwości nowych doświadczeń świata i przynależących do tego świata innych osób, a przez to implikuje jego nieustanną dynamikę konstytucyjną²⁷⁶.

Z tak zaprezentowanego stanowiska Husserla wynika ważny dla dalszych analiz problematyki intersubiektywności fakt. Z jednej strony „Ja” osobowe cechuje się społecznym charakterem, a z drugiej – aspołecznym. Aspołeczny charakter osoby ujawnia się jedynie w ściśle subiektywnej sferze pojedynczego podmiotu. Podmiot taki posiada otoczenie zindeksowane jako „moje”. Otoczenie to jest dane źródłowo jedynie podmiotowi posesywności. Husserl zauważa:

²⁷² Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 275-276.

²⁷³ Por. tamże, s. 276.

²⁷⁴ Por. tamże, s. 274.

²⁷⁵ Por. tamże, s. 275.

²⁷⁶ Por. tamże, s. 276.

W komunikatywnej społeczności widzi każdy to, co ja widzę, każdy słyszy to, co ja słyszę, albo może widzieć i słyszeć to samo. Doświadczamy tych samych rzeczy i procesów, posiadamy w doświadczeniu występujące przed nami zwierzęta i ludzi, widzimy po nich to samo życie wewnętrzne itd. A przecież każdy posiada swoje, wyłącznie dla niego własne zjawiska, każdy dla niego własne przeżycia. Tych [zjawisk] w ich namacalnej samoobecności źródłowo tylko on doświadcza²⁷⁷.

Natomiast społeczny charakter osoby związany jest z rozszerzoną ideą komunikacji, która wynika z apriorycznego „musi móc” korelacji interpersonalnej. Chodzi tutaj zatem o wszelkiego rodzaju aktualne i potencjalne zapośredniczenia w związku osób. Potencjalność, o której mowa, jest rozumiana w tym kontekście jako idealna możliwość, czyli szeroko rozumiana komunikacyjna otwartość osoby na inne osoby²⁷⁸.

Podwójna aspektowość osoby – w kontekście społecznym i aspołecznym – jest swojego rodzaju charakterem tej samej osoby. Mamy więc tutaj do czynienia z pewnego rodzaju dialektycznością tego, co ściśle „moje” dla osoby, oraz tego, co stale obiektywne, czyli intersubiektywne. To, co ściśle osobowo „moje”, charakteryzuje się tym, że jest doświadczane w swej pra-obecności, czyli bezpośrednio i źródłowo. To natomiast, co obiektywne, jest doświadczane w namacalnej (*leibhaftig*) współobecności. Inna osoba w takiej perspektywie jest doświadczana we wczuciu, które źródłowo wskazuje na jedność jej ciała i ducha. Jedności tej jednak osoba ludzka nie może spełniać, nie jest bowiem tą samą ani taką samą osobą jak doświadczana druga osoba.

Husserl zwraca zatem uwagę na odrębność osób, które z jednej strony żyją swoim własnym życiem egotycznym, a zarazem życiem intersubiektywnym. Związek ten charakteryzuje się pewnym zapośredniczeniem dwóch wymiarów tej samej osoby. Osoba w konstytucyjnym zapośredniczeniu z innymi osobami, w swoiście rozumianym związku osób, funkcjonuje względem innych jako komunikujący się *analogon*²⁷⁹.

Husserlowska analiza owego zagadnienia wprowadza nas w problematykę, intersubiektywności, doświadczenia innej osoby jak i intersubiektywnej konstytucji.

²⁷⁷ Tamże, s. 280.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 278.

²⁷⁹ Por. tamże, s. 280-281.

4. Pojęcie osoby w kontekście problematyki osobowej intersubiektywności

4.1. Osoba w związku intersubiektywno-psychofizycznym, *Fremderfahrung*

Zasygnalizowane wcześniej ujęcie doświadczenia innej niż ja osoby jako analogonu²⁸⁰ nie oznacza pojmowania innych osób jako efektu wnioskowania przez analogię²⁸¹. Analogon („Inny”- osoba), który jest zarazem podobny i różny ode mnie²⁸², należy rozumieć w kontekście konstytucji intersubiektywności, która bazuje na tzw. łączeniu w pary (*Paarung*)²⁸³. Samo łączenie w pary uważa Husserl za fenomenologiczny rodzaj asocjacji. Asocjacji fenomenologicznej nie można utożsamiać z rodzajem asocjacji empiryczno-psychologicznej, dokonuje się ona bowiem w nastawieniu personalistycznym i charakteryzuje się swoistą dla siebie prawidłowością, będąc zarazem formą pasywnej i aktywnej genezy²⁸⁴.

W genetycznym rozumieniu konstytucji intersubiektywności podstawowym prawem doświadczenia asocjacyjnego łączenia w pary jest – w ujęciu fenomenologicznym – prawo podobieństwa. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl tak pisze na temat asocjacji:

Wyjaśnijmy na początek istotę charakteryzującą proces ujmowania w pary (resp. proces tworzenia wielości) jako taki. Jest ona praformą tego rodzaju pasywnej syntezy, którą w przeciwieństwie do pasywnej syntezy identyfikacji, określamy jako asocjację. Tworzącą pary asocjację można scharakteryzować poprzez odwołanie się do pewnego najbardziej elementarnego przypadku, gdzie w jedności świadomości dane są jako coś naocznie wyodrębnionego dwie daty, które na podłożu tej świadomości budują fenomenologicznie, jako

²⁸⁰ Zagadnienie to zostało wstępnie omówione w niniejszej pracy w kontekście problematyki intersubiektywnej warstwy duszy jako wskaźnika realności dziedziny ludzkiego bytu osobowego, czyli pola subiektywności, które już nie jest przyrodą, oraz problematyki konstytucji realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu jako antycypacja wczucia w inne osoby. Por. paragrafy 1.2.3. oraz 1.2.4.

²⁸¹ Por. E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, K. Held (Hrsg.), Stuttgart 1986, s. 171.

²⁸² Por. D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, J. Migasiński, A. Dwulit (przekład), Warszawa 2017, s. 140-141.

²⁸³ W późnych tekstach Husserl posługuje się także terminami *Fortpflanzung*, *Kopulation* czy *Zeugen*. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 185.

²⁸⁴ Por. D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 140-141.

*dwie daty pojawiające się we wzajemnym odróżnieniu, pewną jedność podobieństwa [...]*²⁸⁵.

Proces łączenia w pary kierowany zasadą podobieństwa, odróżniającego się od eksplikatywnego identyfikowania się, przebiega w dwóch etapach. Pierwszym z nich jest zapośredniczone współwystępowanie osoby spostrzegającej i spostrzeganej w polu spostrzegania oraz zachodzenie na siebie ich fenomenalnych sensów²⁸⁶.

Drugim etapem jest wzajemne hyletyczne (dane wrażeniowo) pokrywanie się naocznie wyodrębnionych dat²⁸⁷. Tak pojęta asocjacja dokonuje się w połączeniu z apercepcją i aprezentacją. Apercepcja „Innego” rozumiana jest tutaj w pierwszym rzędzie jako przeniesienie sensu osoby doświadczającej na doświadczaną (*Sinnübertragung*), następnie jako ustanowienie sensu doświadczanej osoby (*Sinnstiftung*). Aprezentacja stanowi natomiast aktowy proces uobecnienia (*Vergegenwärtigung*); w nastawieniu personalistycznym charakteryzuje się on prawem motywacji. Aprezentacja dokonuje się we wczuciu. Implikacją takiego stanu rzeczy jest świadomościowe „ja mogę”, czyli możliwość „zobaczenia” nieodsloniętych „stron” konstytuowanej doświadczeniowo drugiej osoby²⁸⁸. Chodzi tutaj o to, że aprezentacja potwierdza apercepcję „Innego” poprzez prezentację tego, co nie da się zaprezentować. „Inny”-osoba jest w konsekwencji określany przez osobę poznającą poprzez sposób poznania, czyli dania drugiemu siebie, ale w określonym sposobie dania. Określony sposób dania, określający „Innego”, nie jest pierwotny, ale pierwotnie zmodyfikowany. Powyższe oznacza uznanie „Innego” za „intencjonalna modyfikację mnie samego”. Intencjonalna modyfikacja ma charakter analogiczny, czyli podkreśla homogeniczność i heterogeniczność „Innego”-osoby. Intencjonalna modyfikacji „Innego” nie jest czystym podobieństwem, homogenicznością, duplikacją mnie samego w sensie modyfikacji efektywnej. Analog-

²⁸⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 186.

²⁸⁶ Por. D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 141-142.

²⁸⁷ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 89.

²⁸⁸ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil 1921-1928*, dz. cyt., s. 460.

iczny charakter doświadczenia „Innego”-osoby cechuje intencjonalność jako składowy element sensu drugiej osoby²⁸⁹.

W takim ujęciu, czyli w kontekście procesu łączenia w pary, aprezentacji i apercpcji, konstytucja innej osoby przybiera charakter noematyczno-ontyczny. Oznacza to, że osoba jest doświadczana z jednej strony (nastawienie naturalistyczne) jako należąca do świata jedność (*Körper-Leib*), z drugiej natomiast (nastawienie personalistyczne) – jako podmiot tego świata (*Person*). Świat, o którym tutaj mowa, istniejąc w sobie, jest dany doświadczającym go podmiotom i zarazem jest niejako postawiony naprzeciw tychże oraz ich fenomenom świata.

Tak rozumiany świat nie ma charakteru świata prywatnego, monosubiektywnego czy solipsystycznego. Sens fenomenu świata jest intersubiektywny. Inne osoby muszą zostać uznane jako współkonstytuujące sens obiektywny²⁹⁰. Inne osoby nie są produktami syntez pojedynczego „Ja”, lecz stanowią równoprawne podmioty konstytuujące intersubiektywno-obiektywny sens fenomenu świata.

Natomiast współkonstytuowanie się osób jako osób dokonuje się równocześnie z konstytucją obiektywnego sensu świata. Husserl mówi tutaj o motywowanym w procesie konstytucji fenomenu świata powszechnym nadbudowywaniu sensu²⁹¹. Sens obiektywny konstytucyjnie, jednoczesny i równoległy z konstytucją innych podmiotów osobowych, nadbudowuje się nad ukonstytuowanym, primordialnym światem pojedynczej osoby²⁹². Świat primordialny osiągnany jest poprzez tzw. redukcję primordialną, czyli „redukcję do sfery pierwocin”. Chodzi tutaj mianowicie o to, że istniejące przedmioty światowe, także inne osoby, są momentami określającymi istotę osoby (dokonującej redukcji) i przynależą zarazem do tej istoty²⁹³.

Posesywność, własnościowość, o której była mowa, jest rezultatem najpierwotniejszego doświadczenia świata, do którego obiektywnie osoba także przynależy. Świat primordialny jest światem poświadaczającym swój status bytowy w pierwotnej

²⁸⁹ Por. D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 152.

²⁹⁰ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 228-232.

²⁹¹ Por. tamże, s. 175.

²⁹² Por. M. Wehrle, *Intersubjektivität*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 162-163.

²⁹³ Por. E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*, dz. cyt., s. 171.

naoczności – niejako „z pierwszej ręki”²⁹⁴. Przynależność do świata primordialnego drugiego podmiotu nie ma takiego samego charakteru jak rzeczy materialnej. Różnica ta jest konsekwencją niemożliwości, odwrotnie niż w przypadku rzeczy materialnej, istnienia potwierdzających naocznych wypełnień w formie następujących i zgodnych ze sobą prezentacji²⁹⁵.

W przypadku innych podmiotów aprezentacja cielesności, psychiczności i osobowości może potwierdzić się w syntetycznych i jednoznacznie przebiegających aktach aprezentacji. Wynika z tego, że drugi podmiot, czyli doświadczany przez podmiot dokonujący redukcji do pierwocin, nie może być tym samym podmiotem, ciałem, psychiką i osobą, co podmiot dokonujący redukcji. „Drugi” nie jest także żadnego rodzaju produktem, wytworem czy duplikatem podmiotu stojącego w centrum świata primordialnego²⁹⁶. Inna osoba jest transcendentnym „Innym”, „Drugim”, jest *alter ego* osobowym.

Konstytucja „Innego” jako osoby dokonuje się zatem na fundamencie, który stanowi podobieństwo łączące apercpepcje „Drugiego” jako bryły cielesnej, następnie jako żywego ciała, i dopiero wtedy następuje przeniesienie sensu całej sfery psychiczno-osobowej. „Ja” osobowe bezpośrednio władające swoim „jedynym i niepowtarzalnym żywym ciałem”, biorące aktywny udział w wewnętrznym życiu osobowym, będące osobą i tzw. transcendensem immanentnym, uwspólnotawia się²⁹⁷. Zagadnienie to wpisuje się w tzw. problematykę poziomów intersubiektywności oraz rodzajów wewnętrzności (*Innerlichkeit*).

4.2. Poziomy intersubiektywności osobowej i rodzaje wewnętrzności

Przedstawione w poprzednim paragrafie stanowisko Husserla odnośnie do problematyki doświadczenia i konstytuowania innych podmiotów osobowych wskazuje na zagad-

²⁹⁴ Por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 170.

²⁹⁵ Por. tegoż, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, S. Luft (red.), Dordrecht 2002, s. 117-118.

²⁹⁶ Por. tegoż, *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*, G. Sowiński (tłum.), Warszawa 2011, s. 225-237.

²⁹⁷ Por. tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 182-184.

nienie intersubiektywności osobowej. Jak to już zostało powiedziane wcześniej, asocjacyjno-induktywne doświadczenie drugiej osoby ma charakter pośredni. Jest ono zarazem wykroczeniem poza granice solipsystycznej osoby (empirycznej) w kierunku konstytucyjnie pojętego tzw. pierwszego człowieka²⁹⁸, w którego apercpepcji implikowane jest ujęcie go jako obiektu przyrody oraz jako osoby ludzkiej. Odnośnie do powyższego Husserl stwierdza, że:

[...] przy odpowiednim nastawieniu mamy przed sobą człowieka jako pewną realną jedność z realnymi właściwościami, które nazywamy psychofizycznymi i które zakładają przyczynowość ciała i duszy, jednego w odniesieniu do drugiego. Właśnie taka przyczynowość umożliwia szczególnego rodzaju ufundowaną jedność. [...] Ciało, które ujmujemy jako wyraz życia duchowego, jest zarazem częścią przyrody, włączoną w ogólny związek przyczynowy, a życie duchowe, które uchwytyjemy poprzez ten cielesny wyraz i rozumiemy w jego związkach motywacyjnych, przejawia się na mocy samego swego nawiązywania do ciała jako warunkowanego przez procesy przyrody – przyrodniczo apercypowane. Jedność ciała i ducha jest dwoista i, odpowiednio, w jednolitej apercpepcji człowieka zawarte jest dwoiste ujęcie (personalistyczne i naturalistyczne)²⁹⁹.

w innym miejscu pisze:

Zaczerpnięty z doświadczenia fenomen „przyroda obiektywna” posiada poza warstwą ukonstytuowaną pierwotnie również drugą warstwę, warstwę współprezentowaną w doświadczeniu obcego podmiotu; ta dwustronność dotyczy przede wszystkim obcej bryły żywego ciała, która jest, żeby się tak wyrazić, pierwszym w sobie obiektem, tak jak inny człowiek jest w porządku konstytucji pierwszym w sobie człowiekiem³⁰⁰.

Powyższe fragmenty wskazują na różnego rodzaju konstytucyjne procesy „uwspólniania” podmiotu pojętego na początku procesu konstytucyjnego jako *sole ipso* i będącego cielesno-duchowym (osobowym) centrum swojego świata primodialnego³⁰¹. W procesie konstytucji drugiego podmiotu osobowego oraz syntezie światów primor-

²⁹⁸ Por. tamże, s. 208.

²⁹⁹ Tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 346.

³⁰⁰ Tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 207-208.

³⁰¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 205.

dialnych poszczególnych, odrębnych i zarazem konstytucyjnie zapośredniczonych indywidualnych podmiotów osobowych, tworzy się podstawa obiektywnego i transcendentnego świata (wspólnej przyrody). Obiektywność i transcendencja świata fundowana jest na bazie powiązań konstytucyjnych poszczególnych, indywidualnych podmiotów osobowych, a sam konstytutywny związek między intersubiektywnością a obiektywnością i transcendencją świata ma charakter aprioryczny³⁰². Aprioryczność tego związku ma swój fundament w intencjonalnym założeniu odniesienia poszczególnych podmiotów osobowych do siebie nawzajem. Aprioryczne założenie intencjonalnej, nierozzerwalnej istotowo relacji podmiot–podmiot wyprzedza i funduje, twierdzi Husserl, *a priori* odniesienia podmiot (podmioty)–przedmiot (świat przedmiotowy), czyli aprioryczność związku intersubiektywności i obiektywności³⁰³.

W tak zaprezentowanych kontekstach, czyli „wspólności przyrody” jako pierwszej ukonstytuowanej rzeczy w formie wspólnoty i funkcji fundamentu dla innych intersubiektywnych wspólnot oraz konstytutywnego pierwszeństwa innej osoby względem osoby jej doświadczającej, proces doświadczenia intersubiektywnego przebiega w następującym porządku: jako pierwsze ma miejsce nakładanie się podobieństwa mojego i innego ciała³⁰⁴, następnie na bazie asocjacyjnego podobieństwa odnoszących się wzajemnie do siebie podmiotów osobowych „budzi się” niebezpośrednie doświadczenie innej osoby. Doświadczenie to dotyczy aprezentacyjnej, czyli niebezpośredniej prezentacji, manifestacji wewnętrznego życia drugiej osoby, w której następuje uobecnienie się (*Vergegenwärtigung*) psychicznej wewnętrżności, czyli np. uczuć, afektywności, przeżyć (*seelische Innerlichkeit*) „Innego”³⁰⁵. Na kolejnym etapie doświadczenie obcego podmiotu przenosi się na doświadczenie samego siebie jako „Ja”-człowieczego (*Ich-Mensch*)³⁰⁶.

³⁰² Por. tamże, s.216.

³⁰³ Por. tegoż, *Manuskript C17 36a*, odniesienie do tłumaczenia za D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 157.

³⁰⁴ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 70.

³⁰⁵ Por. tamże, s. 516-517.

³⁰⁶ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 303-304.

Husserl rozróżnia dwa rodzaje doświadczenia obcych podmiotów (*Fremderfahrung*)³⁰⁷. Pierwsze z nich ma charakter asocjacji w zwykłym sensie. Drugi rodzaj doświadczenia innych podmiotów umożliwia potwierdzenie wewnętrznej indywidualności drugiego podmiotu osobowego. Oba wymienione doświadczenia, przynależąc do tego samego psycho-fizycznego sposobu doświadczenia innej osoby (*Fremdperson*), zakładają możliwość wczucia się w solipsystyczno-wewnętrzną wolność osoby. Podwójność doświadczenia innych osób wskazuje, że poziomy wewnętrzności związane są z poziomami intersubiektywności.³⁰⁸

Intersubiektywny związek uzależniony jest od różnego rodzaju typów wczuć w inne osoby. Husserl rozróżnia następujące poziomy wczucia³⁰⁹:

1. Intersubiektywność pierwszego stopnia uwarunkowana jest przez instynktowną popędowość. Akty warunkowane popędowo nie mają charakteru aktów społecznych ani aktów osobowych wyższego rzędu, np. aktów miłości społecznej³¹⁰.

2. Poziom aktów komunikatywnych, czyli tzw. wczucie jednostronne (*einseitige Einfühlung*)³¹¹.

3. Wczucie wymiennostronne (*wechselseitig[en] Einfühlung*). Akty komunikatywne mają tutaj charakter społeczny. Wymiennostronne pierwotnie doświadczające wczucie, przy pomocy zwrotnego przekazu, wstępnie umożliwia tzw. wspólnotę woli w sensie związku „Ja–„Ty“ poprzez poruszenie (*Berührung*)³¹². Związek osób poprzez poruszenie nie jest zwykłego rodzaju wczuciem, w którym poprzez apercpcje „doświadcza się fragmentarycznie wewnętrznego życia drugiej osoby w „kroczącym jej śladem rozumieniu” (*Nachverstehen*), lecz ma charakter wymiennego, zwrotnego i wzajemnego rozumienia. Oznacza to, że osoba niejako poruszona obecnością innej os-

³⁰⁷ Por. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Beilage X*, dz. cyt., s. 379.

³⁰⁸ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, dz. cyt., s. 417-424.

³⁰⁹ Por. H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, dz. cyt., s. 95-117.

³¹⁰ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 165-166.

³¹¹ Por. tamże, s. 133.

³¹² Por. tamże, s. 211.

oby skierowuje się na nią i z nią się komunikuje³¹³. Na podstawie intencjonalnego „poruszenia” drugą osobą budzi się wola podmiotu do działania i współczynienia (*Mittun*) z i dla drugiej osoby. W takim związku zamiar działania nie jest jedynie woli-wnie podzielany przez drugą osobę, lecz prowadzi do rzeczywistego (*tatsächlich*) międzyosobowego działania. W takim uwarunkowaniu powstaje międzyosobowa wspólnota woli (*Willensgemeinschaft*) wyższego stopnia³¹⁴.

4. Następnym z wymienianych przez Husserla poziomów wczucia jest sympatia (*Sympathie*). Nie chodzi tutaj o rozumienie wczucia jako np. współczucia w cierpieniu. Sympatia nie jest jedynie empatią, lecz prawdziwym współcierpieniem z drugą osobą. Taki rodzaj wczucia wykracza, twierdzi Husserl, daleko poza „zwykłe” rozumienie tego doświadczenia. Odgrywa ono rolę nie tylko na płaszczyźnie praktycznego działania woli, lecz ma także znaczenia dla odniesień aksjologicznych³¹⁵.

5. Wyższym poziomem intersubiektywności w doświadczeniu wczucia jest wspólnota miłości (*Liebesgemeinschaft*) we wzajemnym podążaniu (*Streben*) do tworzenia wspólnoty międzyosobowej. We wspólnocie tej osoby nie żyją jedynie obok siebie (*nebeneinander*) czy z sobą (*miteinander*), lecz w sobie (*ineinander*) – tak aktualnie, jak i potencjalnie. Taki związek międzyosobowy jest swoistego rodzaju apriorycznym zapośredniczeniem, ząbaniem, przechodzeniem, wzajemnym udzielaniem się osób. Podmioty wspólnoty miłości niosą (*tragen*) wspólnie także wszelakiego rodzaju odpowiedzialności; są ze sobą zsolidaryzowane również, utrzymuje Husserl, w grzechu i winie. Wspólnota miłości jako wspólnota osób w sobie jest według niego wspólnotą wyższego stopnia bliskości międzyosobowej niż wspólnota woli³¹⁶.

6. Zdaniem Husserla najwyższym rodzajem wczucia jest tzw. etyczna wspólnota miłości (*ethische Liebesgemeinschaft*) podmiotów dojrzałe świadomych (*reif erwachten*), zmagających się (*ringend*) i walczących (*kämpfenden*) o *telos* życia osobowego, czyli uczynienie świata bardziej ludzkim³¹⁷.

³¹³ Por. tamże, s. 211.

³¹⁴ Por. tamże, s. 168-169.

³¹⁵ Por. tamże, s. 189-191.

³¹⁶ Por. tamże, s. 172-174.

³¹⁷ Por. tamże, s. s. 174.

7. Jako ostatni rodzaj wczucia podaje Husserl tzw. wczucie habitualne, czyli stałe, aprioryczne, przynależne każdej osobie (*habituelle Einfühlung*). Jest ono bliskie wczuciu pierwotnemu, w którym wspólnota osób urzeczywistnia się pośrednio w czasie i przestrzeni. We wspólnocie tej podmioty niejednokrotnie nie znają się nawzajem. Wczucie takie może mieć charakter jednostronny, jak też wymiennostronny. Ten rodzaj wczucia nie jest najwyższy na poziomie specyfikacji rodzajów wczuć, ale za to najważniejszy w tym sensie, że jest koniecznym warunkiem możliwości pomyślenia (*denkbar*) wszelkiego rodzaju wspólnot podmiotów osobowych³¹⁸.

Wyodrębnionym powyżej rodzajom wczuć przyporządkowuje Husserl określone poziomy wewnętrzności życia osobowego. Pierwszy poziom wewnętrzności związany jest z jednostronnym wczuciem w wewnętrzne życie obcej osoby. Drugi poziom osiągniany jest we wczuciu poprzez „poruszenie” aperceptywnym doświadczeniem innego niż ja sam podmiotu osobowego. Wewnętrzność ta osiągnana jest w granicach wspólnoty woli (*Willensgemeinschaft*). Kolejny poziom doświadczanej międzyosobowej wewnętrzności osiągnany jest poprzez sympatię. Poziom ten jest „głębszy” niż poziom w granicach wspólnoty woli. Najgłębszym natomiast poziomem wewnętrzności jest poziom osiągnany w ramach etycznej wspólnoty miłości. We wspólnocie tej wczuwająca się osoba, przeżywając własne przeżycia, poprzez odniesienie do innej osoby udziela i doświadcza udzielania międzyosobowego wartościowania, przeżywania, miłowania, rozumienia itd.³¹⁹.

Z powyższych analiz rodzajów intersubiektywności oraz odpowiadającym im poziomów wewnętrzności, w ramach których mają miejsce poszczególne procesy konstytutywne związków interpersonalnych, wynika, że na podstawie ukonstytuowanego intersubiektywno-ogólnego świata (wspólnej przyrody) nadbudowuje się międzyosobowa wspólnota komunikatywna. Na poszczególnych poziomach, odpowiadających rodzajom intersubiektywności, konstytuuje ona wspólnotę społeczną z wszelkimi możliwymi aktami społecznymi i działaniami międzyosobowymi wraz z możliwą i aktualną ludzką komunikacją międzyosobową. Poszczególne osoby i grupy osób poprzez akty osobowe, motywując się wzajemnie, konstytuuja wszelakiego rodza-

³¹⁸ Por. tamże, s. 185.

³¹⁹ Por. tamże, s. 191-193.

ju wspólnoty, np.: plemienne, rodowe, narodowe, lokalne, ponadnarodowe, religijne, polityczne czy rodzinne. Wspólnoty te są ukonstytuowanymi przez transcendentalną intersubiektywność tzw. światowymi strukturami interpersonalnymi³²⁰. Wyeksponowanie zagadnienia światowych struktur interpersonalnych wymaga zatem omówienia opracowanej przez Husserla teorii transcendentalnej intersubiektywności i jej związku z tzw. problematyką monady oraz samoobiektywizacji i czasowienia się osoby.

4.3. Teoria intersubiektywności osobowej a zagadnienie monady

Pojęciem, które odgrywa znaczącą rolę w problematyce osobowej intersubiektywności oraz jej siły konstytucyjnej, jest monada³²¹. W paragrafie 33. *Medytacji kartezjańskich* Husserl podaje:

Ponieważ musimy wziąć pod uwagę to wszystko, bez czego Ja nie może istnieć jako coś konkretnego, od Ja jako identycznego bieguna i substratu określeń habitualnych odróżniamy ego wzięte w pełni swej konkretności, ego, które chcemy określić Leibnizjańskim terminem monada. Ego może być czymś konkretnym jedynie w płynącej jako strumień wielokształtności swego życia i domniemywanych w jego obrębie przedmiotów, przedmiotów, które niekiedy konstytuują się temu ego w charakterze istniejących. Rzecz jasna, w przypadku tych ostatnich każdy charakter trwałego istnienia i bycia czymś tak a tak określonym jest korelatem konstytuującego się w samym biegunie Ja habitualizmu aktów zajmowania postawy [Habitualität seiner Stellungnahme]³²².

Monada jako jedność subiektywności ujętej w konkretnym związku tego, co immanentne i transcendentne, składa się z następujących elementów: „Ja” w pełni konkretne

³²⁰ Por. Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 126-127 oraz s. 238-242.

³²¹ Pojęcie „monady” pojawia się w pismach Husserla po raz pierwszy w artykule z 1911 r. pt. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (wyd. pol. *Filozofia jako ścisła nauka*). W *Ideach I* nie wprowadzono tego terminu. W *Ideach II* pojawia się on tylko marginalnie. Zasadniczą wagę osiąga on w analizach z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Chodzi o wykłady o *Pierwszej filozofii* (1923-1924), *Fenomenologiczna psychologia* (1925), *Medytacje kartezjańskie* (1929), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (lata 1925-1935). Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 125-126.

³²² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 112.

(z przynależącym do niego transcendentnym i immanentnym światem otaczającym), „Ja” jako podmiot habitualności oraz „Ja” jako biegun przeżyć³²³. W tak zaprezentowanym ujęciu monady, idąc tokiem analiz Husserla, eksponuje się pewna swoista dystynkcja – czymś innym jest monada w ujęciu solipsystycznym, a czymś innym w aspekcie uwspólnocenia. W odniesieniu do monady w aspekcie solipsystycznym tym, co³²⁴ przynależne monadzie są: wszelkiego rodzaju wartości, twory duchowe, primordialnie ukonstytuowana przyroda, primordialna przestrzeń i czas oraz wszystko to, co jest zindeksowane primordialnym „moje”.

Tym, co przynależy monadzie w aspekcie subiektywno-światowo-immanentnym, jest „Ja” jako podmiot habitualności (czyli podmiot np. specyficznego danej osobie charakteru aktów poznawczych, określającego „identyczność” podmiotu w mnogości właściwości, ukształtowane przez ten podmiot dyspozycje, przyzwyczajenia)³²⁵ oraz „Ja” jako biegun przeżyć wraz ze strumieniem świadomości i jego polem potencjalności³²⁶.

Zostaje jeszcze ujęcie monady jako jedności ciągłej genezy. Odwołuje się ono, jak twierdzi Husserl, do problematyki uwspólnocenia odrębnych od siebie monad. Monady te jako transcendentalno-czasowa wspólnota mają swe źródło fundowania w pozaczasowej pierwotnej subiektywności. Absolutna subiektywność, podlegająca konstytucyjnym procesom monadycznej pluralizacji w rezultacie transcendentalnej samoo-

³²³ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 274-276.

³²⁴ Husserl wyróżnia przynajmniej dwa rodzaje transcendentalności. Transcendentalność w pierwszym rozumieniu przynależna jest doświadczającemu świata „Ja“ transcendentalnemu. Chodzi tutaj o „Ja“ zhabitualizowane, czasowe. Podmiot taki stanowi warunek możliwości konstytucyjnej podmiotowości ludzko-osobowej (oraz zwierzęcej). Monada i wspólnota monad (transcendentalna intersubiektywność) posiada właśnie taki status transcendentalności. Drugie rozumienie transcendentalności ujmowane jest przez Husserla jako transcendentalność „właściwa”. Przysługuje ona konstytutywnej podstawie transcendentalnego „Ja“ habitualności. Transcendentalność ta cechuje absolutną subiektywność osiąganą w procesie tzw. radykalnej redukcji. „Właściwie” transcendentalny jest podmiot pierwotnej konstytucji, czyli nieczasowe absolutne *ego*, podmiot czasowien (*Zeitigungen*) i czasów, jedności bytowych oraz światów. (Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 587). To pozaświatowe, absolutne „Ja“ transcendentalne określa Husserl mianem stojąco-płynącej terażniejszości ujmowanej na innych miejscach jako „absolutnie płynące życie”, „praproces” czy „żywa płynąca obecność”. Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 268 oraz E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, J. Sidorek (przełożył i przypisami opatrzył), Warszawa 1989, s. 111.

³²⁵ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 136.

³²⁶ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 112-113.

biektywizacji, funduje światową wspólnotę osób ludzkich³²⁷. Transcendentne³²⁸ wobec siebie monady – efektywnie (*reell*) oddzielone – mają realną (*real*) możliwość wzajemnego intencjonalnego poznawczo-motywacyjnego przenikania się oraz przynależenia do siebie.

Przenikanie i przynależenie jednej monady do drugiej – nie mając charakteru efektywnego ani idealnego, lecz irrealny (*irreale*) – są realnymi potencjalnościami monad. Husserl ujmuje to następująco:

To, że Inni konstituują się jako Inni we mnie, stanowi jedyny dający się pomyśleć sposób, w jaki mogą mieć oni dla mnie sens i moc obowiązującą czegoś istniejącego i egzystującego pod taką, a nie inną postacią; jeśli sens ten i tę moc obowiązującą czerpią ze źródeł procesu ciągłego potwierdzenia, to, muszą to przyznać, istnieją rzeczywiście, choć wyłącznie jako obdarzeni sensem, z którym są ukonstituowani, jako monady istniejące dla siebie samych dokładnie w taki sam sposób, w jaki ja sam dla siebie egzystuję, istniejąc jednak poza tym również w pewnej wspólnocie, a więc [...] w powiązaniu ze mną samym jako konkretnym ego, jako monadą. To prawda, że są oni czymś efektywnie [reell] oddzielonym od mojej monady, o tyle, że żadne efektywne powiązanie nie przeprowadza ich przeżyć na płaszczyznę moich przeżyć i w ten sposób w ogóle nie przenosi tego, co stanowi własną istotę ich monad, na grunt tego, co określa własną istotę mojej monady. Oddzieleniu temu odpowiada przecież oddzielenie realne [reale], oddzielenie dziejące się w granicach świata, oddzielenie mojego psychicznego istnienia od analogicznego istnienia Innego, które [to oddzielenie] prezentuje się jako coś przestrzennego poprzez przestrzenny charakter [naszych] obiektywnych żywych ciał. Z drugiej jednak strony nie jest przecież czymś urojonym [Nichts] owa pierwotna wspólnota [...]. Jeżeli każda monada stanowi [nawet] efektywnie [reell] pewną absolutnie zamkniętą jedność, to irrealnie [irreale] intencjonalne przenikanie innej monady w głąb mojej sfery pierwotności nie jest [jednak] czymś irrealnym w znaczeniu zawierania się w nas czegoś na zasadzie marzenia sennego [Hineingeträumtseins], na zasadzie bycia przed-

³²⁷ Tegoż, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 8.), R. Boehm (Hrsg.), Den Haag 1959, s. 506-507.

³²⁸ Transcendencję we właściwym i najmocniejszym sensie, przysługującą monadzie wobec innej monady, odróżnia Husserl od transcendencji monady od „Ja“ primordialnego. Właściwa transcendencja zakłada bowiem niedopuszczalność poznania bezpośredniego wewnętrznego drugiej monady. Cudze przeżycia, doznania cielesne, cudzy punkt widzenia świata w danym czasie i miejscu są dostępne jedynie jako aprezentacje. Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 129; por. także E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 172-175, 178-184.

stawionym w postaci czystego fantazmatu. Byt łączy się tu z bytem w intencjonalną wspólnotę. Jest to zasadniczo wyjątkowa więź, rzeczywista wspólnota i taka właśnie, która transcendentalnie umożliwia istnienie świata, świata ludzi i rzeczy³²⁹.

Z powyższego cytatu wynika następujący wniosek: monada oraz wspólnota monad osiągnane są poprzez redukcję w redukcji, czyli redukcję primordialną, która jest redukcją w ramach redukcji transcendentualno-fenomenologicznej. W wyniku takiego zabiegu eksponuje się transcendentualność monady oraz wspólnoty monad. Status transcendentualności stanowi także, w ujęciu genetycznym, o konstytucyjnym pierwszeństwie wspólnoty monad względem nietranscendentualnego „Ja” osobowego, „Ja” psychicznego oraz świata wspólnot międzyosobowych³³⁰.

W porządku konstytucyjnym na pierwszym miejscu stoi zatem „Ja” transcendentualno-fenomenologiczne eksponowane w metodycznym zabiegu redukcji transcendentualno-fenomenologicznej. W ramach tej redukcji dokonywana druga redukcja do pierwocin (redukcja primordialna) wydobywa na jaw z niekreślonego horyzontu przynależnego „Ja” transcendentualno-fenomenologicznemu to, że w pierwszej linii dochodzi do transcendentualno-monadycznego uwspólnocenia, a następnie do uświatowienia tegoż „Ja” poprzez stanie się „Ja” osobowym.

W wyniku uświatowienia, o którym tutaj mowa, konstytuuje się człowiek-osoba przynależący jednocześnie do wspólnoty osób ludzkich oraz do świata jako rezultatu samoobiektywizacji wspólnoty monad³³¹. Powyższy stan rzeczy stanowi zatem o tym, że poziomowi transcendentualnemu – do którego przynależy „Ja” transcendentualno-fenomenologiczne, monada oraz wspólnota monad – odpowiada paralelnie płaszczyzna nietranscendentualna wraz z przynależącą do niej osobą empiryczną (osoba światowa, „Ja” osobowe oraz „Ja” psychiczne), wspólnotą interpersonalną oraz wspólną przyrodą³³².

³²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 214-215.

³³⁰ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 130-131.

³³¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 162-164.

³³² Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 131-132.

Na płaszczyźnie nietranscendentalnej, jak to już zostało napisane w paragrafie 1.2.2. tejże pracy, dusza jako jedność psycho-fizyczna, uwarunkowana specyficznymi dla siebie samych właściwościami, mając charakter przestrzenno-czasowy swoistego dla siebie rodzaju, stanowi podstawę, na której nadbudowują się własności specyficzne dla osoby. Czasowość i historyczność duszy rozwija się do pełni osobowej właśnie dzięki osobie żyjącej życiem osobowym³³³.

Osoba jako przestrzenno-czasowa jedność wobec oddziaływania różnego rodzaju okoliczności: psychoficznych, idiopsychicznych oraz intersubiektywnych, charakteryzuje się wolnością w ustosunkowaniu się do tych okoliczności. Osoba ludzka może więc odnosić się do swojej już pierwotnie istniejącej na poziomie psychicznym (*seelisch*) historyczności, dysponować nią oraz w swej wolności procesów motywacyjnych ukierunkowywać się na przyszłość. Proces ten, mając charakter ciągły, konstytucyjnie przedrefleksyjny, eksponuje poznawczo swoją sprawczość i siłę konstytucyjną w refleksji. W niej to osoba poznaje siebie samą jako konstytuujący wolny podmiot³³⁴.

Nietranscendentalnej płaszczyźnie, na której dokonuje się konstytucja podmiotu osobowego, intersubiektywności światowej oraz międzyosobowej odpowiada w porządku genetycznego fundowania, jak to już zostało powiedziane, płaszczyzna transcendentalna³³⁵. Na poziomie tym konstytuujące się (w procesie pluralizacji „Ja” absolutnego) monady i ich wspólnotowe związki nie mają charakteru założenia metodycznego czy abstrakcyjnego, lecz z absolutną apodyktycznością uznane są w swym bycie jako „coś istniejącego”. Husserl stwierdza:

Jest czymś pewnym a priori, że moje ego, dane apodyktycznie mnie samemu Ja, jedyna rzecz, którą mogę z absolutną apodyktycznością uznać w bycie jako coś istniejącego, może istnieć jako doświadczające świata ego wyłącznie poprzez pozostawanie we wspólnocie z innymi, podobnymi do niego ego i poprzez istnienie w charakterze członka wspólnoty monad, wspólnoty, która jest mu dana w pewnym na nie samo zorientowaniu. Konsekwentne wykazywanie się obiektywnego świata doświadczenia zakłada [impliziert] konsekwentne wykazywanie się innych monad jako monad istniejących. I odwrotnie,

³³³ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 252.

³³⁴ Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 352-376.

³³⁵ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 267-268.

żadna mnogość monad nie da się pomyśleć inaczej niż jako mnogość monad, która konstytuuje w sobie świat obiektywny i w tym świecie samą siebie uprzestrzenia, uczasawia i realizuje – realizuje jako wspólnotę zwierzęcych, w szczególności zaś ludzkich istot. Wspólnotowe współistnienie [Zusamensein] monad, to, że po prostu razem istnieją [bloßes Zugleichsein], oznacza w sposób istotowo konieczny [również] ich jednoczesne istnienie w pewnym czasie [Zeitlich-zugleichsein], a zatem także bycie czymś uczasowionym [Verzeitlich-sein] zgodnie z formą czasu realnego³³⁶.

Uczasowienie, uprzestrzennienie i realizacja siebie jako istot ludzkich, o których wyżej mowa, to proces samoobiektywizacji monadologicznej w końcowej formie humanizacji transcendentally ukonstytuowanej monady jako osoby empiryczno-światowo-podmiotowej. Husserl mówi w tym kontekście o swoistego rodzaju narodzinach monady.

W *Medytacjach kartezjańskich* mówi:

W obrębie świata ludzi [...] natrafimy na znaną nam przyrodoznawczą problematykę psychofizycznej, fizjologicznej i psychologicznej genezy. Mieści ona w sobie również zagadnienie genezy życia psychicznego [das Problem der seelischen Genesis]. Problem ten nasuwa nam się, gdy rozważamy rozwój życia dziecięcego, rozwój, w ramach którego każde dziecko musi zbudować sobie swoje własne przedstawienie świata. System aperceptywny, w którym świat istnieje dla dziecka i w którym jest mu zawczasu wstępnie dany jako obszar rzeczywistego i możliwego doświadczenia, musi się dopiero ukonstytuować w toku rozwoju psychiki dziecka. Dziecko przychodzi, obiektywnie rzecz rozpatrując, na świat [auf die Welt kommt]; w jaki sposób dochodzi do uformowania się początków jego życia psychicznego? To psychofizyczne przychodzenia-na-świat prowadzi nas do zagadnienia cielesno-organicznego (czysto biologicznego) rozwoju jednostki i do problemu filogenezy, która posiada ze swej strony paralełę w zagadnieniu filogenezy psychologicznej. Ale czy problematyka ta nie odsyła do analogicznych struktur rozwijających się w sferze transcendentally absolutnych monad, skoro przecież ludzie [...] są ze względu na aspekt psychiki samoobiektywizacjami monad?³³⁷

Z powyższego cytatu wynika, że narodziny dziecka z punktu widzenia genetycznego to pierwszy etap procesu samoobiektywizacji monady. Chodzi tutaj o uświatowienie płaszczyzny transcendentally. Następnym etapem jest uświatowienie mające charakter

³³⁶ Tegoż, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 233.

