



Andrzej Tarchała

**Niedokończony spór
o rozumienie osoby ludzkiej**

EDMUND HUSSERL – JÓZEF TISCHNER

**NIEDOKOŃCZONY SPÓR
O ROZUMIENIE
OSOBY LUDZKIEJ**

Edmund Husserl

Józef Tischner

Andrzej Tarchała

NIEDOKOŃCZONY SPÓR O ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ

Edmund Husserl

Józef Tischner

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2024

Recenzje wydawnicze
prof. dr hab. Aleksander Bobko, Uniwersytet Rzeszowski
dr hab. Witold Glinkowski, Uniwersytet Łódzki

Korekta
Patrycja Klempas

Opracowanie graficzne i łamanie
Piotr Pielach, i-Press

Projekt okładki
Marta Jaszczuk


Ilustracja na okładce
Adobe Stock

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © 2024 by Andrzej Tarchała

ISBN 978-83-8370-032-8 (druk)
ISBN 978-83-8370-033-5 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700335>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

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 Tischner¹)

Kryzys rozumienia pojęcia człowieka najpełniej manifestuje się w redukcjonistycznych opisach ludzkiego podmiotu osobowego. Redukcjonistyczne podejście do człowieka jako osoby szczególnie uwidocznilo się w marginalizacji lub całkowitym pominięciu 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. Wojny, barbaryzacja życia społecznego i kulturalnego XIX i XX wieku, a także współczesne wydarzenia XXI wieku, są wiarygodnymi dowodami takiego stanu rzeczy. W obronie osobowego rozumienia człowieka stanęło na przestrzeni wieków wielu filozofów i myślicieli. Pośród nich bezsprzecznie znaleźli się Edmund Husserl i Józef Tischner.

W związku z tym postanowiłem przedstawić stanowiska obu filozofów na temat rozumienia pojęcia osoby ludzkiej oraz tzw. spór jako wewnętrzną charakterystykę szeroko rozumianej fenomenologii, a także otwarty sposób rozumienia, przeciwstawiający się redukcjonistycznym ujęciom osoby ludzkiej. Spór należy organicznie do fenomenologii – pojmowanej z jednej strony jako metoda badawcza, a z drugiej jako sposób twórczego myślenia problemowego. Porównanie tych stanowisk świadczy o żywotności samej fenomenologii, a także o wspólnym duchowym etosie filozofii Husserla i Tischnera.

¹ J. Tischner, *Listy do studentów*, „Logos i Ethos” 4 (1998) nr 1 (6); cyt. za J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger – Plessner. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, s. 15 (Studia z Filozofii Systematycznej, 9).

Cele pracy są dwa. Pierwszym jest prezentacja przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk wybranych poglądów, kierunków filozoficznych i systemów, które w mniemaniu obu myślicieli charakteryzują się redukcjonistycznymi ujęciami indywiduum ludzkiego. Poprzez taką prezentację zostanie ukazane wspólne stanowisko Husserla i Tischnera w sporze z redukcjonistycznymi koncepcjami osoby ludzkiej. Drugim jest wyakcentowanie problemowych kwestii między filozoficznymi ujęciami osoby ludzkiej (stawania się osobą) w filozofii Husserla i Tischnera. Ukazane kwestie wskazują na ewolucyjność rozumienia osoby ludzkiej, zarówno wewnątrz opisywanych filozofii, jak i w aspekcie porównawczym, a także na antydogmatyczność oraz możliwość rewizji obu koncepcji. Zestawienie tych stanowisk jest uzasadnione. Tischner, zwłaszcza w swoich wczesnych pracach, czerpie z dorobku Husserla, a także stara się odnosić krytycznie do jego badań w dziełach późniejszych. Stanowisko krytyczne Tischnera wobec Husserlowskich ujęć na temat osoby ludzkiej nie odnosi się do rozumienia tego pojęcia w tzw. późnej filozofii Husserla. Problematyka porównania koncepcji osoby w filozofii Husserla i Tischnera w moim przekonaniu nie została dotychczas opracowana.

W przedstawieniu tematu pracy korzystam z literatury źródłowej oraz bogatej twórczości poświęconej obu filozofom. Do ważnych twórców w tym zakresie należą Dan Zahavi, Didier Frank, Hiroshi Goto, Jarosław Jagiełło, Aleksander Bobko, Witold P. Glinkowski, Stanisław Judycki, Karol Tarnowski, Tadeusz Gadacz, Krzysztof Serafin, Agnieszka Wesołowska².

- 2 Należy tutaj wspomnieć o następujących opracowaniach: D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012 (Myśl Filozoficzna); S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015; D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, 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*, red. J. Jagiełło, Kraków 2020, s. 41–107 (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku); A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007 (Drogi Myślenia); W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czyszansa?*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 27–38; W. P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, w: *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, red. K. Pietrych, Łódź 2015, s. 179–186; W. P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, s. 71–90; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990 (Studia z Filozofii Teoretycznej, 6); K. Tarnowski, *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, Kielce 2015, s. 217–228; T. Gadacz, *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 169–178 (Univsum Philosophiae); K. Serafin, *Aksjologiczna tożsamość podmiotu w filozofii Józefa Tischnera*, w: *W kręgu*

W niniejszej pracy, składającej się z trzech rozdziałów, posługuję się metodą opisowo-porównawczo-krytyczną oraz przytaczam przykłady opisu fenomenologicznego głównego zagadnienia. W rozdziale pierwszym – pt. *Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla* – przedstawiam 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, jak 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, niepodejmującą zagadnienia wydarzeniowości z perspektywy działającego podmiotu. Stanowisko reprezentowane przez historyzm, zdaniem Husserla, prowadzi do sceptycznego subiektywizmu. Z tego rodzi się filozofia światopoglądowa, która w swoim bezkrytycznym ustosunkowaniu do tetyczności faktów uznaje jedynie ich korelację za 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 jej personalistycznym rozumieniu. Tematem takiej filozofii jest osoba ludzka i jej świat życia, a zadaniem – przewyżczenie 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 jej doświadczenia podmiotowego oraz międzypodmiotowego, a także do doświadczenia jej świata otoczenia i życia. Husserl eksponuje w tym miejscu potrzebę zmiany nastawienia z naturalnego na personalistyczne. Podmiot ludzki w nastawieniu naturalnym uznaje generalną tezę egzystencjalną o istnieniu świata i uznaje ją za pewnik. Zmiana nastawienia naturalnego na personalistyczne ma na celu ukazanie osobowego podmiotu, który problematyzuje tę tezę. Nastawienie personalistyczne, jak to zostało wykazane za Husserlem, ma bardziej pierwotne znaczenie niż przedfilozoficzne

nastawienie naturalne. Osoba w nastawieniu personalistycznym jawi się jako podmiot motywacji, działań oraz relacji międzypodmiotowych w otaczającym ją określonym świecie.

W dalszej części rozdziału przedstawione są znaczące dla rozumienia osoby rodzaje konstytucji „przyrody istot żywych” oraz „świata duchowego”, z naczelną dla nich rolą nastawienia personalistycznego. Wbrew redukcjonistycznym koncepcjom problematyka cielesności żywej ukazuje, że człowiek to nie tylko bryła cielesna, lecz także ciało obdarzone duchem, określane jako osoba empiryczna. Badanie tej dziedziny życia osobowego wskazuje na problematykę psychofizyczności człowieka z istotną dla możliwości doświadczenia innych osób samozwrotnością doświadczenia w tzw. podwójnym wrażeniu. W badaniach owego zagadnienia Husserl zwraca uwagę na „intersubiektywną warstwę duszy jako wskaźnika realności ludzkiego bytu osobowego”. Samoprezentacja ciała żywego osoby, zdaniem Husserla, daje możliwość istnienia 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 subiektywizacji i monadyzacji życia osobowego, nieuwzględniającego doświadczenia źródłowego innych osób.

W mojej pracy wykażę, że zarzut tzw. duplikacji podmiotu poznającego jest niezasadny. Z kolei człowiek winien być rozumiany jako korelacyjna, 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. To „Ja” poprzez redukcję transcendentarno-fenomenologiczną ujawnia się w wymiarze transcendentálním jako „Ja” transcendentalne. W odniesieniu do ujęć transcendentálnych zostało przedstawione stanowisko Husserla na temat osoby jako „Ja” historyczne. W tym kontekście omówię zagadnienie tzw. habitualności, a także sedymentacje, 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 konstryuuje się dzięki komunikatywnym aktom tzw. rozumiejącego doświadczenia istnienia innej osoby. To rozumiejące odniesienie się do „wspólnego” świata międzyosobowej wspólnoty konstryuuje 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 zostanie to zaznaczone w ramach analizy tej tematyki, 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 rozdziale drugim, 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 ani 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, która jest przykładem jego troski o potrzebę tzw. otwartego myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej. Przykładami tej troski są także skrytykowane przez niego stanowiska redukcjonistyczne. Poprzez ową krytykę Tischner wskazuje na

niebezpieczeństwo przede wszystkim stanowisk totalizujących i uniwersalizujących istotę człowieczeństwa w sile podtrzymującej egzystencję, istnienie konkretnego człowieka. Tischner wyraża troskę o dowartościowanie personalistycznego rozumienia osoby, a zarazem 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 zapożyczała metod badawczych z innych nauk, lecz posłuży się metodą najbardziej adekwatną 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, związana ze świadomością osoby, towarzyszy wszystkim zachowaniom egotycznym. Dokonuje się ona na poziomie przedrefleksyjnym, czyli konscjentywnym, 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 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 się w powrocie do siebie.

W tym miejscu Tischner zwraca uwagę na moment ruchu i twórczości. Osoba jako byt-dla-siebie poprzez odkrywanie i wyzwalanie tego, co jest czynem etycznym, ukazuje to, co jest fundamentalne dla konstytucji człowieka jako osoby, a jest tym zadaniowość, celowość, czyli teleologiczność. Osobowe istnienie jest zadaniem człowieka. Tischner twierdzi, że zadanie to dokonuje się wówczas, gdy 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, a ona jako wartość pierwotna i absolutna stanowi punkt wyjścia dla etyki i moralności. Osoba-wartość otwiera się więc 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. Przeciwnostwem załęcznionych ludzi z kryjówki jest wspólnota międzyludzka, komunikująca się swobodnie poprzez harmonijny przepływ informacji. Szczególnym rodzajem komunikacji jest praca.

Kolejną omawianą problematyką jest zagadnienie osoby w kontekście doświadczenia spotkania. Słowem kluczem, służącym do opisu spotkania, jest „twarz” „Innego”, która jako dana w epifanii i jako dar stanowi istotną prawdę drugiej osoby. Zgodnie z tym założeniem 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, przy czym nie jest to nauka normatywna, lecz etyka wartości. W dialogu jednym z kryteriów 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 „pozwoić drugiemu być” i wskazuje na wolnościowy charakter relacyjności człowieka jako osoby. Spotkanie jako wydarzenie jest początkiem dramatu, a osoba ludzka jako jego podmiot przeżywa „dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”¹. Inna osoba, także podmiot dramatu, nie jest jedynie elementem teorii, formalnym wymogiem, lecz jest realnością uczestniczącą w komunikacji, rozmowie, dialogu. W trakcie tworzenia relacji międzyosobowej każda osoba jest kategorią *a priori* obiektywności świata. Świat to scena dramatu. Tischner twierdzi, że doświadczenie sceny jest zawsze zapośredniczeniem przez wzajemność z drugim. Świat rozumiany jako scena dramatu ludzkiego jest przestrzenią międzyosobowego gospodarowania, czyli obszarem świadomego odniesienia osób do tego świata. 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

1 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 11.

drugiego konstytuuje sens świata jako etosu, czyli miejsca zadomowienia 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. Poprzez uczestniczenie w dramacie cielesność ludzka stanowi warunek możliwości dialogiczności osoby. Bez ciała niemożliwy jest dialog. Poprzez ciało osoba uczestniczy w dynamice życia. W trakcie przeżywania etapów rozwoju osobowego jednostka dojrzewa cielesnie i duchowo do ostatecznego w realizacji, a pierwszego w motywacji, celu, którym 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” konstytuuje 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, może zamknąć się na relację z drugim i popaść w melancholię, żal czy smutek w wyniku np. wyrządzonej krzywdy. 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”. 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 wspaniałomyślności. To dzięki wspaniałomyślności 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 międzypersonalną strukturę relacyjną opartą na wzajemności. Wzajemność charakteryzuje się tym, że „osobowienie” się osoby (stawanie się osoby) dokonuje się poprzez „Innego”, dzięki któremu „osobowienie” może oznaczać zarówno walkę z drugim, jak i konstytucję wspólnot interpersonalnych wyższego rzędu, takich jak rodzina, naród, wspólnota pracy. Osoba tworzy siebie jako dobro, a poprzez ten wybór 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 jesteście”², doprowadza do kryzysu dramatu. Ów kryzys cechuje się tym, że w rozumieniu osoby zostają zachwiane proporcje między transcendentálním subiektywizmem i genetycznym obiektywizmem. Dbaniem o równowagę pomiędzy tymi ekstremami i troską o wrażliwość na poprawne rozumienie osoby mają odznaczać się filozofowie, którzy przemawiają z głębi szczególnego etosu myślenia.