³³⁷ Tamże, s. 236–237.

mundanizacji, dokonującej się we wspólnocie światowo-intersubiektywnej oraz podczas nieustannej konstytucji wspólnej przyrody. Transcendentalna monada, uświatawiając się, stając się osobą ludzką, przynależy jednocześnie do wspólnoty interpersonalnej. We wspólnocie tej dochodzi zdaniem Husserla do pierwszego przebudzenia monady³³⁸. Przebudzenie to pochodzi właśnie od „Innych” (osób), w przypadku narodzin dziecka są nimi jego rodzice³³⁹. Światowe narodziny monady, czyli filogenetyczno-personalistyczne narodziny dziecka, są przebudzeniem na płaszczyźnie nietranscendentalnej tego, co już na płaszczyźnie transcendentalnej wcześniej istniało³⁴⁰. Odnośnie do owego zagadnienia Husserl zaznacza:

Mogę być [...] nie obudzonym (całkowicie bez snów śpiącym) Ja, takim, które posiada całkiem nie zróżnicowany strumień, w którym nie znajduje się nic, co wypełnia warunki afekcji, a tym samym aktywności. Ja nie spełnia swoich funkcji. Ale dlatego nie jest niczym i jest nierozdzielne od swego strumienia, także wtedy, gdy nie spełnia swoich funkcji: Ja [...] nie może powstać i zaniknąć, może zostać tylko obudzone³⁴¹.

Tym uśpionym „Ja”, o którym mówi Husserl, jest transcendentalnie istniejąca absolutna monada, czyli byt pozaświatowy doznający pierwszej obiektywizacji, rozumianej jako indywiduacja. Ten pozaświatowy byt istniejący w sobie i dla siebie, uczestnicząc w niekończącej się autokonstytucji w immanentnym czasie, uczestniczy także w skończonym procesie konstytucyjnego uświatawiania, które na płaszczyźnie nietranscendentalnej jest życiem konkretnej osoby ludzkiej – od poczęcia do cielesnej śmierci. Absolutna monada w konstytucyjnym procesie samoobiektywizującego budzenia na poszczególnych jej poziomach w indywiduacyjnym skoku uświatowienia w postaci

³³⁸ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 140.

³³⁹ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 603-609.

³⁴⁰ Zagadnienie istnienia tego, co transcendentalne (absolutnej świadomości), przed tym, co nietranscendentalne, zostaje wprowadzone przez Husserla w *Ideach I* w kontekście problematyki absolutnej świadomości jako *residuum* przy „unicestwieniu” świata. Por. tegoż, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 156-162; por także S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 140.

³⁴¹ Tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 156. Tłumaczenie za S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142.

dziecka w łonie matki posiada swoją pramaterię (*Urhyle*)³⁴². Tym pierwotnie materialnym (hyletycznym) podłożem są pierwotne struktury, czyli prapasywne popędowo-instynktowe habitualności wykształcone na podłożu sedymentacji – posiadanych już na tym etapie rozwoju dziecka (w łonie matki) wszelkiego rodzaju możliwości ruchowych i percepcji zmysłowych bodźców. Dziecko takie posiada także prahoryzont, który jest scharakteryzowany jako suma cech dziedzicznych (*Erbmasse*)³⁴³. Horyzont ten na płaszczyźnie transcendentnej odpowiada zdaniem Husserla sedymentacjom procesu życiowego, tworzących *a priori* wspólnotę monad, czyli uniwersum monad³⁴⁴. Sedymentacje, o których tutaj mowa, mają charakter sedymentacji historycznych, przynależnych całemu uniwersum, uśpionych pierwotnie, instynktownie komunikujących się ze sobą monad.

W odniesieniu do problematyki osoby ludzkiej z powyżej omówionego zagadnienia monady wynika, że na płaszczyźnie nietranscendentnej uświatawiająca się monada (oraz całe historyczne uniwersum monad – płaszczyzna transcendentna) niesiona (przekazywana, dziedziczona) jest pierwotnie w całym materiale dziedzicznym (*Erbmasse*) przekazywanym dziecku przez jego rodziców. Widać zatem, że do uwspółnocenia dochodzi na poziomie konstytucji świata primordialnego. Konstytucja ta na pierwszych etapach samoobiektywizacji monady nie jest efektem redukcji transcendentno-fenomenologicznej, lecz primordialnością na poziomie instynktownej relacji między matką a dzieckiem³⁴⁵.

Inne osoby są konstytutywnym wymogiem nieustannie przebiegającej, wspólnotowej konstytucji świata interpersonalnego. Proces samoobiektywizacji przebiega stopniowo: od pasywnej świadomości intersubiektywności do w pełni świadomej osoby ludzkiej, odnajdującej poprzez refleksję i redukcję transcendentno-fenomenologiczną swój intersubiektywno-transcendentalny materialny warunek osobowienia. W kontekście tym Husserl mówi o tzw. naiwnej osobie, przeciwstawionej osobie w pełni przytomnej,

³⁴² Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 604-609.

³⁴³ Por. tamże, oraz S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142-143.

³⁴⁴ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 604-609.

³⁴⁵ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142-145.

czyli podmiocie, który w *epoché*, czyli ruchu redukcyjnym, „wzięciu w nawias” generalnej tezy o istnieniu świata, odsłania swoją własną subiektywność jako subiektywność – w porządku genetycznym – transcendentalno-monadyczno-intersubiektywną³⁴⁶.

Zmiana od naiwnej osoby ludzkiej do osoby jako podmiotu redukcji zachodzi w wyniku rozwoju, który na płaszczyźnie transcendentalnej odpowiada stopniom samoobiektywizacji monady, a na płaszczyźnie nietranscendentalnej filo-ontogenetycznym fazom rozwojowym człowieka-osoby – od poczęcia do naturalnej śmierci³⁴⁷. Proces ten przebiega od naiwnonaturalnego nastawienia osoby, poprzez psychologiczne (*seelisch*) nastawienia z naturalną refleksją w kierunku rozwojowym, mającym swój *telos*, twierdzi Husserl, w prawdziwie wysokim poziomie rozwojowym, jakim jest poziom fenomenologizującego podmiotu osobowego, przeprowadzającego transcendentalną redukcję³⁴⁸. Redukcja ta, jako najwyższy stopień samoobiektywizacji monady, znosi anonimowość przynależnej, zawierającej się w każdej osobie ludzkiej monady i uniwersum monad, czyli anonimowość intersubiektywności transcendentalnej³⁴⁹.

Poprzez takie uporządkowanie w procesie samoobiektywizacji Husserl wyróżnia następujące związki osobowo-monadyczno-egotyczne:

1. Przedrefleksyjna naiwna osoba jako zoobiektywizowana postać transcendentalnej monady, która sama w sobie i dla siebie jest czasowo zoobiektywizowaną postacią bezczasowej, pozaświatowej absolutnej monady.
 2. Nienaiwna osoba jako podmiot redukcji jest także zoobiektywizowaną i obiektywizującą formą odpowiadającą jej transcendentalnej monady.
- W sensie tym można mówić o „Ja“ transcendentalnym, które dokonuje redukcji w uwidocznionej postaci osoby ludzkiej.

³⁴⁶ Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120-121; tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 73-74; A. A. Staiti, *Epoché*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 84-86; L. Takács, *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 227-228.

³⁴⁷ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 147-150.

³⁴⁸ Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120.

³⁴⁹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 73.

3. „Ja“ transcendentalne uwydatnione w redukcji jako obiektywna postać praźródłowej, absolutnej monady³⁵⁰.

Zaprezentowane powyżej związki stanowią modus samoobiektywizacji (alienacji) pierwotnej, transcendentalnej monady, oraz oznaczają to, że fenomenologizująca osoba, czyli w tym kontekście dokonująca refleksyjnej redukcji, w tym sensie jest jednocześnie transcendentalnym „Ja”³⁵¹. Tylko w samoobiektywizującej refleksywnej redukcji – możliwym staje się, poprzez wykazanie właściwości czasowo-psychologicznej monady (na płaszczyźnie nietranscendentalnej chodzi o duszę), ukazanie następującego stanu rzeczy: transcendentalne „Ja” jako monadyczne „Ja” ma koniecznie charakter osobowy, czyli w każdej osobie znajduje się, „skrywa się” monada³⁵², przy czym należy pamiętać, że indywidualność osoby ma swoje źródło w indywidualności „Ja” transcendentalnego.

Powyższe stwierdzenia w aspekcie genetycznym stanowią zatem o tym, że „Ja” transcendentalne *resp.* czyste „Ja” może poniekąd być ujęte jako osoba jedynie w charakterze intersubiektywnym, czyli poprzez, za pośrednictwem, przez pryzmat „Innych” (osób). W takim ujęciu samoobiektywizacja monady jako personalizacja dokonuje się zdaniem Husserla we wczuciu.

Wysoki poziom personalizacji, który ma miejsce w fenomenologizującej osobie, implikowany jest poprzez intersubiektywny związek światowo-empirycznych osób. Osoby te są natomiast samozobiektywizowanymi postaciami „własnych” transcendentalnych monad. Ukonstytuowane monady, o których tutaj mowa, czyli monady na drugim stopniu transcendentalnej subiektywizacji, stanowią genetyczną podstawę konstytucji osób, a dokonuje się to we wczuwającym aprezentowaniu³⁵³. Wprowadzone w *Medytacjach kartezjańskich* pojęcie monady, odnoszące się do konkretnej, transcendentalnej jednostki subiektywności, z jednej strony niejako zamknięte, odgraniczone od siebie jednostki, ukonstytuowane jako intencjonalnie wsobne – używając metafory Husserla – posiadają

³⁵⁰ Por. tegoż, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120-121.

³⁵¹ Por. tegoż, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 294-295.

³⁵² Tegoż, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 318-319.

³⁵³ Por. tamże, s. 492-493.

okna, czyli intencjonalnie są otwarte na siebie, i jest to otwarcie istotowo apriorycznie wzajemne. Metaforycznymi oknami, o których tutaj mowa, są wczucia (*Einfühlungen*)³⁵⁴.

5. Konstytucja światowych struktur interpersonalnych – czas osobowy, świat życia (*Lebenswelt*).

Problematyka monadologii, jej transcendentalnego wymiaru i harmoniczno-symultanicznej paralelności do niej poziomu intersubiektywności światowej, omówionej w poprzednim paragrafie, wskazuje zdaniem Husserla na tematykę czasowienia interpersonalnego w świecie życia (*Lebenswelt*).

Przypomnijmy, że w niniejszym opracowaniu chodzi o ujęcie konkretności monady po uwspólnoceniu, czyli konstytucyjnym, intencjonalnym zapośredniczeniu monad. Wykształconej w procesie samoobiektywizacji wspólnoty monad odpowiada światowa wspólnota osób ludzkich. Uwspólnoczone monady to tzw. monady światowe, które jako konkretne jedności posiadają przynależny do jej istoty zamknięty świat primordialny³⁵⁵.

W ujęciu światowym, czyli w nastawieniu naturalno-personalistycznym, monada jest zatem całością wszystkich własności, jest bytem osobowym z jej primordialną historią, jednością we wzajemnym apriorycznym trwaniu w związku intersubiektywnym, jest ona (monada) totalnością własności psychiczno-osobowych, która także otwiera się na uwspólnocenie poprzez wczucia³⁵⁶.

Tak rozumiana monada jest bytem osobowym wraz z zawartą w nim historią. Natomiast uniwersalną formą jej istnienia (monado-osoby) jest czas intermonadyczny jako transcendentalnie widziany czas intersubiektywno-osobowy³⁵⁷. Każda osoba jako jed-

³⁵⁴ Tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920*, dz. cyt., s. 473-484.

³⁵⁵ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 169.

³⁵⁶ Por. tamże, s. 169, 147-150.

³⁵⁷ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 336-339.

ność nadbudowana na przyczynowo-skutkowym związku psycho-fizycznym posiada zdaniem Husserla swoiście osobową czasowość, przynależącą do jej istoty, jako monadyczną formę swego bytu³⁵⁸. Czas intersubiektywno-osobowy nie jest zatem czasem fizykalnym, gdyż nie ma on struktury wypływającej z procesów idealizacyjnych; nie jest on także czasem obiektywnym, powstającym dzięki syntezie czasów primordialnych. Czas obiektywny stanowi dla niego (czasu intersubiektywno-osobowego) podstawę, gdyż do jego ukonstytuowania się potrzebne jest uwzględnienie pasywnie powstającej równoczesności trwania³⁵⁹. W doświadczeniu innych podmiotów chodzi o apercypcyjne doświadczenie łączenia w parę (*Paarung*) w terażniejszości oraz aktywności intersubiektywnej w modusie „Ja” – „Ty” czy „Ja” – „My”³⁶⁰.

Czas intersubiektywno-osobowy, czyli forma, w której rozgrywa się życie świadomościowe wszystkich osób ludzkich, stanowi czas życia poszczególnych osób ludzkich i ich wspólnot w przestrzeni intersubiektywno-osobowej. Chodzi tutaj zatem o czas wspólnoty ludzkiej żyjącej w świecie i będącej podmiotem tego świata. Jest to czas konstytuujący się w międzyosobowych stosunkach jako czas np. wzajemnych zainteresowań, działalności, miłości czy generatywnych związków³⁶¹.

Według Husserla wynika z tego, że czasowienie (*Zeitigung*) czasów podmiotowych dokonuje się w odniesieniu się do siebie konkretnych podmiotów. Odniesienie się podmiotów do siebie nawzajem generuje wrażenie trwania we wspólnej terażniejszości. Wrażenie wspólnej terażniejszości jest określone przez np. aktualne zainteresowania interpersonalne³⁶². Podmioty określają się czasowo w horyzoncie zobiektywizowanego konstytutywnie ponadpodmiotowego czasu. Dokonuje się to wraz z przekazywaną między podmiotami historią i tradycją³⁶³. Ciągłość tradycji czy naukowa wiedza historyczna o indywidualnych osobach czy dziejach wspólnot osobowych konstytuuje się na

³⁵⁸ Por. tamże, s. 338-339.

³⁵⁹ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 170.

³⁶⁰ Por. tamże, s. 231.

³⁶¹ Por. tamże, s. 167-170, 201-202.

³⁶² Por. tamże, s. 202.

³⁶³ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928*, dz. cyt., s. 219-223; por. także S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 203.

podłożu ponadpodmiotowego czasu, czyli w jedności ciągłości w modusie przeszłość-teraźniejszość-przyszłość³⁶⁴.

Czas wspólnoty międzyosobowej ma zdaniem Husserla paralelny odpowiednik w czasie intermonadycznym, który jest terażniejszością „nieśmiertelnych” monad³⁶⁵. W terażniejszości tej wiecznej historii monad ma swoją podstawę czas światowych, osobowych wspólnot ludzkich. Konstytucja światowych, międzyosobowych wspólnot dokonuje się w procesie tzw. mundanizacji, czyli uświatowienia wiecznie istniejących monad (transcendentalnej subiektywności). Uświatowienie monad dokonuje się poprzez ich ucieleśnienie oraz uczasowienie światowe, dzięki którym możliwa staje się komunikacja interpersonalna³⁶⁶. W nieustannym procesie uświatowienia wiecznie istniejących monad subiektywność transcendentalna dąży do coraz większej samoświadomości. W kontekście światowym oznacza to, że wspólnota ludzka nieustannie w swym dążeniu pobudzana jest przez *telos*, jakim jest życie w coraz większej samoświadomości osoby jako indywiduum, ale także jako wspólnoty międzyosobowej. Wzrost racjonalności i w konsekwencji podążanie za prawdą i życiem w harmonicznej zgodności staje się celem stawania się osobą (personalizacji) oraz tworzenia wspólnot międzyosobowych³⁶⁷. Konstytucja świata życia wspólnot międzyosobowych dokonuje się w procesie nieustannego zwiększania obiektywizacji, także w kontekście tworzenia struktur interpersonalnych i rządzących tymi wspólnotami systemów norm³⁶⁸. Konstytucja świata zaczyna się, jak to zostało przedstawione, w chwili uświatowienia się monad, czyli w tzw. obudzeniu. Chodzi tutaj, przypomnijmy, o fakt samoobiektywizacji transcendentalnej subiektywności, która dokonuje się w tzw. czasowieniu (*Zeitigung*), czyli trwającego „na przód” procesu personalizacji i humanizacji. Chodzi tutaj także o tworzenie coraz to szerszego osobowego horyzontu cza-

³⁶⁴ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 203-204.

³⁶⁵ Por. tamże, s. 204.

³⁶⁶ Por. tamże, s. 216.

³⁶⁷ Por. tamże, s. 216-217.

³⁶⁸ Por. tamże, s. 217.

sowego, w którym konkretne „Ja” czasuje się (*zeitigen*)³⁶⁹. Horyzont ten może mieć znaczenie aktualnej współteraźniejszości bądź horyzontu historycznego aktualnie żyjącej wspólnoty.

Natomiast „Ja”, o którym tutaj mowa, jest „Ja” osobowym. To właśnie to „Ja”, budując wspólnotę interpersonalną wraz z innymi podmiotami na bazie relacji „Ja”–„Ty”, „Ja”–„My”, konstryuuje świat jako świat zhumanizowany wraz z kulturą, nauką oraz tradycją³⁷⁰.

Wspomniany wyżej osobowy horyzont czasowy, rozumiany jako aktualna współteraźniejszość, umiejscawia tworzące wspólnotę osoby (podmioty) we wspólnej terażniejszości, czyli we wspólnym świecie otaczającym (*Umwelt*)³⁷¹. To w tej wspólnej z innymi osobami terażniejszości rozumiemy zdaniem Husserla te inne osoby i ich działania poprzez moje własne działania oraz dialektycznie moje działania jako podmiotu aktywności poprzez działania innych podmiotów³⁷². Tak ujęta współteraźniejszość odnosi się do pojęcia tzw. świata życia (*Lebenswelt*).

Świat życia jako efekt redukcji obowiązywania pozytywistycznego oraz psychologizującego obrazu świata okazuje się być światem ludzkiej, osobowej codzienności, czyli światem podmiotów żyjących w nastawieniu personalistycznym³⁷³. Odnośnie do zagadnienia świata życia Husserl podkreśla:

Tak więc każdy przypadkowy (także i „filozoficzny” namysł, przechodząc od pracy zgodnej z zasadami do właściwego jej sensu, zatrzymuje się zawsze na zidealizowanej przyrodzie, nie dochodząc w sposób radykalny do ostatecznego celu, któremu nowe przyrodoznawstwo wraz z nieodłączną od niego geometrią, przyrodoznawstwo wyrosłe z życia przednaukowego i z otaczającego go świata, od początku miało służyć – nie dochodząc zatem do celu, który przecież musiał tkwić w samym tym życiu i odniesiony musiał być do świata życia codziennego. Człowiek żyjący w tym świecie, także badacz przyrody, wszystkie swe praktyczne i teoretyczne pytania mógł stawiać tylko w

³⁶⁹ Por. tegoż, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, dz. cyt., s. 390-391; por. także S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 217-218, 220.

³⁷⁰ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 231.

³⁷¹ Por. tamże, s. 231-232.

³⁷² Por. tamże, s. 232.

³⁷³ Por. tamże.

stosunku do niego, tylko do niego w jego otwartym, nieskończonym horyzoncie tego, co nieznanne, mógł się odnieść w sposób teoretyczny. Wszelkie poznanie praw mogło być jedynie poznaniem dających się ująć praw przewidywań przebiegów rzeczywistych i możliwych fenomenów doświadczeniowych, które zarysowują mu się wraz z rozszerzeniem doświadczenia przez obserwacje i eksperymenty, systematycznie penetrujące nieznanne horyzonty i udowadniające się na drodze indukcji. Ze zwykłej indukcji powstała więc oczywiście indukcja zgodna z metodą naukową, lecz to nic nie zmienia w istotnym sensie danego wstępnie świata jako horyzontu wszelkich sensownych indukcji. Świat ten znajdujemy jako świat wszelkich znanych i nieznanych przedmiotów realnych. Do niego, do świata rzeczywiście doświadczających przeżyć naocznych, należy forma czasoprzestrzeni wraz z wszystkimi przyporządkowanymi jej kształtami ciał, w niej my sami żyjemy zgodnie z naszym cielesno-osobowym sposobem istnienia. Lecz nie znajdujemy w nim nic z geometrycznych przedmiotów idealnych, nie znajdujemy ani przestrzeni geometrycznej, ani matematycznego czasu ze wszystkimi wypełniającymi je kształtami. [...] Ten rzeczywiście naoczny, rzeczywiście doświadczany lub pozwalający się doświadczyć świat, w którym rozgrywa się całe nasze praktyczne życie, pozostaje jako taki niezmienny w swej własnej strukturze istotowej, w swym własnym, konkretnym charakterze przyczynowym, niezależnie od tego, co byśmy robili, w sposób umiejętny lub nie. Nie zmienia się on także przez to, że wynajdziemy szczególnego rodzaju umiejętność, np. geometrię lub umiejętność uprawianą przez Galileusza, która zwie się fizyką³⁷⁴.

Świat życia jest zatem światem ukonstytuowanym w codziennym ludzkim doświadczeniu i praktycznym działaniu. Nauki pozytywne zakładają *a priori* istnienie tego świata (*Lebensweltu*) wraz z – ukonstytuowanymi w praktyce doświadczeniowej wspólnoty interpersonalnej – przestrzenią i czasem. *A priori* (przestrzeń i czas ukonstytuowane w codziennym życiu podmiotów osobowych), poddane tzw. idealizacji przez nauki pozytywne, generują pojęcia obiektywno-przyrodniczej czasoprzestrzeni³⁷⁵. Obiektywność świata życia ma charakter intersubiektywny w granicach poszczególnych wspólnot interpersonalnych. Obiektywność ta związana jest z zakresem wiedzy danej wspólnoty o świecie, jak też poziomami normalności³⁷⁶.

³⁷⁴ Tegoż, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 54-56; oraz por. tegoż, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, dz. cyt., s. 220-292.

³⁷⁵ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 232.

³⁷⁶ Pot. tamże, s. 232.

Tę ostatnią charakteryzuje Husserl, wskazując, że z jednej strony normalność ujmowana jest jako typowe struktury, modele oraz wzorce, ustalone przez wcześniejsze przeżycia osoby, z drugiej – jako konwencjonalność ze swej istoty wykraczająca poza to, co indywidualne³⁷⁷.

W procesie wychowania i kształcenia osoba uczy się od innych osób tego, co jest normalne, i dzięki temu uczestniczy w sięgającej dalekiej przeszłości wspólnej tradycji, w obyczajach, zwyczajach oraz duchowym *milieu* danej wspólnoty osób ludzkich³⁷⁸. Husserl mówi także o normalności w odniesieniu do rozumnej osoby, uwzględniając jej dojrzałość i zdrowie. W tym sensie kimś odbiegającym od normy jest małe dziecko, niewidomy czy schizofrenik. Nienormalność odbiegająca od „mojej” czy „naszej” normalności, wynikłej z przynależności do poszczególnych kręgów, obszarów świata życia, czyli życia w określonym świecie otoczenia (*Umwelt*), objawia się niemożliwością bądź możliwością skrajnie ograniczoną podmiotu do konstytuowania wspólnego świata interpersonalnych podmiotów.

O normalności mówi Husserl także w odniesieniu do tzw. świata macierzystego. Rzeczy obecne w tym świecie, określanym jako świat bliskości (*Nahwelt*), są podmiotowi osobowemu dobrze znane i czuje się on (podmiot) w nim (świecie) jak w domu (*heimisch*). Nienormalność *vel.* obca normalność w takim odniesieniu jest przypisywana innym osobom przynależącym do innych światów macierzystych³⁷⁹. To w tej perspektywie, twierdzi Husserl, różnice (np. poznawcze, tradycyjne) między normalnymi podmiotami, wynikające z istnienia wielu normalności, prowadzą do ubogacenia zrozumienia świata – o ile potrafimy przyswoić sobie odmienne perspektywy³⁸⁰. Różności wynikające z wielości obcych normalności motywują także wspólnoty do rozwoju i konstytuują wyższe poziomy naukowe obiektywności mocą obowiązywania potencjalnie obejmującą horyzont implikacji konstytutywnej, określanej przez Husserla jako „wszechludzkość” (*Allmenschheit*)³⁸¹.

³⁷⁷ Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt. s. 175-176.

³⁷⁸ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, Księga druga*, s. 377.

³⁷⁹ Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt. s. 177.

³⁸⁰ Por. tamże.

³⁸¹ Por. tamże, s. 178; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 220.

Świat życia w modus świata macierzystego jako świat bliskości jest aprioryczno-istotowym światem dla wszelkiego rodzaju aktualnych i związanych ze sobą współteraźniejszością wspólnot interpersonalnych, takich jak wspólnoty światowe, narodowe, wszelkiego rodzaju wspólnoty ponadnarodowe, rodzinne, jak też domowe. Współteraźniejszość, o której wyżej mowa, nie jest pojmowana w odniesieniu do świata życia jako praimpresja, lecz jako modyfikacja aktualnie trwałego lub przemijającego zainteresowania. Zainteresowanie to powiązane jest ściśle z działaniem doświadczenia tworzących nowy horyzont działaniowy w teraźniejszości poszczególnych wspólnot³⁸². W kontekście tak rozumianego związku interpersonalnego (zainteresowań poszczególnych członków wspólnoty świata życia w modus świata macierzystego oraz istnienia wspólnoty bazującej na działaniu wspólnoty międzyludzkiej) wskazuje Husserl na źródło i faktyczność najbardziej bezpośredniej relacji ego i alter ego. Źródłem tym jest świat macierzysty, będący częścią świata życia, w którym personalistycznie nastawione podmioty wzajemnie na siebie oddziałują³⁸³.

Pierwszym krokiem konstytucji takiej wspólnoty współteraźniejszości jest akt postrzegania się podmiotów, na którym buduje się akt wzajemnej komunikacji oraz relacja wzajemnego porozumienia. Relacja „Ja”–„Ty” buduje się jako następstwo powyżej wskazanych stopni konstytucji, gdy zachodzi międzypodmiotowe połączenie intencjonalnego motywowania się ukierunkowanego na (wspólny tym podmiotom) cel³⁸⁴. W nastawieniu personalistycznym, czyli świecie podmiotów osobowych, panuje, przypomnijmy, opisane we wcześniejszych częściach niniejszej pracy duchowe prawo motywacji³⁸⁵.

W kontekście takiego prawa osoby ludzkie określają motywacyjnie (mają one dla nich pewien sens, np. wartości) podmiot żyjący w świecie życia. W ramach interpersonalnych relacji motywacyjnych istnieje forma oddziaływania osób na osoby, objawiająca

³⁸² Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 233-234.

³⁸³ Por. tamże, s. 234.

³⁸⁴ Por. tamże.

³⁸⁵ Por. paragraf 1.3.1. tejże pracy.

się w specyficznym osobowych, rozumiejących rodzajach zachowania się podmiotów³⁸⁶. Specyficzne akty, o których tutaj mowa, to akty, w których podmioty próbują nakłonić się do zajęcia określonej postawy i w których konstytuuje się relacja „Ja”–„Ty”, „Ja”–„My”. Husserl określa te akty jako akty społeczne (socjalne), konstytuujące wspólnoty we właściwym sensie³⁸⁷. Personalna współteraźniejszość wspólnoty „Ja”–„Ty” i ich wzajemne stosunki motywacyjne powstają na podstawie międzypodmiotowej komunikacji. Motywacyjne relacje międzyosobowe najpełniej, twierdzi Husserl, wyrażane są w mowie³⁸⁸. Dzięki nim podmioty mogą poznawać się wzajemnie. System wyrazowy, dzięki któremu dochodzi do poznania innych podmiotów osobowych, zakotwiczony jest w ich cielesności, poprzez którą wyraża się to, co duchowe (osobowe). Akty komunikacji wraz z wczuciami w polu świata macierzystego stanowią podstawę relacji „Ja”–„Ty” jako relacji międzypodmiotowego wzajemnego współbycia i współdziałania we współteraźniejszości.

Tak konstytuują się światowe interpersonalne relacje matka–dziecko, „Ja” – inni członkowie wspólnoty, np. rodziny³⁸⁹.

Współteraźniejszość międzyosobowa ustanawiana jest paralelnie, twierdzi Husserl, do konstytucji czasu interpersonalnego. Współteraźniejszość, przypomnijmy, ujmowana w aspekcie problematyki świata życia, rozumiana jest jako modyfikacja czasu osobowego poszczególnych „Ja” w zależności od aktualnych zainteresowań (np. zawodowych, społecznych, religijnych, politycznych)³⁹⁰. W życiu wspólnot dzięki pamięci zbiorowej możliwa jest tradycja, która wraz z potencjalnościami aktualno-przyszłościowymi osoby odsyła tenże podmiot do funkcji świadomości, jaką jest iteracja, powtarzanie. Polega ona na multiplikatywno-motywacyjnych aktywnościach myślenia i działania ludzkiego. Dzięki mechanizmowi iteracji każda osoba jest doświadczana *a priori* jako członek wspólnoty interpersonalnej, w której możliwa jest

³⁸⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, dz. cyt., s. 299-326; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 235.

³⁸⁷ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 235.

³⁸⁸ Por. tamże.

³⁸⁹ Por. tamże, s. 236.

³⁹⁰ Por. tamże, s. 238-239.

wzajemna wymiana doświadczeń, wiedzy, kultury czy tradycji. Wspólnota ta, wyposażona w funkcję generatywno-iteratywnego nieskończonego rozszerzania, intersubiektywno-osobowo ujmowanego jako bezpośrednia tradycja, jak też pośrednio jako wszelkiego rodzaju, dokumenty, przypomnienia, fantazje, kulturowe dziedzictwo przeszłej wspólnoty interpersonalnej, konstytuuje się jako wspólnota międzyosobowa jednego czasu trwania³⁹¹. Na straży tej prawdy mają zdaniem Husserla stać filozofowie jako „funkcjonariusze ludzkości”³⁹².

II. Pojęcie osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera

1. Potrzeba nowej filozofii osoby

1.1. Krytyka systemowego i redukcjonistycznego myślenia o osobie

Tischner, podejmując krytykę tzw. „myślenia systemowego” o człowieku³⁹³ jako osobie ludzkiej, polemizuje przede wszystkim z (neo)tomizmem³⁹⁴. W artykule pt. *Człowiek przez okna systemu* zapytuje on:

Czym zatem jest proponowane nam „myślenie systemowe”? Sprawa jest dla mnie nader niejasna. Inaczej bowiem wygląda tutaj teoria, a inaczej prakty-

³⁹¹ Por. tamże, s. 240-242.

³⁹² Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 19.

³⁹³ Tischner stosuje termin „człowiek” w następujących znaczeniach: 1. jako ten – jak mówi autor – kto nie istnieje naprawdę, czyli byt-w-sobie; 2. w potocznym rozumieniu ktoś, kto choć jest bytem cielesno-duchowym, żyje cały bądź prawie cały zanurzony w świecie materialnym; 3. ktoś, kto się nieustannie staje; osoba jako podmiot dramatu wykraczająca w swym znaczeniu poza to, co jedynie fizyczne. Por. Z. Dymarski, *Sprawa człowieka*, w: tenże, *Dwugłos o zlu*, Gdańsk 2011, s. 49. W niniejszej pracy termin „człowiek” jest rozumiany przede wszystkim w znaczeniu trzecim, czyli jako osoba. Kiedy będzie konieczne dokonać dystynkcji znaczeniowej, zostanie to zasygnalizowane, o jakie rozumienie terminu „człowiek” chodzi.

³⁹⁴ Chodzi tutaj o słynną polemikę między A. Krąpcem a J. Tischnerem odnośnie do uprawianej metody naukowej oraz teorii człowieka. Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M. A. Krąpca OP „Ja-człowiek”, Lublin 1972)*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 341-369; O filozofii autora *Ja-człowiek* jako „myśleniu systemowym”. Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 18-19; Tischnerowskie stanowisko odnośnie do tzw. „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego” por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 223-248.

ka. Niemniej ani w teorii, ani w praktyce nie odkrywam dążności do penetracji w głąb doświadczenia. Myślenie systemowe przedstawia mi się raczej jako metoda takiego porządkowania danych doświadczenia „zdroworozsądkowego”, aby stały się one „zrozumiałe” w świetle podstawowych zasad systemu³⁹⁵.

Zrozumienie problematyki osoby ludzkiej w ramach systemu jest zdaniem Tischnera takim porządkowaniem danych zdrowego rozsądku, aby były całkowicie koherentne same ze sobą, a także z ogółem założeń systemowych. Osobie ludzkiej w takim ujęciu przypisuje się charakterystyczne dla danego systemu określenia oraz ujmuje się ją w spetronifikowanej siatce terminologiczno-pojęciowej. W przypadku myślenia systemowego o proveniencji tomistycznej takimi terminami technicznymi są metafizyczne pojęcia: „substancja”, „istota” oraz „istnienie”, przez pryzmat których jest postrzegana problematyka osoby ludzkiej. „Myślenie systemowe” posługuje się także charakterystycznym dla siebie sposobem dowodzenia, mianowicie tzw. dowodzeniem negatywnym. Przybiera ono, twierdzi Tischner, potrójną postać: po pierwsze tzw. *probatio per absurdum*, czyli poprzez ukazanie fałszywości tezy przeciwnej do tezy uzasadnianej potwierdza się prawdziwość tezy uzasadnianej; po drugie w dowodzeniu negatywnym wykazuje się niezgodność tezy z „faktami czy bytowymi stanami łatwo zauważalnymi przez ogół ludzi”, czyli stanami i faktami łatwo zauważalnymi i stwierdzalnymi; po trzecie tzw. *argumentum ad absurdum*, gdzie kryterium prawdziwości odpowiada zasadzie racji dostatecznej, mówiącej o tym, że byt jest zrozumiały i jedynie wytłumaczalny przez byt, a nie przez pragnienie czy myśl³⁹⁶. Kontynuując argumentację przeciwko myśleniu systemowemu, Tischner zadaje pytanie o to, czy „myślenie systemowe” poszerza ludzką wiedzę o doświadczanym świecie; czy zwiększa zakres ludzkich doświadczeń, żeby stwierdzić, że: „*Probatio per absurdum* jest aktualne dopiero wtedy, gdy nasze poznanie osiągnęło poziom sądu”³⁹⁷. Metoda dowodzenia negatywnego nie ma zatem możliwości badania faz poprzedzających etap

³⁹⁵ Tegoż, *Człowiek przez okna systemu*, dz. cyt., s. 350.

³⁹⁶ Por. tamże, s.350-351.

³⁹⁷ Tamże, s. 351.

wydania sądu³⁹⁸. Dyskusyjna jest także dla Tischnera argumentacja według kryterium „łatwej zauważalności przez ogół”, gdyż np. aprioryczne kategorie czy struktury semantyczne ewidentnie nie są „zauważalne”, pomimo tego nie można zaprzeczyć ich istnienia³⁹⁹. Wątpliwa jest także zasadność metodycznego operowania zasadą „racji dostatecznej”. Tischner twierdzi, że argumentacja często jest prowadzona niejako „na siłę”, aby dopasować dane zagadnienie do określonego systemu. Zasada „racji bytowej”, samej w sobie słusznej, jest przez system wykorzystywana jedynie jako wygodne narzędzie koherencyjności. W konsekwencji „uzasadnia się” bądź „wyjaśnia” twierdzenia, o których uprzednio nie jest wiadomo, czy są prawdziwe. Przedstawiciela „myślenia systemowego” charakteryzuje zatem to, że „obchodzi go” jedynie fakt istnienia np. danego przeżycia, ale czym to przeżycie jest, już nie⁴⁰⁰. Myśląc „systemowo”, utrzymuje Tischner:

[...] schylamy głowę przed systemem, ale poznawczo nie jesteśmy ani trochę dalej. Takie stwierdzenie, że to, co jest faktem, jest zarazem możliwością (niesprzecznością), nie jest postępem poznania, lecz cofnięciem się w stronę uznanych założeń⁴⁰¹.

W takim ujęciu poznanie nie ma możliwości „wyjścia” poza ramy systemu. Jest ono hermetycznie zamknięte w jego „uścisku”. Metoda poznania świata, a także człowieka jako osoby ludzkiej jest w takiej optyce metodą poznania jedynie tych samych struktur systemu⁴⁰². Prawda o człowieku, widziana „przez okna systemu”, jest prawdą niepełną, zredukowaną i ograniczoną granicami systemu – Tischner ujmuje to metaforycznie:

[...] myślący „systemowo” filozof bytu „jako istniejącego” będzie stale podchodził do strumienia ludzkiej świadomości ze swym wiaderkiem zapożyczonym od systemu i wpatrywał się w wodę, która zdążyła już przybrać kształt

³⁹⁸ Por. tamże, s. 351.

³⁹⁹ Por. tamże, s. 351.

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 353.

⁴⁰¹ Tamże, s. 353.

⁴⁰² Por. tamże, s. 353.

*naczynia. Nie można powiedzieć, żeby nie wydobywał z wody żadnej prawdy o niej. Ale zawsze będzie to prawda już jakoś spreparowana*⁴⁰³.

„Myślenie systemowe” nie pogłębia, nie wyjaśnia, nie rozwija ani nie poszerza doświadczenia ludzkiego. Oznacza to, że myślenie to „widzi” człowieka jedynie jako *animal metaphisicum*, czyli „niesprzeczny element” teorii „bytu jako istniejącego”. Celem takiego postępowania jest koherencja systemu, a nie „wewnętrzna prawda człowieka”, którą poznający podmiot pragnie odkryć. „Prawda człowieka” w takiej op-tyce jest niemożliwa do zrozumienia, gdyż poprzez wtłoczenie w ustalone formy „myślenie systemowe” przygotowuje odpowiedzi zgodne z systemem, który jest celem sam w sobie⁴⁰⁴. Prawda w takim ujęciu nie jest, jak twierdzi Tischner, wartością kluc-zową⁴⁰⁵. Rozumie się ją przedmiotowo, czego efektem jest brak odniesienia do tego, co subiektywne – podmiotowe. Ma ona charakter skrajnie obiektywistyczny. Takie ujęcie prowadzi do reifikacji człowieka pojmowanego jako osoby ludzkiej:

*W metafizyce człowieka [tomistyczny ideał racjonalności – dop. A.T.] przyo-dziewał byt ludzki strzępami pojęć pochodzących z opisów bytu poza-ludzkiego: forma, substancja, akt, możliwość, materia, własność. Człowiek oglądał siebie poprzez te pojęcia i być może miał świadomość, że za ich po-mocą myśli o sobie, ale nie miał świadomości, że cokolwiek rozumie z siebie. Człowiek, któremu się wydaje, że rozumiał świat, ale nie rozumiał siebie, może się stać groźny. Ileż to razy nierozumiejący siebie chrześcijanin roznosił pożogę po Europie! Ale nie tylko subiektywność wymknęła się rozumieniu. Tomizm nie rozumiał także mechanizmów rządzących ludzkim światem społecznym. Społeczna nadzieja człowieka wyczyszczonego wymknęła się jego uwadze. Zauroczoney Arystotelesowską ideą harmonii, nie umiał wyjść poza statyczny obraz porządku społecznego. Piękna idea personalizmu, postaw-iona poza przestrzenią społecznej nadziei, nie odegrała tej roli w dziejach, jaką mogła była odegrać*⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Tamże, s. 354.

⁴⁰⁴ Por. tamże, s. 354.

⁴⁰⁵ Por. tegoż, *Filozofia i chrześcijaństwo*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁰⁶ Tegoż, *Tomizm bez mitologii*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 322-323.

„Myślenie systemowe” jako pewnego rodzaju metodologia pod przebraniem metody okazuje się zdaniem Tischnera jedynie refleksją nad „strukturą” systemu oraz jego koherencji⁴⁰⁷. Ukazuje to kryzys racjonalizmu, czyli kryzys systemowo „myślanej” nauki europejskiej. „Myślenie systemowe” o człowieku jako pewnego rodzaju redukcjonistyczne pojmowanie osoby ludzkiej oraz reifikacja jej podmiotowości jest kryzysem samego człowieczeństwa⁴⁰⁸ oraz „kryzysem etosu” osoby ludzkiej, jak również filozoficznego myślenia o niej⁴⁰⁹.

Refleksja nad osobą ludzką wciśnięta w formę „myślenia systemowego” zdaniem Tischnera popada w pewnym sensie w konflikt nie tyle z myślicielami negującymi godność i wolność osoby ludzkiej, lecz przeciwnie – z tymi, którzy tej godności bronią, jak np. z Husserlem, Maxem Schelerem czy Romanem Ingardenem. Pojmowanie człowieka przez „okna systemu” nie ukazuje jedynie sporu o metodę, lecz jest także, co ważniejsze, pominięciem zagadnień dla współczesnych teorii osoby ludzkiej istotowych⁴¹⁰. Chodzi tutaj o takie problemy, jak np. zagadnienie wewnętrznej świadomości czasu, koncepcja intencjonalności, problematyka świadomości i samoświadomości, sprawa cielesności i doświadczenia drugiej osoby ludzkiej, zagadnienie teorii wartości czy hermeneutyki dziejowości⁴¹¹. Przy tworzeniu systemu człowiek „płaci” wysoką cenę. Ceną tą jest zredukowany obraz osoby ludzkiej. Sam system, który wbrew twierdzeniu Kurta Gödla szuka możliwości pełnej aksjomatyzacji, „obiecuje wszystko, ale nic nie daje”, czy mówiąc jeszcze radykalniej – totalizuje⁴¹².