Po przedstawieniu stanowisk antropologicznych Husserla i Tischnera, w rozdziale trzecim, pt. *Husserl – Tischner. Rozumienie osoby – podobieństwa i różnice*, wskażę potrzebę „nowej” filozofii osoby. Zwrócę uwagę na znaczenie kryzysu rozumienia osoby zarówno dla rozwoju samoświadomości indywiduum ludzkiego, jak i dla poziomu dojrzałości świadomości społecznej, intersubiektywnej.

Przedstawienie opisanych w dwóch pierwszych rozdziałach pracy krytycznych stanowisk Husserla i Tischnera wobec rozmaitych redukcjonizmów antropologicznych pozwoli w tym momencie stwierdzić, że jednoczącym motywem tych krytyk jest silna wrażliwość obu filozofów na istnienie głębokiego, współczesnego kryzysu rozumienia osoby ludzkiej. Obaj filozofowie twierdzą, że ten kryzys prowokuje próbę jego rozwiązania. Odgrywając rolę „funkcjonariuszy myślenia”, troszczą się o budzenie, dojrzałość i rozwój samoświadomości podmiotowo-osobowej w każdym indywiduum ludzkim. Podjęte przez Husserla i Tischnera krytyki myślenia redukcjonistycznego o osobie ludzkiej są sygnałem ich wrażliwości na zagrożenia, które powstają w wyniku wszelkiej dewaluacji osobowej wartości i godności człowieka. Obaj filozofowie upatrują przyczyn kryzysu myślenia o osobie ludzkiej w tzw. zbłąkanym racjonalizmie.

W tym kontekście Husserl zwraca uwagę na potrzebę wrażliwości i uważności na historyczny aspekt filozofii i filozoficznej koncepcji człowieka w określonej epoce. Podkreśla on w tym kontekście zadaniowy wymiar filozofii rozumianej jako nauka o osobie ludzkiej. Zadaniem tej filozofii jest podejmowanie niekończącego się zadania polegającego na dążeniu do ogółu prawd i autentyczności. Na ten aspekt za Edmundem Husserlem zwraca również uwagę Józef Tischner. Filozof podkreśla, że największym niebezpieczeństwem w rozumieniu osoby ludzkiej jest popadnięcie w zbłądzenie racjonalizmu. Próbę właściwego

2 J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), s. 70.

myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej, a zarazem wysiłek przezwyciężenia kryzysu człowieczeństwa, zarówno Husserl, jak i Tischner, odnajdują w filozofii fenomenologicznej. Tischner podkreśla za Husserlem, że fenomenologia jest metodą, która umożliwiła badanie sfery zasadniczej dla konstytucji „Ja” osobowego, czyli dla samoświadomości wraz z konstytucyjnymi działaniami „Ja” pierwotnego. Obaj filozofowie traktują fenomenologię jako naukę o duchu, czyli naukę humanistyczną ze specyficzną ejdetyką osobowej subiektywności.

W dalszej części rozdziału omawiana jest problematyka osoby ludzkiej w kontekście fenomenologii świadomości. Scharakteryzowane są tu takie pojęcia jak świadomość jako konstytutywne źródło sensu bycia osobą ludzką, podmiotowo-egologiczny charakter świadomości oraz problematyka konstytucji „Ja” osobowego.

W ostatniej części tego rozdziału jest opisany egzystencjalny wymiar personalistycznych ujęć Husserla oraz jego odniesienie do stanowiska Tischnera. W tym świetle problematyka rozumienia osoby ludzkiej jawi się jako wewnętrzny komponent fenomenologii, co uwydatnia jej żywotność oraz wyraża otwarte myślenie w horyzoncie prawdy o człowieku.

Zdaję sobie sprawę, że praca nie wyczerpuje w pełni badanego zagadnienia. Powodem takiego stanu rzeczy są ciągle trwające analizy związane z tzw. późnym Husserlem i jego ujęciami zagadnień personalistyczno-etycznych. W moim przekonaniu podjęta przeze mnie problematyka jest ważna dla filozoficznego namysłu nad człowiekiem rozumianym jako osoba ludzka. Jest tak zwłaszcza w dobie nieustannie odczuwanego przez wielu ludzi zagrożenia popadnięcia przez ludzkość w „lenistwo rozumienia” i w konsekwencji niebezpieczeństwa poddania się „zwodniczemu racjonalizmowi”, totalizującemu i redukującemu osobowy wymiar człowieka oraz międzyosobowe znaczenie świata życia. Zapewne Edmund Husserl podpisałby się pod słowami Józefa Tischnera, który twierdzi, że:

W tej sytuacji refleksja nad człowiekiem stała się koniecznością chwili. Trzeba nam dzisiaj głębiej zrozumieć człowieka, i to nie tylko dlatego, że człowiek nadal jest niezgłębioną tajemnicą, ale także dlatego, by świat, na którym człowiek żyje, nie wyleciał pewnego pięknego poranka w powietrze³.

3 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 114; P. Bukowski, *Aksjologiczne podstawy rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Maksa Schelera i Józefa Tischnera*, Kraków 2020, s. 16.

1

Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla

1.1. Potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej

1.1.1. Krytyka naturalizmu

Husserl pojmuje naturalizm na dwa sposoby, mianowicie z jednej strony jest on pewnego rodzaju filozofią opierającą się w swych założeniach metodologicznych i metafizycznych na dokonaniach ścisłych nauk przyrodniczych¹, z drugiej zaś – specyficznym nastawieniem charakteryzującym się „naturalistycznym przesądem”². W „przesądzie” tym, zdaniem Husserla, 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*³. W nastawieniu naturalistycznym Husserl podaje, że:

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 przyrodę⁴.

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

2 Husserl odróżnia „nastawienie naturalistyczne”, rozumiane jako naturalistyczny przesąd, od naturalnego ujęcia świata, które cechuje się konstytutywnie wytyczonym uniwersalnym ukierunkowaniem na świat. Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 73 (Biblioteka Aletheia).

3 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 73.

4 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 73–74.

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 nauki o świecie, przyjmującej empiryczną indukcję jako podłoże idealizującej metody matematycznej⁵. W takiej perspektywie naturalizm, zdaniem Husserla, jest produktem odkrycia natury pojętej jako przyroda⁶, ujmowanej w „sensie jedności przestrzenno-czasowego bytu podległego ścisłym (*exakten*) prawom przyrodniczym”⁷. Naturalista w swym badaniu świata, a w świecie człowieka pojętego jako byt osobowy, nie dostrzega zatem nic poza naturą pojętą jako przyroda⁸.

Tym, co według Husserla charakteryzuje wszelkie postacie skrajnego i konsekwentnego naturalizmu, jest „*naturalizacja świadomości*, włącznie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi danymi”⁹, oraz „*naturalizacja idei* – tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm”¹⁰. Naturalista w konsekwencji zastosowania naturalistycznego redukcjonizmu, zwłaszcza w swej skrajnej postaci materialistycznej oraz monistycznej, zdaniem Husserla jest w swoim postępowaniu idealistą i obiektywistą¹¹.

Naturalizm w swoich punktach wyjściowych jest zatem „naiwny”¹². 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 współistnienie bądź następstwo „zdarzeń” albo że zależnie od okoliczności należałoby tego oczekiwać z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem¹³.

5 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 74.

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

7 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 14.

8 Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 14.

9 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 15.

10 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 15.

11 Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 16–17.

12 Por. K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 146–147 (*Myśli i Ludzie*).

13 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, red. A. Półtawski, Warszawa 2006, s. 97 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

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 tetyczność (tzn. stwierdzenie ustanowienia realności istnienia) ma być wykazana tą samą metodą¹⁴.

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 czynów¹⁵. Według Husserla naturalistyczny redukcjonizm, którego przykładem może być tutaj znaturalizowana psychologia¹⁶, ukazuje metodologiczny impas, ponieważ naukowa metoda, tak jak ją praktykuje nauka przyrodnicza, nastawiona jest na to, co uniwersalne, czyli na ogół istniejących tematycznie zobiektywizowanych praw przyrodniczych¹⁷. Metoda ta, zdaniem Husserla, nie może jednak wykazać, czym tak naprawdę jest przyroda, człowiek, osoba ludzka, wspólnota osób, przedmioty kultury, uniwersalnie pojęta kultura „sama w sobie”¹⁸. Naturalistyczna metoda badawcza, jak 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-egzetycznej i transcendentnej metody naukowej, ogólnie mówiąc, nauki o fenomenie osoby ludzkiej¹⁹.

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 odnoszącym się do „świata” w swoim personalistycznym nastawieniu²⁰.

14 Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 21–23.

15 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 75.

16 W celu pogłębienia analizy Husserlowskiej krytyki naturalizacji psychologii, czyli psychologizmu w nauce, por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, dz. cyt., s. 74–270.

17 Por. P. Prechtel, *Edmund Husserl zur Einführung*, Hamburg 1991, s. 29–34.

18 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 75.

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

20 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 75.

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

Husserl, podejmując krytykę historyzmu²¹, postuluje:

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 sceptycznych²².

Zdaniem Husserla historyzm – jak wynika z przytoczonego fragmentu – 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 ich obiektywną, ponadczasową obowiązywalność²³. Husserl twierdzi, że:

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

21 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 transcendentalnych pojawia się u Husserla w późnym okresie jego twórczości. Por. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2010, s. 246–247 (Terminus. Prolegomena, 4); D. Creutz, *Geschichte*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 122–125.

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

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

obecnie wszystko się zmienia. Być może kres tych zmian ma polegać na tym, że logiczne zasady niesprzeczności obrócą się w swoje przeciwieństwo²⁴.

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 podmiotu²⁵, objętego dziedziną fenomenologii jako nauki o istotach²⁶.

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, że:

Filozofia światopoglądowa czasów nowożytnych rodzi się [...] z historycznego sceptycyzmu. Sceptycyzm ten w normalnym wypadku nie atakuje nauk pozytywnych, przyznając im – z niekonsekwencją znamioną 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, ujednocniającego, wszystko pojmującego i rozumiejącego poznania – uznaje wszystkie nauki szczegółowe za swoje podstawy²⁷.

Filozofia taka, jak twierdzi Husserl, nie odmawiając naukom pozytywnym obiektywnej ważności, podporządkowuje swoje rezultaty celom praktycznym. W konsekwencji, poprzez budowanie subiektywnego światopoglądu, podważa ważność tych nauk, które w swoim założeniu mają stanowić dla niej podstawę²⁸. Husserl, poddając krytyce model filozofii światopoglądowej jako nauki pierwszej, podkreśla, że:

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

24 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 56–57.

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

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

27 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 61–62.

28 Por. J. Krokos, *Philosophie als Strenge Wissenschaft a Husserlowski...*, dz. cyt., s. 37.

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 odrzucając²⁹.

Filozofia światopoglądowa wyrosła z historyzmu, 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 specyficznym modelu racjonalności, przyjmowanym przez podmiot. W konsekwencji przyjęcia paradygmatu metodologicznego nauk przyrodniczych doszło, jak twierdzi Husserl, do uprzedmiotowienia całego uniwersum, w którym poznawczo orientuje się ludzki podmiot. Światopogląd, który zostaje przyjęty przez konkretną osobę ludzką, chociaż ma charakter indywidualny i jednostkowy, nie spełnia wymogu ścisłości naukowej³⁰.

Filozofia światopoglądowa, podobnie jak naturalizm, zdaniem Husserla, ustosunkowuje się bezkrytycznie do tetyczności faktów poprzez przyjęcie ich korelacji jako obiektywnie obowiązującego systemu zapośredniczeń³¹.

Konkluzją Husserlowskiej krytyki naturalizmu oraz historyzmu filozofii światopoglądowej jest wskazanie potrzeby nastawienia osobowego³², w ramach którego „świat osobowy nie jest innym światem niż «obiektywny»”³³.

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

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 kryzysie człowieczeństwa. W konsekwencji doszło do uprzedmiotowienia całego uniwersum poprzez jego matematyzację. Model

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

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

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

32 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 83.

33 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 79.

ten w odniesieniu do badań ludzkiego ducha, z mnóstwem korelacji interpersonalnych i rozumieniem osoby jako jedynie „dodatku” cielesności, Husserl ocenił negatywnie³⁴.

Wykazał on deficyt metody nauk przyrodniczych, który objawia się niemożliwością badania dziedziny ducha, w obrębie której znajduje swoje miejsce zagadnienie osoby ludzkiej oraz całokształt relacji interpersonalnych³⁵. W ujęciu nauk przyrodniczych oraz psychologii doświadczalnej podmiot ma charakter nadbudowy nad tym, co cielesne. Przyroda natomiast, jak wyjaśnia Husserl, nie spełnia kryteriów „źródłowości” doświadczenia, jest ona bowiem konstytutywnym korelatem ducha³⁶.

Według Husserla człowiek „okazuje” się osobą 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: o świecie jako otaczającym świecie osób, czyli jako pojawiającym się im, dla nich ważnym³⁷.

Tematem nauk humanistycznych są zatem „faktyczne osoby” oraz realność „obiektywna” tych osób. Nauki takie mają za zadanie przewyciężyć paradygmat uniwersalistyczny totalizujący badanie dziedziny ducha. Dokonają one tego, kiedy „filozofującym punktem wyjścia” uczynią „Ja” ujęte jako transcendentálną podmiotowość. Przyroda w takiej perspektywie przestaje mieć charakter zewnętrzny, nabiera zaś charakteru immanentnego wobec sfery ducha³⁸.

W transcendentálnym 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

34 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 43-44.

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

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

37 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 77.

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

(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 podmiotu³⁹.