Tischner widzi zagrożenie w tym, że „wewnętrzna prawda człowieka” jako wartość kluczowa staje się produktem formalizacji systemowej. Zniekształcona przez system staje się prawdą „spreparowaną”.

⁴⁰⁷ Por. tamże, s. 323.

⁴⁰⁸ Por. tegoż, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 300-315.

⁴⁰⁹ Por. tegoż, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 338.

⁴¹⁰ Por. D. Kot, *Tischner stróż*, w: J. Tischner, *Inny. Esej o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 94-95.

⁴¹¹ Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, dz. cyt., s. 368.

⁴¹² Por. tegoż, *Filozofia i chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 274.

Filozof konkluduje, że jeżeli ma istnieć system, to powinien on być „na usługach prawdy”⁴¹³ oraz ponosić odpowiedzialność za nią⁴¹⁴.

Tischner, widząc niebezpieczeństwo w antropologii „przez okna systemu”, podejmuje przede wszystkim krytykę ontologizacji osoby ludzkiej, która jest również rodzajem redukcjonistycznego jej obrazowania.

1.2. Krytyka substancjalizacji osoby ludzkiej

Podejmując problematykę ontologizacji osoby jako jej substancjalizacji, Tischner stwierdza:

Pod wpływem filozofii Arystotelesa zaczęła się filozoficzna interpretacja pojęcia osoby. Stąd bierze się słynna definicja Boecjusza: „Osoba jest substancją indywidualną rozumnej natury”. Boecjusz substancjalizuje osobę⁴¹⁵.

Tak rozumiane pojęcie osoby ludzkiej wskazuje na jej bytową wewnętrzną zwartość, samoistność. Osoba w takim ujęciu jest bytem jednostkowym, konkretnym, samoistnym; jest ona substancją o rozumnej naturze. Natura, rozumiana tutaj zgodnie z poglądem Arystotelesa, oznacza substancję jako źródło działań. Tischner, odwołując się do *Historii filozofii średniowiecznej*, zakłada:

Jeśli pośród substancji indywidualnych ta, która jest obdarzona rozumem, zasługuje na specjalną nazwę osoby, to dlatego właśnie, że obok rozumności przysługuje jej ów szczególny sposób działania [...]. Charakter działania wynika ze sposobu istnienia działającego. To, co działa rozumnie, czyni tak dlatego, że jego akty wypływają z jego podmiotowej samoistności jako sposobu jego istnienia⁴¹⁶.

⁴¹³ Por. tamże, s. 275.

⁴¹⁴ Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Warszawa 2006, s. 74-77.

⁴¹⁵ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2005, s. 167.

⁴¹⁶ *Historia filozofii średniowiecznej*, J. Legowicz (red.), Warszawa 1975, s. 421; cyt. za J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 168.

W takim ujęciu, podkreśla myśliciel, osoba ludzka charakteryzowana jest jedynie w aspekcie jej samoistności oraz samodzielności. Definicje substancjalistyczne kładą według niego jedynie akcent na „siłę” istnienia i mocno osadzają osobę w bycie⁴¹⁷. Podejście substancjalistyczne, charakterystyczne dla nurtu ontologiczno-systemowego w filozofii człowieka, praktycznie nie podejmuje, a jeżeli tak, to marginalnie, tematykę podmiotowości osoby ludzkiej oraz doświadczenia podmiotowego⁴¹⁸. Przykładem może być, twierdzi Tischner, tutaj Akwinata, który w kwestiach o człowieku *Sumy teologicznej* wstępnie opracowuje zagadnienie władzy woli, aby później przejść do fenomenologicznego opisu wolności człowieka. „Miejsce”, jakie zajmuje wolność w systemie tomistycznym, czyli faktycznie marginalizacja jej znaczenia, jest przyczyną „niezgody” i inicjuje pytanie o zasadność i aktualność tomizmu⁴¹⁹. Zdaniem Tischnera ekstrapolacja ogólnej teorii bytu na rzeczywistość ludzką ponadto „uprzedmiotawia” człowieka i reifikuje wewnętrzny jego świat. W konsekwencji przyczynowo-skutkowego ujmowania rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej człowieka zamazuje się różnica między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne. Przeciwno takiemu ujęciu zdecydowanie opowiedziała się fenomenologia. Po Husserlowskich badaniach genetyczno-konstytutywnych sensu oraz znaczenia doświadczeń podmiotowych „język operujący pojęciami przyczynowości ukazuje się jako niebywałe barbarzyństwo”⁴²⁰. Tischner stwierdza:

Relacje rozpacz i nadziei, niewiary i wiary, nienawiści i miłości, tchórzostwa i męstwa, niesprawiedliwości i sprawiedliwości, pobudki, motywy i cele działania, myślenia czy preferencji, nie mówiąc już o układach danych wrażeniowych, nie poddają się „kawałkowaniu”, układaniu, porządkowaniu w sposób kauzalny. [...] Ontologizowanie jest „kauzalizowaniem”, a „kauzalizacja” jest w gruncie rzeczy „fatalizacją”. Różnica polega tylko na tym, że „złe fatum” Edypa zmienia się w „dobre fatum” optymisty Arystotelesa. Nic

⁴¹⁷ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 168.

⁴¹⁸ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 18; oraz R. Jarosz, *Osoba jako podmiot dramatu. Krytyka substancjalnej koncepcji osoby w ujęciu Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 248.

⁴¹⁹ Por. J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, w: tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 189; por. także K. Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, dz. cyt., s. 211.

⁴²⁰ J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 187.

więc dziwnego, że po takim zabiegu „ontologizacji” ocalenie wolności człowieka następuje kolosalne trudności i musi zostać przesunięte w sferę tajemnicy, a nawet cudu⁴²¹.

Ujęcia wolności, tak ważne dla teorii osoby wraz z pojęciem rozumności⁴²², u Akwinaty nie wychodzą poza granice wyznaczone przez Arystotelesa. Tischner, powołując się również na badania Hannah Arendt, przypomina, że wolna wola według św. Tomasza ma możliwość wyboru środków do celu, ale jest zdeterminowana przez cel, jakim jest dobro⁴²³. Tischner w konsekwencji takiego stwierdzenia pyta krytycznie:

Czy nie pojawia się tu teza charakterystyczna dla współczesnego totalitaryzmu, że wolność jest „rozumieniem konieczności”? Św. Tomasz nie znalazł tego niebezpieczeństwa. Tyrania, o której pisał, nie była pomimo wszystko tym samym, co totalitaryzm. Nie mamy o to pretensji. Nie możemy jednak zgodzić się z tezą, że to właśnie tomistyczne myślenie o wolności ma być wzorem i lekarstwem dla współczesnych⁴²⁴.

W przywołanym tekście, w którym słychać pytanie o aktualność tomizmu, wybrzmiewa także bardzo ważne ogólniejsze zagadnienie, jakim jest jedność i pluralizm prawdy⁴²⁵. Obejmuje ono także zagadnienie kryzysu tomistyczno-boecjańskiej filozofii człowieka, odrzucającej konsekwentnie osobę jako zasadę relacji dialogicznej – relacji wzajemności⁴²⁶. Następstwem skrajnej indywidualizacji jest monadyzacja, a hipotetyczna wspólnota okazuje się jedynie zbiorem – funkcjonujących bez więzi – elementarnych osobników⁴²⁷. Tomistyczna „iluzja”, czyli „iluzja substancjalistyczna”

⁴²¹ Tamże, s. 187-188.

⁴²² O aspekcie wyeksponowania przez Tomasza rozumności i wolności jako podstawowych atrybutów osoby ludzkiej zob. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 17-24.

⁴²³ Por. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. II, *Das Wollen*, München 1979, s. 14nn; cyt. za J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 189-190.

⁴²⁴ J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 191. Tischner polemizuje tutaj na temat wolności i łaski ze współczesnym zwolennikiem tomizmu Ottonem H. Peschem, który wraz z Albrechtem Petersem jest autorem m. in.: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989; na temat zagadnienia łaski i wolności zob. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

⁴²⁵ Por. K. Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, dz. cyt., s. 211.

⁴²⁶ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 169.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 171.

polega – jak określa Tischner – na wyjaśnianiu zagadnienia osoby ludzkiej „za pomocą czynników, które leżą jakby »poniżej« lub »poza« człowiekiem: za pomocą przyczyn, racji dostatecznych, czynników składowych bytu w ogóle”⁴²⁸. Słabość⁴²⁹ filozofii tomistycznej objawia się także w etosie filozofii osoby. Etos, który powinien być miejscem „zadomowienia”⁴³⁰, w tym ujęciu jest oderwaniem od doświadczenia ludzkiego, pomimo konstrukcji tomizmu egzystencjalnego, który analizuje dane doświadczenia, ale tylko dla teoretycznych potrzeb ontologii⁴³¹.

Tomizm jest w rezultacie niezrozumiały w swym *logosie*, kategoriach pojęciowych oraz jako reifikujący człowieka. Filozofia ta jest także obojętna na „specyficzną” prawdę człowieka oraz nieczuła na „biedę” ludzką⁴³². Tischner postuluje:

[...] trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka. Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu dla otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątplenia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzić. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady⁴³³.

Bólem takim, któremu filozofia osoby powinna zaradzić, jest niewątpliwie cierpienie spowodowane doświadczeniem totalitaryzmów. Wyabstrahowanie tomizmu od spraw

⁴²⁸ Por. tamże, s. 172.

⁴²⁹ „Myślenie systemowe” zostaje zaliczone przez niektórych filozofów współczesnych, np. Giannię Vattimo, do tzw. „silnego myślenia”. Myślenie to według niego charakteryzuje się tym, że zakłada związek z istnieniem bez mediacji kulturowej, językowej i historyczno-polityczno-religijnej. Istnienie ma charakter fundamentalny, czyli np. taki jak Arystotelesowska zasada pierwsza czy celowość w koncepcji Hegla. Myślenie takie ujmuje historię liniowo, a jego narzędziem jest totalizacja. Por. A. Tarchała, *Koncepcja „pensiero debole” w sposobie pojmowania polityki Giannię Vattimo*, „Przegląd Kalwaryjski” 2017, nr 21, s. 13-14.

⁴³⁰ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 56. Tischnerowskie ujęcie ścisłego związku cierpienia i filozofii człowieka, przenikniętej *ethosem* jako specyficznego rodzajem atmosfery aksjologicznej i „zadomowienia” człowieka. Por. T. Ponikło, *Józef Tischner: myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2014, s. 178-181.

⁴³¹ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 172.

⁴³² Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 210, 214.

⁴³³ J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 9.

i doświadczeń życiowych, mówienie o człowieku teoretycznym jako systemowym konstrukcie⁴³⁴ zaowocowało bezradnością wobec marksizmu. Tischner zauważa:

Próbę polemiki [z marksizmem – dop. A.T.] podjęli nieliczni tomiści. [...] Polemika była tutaj samoobroną. Myśliciele chrześcijańscy jakby nadrabiali zaniedbania okresu międzywojennego, kiedy myśl chrześcijańska, najwidoczniej nie zdając sobie sprawy z istniejącego niebezpieczeństwa, o Marksie, marksizmie i socjalizmie niczego właściwie nie wiedziała i wiedzieć nie chciała⁴³⁵.

Nielicznymi polemistami z marksizmem, o których wyżej mowa, byli głównie filozofowie zachodni, np. propagator tzw. humanizmu integralnego Jacques Maritain oraz personalizmu Emmanuel Mounier. Polski tomizm dokonał recepcji tzw. tomizmu otwartego w latach powojennych⁴³⁶. Proces ten okazał się czasochłonny ze względu na pesymistyczną historiozofię filozofii. Objawiało się to w poglądach, że dzieje filozofii po Tomaszem, czyli nowożytność i współczesność, są okresem upadku filozofii, polegającym na rozwoju subiektywizacji tzw. rozumienia biedy człowieka, wpływającego z utilitaryzmu oraz filozofii współczesnej⁴³⁷.

Tischner jako świadectwo braku przygotowania polskiej powojennej inteligencji do polemiki z marksizmem przytacza Miłosza:

Nacisk zorganizowanej maszyny państwowej jest niczym w porównaniu z naciskiem przekonującej argumentacji. Byłem w Polsce na zjazdach przedstawicieli różnych dziedzin sztuki, gdzie po raz pierwszy omawiano teorie socjalistycznego realizmu. Stosunek sali do mówców, wygłaszających przepisowe referaty, był zdecydowanie wrogi. Wszyscy uważali socjalistyczny realizm za urzędowo narzuconą teorię, prowadzącą do oplakanych wyników, jak dowodzi tego przykład sztuki rosyjskiej. Próby wywołania dyskusji nie udawały się. Sala milczała. Zwykle znajdował się jeden odważny, który przypuszczał atak pełen hamowanego sarkazmu, przy milczącym, ale wyraźnym poparciu całej sali. Odpowiedź referentów miażdżyła atakującego znacznie

⁴³⁴ Por. T. Ponikło, *Józef Tischner: myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, dz. cyt., s. 179.

⁴³⁵ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981, s. 26.

⁴³⁶ Por. tamże, s. 27.

⁴³⁷ Por. K. Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, dz. cyt., s. 212. Tischner zarzuca także tomizmowi, zwłaszcza inspirowanej tomizmem etycznej nauce społecznej, brak krytyki wszelkiego rodzaju totalitaryzmów. Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 72-78.

lepiej przeprowadzoną argumentacją, i aby wypadła jeszcze mocniej, zawierała całkiem dokładne pogroźki pod adresem kariery i przyszłości niesfornego osobnika⁴³⁸.

Przedstawiony zarys sytuacji społeczno-politycznej w Polsce po drugiej wojnie światowej może stanowić kontekst do omówienia Tischnerowskiej krytyki materializacji bytu ludzkiego, której przykładem jest właśnie między innymi marksizm.

1.3. Krytyka wybranych redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej

Teorią bytu ludzkiego, o której mowa w tej części pracy, jest marksizm⁴³⁹. Tischner zwraca uwagę, że marksistowska antropologia filozoficzna opiera się na gruncie, którym jest materializm historyczny:

Karl Marks odziedziczył po Heglu ujęcie historii jako dramatu dziejów. Człowiek jest dla Marksa podmiotem dramatu. O jaki dramat chodzi? Chodzi przede wszystkim o dramat ludzkiej pracy, bowiem podstawową historią człowieka jest historia jego pracy. [...] Dziejowy dramat ludzkości jest więc w swym rdzeniu dramatem walki o władzę, o panowanie, o przewagę nad mocą – czy to mocą przyrody, czy mocą władzy politycznej. Panowanie to wyraża się przez posiadanie, przez własność. Kto panuje nad środkami produkcji, ten panuje nad ich właścicielem⁴⁴⁰.

W tym ujęciu człowiek jest wtórny wobec materii, pracy i własności. Jest on w swej „naturze” ludzkiej istotą przyrodniczą, współtworzącą i przekształcającą samą siebie⁴⁴¹. Człowiek jako istota materialna wchodzi w stosunki materialne i ideologiczne. Do istoty człowieka odnosi się Marks w *Tezach o Feuerbachu*: „[...] istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całok-

⁴³⁸ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, s. 26; cyt. za J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 27.

⁴³⁹ Tischner bardzo uważnie śledził dzieła polskich marksistów i ich refleksję nad naturą ludzką, problematyką bazy i nadbudowy oraz stosunkiem jednostki ludzkiej do kolektywu. Polemiki marksistów z wybranymi przedstawicielami polskiej myśli filozoficznej przedstawił w książce pt. *Polski kształt dialogu*, Paris 1981.

⁴⁴⁰ Tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 173-174.

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 175.

sztaltem stosunków społecznych”⁴⁴². Z tekstu tego wynika, że istota człowieka nie znajduje się w poszczególnym człowieku, ale poza nim. W odniesieniu do takiego ujęcia Tischner stwierdza:

Człowiek [według marksizmu – dop. A.T.] jest tym szczególnym bytem, który musi sobie dopiero przyswajać swą istotę. Koń jest koniem dzięki gatunkowi, do którego należy, istota konia jest w koniu, podobnie istota kamienia, wody, drzewa. Ale człowiek jest bytem szczególnym: jego istota znajduje się poza nim, w „całokształcie stosunków społecznych”. Człowiek staje się człowiekiem, gdy wchodzi coraz głębiej w życie społeczne, szczególnie zaś wtedy, gdy zajmuje jakieś miejsce w systemie produkcji, gdy staje się właścicielem środków wytwórczych lub jest jedynie właścicielem siły roboczej. Należy więc powiedzieć, że antropologia nie może być właściwą podstawą teorii wyzysku, ale teoria wyzysku jako składnik ogólnej teorii życia społeczno-ekonomicznego musi być podstawą dla antropologii⁴⁴³.

Konsekwencją będzie określanie człowieka poprzez pryzmat pracy, która jest procesem mającym miejsce między człowiekiem a przyrodą. Człowiek jako część przyrody przeciwstawia się przyrodzie jako scenie. W ujęciu tym człowiek pracujący walczy, jak precyzuje Tischner, o cel walki, czyli przyswojenie, zagarnięcie, użycie, poddanie środków produkcji, przewyciężenie właścicieli środków produkcji, którzy wykorzystują robotnika. Stosunki międzyludzkie to nieustanna walka o władzę⁴⁴⁴.

Człowiek w perspektywie marksizmu jest z jednej strony istotą przyrodniczą, czyli materią tożsamą z przyrodą, ewoluującą według zasad dialektyki. Jest materią i materiałem ludzkiej, świadomej pracy – świadomej, czyli ukierunkowanej na cel. Człowiek jest także tworem historyczno-społecznym, czyli jest efektem produkcji społecznej. W takim ujęciu jest autokreatorem, tzn. przekształca naturę, do której przynależy poprzez pracę nad materią. Krakowski filozof stwierdza:

Utworzony w procesie pracy i dzięki pracy człowiek jest sam syntezą swej własnej pracy oraz jej produktu. Człowiek konstruuje samochód, a następnie skonstruowany przez człowieka samochód „tworzy” nowego człowieka.

⁴⁴² K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, S. Filmus (tłum.), s. 7.

⁴⁴³ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 58.

⁴⁴⁴ Por. tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 179.

„Praca ucłowiecza małpę” – powie Engels. *Dialektyka pracy przenika również stosunki panujące między ludźmi*⁴⁴⁵.

Tischner w marksistowskiej teorii człowieka dostrzega brak autonomiczności osoby ludzkiej wobec klasy, partii, społeczeństwa. Za Bohdanem Cywińskim nazywa marksizm „zatrutą humanistyką”⁴⁴⁶, która determinuje człowieka, jego psychikę, postawy moralne, poglądy społeczne. Teoria ta prowadzi do zubożenia humanistyki oraz nie sprawdziła się, mówiąc kolokwialnie, jako metoda poznawcza, kierując jej zwolenników na jej iluzję, jej pozór⁴⁴⁷. Do fundamentalnych kategorii antropologicznych należy reifikacja i obiektywizacja działalności człowieka, a międzyludzki etos jest etosem „ludzi z kryjówki”⁴⁴⁸, czyli tych, którzy porzucili nadzieję i kierowani są lękiem i obawą przed utratą władzy, innymi ludźmi i światem⁴⁴⁹.

Kolejną teorią ukazującą według Tischnera kryzys myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej jest koncepcja autorstwa Friedricha Wilhelma Nietzschego. Jako jeden z „mistrzów podejrzeń” oskarża on „człowieka europejskiego”, że wypaczył swoją naturę głównie przez to, że wyznaje chrześcijaństwo. Nietzsche stwierdza, że człowiek ma naturę zwierzęcą⁴⁵⁰. W takiej perspektywie jest on tym, czym sam siebie czyni.

⁴⁴⁵ Tegoż, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁴⁶ Por. B. Cywiński, *Zatruta humanistyka*, Warszawa 1978, s. 5-6; cyt. za J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁴⁷ Por. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 86

⁴⁴⁸ Por. tamże, s. 97; por. także Z. J. Zdybicka, *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, http://dlibra.kul.pl/Content/32892/37889_362217-II_Czlowiek---zbawca.pdf (dostęp: 09.06.2020), s. 178.

⁴⁴⁹ Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 454-455. Tischner, opisując filozoficzny charakter pojęcia „kryjówki”, inspirowane jest opracowaniem owego zagadnienia w aspekcie psychiatrycznym, dokonany przez A. Kępińskiego. Por. tegoż, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 434-339; A. Kępiński, *Psychopatie*, A. Cechnicki (posłowie), Kraków 2013; *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1986; tegoż, *Schizofrenia*, Warszawa 1979; tegoż, *Melancholia*, Kraków 2001. Tischner, przenosząc na grunt filozoficzny – filozofii dramatu – problematykę psychopatii, np. histeryczno-obsesyjnej, naświetla, jak organizowana jest przez tę dysfunkcję aksjologiczną płaszczyzna spotkania międzyosobowego. Początkiem uleczenia, wyjścia z psychopatii jest terapeutyczny moment prawdy o sobie samym. Por. E. Stawicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Zielona Góra 1999, s. 8-9; zob. także: K. Murawski, *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987; tegoż, *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, Wrocław 1983; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.

⁴⁵⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 188-189.

Samowiedza, czyli jego samoświadomość, jest fundamentem człowieczeństwa⁴⁵¹. Na pytanie, kim jest człowiek, Nietzsche odpowiada pozytywnie – człowiek jest wolą mocy⁴⁵². Wola to złożenie – jak wyjaśnia Tischner – poczucia „precz”, stanu „dąż do”, „poczucia mięśniowego”, „myśli rządzącej” oraz „aktu rozkazu”. Akt takiej woli, akt decyzji zapada bez wyboru, który jest iluzją. Tworzywem natomiast dla woli mocy jest człowiek. Tischner wskazuje na paradoks w filozofii Nietzschego:

Krytyka człowieka europejskiego wiązała się u Nietzschego z marzeniem o nowym człowieku – o nadczłowieku. Kim jest nadczłowiek? Także i na to pytanie nie ma ostatecznej odpowiedzi. [...] Człowiek zmierza w kierunku stania się dziełem sztuki. Sam jest artystą i sam jest dziełem. Ma być absolutem, ale absolutem estetycznym, a nie etycznym⁴⁵³.

Do opisu ludzkiego życia Nietzsche stosuje określenie *amor fati*. Tak powstaje obraz człowieka miłującego fatum – to, co zdeterminowane, na co musi się zgodzić. Człowiek kierowany wolą mocy jest człowiekiem zdeterminowanym⁴⁵⁴.

Kolejnym stanowiskiem krytykowanym przez Tischnera jest założenie akcentujące tzw. rozmach życia, pęd życiowy. Teoria ta została opracowana przez Henriego Bergsona, który poprzez krytykę atomistycznej koncepcji człowieka w pozytywizmie postuluje, aby osoby ludzkiej nie traktować redukcjonistycznie, ujmując ją w kategoriach racjonalizmu pozytywistycznego, lecz na sposób intuicyjny⁴⁵⁵. Bergson wyjaśnia:

Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego. Analiza zaś, przeciwnie, sprowadza przedmiot do pierwiastków już znanych, czyli wspólnych jemu i innym przedmiotom. Analizować to wyrażać rzecz jakąś za pomocą tego, co nią nie

⁴⁵¹ Por. tamże, s. 189-190.

⁴⁵² Por. tegoż, *Wykład VIII [Krytyka człowieka europejskiego. Problem resentymentu]*, w: tegoż, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, D. Kot, A. Węgrzecki (opracowali naukowo i przedmową opatrzyli), Kraków 2012, s. 86.

⁴⁵³ Tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 197 i 201.

⁴⁵⁴ Por. tamże, s. 202.

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 206.

*jest. [...] Intuicja natomiast – jeżeli jest możliwa – jest jednym prostym aktem*⁴⁵⁶.

Pogląd ten łączy się z założeniem, że człowiek poznaje drugiego człowieka poprzez współodczucie.

Bergson odrzuca substancjalistyczną koncepcję człowieka, eksponując jako podstawę tożsamości osobowej wewnętrzną świadomość czasu⁴⁵⁷, a „istotna siła człowieka bierze się stąd, że przez człowieka przejawia się twórcza siła życia – »rozmach życia« (*élan vital*)”⁴⁵⁸.

Tischner w swojej krytyce wymienionych wyżej koncepcji redukcjonistycznych podkreśla, że różnią się one między sobą zasadniczo, jednak istnieje w tych spojrzeniach podobieństwo. Tym, co łączy te stanowiska, jest to, że postulują istnienie istoty człowieczeństwa w sile podtrzymującej egzystencję, istnienie konkretnego człowieka. Tischner wyraża zatem troskę o „rozumienie” osoby ludzkiej, a zarazem pragnie, aby jej teoria nie była jedynie abstrakcyjnym konstruktem na potrzeby wybranej koncepcji. W konsekwencji zapytuje on:

*[...] czy określenia wskazujące człowieka jako na przejaw czy ucieleśnienie swoistej „siły istnienia” są w stanie odsłonić swoistość ludzkiej natury? Nie ma wątpliwości, że byt człowieczy koncentruje w sobie określoną „ilość” siły, dzięki której może działać wśród podobnych bytów, musi zabiegać o to, by mieć „dość siły” do wykonania stojących przed nim zadań, nie „tracić sił” niepotrzebnie, dobrze wyzyskać posiadane siły. Czy jednak troska o siłę jest podstawową troską człowieka? Czy raczej troską podstawową jest to, by posiadanej sile nadać odpowiedni kierunek – przez poddanie jej wartościom, które usprawiedliwiają jej użycie?*⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ H. Bergson, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki – Intuicja filozoficzna – Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, P. Beylin i K. Błeszyński (tłum.), Warszawa 1963, s. 19-20; przypis za J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁵⁷ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 210.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 212.

Tischner poszukuje zatem nowych ujęć problematyki osoby ludzkiej. Jego uwaga skupia się, za przyczyną Ingardena, na fenomenologii⁴⁶⁰.

1.4. Znaczenie fenomenologii dla koncepcji osoby

„Rozstanie” Tischnera z tomizmem oraz wyraźny jego sprzeciw wobec marksizmu są tłem opowiedzenia się filozofa za fenomenologicznym obrazem człowieka jako osoby ludzkiej⁴⁶¹. Fenomenologia rozumiana jest tutaj jako pewna forma inspiracyjnego, asystemowego racjonalizmu⁴⁶² oraz metodycznego opisu jako próby dotarcia do tego, co doświadczeniowo źródłowe, pierwotne. Tischner wyraża opinię:

[...] „racjonalizm” fenomenologii ma status szczególny. Gdy fenomenologia staje się „nauką ścisłą”, to tylko dzięki uprzedniej krytyce idei naukowości, idei ścisłości, a przede wszystkim idei „racjonalności” [...]. „Racjonalność” ma charakter pluralistyczny: inna jest we wnętrzu idei przedmiotu, a inna we wnętrzu doświadczenia twarzy Drugiego. Nie można stawiać rozumności świata apriorycznych granic. Fenomenologiczne epoché objęło nie tylko prawdy o świecie, lecz także prawdy o dotąd wykrytych i opisanych już odmianach racjonalności⁴⁶³.

Racjonalność jako postulat „formalny” jest tematem nieustannych uściśleń, refleksji krytycznej, a fenomenologia postacią mądrości, bardziej nieustannym filozofowaniem niż filozofią⁴⁶⁴. Otwartość fenomenologii na permanentną rewizję poglądów i perspektyw opisu jest zarazem troską o stałe oczyszczanie wyobraźni, towarzyszące badaniom zjawiskowości osoby. Tischner wyjaśnia:

[...] jest sprawą pierwszej wagi wykryć jakąś właściwą i jednolitą metodę badania zakamarków wewnętrznego życia człowieka, pozwalającą na

⁴⁶⁰ Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁶¹ Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 19-20.

⁴⁶² Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁶³ Tamże, s. 42.

⁴⁶⁴ Por. tamże, s. 42.

nieustanne wyzwalanie się spod presji modeli zaczerpniętych z badania innej niż świadomość rzeczywistości. Metod nie wolno ekstrapolować. Kto tymi samymi metodami bada zachowania się szczura co zachowanie się człowieka, dla tego człowiek będzie niedoskonałym szczurem. Współczesna filozofia człowieka posługuje się trzema metodami badawczymi: metodą fenomenologiczną [...], metodą transcendentálną [...], metodą dialektyczną [...] oraz swoiście pojętą hermeneutyką [...]. Metoda fenomenologiczna zajmuje wśród tych metod miejsce szczególne. Właściwie wszystkie one są jej specyfikacjami⁴⁶⁵.

Badania konstytucji sensu fenomenu osoby ludzkiej jako jej samoświadomości wymagają zatem szczególnej metody, a jest nią według Tischnera właśnie szeroko rozumiana fenomenologia⁴⁶⁶. Metoda ta stanowi jedyny sposób umożliwiający naukowe i bezpośrednie badanie sfery samoświadomości, a jednocześnie warunkujący źródłowość poznania⁴⁶⁷. Tischner konkluduje:

Rezygnując z metody fenomenologicznej, musielibyśmy tym samym zrezygnować ze źródłowego sposobu badania tej dziedziny jako tej właśnie, a nie innej. Inne metody badawcze, czy to metody psychologii, czy metafizyki, wprawdzie pozwalają także na dotarcie w głąb sfery samoświadomości, ale niejako pośrednio, poprzez dziedziny, które muszą być uprzednio potraktowane jako mniej lub bardziej z nią spokrewnione⁴⁶⁸.

Autor cytatu, posługując się w swoich badaniach metodą fenomenologiczną, wykazuje, że konscjentywność – tutaj przedrefleksyjna świadomość „Ja” osobowego, związanego ze świadomością osoby – towarzyszy wszystkim zachowaniom egotycznym, czyli warunkuje ona (tj. konscjentywność) osobową refleksję oraz, jak to już zostało wspomniane, jest tłem nie tylko dla podmiotowych aktów refleksyjnych, lecz także dla

⁴⁶⁵ Tegoż, *Genesis z ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 190-191.

⁴⁶⁶ Por. tamże, s. 195; zob. także A. Tarchała, *Ein wertorientiertes Denken. Józef Tischners Wertphilosophie*, „Przegląd Kalwaryjski” 2017, nr 21, s. 25-27.

⁴⁶⁷ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, A. Węgrzecki (opracował naukowo i przedmową opatrzył), Kraków 2006, s. 137. Wybrane fragmenty tej części pracy zostały wygłoszone w formie referatu i opublikowane sprawozdawczo. Por. A. Tarchała, *Samoświadomość jako „rzeczywistość” w kontekście sposobów prezentacji treści konscjentywnych jako form „samowiedzy” Ja aksjologicznego. Próba rekonstrukcji stanowiska Józefa Tischnera*, „Przegląd Kalwaryjski” 2018, nr 22, s. 267-287.

⁴⁶⁸ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 137.

wszelkiego rodzaju doznań czy wyobrażeń. Koscjentywność istoty „Ja” ma kluczowe znaczenie dla badań nad pierwotnością, czyli źródłowością doświadczeń „Ja”, także osoby w kontekście egotycznym i transcendentnym. Na etapie tym nicią przewodnią Tischnerowskich badań fenomenologicznych nad zagadnieniem osoby jest doświadczenie „Ja” aksjologicznego jako osoby w aspekcie koscjentywnym⁴⁶⁹. Zanim przejdziemy do omówienia tego zagadnienia, wstępnie przedstawiona zostanie aksjologiczna teoria świadomości.

2. Problematyka osoby w kontekście fenomenologii świadomości egotycznej – zagadnienie pierwotności egotycznej

2.1. Zagadnienie „pierwotności resp. wtórności“ w sferze świadomości w ogóle

Tischner w zaprezentowanej przez siebie rozprawie habilitacyjnej pt. *Fenomenologia świadomości egotycznej*⁴⁷⁰ przeprowadza, używając języka przed naukowego, badania nad obszarem świadomości. W owych badaniach nie bierze on pod uwagę dokonań psychoanalizy. Wyeliminowana z nich zostaje także sfera świadomości intencjonalno-przedmiotowej. Tischnera interesuje sfera samoświadomości, dla której wprowadzone zostało przez niego pojęcie „koscjentywności”. Samoświadomość jest „świadomością”, którą przenikają treści z przeżyciowego lub doznaniowego tła. Bez niej treści te nie byłyby treściami świadomości, a także w ogóle by nie istniały⁴⁷¹. Oznacza to, że sfera samoświadomości:

[...] stanowi prawdziwą dziedzinę bytu, która nie daje się sprowadzić ani do istnienia realnego, ani do żadnych innych dziedzin bytowych, jak byt idealny lub możliwy, o jakich rozprawia ontologia. O swoistości tej dziedziny decyduje moment „świadomości”⁴⁷².

⁴⁶⁹ Por. tamże, s. 130-461.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 135.

⁴⁷¹ Tamże, s. 132.

⁴⁷² Tamże, s. 133.

Zacytowany fragment ukierunkowuje nas na „obszar świadomości”, z którym Tischner wiąże szczególne znaczenie. Aspekt konscjentywności świadomości wybrzmi w krytyce Tischnerowskiej typologizacji struktur „pierwotności *resp.* wtórności“ w sferze świadomości.

Fenomenologia jako metoda, zgodnie z wyrażonym przez jej twórcę hasłem *Zurück zu den Sachen* („Z powrotem do rzeczy”), koncentruje się na tzw. doświadczeniach źródłowych, nazywanych także doświadczeniami pierwotnymi. Doświadczeniem pierwotnym w ujęciu fenomenologicznym ma być według Tischnera doświadczenie „transcendentalnej egotyczności”, czyli doświadczenie „Ja”⁴⁷³. Ujawnia się tutaj złożoność problemu, mianowicie: Co to znaczy doświadczać pierwotnie? Czym jest doświadczenie fenomenologiczne? Na czym ma polegać pierwotność tego doświadczenia? Czym jest według Tischnera pierwotność w ogóle?

W internetowym *Słowniku języka polskiego* pod hasłem „pierwotność” znajdujemy następujące znaczenia: „bycie pierwszym w jakimś ujęciu; cecha czegoś, co zapoczątkowało coś, stało się podstawą istnienia czegoś”⁴⁷⁴. Takie przedfilozoficzne rozumienie analizowanego pojęcia ukazuje „pierwotność *resp.* wtórność” w kontekście pierwszeństwa czasowego. Kontekst taki odsłania także możliwość bycia tego, co „pierwotne”, niejako źródłem, macierzą dla tego, co „wtórne”. „Pierwotny *resp.* wtórny” można także rozumieć jako mniej lub bardziej związany ze źródłem czegoś, mniej lub bardziej „bliski”, „daleki”, „znaczący”, „wartościowy”. Sam Tischner wskazuje na wieloznaczność owego zagadnienia. Wieloznaczność ta związana jest z przyjęciem specyficznego modelu interpretacyjnego związanego z badaniami filozoficznymi podstawowych regionów bytowych⁴⁷⁵. Ustalenie, co konkretnie rozumiał Tischner pod pojęciem „pierwotności *resp.* wtórności”, jest ważnym krokiem wstępnym i przygotowawczym dokonywanych badań nad fenomenologicznymi ujęciami sfery egotycznej, szczególnie egotyczności osobowej, jak także wieloaspektowej „pierwotności *resp.* wtórności“ doświadczenia osoby w ogóle.

⁴⁷³ Por. tamże, s. 135.

⁴⁷⁴ Hasło: *pierwotność* - <http://sjp.pl/pierwotno%B6%E6>, [dostęp: 10.09.2021].

⁴⁷⁵ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 141.

Sam tytuł rozprawy habilitacyjnej (*Fenomenologia świadomości egotycznej*), wskazuje na fenomenologiczny kontekst prowadzonych przez Tischnera badań. W okresie pisanie swej pracy posługuje się on intensywnie metodą fenomenologiczną. Zastosowana przez „wczesnego Tischnera”⁴⁷⁶ metoda związana jest z uchwyceniem i opisem związków „pierwotności *resp.* wtórności” powiązanych ze szczególnym regionem „rzeczywistości”, jakim jest szeroko ujęta świadomość⁴⁷⁷. Metoda fenomenologiczna stanowi dla Tischnera jedyną metodę umożliwiającą źródłowe badanie sfery świadomości oraz samoświadomości. Filozof twierdzi jednoznacznie, że chociaż metody psychologii oraz metafizyki docierają w głąb sfery świadomości, to charakter ich badań przedmiotowych w tym specyficznym regionie bytowym, tj. świadomości, jest pośredni. Zastosowanie innej metody niż fenomenologiczna spowodowałoby utratę źródłowości samego badania owego specyficznego regionu bytowego⁴⁷⁸. Znaczącą wagę ma zatem dla Tischnerowskich badań nad sferą świadomości osoby jako osoby, a w szczególności samoświadomości, zagadnienie „pierwotności *resp.* wtórności” w kontekście fenomenologicznym. Chodzi tutaj o wyakcentowanie problematyki podstawowej, a mianowicie roli świadomości w konstytuowaniu sensu bycia osobą – tego, za co osoba uważa siebie jako osobę – konstytucji sensu osoby i jej świata, bycia sobą jako szczególnej „rzeczywistości” własnej⁴⁷⁹.

Jak już wcześniej zostało wspomniane, badania filozoficzne bytu jako takiego związane są z kluczowym dla tych badań odpowiednim modelem interpretacyjnym. Modelem takim jest niewątpliwie „szczególny” paradygmat substancjalistyczny. Tu warto przypomnieć, że cechą paradygmatu jest to, że w zakresie badań naukowych zawsze należy pozostać na terenie określonych teorii fundamentalnych, metod oraz ram przez nich wyznaczonych. Otwartym pozostaje także w tym kontekście pytanie o charakter paradygmatyczności samej fenomenologii. Czy fenomenologia jest pewnego rodzaju myśleniem modelowym? Zakładając, że wchodzące w skład paradygmatu

⁴⁷⁶ Określenie „wczesny Tischner“ stosowana jest w tej pracy dla określenia czasowego przedziału związanego z redakcją doktoratu oraz rozprawy habilitacyjnej.

⁴⁷⁷ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 143. Zagadnienie świadomości jako „rzeczywistości” personalistycznej zostanie omówiona w dalszej części pracy.

⁴⁷⁸ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁷⁹ Por. tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 9.

teorie są słuszne, a użyte metody godne zaufania, można uznać zasadność paradygmatyczności poszczególnych projektów fenomenologicznych. Sam Tischner używa takich sformułowań jak: „model filozoficznych badań nad świadomością”⁴⁸⁰, „model interpretacyjny”, „paradygmat”⁴⁸¹. Zagadnienie to niewątpliwie wymaga dalszych wnikliwych badań, wykraczających poza tematykę tej pracy⁴⁸². W odniesieniu do wspomnianego modelu substancjalistycznego Tischner przypomina, że motywem przewodnim w owym modelu jest przyporządkowanie substancji jako „rzeczywistości istniejącej naprawdę”, własności lub *modi* owej substancji jako „niepełnego bytu”⁴⁸³. Chodzi tutaj naturalnie o „pierwotność *resp.* wtórność” stanowiącą przez substancję pewnego rodzaju podstawy dla tego, co na tej podstawie powstaje. Zagadnienie to podejmuje cytowany przez Tischnera fryburski profesor filozofii Bernhard Welte. Warto przytoczyć jego słowa, które z jednej strony ukażą charakterystyczną dla substancji funkcję podstawy dla tego, co wobec niej wtórne, a z drugiej przygotują naszą uwagę na śmiałe pytanie Tischnera, czy badanie świadomości może obyć się bez pojęcia substancji. Oto fragment reinterpretacji tomistycznego pojęcia substancji w kontekście światoglądu Hegla. Kontekst ten stanie się dla Tischnera ważnym aspektem badań nad zagadnieniem „pierwotności *resp.* wtórności” szczególnego regionu rzeczywistości, czyli samoświadomości osoby. Welte pisze:

Sistere jest słowem przechodnim w porównaniu z nieprzechodnim stare, tak jak w języku niemieckim stellen w porównaniu ze stehen. Oznacza zatem „stawiać”, tzn. „doprowadzić do stania”. W naszych kontekstach ma jednak sens zwrotny lub medialny „doprowadzenie siebie do stania” albo „stawianie”. Sub-sistere oznacza „podnosić się” albo „stawać”, albo „mocno

⁴⁸⁰ Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 177.

⁴⁸¹ Tamże, s. 141 i 178.

⁴⁸² Problematykę paradygmatyczności fenomenologii omawia Piecuch w artykule pt. *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, A. Bobko, M. Karolczak (red.), Kraków 2013, s. 117-136; por. także J. Piecuch, *Fenomenologia doświadczenia granicznego w ujęciu Józefa Tischnera*, „Argument. Biannual Philosophical Journal”, 2011, t. 2.

⁴⁸³ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 141.

stawać na czymś na dole i podnosić się na tej podstawie ku górze”: sub-sistere „wychodząc od dołu jako podstawy stawania ku górze”⁴⁸⁴.