W wyniku dostrzeżenia niewystarczalności 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 nauki humanistycznej⁴⁰. 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 właściwości”⁴¹. Przedmiotem takiej nauki mają być w szczególności osoby ludzkie. Szansę na przewyciężenie kryzysu metody naukowej Husserl dostrzega zatem w samej filozofii – jej fenomenologicznym nachyleniu.

Według Husserla uniwersalność teoretycznych rozstrzygnięć odnośnie do teorii osoby ma swoje korzenie w sferze podmiotowej, która 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 przeżywalności osób ludzkich⁴².

Kryzys rozumienia osoby, wyrosły na „zbląkanym racjonalizmie”, domaga się zmiany nastawienia i perspektywy badawczej, czyli nowych standardów naukowych w odniesieniu do tematyki duchowej. Centralnym tematem tak pojętej nauki humanistycznej ma się stać, jak twierdzi Husserl, człowiek jako osoba ludzka oraz osobowy świat życia i otoczenia⁴³.

39 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 85–88.

40 Husserl wyróżnia dwa sposoby rozumienia nauki humanistycznej: (1) jako naukę o duchu istniejącym czasoprzestrzennie wraz z cielesnością, duch jest tutaj przedmiotem uniwersalnej, indukcyjnej nauki o świecie; (2) jako naukę czysto osobową. Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 86. Mówiąc o nauce humanistycznej, warto podkreślić, że mamy na myśli drugie znaczenie [przypis autora].

41 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 89–90.

42 Por. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texten*, Hrsg. T. Nenon, H. R. Seep, Dordrecht–Boston–Lancaster 1989, s. 51–71 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 27).

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

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”⁴⁴. Husserlowi chodzi o wypracowanie „rzetelnej” nauki o człowieku jako osobie, a więc takiej, która ma zaradzić kryzysowi człowieczeństwa oraz ukazać „sens” bycia człowieka jako osoby⁴⁵.

1.1.4. Przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia personalistycznego

Szansę na przezwycięzenie kryzysu Husserl dostrzega w filozofii fenomenologicznej. Według niego pytanie o człowieka jako osobę musi odnosić się do subiektywności w jej nastawieniu do świata „jako pojawiającego się jej i dostarczającego jej motywacji w jej działaniu i doznawaniu”⁴⁶. 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 personalistycznego⁴⁷.

Dla nastawienia personalistycznego punktem wyjścia jest z kolei nastawienie naturalne⁴⁸, które jako początek drogi fenomenologicznej charakteryzuje się tym, że może się w nim odnaleźć każdy w swym „życiu przytomnym”⁴⁹.

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

44 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 98.

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

46 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 77.

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

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

49 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 81.

jest to wszystko, co go w danym momencie dotyczy lub co go na dłużej i ewentualnie trwałe (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 wspólnoty⁵⁰.

Takie nastawienie ma według Husserla charakter naiwnego, przedrefleksyjnego i przedfenomenologicznego nastawienia⁵¹. Nastawienie naturalne cechuje się przedrefleksyjnym uznaniem generalnej tezy egzystencjalnej, głoszącej, że rzeczywistość, do której odnoszą 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 nastawienia⁵².

Nastawienie naturalne jest podstawą wszelkiego rodzaju aktualnych i możliwych nastawień⁵³. Nastawienie to, jako implikacja naturalnego życia podmiotu, zakłada wzajemną przynależność na ogół pojętej dziejowości człowieka jako osoby – przynależnej do świata życia naturalnego z jej (osoby) potocznym, przednaukowym oraz naukowym życiem⁵⁴. Zależność ta w przejściach pomiędzy różnego rodzaju nastawieniami nigdy nie może zostać zapomniana.

Zdaniem Husserla przedrefleksyjne życie naturalne człowieka oraz jego naturalne nastawienie do „przyrody” w sensie naturalnym, z pierwotnie

50 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 81.

51 Por. J. M. Broekeman, *Phänomenologie und Egoologie...*, dz. cyt., s. 65–66.

52 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 93–94 (Biblioteka Klasyków Filozofii). Na temat różnicy między refleksją naturalną a transcendentną – por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 54–60 (Klasyka Filozofii).

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

54 Por. W. Brauner, *Erlebnis und Reflexion in den Frühschriften von Husserl*, s. 60–62, http://www.geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf (25.11.2021).

wartościującym i praktycznym odniesieniem do niej samej, zakłada istnienie świata jako swoistego uniwersalnego i niestematyzowanego horyzontu znaczeniowego.

W dziele *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* filozof konkluduje:

Człowiek żyjący w tym świecie [życia naturalnego], 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 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 istnienia⁵⁵.

W takim ujęciu świat prezentuje się zatem jako uniwersalnie pojęty horyzont naturalnego życia, a człowiek jako element przyrody pojętej naturalnie⁵⁶.

Obok tak scharakteryzowanego nastawienia naturalnego wobec człowieka jako elementu doświadczonej przez niego – na gruncie świata naturalnego – przyrody Husserl wyróżnił nastawienie na ludzi jako osoby⁵⁷. Natomiast przejście między nastawieniami naturalnym i personalistycznym dokonuje się w sposób płynny, obustronny i niezauważalny⁵⁸.

Warto jednak mieć na uwadze, że jak wskazuje Husserl, nastawienie personalistyczne różni się całkowicie od nastawienia naturalistycznego⁵⁹.

55 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 55.

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

57 Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, dz. cyt., s. 89.

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

59 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 2, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 259 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

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 zauważać za pomocą szczególnych środków pomocniczych⁶⁰.

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

jako osoba żyje jak każdy inny i „wie”, że jest stale podmiotem swego otaczającego świata. Życie jako osoba, to jest uznawać w bycie siebie samego jako osobę, widzieć się w świadomościowych stosunkach z pewnym „światem otaczającym” i wchodzić w te stosunki⁶¹.

Nastawienie personalistyczne podporządkowuje sobie różne od siebie nastawienie przyrodnicze, które zdaniem Husserla zyskuje samodzielność dzięki „pewnego rodzaju zapomnieniu o sobie samym „Ja” osobowego, absolutyzując przez to zarazem w sposób nieuprawniony swój świat, przyrodę”⁶². Zapomnienie, o którym wspomina Husserl, jest pewnego rodzaju abstrakcją w stosunku do rzeczywistości, która nas otacza; „przyroda” pojmowana jest zaś nie w sposób naturalny, jako świat życia codziennego, lecz naukowy, czyli w nastawieniu teoretyczno-uprzedmiotawiającym⁶³. W takim ujęciu osoba ludzka jako byt pośród innych bytów rozumiana jest redukcjonistycznie – jako przedmiot fizyczny „w sobie”⁶⁴.

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.

60 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 295.

61 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 260.

62 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 260.