Takie ujęcie substancji przez Weltego, uważa Tischner, ukazuje interesującą próbę reinterpretacji jej klasycznego rozumienia. Substancja nie jest tylko podstawą, ale także aktem podnoszenia czy wznoszenia się na niej. Ujęcie takie wskazuje pośrednio na znajdujące się u Hegla rozróżnienie bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Hegel twierdzi:

*Byt-dla-siebie jest polemicznym, negatywnym ustosunkowaniem do ograniczającego go „innego”, a dzięki negacji tego „innego” – refleksyjnym skierowaniem się ku sobie, chociaż obok tego powrotu świadomości do siebie oraz idealności przedmiotu zachowana zostaje także jego realność, gdyż zostaje jednocześnie uświadomiony jako istnienie zewnętrzne*⁴⁸⁵.

Byt-dla-siebie jest takim bytem, który – wychodząc poza własną ograniczoność – sam kreuje siebie w powrocie do siebie. Tischner zwraca uwagę na swoisty moment ruchu i twórczości, który cechuje sposób bycia bytu-dla-siebie. Dynamizm ten wskazuje na proces autokonstytucji, której „sens polega na stopniowym i dialektycznym uświadamianiu sobie siebie samego”⁴⁸⁶. Oznacza to, że cały dynamizm, szczególnie na poziomie myślenia, jest nieustannym poszukiwaniem tego, co pierwotne i autentyczne, poszukiwaniem „istnienia naprawdę”⁴⁸⁷. To w konsekwencji rodzi „zamiar możliwie adekwatnego mówienia o człowieku językiem w pełni ludzkim, bez reifikacji i bez uprzedmiotowienia”⁴⁸⁸, czyli w charakterystyce osobowej. Osoba jako byt-dla-siebie zostanie bardziej szczegółowo scharakteryzowana w dalszej części pracy. W tym miejscu temat ten został poruszony jako wprowadzenie do problematyki Tischnerowskiej koncepcji „pierwotności resp. wtórności”, która ma ważne znaczenie dla tzw. problematyki źródłowego doświadczenia osoby.

⁴⁸⁴ B. Welte, *Ens per se subsistens, Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch” 1964, t. 71, nr 2, s. 243-252. Cytat za J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 151, przypis 14.

⁴⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, Warszawa 1967, s. 222, cyt. za J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 150, przypis 12.

⁴⁸⁶ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁸⁷ Tamże.

⁴⁸⁸ Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 101.

2.2. Typy „pierwotności *resp.* wtórności”

Tischner, analizując różne typy „pierwotności *resp.* wtórności”, rozróżnia pierwotność noezy, czyli formy intencjonalnej „ożywiającej” czy nadającej znaczenie warstwie nieintencjonalnej, względem przedmiotu intencjonalnego⁴⁸⁹. W rozróżnieniu takim zasadniczo chodzi Tischnerowi o wykazanie, „co jest warunkiem czego” oraz „który moment budujący akt jest najbardziej pierwotny”. To właśnie noezy ożywiają daty wrażeniowe, to one wyznaczają przedmiotowy charakter noematu oraz rdzenia noematycznego⁴⁹⁰. Noeza stanowi niejako istotę aktu intencjonalnego, czyli aktu, który polega na „otwarcu” się świadomości na przedmiot w celu ukonstytuowania się w niej sensu przedmiotu⁴⁹¹. Przykład pierwotności noezy wobec aktu intencjonalnego należy do dziedziny subiektywnych warunków poznania, wpisujących się w ramy fenomenologicznej teorii konstytucji sensu osoby⁴⁹².

Warte tutaj podkreślenia jest stwierdzenie, że czymś innym są akty wzięte jako warunki możliwości, a czymś innym te same akty wzięte jako czynniki konstytuujące sens przedmiotowy⁴⁹³.

Tischner wyróżnia także pierwotność przedmiotowo-poznawczą świadomości przedmiotu przed świadomością aktu. W takim ujęciu przedmiot jest pierwotny, a akt jest pochodny. Oba typy pierwotności mają charakter istotowy⁴⁹⁴.

W obszarze bytowym aktów i własności habitualnych wyróżnia Tischner dwa rodzaje „pierwotności *resp.* wtórności”: po pierwsze pierwotność aktów ustanawiających własność habitualną i wtórność własności habitualnych ustanowionych przez akt. Po drugie

⁴⁸⁹ Por. F. Steffen, *Noesis/Noema*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 209-211.

⁴⁹⁰ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁹¹ Por. tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁹² Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁹³ Por. tamże, s.153.

⁴⁹⁴ Por. tamże, s. 155.

chodzi o „pierwotność *resp.* wtórność” podmiotowienia bezpośredniego, czyli akty są wtórne, a własności habitualne pierwotne⁴⁹⁵.

Ciekawym z perspektywy badawczej, mającej na celu ukazanie charakteru „pierwotności *resp.* wtórności” egotyczności podmiotowo-osobowej, rodzajem „pierwotności *resp.* wtórności” jest zaprezentowana przez Tischnera „pierwotność *resp.* wtórność” strumienia czasu.

Na przykładzie Husserlowskiej i Heideggerowskiej koncepcji pierwotności w ramach szeroko pojętej czasowości Tischner pokazuje, jak dwa typy „pierwotności *resp.* wtórności” przeciwstawne sobie, lecz nie sprzeczne między sobą, mogą realizować się w tej samej świadomości w granicach czasowej terażniejszości.

W Husserlowskiej koncepcji struktury czasowej rdzeniem przeżycia czasowości jest ścisła terażniejszość. W niej to ma miejsce wypełnienie intencji przez pierwotne daty wrażeniowe. Ścisła terażniejszość jest obszarem oczekiwania dla protencji⁴⁹⁶, dla retencji natomiast obszarem wstecznych modyfikacji negujących i potwierdzających⁴⁹⁷.

U Heideggera, twierdzi Tischner, mamy natomiast do czynienia z odmienną niż u Husserla sytuacją, mianowicie „pierwotność *resp.* wtórność” ma charakter egzystencjalny, a nie czasowy. Pierwotna w ramach szeroko pojętej terażniejszości czasowej jest dla Heideggera protencja. Byt, któremu w jego bytowaniu chodzi o własne bycie, naprawdę egzystuje w przyszłości⁴⁹⁸.

Na kanwie owego porównania pyta Tischner o to, czy jest w ogóle możliwe, aby dwa przeciwstawne typy pierwotności mogły realizować się w granicach czasowości tej samej świadomości. Podstawę do pozytywnej odpowiedzi znajduje w tym, że Husserlowska i Heideggerowska idea pierwotności w ramach szeroko pojętej czasowej terażniejszości, choć są sobie przeciwstawne, to nie są sprzeczne między sobą, gdyż odpowiadają im inne poziomy życia. Typ Husserlowski, uważa autor *Fenomenologii*

⁴⁹⁵ Por. tamże.

⁴⁹⁶ *Protencja* – oczekiwana, nieokreślona bądź mniej określona intencja fazy czasowej przedmiotu, wydarzenia, która ma nastąpić w bliskim otoczeniu żywej terażniejszości czyli czasowego „teraz”. *Retencja* – odniesienie intencji do fazy czasowej, która właśnie minęła np. przypomnienie. Retencja i protencja są równoczesne z żywą terażniejszością, co ma wynikać z rozciągłości faz czasowych świadomości. Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 108-114.

⁴⁹⁷ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 164.

świadomości egotycznej, jest charakterystyczny dla poziomu „syntezy pasywnej”⁴⁹⁹, natomiast typ Heideggerowski pierwotności dla poziomu wewnętrznej świadomości *Dasein*⁵⁰⁰.

Takie zestawienie typów „pierwotności *resp.* wtórności” świadczy o tym, utrzymuje Tischner, że „pierwotność *resp.* wtórność” nie ma charakteru bezwzględnego, lecz zależy od określonej perspektywy⁵⁰¹. W jednej perspektywie pewne warunki czy komponenty świadomości jawią się jako pierwotne, aby w innej perspektywie ujawniać się jako wtórne i na odwrót.

Kontekstowość „pierwotności *resp.* wtórności” wskazuje na specyficzną budowę świadomości, mianowicie „świadomość jest tak zbudowana, że warunki możliwości są ukryte w cieniu świadomości tego, co warunkują”⁵⁰². Wynika z tego, że w ramach jednego i tego samego paradygmatu można mówić wyłącznie o „regionalnych” rodzajach „pierwotności *resp.* wtórności”⁵⁰³. W konsekwencji tego to, co bliżej dane ze sfery świadomości, może być uznane za jednocześnie pierwotne, jak i wtórne. Widać to wyraźnie na Tischnerowskim przykładzie „pierwotności *resp.* wtórności” w obszarze egzystencjalów, w którym filozof, dokonując daleko idących uproszczeń, prezentuje tam typ „pierwotności *resp.* wtórności” w kontekście Heideggerowskiego poglądu na budowę świadomości. Pomimo że Tischner nie rozwija badań nad Heideggerowską koncepcją świadomości, skupiając się głównie na ilustracji egzemplifikującej pewnej szczególnej idei pierwotności, uwidocznia się pewnego rodzaju wykraczanie poza metodę transcendentálną poprzez powiązanie jej z metodą fenomenologicznej ejdetyki, skupiającej się w swych badaniach na wykazaniu istoty przedmiotów za pomocą tzw. redukcji ejdetycznej⁵⁰⁴.

⁴⁹⁹ *Synteza pasywna* to rodzaj konstytucji genetycznej. Chodzi tutaj o badania nad tym, jak konstytuuje się sens bytowy np. osoby ludzkiej w procesie dziejowym. Badania te miały ukazać, na poziomie przedpredykatywnym („Ja” nie ma aktywnego udziału, nie wydaje sądu), aktualizację w konkretnym życiu świadomości konstytutywnego *a priori*, czyli struktury noetyczno-noematycznej. Por. J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992, s. 46-47.

⁵⁰⁰ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 165-166.

⁵⁰¹ Por. D. Kot, *Podmiotowość i utrata*, Kraków 2009, s. 36.

⁵⁰² J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 176.

⁵⁰³ Por. D. Kot, *Podmiotowość i utrata*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁰⁴ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 170.

2.2.1. „Pierwotność *resp.* wtórność” w obszarze egzystencjałów

Tischner we wspomnianym obszarze wyróżnia „pierwotność *resp.* wtórność” „odslania” oraz pierwotność *resp.* wtórność w sferze założeń intencyjnych.

Co charakteryzuje „pierwotność *resp.* wtórność” odslania? Charakterystyczne są tutaj trzy czynniki, mianowicie: istota oraz przedmiotowy i podmiotowy charakter doświadczenia w obszarze egzystencjałów (cech czysto ludzkich w ich wewnętrznym odniesieniu do czasu – troska, trwoga, bycie-ku-śmierci).

Tischner dla zilustrowania struktury pierwotno-wtórnej odslania, której istotą jest moment doświadczeniowo-poznawczy, używa Heideggerowskiego pojęcia egzystencjału „trwogi”⁵⁰⁵. Trwoga – przypomina Tischner – jest „pierwotnym doświadczeniem tego, co „okropne”. To, co okropne, zagraża *Dasein* i wywołuje w nim postawę ucieczki. Dla Heideggera tym, przed czym „trwoży się trwoga”, jest samo bytowanie-w-świecie. To, co zagraża swą okropnością, jest „nigdzie i nigdy”. Poprzez trwogę i poprzez doświadczenie „okropności” dane jest nam przeżycie szczególnie pojętej nicości”⁵⁰⁶. Z przytoczonego fragmentu można wywnioskować, że mamy tutaj do czynienia z przedmiotowym doświadczeniem czegoś przez trwogę. Owo przedmiotowe doświadczenie wpisuje się w szeroko pojęty związek pomiędzy poszczególnymi egzystencjałami, związek typu gnozeologicznego⁵⁰⁷. Związek ten cechuje to, że sądy opisujące istotę interesującej nas trwogi uporządkowane są w dwa typy: pierwszy dotyczy trwogi samej w sobie, drugi natomiast odnosi się do jej „sensu”, czyli pewnego rodzaju fenomenu, stanowiącego jej podstawę. Sens jako podstawa w ujęciu Heideggera jest „tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś, co samo wyraźnie nie wchodzi w pole widzenia”⁵⁰⁸.

Tischner zwraca uwagę, że trwoga:

*[...] niesie ze sobą doświadczenie własnej jednostkowości („samotności“):
Dasein [którym jest każdy z nas – dop. A.T.] doświadcza w niej siebie jako*

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 166.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 167.

⁵⁰⁷ Por. tamże, s. 166.

⁵⁰⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 454.

„jedynego“, „odosobnionego“, „samotnego“. Jestem odosobniony w świecie mnie otaczającym⁵⁰⁹.

Trwoga prowadzi też do odsłaniania świata otaczającego mnie jako jednostkę osobową. Ale na tym nie koniec procesów odsłaniania związanych z egzystencją trwogi, mianowicie odosobnienie mnie jako osoby w świecie, rozumiane także jako równoczesne otaczanie mnie przez świat, od którego jestem odosobniony, wskazuje lub lepiej odsłania pierwotniejszą warstwę doświadczenia, którym jest doświadczenie troski, czyli doświadczenia „*Dasein*, któremu w jego bytownianiu chodzi o własne bytowanie”⁵¹⁰. Ogólnie struktura pierwotno-wtórna przedstawia się tutaj następująco: jedna warstwa sensu odsłania drugą warstwę, która jest dla niej podstawą odsłaniania. Pierwotna jest tutaj ta warstwa, która odsłania, natomiast wtórna ta, która została odsłonięta. Traktując ową ogólną strukturę szczegółowo, należy stwierdzić: trwoga odsłania troskę⁵¹¹. W tak przedstawionej strukturze pierwotną jest trwoga, natomiast wtórną troska.

Sprawa przedstawia się inaczej, kiedy przytoczymy następujące stwierdzenie Tischnera, odnoszące się do Heideggerowskiej kategorii trwogi w kontekście troski, mianowicie: „*Dasein* doznaje trwogi, bo w swej głębi jest troską”⁵¹².

Jawi się teraz inna struktura pierwotno-wtórna. Troska, która w przypadku „pierwotności *resp.* wtórności” odsłaniającej miała charakter wtórny względem trwogi, ukazuje się teraz jako pierwotna, tzn. jako warunek pierwotnie doświadczanej treści. Widać, jak zmienia się kierunek relacji „pierwotności *resp.* wtórności” względem struktury pierwotno-wtórnej odsłaniającej. Troska w takim porządku ma charakter pierwotny, gdyż stanowi konsekwentno-egzystencjalny warunek możliwości w sferze założeń intencyjnych. Z powyższego wynika następujące stwierdzenie: „Nie byłoby trwogi, gdyby nie było troski”⁵¹³. To „nie byłoby [...], gdyby nie było [...]” wskazuje na relację warunkowania. Tischner zwraca uwagę na specyfikę „warstwowo” opisywanej

⁵⁰⁹ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 167.

⁵¹⁰ Tamże, s. 168.

⁵¹¹ Tamże.

⁵¹² Tamże.

⁵¹³ Tamże.

świadomości. Owa specyfika polega na tym, że sens jednej warstwy doświadczeniowej warunkuje na zasadzie „bycia podstawą” koniecznie albo koniecznie i dostatecznie sens innej warstwy doświadczeniowej. Sensy, o których mowa, charakteryzują się samoświadomością, w której relacja „bycia podstawą” jednej warstwy sensu dla drugiej stanowi przykład wykraczania poza metodę transcendentálną⁵¹⁴.

Przyglądając się bliżej dokonaniem wglądowi w Tischnerowskie rozważania nad zagadnieniem „pierwotności *resp.* wtórności“ oraz jej odmian w sferze świadomości, transparentne staje się dla nas ich ogólne uszeregowanie w dwie podstawowe grupy, czyli grupę „pierwotności *resp.* wtórności“ w szeroko pojętej świadomości poznawczej oraz drugą grupę, stanowiącą zróżnicowania i konkretyzacje subiektywnych warunków możliwości posiadających charakter konsejentywny⁵¹⁵. Uwidacznia się konsekwentnie, jak ruch odsłaniania ukierunkowuje się „w podmiot”, czyli „w głąb”, z którego wydobywa nowe „niewidzialne” treści⁵¹⁶.

To, co nam się „niewidzialnego” odnośnie treści świadomości w takim ruchu „odsłaniania”, ukazuje – a jednocześnie jest przykładem wykraczania poza metodę transcendentálną i ukonkretyzowania jej o element fenomenologiczno-egzistencjalny – wskazuje na punkt wyjścia badań już nie taki, jak chciał Kant, czyli w sądach syntetycznych *a priori*, lecz różnego rodzaju doświadczeniach źródłowych, które są, ogólnie mówiąc, intuicją warunków możliwości różnego rodzaju w obszarze konsejentywności⁵¹⁷.

Na tym etapie badań rodzi się także pytanie o pewnego rodzaju radykalizację procesu odsłaniania oraz radykalizację intuicji subiektywnych warunków możliwości.

Jak wygląda owa radykalizacja schodzenia „w głąb” w procesie odsłaniania zróżnicowań rodzajów „pierwotności *resp.* wtórności“ w obszarze świadomości poznawczej, jak także warunków możliwości i ich konkretyzacji w obszarze konsejentywności?

Radykalizacja, o której mowa, polega na wyeksponowaniu pewnego rodzaju „pierwotności *resp.* wtórności” typu kontradyktoryjnego w obrzazie doświadczenia aksjolog-

⁵¹⁴ Tamże, s. 170.

⁵¹⁵ Por. tamże, s. 173.

⁵¹⁶ Por. tamże, s. 175.

⁵¹⁷ Por. tamże, s. 177.

icznego⁵¹⁸, które wpisuje się w zakres zróżnicowań typów „pierwotności *resp.* wtórności” w obszarze świadomości poznawczej. Dotyczy to także „pierwotności *resp.* wtórności” intencyjnego założenia aksjologicznego, które uszeregowane zostaje w obszarze konsejentywności warunków możliwości i ich konkretyzacji. Warto przyglądnąć się bliżej drugiemu, bardziej interesującemu ze względu na jego wagę dla dalszych badań nad sensem osoby, typowi struktury pierwotno-wtórnej.

2.2.2. „Pierwotność *resp.* wtórność” aksjologiczna

W opisie „pierwotności *resp.* wtórności” aksjologicznej odróżnia Tischner dwa typy wartości, mianowicie: wartości ściśle przedmiotowe oraz wartości ze sfery „intencyjnych założeń aksjologicznych”. Nie wchodząc w szczegóły owego podziału, którego Tischner dokonuje za Fritzem Joachimem von Rintelenem⁵¹⁹, powraca on ponownie do Heideggerowskiego egzystencjału trwogi w aspekcie jego subiektywnego „wkorzenia” w troskę.

Tischner zarzuca Heideggerowi, że w opisie zjawiska trwogi pomija on jedno z zasadniczych znamion jej doświadczenia. Chodzi o to, że trwoga jest pewnego rodzaju odpowiedzią świadomości na to, co się jej jawi jako okropne czy przerażające. To, co przerażające, jest mniej lub więcej określone. W perspektywie aksjologicznej ma ona zawsze charakter czegoś „negatywnego”, w przeciwieństwie do warunku możliwości doświadczenia trwogi, którym jest podmiot doświadczający, ale zarazem podmiot, który doświadcza siebie samego jako wartości pozytywnej⁵²⁰.

Struktura opisanego tutaj doświadczenia wygląda następująco: świadomości jawi się coś jako okropnego, przerażającego; następnie jako odpowiedź świadomości powstaje trwoga, która jako reakcja świadomości na wartość negatywną potwierdza zarazem subiektywny warunek możliwości jej doświadczenia, który jest podmiotem doświadczającym siebie jako wartość pozytywną – osobową.

⁵¹⁸ Zagadnienie „doświadczenia aksjologicznego” zostanie dokładnie przedstawione w dalszej części pracy.

⁵¹⁹ Por. F. J. Rintelen, *Der Wertaspekt*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1965, t. 19, z. 1, s. 41.

⁵²⁰ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 172.

Tischner pragnie wyeksponować strukturę świadomości jako dialektycznej syntezy⁵²¹. Ukazuje to dobitnie użyty przez niego przykład doświadczenia trwogi. Dialektyczność, o której mowa, potwierdza się w ambiwalencji przeżywanej trwogi, czyli doświadczenia przedmiotowego o charakterze negatywnym, oraz doświadczenia podmiotu jako wartości pozytywnej. Ujęcie, które stosuje Tischner, zaprzecza zasadności dualistycznego modelu Kartezjańskiego i potwierdza już wcześniej wspomnianą dialektyczną koncepcję rozumienia osoby jako „bytu-dla-siebie”, natomiast zarysowana przez Tischnera typologizacja „pierwotności *resp.* wtórności” potwierdza subtelność i niuansowość owego zagadnienia. Analizy Tischnera wydają się jeszcze bardziej wartościowe dla badań sfery świadomości w ogóle oraz świadomości człowieka jako osoby, ponieważ jego rozstrzygnięcia mają swoje źródło w samej świadomości. Zarzut ekstrapolowania jest zatem całkowicie wyeliminowany, co potwierdza zasadność zastosowanej metody fenomenologicznej.

2.3. Sposoby prezentacji treści koscjentywnych jako formy samowiedzy

„Ja“ aksjologicznego jako „Ja“ pierwotnego dla „Ja“ osobowego

2.3.1. Samoświadomość jako „rzeczywistość”

W rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*, jak to zostało już wstępnie opracowane, Tischner podejmuje próbę badania szczególnego regionu „rzeczywistości”, jakim jest świadomość przedrefleksyjna, czyli sfera samoświadomości. Reprezentuje on stanowisko tylko częściowo podzielane przez współczesne kierunki teorii świadomości, twierdząc, że:

[...] sfera świadomości stanowi prawdziwą dziedzinę bytu, która nie daje się sprowadzić ani do istnienia realnego, ani do żadnych innych dziedzin bytowych, jak byt idealny lub możliwy, o jakich rozprawia ontologia⁵²².

⁵²¹ Tamże.

⁵²² Tamże, s. 133.

„Szczegółność” regionu rzeczywistości, jakim jest sfera samoświadomości, wynika według fenomenologów z tego, że na bazie powszechnie obowiązujących związków koniecznościowych między przedmiotami, jak także między elementami konstytuującymi przedmiot, ugruntowane zostają związki koniecznościowe szczególnego przypadku, znamienne tylko dla świadomości⁵²³. W Tischnerowskiej teorii świadomości sferą, w której obowiązują związki koniecznościowe szczególnego przypadku, jest sfera „koscjentywności”⁵²⁴. Sfera ta jest podstawowym obszarem tematycznym Tischnerowskich analiz dotyczących teorii świadomości, jak również ujęć egologicznych, wraz z teorią „Ja” osobowego włącznie.

„Sfera koscjentywności” jest sferą świadomości w dosłownym rozumieniu tego pojęcia, czyli ma charakter przed-scjentywny, przedrefleksyjny, przeżyciowy. Tischner pisze:

Nie ma bólu bez „świadomości” bólu, nie ma wątpienia bez „świadomości” wątpienia, nie ma lęku bez „świadomości” lęku. Ból, wątpienie, lęk itp. są „samoświadome” i tylko jako takie mogą być tym, czym są, tj. bólem, wątpieniem, lękiem⁵²⁵.

Koscjentywność jest zatem świadomością treści z przeżyciowego czy doznaniowego „tła” oraz stanowi warunek tego, że treści świadomości są właśnie treściami świadomości, i to nie tylko świadomości refleksyjnej, scjentywnej, ale świadomości w ogóle⁵²⁶.

W „ciemnym tle” naszej świadomości rozpościera się świadomość bólu jako bólu, wątpienia jako wątpienia, lęku jako lęku. Tę właśnie „świadomość”, którą przeniknięte są treści z przeżyciowego lub doznaniowego „tła” i bez której one nie byłyby treściami świadomości, a nawet w ogóle by nie istniały, nazywamy tutaj samoświadomością resp. koscjentywnością⁵²⁷.

⁵²³ Por. tamże, s. 143.

⁵²⁴ Tamże, s. 131.

⁵²⁵ Tamże, s. 132.

⁵²⁶ Por. tamże.

⁵²⁷ Tamże.

Sfera egotyczna, jak to już zostało powiedziane, ma dla Tischnera charakter świadomości przedrefleksyjnej, czyli samoświadomości konscjentywnej.

Przeżyciowy charakter sfery samoświadomości, stanowiący o źródłowości poznania jej treści nieprzedmiotowych, warunkuje wszelkie poznanie refleksyjne, czyli świadomość scjentywną. Konscjentywność jest zatem przeciwieństwem scjentywności. Scjentywny charakter świadomości uzyskuje się przez różne formy refleksji. Refleksja możliwa jest jednak dopiero nad tym, co pierwotnie prezentuje świadomość przedrefleksyjna, czyli konscjentywność.

Dla zobrazowania różnicy między scjentywnością a konscjentywnością służy Tischnerowski opis:

Pewną paralelę do świadomości refleksyjnej i prostej konscjentywności stanowi świadomość przedmiotowa czegoś, np. tego oto skrawka papieru, i nieprzedmiotowa świadomość „tła”, na którym ów papier występuje. Świadomość oto tego skrawka papieru jest świadomością aktową: na dany papier skierowałem akt spostrzeżenia. Świadomość tła jest inna. Występuje ona niejako „na marginesie” aktu spostrzeżenia papieru, jest niejasna, niewyraźna, bo w gruncie rzeczy niewiele mnie teraz obchodzi to, co znajduje się obok papieru. Analogicznie mają się rzeczy w przypadku refleksji skierowanej na ból. Refleksja ta jest także świadomością aktową. Na ból skierowałem akt spostrzeżenia refleksyjnego, śledzę jego pulsowanie, staram się nakreślić jego obszary. Konscjentywność bólu jest świadomością nieaktywną, i co za tym idzie, nieprzedmiotową. Wiem, że boli. Nie umiem jednak powiedzieć, co boli. Bo odpowiedź na pytanie „co?” suponuje już daleko posunięte poznawcze opracowanie przeżywanego stanu. Konscjentywność przeżycia jest dzięki swej „nieprzedmiotowości” analogiczna do świadomości tła. Istnieje jednak między nimi zasadnicza różnica. Tło jest wprawdzie uświadamiane nieprzedmiotowo, ale samo w sobie nie jest świadome siebie, nie jest konscjentywne. Tymczasem do istoty bólu należy jego konscjentywność, bez której po prostu nie ma bólu⁵²⁸.

Refleksja jako obiektywizujące źródło wiedzy o przeżyciach uwarunkowana zostaje przez uprzednią wobec niej świadomość przedrefleksyjną, nazywaną przez Tischnera świadomością refleksywną. Każda świadomość refleksywna jest świadomością przeży-

⁵²⁸ Tegoż, *Impresje aksjologiczne* w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 150-151.

ciową mojego „Ja”, które stanowi nić przewodnią badań umożliwiającą ciągłość tematyczną rozwijanych przez Tischnera analiz⁵²⁹.

Dziedziną egotyczności jest zatem szczególny obszar rzeczywistości, w badaniach którego nie można posłużyć się innymi modelami poznawczymi, jak tylko wypracowanymi sensu stricto dla świadomości oraz z niej samej wypływającymi⁵³⁰.

Przyjęcie konscjentywnej struktury świadomości ma kluczowe znaczenie dla badań nad źródłowością doświadczeń „Ja”. Tischner zakłada:

Jeżeli jednak egotyczność jest możliwa jako wyłącznie konscjentywność, to wynika z tego, że stawiając nasze pytanie, czym jest Ja, znaleźliśmy się w szczególnym obszarze rzeczywistości, w którego badaniach nie będą nam pomocne żadne modele poznawcze wypracowane i wypróbowane gdzie indziej, szczególnie w obszarze świata zewnętrznego. Świadomość rzeczy sama rzeczą nie jest. Modele strukturalne służące do poznawania rzeczy nie mogą być przenoszone na świadomość. Badając ją, trzeba nam wypracować nowe modele, wypływające ze świadomości i dla świadomości przeznaczone⁵³¹.

Tischner, posługując się w swoich badaniach metodą fenomenologiczną, wykazuje, że konscjentywność „Ja” towarzyszy wszystkim zachowaniom egotycznym, czyli warunkuje ona naszą refleksję oraz, jak to już zostało wspomniane, jest tłem nie tylko dla naszych aktów refleksyjnych, lecz także dla wszelkiego rodzaju doznań czy wyobrażeń. Konscjentywność istoty „Ja” ma kluczowe znaczenie dla badań nad pierwotnością, czyli źródłowością doświadczeń „Ja”. Nicią przewodnią Tischnerowskich badań fenomenologicznych jest zatem doświadczenie „Ja” w aspekcie konscjentywnym⁵³².

⁵²⁹ Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

⁵³⁰ Por. tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 151.

⁵³¹ Tamże.

⁵³² Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

2.3.2. Formy prezentacji treści koscjentywnych – odsłonięcie się „Ja“

Samoświadomość, jak to już zostało wcześniej zaznaczone, jest szczególnym regionem rzeczywistości, w którym panują swoiste prawa niesprowadzalne do praw obowiązujących w innych dziedzinach. Szczególność tej dziedziny rzeczywistości wynika także z jej przedrefleksyjnego charakteru. Przedrefleksyjność tej sfery świadomości, czyli jej koscjentywność, cechuje się tym, że każde przeżycie dane jest w sposób nieprzedmiotowy jako przeżycie mojego „Ja”. Tischner uznaje samoświadomość, nawiązując do terminologii Manfreda Franka⁵³³, za świadomość absolutnej świadomości, czyli świadomość „Ja”⁵³⁴. Szczególnymi formami świadomościowej „samowiedzy” według Tischnera są: doświadczenie refleksywne, manifestacja oraz fenomen *jouissance*. Upředzając omówienie różnego rodzaju form „samowiedzy” zaprezentowanych przez Tischnera, warto wskazać także coś dla naszych badań subtelnie ważnego, mianowicie na warunek możliwości wszystkich form „samowiedzy”, którym jest wewnętrzna świadomość czasu. Tischner podkreśla:

Bez wewnętrznej świadomości czasu, czyli „czasowości” strumienia świadomości, nie jest możliwa żadna samowiedza⁵³⁵.

Rdzeniem „czasowości”, o której tutaj mowa, jest ścisła terażniejszość. To ona wyznacza obszar dla protencji, natomiast dla retencji jest źródłem wszelkiego rodzaju modyfikacji. Jest ona zatem dla całej świadomości czasu momentem podstawowym, czyli pierwotnym⁵³⁶. Mówiąc zatem o czasowym charakterze wszelkiego rodzaju świadomościowej „samowiedzy”, mamy na myśli głównie moment ścisłej terażniejszości.

⁵³³ Por. M. Frank, *Fragments einer Geschichte der Selbstbewußtseins – Theorie von Kant bis Sartre*, w: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, M. Frank (red.), Frankfurt am Main 1991, s. 508.

⁵³⁴ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 139.

⁵³⁵ Tamże, s. 232.

⁵³⁶ Por. tamże, s. 163.

A. Doświadczenie refleksywne

Doświadczenie refleksywne ze względu na swą egotyczność odgrywa w analizach Tischnera szczególną rolę. Jest ono według niego doświadczeniem, które:

[...] pojawia się jako forma „pośrednia” między czystą samoświadomością Ja zawartą „w tle” doświadczenia zewnętrznego a poznaniem Ja w aktach refleksji na nie skierowanych⁵³⁷.

Doświadczenie to nie występuje oddzielnie od innych form „samowiedzy”, w szczególności od form od niej podstawowych. Przykładem takiego doświadczenia jest analizowane przez Tischnera doświadczenie lęku:

Wyobraźmy sobie następującą sytuację: oto stoję na wysokiej trampolinie, z której mam wykonać skok do napelnionego wodą basenu. W pewnym momencie ogarnia mnie niepokój, potem lęk i strach. Dochodzi do sytuacji, że nie wiem, co robić: cofnąć się czy skakać⁵³⁸.

W przytoczonym opisie zobrazowane zostały dwa zasadniczo interesujące nas zagadnienia, mianowicie refleksywne doświadczenie lęku, jak również egotyczny charakter aktu decyzji. Nie można przeoczyć tego znaczącego dla naszych badań rozróżnienia, które wskazuje, jak to zostało już powiedziane, na stopniowane nadbudowywanie się doświadczeń refleksywnych na formach egotycznych bardziej od nich pierwotnych, w lęku „Ja” uobecnia się bowiem inaczej niż w akcie decyzji. Sytuacja lękowa jest przykładem doświadczenia refleksywnego, natomiast akt decyzji jest już inną formą uobecniania się „Ja”, mianowicie uobecniania w manifestacji. Powrócimy do owego rozróżnienia w dalszej części pracy.

W sytuacji lękowej „Ja” żyje w lęku jako „Ja”, które doznaje. Lęk „[...] dotyka je (Ja) »od zewnątrz«, ogarnia je, wnika w głąb, wsiąka w jego rzeczywistość jak wilgoć w piasek⁵³⁹.

Przytoczony powyżej fragment wskazuje na to, że lęk istnieje dlatego, że ktoś się lęka. Bez tego, kto się lęka, nie byłoby lęku. Doświadczenie lęku ma charakter doznaniowy, czyli jest stanem świadomości. Lęk jako doznanie, nie będąc aktem, charakteryzuje się

⁵³⁷ Tamże, s. 232.

⁵³⁸ Tamże, s. 196.

⁵³⁹ Tamże, s. 196.

dualizmem intencjonalności. Z jednej strony intencje kierują się na treść doznania, natomiast z drugiej na doznającego ową treść: „Lęk nie może istnieć bez tego, kto lęku doświadcza, ale Ja-doświadczający lęku nie jestem moim lękiem”⁵⁴⁰.

Treść doznania nie istnieje zatem we wnętrzu świadomości, nie jest jej częścią ani elementem jakiejś większej całości. Doznanie istnieje jako „coś dla Ja”⁵⁴¹. To owo „coś dla Ja” jest w rozumieniu Tischnera, używającego kategorii Ingardenowskiej, sposobem trwania stanów świadomości⁵⁴². Świadomość ta nie jest jednak świadomością bezpośrednią „Ja”. Ewoluuje ona w odpowiednich warunkach w świadomość bezpośrednią „Ja”. Impulsem do pewnego rodzaju rozwoju świadomości konscjentywnej jest znalezienie się „Ja” w konkretnej sytuacji problemowej. Tischner stwierdza: „Doświadczenie stwarza dla Ja nie tyle jego sytuację bytową, ile sytuację problemową”⁵⁴³. Doświadczenie lęku prowadzi zatem do sytuacji problemowej⁵⁴⁴.

Krakowski filozof pragnie zwrócić uwagę na ewolucyjny charakter świadomości konscjentywnej, w której na poszczególnych poziomach odsłaniania dochodzi do pośredniego i bezpośredniego ujawnienia się „Ja”:

*Sytuacja lęku odsłania nam różne perspektywy reagowania na lęk: mogę się cofnąć..., mogę się poruszyć..., mogę upaść... Wraz z tym „mogę” odsłania się nowy wymiar czasowy sytuacji: bezpośrednia przyszłość. Dzięki temu odsłonięciu Ja wykracza poza barierę doświadczenia ścisłej terażniejszości. Rysem esencjalnym doświadczenia refleksywnego jest czasowa protencja, dzięki której doświadczenie to staje się czymś więcej niż doświadczeniem, mianowicie, jak zaraz powiemy, manifestacją ścisłej egotyczności*⁵⁴⁵.

Problematyczność sytuacyjna doświadczenia charakteryzująca się czasową terażniejszością poprzez pewnego rodzaju napięcie treści konscjentywnych wykracza poza samo doświadczenie w protencjonalnym względem doświadczenia akcie samoobjaw-

⁵⁴⁰ Tamże, s. 233.

⁵⁴¹ Tamże, s. 235.

⁵⁴² Tamże, s. 240.

⁵⁴³ Tamże, s. 235.

⁵⁴⁴ Por. tamże, s. 235.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 234.

ienia, czyli manifestacji. Sytuacja problemowa ukazuje także bardzo ważną dla Tischnerowskich rozważań charakterystykę samej świadomości, którą interpretuje jako byt-dla-siebie. Tak zrozumiana świadomość wskazuje na „Ja” jako na nie tylko pasywny podmiot doznający, ale także jako „Ja” aktywne, tzn. manifestujące swą rzeczywistość w nowej sytuacji, jako „Ja”, które „zaczęło działać”⁵⁴⁶.

B. Manifestacja „Ja”

Tischner wyraża przekonanie:

Jako taki właśnie jest on (lęk) apelem o podjęcie decyzji. Decyzja nie jest jednoznacznie wyznaczona: można skoczyć i można nie skoczyć, można skoczyć w różny sposób. Jakakolwiek byłaby ta odpowiedź, jedno jest pewne: musi ona wyjść z „głębi” Ja⁵⁴⁷.

Zacytowane teksty wskazują na momenty świadomości egotycznej, czyli na jej ewolucyjność i jej „głębinowość”.

Pierwszy aspekt, czyli ewolucyjność świadomości, charakteryzuje się stopniowym, nie-jako fazowym rozwojem aktywności świadomości.

Tischnerowski opis ukazuje pewnego rodzaju dialektyczność między nadbudowującymi się nad sobą poziomami świadomości. Metaforyczny „apel”, o którym wspomina Tischner, stwarza dla „Ja” sytuację problemową, w której „odpowiadające” na apel „Ja” „ujednoznacznia się”, odsłaniając tym samym jako pierwotne względem jego doznania. Tischner ujmuje to następująco:

Ja odpowiadające na doznanie leży „głębiej” niż jego doznanie. Prezentując swą odpowiedź, Ja „ujednoznacznia się”, pokazuje to, jakim naprawdę jest lub jakim chce być⁵⁴⁸.

Doświadczenie lęku, o którym była mowa, charakteryzuje się pośrednią świadomością „Ja”. „Ja” ujawnia się, manifestuje, odsłania się, jakim jest właśnie w odpowiedzi na apel idący od doświadczenia. Odpowiedź, która prezentuje się poprzez akt decyzji, objawia, jakim jest „Ja” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

⁵⁴⁶ Tamże, s. 236.

⁵⁴⁷ Tamże, s. 197.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 197.

Tischner przyjmuje za Emmanuelem Lévinasem schemat rozwoju egotycznej świadomości konscjentywnej, należy jednak zaznaczyć, że rozumienie doświadczenia egotycznego przez Lévinasa i Tischnera różni się istotnie. Lévinas zalicza „manifestację” „Ja” do doświadczenia, a tym samym odróżnia ją od objawienia się „Ja”, Tischner natomiast pojęcie „manifestacji” utożsamia z objawieniem się „Ja”. Doświadczenie w rozumieniu Tischnera, nie będąc „manifestacją”, oznacza zatem „samoświadomość” w aktualnej terażniejszości⁵⁴⁹. Ujęcie takie zgodne jest z przyjętą przez Tischnera regułą:

[...] „każda typowa treść świadomościowa odznacza się sobie właściwym typem konscjentywności” posiada jako swój odpowiednik dyrektywę następującą: nie można wymagać, by to, co jest prezentowane pierwotnie przez właściwy sobie typ samoświadomości, czyli konscjentywności (np. doświadczeniowy), było prezentowane na inny sposób (np. przez typ doznaniowy czy manifestację)⁵⁵⁰.

Reguła ta wskazuje na świadomościową formę „Ja” jako formę treści konscjentywnych. Formy treści konscjentywnych obecne w każdym doświadczeniu wskazują na egotyczny charakter treści świadomościowych, samo „Ja” natomiast „objawia” się w uprzywiljowanej formie konscjentywności, jakim jest odsłanianie w manifestacji. Żadna treść świadomościowa nie może się manifestować, przywilej ten ma jedynie samo „Ja”⁵⁵¹.

Doświadczenie lęku, apelując do „Ja” o zajęcie stanowiska, ustępuje mu miejsca w konsekwencji aktu decyzji „Ja”. „Ja” aktywizuje się, zaczyna działać, przestaje być pasywnym podmiotem doznania czy doświadczenia; ono działa, czyli objawia się⁵⁵².

Czy rzeczywiście można za Tischnerem powtórzyć, że manifestująca się w decyzji świadomość „Ja” ma charakter czystej świadomości egotycznej, czy może jest ona za pośredniczoną, czyli niejako zanieczyszczona poprzez akt decyzji?

Odpowiedź na tak sformułowane pytanie wydaje się mieć charakter potwierdzający, na co wskazuje cały proces stopniowego rozwoju świadomości egotycznej, w której

⁵⁴⁹ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 237.

⁵⁵⁰ Tamże, s. 239.

⁵⁵¹ Por. tamże.

⁵⁵² Por. tamże, s. 236.

wszelkiego rodzaju treść świadomościowa charakteryzuje się właściwym sobie rodzajem konscjentywności⁵⁵³. Akt decyzji jako skutek doświadczenia o charakterze przeżyciowym w odpowiedzi na apel doznaniowego lęku stoi po stronie bezpośredniego „przeżycia” samego siebie⁵⁵⁴. Doświadczeniowy charakter aktu decyzji polega na tym, że jest ona spowodowana dochodzącym z zewnątrz, czyli z poziomu doznaniowego, „apelu” do głębi świadomości egotycznej. Przeżyciowy charakter aktu decyzji polega natomiast na tym, że z głębi świadomości ściśle egotycznej, czyli z głębi „Ja”, wychodzi odpowiedź, którą jest samo „Ja” działające. Odpowiedź „Ja”, która już nie jest ani doświadczeniem, ani doznaniem, jest objawieniem się, czyli manifestującym siebie „Ja” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

Opisany przez Tischnera akt decyzji jest niejako pierwszym krokiem w procesie działania „Ja”⁵⁵⁵. Akt decyzji, jak również wszelkiego rodzaju inne akty, jest dokonywany przez „Ja” w kontekście i dzięki manifestacji⁵⁵⁶.

W tak zaprezentowanym ujęciu Tischnerowska teoria manifestującego się „Ja” jest pokrewna podejmowanej przez Karla Jaspersa problematyce sytuacji granicznych (*Existenzerhellung*)⁵⁵⁷, jak również Heideggerowskim pojęciu „autentyczności”. Tischner podkreśla:

Pojęcie manifestacji egotycznej, które wydaje mi się kluczowe w egologicznej teorii poznania, stoi w pokrewieństwie z pojęciem Existenzerhellung Karola Jaspersa. Wziąłem wyżej pod uwagę akt decyzji, ale z tego wcale nie wynika, że manifestacja jest paralelna tylko do aktów decyzji. Manifestacja może mieć miejsce także w sytuacjach przygotowujących decyzję, i to takich, w których decyzja ostatecznie nie zapadła. Jaspers preferuje szczególnie tzw. „sytuacje graniczne”, do których zalicza sytuację zbliżającą się śmierci, przyjmowanie odpowiedzialności, wielkiego cierpienia, miłości itp. W takich sytuacjach może nastąpić gwałtowne „rozświetlenie” wnętrza ludzkiego,

⁵⁵³ Por. tamże, s. 238.

⁵⁵⁴ Por. tamże, s. 235.

⁵⁵⁵ Por. tamże, s. 236.

⁵⁵⁶ Por. tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, K. Kłósak (red.), Kraków 1971, s. 53-54.

⁵⁵⁷ Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin 1932, s. 30-34; cyt. za J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 242.

odstąpienie się „prawdy o człowieku” (Heideggerowskie „Erschlossenheit“), połączone z odstąpieniem się „sytuacji egzystencjalnych” w otaczającym świecie⁵⁵⁸.

Gwałtowne „rozświetlenie” wnętrza ludzkiego wydaje się być radykalnym i całkiem bezpośrednim „przeżyciem” samego siebie⁵⁵⁹.

„Przeżywanie”, o którym tu mowa, mając charakter intuitywny, jest pewnego rodzaju, używając sformułowania Ingardena, „samo siebie nasycającym rozjaśnieniem się”⁵⁶⁰. Tischner rozumie samo „przeżywanie” w niektórych aspektach inaczej niż Ingarden, dla którego ma ono jedynie wymiar poznawczy i aktowy. Ingardenowi chodzi bowiem o samowiedzę aktów świadomości. Pragnie on jedynie ukazać fakt ich niezaprzeczalnego istnienia, nie chodzi mu zatem o poznanie „Ja”.

Przeżywanie (*Durchleben*), mając swoją macierz w samym „Ja”, nie przedstawia dla Tischnera, odwrotnie niż dla Ingardena, jedynie walorów poznawczych. Ingardenowska „intuicja przeżywania” nie prezentuje tego, „kto” ten akt przeżywa⁵⁶¹. Tischner powie nawet, że akty poznania, którymi interesuje się Ingarden w swojej teorii „przeżywania”, cechują się aegotycznością⁵⁶². Tak ujęte „przeżywanie” jest jedynie aktem poznania teoretycznego⁵⁶³. Akty poznania, o których mówi Ingarden w swej teorii „przeżywania”, nie są zatem w swojej źródłowej, pierwotnej strukturze manifestacją „Ja”⁵⁶⁴.

Manifestacja jako uprzywilejowana forma konscjentywności „Ja” jest dla Tischnera:

[...] objawieniem się Ja w jego własnym działaniu, w podejmowaniu decyzji, w zajmowaniu postawy, w dookreślaniu się w zadanej sytuacji, w akceptacji

⁵⁵⁸ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 243.

⁵⁵⁹ Por. tamże, s. 235.

⁵⁶⁰ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Część pierwsza, Warszawa 1971, s. 376.

⁵⁶¹ Por. J. Makota, *Intuicja*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red. nauk.), s. 110-113.

⁵⁶² Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 241.

⁵⁶³ Por. tamże, s. 241.

⁵⁶⁴ Por. tamże, s. 241.

*lub wewnętrznym proteście skierowanym ku pozytywnym lub negatywnym wartościom itd.*⁵⁶⁵.

W akcie manifestacji, doświadczeniu czy przeżyciu, „Ja” w swojej głębi niejako „żywi” się swoją aktywnością, „rozkoszuje się” swoim działaniem, podejmowaniem decyzji, niezależnie jakie one są, żywi się wszelkiego rodzaju dookreślaniami konkretnej sytuacji czy też w akceptacji lub wewnętrznym proteście skierowanym ku pozytywnym lub negatywnym wartościom. Ten, „dla kogo” są akty świadomości, karmi się nimi⁵⁶⁶. Intencja „rozkoszowania się” jest intencją wsobną. Według Tischnera „Ja” zachowuje się „jak istota przyjmująca pokarm”⁵⁶⁷.

„Ja” jednak nie tylko „karmi się”, zaspokajając swoje głody, ale samo wyłania się ze swojej głębi „substancjalizując się”, a nawet „reifikujać”. Ukazują się zatem dwa aspekty „zachowania się” „Ja”: fenomen „używania” czy inaczej „rozkoszowania się” korelatywnego do całej sfery konsejentywności oraz fenomen samoodnajdywania się „Ja”, czyli jego solidaryzowania się z czymś wartościowym⁵⁶⁸. Przyjrzyjmy się tym fenomenom uważnie. Wydaje się bowiem, że w poprzez intencjonalny charakter rozkoszowania się, a także solidaryzacji w ostatecznej instancji ukazuje się ta sama treść. Treścią tą wydaje się wartość konsejentywna, czyli „Ja”-*aksjos*.

C. Fenomen *jouissance*

Intencjonalność świadomości w swym odniesieniu się ku przedmiotowi, na który zostaje skierowana w swoim odpowiedniku wsobnym, kieruje się na „tego kogoś”, dla „kogo” są akty świadomości. Chodzi tutaj, jak zauważa Tischner, o fenomen intencjonalności „wzięty w swej pełni”⁵⁶⁹, to znaczy o skierowanie świadomości „ku czemuś dla kogoś”⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 338.

⁵⁶⁶ Por. tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 157.

⁵⁶⁸ Por. tamże.

⁵⁶⁹ Tamże, s. 154.

⁵⁷⁰ Tamże.

Przez intencje przedmiotowe „przebija” przedmiot: oto tam błyszcząca zielona barwa liścia. Przez intencje wsobne (dla) przebija coś, co nie jest ani przedmiotem aktu, ani jego podmiotem, coś, co leży na zupełnie innej płaszczyźnie niż korelacja podmiot–przedmiot. Ono jest tym, dla kogo jest wiedza o liściu i jego zieleni, kto widzi, słyszy, wie, kto decyduje o ukierunkowaniach aktu, a nawet ich zaistnieniu, kto przez ten akt pragnie „coś” sobie przyswoić, ku czemuś dojść, komu na czymś zależy, kto zatem nie trwa u dna aktów istnienia czystego „punktu odniesienia”, lecz kto w nich jakoś żyje, kto z nich coś czerpie⁵⁷¹.

Intencje wsobne, o których tutaj mowa, różnią się od intencji przedmiotowych tym, że charakteryzują się szczególnym towarzyszeniem emocjonalnym, którego brak intencjom przedmiotowym. Emocja towarzyszy temu, „dla kogo” są akty świadomości. Ten „dla kogo” karmi się jednocześnie nimi w terażniejszości, aby mógł „sięgać” w przyszłość.

Przedmiotom oddajemy sprawiedliwość, poznając je takimi, jakimi one są. Ale temu, „dla kogo” te akty są, oddaje się sprawiedliwość inaczej. Czyni się to tak, jakby się go karmiło, jakby karmiąc, pozwalało się mu trwać w czasie, sięgać poza terażniejszość w bezpośrednią przyszłość. „Podmiot”, który angażuje się w akt widzenia w ten sposób, że w tym akcie żyje, który ze swej strony pojawia się, trwając jakoś w subtelnym oddaleniu poza intencjami aktów, który jest dostrzegalny tylko poprzez wsobność intencji niosących gdzieś w głąb świadomości, choćby ten mały okruch wiedzy o zieloności liścia, ten „podmiot” nigdy nie może być oglądany, obserwowany, nigdy nie może stać się przedmiotem⁵⁷².

Takie ujęcie owego zagadnienia wskazuje na odniesienia Tischnera do analizowanego przez Lévinasa fenomenu *jouissance* (radość, smakowanie, rozkoszowanie się).

Lévinas pisze:

Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd. ...Nie są to przedmioty przedstawięń. Żyjemy nimi. [...] Przeżywamy swoje życie i żyjemy swoim życiem. Ale sam akt przeżywania tych treści staje się, ipso facto, treścią życia. Stosunek z bezpośrednim dopełnieniem czasownika „istnieć”, który (od czasu filozofów egzystencji) stał się czasownikiem prze-

⁵⁷¹ Tamże, s. 155.

⁵⁷² Tamże.

chodnim, przypomina zaiste stosunek z pożywieniem, bo zawiera jednocześnie relację z przedmiotem i stosunek do tej relacji, którą także karmi i wypełnia się życie. Nie tylko istniejemy „jako” swoje cierpienie lub radość, ale też istniejemy poprzez cierpienie i radość. [...] Rozkoszowanie się jest właśnie takim żywieniem się aktu samą swą aktywnością⁵⁷³.

Wydaje się, że tak pojęty fenomen *jouissance* pełni w filozofii Lévinasa funkcję quasi-epistemologiczną, tzn. jest niejako przystawianiem „Ja“ ze światem, z którego czerpie ono („Ja”) wiedzę o tym świecie. Na takie rozumienie może wskazywać następujący fragment z dzieła Lévinasa:

Intencjonalność rozkoszowania się można opisać jako przeciwieństwo intencjonalności przedstawiającej. Polega ona na trzymaniu się (tenir à) zewnętrżności, którą zawiesza metoda transcendentálna, charakteryzująca przedstawienie. Trzymanie się zewnętrżności nie oznacza po prostu afirmacji świata, lecz cielesne utrzymanie się w świecie. Ciało jest wyniesieniem, ale również całym ciężarem stania. Nagie i nędzne, wyznacza środek świata, który postrzega, ale jest też warunkowane przez własne przedstawienie świata⁵⁷⁴.

Rozkoszowanie się – *jouissance* – jest najbardziej podstawowym, nieuprzedmiotawiającym sposobem „bycia w świecie”, który jest także początkiem dla wszelkiego rodzaju aktów „Ja“⁵⁷⁵.

Czytamy w innym miejscu:

Rozkoszowanie się nie jest jednym ze stanów psychicznych, uczuciowym zabarwieniem w psychologii empirystycznej, lecz samym dreszczem Ja⁵⁷⁶.

Fenomen *jouissance* jako dreszcz „Ja“, zakładając dystans pomiędzy mną a moim nastrojem i doznaniem, przechodzi przez „Ja“, tym samym na nie („Ja”) wskazując. Tischer utrzymuje:

⁵⁷³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, M. Kowalska (tłum.), B. Skarga (wstępem poprzedziła), J. Migasiński (przekład przejrzał), wyd. 2, Warszawa 2014, s. 118-119.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 141.

⁵⁷⁵ Por. M. Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 64.

⁵⁷⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, dz. cyt., s. 121.

Moje Ja jest gdzieś w głębi [świadomości – dop. A.T.]. Nastrój ogarnia je od „zewnątrz”, jest czymś dla mnie. Intencja „używania” jest intencją wsobną. Poprzez tę intencję przebija w ostatecznej instancji ta sama treść, jaką udało nam się zaobserwować [...]. Jest nią samo aksjologiczne Ja. Tylko wartość może „używać”, „przeżywać”, „zużywać” cokolwiek. Jaka wartość? Wartość konsejentywna. Znowu jedynie adekwatną nazwą dla tej wartości jest słówko „ja”⁵⁷⁷.

Intencjonalność fenomenu rozkoszowania się charakteryzuje się zatem wsobnością. Wsobność intencji odsłania „podmiot” angażujący się w życie życiem. Podmiot ten jest w koncepcji Tischnera wartością konsejentywną, podlegającą jako podmiot tzw. solidaryzacji egotycznej.

2.4. Solidaryzacja⁵⁷⁸ egotyczna a „Ja” aksjologiczne jako „Ja” pierwotne dla „Ja” osobowego

2.4.1. Mechanizm solidaryzacji egotycznej

W eseju z roku 1970 pt. *Impresje aksjologiczne* prezentuje Tischner zagadnienie solidaryzacji egotycznej, ukazując ją jako jedną z dróg „uchwycenia” „Ja” aksjologicznego. W zobrazowaniu mechanizmu solidaryzacji „Ja” z czymś, co pierwotnie przeciwstawia mu się jako „moje”, autor posłużył się następującym opisem:

Rozważmy przypadek następujący: oto moja ręka. Przed chwilą uchwyciłem długopis i piszę na kartce papieru niniejsze słowa. Ręka jest posłuszna zamiarowi. Między mną a nią istnieje coś na kształt głębokiego porozumienia. Nie potrzebuję myśleć o każdym jej ruchu, nie wysilam się, by zmusił ją do określonych drgnięć, ona „sama” weszła w głęboką harmonię ze mną, kreśląc wiernie zamierzone znaki na papierze. Mogę stwierdzić, że ręka jest teraz w szczególnym sensie częścią mnie. Gdy pozwalam jej odpocząć, sam

⁵⁷⁷ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 156-157.

⁵⁷⁸ Tremin „solidaryzacja” oraz przeciwny do niego termin „desolidaryzacja” zapożycza Tischner prawdopodobnie od Schelera. Por. J. Brejda, *Person als Antwort*, w: *Romano Guardini–Józef Tischner: Drama odpowiedzialności/Drama der Verantwortung*, L. Hagedorn, Z. Stawrowski (red.), Kraków–Berlin 2013, s. 217.

*przy tym odpoczywam. Gdy ona jest zmęczona, mówię: jestem zmęczony. Między mną a nią istnieje więź głębokiej solidarności*⁵⁷⁹.

Fragment ten ukazuje zasadniczą własność koscjentywnej sfery egotycznej, mianowicie doświadczenie własnej ręki konstytuuje sens bycia integralną częścią obszaru własnej egotyczności. O istocie solidaryzacji rozstrzyga zatem moment egotyczny, w którym „Ja” powiększa przestrzeń ścisłej egotyczności⁵⁸⁰. Solidaryzacja jest przyswajaniem sobie tego, co „Ja” rozpoznaje jako „moje”. Tischner twierdzi:

*Przeżycie solidarności z czymś, co pierwotnie leży obok mnie i jest w jakimś znaczeniu tego słowa moje, należy do tego rodzaju przeżyć, dzięki którym moje Ja zwiększa lub zmniejsza obszar swojej rzeczywistości, swego swoiście rozumianego bytu. Takie jest przynajmniej pierwsze wrażenie, jakie odnoszę, gdy śledzę jego ruch. Niekiedy moje Ja jakby rozprzestrzeniało się na wszystko, co zewnątrz jest ograniczone konturami mojego ciała. W sportowej walce, w zmaganiach z fizycznymi, zewnętrznymi przeciwnościami moje ręce, oczy, nogi są tak samo mną jak ukryty w głębi zamiar wygrania walki. Kiedy indziej znowu wszystko staje się nam obce. Obserwujemy procesy zachodzące w ciele, jakby to były czyjeś procesy, jako „bezstronni obserwatorzy” – ani się nie angażując w nie, ani nie ingerując w ich przebieg. Nasze Ja przybiera wtedy postać „bezstronnego obserwatora”*⁵⁸¹.

Przebieg – obszar solidaryzacji poprzedzony jest momentem posesywnym, momentem „mojego”. Coś, co jest „moje”, nie jest „Ja”, ale jest z nim „sprzęgnięte”⁵⁸². „Moje” może znajdować się poza moim ciałem, może być rzeczą, człowiekiem, zwierzęciem. Utrata tego czegoś lub kogoś, z kim się zsolidaryzowałem, powoduje odczucie straty jako częściowej śmierci samych siebie. Poczucie solidaryzacji podlega także stopniowaniu⁵⁸³. Tischner zauważa:

⁵⁷⁹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁸⁰ Tischner posługuje się węższym oraz szerszym pojęciem egotyczności. Przestrzeń egotyczności opisywaną przez „moje” nazywa on „szerszym kręgiem egotycznym”, natomiast przestrzeń opisywaną przez „Ja” nazywa przestrzenią „ścisłej egotyczności”. Por. tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁸¹ Tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁸² Por. tegoż, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁸³ Por. tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 153.

[...] coś może być mną mniej lub bardziej głęboko. W coś mogę być zaangażowany absolutnie lub bardziej głęboko. Wielką próbą poczucia solidarności jest chwila umierania. Śmierć pojawia się przed człowiekiem jako perspektywa gwałtownego zerwania więzów solidaryzacji z całym ciałem, także jako możliwość zerwania ich ze wszystkim, co dotychczas zdawało się być mną, wreszcie jako możliwość końca wszelkich solidaryzacji z powodu destrukcji samego ich źródła⁵⁸⁴.

Fundamentalnym warunkiem możliwości oraz rdzeniem fenomenu solidaryzacji, jak również desolidaryzacji – procesu odwrotnego do solidaryzacji, jest doświadczenie siebie jako wartości. Doświadczenie siebie samego jako wartości egotycznej jest początkiem i warunkiem możliwości procesu solidaryzacji „Ja” z innymi niż ono wartościami. Tischner podkreśla:

Warunkiem możliwości przeżycia egologicznej solidarności jest jednak jeszcze coś innego oprócz czucia wartości przedmiotowych. Dlatego tylko mogę przeżywać jedność mnie z czymś, co pierwotnie było moje, czyniąc wartość, jaką ma „moje”, mną, ponieważ sam siebie przeżywam jako jakąś szczególną wartość (aksjos)⁵⁸⁵.

2.4.2. „Ja” – Aksjos

Solidaryzacja egotyczna, jak to zostało pokazane, charakteryzuje się silnym zespoleniem z poczuciem wartości. Tischner odkrywa, że sfera samoświadomości jest sferą nie tylko egologiczną, ale także aksjologiczną:

[...] sfera egologiczna okazuje się być w szczególnym znaczeniu tego słowa sferą aksjologiczną. Mówiąc inaczej, jest to sfera, w której poczucie egotycznej wartości jest podstawą konscjentywności, a konscjentywność podstawą egotycznej realności. Rdzeniem tej sfery, jej „centralnym punktem”, źródłem promieniowania, przygotowującym możliwą solidaryzację, jest a k s j o - l o g i c z n e J a⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ Tamże.

⁵⁸⁵ Tamże.

⁵⁸⁶ Tamże, s. 153-154.

„Ja” aksjologiczne jako centralny punkt sfery konsejentywnej jest według Tischnera „Ja” transcendentnym rozumianym jako transcendentalna wartość.

Rozważając ideę Ja transcendentalnego od strony aksjologii, możemy dojść do przeświadczenia, że to Ja jest także jakąś transcendentalną w a r t o ś c i ą⁵⁸⁷.

„Ja” aksjologiczne jest ostatecznym warunkiem możliwości odczuwania wartości. Aksjologiczność „Ja” nie jest rezultatem realizacji różnego typu wartości, lecz jest jego rzeczywistością immanentną i całościową⁵⁸⁸. Tym, co diametralnie odróżnia wartość, jaką jest „Ja” aksjologiczne, od wszystkich wartości przedmiotowych, etycznych, estetycznych, religijnych jest to, że „Ja”-aksjos nie posiada wartości negatywnej. *Alter-ego*, czyli „Ja” drugiego człowieka, jest także wartością pozytywną i nie stanowi ono wartości przeciwnej mojemu „Ja”. Ja aksjologiczne jest transcendentne w stosunku do wszystkich wartości. Tym jedynie, co może mu zagrozić ze strony wartości negatywnych, jest branie odpowiedzialności za realizację wartości negatywnych. Tischner twierdzi:

Niesprawiedliwość może zagrażać mojemu życiu, mojej dobrej opinii, mojej pracy, ale moje aksjologiczne Ja jest transcendentne w stosunku do tych wszystkich zamachów. Ja aksjologiczne czuje się zagrożone (chciałoby się powiedzieć: „sponiewierane”) dopiero wtedy, gdy samo, będąc pozytywną wartością, jest zmuszane do „brania na siebie” odpowiedzialności za realizację wartości negatywnych. Sytuację taką przeżywa ono jako rodzaj aksjologicznego samobójstwa⁵⁸⁹.

Rozpatrując ideę „Ja” jako wartości transcendentalnej, podkreśla Tischner prymat aksjologii w egologii. W rozprawie *Filozofia świadomości egotycznej* pisze:

Prymat aksjologii w egologii wydaje się być absolutny. Ja transcendentalne pojęte jako transcendentalna wartość jest ostatecznym warunkiem możliwości odczuwania wszelkich możliwych wartości, zwłaszcza zaś wartości hory-

⁵⁸⁷ Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411-412.

⁵⁸⁸ Tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 158.

⁵⁸⁹ Tamże, s. 159.

*zontalnych, które wprowadzie promieniują na świat, ale same nie uczestniczą w jego bycie*⁵⁹⁰.

„Ja” aksjologiczne jest, jak widać, pozaświatową, irrealną wartością podmiotową, której esencjalnym momentem jest „prywatność” typu aksjologicznego. „Prywatność”, o której mówi Tischner, jest warunkiem możliwości intencjonalnego kierowania się ku wartościom przedmiotowym⁵⁹¹. Tak pojęte „Ja” cechuje się pewnego rodzaju dramatycznym napięciem, które objawia się w tym, że „Ja” z jednej strony pragnie kierować się w stronę wartości przedmiotowych oraz wypełniać „białe plamy” aksjologiczne, natomiast z drugiej strony „Ja” aksjologiczne nie zna uczucia nasycenia. „Ja” aksjologiczne, przyjmując określony sens, nie jest w możności zrealizować wszystkich możliwości zapełnienia pustych plam aksjologicznych, które czekają niejako na zabarwienie wartością egotyczną. Tischner stwierdza:

*Ja aksjologiczne w swym fundamentalnym skierowaniu ku przedmiotom, a w szczególności ku przedmiotowym wartościom, skierowaniu, które daje o sobie znać stanami zapomnienia o sobie w chwilach fascynacji wartościami, które sprawia, że człowiek żyje w swej codzienności na granicy wiedzy i niewiedzy o swych osobistych interesach, które nadaje temu życiu rys dążenia ku czemuś – odstania jakąś niewypełnioną „głębłą aksjologiczną” i jakiś gnębiący je „aksjologiczny głód”*⁵⁹².

Głód, o którym mówi Tischner, nie jest rodzajem głodu biologicznego, który znika w momencie nasycenia. Ja aksjologiczne w swojej prywatności wartości, czyli głodzie aksjologicznym, pragnie osiągnąć pełnię, która nie ma charakteru ontologicznego, lecz aksjologiczny. Tischner mówi nawet, że nadzieją człowieka, zwłaszcza chrześcijanina, jest świat bez białych plam aksjologicznych:

Dla człowieka nie ma nasycenia żadną pełnią, bo próżnia, jaką jest człowiek, nie ma charakteru ontologicznego, lecz aksjologiczny. Dopóki będzie istniał

⁵⁹⁰ Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412.

⁵⁹¹ Por. tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 160.

⁵⁹² Tamże, s. 161.

dylemat niezrealizowanej wartości i świata podatnego na jej realizację, dopóty trwać będzie ludzki dramat „prywatywności”⁵⁹³.

Oprócz pozytywności i prywatywności „Ja“ aksjologiczne charakteryzuje irrealność i indywidualność. W zakończeniu rozprawy *Fenomenologia świadomości egotycznej* przytacza Tischner następujący fragment *Impresji aksjologicznych*:

Ja aksjologiczne, jak większość wartości ściśle przedmiotowych, jest irrealne. Pojęcie „irrealności” przeciwstawia się pojęciu „realności”, które zgodnie z tradycją kantowską rozumiem jako istnienie w czasie. Ja aksjologiczne nie istnieje w czasie, stąd jego radykalna irrealność. Nie znaczy to jednak, by było ono jakimś tworem idealnym, jak np. liczba. Jest czymś „w pośrodku”. Z jednej strony jako aksjologiczna pozytywność upodobała się w sposobie swego bytowania do „czystych wartości idealnych” – ono, tak samo jak i one, domaga się realizacji w czasie i przestrzeni. Z drugiej strony, jako coś żyjącego, konscjentywnego, a przede wszystkim prywatywnego, trwając w nachyleniu ku światu, gdzie leży obszar białych plam aksjologicznych i gdzie może ono przybrać szaty „Ja społecznego” (bycia lekarzem, nauczycielem, urzędnikiem itp.), robi wrażenie czegoś „realnego”. Ponieważ jednak nie istnieje ono ani w czasie, ani w przestrzeni, a także z racji jego aksjologicznej pozytywności, mogę powiedzieć, że będąc irrealne, jest ono także transcendentalne (transcendentne – dop. A.T.)⁵⁹⁴ w stosunku do świata⁵⁹⁵.

„Ja“ aksjologiczne jako byt irrealny, czyli byt „pomiędzy” bytem realnym a idealnym⁵⁹⁶, ma także charakter indywidualny. Indywidualność „Ja“ zostaje wyrażona w słówku „moje”. Tischner twierdzi:

„Moje Ja” jest jedno, niepowtarzalne, inne niż Ja aksjologiczne drugiego człowieka. Ani cenniejsze, ani mniej cenne, po prostu inne, tak jak inne jest piękno dwu obrazów jednego i tego samego przedmiotu malowanego przez

⁵⁹³ Tamże.

⁵⁹⁴ Tischner, przytaczając w *Fenomenologia świadomości egotycznej* fragment *Impresji aksjologicznych*, użył wbrew oryginałowi określenia „transcendentalny” zamiast „transcendentny”. Określenie „transcendentalny” w kontekście Tischnerowskiej argumentacji odnośnie do „ja” aksjologicznego w *Fenomenologia świadomości egotycznej* wydaje się adekwatniejszy, zakłada bowiem jego możliwości konstytutywne. Por. tegoż, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 162 (także przypis nr 49) z tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, s. 412.

⁵⁹⁵ Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, s. 412.

⁵⁹⁶ Por. J. Piecuch, *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, dz. cyt., s. 121.

*dwóch mistrzów. Ogólna może być tylko i d e a Ja. Samo ja nie jest jednak ideą. Jest indywiduum*⁵⁹⁷.

Indywidualność „Ja“ aksjologicznego nie stanowi dla niego tragedii. Wręcz przeciwnie, tak rozumiane „Ja“ jest warunkiem możliwości powstania między ludźmi miłości, która zostaje zainicjowana w odkryciu indywidualności aksjologicznej drugiego „Ja“. Tischner zauważa:

*Miłość [...] zachłystuje się odkryciem fundamentalnym: ty jesteś inny i w swej inności cenny. Aksjologiczne Ja kochającego człowieka, śledząc „indywidu- alność” i „wartość” aksjologicznego Ty, wchodzi w fazę zafascynowania, a nawet zagubienia siebie w drugim. Dopiero odpowiedź drugiego na to zafas- cynowanie, odpowiedź, której istotą jest podobne odkrycie i podobne zachłyśnięcie, przywraca kochającemu samego siebie. Miłość jest komu- nikacją, lepiej – komunią, jaka rozwija się na płaszczyźnie aksjologicznej in- dywidualności*⁵⁹⁸.

„Ja” aksjologiczne, noszące w stosunku do świata piętno transcendencji, jest warunkiem wrażliwości aksjologicznej, czyli możliwości doświadczania wartości. „Ja“ aksjo- logiczne jest warunkiem wzbudzania świadomości wartości przedmiotowych. Widać tutaj także pewnego rodzaju relację zwrotną, mianowicie: współodczuwanie wartości w świecie powoduje odczuwanie wartości samego siebie⁵⁹⁹. Bez „Ja“ aksjologicznego nie byłaby możliwa np. miłość⁶⁰⁰. W miłości natomiast „Ja“ „odzyskuje” – jak podkreśla Tischner – swą wartość, czyli zaczyna odczuwać siebie samo jako wartość⁶⁰¹.

Charakterystyka „Ja“ jako wartości egotycznej będzie towarzyszyć na każdym etapie prowadzonych badań. Stopniowo odsłoni się nam Tischnerowski projekt „Ja“ aksjolog- icznego jako „Ja“ pierwotnego. W eseju pt. *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka* autor stwierdza:

⁵⁹⁷ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 162.

⁵⁹⁸ Tamże, s. 163.

⁵⁹⁹ Por. K. Serafin, *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva. Leg- nickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2008, nr 1 (12), s. 207.

⁶⁰⁰ Por. tamże, s. 206.

⁶⁰¹ Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 163.

*Ja aksjologiczne jest Ja pierwotnym. Znaczący to, że Ja pierwotne nie jest realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz irrealną wartością. Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę czasoprzestrzennej realizacji tej wartości. Jest ono zawsze uwarunkowane bardziej podstawowym doświadczeniem typu aksjologicznego*⁶⁰².

Tischner pojmuje zatem „Ja“ aksjologiczne jako „Ja“ pierwotne.

2.4.3. „Ja“ pierwotne a „Ja“ osobowe

Ze względu na aksjologiczne zorientowanie Tischnerowskiej koncepcji „Ja“ warto jeszcze raz wskazać komponenty „Ja“, są nimi: pozaświatowość, irrealność oraz to, że jest ono wartością podmiotową w „pewnym sensie” absolutną⁶⁰³.

„Ja” aksjologiczne jest wartością pozytywną i ma charakter pierwotny, to znaczy nie jest skutkiem mechanizmu solidaryzacji, w przeciwieństwie do innych „Ja“, jak np. „Ja“ somatyczne, „Ja“ jako podmiot poznania oraz „Ja“ osobowe.

„Ja” somatyczne bez wątplenia pochodzi od jakiegoś bardziej podstawowego doświadczenia egotycznego, na co wskazuje opisana niżej struktura solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej:

*Ja somatyczne w procesach solidaryzacyjnych odślaniało strukturę „z a - ł o ż e n i a i n t e n c j o n a l n e g o ”, aksjologicznie zabarwionego, stanowiącego warunek bytowania człowieka w świecie przestrzeni. [...] Jest jakąś wartością z obszaru intencjonalnych założeń, które warunkują istnienie w świecie, w przypadku których jednak świadomość tego, że są założeniami, ginie roztopiona przez same akty solidaryzacji. Gdybyśmy zechcieli zastosować do Ja somatycznego jedną z wyróżnionych [...] odmian pierwotności resp. wtórności, musielibyśmy powiedzieć, że chodzi tutaj o wtórność resp. pierwotność analogiczną do tej, jaką Heidegger wykrywał w obszarze egzystencjalów*⁶⁰⁴.

⁶⁰² Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2014, s. 112-114.

⁶⁰³ Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 403-404.

„Ja” somatyczne jest, jak wynika z przytoczonego fragmentu, jednym z egzystencjałów. Nie jest, jak zaznacza Tischner, egzystencjałem podstawowym. Relacja, jaka zachodzi między „Ja“ somatycznym a egotycznością bardziej podstawową, jest relacją typu sensownego, czyli jedna warstwa sensu zostaje uwarunkowana przez drugą, a ta warunkuje następną⁶⁰⁵. Chodzi tutaj o charakter zależności sensu między „Ja“ somatycznym a „Ja“ osobowym. U podstaw doświadczenia „Ja“ somatycznego leży doświadczenie „Ja“ osobowego. Tischner podkreśla, że:

Ja osobowe jest podstawą konieczną Ja somatycznego. Ja somatyczne jest jakby przypadkowe, faktycznościowe, warunkowane nie tylko wewnętrznymi, ale i zewnętrznymi okolicznościami, których, jak się zdaje, mogłoby nie być. Gdyby ich nie było, jego nie byłoby także⁶⁰⁶.

„Ja” osobowe jest ontologicznie bardziej podstawowe niż „Ja“ somatyczne. Pierwotność w perspektywie ontologicznej wcale nie musi jednak oznaczać pierwotności w aspekcie epistemologicznym, dlatego Tischner zauważa, że:

Ja osobowe może być dane poznaniu całkiem wtórnie, poprzez świadomość ciała i poprzez widzenie cielesnej odrębności od świata ludzi i rzeczy. Może ono stanowić fenomenalny punkt wyjścia do poznania Ja osobowego i to nie tylko przez „widza z zewnątrz”, lecz także przez samo Ja osobowe⁶⁰⁷.

Uświadomienie sobie przez osobę, że jest „Ja“ osobowym, następuje stosunkowo późno w rozwoju osobowym człowieka. Człowiek dojrzewa do tej świadomości poprzez głęboko przenikające go konflikty natury somatycznej, konflikty cielesne. Świadomość osobowej odpowiedzialności i ciężaru decyzji w świecie dojrzewa właśnie w konfliktach cielesnych. Porządek poznania nie pokrywa się z porządkiem rzeczy⁶⁰⁸.

Przyjrzyjmy się teraz, jakie stosunki zachodzą między „Ja“ osobowym a „Ja“ jako podmiotem poznania. Przypomnijmy, że „Ja“ jako podmiot poznania jest szczególną

⁶⁰⁵ Por. Tamże, s. 404.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 405.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 405.

⁶⁰⁸ Por. tamże, s., 406.

„strukturą” aksjologiczną. Poznanie dzięki tej strukturze inspirowane jest przez wartość, jaką jest prawda. Tischner pisze:

„Wartość”, której chodzi o prawdę, musi zarazem „czuć” swą ambiwalencję: że jest i nie jest „pełną” wartością. Poznaje ona prawdę dlatego, że będąc już wartością, nie jest nią na tyle, by nie móc się „stać” jeszcze bardziej wartością⁶⁰⁹.

„Ja” jako podmiot poznania jest w takiej perspektywie jednocześnie konkretny i niekonkretny. Jest ono („Ja“) jako źródło intencji skierowanych na prawdę o świecie i w świecie, czyli na konkretną wartość osobową:

Odpowiedzialność za poznanie świata ponosi ostatecznie osoba, która w przeżyciu odpowiedzialności odnajduje swą konkretność⁶¹⁰.

„Ja“ jako podmiot poznania zdekonkretyzowany, czyli osiągający ogólny poziom „My”, konkretyzuje się w „Ja“ osobowym. Podmiot poznania w procesie poznania jawi się w polu zadanym osobie do solidaryzacji:

Wchodząc w przestrzeń owego pola [...] Ja spełnia, ściśle rzecz biorąc, gest samobójczy. Podlega ono przekształceniu przez „uniwersalność”, którą samo wybiera, wbrew temu, czym jest. Ja staje się uznaną uniwersalnością. Przechodzi przez doświadczenie „znoszącej negacji” siebie. Jednocześnie jednak procesowi temu towarzyszy świadomość czegoś przeciwnego: w znoszącej negacji siebie Ja doświadcza „powrotu do siebie”. W strukturach uniwersalnych podmiotu poznania Ja odnajduje swe własne struktury. Trzeba zgubić siebie, by siebie odnaleźć⁶¹¹.

Powyższy fragment wskazuje nam na pierwotność „Ja” osobowego względem „Ja” jako podmiotu poznania. Tischner precyzuje:

Ja osobowe „chce stać się” podmiotem poznania. Ono zdąża ku „śmierci w nim”. Jest „zdolne” do negacji swej konkretności na rzecz jego niekonkretności⁶¹².

⁶⁰⁹ Tamże, s., 407.

⁶¹⁰ Tamże.

⁶¹¹ Tamże, s, 336.

⁶¹² Tamże, s. 408.

Podmiot poznania jest tutaj pierwotny w znaczeniu takim, jak pierwotną jest protencja przed terażniejszością i przeszłością. Jednak pierwotność, która pojawia się we wnętrzu strumienia czasu, nie znosi wtórności w aspekcie konstytucyjnym. Tischner wykazuje:

Przecież po to, by w ogóle w świadomości doszło do ukonstytuowania się podmiotu poznania, musi w człowieku dojść do głosu postawa „szukania prawdy”. Postawa ta przygotowuje w zarodku mającą się dopełnić kiedyś solidaryzującą egotyczną z aktami poznania prawdy i z rezultatami owych aktów. Zanim jeszcze zdoła się ukonstytuować w świadomości struktura podmiotu poznania, czy to jako „czystego podmiotu” poznania, czy jako podmiotu „jakoś egotycznego”, to Ja, które jest i jest wcześniej niż poznanie, musi chcieć znać prawdę o świecie, w którym żyje. Jakim Ja jest to Ja „chcące wiedzieć” prawdę o świecie? Prawdę o świecie „chce znać” Ja, które żyje w świecie jako o s o b n e od innych osób i od reszty świata. Tak więc Ja osobowe jest warunkiem możliwości Ja-podmiotu poznania⁶¹³.

Osobie chodzi o prawdę, nie może ona bowiem żyć w świecie fałszu. „Ja“ osobowe istnieje w tym świecie, dążąc do uchwycenia świata w „jego prawdzie dla niej”. W uchwytowaniu tym „Ja“ osobowe może siebie samego kwestionować. Stosunek do świata jest zarazem jego stosunkiem do samego siebie i na odwrót⁶¹⁴.

3. Osoba w świecie wartości

3.1. Osoba jako byt-dla-siebie

Zagadnienie człowieka jako bytu-dla-siebie zostało wstępnie omówione w tej pracy w kontekście problematyki „pierwotności *resp.* wtórności”. Skróceniowo sformułowano tę tematykę następująco: byt-dla-siebie jest pewnego rodzaju bytem, który wychodząc poza własną ograniczoność, autokreuje siebie w powrocie do siebie. Tischner pod wpływem Hegla zwraca uwagę na swoisty moment ruchu i twórczości, który cechuje sposób bycia bytu-dla-siebie. Dynamizm ten wskazuje na proces autokonstytucji, której

⁶¹³ Tamże.

⁶¹⁴ Tamże, s. 409.

„sens [...] polega na stopniowym i dialektycznym uświadamianiu sobie siebie samego”⁶¹⁵. Oznacza to, że dynamizm, szczególnie na poziomie myślenia, jest nieustannym poszukiwaniem tego, co pierwotne i autentyczne, poszukiwaniem „istnienia naprawdę”⁶¹⁶. W konsekwencji rodzi to „zamiar możliwie adekwatnego mówienia o człowieku językiem w pełni ludzkim, bez reifikacji i bez uprzedmiotowienia”⁶¹⁷, czyli w charakterystyce osobowej.

Przedheglowskie rozumienie pojęcia substancji zrodziło według Tischnera szczególnie niebezpieczeństwo reifikacji, która objawiła się właśnie w radykalnej substancjalizacji. Takiemu ujęciu ekstrapolacji reifikującej żywo przeciwstawił się nurt fenomenologiczny, który mieści się w generalnych ramach Heglowskiego rozumienia substancji ale jako bytu-dla-siebie⁶¹⁸. Człowiek, nie będąc rzeczą, jest żywą substancją, czyli zdaniem Hegla:

*[...] bytem, który naprawdę jest podmiotem, albo innymi słowy, jest bytem, który jest naprawdę rzeczywisty tylko o tyle, o ile substancja jest ruchem zakładania i ustanawiania siebie samego, czyli zapośredniczeniem między swoistym stawaniem się czymś innym a sobą samym*⁶¹⁹.

Człowiek taki, podkreśla Tischner:

*[...] buduje się nie tylko z wewnętrznego doświadczenia, ale i z doświadczenia świata. Wiedza człowieka o sobie jest zarazem wiedzą o chlebie i wiedza o chlebie jest wiedzą o sobie. W tym sensie ujęcie Hegla, jak widzimy, jest syntetyczne. Ono syntetyzuje wiele możliwości, traktując człowieka już nie tylko w relacji do tego, co ponad człowiekiem, i do tego, co poniżej człowieka, ale także w relacji do tego, co obok człowieka*⁶²⁰.

Koncepcja człowieka jako bytu-dla-siebie w filozofii Tischnera stanowi ważny aspekt jego późnych rozstrzygnięć, zwłaszcza widoczne jest to w *Filozofii dramatu*. Warto

⁶¹⁵ Tamże, s. 150.

⁶¹⁶ Tamże.

⁶¹⁷ Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 101.

⁶¹⁸ Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 150.

⁶¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, A. Landman (tłum.), Warszawa 1963, s. 25-26.

⁶²⁰ J. Tischner, *Rozważania wokół Hegla*, w: tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 15.

zaznaczyć, że już „wczesny Tischner” poprzez odniesienie do Heglowskiej kategorii bytu-dla-siebie podkreśla dynamiczność, dialektyczność i twórczość „istnienia naprawdę” osoby ludzkiej. Takie ujęcie zagadnienia wskazuje na traktowanie przez Tischnera „pierwotności *resp.* wtórności“ fenomenologicznej jako pewnego rodzaju „pierwotności *resp.* wtórności“ mieszczącej się w ramach modelu substancjalistycznego, jednak z radykalnie innym pojęciem substancji. Wydaje się zasadnym także stwierdzenie, że już od początku swojej pracy naukowej Tischner orientuje się ku pojęciu autentyczności przeżywania życia ludzkiego, czego świadectwem jest nieustanne poszukiwanie doświadczeń pierwotnych, a zarazem pewnego rodzaju filozoficzna tęsknota za dotarciem do źródła poznania, ale jeszcze bardziej źródła bycia naprawdę, źródła autentyczności czy – bliższej intencjom Heideggera – bycia właściwego⁶²¹. Fenomenologia służy mu zatem jako metoda docierania do źródła.