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

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

1.2. Człowiek jako korelat konstytucji przyrody istot żywych — „posiadać ciało” (*Körper*) a „być ciałem” (*Leib*)

1.2.1. Człowiek jako część przyrody w sensie węższym — bryła cielesna (*Körper*)

Człowiek, zdaniem Husserla, jest częścią składową realnego świata⁶⁵. W nastawieniu naturalnym charakteryzuje się go zatem w ujęciu realno-przestrzenno-czasowym⁶⁶. Realność, o którą chodzi, jest jednością „trwałych własności odniesienia do odpowiednich okoliczności”⁶⁷. „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”⁶⁸. Warunkowanie takie jest charakterystyczne między innymi dla ciała pojętego jako rzecz, czyli „bryła cielesna” (*Körper*). W takim rozumieniu ciało jest częścią przyrody materialnej.

Ciało jest zatem rozumiane jako fizyczna bryła, 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 w czasoprzestrzeni. Bryła cielesna, pomimo swojej zmienności fenotypicznej, pozostaje nieustannie tym samym ciałem pod względem posiadania spektrum właściwości czasoprzestrzennego określenia charakterystycznego dla rzeczy materialnej⁶⁹.

Ciało pojęte jako bryła cielesna, wraz z charakterystycznymi dla rzeczy materialnej atrybutami przestrzenności, rozciągłości i czasowości, ma dzięki nim konkretną lokalizację w przestrzeni, w której może także się poruszać jak czyisto fizyczna rzecz. Możliwość poruszania człowiek zawdzięcza ciału jako bryle przestrzennej (*körperliche Leiber*)⁷⁰, jednak — przypomina jednocześnie Hus-

65 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 155.

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

67 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 192.

68 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 193.

69 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 41-42.

70 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 46.

serl – nie jest on jedynie bryłą cielesną. Mimo 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 ludzie⁷¹.

Człowiek zatem, zdaniem Husserla, przynależy do przyrody nie tylko w węższym sensie, jako materialne ciało, lecz także jako ożywiony przedmiot realny, czyli jako „ciało obdarzone duszą” (*beseelter Leib*)⁷². Tak pojętą jedność Husserl określa mianem „osoba empiryczna”.

1.2.2. 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, którym jest człowiek, wiąże się – jak twierdzi Husserl – z niemożliwością ujęcia sfery psychicznej jako takiej⁷³. W takim ujęciu jest on (człowiek) pojmowany jako realno-materialna rzecz przyrodnicza bez powiązania z „nową” warstwą bytu, którą jest istota psychiczna⁷⁴, czyli jak wskazuje Husserl – dusza.

Dusza jako „identyczna istota psychiczna”, realnie spleciona z ludzkim ciałem pojętym jako bryła cielesna, stanowi substancjalno-realną istotę człowieka⁷⁵. Identyfikacja istoty psychicznej polega na tym, że nie da się ona w żaden sposób „podzielić na kawałki”, w przeciwieństwie do materialnej rzeczy, która

71 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 46–47.

72 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 47.

73 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 194.

74 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 130.

75 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 170.

odpowiednio do swej rozciągłości może rozpaść się na częściowe przedmioty realne⁷⁶.

Człowiek w takim ujęciu jest żywym przedmiotem realnym, posiadającym niższą warstwę, którą jest materialny przedmiot realny, czyli materialne ciało (*Körper*)⁷⁷, wraz z przynależną tej warstwie sferą psychiczną (*seelisch*)⁷⁸. Realność substancjalną charakterystyczną dla duszy należy jednak odróżnić od materialności jako charakterystyki rzeczy materialnej⁷⁹. Realność, jak to już zostało powiedziane, jest według Husserla „jednością trwałych własności odniesionych do odpowiednich okoliczności”⁸⁰.

W przypadku „duszy” okoliczności warunkujące jej jedność mają charakter mieszany, czyli zewnętržno-wewnętrzny⁸¹. Oznacza to, że dusza jako jedność – posiadająca stronę przyrodniczą i stronę swoiście psychiczną – charakteryzuje się warstwowością⁸². Husserl wyróżnia następujące warstwy duszy: psychofizyczną, swoiście psychiczną (idiopsychiczną) oraz intersubiektywne związki zależności w obrębie rzeczywistości psychicznej (*der Seelenrealität*)⁸³.

W warstwie psychofizycznej dusza jest zależna od ciała, czyli od przyrody fizycznej i wielu jej wewnętrznych związków przyczynowo-skutkowych. Zdaniem Husserla ta zależność ma swoje miejsce w odniesieniu do wszelkiego rodzaju wrażeń, m.in. zmysłowe doznania, uczucia i popędy, wrażenia energicznego napięcia i rozluźnienia, wrażenia wewnętrznego zahamowania, oswobodzenia się, porażenia⁸⁴. Chodzi tutaj o wszelkiego rodzaju zależności fizjologiczno-świadomościowe w całej sferze psychicznego życia człowieka⁸⁵. Ciało w takim ujęciu rozumie się jako warstwę lokalizacji wrażeń⁸⁶. Wszystkie grupy wrażeń posiadają swoją lokalizację w ciele jako subiektywnym przedmiocie (*Leib*), różniącym się od rzeczy materialnej (*Körper*)⁸⁷. W psychofizycz-

76 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

77 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 47.

78 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 174.

79 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 77–78.

80 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 192.

81 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hrsg. M. Biemel, Den Haag 1971, s. 37–41 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 5).

82 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 189.

83 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 190.

84 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 216.

85 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 190–191.

86 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 216.

87 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 216.

nej warstwie wrażenia ingerują niejako w dokonywane przez podmiot akty intencjonalne, a tym samym determinują charakterystykę spostrzeżeń i działań tegoż podmiotu. W tej warstwie materialne ciało łączy się z duszą, która odnosi się do tzw. zewnętrznych okoliczności rzeczywistości, czyli warunków dotyczących ciała i jego zmysłów⁸⁸.

Ciało (*Leib*) stanowi zatem bezpośrednią lokalizację wrażeń jako czuć, których (jako zdarzeń) brakuje rzeczom „jedynie” materialnym⁸⁹. Te zlokalizowane wrażenia nie są – zdaniem Husserla – właściwościami ciała jako rzeczy jedynie fizycznej, ale 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 rzeczy⁹⁰. Ciało tak rozumiane nie stanowi już jedynie materialnej rzeczy, lecz jest pewnym subiektywnym podmiotem, centrum wrażliwości cielesnej, konstytuującej się jako własność „warunkowana” albo psychofizyczna⁹¹. 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 zewnątrznie spostrzegane. Do ujęcia cielesności jako takiej należy nie tylko ujęcie rzeczy, lecz współujęcie pól wrażliwych, a mianowicie są one dane jako przynależne – w postaci zlokalizowania – do przejawiającej się bryły „naszego” ciała⁹².