Tischner, szukając odpowiedzi na pytanie o osobę ludzką, sięga do fenomenologii. Stwierdza on również, że osobą jest byt-dla-siebie, w przeciwieństwie do bytu rzeczy, czyli bytu-w-sobie⁶²². W jednym ze swoich tekstów pisze:

Osoba jest stosunkiem do samej siebie. Być stosunkiem znaczy więcej tak lub owak odnosić się do siebie. Osoba nie tylko odnosi się do samej siebie, ona jest tym odniesieniem. Jest taka jakie to odniesienie jest. Ale odniesienie nie jest zwyczajną relacją, określa je bliżej słówko „dla”. Słówko to zawiera klucz do tajemnicy osoby⁶²³.

Słówko „dla” oznacza, że „coś jest dla mnie”. „Dla” i „mnie” wskazuje na fakt potencjalnego posiadania („mienia”) czegoś. Tischner zestawia fakt posiadania z wartościami, ewentualnie z dobrem, i postuluje:

Osoba jako byt-dla-siebie jest dobrem dla siebie. W niej jej „mieć” poprzedza jej „być”. Osoba „jest”, gdy „ma” siebie⁶²⁴.

⁶²¹ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 209.

⁶²² Por. J. Tischner, *Genesis z ducha*, dz. cyt., s. 203.

⁶²³ Tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 12.

⁶²⁴ Tamże.

Owo „jest”, gdy posiada siebie, oznacza, że człowiek jako osoba istnieje jako zadanie dla siebie samego. Człowiek żyje, stając się osobą, twierdzi Tischner. Oznacza to, że:

Człowiek podejmuje swój los i budowanie siebie w sytuacjach, które nazwalismy „granicznymi”. Człowiek odpowiada na wezwanie wartości i w ten sposób nie tylko przekształca świat, lecz także buduje siebie jako wartość na tym świecie. Człowiekowi chodzi o wartość. Bowiem w człowieku wartość stała się osobą⁶²⁵.

Bycie sobą, czyli osobą, twierdzi Tischner, koresponduje także z wiedzą o sobie. Chodzi tutaj o szczególny rodzaj wiedzy nieprzedmiotowej. Wiedza ta współtworzy rzeczywistość tego, co przenika⁶²⁶. Tak jak nie ma bólu bez świadomości bólu, tak nie ma „Ja“-osoby bez świadomości „Ja“ jako osoby. Aby to zrozumieć, należy odnotować, że Tischner odwołuje się w tym miejscu do Sokratejskiej metafory „rodzenia”. Człowiek staje się sobą – osobą tym bardziej, im bardziej rodzi się w nim świadomość siebie (samoświadomość) jako osoby; „rodzi” się wraz z osobą, z „Ja”, które wchodząc w świat, „tworzy” siebie⁶²⁷. Wspomniana wyżej metafora służąca do opisu procesu stawania się człowieka osobą dla Tischnera oznacza, że:

Urodzić to „wyrzucić” coś, co już jakoś jest, co jednak jako nie narodzone nie ma samoistnego znaczenia. Urodzenie nie jest ani stworzeniem z niczego, ani emanacją bytu z bytu. Urodzić można jedynie to, co wcześniej istnieje, z drugiej strony to, co już jest, a co bierze początek z zapłodnienia, wielostronnie przekracza byt, który je rodzi⁶²⁸.

Człowiek, będąc osobą, rodzi siebie jako osobę. Dąży on do pełni, która potencjalnie już jest w człowieku. Osoba ludzka jako byt-dla-siebie jest celem samym w sobie⁶²⁹.

⁶²⁵ Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

⁶²⁶ Por. tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 274.

⁶²⁷ Por. tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 10.

⁶²⁸ Tamże.

⁶²⁹ Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

3.2. Osoba w kontekście zasady personalistycznej

Jak to już zostało powiedziane, osoba ludzka jako byt-dla-siebie może być osobą *per se*, czyli przez siebie. To przez siebie nie ma charakteru technicznego, lecz jest kategorią dzieła sztuki, w którym poprzez odsłanianie, odkrywanie i wyzwalamie tego, co jest czynem etycznym, ukazuje się to, co fundamentalne dla konstytucji osoby⁶³⁰. Osobowe istnienie człowieka jest jego zadaniem⁶³¹. Tischner twierdzi, że zadanie to dokonuje się dopiero wtedy, kiedy źródłem etycznego doświadczenia jest człowiek – osoba. Najwyższą normą jest zasada personalistyczna – imperatyw kategoryczny:

*Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze razem jako celu, nigdy tylko jako środka*⁶³².

Powoływanie się Tischnera na tę Kantowską zasadę wskazuje, że troszczy się on o to, aby do ukształtowania własnego człowieczeństwa nie traktować innych ludzi jako środka, czyli aby ich nie uprzedmiotawiać, lecz zawsze traktować w nastąpieniu personalistycznym – podmiotowym. Tischner uzupełnia Kantowską formalną zasadę postępowania i zwraca uwagę na to, aby nie instrumentalizować drugiej osoby, aby jej nie degradować, depersonalizować ani nie krzywdzić. W kształtowaniu człowieczeństwa osoby chodzi zatem o to, aby odnaleźć swoje miejsce pomiędzy ludźmi oraz właściwy sposób komunikacji dialogicznej z nimi. Druga osoba jako podstawowe doświadczenie etyczne jest zatem wyznacznikiem kryterium mojego jako osoby postępowania etycznego⁶³³. W tym kontekście zwraca Tischner uwagę na to, że to właśnie w człowieku wartość stała się osobą. Oznacza to, że człowiek kształtuje siebie jako wartość – osobę na świecie i w świecie pośród innych osób-wartości:

Stajemy wobec drugiego człowieka i zapytujemy siebie: „czy mam prawo zrobić mu przykrość?” Gdyby nie człowiek, nie mielibyśmy takiego problemu.

⁶³⁰ Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, w: *Człowiek wobec wartości*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red. nauk.), S. Dziwisz (słowo wstępne), Kraków 2006, s. 12.

⁶³¹ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

⁶³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), R. Ingarden (przeł. przejrzał), Warszawa 1984, s. 62; por. także J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

⁶³³ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

Samarytanin zobaczył umierającego i zrozumiał: „trzeba pomóc”. Gdyby widział na tym miejscu zwierzę, jego problem byłby z pewnością inny. Patrzymy w twarz człowieka i oto rodzi się w nas myśl: „okłamać go czy powiedzieć mu prawdę?” I znów gdyby nie człowiek, nie wyłoniłyby się w nas takie pytania⁶³⁴.

Z powyższego cytatu wynika, że Tischner widzi w osobie ludzkiej wartość szczególną, która jest zarazem źródłem doświadczenia etycznego, jak również kryterium demaskowania „odgrywanych” moralności⁶³⁵. Źródłem moralności jest zawsze doświadczenie drugiej osoby. To nie normy są źródłem powinności, lecz obecność drugiego człowieka, jego potrzeb i bólów⁶³⁶. Niebezpieczeństwem w tej sytuacji według Tischnera jest oślepienie na wartość drugiej osoby; wtedy to postępowanie, relacja z drugim ma charakter quasi-etyczny, jest udawaniem etyki. Świat hierarchicznie uszeregowanych wartości hedonistycznych, witalnych, duchowych jest dla osoby ludzkiej zobowiązaniem etycznym oraz formą obrony człowieka w jego byciu osobą-wartością. Tischner podkreśla, że wartości:

[...] są sposobami uznawania człowieka, sposobami jego obrony, sposobami jego ocalenia. Szczególnie jaskrawo widać to w przypadku Sacrum, gdzie moment „ocalenia” (zbawienia) dochodzi do zenitu. Sens „Sacrum” leży w „zbawieniu”, to znaczy w ocaleniu człowieka przed śmiercią, przed upływającym czasem, przed moralnym potępieniem, które jest dla człowieka niekiedy „gorsze niż śmierć”. Człowiek służy wartościom – realizuje je, wartości „służą” człowiekowi – ocalając go⁶³⁷.

Wartości są „dla człowieka” – twierdzi Tischner. Zatem osoba jako wartość nie wymaga uzasadnienia, uzasadniają bowiem, uznają osobę wszystkie wartości, które są dla niej⁶³⁸. Osoba-wartość jako koncepcja, mając fenomenologiczne podłoże, według Tis-

⁶³⁴ Tamże, s. 89.

⁶³⁵ Por. tamże, s. s. 88.

⁶³⁶ Por. T. Gadacz, *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 174.

⁶³⁷ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

⁶³⁸ Por. tamże, s. 90.

chenera wskazuje na jej odkrycie i przeżycie w sferze duchowego życia człowieka. Precyzuje on:

Codzienna troska człowieka jest rozpięta między dwoma przeciwieństwami: tym, co człowiekowi zagraża, i tym, co człowieka udoskonala i tworzy, między ludzką rozpaczą, która jest „chorobą na śmierć”, a prawdziwym „Genesis z Ducha”, w trakcie którego człowiek staje się tym, co ma wartość⁶³⁹.

Chodzi tutaj o osobę ludzką, która istnieje między realnością a nierealnością, między światem bytów a światem wartości, pomiędzy rozumem a emocjami, będąc i zarazem stając się. Fundament bytowy osoby-wartości znajduje się w bycie realnym i zarazem „w idei”⁶⁴⁰.

Ujęcie takie, stwierdza Tischner, jest problematyczne i wymaga wprowadzenia pojęcia tzw. horyzontu aksjologicznego ukonstytuowanego przez graniczną wartość prawdy⁶⁴¹. Prawda, o której tutaj mowa, jest prawdą człowieka, czyli – jak przyjmuje Tischner za Kępińskim – prawdą, która odsłania się w miejscu obecności osoby. W miejscu tym człowiek nie odgrywa ról społecznych, tylko jest osobą⁶⁴².

Osoba-wartość dla Tischnera jest wartością pierwotną i absolutną, jest celem⁶⁴³. Inaczej dochodzi do zafałszowania punktu wyjścia dla etyki i moralności. Podstawą takiego stanu rzeczy może być według niego egocentryzm, który przekreśla wspaniałomyślność jako wewnętrzną siłę otwarcia w życzliwości osoby na inne osoby i wspólny im świat⁶⁴⁴. Szczególną formą otwarcia człowieka, przyjęcie nastawienia ku wartościom, przede wszystkim na człowieka jako osobę-wartość, przekonuje Tischner, jest nadzieja. Pisząc o doświadczeniu drugiego człowieka poprzez pryzmat wartości, podkreśla on znaczenie związanego z nim nierozzerwalnie przeżycia nadziei istotnej:

⁶³⁹ Tegoż, *Genesis z Ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz.cyt., s. 202.

⁶⁴⁰ Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁴¹ Por. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, W. Stróżewski (red.), Wrocław 1978, s. 99-100.

⁶⁴² Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 76.

⁶⁴³ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁴⁴ Por. D. Wajsprych, *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń – Olsztyn 2011, s. 155-156.

Nadzieja istotna to nadzieja, poprzez którą osoba ludzka zwraca się w stronę najbardziej sobie bliskich wartości, aby je odnaleźć lub zrealizować w świecie, w drugim, w sobie. Jest to zarazem ta nadzieja, którą osoba najskuteczniej broni siebie przed upadkiem w rozpacz. Poprzez nadzieję istotną wyraża się to, co w osobie najbardziej osobowe. Człowiek, który zdoła spotkać się z drugim na płaszczyźnie jego nadziei istotnej, doświadcza w nim tego, co zarazem indywidualne i absolutne – wartości, która się stała osobą⁶⁴⁵.

Osoba jako „ucieleśniona wartość” staje się sobą według tego, jak kieruje nią jej nadzieja. Tischner przypomina, że nie zawsze człowiek odkryje nadzieję istotną – poszukiwania przechodzą od jednej realizacji nadziei do drugich. Taka nadzieja, dopelnia Tischner, wędruje, jest zatem „nadzieją wędrującą”⁶⁴⁶. Na bazie takiego stanu rzeczy powstaje w komunikacji międzyludzkiej wiele nieporozumień, kryzysów porozumień.

Swoiste w odkrywaniu nadziei istotnej jest, jak to już zostało powiedziane, dojrzewanie w osobie procesu odkrywczosci. Tischner uważa, że odkrywczosc jest kluczem do spotkań z innymi osobami. To dzięki niej doświadczenie drugiej osoby i zarazem siebie jako człowieka ma charakter coraz bardziej źródłowy, pierwotny. Odkrywczosc idzie w parze z towarzyszeniem drugiemu w jego „przygodzie ze sobą”. W ten sposób ludzie stają się często dla siebie wzajemnie wychowawcami, pomagając sobie niejednokrotnie bezwiednie odkrywać nadzieję zasadniczą, której na imię osoba ludzka⁶⁴⁷. Wzajemne wychowanie osób ma także przyczynić się do uniknięcia patologii nadziei, różnego rodzaju kryzysów racjonalizmów i przedwczesnych syntez, które – powtarza Tischner za Ricoeurem – są złem objawiającym się poprzez totalizację kulturowych doświadczeń ludzkości w instytucjach politycznych i eklezjalnych. Dochodzi do totalizacji, w której człowiek zmierza do całości. Zdaniem Tischnera totalizmy stanowią patologię

⁶⁴⁵ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90-91.

⁶⁴⁶ Por. tamże, s. 91.

⁶⁴⁷ Por. tamże, s. 91-92.

nadziei⁶⁴⁸ lub wtrącają człowieka w formę beznadziei – melancholię⁶⁴⁹. Przykładem takiej patologii są wspomniane już powyżej tzw. kryjówki. Ta metafora powstaje złączenia przez Tischnera nadziei z przestrzenią wolności. Pisze on:

Wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane. Gdy zmienia się wolność, zmienia się również przestrzeń nadziei; gdy zmienia się przestrzeń nadziei, zmienia się również wolność człowieka. Tak może powstawać kryjówka. Kryjówka to miejsce wolności zalęknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości⁶⁵⁰.

Idąc za Kępińskim, Tischner zauważa, że patologiczność postawy człowieka z kryjówki polega na tym, że podstawową formą osvajania drugiej osoby i świata jest nie rozumienie, lecz zawładnięcie⁶⁵¹. Człowiek żyjący w kryjówce chce z drugiej osoby i jej świata uczynić swoją własność, chce posiadać drugiego. Lękając się o siebie, rodzi agresję. Nie mamy tutaj do czynienia z rozumiejącą otwartością autentycznej, dojrzałej osoby ludzkiej, lecz z lęklwym rażeniem agresją, nienawiścią, pseudomiłością czy niewiernością. Rażenie to dokonuje się w quasi-komunikacji, która jako rażenie jest zimną obojętnością, wielomównością, żalem bez powodów, wtrąceniem drugiej osoby w ustalony z góry schemat rozumienia⁶⁵². W dalszej krytyce utrzymuje Tischner:

Człowiek „zarażając się” lękiem [od środowiska – dop. A.T.], „zaraża się” również rozmaitymi reakcjami obronnymi na ów lęk. Stereotyp reakcji dąży do utrwalenia i po jakimś czasie człowiek staje jego niewolnikiem⁶⁵³.

Z przytoczonego fragmentu wynika, że człowiek z kryjówki to niewolnik patologicznie obezwładniającego osobę ludzką lęku. Człowiek taki, powtarza za Kępińskim Tischner, jest dzieckiem współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej, przeważającej nad postawą

⁶⁴⁸ Por. tegoż, *Rewolucja i patologia nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 61.

⁶⁴⁹ Por. tegoż, *Kryzys nadziei*, w: tegoż, *Myślenie w żywiole piękna*, W. Bonowicz (wyb. i oprac.), s. 90-94.

⁶⁵⁰ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 456-457.

⁶⁵¹ Por. tamże, s. 457.

⁶⁵² Por. tamże, s. 458.

⁶⁵³ Tamże, s. 464.

twórczą; nie jest on w stanie obdarzyć uczuciami pozytywnymi świata osób, który staje się wrogi⁶⁵⁴.

Wyzwoleniem z takiej sytuacji jest „głęboki przewrót w sposobie przeżywania wartości” – chodzi tutaj przede wszystkim o przeżywanie siebie jako osoby-wartości. Człowiek musi „przetrawić siebie” i określić się na płaszczyźnie życia, na której poczuje się najautentyczniej „sobą u siebie”⁶⁵⁵. Tischner za Kępińskim wyróżnia w systemie wartości trzy warstwy: biologiczną, emocjonalną oraz społeczno-kulturową. Warstwą biologiczną rządzą dwa prawa: prawo zachowania własnego życia oraz prawo zachowania życia gatunku⁶⁵⁶. W warstwie emocjonalnej dochodzi do odniesienia człowieka do człowieka na płaszczyźnie bezpośrednich uczuć. Tischner odnosi się do przemyśleń Kępińskiego:

[...] co jest dla mnie najważniejsze, czy kochać czy być kochanym, czy ludzi mieć u swych stóp, czy kontakt z nimi traktować jako swoistą zabawę, czy też jako obowiązek mniej lub bardziej praktyczny, czy ludzi akceptować takimi, jakimi ich Pan Bóg stworzył, czy też starać się ich naturę poprawiać, czy traktować ich jako swoiste instrumenty do zdobycia celu lub pokonania przeszkody stojącej na drodze, czy też podchodzić do nich z ciekawością dziecka, w każdym z nich starać się zobaczyć coś nowego i ciekawego itp. W warstwie tej jednak decyduje uczuciowy stosunek do drugiego człowieka (przewaga postawy „do” lub „od”)⁶⁵⁷.

To na tej płaszczyźnie hierarchii wartości, podkreśla Tischner, tworzą się kompleksy, czyli uczuciowe ogniska skupiających wokół siebie odniesień osoby do środowiska. Często kompleksy te tworzą się wokół osób znaczących z dzieciństwa, czyli matki, ojca, rodzeństwa. Stosunki uczuciowe do tych osób kształtują stosunki uczuciowe w relacjach społecznych z innymi osobami⁶⁵⁸. Patologia na tej płaszczyźnie jest często wynikiem zranienia drugiego człowieka poprzez zakłócenie procesu jego stawania się osobą – jest „niepozwoleniem być drugiemu”, jest wytrąceniem go z jego nadziei istot-

⁶⁵⁴ Por. tamże.

⁶⁵⁵ Por. tamże, s. 465.

⁶⁵⁶ Por. tamże, s. 466.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 467.

⁶⁵⁸ Por. tamże.

nej⁶⁵⁹. W trzeciej warstwie hierarchii wartości, czyli społeczno-kulturowej, człowiek wyznacza sobie idealny cel, czyli kim chce być w przyszłości. Warstwa ta ma charakter bardziej kolektywny oraz refleksyjny. System wartości, o których tutaj mowa, okazuje się – twierdzi Tischner – metabolizmem informacyjnym, czyli wymianą informacji – swoiście rozumianą komunikacją. Ludzie z kryjówek natomiast, oddzieleni od innych osób, nie mogą się komunikować. Przeciwnie – „styl oparty na harmonijnym przepływie informacji”, czyli komunikacja międzyludzka, otwiera właściwą osobową przestrzeń relacyjną – przestrzeń nadziei⁶⁶⁰.

Tym, co może osobę ustrzec przed popadnięciem w patologię nadziei, jest praca nad nadzieją człowieka. Praca, której bezpośrednim i pośrednim adresatem jest człowiek, jest integralną formą komunikacji między ludźmi, między znanymi bądź dalekimi sobie osobami, które są dla danej osoby bliźniami⁶⁶¹.

3.3. Osobowy wymiar pracy człowieka jako rozmowy

Osoba ludzka, która zgodnie z imperatywem kategorycznym Kanta jest celem samym w sobie, rozwija w sobie człowieczeństwo, wymiar ludzki, osobowy poprzez pracę⁶⁶². Tischner twierdzi:

[...] praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia⁶⁶³.

Praca nie jest zwykłą rozmową. Dialog pracy ma zakres szerszy niż zwyczajna wymiana słów⁶⁶⁴. Rozmowa pracy, uważa Tischner, ma szeroki zasięg, obejmuje ona

⁶⁵⁹ Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 107.

⁶⁶⁰ Por. tegoż, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 469.

⁶⁶¹ Por. tegoż, *Refleksje o etyce pracy*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 74; por. także E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarität*, Dresden 2011, s. 33.

⁶⁶² Por. J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 74.

⁶⁶³ Tegoż, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 21.

⁶⁶⁴ Por. J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 261.

bowiem kręgi rozmówców często sobie nieznanych. Dialog pracy obejmuje nie tylko chwilę obecną, ale także jest kontynuacją pracy przodków. Również dialog współczesnej pracy idzie w przyszłość⁶⁶⁵. Czynności, które nie służą rozwojowi człowieka jako osobie ani nie budują wspólnoty międzypersonalnej, nie można nazywać pracą⁶⁶⁶. Tischner podkreśla, że praca jako rozmowa kryje w sobie szczególną mądrość:

Każda rozmowa kryje w sobie jakąś mądrość. Praca ma szczególną, sobie właściwą – mądrość wewnętrzną. Mądrość ta stawia ludziom wymagania, wyznacza dla nich odpowiedni „poziom”. Każdy musi wiedzieć, co powinien robić, aby z cząstkowych prac wyrosła organiczna całość. Mądrość pracy – mądrość wcielona nie tylko w mózg człowieka, ale również w całe jego ciało – stanowi o naturalnej mądrości ludzi pracy⁶⁶⁷.

Partnerzy rozmowy w użytej przez Tischnera metaforze pracy jako rozmowie znajdują się na tym samym poziomie i jako konkretne osoby są zapośredniczeni poprzez pozostające w tle wytwory – efekty pracy. Praca jako rozmowa, komunikacja ma zatem charakter międzypersonalny⁶⁶⁸. Tischner podkreśla, że rozmowa pracy służy także podstawowej wartości, jaką jest życie:

[...] jest to wartość podstawowa, bo tylko „mając życie”, możemy zdążać do wyższych wartości, o których mówimy, że „nadają życiu sens”. Praca bądź służy życiu, gdy podtrzymuje życie i zapewnia jego rozwój (praca rolnika, lekarza, budowniczego domu itp.), bądź nadaje życiu głębszy sens (np. praca artysty, filozofa, kapłana)⁶⁶⁹.

Praca, służąc życiu ludzkiemu, jest wyrazem szczególnej nadziei ludzkiej, której celem jest uczynić człowieka mieszkańcem ziemi, to znaczy jego prawdziwie międzypersonalnym zadomowieniem we wspólnocie ludzkiej⁶⁷⁰. Sens takiej pracy, przy-

⁶⁶⁵ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23; por. także J. Jagiełło, *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae” 2014, nr 25, s. 227-258; tegoż, „Interest in the service of that which is disinterested”. *Józef Tischner's anthropologico-ethical project of work*, „Studies in East European Thought” 2019, nr 4 (71), s. 361-374.

⁶⁶⁶ Por. J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 262.

⁶⁶⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁶⁸ Por. E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischner's Ethik der Solidarnost*, dz. cyt., s. 38-39.

⁶⁶⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23-24.

⁶⁷⁰ Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 124.

pomina Tischner, jest analogiczny do sensu rozmowy. Rozmowa jest wtedy sensowna, gdy odpowiedź jest adekwatna do pytania oraz gdy z przyjętych przesłanek wyciąga się właściwe wnioski. W takim dialogicznym zestawieniu osoby doświadczają prawdy pracy, która w pierwszej linii polega na prawdzie międzyosobowego porozumienia⁶⁷¹. Porozumienie jest zdaniem Tischnera „wewnętrznym rozumem rozmowy”. To wtedy rozmowa dochodzi do swej istoty, kiedy staje się współpracą posiadającą „coś nietykalnego”, „świętego”, ponieważ odsłania prawdę o osobie jako istocie zdolnej do miłości⁶⁷² oraz jest uznaniem jej tożsamości, indywidualności i godności⁶⁷³.

Osobowym podmiotem pracy, uważa Tischner, jest człowiek jako istota myśląca, praca ma bowiem być wyzwolonym dziełem mądrości⁶⁷⁴. Kluczem do tajemnicy pracy jest pojęcie myślenia. Człowiek uświadamia sobie, że jest istotą myślącą, kiedy „staje wobec wartości prawdy”⁶⁷⁵. Prawda jest warunkiem dialogu pracy. Osobowa natura człowieka wyraża się w tym, że człowiek wybiera prawdę do twórczego urzeczywistnienia. Dialog pracy, twierdzi Tischner, jest pożytkiem czynionym z wolności⁶⁷⁶. Zasadą kierującą przebiegiem pracy jest zasada prawdy, a sama praca, stając się czynnym myśleniem, jest formą dialogu społecznego, wzajemnością⁶⁷⁷. Relacja wzajemności może jednak zostać wypaczona, wyzyskana, zdegradowana.

Skutkiem moralnego wyzysku pracy, twierdzi Tischner, jest moralna dezintegracja społeczności pracy. Dochodzi do braku zaufania w stosunkach pracy. Prowadzi to do rozgoryczeń, zahamowania, oportunistycznego, utraty radości z pracy. Na poziomie świadomości człowieka dochodzi do zanegowania autentyczności sensu pracy, również w sposobie określania podmiotów pracy przez tę pracę⁶⁷⁸.

⁶⁷¹ Por. tegoż, *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985, s. 42.

⁶⁷² Por. tamże, s. 82.

⁶⁷³ Por. E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischner's Ethik der Solidarität*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁷⁴ Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, dz. cyt., s. 82-83.

⁶⁷⁵ Por. tamże, s. 83.

⁶⁷⁶ Por. tamże, s. 82.

⁶⁷⁷ Por. tamże, s. 85.

⁶⁷⁸ Por. tamże, s. 41-42.

W takiej perspektywie zasadnym jest stwierdzenie, że tylko osoba jest zdolna do oceny moralnej pracy, poprzez jej wypatrzenia bowiem ukazuje się również jej dogłębnie personalistyczny charakter. Praca czyni człowieka wolnym, kiedy nie służy jej produktom czy wymianie rzeczy, ale odkrywaniu tożsamości i godności jej podmiotu, czyli indywidualnej osobie, jak również wspólnocie osób⁶⁷⁹. Tak pojęta praca nie jest dla człowieka jedynie środkiem do życia ani „sposobem bycia w prawdzie człowieka”. Tym, co tworzy ogólnoludzką międzypersonalną wspólnotę mieszkańców Ziemi, jest kultura pracy. Tak pojęta praca staje się czynnikiem pokoju międzynarodowego⁶⁸⁰. Zdaniem Tischnera w ten sposób powstaje, rodzi się charakterystyczny dla osobowego wymiaru życia człowieka etos solidarności międzyludzkiej⁶⁸¹.

4. Osoba jako podmiot dramatu – problematyka intersubiektywności

4.1. Osoba w kontekście doświadczenia spotkania

Doświadczenie spotkania jest według Tischnera fenomenologicznym doświadczeniem źródłowym⁶⁸². Filozof dokonuje próby definicji:

Polskie słowo doświadczenie składa się z dwóch elementów do i świadczenie. Pierwsze wskazuje na dążenie, drugie na świadectwo. Wzięte razem znaczą: dochodzenie do świadectwa. Biorąc pojęcie doświadczenia według etymologii słowa, trzeba powiedzieć, że dane nam jest tylko jedno rzetelne doświadczenie innego człowieka – spotkanie z innym⁶⁸³.

⁶⁷⁹ Por. tamże, s. 81.

⁶⁸⁰ Por. tamże, s. 43.

⁶⁸¹ Por. tamże, s. 42.

⁶⁸² Por. W. P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, w: *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, K. Pietrych (red.), dz. cyt., s. 180.

⁶⁸³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 27.

Spotkanie jest czymś więcej niż świadomością drugiego człowieka, zauważa Tischner. Spotkanie jest wydarzeniem doświadczenia transcendencji⁶⁸⁴. Nawiązując do Lévinasa, Tischner podkreśla, że doświadczenia spotkania nie można traktować na równi z jakimkolwiek innym doświadczeniem, np. rzeczy czy nawet samego siebie. Doświadczenie drugiej osoby ma charakter źródłowy i kluczowy dla konstytucji sensu świata⁶⁸⁵. Autor *Filozofii dramatu* pisze:

Słowem kluczowym opisującym spotkanie jest twarz. Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. Rzeczy zjawiają się poprzez wyglądy, twarze objawiają się. Twarze są śladami Transcendencji⁶⁸⁶.

Twarz nie jest zjawiskiem, za którym kryje się rzecz sama w sobie. Jest ona dana drugiemu człowiekowi, wskazuje Tischner, jako dar, który przez filozofie totalizujące, filozofie bycia zostaje niejako zagłuszony i zasłonięty⁶⁸⁷. Filozofia spotkania jest „myślą” pozostającą bezpośrednio blisko z doświadczeniem. Twarz innego jest dana w epifanii – objawieniu – ujawnieniu. Chodzi tutaj o istotną prawdę drugiego, która nie jest wiedzą w klasycznym rozumieniu. Tischner zauważa:

W epifanii inny ukazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i obowiązujący. [...] Dlatego jest on naszym nauczycielem, naszym mistrzem. Czytamy: „W przejawie twarzy zawarte jest pewne przykazanie, jakby mówił do mnie nauczyciel”. Nie dość tego: twarz objawia się w ten sposób, że wybiera. Epifania twarzy nie jest objawieniem wszystkiego wszystkim, lecz objawieniem prawdomównego wybranemu. Co mówi prawdomówny wybranemu? Mówi: „nie zabijesz mnie”⁶⁸⁸.

Twarz, na co wskazuje powyższy fragment, jest ściśle związana z doświadczeniem źródłowości prawdy. Prawdziwość poznania zależy zatem od uczciwości – prawdomówności człowieka. Uczciwość wynika z całokształtu życia osoby, a tam, gdzie jest

⁶⁸⁴ Por. tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, D. Kot (posłowie), Kraków 2017, s. 5.

⁶⁸⁵ Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 27.

⁶⁸⁶ Tamże, s. 28.

⁶⁸⁷ Por. tamże, s. 29.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 30.

komunikacja międzyosobowa, tam pojawia się problem prawdomówności⁶⁸⁹. Nie chodzi tutaj o koncepcję poznania związaną z działaniem czysto intelektualnym podmiotu, ale z poznaniem prawdy domagającej się określonego sposobu egzystencji. Swoiste „rozświetlenie relacji między człowiekiem a człowiekiem” otwiera możliwość poznania świata zewnętrznego, świata przedmiotów⁶⁹⁰.

Rozświetlenie relacji, o której mowa, to swoiście ukazująca się prawda drugiej osoby – poznanie „tego wszystkiego, co się w drugim człowieku dzieje”⁶⁹¹. W perspektywie tej, zauważmy ponownie, Tischner odwołuje się do badań nad człowiekiem przeprowadzonych przez psychiatrę Antoniego Kępińskiego. W kontekście antropologicznym skupiał się on na wyeksponowaniu faktu poznania w odniesieniu do stopnia usystematyzowania wyników poznania, określających naturalną potrzebę bezpośredniego kontaktu z drugą osobą i jej światem⁶⁹². Spotkanie drugiego dokonuje się w autentycznym otwarciu na drugiego. Otwarcie to, aby było szczere, musi być wzajemne, podkreśla Tischner. Otwarcie to następuje wtedy, gdy relacja międzyosobowa jest szczerą. Szczerość oznacza doświadczenie prawdy w jej przeżyciu. Chodzi tutaj o doświadczenie egzystencjalne, w którym osoby jako podmioty spotkania nabierają pewności co do tego, że drugi człowiek jest prawdziwie sobą. Tischner wskazuje, że „»bycie w prawdzie« to główna sprawa człowieka. Człowiek Kępińskiego woła o prawdę, prawda jest jego głównym głodem”⁶⁹³.

Prawda o drugiej osobie jest poznawana przez podmiot poznający na tyle, potwierdza Tischner myśl Kępińskiego, na ile nie jest ona zniewolona lękiem, lecz – kierowana odwagą – otwiera się na drugą osobę. To za przyczyną odwagi możliwe jest przekroczenie samego siebie i ukierunkowanie się ku drugiemu. Otwarcie następuje wtedy, gdy relacjami międzyosobowymi kieruje autentyczność, szczerość. Szczerość

⁶⁸⁹ Por. Z. Dymarski, *Dwugłós o zhu*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁹⁰ Por. J. Tischner, *Filozofia – dramat – metafora*, „Znak-Idee” 1991, nr 4, s. 40-41.

⁶⁹¹ Por. tegoż, *Antoni Kępiński po latach*, w: A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996, s. 10; cyt za S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 28.

⁶⁹² Por. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. IX, s. 65-70.

⁶⁹³ Tegoż, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 179.

rodzi bliskość, a przeciwieństwem szczerości jest postawa zakłamania⁶⁹⁴. Bliskość, o której mowa, umożliwia w relacji międzyosobowej wzajemne składanie przed sobą nadziei w prawdzie, twierdzi Tischner, Kępiński natomiast ukazuje związek nadziei i prawdy w kontekście choroby depresyjnej. Pisze on:

Element nadziei jest bardzo istotny w leczeniu depresji. Piekło depresji polega bowiem na utracie nadziei. Lekarz, a także najbliższe otoczenie chorego powinni mu nadzieję wrócić. Nie jest to zadanie łatwe. Demonstrowanie bowiem własnego optymizmu czy przez postawę emocjonalną, czy też słownie, tylko rozdrażnia chorego, budzi wstręt do siebie i do osoby, która obnosi się ze swą radością. Postawa optymistyczna musi być postawą bardzo dyskretną, wypływającą z własnego, głębokiego przekonania⁶⁹⁵.

W optyce takiej widać, jak wielkie znaczenie dla psychiatrycznego i filozoficznego obrazu człowieka (dla Kępińskiego i Tischnera) ma etyka. W dialogu wartością – kryterium etyki jest relacyjnie otwarta osoba⁶⁹⁶. Etyka taka jest kształtowaniem postaw, umożliwiających zaistnienie autentycznego spotkania międzyosobowego. Podkreślając wagę poznawczego charakteru wzajemnego otwarcia na siebie osób, Tischner stwierdza:

Znamiennym rysem poznawczego obcowania z drugim winna być [...] postawa wyrażająca się słowami – „pozwoić drugiemu być”. Postawa ta jest wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu „na równych prawach” [...] ⁶⁹⁷.

Wyżej zaprezentowana postawa współżycia międzyosobowego wskazuje na wolnościowy charakter relacyjności człowieka jako osoby. Charakter taki ukazuje dialogiczny rys relacji interpersonalnych, a spotkanie jako wydarzenie jest początkiem dramatu, jest doświadczeniem źródłowym⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ Por. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 28-29.

⁶⁹⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 1993, s. 271.

⁶⁹⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 225-226.

⁶⁹⁷ Tamże, s. 228; tegoż, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, dz. cyt., s. 437.

⁶⁹⁸ *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, A. Karoń-Ostrowska (red.), s. 224.

4.2. Osoba jako istota dramatyczna

Tischner, podejmując problematykę dramatycznego wymiaru życia ludzkiego, zapytuje: kim jest człowiek?

Pytanie to wskazuje na podmiotowy charakter człowieka – ukierunkowuje na „sobość” – „jaźń”, czyli bycie-w-sobie, osobę, która musi sama coś „ze sobą począć”⁶⁹⁹. Tworząc relacje, uczestniczy w dialogu, którego wyrazem jest spotkanie. Autor *Filozofii dramatu* pisze:

*Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym „zatknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć*⁷⁰⁰.

Wykazanie, czym jest dramat, którego człowiek jako osoba jest podmiotem, uwzględnia określenia wewnętrzne jej egzystencji. Co ważne, określenia takie biorą pod uwagę moment samoświadomości osoby, stwierdza Tischner. Chodzi tutaj o moment samoświadomości, który jest charakterystyczny dla nastawienia personalistycznego, duchowego, czyli międzyosobowego wobec człowieka. Tischner podkreśla:

*Każdy człowiek bierze udział w dramacie i „staje się” tym, kim staje się poprzez swój dramat. Oczywiście człowiek zajmuje jakieś miejsce między bytami tego świata (topologia człowieka) i dąży do jakiegoś celu (teleologia człowieka), ale to wszystko nie ma większego znaczenia, gdy idzie o wyjaśnienie jego „kto”. Wewnętrzna „prawda” człowieka, jego „ja” (jaźń), ludzkie oiketon – określa się i wyraża w dramacie i poprzez dramat. Człowiek rozumiany jako uczestnik dramatu nazywa się osobą*⁷⁰¹.

Nie da się inaczej zrozumieć dramatu jak poprzez rozumienie, kim jest osoba jako podmiot dramatu, człowiek jako istota dramatyczna. Bycie istotą dramatyczną, twierdzi Tischner, oznacza: „przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię

⁶⁹⁹ Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, W. Zuziak (red.), s. 84. Na temat problematyki „spotkania z drugim” por. A. Tarchała, *Das menschliche Drama. Józef Tischners Philosophie der Begegnung*, „Przegląd Kalwaryjski” 2021, nr 25, s. 55-73.

⁷⁰⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 533.

⁷⁰¹ Tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 5.

jako scenę pod stopami”⁷⁰². Otwarcie na inną osobę ma charakter podstawowy jako kategoria konstytuująca dramat. Wymiar dialogiczny dramatu, którego początkiem jest spotkanie, wskazuje na rozumienie dialogu międzyosobowego jako relacji wzajemności „Ja – „Ty”. Tischner pisze:

*Otwarcie na innego ma charakter dialogiczny. Różni się ono istotnie od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty*⁷⁰³.

„Naturą” osoby-podmiotu dramatu jest czas dramatyczny, otwarcie na świat-scenę dramatu oraz na drugą osobę, która jest uczestnikiem tego samego dramatu⁷⁰⁴. Dramat ma dla Tischnera wymiar osobowy, duchowy, a osoba ma charakter istoty dramatycznej. Tischner uważa, że „człowiek jest »osobą«, a »osoba« to tyle, co uczestnik dramatu”⁷⁰⁵.

Dramat rozumie Tischner jako wydarzenie – „dzieje się”. Dokonuje się ono między osobami; jest to „coś międzyludzkiego”, a „to »coś« jest konstytuowane przez osoby – uczestników dramatu”⁷⁰⁶.

To dramatyczne „coś” jest także aktywne konstytucyjnie dla stawania bądź niszczenia się osób. Oznacza to, że następuje moment związania, który jako wątek dramatyczny motywuje międzyosobową więź – „związanie” osób, wzajemność. Tischner podkreśla:

Dramat zaczyna się od spotkania, rozwija w rozmaitych rodzajach obcowania, kończy rozstaniem – rozejściem lub śmiercią. [...] Dramat oznacza zawsze jakąś wzajemność.

*We wzajemności ja staję się tym, kim jestem, dzięki tobie, a ty stajesz się tym, kim jesteś, dzięki mnie. Może jednak być przeciwnie: ja nie jestem sobą z twojej winy, ty z mojej. Wzajemność oznacza: jesteśmy poprzez siebie. Dlatego właśnie, że osoby są poprzez siebie, możliwy jest dramat*⁷⁰⁷.

⁷⁰² Tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁰³ Tamże, s. 13.

⁷⁰⁴ Por. tamże.

⁷⁰⁵ Tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 145.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 146.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 146-147.

Więź, o której tutaj mowa, jest związkiem dialogicznym, czyli powstaje między zapytanym a pytającym. Pytanie rozpoczyna dramat istnienia i motywuje zapytanego do odpowiedzi pytającemu. W relacji dialogicznej odsłania się podstawowa kategoria dramatyczna, określająca sytuację człowieka. Chodzi o biedę człowieka, która konstrytuuje w relacji fenomen zbliżenia osób⁷⁰⁸. Nie chodzi tylko, uważa Tischner, o zbliżenie fizyczne, lecz ten rodzaj duchowej bliskości, która porusza pytanego biedą pytającego. Bieda ta jest prośbą o odpowiedź, która jest egzystencjalnym zaradzeniem bólu, deficytu uznania i odkrycia prawdy międzyosobowej, dramatycznej, prawdy, że osoba jest wartością dla i poprzez inną osobę⁷⁰⁹. Tischner dla poparcia swojego stanowiska przytacza słowa Lévinasa:

Rozpoznać innego, to uznać głód. Uznać innego, to obdarzyć. Ale obdarzyć mistrza, pana – tego, kogo się ogarnia, mówiąc do niego „wy” w wymiarze wzniosłości⁷¹⁰.

Druga osoba jako wartość jest mistrzem – powtarza za Lévinasem Tischner – właśnie dlatego, że nie tylko odsłania mi prawdę tzw. obiektywnego świata, lecz daje do myślenia, czyli budzi myślenie. To budzenie w aspekcie poznawczym jest odkrywaniem czegoś prawdziwego nie tylko dla mnie, ale też dla innych⁷¹¹. Inna osoba nie jest jedynie teorią, formalnym wymogiem, ale realnością uczestniczącą wzajemnie w komunikacji, rozmowie, dialogu⁷¹².

⁷⁰⁸ Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74-75.

⁷⁰⁹ Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 494.

⁷¹⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1986, s. 48; cyt. za tłumaczeniem J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75. Według wydania polskiego: *Uznać Innego to uznać głód. Uznać Innego – to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy „panie” („vous“)*. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, M. Kowalska (tłum.), dz. cyt., s. 75.

⁷¹¹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 491.

⁷¹² Por. Z. Dymarski, *Sprawa człowieka*, dz. cyt. s. 60.

4.3. Dialogiczny wymiar osoby

Dialog jako jedna z kategorii dramatycznych określających osobowy wymiar relacyjności znaczy „tyle, co »logika między dwojgiem« (w domyśle – osób)”⁷¹³. W aspekcie tym wskazuje Tischner na kontekstowość poznania z głębi uczuć, czasu i miejsca – czyli indywidualnej *conditio humana* – i zapytuje, czy między osobami możliwe jest w ogóle porozumienie. Czynnikiem takim, powodującym porozumienie międzypersonowe, jest zdaniem Tischnera „słowo – *logos*, »idea«, »pojęcie«”⁷¹⁴. Ten jednoczący, dający podstawę porozumienia *logos*, prezentuje się w rozmowie, która jest dialogiem⁷¹⁵. Rzeczywistość dialogiczna odsłania z jednej strony podmiotowy charakter dialogu, a z drugiej strony wewnętrzną jego logikę. Tischner wyraża przekonanie, że logika ta rządzi się zasadą: teza – antyteza – synteza. Chodzi tutaj o swoistą logikę dialektyczną, gdzie sądy są niejako „rodzone”. Tischner utrzymuje, że sądy dialektyczne „[...]wyrażają ruch dwóch, a właściwie trzech świadomości, przypominając ruch »rodzenia«: jedna świadomość nie odbija drugiej, lecz pomaga jej, by coś nowego »urodziła«”⁷¹⁶.

W wyniku syntezy powstaje „wewnętrzna prawda świadomości”, która nie jest pewnością, wynikaniem, jak w przypadku logiki dedukcyjnej, lecz w jakimś stopniu wyrasta ona (prawda) poza tezę i antytezę⁷¹⁷, jest nową jakością – całością – duchem⁷¹⁸. Prawda taka tkwi u podstaw dialogu pojętego jako rozmowa, komunikacja, mowa. Ma ona, tj. prawda, charakter osobowy, nie rzeczowy, nie abstrakcyjny, nie subiektywny. Osoba tak pojęta jest wartością, ale ma także wymiar czasowy⁷¹⁹.

⁷¹³ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150.

⁷¹⁴ Tamże.

⁷¹⁵ Por. tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 83.

⁷¹⁶ Tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150.

⁷¹⁷ Por. tamże, s. 150-151.

⁷¹⁸ Por. M. Król, „*Duch*” Tischnera, w: J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 2016, s. 7-8.

⁷¹⁹ Por. J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999, s. 31.

Uwidacznia się drugi aspekt wymiaru dialogicznego, podmiot dialogu. Tischner uważa:

*Dialog jest możliwy tam, gdzie istnieje odrębność osób. Osoby, zanim zaczną wymieniać między sobą słowa, muszą dokonać wyboru siebie jako partnerów dialogu*⁷²⁰.

Tischner wyraża przekonanie, że wybór partnera dialogu objawia się w funkcji imienia:

*Dialog Boga i Abrahama zaczyna się od wezwania Boga: „Abrahamie, Abrahamie!”. Wołanie oznacza, że Bóg wybrał. Co zrobi Abraham? Czy odpowie wyborem, czy ucieknie jak Adam? Wybranie oznacza, że wybierający gotów jest słuchać, a słuchać – to przenieść siebie w sytuację, w której znajduje się mówiący*⁷²¹.

Wybór i wymiana miejsc, o których mówi Tischner, są możliwe dzięki międzyosobowemu uznaniu wartości, przede wszystkim dzięki uznaniu siebie nawzajem jako osób-wartości, które ujawniają aksjologiczny charakter poprzez imię⁷²². Sam moment aksjologiczny, wydobyty przez wypowiedzenie imienia, ukazuje indywidualną wartość ludzką, czyli osobę. Wypowiedzenie imienia jest także „początkiem wtańczenia” – uważa Tischner – w prawdę osoby ludzkiej i zarazem otwarciem szczególnego horyzontu sensu wzajemnych międzyosobowych relacji⁷²³. Autor precyzuje: „W dialogu Ja staję się Ja-dla-drugiego. Z wzajemności wyłania się My dialogu”⁷²⁴. To wyłanianie jest, jak to już zostało powiedziane, rodzeniem sensu, twierdzi Tischner:

[...] zadajesz mi pytanie i ja na nie odpowiadam. To zdumiewające. Ze zdumienia wobec tego faktu rodzi się wielka filozofia – filozofia rozmowy. Rozmawiamy. Znaczący to: ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam cię w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczący to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem. [...]

⁷²⁰ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 151.

⁷²¹ Tamże.

⁷²² Por. tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 231.

⁷²³ Por. tamże, s. 231-232.

⁷²⁴ Tegoż, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 151.

Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie którego przedtem pytałem swoim zakwestionowaniem – zarazem potwierdzasz siebie, którego też kwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie. Po pytaniu i po odpowiedzi – w ogóle – po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jak byliśmy przedtem. Coś sobie zawdzięczamy. O coś siebie możemy obwiniać⁷²⁵.

W rozmowie odsłania się także horyzont sensu jako „imienny horyzont sensu”. Horyzont ten obejmuje całokształt możliwych sensów „obcowań” międzyosobowych. W horyzoncie tym wyznaczony zostaje kierunek relacji z innym jeszcze przed spotkaniem międzyлюдzkimi. Wyznacza on *a priori* kierunek międzypodmiotowych możliwych relacji z innymi⁷²⁶.

Określenie podmiotu relacji międzypodmiotowych jako „Inny” wskazuje osobowy ich charakter, podkreśla Tischner. Pisze on:

Co znaczy „inny”? „Inny” nie jest tym samym co „różny”. Słowo „różny” stosujemy do przedmiotów, natomiast słowo „inny” do osób, w szczególności do ludzi w ich obcowaniu między sobą [...] „inny” to Ty, natomiast „różny” to koń, pies, drzewo itp. Spotkanie z innym wydarza się i dopełnia na płaszczyźnie dialogicznej⁷²⁷.

„Inny” to osoba, do której i z którą można mówić, wchodzić w relację międzyosobowe. „Inny” jest podmiotem dialogu, mieści się on w „wymiarze dialogicznym świadomości”. Tischner ukazuje wagę tego, „jak” się mówi, natomiast to, o czym się mówi, jest drugorzędne. To „jak” dialogu wskazuje na świat wartości, na osobowy wymiar relacji. Aprioryczne otwarcie dialogiczne daje możliwość otwarcia we wzajemności międzyosobowej. Autor uzasadnia:

Otwarcie dialogiczne oznacza, że możemy być dla siebie nawzajem – on dla mnie i ja dla niego [...]. Otwarcie dialogiczne „personifikuje” [...]⁷²⁸.

„Inność” jest wzajemna, podkreśla Tischner. Oznacza to, że „inność” podmiotów dialogu wydobywa się, odsłania się we wzajemności. Wydobywanie, o którym tutaj

⁷²⁵ Tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 83.

⁷²⁶ Por. tamże, s. 232-233.

⁷²⁷ Tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, dz. cyt. s. 6-8.

⁷²⁸ Tamże, s. 9.

mowa, jest „dramatycznym ujawnianiem obustronnych tajemnic”. Tajemnice te to nic innego, jak różnice i podobieństwa wzajemnego, relacyjnego doświadczania się osób. Znaczącą rolę w takim doświadczeniu, podkreśla Tischner, odgrywa analogia. Na temat ten pisze on:

Niewątpliwie kluczową rolę w doświadczeniu innego odgrywa analogia. Inny jest podobny do mnie, jest innym Ja, ma podobne nogi, ręce, głos, mowę. Gdy mówię o analogii, nie mam na myśli „rozumowania przez analogię”, lecz myślę raczej o „analogizującym doświadczeniu”. To, co doświadczane „wymusza” wychwytywanie podobieństw⁷²⁹.

Z powyższego cytatu wynika, że doświadczenie drugiej osoby jest doświadczeniem analogizującym. Z jednej strony druga osoba jako „Inny” jest podobna, „takożsama” do swojego osobowego partnera dialogu, z drugiej – pełna przeciwieństwa, indywidualności. „Takożsamość”, wyjaśnia Tischner, „rodzi świadomość »znajomości«”. Przeciwieństwo w doświadczeniu drugiej osoby ukazuje się w wewnętrznej jej indywidualności, która jest – metaforycznie rzecz ujmując – „sposobem »trawienia świata«” przez osobowy podmiot dialogu. Chodzi tutaj o wspomniane w tej pracy smakowanie (*jouissance*), rozkoszowanie się dialogiem, relacją z drugą osobą, komunikacją, która jest rozmową, ale także światem, w którym jako osoby żyjemy i z którego żyjemy⁷³⁰. Doświadczenie analogizujące drugiego, innego, osoby, choć nie jest doświadczeniem poznawczo bezpośrednim, jest doświadczeniem metaforycznym „spotkania na drodze”, czyli według Tischnera doświadczeniem źródłowym. Dzięki temu doświadczeniu możliwy jest świat obiektywny, czyli dany osobom – podmiotom poznania i wzajemnego życia⁷³¹. Doświadczenie „innego” w relacji międzypersonalnej – wraz z jej egotycznością i alterycznością – warunkuje obiektywność świata życia, świata otoczenia osoby. Druga osoba w relacji międzypersonalnej jest kategorią *a priori* obiektywności świata. Zdaniem Tischnera metafora spotkania

[...] jest wynikiem fenomenologicznego poszukiwania doświadczeń źródłowych. [...] Doświadczeniem źródłowym jest doświadczenie drugiego

⁷²⁹ Tamże, s. 12-13.

⁷³⁰ Por. tamże, s. 14-15.

⁷³¹ Por. tamże, s. 11.

człowieka. [...] Źródło jest na początku wszystkiego. Ono daje początek rzece, która później może mieć rozmaite rozgałęzienia [...]. Tak samo spotkanie z drugim jest na początku wszelkiego doświadczenia świata. Można powiedzieć, że drugi jest kategorią a priori, dzięki której możliwy jest tak zwany obiektywny świat⁷³².

4.4. Ludzki świat otoczenia – osoba na scenie dramatu oraz czas dramatyczny

Tischner przyjmuje, że świat człowieka jest sceną jego dramatu. To, że świat jest sceną dramatu, oznacza niemożliwość oddzielenia doświadczenia świata od sposobów doświadczenia innych osób⁷³³. Chodzi tutaj głównie o sposoby przeżywania dramatu człowieka z człowiekiem⁷³⁴. Idąc w rozważaniach dalej, Tischner pisze:

Doświadczenie ziemi jako sceny nie jest [...] bezpośrednie, lecz zapośredniczone przez dialog. [...] nie ma bezpośrednich doświadczeń ziemi jako sceny, wszelkie doświadczenia ziemi jako sceny są zapośredniczone przez jakąś wzajemność z drugim⁷³⁵.

Powyższe stwierdzenie wskazuje na obecność wobec świata tzw. intencji dialogicznej. Intencję tę znajduje się w ukierunkowaniu promienia świadomości intencjonalnej.

Świat – scena jest w dramacie czymś dla osób. Tischner wyjaśnia:

Inny mówi i wskazuje palcem na drzewo: „Popatrz, to jest drzewo”. Nie chodzi tylko o wskazanie przedmiotu, chodzi o to, abym ja zwrócił na niego uwagę. Drzewo przestało być przedmiotem „samym w sobie”, „dla niego samego”, a stało się także przedmiotem „dla mnie”. Inny – jak pisze Emmanuel Lévinas – „ofiaruje mi świat”⁷³⁶.

⁷³² Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, dz. cyt., s. 219-220.

⁷³³ Na temat sceny jako przestrzeni, w której ujawnia się dobro i zło, wyznaczające aksjologiczny horyzont ludzkiego istnienia, por. W. P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, dz. cyt., s. 71-90.

⁷³⁴ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 180.

⁷³⁵ Tamże.

⁷³⁶ Tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, dz. cyt. s. 10.

Człowiek zapanowuje nad światem, dlatego scena dramatu nie jest ziemią swawoli ani niewoli. Świat jako scena dramatu ma swoją „naturę”, ład; porządek ma charakter obiektywny⁷³⁷. Obiektywność świata oznacza, że jest światem „dla mnie”, dla „Innego“, dla wspólnoty międzypersonalnej⁷³⁸. Poprzez wspomnianą intencję dialogiczną świat staje się światem „dla nas”. Świat jest dla człowieka sceną rozumienia i „obłaskawienia”, czyli „gospodarowania”. Człowiek w gospodarowaniu czyni ziemię światem poprzez osobę, jaką jest, i poprzez „Innego“-osobę. W dialogu między osobami konstytuuje się „ludzki świat otoczenia”⁷³⁹. Doświadczenie świata przez osoby nie jest bezpośrednie, lecz „poprzez” – dialogiczne, jest ono zapośredniczone dialogiczną wzajemnością międzypersonalną⁷⁴⁰. Osoba-gospodarz, gospodarując, czyli obiektywizując świat w relacji wzajemności międzypersonalnej, czyni go światem ludzkim. W procesie obiektywizacji, podkreśla Tischner, „wyczuwamy obecność siły dialogiczności”⁷⁴¹. W gospodarowaniu człowiek staje się bardziej sobą – osobą poprzez inne osoby⁷⁴². We wzajemnym gospodarowaniu „rodzi” się mądrość, która motywuje „umiejętność trafego odkrywania hierarchii rzeczy, spraw, wartości”, która „łączy twórczo naturę z wartościami życia”⁷⁴³. Świat staje się światem „obietnicy”, że będzie światem bardziej ludzkim – wspólnotą osób. Gospodarowanie, czyli świadome jego natury odniesienie osób do świata, jest widzeniem hierarchii wartości odsłaniającym także, wyjaśnia Tischner, prawdę o tym, że u podstaw odniesienia się człowieka do ziemi jest relacja międzypersonalna. Rdzeniem takiego odniesienia osób jest wzajemność:

Wzajemność jest wymianą dóbr, które jednak jako dobra w ogóle by nie istniały, gdyby wpieryw nie doszło do jakiegoś spotkania człowieka z człowiekiem. Gdy cię spotykam, czuję, iż budzi się we mnie dobro, które jest

⁷³⁷ Por. tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 180. Tematyka sceny została opracowana w artykule W. P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, dz. cyt., s. 71-90.

⁷³⁸ Por. tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, dz. cyt. s. 11.

⁷³⁹ Por. tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 182.

⁷⁴⁰ Por. tamże, s. 180.

⁷⁴¹ Tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁴² Por. tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 87-88.

⁷⁴³ Tamże, s. 181.

*moim dobrem dla ciebie i wiem jednocześnie, że i ty przynosisz mi dobro, które obudziła moja obecność przy tobie. Połączyło nas coś, czego w samotności nie posiadamy ani posiadać nie możemy. Wzajemność to nasza ku sobie skierowana twórczość. Ona tworzy nasze najgłębsze razem*⁷⁴⁴.

Z powyższego cytatu można wywnioskować, że kontakt międzypersonalny jest wcześniejszy wtórnemu odniesieniu człowieka do sceny dramatu. Tischner mówi w tym kontekście o tzw. świadomości fronetycznej „Innego”, czyli świadomości wartości, jaką stanowi druga osoba⁷⁴⁵. W tej perspektywie ukazuje się właściwy sens horyzontu świata oraz horyzontu osobowego. Świadomość fronetyczna ukazuje sferę dialogiczną jako podstawę świadomości intencjonalnej⁷⁴⁶.

Dialogiczne otwarcie na drugiego konstytuuje sens świata jako etosu. Tischner definiuje:

*Ethos oznacza między innymi miejsce, na którym jakaś żywa istota „zadomowiała się”, które sobie „oswoiła”, naturalne dla niej miejsce pobytu, gdzie czuje się bezpiecznie i nie potrzebuje maskować siebie. Człowiek, jak wszystko, co żyje, szuka swojego ethosu – miejsca zadomowienia i kręgu swojskości*⁷⁴⁷.

Szczególny ludzki stosunek człowieka do świata poprzez więź dialogiczną z drugą osobą doprowadza do odkrycia natury świata. Owocem interpersonalnego odniesienia jest kształtowanie się ładu podstawowych miejsc. Jako przykłady takich miejsc Tischner wymienia: dom, warsztat pracy, świątynię i cmentarz.

Dom jest obszarem ładu pierwszej wspólnoty oraz miejscem podstawowej swojskości. W domu „[...] człowiek rozpoznaje główne tajemnice rzeczy – okna, drzwi, łyżki – cieszy się i cierpi, stąd odchodzi na wieczny spoczynek”⁷⁴⁸. Dom jest miejscem schronienia dla dziecka, mężczyzny i kobiety. Wynika z tego, że jest to przestrzeń międzypersonalnej relacji. Dom nie jest swawolą ani niewolą – jest miejscem dojrzewania

⁷⁴⁴ Tamże, s. 182.

⁷⁴⁵ Por. tegoż, *Inny. Esej o spotkaniu*, dz. cyt. s. 47-48.

⁷⁴⁶ Por. tamże, s. 50.

⁷⁴⁷ Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 436.

⁷⁴⁸ Tegoż, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 187.

odpowiedzialności, miejscem „wielorakiego sensu”, czyli miejscem rozwoju duchowego. Tischner podkreśla, że nie można „zadomowić się w samotności”⁷⁴⁹. Kobieta i mężczyzna we wzajemnej więzi konstytuują siebie jako matka oraz jako ojciec dla dziecka, które jest „zwieńczeniem” sensu domu⁷⁵⁰.

Kolejnym podstawowym miejscem zakorzenienia człowieka w świecie jest warsztat pracy, gdzie człowiek dzięki pracy odkrywa swój osobowy sens gospodarza oraz prawdę gospodarowania: „ziemia i jej skarby są dla człowieka”⁷⁵¹. Owo „dla człowieka” dokonuje się we współpracy osoby z osobą. Człowiek pracuje „z kimś i dla kogoś”⁷⁵². Tischner utrzymuje:

*Z kimś nie znaczy, że po prostu obok. Znaczący: na podstawie porozumienia. Praca jest nie tylko pokonywaniem oporu tworzywa, lecz przede wszystkim formą porozumienia ludzi z ludźmi. Im bardziej wzrasta podział pracy, tym większa potrzeba porozumienia. Wzajemność współpracy konstytuuje konkretne znaczenie – konkretną rolę – człowieka pracy*⁷⁵³.

Z cytatu tego wynika, że np. nauczyciel, lekarz, aktor staje się nim poprzez uznanie innych. Uznanie to jest odkryciem wartości osobowej drugiego w konkretnych miejscach pracy⁷⁵⁴. Podstawowym miejscem kształtowania się ładu jest też świątynia. Świątynia to miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Świątynia jest miejscem otwarcia na to, co dobre, na Dobro.

Ostatnim wymienianym przez Tischnera miejscem zakorzenienia człowieka jest cmentarz. Miejsce to przypomina człowiekowi, że jest istotą dziedziczącą. Filozof pisze:

Dziedziczenie jest formą wzajemności. Stajemy nad grobem. Tu spoczywa żołnierz, który poległ za ojczyznę. Tu spoczywa ojciec licznej rodziny. Tu jest

⁷⁴⁹ Tamże.

⁷⁵⁰ Por. tamże, s. 188.

⁷⁵¹ Tamże, s. 189.

⁷⁵² Tamże.

⁷⁵³ Tamże.

⁷⁵⁴ Por. Z. Dymarski, *Dwugłós o zhu*, dz. cyt., s. 100.

*grób nauczyciela – wychowawcy wielu pokoleń. To małe, przedwcześnie zmarłe dziecko, było nadzieją rodziców*⁷⁵⁵.

Na miejscu tym człowiek jako osoba uświadamia sobie sens duchowego dziedziczenia dziedzictwa przodków⁷⁵⁶.

Ukazane wzajemne otwarcie osób na siebie w dialogicznym zapośredniczeniu wskazuje na ziemię jako świat gospodarowania. Na dramatyczność osoby ludzkiej wskazuje także, jak to już zostało wstępnie powiedziane, przeżywanie danego czasu. Być osobą w dramacie, to „istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę”⁷⁵⁷. Czas, o którym tutaj mówi Tischner, jest czasem dramatycznym. Czas ten nie jest czasem rozumianym w aspekcie fizycznym, przyrodoznawczym. Tischnerowi chodzi o czas, jaki zaczyna istnieć między osobami jako podmiotami dramatu. Wiązanie czasowe, jakie tutaj następuje, ma przeszłość, terażniejszość i dąży do przyszłości. Tischner twierdzi:

*Ma on [czas – dop. A.T.] swoją – sobie tylko właściwą – logikę, która rządzi jego ciągłością i nieodwracalnością. Coś musi się najpierw stać, by coś innego mogło stać się potem. We wszystkim, co staje się potem, znać jakiś ślad tego, co było przedtem*⁷⁵⁸.

Ciągłość czasu dramatycznego nazywa Tischner „jakby *substancją* dramatu”, co może oznaczać jego nieodwracalność⁷⁵⁹, liniowość, a nie kołowość⁷⁶⁰. Czas przenika wewnątrznie osoby – podmioty dramatu – i przyczynia się do stawania się osób. Osoby „czasowiąc się”, stają się osobami – podmiotami dramatu⁷⁶¹. Czas dramatyczny wskazuje na możliwości, jakie daje czas biologiczny i historyczny, a odpowiedź na py-

⁷⁵⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 192-193.

⁷⁵⁶ Por. tamże, s. 192-193.

⁷⁵⁷ Tamże, s. 13.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 12.

⁷⁵⁹ Por. tamże, s. 12.

⁷⁶⁰ Por. Z. Dymarski, *Dwugłós o zhu*, dz. cyt., s. 48.

⁷⁶¹ Por. tamże, s. 49.

tanie o człowieka jako istotę zanurzoną w czasie domaga się wyeksponowania problematyki tzw. czasu ciała – czasu człowieka⁷⁶².

5. Osoba w kontekście agatologicznym

5.1. Cieleśny wymiar osoby

Osoba ludzka jest podmiotem dramatu jako istota ucieleśniona. Oznacza to, że „Inny“ prezentuje się jako osoba także w ciele i poprzez ciało. Osoba ludzka odkrywa własną cielesność także poprzez „Innego“. Tischner wskazuje również na poznawcze zapośredniczenie „Innego“ w odniesieniu do dualizmu duszy i ciała jako równorzędnych pierwiastków:

Cielesność jest nam zadana. Jest ona z nami od początku naszego dramatu. Idzie o to, by zrozumieć, jaki jest jej sens w dramacie. Filozofia dramatu narzuca szczególnie kierunek refleksji nad ciałem. Przede wszystkim nie można w niej pominąć obecności ciała innego. Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczana przez ciała innych⁷⁶³.

Cielesność uczestniczy zatem w dramacie oraz jest ogarnięta horyzontem dramatu. Cielesność jest w horyzoncie dramatu przedrozumiana. Paralelnie ze świadomością ciała istnieje świadomość hierarchii znaczeń, sensów oraz miejsc w porządku wartości. Cielesność jest, twierdzi Tischner, żywiołem, czyli umiejscowieniem życia⁷⁶⁴. Prawda o naturze cielesności ukazuje się w relacji do innego człowieka. W takim relacyjnym odniesieniu znaczącą rolę odgrywają własności indywidualne osób. Chodzi tutaj o płeć, urodę, właściwości temperamentu, cechy charakteru, miejsce urodzenia, pochodzenie czy narodowość. Cielesność w ujęciu personalistycznym jest otwarta na wspólnotę, a nie jedynie ograniczona do roli troski o przetrwanie. Tischner wskazuje:

⁷⁶² Por. tamże.

⁷⁶³ J. Tischner, *Wokół dramatu cielesności*, w: tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 84.

⁷⁶⁴ Por. tamże, s. 85.

[...] dramat cielesności nie jest dramatem ciała osamotnionego, oddzielonego od innych ucieleśnionych istot, zwłaszcza ludzi. Ciało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się nim, igra lub gra, kocha, płodzi i rodzi, umiera wreszcie⁷⁶⁵.

Dialogiczność osoby możliwa jest dzięki ciału. Bez ciała, twierdzi Tischner, dialog nie jest możliwy. Słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia⁷⁶⁶. Osoba poprzez ciało uczestniczy w dynamice życia – swoiście rozumianej dialogice, która jest logiką we dwoje⁷⁶⁷. Dialogiczne zapośredniczenie osób dojrzewa od istotowego otwarcia osób na siebie do pełni odpowiedzialności⁷⁶⁸. Przeżycie odpowiedzialności, wyjaśnia Tischner, łączy w sobie dwa skrajne odniesienia – duchowe i cielesne. Z głębi osoby „wyłania się” świadomość odpowiedzialności, która obejmuje całość, jaką jest osoba⁷⁶⁹. W kontekście tzw. odpowiedzialności ciała ludzkiego Tischner, podkreślając cielesny wymiar osoby, wyróżnia etapy rozwoju osobowego, są to: dzieciństwo, młodość, dorosłość i starość. Etapy te mają swój ostateczny w realizacji, a pierwszy w motywacji cel, jakim jest osoba w pełni, czyli „całość jej odpowiedzialności”⁷⁷⁰. Pojęcie odpowiedzialności łączy dwa światy, duchowy i cielesny, świat rzeczywistości materialnej i świat duchowych przeżyć oraz doświadczenia dobra i zła. Całość osobowa, czyli duchowo-psychiczno-cielesna, odkrywana jest przede wszystkim poprzez pryzmat cielesności, czyli w aspekcie rozwoju ontogenetycznego⁷⁷¹.

Okres dzieciństwa, zauważa Tischner, jest czasem zabawy, w której dzieci przygotowują się do podjęcia ról społecznych, tj. odpowiedzialnych obowiązków. W zabawie osoba okazuje się otwarta na wspólnotę, na komunikację wyrażającą radość życia⁷⁷².

⁷⁶⁵ Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 123.

⁷⁶⁶ Por. tamże.

⁷⁶⁷ Por. tamże, s. 143.

⁷⁶⁸ Por. tamże, s. 139.

⁷⁶⁹ Por. tamże, s. 140.

⁷⁷⁰ Por. tamże.

⁷⁷¹ Por. Z. Dymarski, *Dwugłós o zhu*, dz. cyt., s. 52-53.

⁷⁷² Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 124-125.

Okres młodzieńczy i dojrzewanie są czasem gry. Następuje przejście z dziecięcego stylu zachowania – zabawy, spontaniczności do uformowanej ekspresji – gry⁷⁷³. Tischner pisze:

Gdy żywołem zabawy jest czysta fantazja, nieskrępowana niczym wyobrażeniem, to żywołem gry jest świat dokładnie uporządkowanych sensów, znaczeń i wartości⁷⁷⁴.

W grze konstytuuje się odpowiedzialność za przebieg gry, czyli respektowanie i odkrywanie jej reguł. Gra dokonuje się w określonym horyzoncie znaczeniowym, czyli polu sensowienia. Świat otoczenia regulowany zasadami gry jest przestrzenią, której podstawą jest umowa – konwencja. Uczestnicy takiego świata zgadzają się na reguły gry – ich „chcenie” jest aprobatą dla określonych prawideł życia i wzajemnych międzyosobowych relacji⁷⁷⁵. Tischner, podając przykłady różnorodności rodzajów gier (np. gra polityczna, gra ekonomiczna, gra miłosna, gra etyczna) oraz konsekwentnie przypisanych im kierunków filozoficznych (np. pragmatyzm, Heideggerowska filozofia *Dasein*, koncepcja językowa Wittgensteina itd.), podkreśla znaczenie gry dla dramatu⁷⁷⁶. Gra dramatyczna, która polega na odgrywaniu swojej roli na scenie dramatu, nie „unicestwia jednak rzeczywistości poza rolę”⁷⁷⁷, np. roli kobiety, mężczyzny, matki czy ojca. Poprzez etap młodości, czyli czas poszukiwania przez człowieka własnej tożsamości osobowej, z charakterystyczną dla tego okresu filozofią młodości, odpowiedzialność dojrzewa do swoistego dla siebie etapu autentyczności, czyli dojrzałości wypływającej z głębi osoby. Czas życia, przepływający przez ciało człowieka, pozostawiając na nim artefaktyczne ślady doświadczeń, otwierający coraz to nowe pola odpowiedzialności i potencjalności działań, odkrywa, konstytuuje sens poświęcenia, sens ofiary⁷⁷⁸.

⁷⁷³ Por. tamże, s. 127.

⁷⁷⁴ Tamże, s. 124.

⁷⁷⁵ Por. tamże, s. 127-128.

⁷⁷⁶ Por. tamże, s. 129-130.

⁷⁷⁷ Tamże, s. 130.

⁷⁷⁸ Por. tamże, s. 137-141.

Człowiek w swoim rozwoju osobowym, dążąc do pełni odpowiedzialności, podąża ku pełni dojrzałości. Zwiastunem takiego etapu rozwoju jest według Tischnera świadomość odpowiedzialności, np. bycia rodzicem, małżonkiem, żoną, ojcem. Dramatyczność ciała zmierza ku pełni cielesno-osobowej dialogiczności. Dramatyczny wymiar osoby cechuje się dialogicznością „natury” ciała⁷⁷⁹. Zdaniem Tischnera cielesność osoby jest w pierwszej linii „moją” cielesnością, następnie cielesnością z „Innymi“, „wobec Innego“ oraz „dla Innego“. Takie zapośredniczenie międzyosobowe oznacza, że „Inny“ jest we mnie. Taka obecność „Innego“ może być pojęta następująco: po pierwsze „Inny“ jest pośrednikiem rozumienia mojego własnego ciała. „Inny“ ukazuje mi perspektywę widzenia własnego ciała całkiem inną aniżeli moją własną. Tischner podkreśla:

W zapośredniczonej przez innego cielesnej samowiedzy odbieram własne ciało tak, by niejako wtopić je we wspólne z innym rozumienie siebie i świata. [...] Inny jest mi potrzebny, aby potwierdzać mnie w mojej cielesności i zarazem przewycięzać iluzje cielesności⁷⁸⁰.

Ujęcie powyższe wskazuje na ukazanie dramatyczności ciała jako dramatu poznania, który wydarza się w horyzoncie spektrum poznawczego od sensualizmu do idealizmu. „Inny” to także ten, który zajmuje przestrzeń życiową; jest tym, który nieustannie stawia mi wyzwanie. Po trzecie „Inny“ pomaga mi pokonać przeszkody życiowe, cielesne słabości, osobowe rozterki. Te trzy powyżej opisane momenty dokonują się dzięki cielesnej komunikacji międzyosobowej⁷⁸¹. Szczególnym rodzajem komunikacji jest spotkanie np. „dziewczyny i chłopca, kobiety i mężczyzny”. Tischnerowi chodzi tutaj o zaakcentowanie komunikacyjno-międzyosobowej roli i znaczenia płci:

Wszyscy, którzy odpowiadają na pytanie, [czym jest płeć? – dop. A.T.] wskazują na ludzkie ciało, dokonują niesłychanego spłylenia sprawy. Płeć sięga wiele głębiej, dotyka osoby. Wydaje się, że postąpimy najwłaściwiej,

⁷⁷⁹ Por. tegoż, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 8 (483), s. 77.

⁷⁸⁰ Tamże, s. 77.

⁷⁸¹ Por. tamże, s. 77-78.

gdy powiemy, że płeć jest szczególną „wartością”, która określa sposób przejawiania się „dobrej woli” osoby w świecie⁷⁸².

Płeć ma zatem charakter dialogiczny⁷⁸³. Natura dialogiczna daje możliwość międzypłciowego zapośredniczenia relacyjnego, które ma charakter osobowy. Ciało jest uczestnikiem dialogu płci⁷⁸⁴. Płeć, podkreśla Tischner, przejawia się różnicą imion, a te zawsze wskazują na osobę. W komunikacji międzypłciowej, mającej charakter zapośredniczenia płciowego, zachodzi „dialektyczna jedność przeciwieństw”⁷⁸⁵. Budowana etapami jedność kobiety i mężczyzny jest relacyjno-osobowym dążeniem do celu, obecnego niemal w każdym spotkaniu i jednocześnie nigdy do końca niemożliwego do osiągnięcia. Etapami jedność dojrzewa do zrodzenia się wspólnoty miłości, ukierunkowanej na pragnienie przekazania życia osobowego osobie ludzkiej, przekazania życia ze wszystkimi konsekwencjami odpowiedzialności bycia dla „Innych”. W perspektywie tej odsłania się w czasie sens wychodzenia osoby ku Innemu i konstytuowania wspólnego świata życia i otoczenia, czyli etosu międzypłciowej wspólnoty poświęcenia, dobroci i miłości⁷⁸⁶.

5.2. Osoba a problem monady

Tischner, podejmując tematykę monadyczności osoby, na wstępie twierdzi:

[...] podstawowym doświadczeniem osobowym i zarazem warunkiem możliwości genezy konstytutywnej Ja w jego „byciu-sobą” jest doświadczenie innego⁷⁸⁷.

⁷⁸² Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 125.

⁷⁸³ Por. tegoż, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, dz. cyt., s. 77.

⁷⁸⁴ Por. tegoż, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 224.

⁷⁸⁵ Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 126.

⁷⁸⁶ Por. tamże, s. 128-129.

⁷⁸⁷ Tegoż, *Osoba w dramacie*, w: tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 258.

Doświadczenie, o którym tutaj mowa, w swej momentalności ma wymiar podobieństwa i niepodobieństwa. Moment ten stanowiony jest jako podobieństwo w niepodobieństwie i niepodobieństwo w podobieństwie. Osobowe doświadczenie inności ujmowane całościowo jest rozwijającym się „przechodzeniem od jednej perspektywy do drugiej”⁷⁸⁸. Tischner zauważa:

*Spotykam innego, który jest „tam”, w oddaleniu. Odkrywam, że to ktoś do mnie podobny. W ten sposób mężczyzna spotyka kobietę, a kobieta mężczyznę. Inność doświadczana jako podobieństwo w niepodobieństwie zaciękawia, zaprasza do zbliżenia, do lepszego poznania, do rozumienia i porozumienia, a w końcu do uczestnictwa*⁷⁸⁹.

Opisane powyżej doświadczenie konstytuuje świadomość, sens podobieństwa, zrozumiałości, czyli swoiście rozumianej „swojskości”. Skala rozumienia wyznaczona jest przez asymptoty samorozumienia osobowego. Oznacza to, że osoba na tyle rozpoznaje podobieństwo drugiej osoby, na ile zna samą siebie⁷⁹⁰. Brak znajomości siebie może przyczynić się do zaistnienia nieporozumienia w relacji, może spowodować brak wzajemnego rozumienia. Osoby znajdują się wtedy na różnych poziomach egzystencji. W przypadku takim następuje wyjście osób poza krąg możliwego uczestnictwa. Tischner w tym kontekście mówi o osobowej „monadzie bez okien”⁷⁹¹, jak również o „negatywnej stronie osoby” jako byciu-przeciw-sobie⁷⁹². W kontekście tym, uważa Tischner, chodzi o dramat monadyczny⁷⁹³:

*Można poznawać kolor włosów „monady”, jej głos, jej imię, można nawet obwiązać jej rany, ale nie można jej zrozumieć, porozumieć się z nią, zaprosić do uczestnictwa*⁷⁹⁴.

⁷⁸⁸ Tamże, s. 260.

⁷⁸⁹ Tamże.

⁷⁹⁰ Por. tamże.

⁷⁹¹ Por. tamże, s. 261.

⁷⁹² Por. tegoż, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 295-304.

⁷⁹³ Por. tegoż, *Osoba w dramacie*, dz. cyt., s. 262.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 261.

Osobie, która nie może zrozumieć ani się porozumieć, pozostaje „skarga”, która jest zewnętrznym wyrazem wewnętrznej prawdy tejże osoby. Prawdą, która tutaj jest do odkrycia, jest fakt istnienia „Innego“ w skarżącej się osobie. „Inny“ jest „bólem, który nie pozwala mieć siebie”. Tischner stwierdza:

Inny wtargnął do wnętrza monady i zatrasnął jej okna. Monada jest nie tyle „bez okien”, ile „z zatrasniętymi oknami”⁷⁹⁵.

„Zatrasnięte okna monady”, o których tutaj mowa, to próba obrony indywidualności osoby, jej osobistej dobroci i przeciwstawienie się wszelkiego rodzaju relatywizacji jej wartości. Znamienne jest także potwierdzająca siła momentu samowiedzy jako kryterium samooceny czy samouznania osoby⁷⁹⁶.

Jako powody zamknięcia się osoby-monady podaje Tischner: smutek, melancholię, zdradę, żal, beznadziejność. Smutek bierze się ze świadomości doznanej krzywdy osobistej, np. krzywdy spowodowanej przez mężczyznę gardzącego miłością kobiety. Ten smutek nie pozostaje bez śladu:

Nastrój smutku ogarnia osobowość, przenika coraz głębiej do jej wnętrza i wyraża się na zewnątrz całym sposobem bycia osoby⁷⁹⁷.

Zewnętrznym wyrazem wnętrza osoby w powyższym kontekście jest pragnienie otrzymania odpowiedzi od zrywającej więź osoby. Pragnienie to wskazuje na istnienie w osobie jako bycie-dla-siebie wymiaru dla-innego. Moment dla-innego jest warunkiem możliwości osobowego doświadczenia braku i w konsekwencji smutku jako momentu wywołanego przez-„Innego”⁷⁹⁸. Tischner konkluduje:

Gdy inny odchodzi, pozostaje puste miejsce, z którego wyrasta smutek bytu-dla-siebie. W mrocznej głębi owego smutku byt-dla-siebie odkrywa, jak bardzo – będąc „dla siebie” – nie jest „dla siebie”⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ Tamże, s. 263.

⁷⁹⁶ Por. tamże, s. 263-264.

⁷⁹⁷ Tamże, s. 266.

⁷⁹⁸ Por. tamże, s. 267.

⁷⁹⁹ Tamże.

Z powyższych tekstów wynika, że osobowe bycie sobą posiada moment umiejscowienia innej osoby w przestrzeni osobowienia, tworząc aprioryczne międzyosobowe zapośredniczenie motywacyjno-komunikacyjne. Na takie sformułowanie pozwala postrzeżenie smutku osoby jako bytu-dla-siebie, który jest pasywnym stanem duchowo-somatycznym, istnieje bowiem – wskazuje Tischner – podmiot smutku, który pragnie odpowiedzi na pytanie postawione osobie⁸⁰⁰. Siłą do przebiccia się przez smutek daje osobie „niejasna” świadomość uczestnictwa w innym dramacie niż mocno i „namacalnie” przeżywanym dramacie monadycznym⁸⁰¹. „Przebiccie się” przez smutek i poddanie się innej wartości niż mrok zasmucenia jest uświadomieniem sobie przez osobę, że jako monada „ma okna”⁸⁰². Momentałość świadomości ciąży ku konstytucji pozornie sprzecznego wewnątrznie zapośredniczenia tej samej osoby w jej „dla siebie” i jej „dla Innego”⁸⁰³.

Tischner zwraca uwagę na warunek możliwości momentu egzystencjalnej struktury zamknięcie-otwarcie monady. Chodzi tutaj o niemożliwą do zredukowania możliwość bycia osoby w momentalnym modusie otwarcie-zamknięcie. Warunkiem możliwości jest tutaj dramatyczność inności osoby w momencie bycie-dla-siebie i bycie-dla-innego. Tischner precyzuje:

Dramat inności rozgrywa się między dwiema skrajnościami: byciem-dla-siebie i byciem-dla-innego. Wycofanie się w inność jest potwierdzeniem wymiaru „dla siebie”. W pewnym momencie cofania moment „dla siebie” staje się momentem „przeciw sobie”. Aby stać się radykalnie innym, trzeba zatrasnąć wszelkie okna, czyli dokonać operacji na każdym przeżyciu zawierającym intencję dialogiczną⁸⁰⁴.

Radykalne zatrasnięcie okien monady, czyli skrajna postać ucieczki osoby w siebie samą, tj. w kryjówkę duchowej wewnętrzności, potwierdza istnienie osobowej struktury

⁸⁰⁰ Por. tamże, s. 269.

⁸⁰¹ Por. tamże.

⁸⁰² Por. tamże.

⁸⁰³ Por. tamże.

⁸⁰⁴ Tamże, s. 280.

ry „przeciw sobie” – „dla siebie”⁸⁰⁵. Momentalność równowagi między powyższymi przeciwieństwami wyznaczana jest dzięki nieustannemu odzyskiwaniu duchowej homeostazy wewnętrznej, wyznaczonej granicami beznadziei i nadziei. Chodzi tutaj, utrzymuje Tischner, o modusy przeżywania wartości osoby. Nadzieja pełni w powyższym bipolu siłę chroniącą wartość – godność osoby, beznadzieja natomiast stanowi siłę, która powoduje, że osoba pragnie stać się rzeczą⁸⁰⁶. Stan doskonały momentalności, wyznaczonej przez siłę nadziei i beznadziei, sprawia, że osoba jest osadzona w sprzeczności, a istnieje dzięki „bezustannemu odzyskiwaniu wewnętrznej równowagi między przeciwieństwami”⁸⁰⁷. Przeciwieństwa, o których mówi Tischner, mają charakter agatologiczny i są bezpośrednimi przeżyciami osoby na osi dobro–zło. Radykalne zachwianie wewnętrznej równowagi osobowego ładu powoduje konstytucję momentu „skrętu osobowego”, który sprawia, że wszystko obraca się przeciwko osobowieniu się osoby, czyli jej procesowi stawania się radykalnie ludzkim⁸⁰⁸, w jej byciu „dobrym do końca”⁸⁰⁹.

5.3. Relacja międzyosobowa w agatologicznym porządku świata życia

W odniesieniu do wspomnianego procesu stawania się radykalnie ludzkim Tischner nie zajmuje stanowiska, że człowiek jest w swym początku istnienia jakąś bliżej nieokreśloną quasi-*personą*. Autorowi chodzi o to, że osoba ludzka dojrzeje do pełni swego człowieczeństwa, gdyż „jest celem samoistnym rozwoju”⁸¹⁰. Rozwój osobowy

⁸⁰⁵ Por. tamże, s. 283.