Powstają więc nowe właściwości ciała, które nie są już „rozciągłościowe” i materialne w dosłownym znaczeniu, lecz są to właściwości żywego ciała, oparte na duszy i tzw. „Ja” psychicznym⁹³. W takim ujęciu można mówić, że dusza lub „Ja” psychiczne „posiadają” ciało, czyli poprzez nadbudowanie się na fizyczno-materialnej rzeczy, którą jest bryła cielesna, stają się realnym warunkiem wstępnym dla „zdarzeń świadomościowych”, obejmujących swoją

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

89 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 206.

90 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 206.

91 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 220.

92 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 220.

93 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 222–223. Określenie „psychiczny” należy rozumieć w duchu Husserlowskim jako „seelisch” – duszny („das Ich als «psychisch» aufgefasst ist das seelische”). Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 201.

intencjonalnością zarówno same bryły cielesne, jak i świadomościowe pole wrażeniowe⁹⁴.

Na tym poziomie – stwierdza Husserl – to, co jest psychicznie realne, posiada pewną psychofizyczną stronę⁹⁵. 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 ciała⁹⁶.

Grupy wrażeń jako czucia mają 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 nim⁹⁷. Proces psychofizyczny można, jak twierdzi Husserl, abstrakcyjnie rozłożyć na pewien przebieg fizyczny i jego „psychologiczne” następstwo w schemacie przyczyna-skutek⁹⁸ 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, jak postuluje Husserl, ma tzw. „idiopsychiczna”, czyli swoiście psychiczna warstwa duszy⁹⁹. „Swoista psychiczność” charakteryzuje się właściwościami „nie-przyrodniczymi”, zatem niepodlegającymi zmatematyzowaniu. Są to własności „całkiem innego rodzaju”, jak podaje Husserl, czyli jednostki podlegające „płynnemu” przekształcaniu oraz rozwojowi¹⁰⁰.

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 chcenia¹⁰¹. Własności te, zdaniem Husserla, mają swoje źródło w samej duszy i nie są uwarunkowane w zewnętrznych okolicznościach¹⁰². 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, zdaniem Husserla

94 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 47, 222.

95 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 179.

96 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 191.

97 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 217.

98 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 227.

99 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 195–196.

100 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 217.

101 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 191–192.

102 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 192.

jest konstytucyjnym korelatem swobodnego przepływu stanów duszy, gdzie stan wcześniejszy wyznacza funkcjonalnie stan późniejszy¹⁰³.

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 przeładunkowy¹⁰⁴. 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 podmiotem¹⁰⁵. Zatem człowiek jako konstytucyjna jedność duszy i ciała – w ujęciu pierwszoosobowym ujmuje się go jako „Ja” – wyklucza jedynie doświadczenie solipsystyczne¹⁰⁶. Mechanizm konstytucji człowieka jako siebie samego wymaga bowiem doświadczenia innych ludzi¹⁰⁷. Wyjście poza podmiot, jak 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 człowieka¹⁰⁸. 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, którą jest dusza¹⁰⁹.

1.2.3. Samoprezentacja ciała jako klucz do rozumienia intersubiektywnej warstwy duszy

Najwyższą warstwą duszy, zdaniem Husserla, jest warstwa intersubiektywnych związków i zależności rzeczywistości psychicznej¹¹⁰. Forma tej warstwy

103 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 192–193.

104 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 228.

105 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 228.

106 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Kraków 2012, s. 144–145 (Myśl Filozoficzna).

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

108 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 228.

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

110 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 190.

duszy „polega” „na formie «społecznej wspólnoty» jako wspólnoty bytu ujednolitego dzięki więzom wzajemnego porozumienia”¹¹¹. Podstawą dla formy społecznej duszy jest forma cielesności¹¹². Warto także już na wstępie zaznaczyć, że na poziomie intersubiektywnym dochodzi do zazębienia się apercpcji przyrodniczej oraz personalistycznej. To bowiem, co intersubiektywne na poziomie duszy, ma znaczenie nie tylko dla tworzenia się psychologicznego podmiotu, lecz także dla konstytucji podmiotu nastawienia personalistycznego, czyli osoby i jej świata otoczenia¹¹³.

Husserlowska teoria formy intersubiektywnej warstwy duszy, mającej swą podstawę w formie cielesności, współgra z jego koncepcjami doświadczeniowej cielesności. Warto tu zwrócić uwagę na różnicę między żywym ciałem pojętym nietematycznie w doświadczeniu przedrefleksyjnym, warunkującym doświadczenie przestrzeni, a żywym ciałem doświadczanym tematyycznie jako „coś” przedmiotowego¹¹⁴. Chodzi zatem o różnicę między ciałem „funkcjonującym” oraz ciałem „tematyzowanym”¹¹⁵. Wobec tego 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 mechanicznie¹¹⁶.

Możliwość taka wskazuje na istnienie podmiotu przeciwstawnego w stosunku do materialnej przyrody oraz akcentuje dwojaki rodzaj konstytucji cielesności¹¹⁷. Z jednej strony ciało jest rzeczą fizyczną, materią o konkretnej rozciągłości, barwności, gładkości, twardości, ciepłocie oraz wielu innych podobnych własności materialnych, a z drugiej – zdaniem Husserla – jako podmiot:

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

111 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

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

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

114 Por. A. Schöpf, *Leibsein und Körperhaben*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, Hrsg. B. Irrgang, T. Rentsch, Würzburg 2015, s. 162–163.

115 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 133–134.

116 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 214.

117 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 215.

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.¹¹⁸

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, ale może też zwrócić uwagę na wszelkiego rodzaju czucia zlokalizowane w ciele i to właśnie je uczynić przedmiotem refleksji. Husserl zdaje sobie sprawę z faktu, że dotyk przedmiotu i dotykane w podanym przykładzie stołu 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 podmiotowości¹¹⁹. Wszystkie czucia, doznania przynależne do duszy, w możliwości skierowania refleksji na ciało jako narząd woli manifestują cielesny podmiot fundujący taką możliwość¹²⁰. Manifestacja ta, jak podkreśla Husserl, dokonuje się, jest rezultatem obiektywizacji „mojego” ciała. W doświadczeniu ręki dotykającej stołu mamy do czynienia z „narzędziem doświadczającym”, jednak sytuacja się zmienia, kiedy jedną ze swoich rąk dotykam drugiej swojej ręki. W doświadczeniu tym ujawnia się osobliwa dwustronność ciała¹²¹.

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”¹²². W nastawieniu tym ciało ujawnia się jako wolicjonalna struktura i wymiar doznawania wrażeń¹²³. Z drugiej strony ciało prezentuje się jako dostępny zmysłom przedmiot

118 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 205.

119 Więcej na temat rozróżnienia na *Empfindung* i *Empfindnis* por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 203.

120 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.

121 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 212.