⁸⁰⁶ Por. tamże, s. 282.

⁸⁰⁷ Tamże, s. 283.

⁸⁰⁸ Por. tamże, s. 284.

⁸⁰⁹ Por. tamże, s. 292.

⁸¹⁰ Tegoż, *Rewolucja i patologia nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 61.

dokonywa się także poprzez dojrzewanie swoistego zmysłu rzeczywistości⁸¹¹. Dzięki takiemu procesowi dojrzewania osoba nie żyje jedynie w świecie ideałów czy werbalizowanych moralności, lecz dostrzega inne osoby, ich potrzeby i pragnienia⁸¹². Trzeźwość spojrzenia na świat życia, który jest rzeczywistością aktualną, implikuje wrażliwość na złożoność dziejących się w tym świecie zjawisk oraz skomplikowanie relacji międzyosobowych⁸¹³.

Zdaniem Tischnera osoba-monada otwiera się na świat w punkcie wyjścia wszelkiej etyki i moralności, a mianowicie we wspaniałomyślności. Postawa wspaniałomyślności charakteryzuje się radykalnością bezinteresowności osoby w ocenie świata. To dzięki wspaniałomyślności następuje nachylenie osoby ku rzeczom i innym osobom. Nachylenie to według Tischnera jest wewnętrzną siłą otwarcia osoby-monady na świat, który w takim otwarciu jest światem życia⁸¹⁴. W świecie takim człowiek jako osoba pragnie i uświadamia sobie pragnienie dobra dla drugiego człowieka. Chodzi tutaj o pragnienie, które jest otwarciem na nieskończone⁸¹⁵. Pragnienie dobra dla drugiej osoby jest zatem pragnieniem nieskończonego. Ludzki świat życia znajduje się, utrzymuje konsekwentnie Tischner, w horyzoncie agatologicznym, „w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła”⁸¹⁶. Horyzont ten obejmuje międzyosobową strukturę momentalną separacja – substytucja. Substytucję należy rozumieć tutaj jako swoiście pojęte wczucie, czyli przeżywanie tego, co inna osoba przeżywa, „jakbym to ja przeżywał”⁸¹⁷. Relacja międzyosobowa w takiej strukturze nie ma charakteru jednostronnego, lecz jest wypośrodkowana zasadą wzajemności-

⁸¹¹ Potwierdzeniem niewprost istnienia takiego zmysłu, są – twierdzi Tischner za Kępińskim – stany zaburzenia zmysłu rzeczywistości, które można wykazać fenomenologicznie poprzez zaobserwowanie u człowieka wahań i jakości zróżnicowania, tzw. momentu tetycznego aktu intencjonalnego. Por. tegoż, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według nadziei*, dz. cyt., s. 442-445.

⁸¹² Por. tegoż, *Myślenie o ethosie społecznym*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 502.

⁸¹³ Por. D. Wajsprych, *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 155.

⁸¹⁴ Por. J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5 (215), s. 633-634.

⁸¹⁵ Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 44.

⁸¹⁶ Tamże, s. 53.

⁸¹⁷ Por. tegoż, *Osoba w dramacie*, dz. cyt., s. 289-290.

ci. Zdaniem Tischnera chodzi zatem o fenomenologicznie pojęte doświadczenie momentu wzajemności, który charakteryzuje się byciem osoby poprzez innego, czyli „w ostatecznym rozrachunku dzięki innemu”⁸¹⁸. „Dzięki innemu” może oznaczać wiele możliwości, od walki z drugim człowiekiem po konstytuowanie wspólnot pozytywnych, takich jak np. rodzina, wspólnota pracy, wspólnota narodu. Tischner pisze:

*Niewątpliwie dzięki drugiej osobie jest możliwa **racjonalizacja** pierwotnej sytuacji osoby. Inny stwierdza i potwierdza to, czym byt-dla-siebie [osoba – dop. A.T.] jest lub może być dla innych: mężem, żoną, sługą, panem, obywatelem itp. Potwierdzenie ze strony innej osoby może oznaczać wprowadzenie bytu-dla-siebie w racjonalną przestrzeń społeczną⁸¹⁹.*

Racjonalizacja, o której mówi Tischner, u swych podstaw ma moment legitymizacji, który charakteryzuje się tym, że inna osoba stwierdza i potwierdza „dobroć” drugiego w świecie i dla świata. W legitymizacji tej świat wzajemnych uznań jest światem dobra absolutnego. Świat życia osoby w takim kontekście jest światem, na który otwiera się osoba-monada w otwarciu intencjonalnym. W otwarciu takim dochodzi do uprzedmiotowienia, w którym możliwy jest zdaniem Tischnera „racjonalny ruch w świecie” osób, warunkujący życie społeczne ludzi. Otwarcie na świat osoby jest zawsze za pośrednictwem przez inne osoby wspólnoty międzyosobowej⁸²⁰. Świat życia to świat mający charakter pierwotny względem świata przedmiotów i otoczenia. Świat życia jest przede wszystkim światem ludzkim, natomiast żyjąca w tym świecie osoba jest „egzystencją *agatoeidetyczną* – poszukującą siebie w swoim wyrazie”⁸²¹.

To, co zostało już powiedziane, wskazuje na koncepcję osoby jako uczestnika dramatu, ogniskującej się w ujęciu osoby jako wyrazu. Tischner podkreśla charakterystyczną dla osoby motywacyjno-twórczą oscylację między doświadczeniem źródłowym, czyli faktem uczestnictwa, a formami wyrazu twórczości osobowej⁸²². Twórczość ludzka, będąca wyrazem i potwierdzeniem uczestnictwa jako fenomenologicznego doświadczenia

⁸¹⁸ Por. tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

⁸¹⁹ Tamże.

⁸²⁰ Por. tamże.

⁸²¹ Por. tamże, s. 15.

⁸²² Por. tamże.

źródłowego osoby ludzkiej, ma swoje źródło w warunkach możliwości wewnętrznego życia osobowego, dzięki „szczególnej agatologicznej strukturze egzystencjalnej” osoby oraz relacjom międzyosobowym⁸²³. Uczestnictwo, o którym była wyżej mowa, jest według Tischnera „wyborem tego, co idealne”. To, co idealne prezentuje się osobie nie jako coś przedmiotowego, tylko stoi w formie pola uczestnictwa⁸²⁴. W ujęciu takim zaznacza się moment oscylacji osoby między tzw. monadycznością a alterycznością, czyli tym, co dzieje się między osobami, a tym, co dzieje się między osobą a nią samą⁸²⁵. Napięcie oscylacyjne, o którym mowa, ma charakterystykę motywacyjno-twórczą działań osoby, rozumianą jako „wyraz”, „w którym i poprzez który osoba raz jeszcze »rodzi« samą siebie”⁸²⁶. „Rodzić siebie” jako osobę oznacza według Tischnera wydobywanie na jaw tego, co już „wcześniej istniało”⁸²⁷. To, co wcześniej istniało, to sens bycia osobą, natomiast „rodzenie” jest metaforycznym ujęciem genezy konstytutywnej świata życia osoby i relacji międzyosobowych. Sens konstytuuje się tam, gdzie ma możliwość zaistnieć geneza konstytutywna, pole możliwości natomiast, określane przez sens, „poprzedza wszelką faktyczność” oraz stanowi „naturalny *matrix*” człowieka-osoby. Chodzi tutaj o wewnętrzną przestrzeń świadomości, która ma charakter powierzchniowo-głębinowy⁸²⁸.

Zdaniem Tischnera „głębinowość” wewnętrznej świadomości osoby wskazuje na jej wielowymiarowość, dzięki której przeżycia odsłaniają się osobie jako „bliższe”, „dalsze” lub mniej czy bardziej ważne⁸²⁹. Wewnętrzna przestrzeń świadomości, cechująca się wewnętrznym porządkiem ważności, ma „charakter agatologiczny”. Na taką cechę wskazuje swoista wewnątrzświadomościowa wrażliwość agatologiczna⁸³⁰. Mo-

⁸²³ Por. tamże.

⁸²⁴ Por. tamże, s. 19.

⁸²⁵ Por. tamże, s. 16.

⁸²⁶ Tamże, s. 19.

⁸²⁷ Por. tegoż, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 322.

⁸²⁸ Por. tamże, s. 323.

⁸²⁹ Tamże, s. 324.

⁸³⁰ Tamże, s. 325.

ment ważności, potwierdzany przez zasadę przedkładalności, pozwala na stwierdzenie, że „to, co jest, jest o tyle, o ile jest ważne”⁸³¹. Zasadą przedkładalności jest według Tischnera „jakieś życie”. Píše on:

Człowiek nie tylko „coś przeżywa”, człowiek przede wszystkim „żyje tym, co przeżywa”. Człowiek „żyje dobrymi myślami”, „żyje nadzieją”, „żyje miłością”⁸³².

Człowiek, żyjąc przez to, co przeżywa, dojrzewa do świadomości, że w byciu sobą „z jednej strony »już się narodził« (został »zrodzony«), a z drugiej – »sam rodzi siebie«⁸³³ w przestrzeni agatologicznej, która stanowi jego *matrix*⁸³⁴. Chodzi tutaj o moment twórczego, motywacyjnego i wolnego wykraczania osoby w jej aktualnej kondycji ludzkiej poza siebie, czyli dialektyczny ruch osobowienia, oznaczający dążenie do bycia jeszcze bardziej ludzkim. W kontekście tym należy osobę „myśleć” afirmatywnie, czyli jako podmiot poznający i rozpoznający siebie jako dobro. Osoba, wybierając dobro, staje się dostateczniej dobra, czyli sposobem bycia osoby jest stosunek do samej siebie jako dobra⁸³⁵.

Osoba jest także, twierdzi Tischner, otwarciem na inne osoby i na świat. Osoba „wchodzi w dramat i wraca do siebie”⁸³⁶. To „wraca do siebie” jest swoście rozumianym dojrzewaniem sobości, która jest „mieniem” osoby. „Mienie” osoby jest bardziej podstawowe niż byt⁸³⁷, gdyż dochodzi do niego w horyzoncie agatologicznym, którego otwarciem jest doświadczenie spotkania z inną osobą⁸³⁸. Formułą takiego horyzontu

⁸³¹ Por. tamże, s. 326.

⁸³² Tamże, s. 325.

⁸³³ Tamże, s. 327.

⁸³⁴ Por. tamże, s. 327.

⁸³⁵ Por. K. Mech, *Dobro i zło jako metafory*, w: *Wobec dobra i prawdy w dialogu z Tischnerem*, A. Bobko, M. Karolczak (red. nauk.), Kraków 2013, s. 62.

⁸³⁶ J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

⁸³⁷ Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 389.

⁸³⁸ Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 53.

jest syntetyczne stwierdzenie: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”⁸³⁹. Formuła ta, utrzymuje Tischner, ma charakter pośredniej drogi „myślenia” osoby ludzkiej. Chodzi tutaj o wyśrodkowanie między ujmowaniem tego, co ludzkie, na drodze między transcendentálním subiektywizmem (droga od „Ja” do „Ty”) a genetycznym obiektywizmem (droga od „Ty” do „Ja”)⁸⁴⁰.

Zawahanie pośredniości między tymi stanowiskami potwierdzi w faktyczności możliwość kryzysu dramatu. O tak rozumianym kryzysie można mówić „albo mając na uwadze alienację osoby przez dramat, albo alienację dramatu – czyli tego, co międzyludzkie – przez osobę”⁸⁴¹. Pierwszy rodzaj kryzysu dramatu objawia się w tym, że to, co wewnątrzludzkie, zostaje pochłonięte przez to, co międzyludzkie. Drugi rodzaj kryzysu prezentuje się w postawie odwrotnej, czyli to, co międzyludzkie „zanika na rzecz” tego, co wewnątrzludzkie. Kryzys rozpościera się zatem między reifikacją a defikacją osoby ludzkiej. W ruchu takim zostaje unicestwiony dramat, a zarazem – wyraża przekonanie Tischner – potwierdzona zostaje podstawowa teza filozofii osoby, która brzmi: „wewnętrzny dramat osoby jest niemożliwy do oddzielenia od zewnętrznego dramatu między osobami”⁸⁴².

Wrażliwość na wagę wyżej opisanych kryzysów charakteryzuje zarazem wyzwanie odpowiedzialności i pracę myśli filozofa, który musi strzec pośredniej drogi myślenia o osobie ludzkiej. Myślenie takie, zauważa Tischner, „otwiera przed człowiekiem i dla człowieka agatologiczny horyzont bycia – horyzont prawdy lub fałszu, piękna lub brzydoty, dobra lub zła”⁸⁴³. Chodzi zatem o autentyczne rozumienie osoby ludzkiej, uchronienie jej przed różnego rodzaju redukcjonizmami i kryzysami jej rozumienia. Strażnikami adekwatnego rozumienia osoby ludzkiej, swoistymi „lekarzami duszy”⁸⁴⁴ nie mają być „ani poeci, ani kaznodzieje, ani uczeni uprawiający nauki pozy-

⁸³⁹ Por. tegoż, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, dz. cyt., s. 70.

⁸⁴⁰ Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 228.

⁸⁴¹ Tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁴² Tamże.

⁸⁴³ Tegoż, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 511.

⁸⁴⁴ Ujęcie zadań filozofa jako „lekarza duszy”, por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 17.

tywne”, lecz filozofowie, którzy przemawiają z takich miejsc – ze szczególnego etosu myślenia, który „pozwała drugiemu być jako osobie”, dąży do dialogu „na równych prawach”⁸⁴⁵.

Zakończenie

W artykule przedstawiłem stanowiska Edmunda Husserla i Józefa Tischnera na temat rozumienia pojęcia osoby ludzkiej. Przedstawienie to stanowi asumpt do prezentacji głównych rysów sporu Tischnera z Husserlem o rozumienie osoby. Celem moich badań była prezentacja koncepcji osoby w kontekście krytyk przeprowadzonych przez obu filozofów pod adresem wybranych poglądów, kierunków, systemów filozoficznych, które w przekonaniu obu myślicieli reprezentują redukcjonistyczne ujęcia indywiduum ludzkiego. Uwydatniłem także znaczące aspekty ich własnych ujęć problematyki osoby.

Obaj filozofowie są zgodni co do potrzeby nieustannego pobudzania namysłu nad tajemnicą osoby ludzkiej oraz unikania w tym względzie wpływu tzw. „zwodniczego racjonalizmu”. Ów racjonalizm pociągał za sobą niejednokrotnie zgubne konsekwencje, przede wszystkim w dziedzinie duchowego życia poszczególnych osób oraz wspólnot osobowych. Przyczyniał się on także do degradacji rozumienia osoby w jej wymi-

⁸⁴⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 228. Autor niniejszej pracy zdaje sobie sprawę, że nie przedstawił w pełni zagadnienia agatologicznego, którym jest dramatycznie pojęte napięcie między dobrem a złem w Tischnerowskiej koncepcji osoby. Motywacją takiego zabiegu jest skupienie się przede wszystkim na zagadnieniach transcendentальной perspektywy rozumienia podmiotu osobowego. W porównaniu filozofii osoby u Husserla i Tischnera te zagadnienia wydają się zasadnicze. Autorowi chodzi bowiem głównie o ukazanie problematyki osoby w kontekście ekspozycji zagadnienia podmiotu osobowienia (stawania się osobą). W tym kontekście chodzi głównie o zwrócenie uwagi na warunek możliwości bycia osobą i w konsekwencji o możliwości stawania się nią w prawdziwie ludzkim wymiarze i o wyjaśnienia jej świadomości (samoświadomości) osobowej. Ten właśnie zakres badań autor rozumie jako badania podmiotowo-transcendentálne. Badania te są zasadnicze dla fenomenologicznego rozumienia osoby, gdyż to właśnie ze względu na strukturę świadomości osoba ma także kondycję dramatyczną, a ze względu na swoistość podmiotu stawania się osobą życie osoby wyraża się w jej aksjologiczno-moralnym charakterze, czyli w konkretnym życiu w świecie poszczególnych osób i wspólnot międzypersonalnych. Zagadnienia metafizyczne, takie jak agatologia osoby, oczywiście nie są autorowi obojętne i w żadnym wypadku nie są naiwnie marginalizowane. Autor wszakże nie chce dosłownie powtarzać tego, co na ten temat zostało już szczegółowo powiedziane. Gruntowne opracowanie tej problematyki odnajdujemy między innymi u Aleksandra Bobki i Jarosława Jagiełły. Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, dz. cyt.; J. Jagiełło, *Dobro, zło i wolność. Wybrane zagadnienia metafizyki ks. Józefa Tischnera*, w: *Spór o metafizykę. W 10 rocznicę śmierci O. Mieczysława A. Krąpca*, A. Maryniarczyk (red.) Lublin 2019, s. 45-71; tegoż, *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, J. Jagiełło (red.), Kraków 2020, s. 41-107.

arze etyczno-moralno-praktycznym. Zarówno Husserl, jak i Tischner, w tym samym duchu wrażliwości i troski o osobę ludzką i jej los prowadzą spór ze stanowiskami redukcjonistycznymi wobec osoby ludzkiej. Filozofowie wskazują na metodyczno-egzystencjalny wymóg praktykowania metody fenomenologicznej jako rewizji, *epoché*, problematyzacji wyników badań, teoretyczno-praktycznych postaw, stanowisk nieadekwatnych, spornych, dogmatycznych, a przede wszystkim takich, które wikłają ludzkość w kryzysie rozumienia osoby⁸⁴⁶. Kryzys ten jest związany przede wszystkim z bagatelizacją personalistycznego wymiaru człowieka, czyli tego wymiaru, który we właściwy i podstawowy sposób uchwytyuje sens bytu ludzkiego⁸⁴⁷.

Moim zamiarem było także przedstawienie stanowisk personalistycznych Husserla i Tischnera. Tym, co łączy badania obu filozofów, jest przyjmowana przez nich szeroko rozumiana metoda fenomenologiczna. Metoda ta służy opisowi zarówno dokonań świadomości, jak i horyzontu tychże dokonań. W tym kontekście ukazane zostało zagadnienie konstytucji „Ja” osobowego jako wewnątrzświadomościowego rdzenia osoby. Chodzi tutaj o złożony świadomościowy proces nadawania sensu człowiekowi jako osobie ludzkiej.

Nie ulega wątpliwości, że rozumienie osoby ludzkiej tak Husserla, jak i Tischnera, ma swój aksjologiczny etos. Chodzi tutaj o fenomenologiczno-personalistyczną atmosferę filozofowania. Atmosfera ta ma cechy intelektualne, emocjonalne, uczuciowe, afektywne i wartościowe. W takim ujęciu rozumienie służy odczuwanym oraz spełnianym wartościom, które stanowią o charakterze filozofii, jaka w konsekwencji tego rozumienia powstaje. W etosie każdej filozofii chodzi zatem o szczególną wartość, która stanowi poniekąd rdzeń filozoficznych opisów, rozważań, dyskusji, kreatywnego sporu i wzajemnego dialogu filozofów. Etos, czyli „środowisko” rozumienia osoby ma w propozycjach obu filozofów charakter fenomenologiczny. Podstaw rozumienia, czyli właściwego uchwycenia sensu osoby ludzkiej Husserl i Tischner poszukują w doświadczeniach źródłowych, takich jak przeżywanie własnej podmiotowości czy ujęcie duchowego charakteru doświadczenia siebie samego w relacji do „Innego”. Husserl-

⁸⁴⁶ Por. W. Płotka, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019, s. 11-12.

⁸⁴⁷ Por. J. Tischner, *Sens*, w: *Katolicyzm A-Z*, Z. Pawlak (red.), Łódź 1989, s. 348-349.

lowska i Tischnerowska próba ratowania człowieka z kryzysu człowieczeństwa polega na wyzwaniu w człowieku jego autentycznego „Ja”, czyli „Ja” pragnącego żyć w prawdzie o sobie. Wyzwolenie takie budzi człowieka z pewnego uśpienia i wzywa go do miłości siebie samego oraz „Innych“ żyjących we wspólnocie osób, a także apeluje do odpowiedzialności człowieka za świat wartości. Odpowiedzialność ma tutaj wymiar zarówno indywidualny, jak i intersubiektywny (wspólnotowy). Edmund Husserl i Józef Tischner apelują o prawdę, odpowiedzialność i miłość w życiu ludzkim. Poprzez ten apel wskazują również, że doświadczenie wartości osoby nie jest pozorem, abstrakcją, lecz korelatywnie ze samoświadomością siebie jako osoby stanowi twórczo przeżywaną realność. Filozofowie stoją na stanowisku, że od doświadczenia własnej subiektywności poprzez intersubiektywne korelacje międzyosobowych wspólnot miłości realizuje się *telos* dążenia do dobra, „[...] bowiem to miłość jest podstawowym sposobem uczestnictwa w dobru”⁸⁴⁸. Wydaje się, że w tym kontekście Husserl zgodziłby się z Tischnerowską maksymą wyrażającą próbę pogodzenia transcendentnego subiektywizmu z genetycznym obiektywizmem, która brzmi: „[...] wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”⁸⁴⁹.

Zdaję sobie sprawę, że poczynione przeze mnie badania domagają się oczywiście dalszych analiz nad spuściznami zarówno niemieckiego, jak i polskiego filozofa. W perspektywie ukazanych rozstrzygnięć dotyczących badań nad myślą obu filozofów rodzi się wiele nowych pytań o rozumienie osoby ludzkiej.

Wykaz prac cytowanych

Literatura źródłowa

Edmund Husserl

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 9.), M. Fleischer (Hrsg.), Den Haag 1966.

⁸⁴⁸ Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 252.

⁸⁴⁹ Por. tegoż, *Przestrzeń obcowania z drugim*, dz. cyt., s. 70.

- Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 25.), T. Nenon, H. R. Sepp (Hrsg.), Dordrecht–Boston–Lancaster 1987.
- Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texte*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 27.), T. Nenon, H. R. Sepp (Hrsg.), Dordrecht–Boston–Lancaster 1989.
- Badania logiczne*, t. I: *Prolegomena do czystej logiki*, J. Sidorek (przełożył, wstępem poprzedził, przypisami opatrzył), A. Póltawski (przekład przejrzał), Warszawa 2006.
- Badania logiczne*, t. II/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, J. Sidorek (przełożył, wstępem poprzedził, przypisami opatrzył), A. Póltawski (przekład przejrzał), Warszawa 2000.
- Beilage X*, w: tenże, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 4.), M. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1952.
- Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, B. Baran (przełożył i przedmową opatrzył), Warszawa 2013.
- Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 37.), H. Peucker (Hrsg.), Dordrecht–Boston(MA)–London 2004.
- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 24.), U. Melle (Hrsg.), Dordrecht–Boston–Lancaster 1984.
- Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922-1923)*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 35.), B. Goossens (Hrsg.), Dordrecht–Boston(MA)–London 2003.
- Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 7.), R. Boehm (Hrsg.), Den Haag 1956.
- Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 8.), R. Boehm (Hrsg.), Den Haag 1959.
- Filozofia jako ścisła nauka*, W. Galewicz (tłum.), Warszawa 1992.
- Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, Z. Krasnodębski (tłum.), „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 174-179.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1967.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1974.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 5.), M. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1971.
- Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, J. Sidorek (tłum.), Warszawa 1993.
- Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, J. Sidorek (tłum.), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 315-353.
- Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, S. Walczewska (tłum.), Toruń 1999.

Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego, G. Sowiński (tłum.), Warszawa 2011.

Manuskrypt A V 21; A VI 30; B I 21; C17; F I 24; F I 40; E III 9 (dzieła nieopublikowane, numeracja manuskryptów według Husserl-Archiv we Freiburgu Bryzgowijskim).

Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii, A. Wajs (przełożył, wstępem

i przypisami opatrzył), Warszawa 2009.

Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II, K. Held (Hrsg.), Stuttgart 1986.

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 9.), W. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1962.

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, D. Lohmar (Hrsg.), Dordrecht 2006.

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 28.), U. Melle (Hrsg.), Dordrecht–Boston–London 1988.

Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923), „Husserls Studies” 1996, nr 13, s. 201-235.

Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, Warszawa 1989, J. Sidorek (przełożył i przypisami opatrzył), A. Póltawski (tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził), Warszawa 1989.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905-1920, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 13.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil, 1921-1928, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 14.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935, (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 15.), I. Kern (Hrsg.), Den Haag 1973.

Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), (*Husserliana* – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. 34.), S. Luft (Hrsg.), Dordrecht–Boston(MA)–London 2002.

Józef Tischner

Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej, w: „Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne”, K. Kłósak (red.), Kraków 1971, s. 33-82.

Antoni Kępiński po latach, w: A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996, s. 10.

Człowiek przez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A.Krapca OP „Ja-człowiek”, Lublin 1972), w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 341-369.

Czym jest filozofia, którą uprawiam, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5-10.

Dramat cielesności – krajobraz wstydu, „Znak” 1995, nr 8 (483), s. 76-87.

Etyka solidarności, Kraków 2000.

Etyka wartości i nadziei, w: *Wobec wartości*, D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner (red.), Poznań 1984, s. 51-149.

- Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować?*, J. Perzanowski (zebrał i opracował), Warszawa 1989, s. 130-143.
- Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, A. Węgrzecki (opracował naukowo i przedmową opatrzył), Kraków 2006, s. 129-453.
- Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.
- Filozofia – dramat – metafora*, „Znak-Idee” 1991, nr 4, s. 40-41.
- Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, w: tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, Z. Stawrowski, A. Workowski (oprac. nauk.), Kraków 2019, s. 539-614.
- Filozofia i chrześcijaństwo*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 268-278.
- Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 99-114.
- Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 434-453.
- Genesis z ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 184-204.
- Horyzonty fenomenologii Husserla*, w: *Filozofia współczesna*, J. Tischner (red.), Kraków 1989, s. 22-38.
- Impresje aksjologiczne* w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 148-166.
- Inny. Esej o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, A. Węgrzecki (opracował naukowo i przedmową opatrzył), Kraków 2006, s. 1-127.
- Kryzys nadziei*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, W. Bonowicz (wyb. i oprac.), s. 90-94.
- Listy do studentów*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1 (6), s. 5-9.
- Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 454-474.
- Myślenie o ethosie społecznym*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 496-509.
- Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510-526.
- Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
- Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 253-299.
- Polski kształt dialogu*, Paris 1981.
- Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. 9, s. 67-86.
- Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 329-340
- Refleksje o etyce pracy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 63-81.
- Rewolucja i patologia nadziei*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 55-62.
- Rozważania wokół Hegla*, w: tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, D. Kot (oprac. nauk. i przed. opatrzył) Kraków 2008, s. 3-210.
- Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223-248.

- Sens*, w: *Katolicyzm A-Z*, Z. Pawlak (red.), Łódź 1989, s. 348-349.
- Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, W. Stróżewski (red.), Wrocław 1978, s. 91-102.
- Sporu o inspirację ciąg dalszy*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 300-318.
- Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 5-19.
- Strukturalne zagadnienie refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 205-257.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Św. Tomasz z Akwinu*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 178-191.
- Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.
- Tomizm bez mitologii*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 319-328.
- Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 215, s. 633-634.
- Wokół dramatu cielesności*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 80-117.
- Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 56-57.
- Wykład VIII [Krytyka człowieka europejskiego. Problem resentmentu]*, w: J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, D. Kot, A. Węgrzecki (opracowali naukowo i przedmową opatrzyli), Kraków 2012, s. 85-96.
- Wykłady z filozofii człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, Z. Stawrowski, A. Workowski (oprac. nauk.), Kraków 2019, s. 287-538.
- Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2005, s. 137-336.

Literatura pomocnicza

- Aguirre A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970.
- Arendt H., *Vom Leben des Geistes*, Bd. II, *Das Wollen*, München 1979.
- Bęben D., *Fenomenologia transcendentálna Husserla a problem realności*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, D. Bęben, A. J. Noras (red.), Katowice 2011, s. 53-64.
- Bęben D., *Fenomenologia transcendentálna Husserla a problem realności*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, D. Bęben, A. J. Noras (red.), Katowice 2011, s. 53-64.
- Bergson H., *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki – Intuicja filozoficzna – Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, P. Beylin i K. Błeszyński (tłum.), Warszawa 1963.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007.
- Bonowicz W., *Tischner. Biografia*, Kraków 2020.

- Bożejewicz W., *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Warszawa 2006, s. 74-77.
- Brauner W., *Erlebnis und Reflexion in den Frühschriften von Husserl*, w: http://www-geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf [dostęp: 25.11.2017, 21:55].
- Brejda J., *Person als Antwort*, w: *Romano Guardini–Józef Tischner: Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung*, L. Hagedorn, Z. Stawrowski (red.), Kraków – Berlin 2013, s. 199-218.
- Broekeman J. M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Dordrecht 1963.
- Bröcker W., *Husserls Lehre von der Zeit*, „*Philosophia Naturalis*” 1957, nr 4, s. 374-380.
- Bukowski P., *Aksjologiczne podstawy rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Makska Schelera i Józefa Tischnera*, Kraków 2020.
- Caminada E., *Husserls intentionale Soziologie*, w: *Die Aktualität Husserls*, V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini (red.), Freiburg–München 2011, s. 57-86.
- Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, G. Sowiński (tłum.), w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, W. Zuziak (red.), s. 79-89.
- Cho K.-S., *Ich-Phänomen und Ich-Begriff: eine phänomenologische Untersuchung zum Ich in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main–New York 1990.
- Cobet T., *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg 2003.
- Costa V., *Genesis*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 120-122.
- Creutz D., *Geschichte*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 122-125.
- Creutz D., *Krisis*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 176.
- Cywiński B., *Zatruta humanistyka*, Warszawa 1978.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretnego*, A. Czarnacka (tłum.), Warszawa 2010.
- Droß H., *Zwischenmenschliche Beziehung und Phänomenologie. Überlegung zur zwischenmenschlichen Vernetzung und Gruppenbildung im Spannungsfeld von Husserl'scher Transzendentalphilosophie, Tiefenpsychologie und Systemtheorie*, w: *Studien zur Anthropologie*, Band 14, A. Schöpf, A. Kessler, P. Prechtel (red.), Würzburg 1989.
- Dymarski Z., *Dwugłos o zlu*, Gdańsk 2011.
- Schwabe-Hansen E., *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Oslo–München 1991.
- Fink E., *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966.
- Fischer M., Wehrle M., *Leib*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 190.
- Frank D., *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, J. Migasiński, A. Dwulit (przekład), Warszawa 2017.

- Frank M., *Fragments einer Geschichte der Selbstbewußtseins – Theorie von Kant bis Sartre*, w: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, M. Frank (red.), Frankfurt am Main 1991, s. 413-599.
- Gadacz T., *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 169-178;
- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, M. Pokropski (przekł. i przedm. do polskiego wyd.), Warszawa 2015.
- Gierulanka D., *Przypis I*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1967, s. 229.
- Glinkowski W. P., *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 27-38.
- Glinkowski W. P., *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, w: *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, K. Pietrych (red.), Łódź 2015, s. 179-186.
- Glinkowski W. P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, s. 71-90.
- Gloy K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, T. Kubalica (tłum.), Kraków 2009.
- Goto H., *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Würzburg 2004;
- Hahn C. J., *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, Milwaukee–Wisconsin 2012.
- Hasło: *pierwotność* - <http://sjp.pl/pierwotno%B6%E6>, [dostęp: 10.09.2014].
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, A. Landman (tłum., wstęp, objaśn.), Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, A. Landman (tłum. i objaśn.), Warszawa 1967,
- Heidegger M., *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2010.
- Historia filozofii średniowiecznej*, J. Legowicz (red.), Warszawa 1975.
- Holenstein E., *Phänomenologie und Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzip der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Tom II. *Ontologia formalna*, Część I. *Forma i istota*, D. Gierulanka (tłum.), Warszawa 1987.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Część pierwsza, Warszawa 1971.
- Jagiello J., *Dobro, zło i wolność. Wybrane zagadnienia metafizyki ks. Józefa Tischnera*, w: *Spór o metafizykę. W 10 rocznicę śmierci O. Mieczysława A. Krąpca*, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2019, s. 45-71.
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011.
- Jagiello J., „Interest in the service of that which is disinterested”. *Józef Tischner’s anthropologico-ethical project of work*, „Studies in East European Thought” 2019, nr 4 (71), s. 361-374.
- Jagiello J., *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, J. Jagiello (red.), Kraków 2020, s. 41-107.

- Jagiello J., *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „*Verbum Vitae*” 2014, nr 25, s. 227-258.
- Jagiello J., *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, w: *Człowiek wobec wartości*, J. Jagiello, W. Zuziak (red. nauk.), S. Dziwisz (słowo wstępne), Kraków 2006, s. 9-21.
- Jarosz R., *Osoba jako podmiot dramatu. Krytyka substancjalnej koncepcji osoby w ujęciu Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 247-271.
- Jaspers K., *Philosophie*, t. 3, Berlin 1932.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I, R. Ingarden (tłum.), Warszawa 1957, s. 238.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), R. Ingarden (przekł. przejrzał), Warszawa 1984.
- Keiling T., *Zeitbewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 325.
- Kępiński A., *Melancholia*, Kraków 2001.
- Kępiński A., *Psychopatie*, A. Cechnicki (posłowie), Kraków 2013.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Warszawa 1979.
- Keßler K., Staiti A., *Einstellung*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 78-81.
- Keßler K., *Ich*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 136.
- Kot D., *Podmiotowość i utrata*, Kraków 2009, s. 36.
- Kot D., *Tischner stróż*, w: J. Tischner, *Inny. Esej o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 91-134.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- Krokos J., „*Philosophie als Strenge Wissenschaft*” a Husserlowski projekt odrodzenia filozofii, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 2 (48), s. 27-47.
- Krokos J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992.
- Król M., „*Duch*” Tischnera, w: J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 2016, s. 5-13.
- Landgrebe L., *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, „*Philosophische Rundschau*” 1962, nr 9, s. 133-177
- Legięć J., *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 261.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, M. Kowalska (tłum.), B. Skarga (wstępem poprzedziła), J. Migasiński (przekład przejrzał), wyd. 2, Warszawa 2014.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1986.
- Loidolt S., *Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft. Phänomenologische Ansprüche an eine philosophische Ethik*, w: *Philosophy – Phenomenology – Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, C. Ierna, H. Jacobs, P. Mattens (red.), Dordrecht 2010, s. 485-502.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012.

- Łukasiewicz D., *Teoria sądu Edmunda Husserla*, w: *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy*, S. Sarnowski (red.), Bydgoszcz 2003, s. 175-246.
- Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.
- Makota J., *Intuicja*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red. nauk.), s. 110-113.
- Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Dordrecht 1974.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, S. Filmus (tłum.), Warszawa 1975, s. 5-8.
- Martel K., *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967.
- McDonald P. S., *Husserl's Preemptive Responses to Existentialist Critiques*, „Indo-Pacific Journal of Phenomenology” 2001, nr 4, s. 1-13.
- Mech K., *Dobro i zło jako metafory*, w: *Wobec dobra i prawdy w dialogu z Tischnerem*, A. Bobko, M. Karolczak (red. nauk.), Kraków 2013, s. 49-71.
- Meixner U., *Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes*, w: *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, U. Meixner, A. Newen (red.), Berlin–New York 2003, s. 308-388.
- Merz P., Staiti A., Steffen F., *Bewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 43-48.
- Merz P., *Synthesis*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 274-275.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953.
- Moran D., *Introduction to Phenomenology*, London–New York 2000, s. XIII-XIV.
- Müller G., *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*, Bonn 1999.
- Murawski K., *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987.
- Murawski K., *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Wrocław 1983, t. 29, s. 203-217.
- Natanson M., *The Empirical and Transcendental Ego*, w: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, A. T. Tymieniecka (red.), The Hague 1959, s. 42-53.
- Noras J., *Einführung*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 75-76.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, A. Karoń-Ostrowska (red.), Kraków 2015.
- Orbik Z., *Czas i świadomość w filozofii Bergsona i Husserla*, Gliwice 2017.
- Pesch O. H., Peters A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989.
- Pesch O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.
- Peucker H., *From Logic to the Person. An Introduction to Edmund Husserl's Ethics*, „The Review of Metaphysics” 2008, nr 62, s. 723-741.
- Piecuch J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.

- Piecuch J., *Fenomenologia doświadczenia granicznego w ujęciu Józefa Tischnera*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2011, t. 2. s. 239-258.
- Piecuch J., *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, A. Bobko, M. Karolczak (red.), Kraków 2013, s. 117-136.
- Piłat R., *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993.
- Płotka W., *Fenomenologia Husserlowska a etyka. Źródła, rozwój i kontynuacje*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, W. Płotka (red.), Warszawa 2014, s. 222-260.
- Płotka W., *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019
- Płotka W., *Słowo wstępne*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, W. Płotka (red.), Warszawa 2014, s. 7-31.
- Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.
- Ponikło T., *Józef Tischner: myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2014.
- Prechtel P., *Edmund Husserl zur Einführung*, Hamburg 1991.
- Sierra R., *Kulturelle Lebenswelt. Eine Studie des Lebensweltbegriffs in Anschluss an Jürgen Habermas, Alfred Schütz und Edmund Husserl*, Würzburg 2013.
- Ricoeur P., *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, Evanstone 1966.
- Rintelen F. J., *Der Wertaspekt*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1965, t. 19, z. 1, s. 32-52.
- Rothacker E., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1941,
- Schmitz H., *Die leibliche Grundlage des Personseins*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, B. Irrgang, T. Rentsch (red.), Würzburg 2015, s. 14-27.
- Schöpf A., *Leibsein und Körperhaben*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, B. Irrgang, T. Rentsch (red.), Würzburg 2015, s. 162-163.
- Serafin K., *Aksjologiczna tożsamość podmiotu w filozofii Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko–Tischner–Styczeń*, P. Duchliński (red. nauk.), Kraków 2012, s. 219-231.
- Serafin K., *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2008, nr 1 (12), s. 204-230.
- Sidorek J., *Od Tłumacza*, w: E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, J. Sidorek (tłum.), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 315-316.
- Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych Władysława Kopalińskiego. Słownik wyrazów obcych*, J. Tokarski (red.), Warszawa 1971. Wykaz przykładowych znaczeń por. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Kryzys>, [dostęp: 08.01.2021].
- Smid R. N., „Mein reines Ich” und die Probleme der Subjektivität. Eine Studie zum Anfang der Phänomenologie Edmund Husserls, Köln 1978.
- Soldinger E., *Umwelt*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 292.

- Sosnowski L., *Przedmiot intencjonalny*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red. nauk.), Kraków 2001, s. 218-223.
- Sperfeld E., *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarność*, Dresden 2011.
- Spotkanie. Z ks. *Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Staiti A., *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 206–207.
- Staiti A., *Phänomenologie*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 229-235.
- Starzyński W., *Kartezjanizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, r. 18, nr 4 (72), s. 391-408.
- Stawicka E., *Filozofia człowieka Antoniego Kepińskiego*, Zielona Góra 1999.
- Steffen F., *Noesis/Noema*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 209-211.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Takács L., *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 227-228.
- Tarchała A., *Das menschliche Drama. Józef Tischners Philosophie der Begegnung*, „Przegląd Kalwaryjski” 2021, nr 25, s. 55-73.
- Tarchała A., *Ein wertorientiertes Denken Józef Tischners Wertphilosophie*, „Przegląd Kalwaryjski” 2017, nr 21, s. 19-39.
- Tarchała A., *Koncepcja „pensiero debole” w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, „Przegląd Kalwaryjski” 2017, nr 21, s. 13-14.
- Tarchała A., *Samoświadomość jako „rzeczywistość” w kontekście sposobów prezentacji treści konscjentywnych jako form „samowiedzy” Ja aksjologicznego. Próba rekonstrukcji stanowiska Józefa Tischnera*, „Przegląd Kalwaryjski” 2018, nr 22, s. 267-287.
- Tarnowski K., *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, J. Jagiełło (red. nauk.), Kielce 2015, s. 217-228;
- Tarnowski K., *Tomizm a obecność filozofii*, w: K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Thomas P., *Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen, 'Wahrnehmung' und 'Identität'*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, Würzburg 2015, s. 29-44.
- Trzópek J., *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Kraków 2013.
- Voß H., *Sprache*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 266.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999.
- Wajs A., *Przypis 22*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 178-179.
- Wajsprych D., *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń – Olsztyn 2011.
- Waldenfels B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am M. 1980.

- Waligóra M., *Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 43-65.
- Wehrle M., *Intersubjektivität*, w: *Husserl-Lexikon*, H.-H. Gander (red.), Darmstadt 2010, s. 162-163.
- Welte B., *Ens per se subsistens, Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch” 1964, t. 71, nr 2, s. 243-252.
- Wesołowska A., *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, r. 21, nr 2 (82), s. 329-347.
- Wesołowska A., *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2019, nr 3 (LXXV), s. 53-72.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.
- Widomski J., *Forma*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), Kraków 2001, s. 75-78.
- Widomski J., *Natura konstytutywna*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red. nauk.), Kraków 2001, s. 162-164.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, M. Świątek (tłum.), Kraków 2012.
- Zahavi D., *Husserl und das Problem des vor-reflexiven selbstbewußtseins*, w: *Die erscheinende Welt*, H. Hüni, P. Trawny (red.), Berlin 2002, s. 967-724.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, http://dlibra.kul.pl/Content/32892/37889_362217-II_Czlowiek---zbawca.pdf (dostęp: 09.06.2020), s. 178.