122 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 227.

123 Por. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1962, s. 390–391 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 9).

realny: jako rzecz materialna o szczególnych sposobach przejawiania się oraz jako „centrum” pozostające w przyczynowych stosunkach do realnego świata zewnętrznego¹²⁴. Doświadczenie dotyku „mojej” ręki przez drugą „moją” rękę nie jest jedynie doświadczeniem jakiegoś przedmiotu, ponieważ ręka dotykająca i ręka dotykana na płaszczyźnie wrażeniowej odnoszą się do doświadczenia tego samego ciała. Chodzi tutaj o samoodniesienie ciała¹²⁵. Relacja pomiędzy dotykającym a dotykanym jest odwracalna, ręka dotykająca jest bowiem dotykana, a ręka dotykana jest jednocześnie dotykającą. Odwracalność ta wskazuje na dyferencję manifestacji w wewnętrzności i zewnętrzności tego samego ciała¹²⁶.

Fenomen podwójnego wrażenia świadczy zatem o podwójnym charakterze, dwoistej naturze ciała. Samoprezentacja „mojego” ciała, czyli podmiotowo-przedmiotowy jego charakter, stanowi korelację zewnętrznosci z wewnętrznością – tego, co tożsame, z tym, co „inne”¹²⁷. 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 wrażeniowym w korelacyjnym zapośredniczeniu konstytucyjno-poznawczym. Oznacza to, że na polu wrażeniowym intersubiektywnej warstwy duszy podmiotowość orientuje się i otwiera nie tylko na przedmiotowy świat, lecz przede wszystkim także na „Innego”¹²⁸ – osobę ludzką. Dla Husserla zatem doświadczenie samoprezentacji „mojego” ciała w jego odniesieniu do „mojej” zewnętrzności antycypuje zarówno sposób, w jaki „Inny” – osoba ludzka – doświadcza mnie jako podmiotu, jak i sposób, w jaki ja mogę doświadczać „Innego”¹²⁹. To zagadnienie Husserl rozwija, omawiając konstytucję realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu¹³⁰.

124 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 227–228.

125 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 212–213.

126 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2: 1921–1928, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 74–75 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 14).

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

128 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 136–137.

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

130 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 228.

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

Samoprezentacja „mojego” ciała, o której była mowa w poprzednim podrozdziale, daje możliwość – jak twierdzi Husserl – doświadczenia własnej zewnątrzności. 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 stwarzać obiektywny świat¹³¹. Taka możliwość zakłada istnienie społeczności podmiotowo-osobowej właśnie ze względu na założenie intersubiektywności sfery cielesno-psychicznej¹³².

Zagadnienie to zostanie bliżej omówione w dalszej części pracy, poświęconej konstytucji świata w nastawieniu transcendentale, jednak w tym miejscu wskazuje ono na fakt analizy wczucia na poziomie cielesno-psychicznym, czyli w nastawieniu naturalnym. Należy zatem pamiętać o tej swoistej dysfunkcji, gdyż „Inny” – osoba ludzka – w takim kontekście jest już ujmowany w intersubiektywnie ukonstytuowanym świecie¹³³. Husserl, omawiając dane zagadnienie w kontekście problematyki konstytucji istot żywych, stwierdza, że w sferze pierwotnej konstytucji osoby ludzkiej są dane podmiotowi doświadczającemu jako „swoiste jedności, jednostki, w których da się odróżnić dwie warstwy, jedności rzeczy i podmiotów z ich życiem psychicznym”¹³⁴. Jednolita „apercepcja” człowieka wskazuje zdaniem Husserla na tzw. pra-obecność (*Urpräsenz*) ciała ludzkiego oraz współ-obecność (*Appresanz*)¹³⁵ wewnętrzności tego, co psychiczne. W *Ideach II* Husserl odnotowuje:

131 Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 20 (Biblioteka Logosu i Ethosu).

132 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 416.

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

134 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 229.

135 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, który jest tłumaczony jako „współ-prezentacja”. Por. D. Gierulanka, przypis 1, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 229. W niniejszej pracy na określenie „Appresanz” stosuję termin współprezentacja, czyli sformułowanie proponowane przez tłumacza *Medytacji kartezjańskich* – Wajsa. Należy pamiętać, że Husserl, posługując się terminem „Appresanz”, zachowuje jego dwuznaczność. Użyte w terminie „współ” wskazuje na jedność rodzaju, który łączy „Appresantation” z innymi niezróżłowymi uobecnieniami, akcentując jednocześnie subtelną charakterystykę niemożliwości przechodzenia współ-prezentowania w modus prezentowania źródłowego. Por. A. Wajs, przypis 22, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 178–179.

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 jedność 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]¹³⁶.

Poznanie drugiego człowieka jako osoby ludzkiej jest zatem doświadczeniem szczególnym. Chodzi mianowicie o wskazaną przez Husserla „dwuwarstwowość” tegoż doświadczenia, w której to, co prazewnętrznie prezentujące, splata się z niesamodzielnie prezentującym się wczuciem¹³⁷. Wzucie w filozofii Husserla ma podwójne znaczenie: transcendentálne i światowe (psychologiczne). To pierwsze stanowi element procesu konstytucji, będący warunkiem wstępnego „dania” świata i osobowego bytu w świecie. Wzucie jako narzędzie konstytutywne świadomości umożliwia wzucie psychologiczne, światowe. Na bazie tego ostatniego dochodzi do powstania światowych wspólnot międzyosobowych¹³⁸.

Analiza konstytucji „Innego” – osoby – rozpoczyna się od konstytucji obcego ciała ujętego w charakterystycznym podobieństwie do ukonstytuowanego solipsystycznie „mojego” ciała¹³⁹.

Punktem wyjścia w zwrocie ku innemu podmiotowi osobowemu jest zdaniem Husserla to, co zmysłowo dane, czyli ciało. Zwrot ten nie zatrzymuje się jednak na samym cielem, lecz odnosi się do „wyrazu” aktywnego i pasywnego systemu zdarzeń psychicznych. Husserl postuluje nawet potrzebę przebadania takiego systemu znaków wyrazu życia psychicznego, czyli swoistego rodzaju „gramatykę duszy”¹⁴⁰. Zasadnicze podobieństwo, które zachodzi w proce-

136 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 231.

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

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

139 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 233–234.

140 Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 62; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 236.

sie konstytucyjnym „Innego”, odnosi się do „mojego” ciała oraz zewnętrznie spostrzeganych przez podmiot spostrzegający innych ciał, które to w praprezentacji 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”¹⁴¹.

Do zjawiska drugiego człowieka należy zdaniem Husserla oprócz praprezentowanego ciała, także psychiczna wewnętrzna sfera aktów (*Aktinnerlichkeit*)¹⁴².

Wzucie zakłada zatem swoistego rodzaju podobieństwo między obcym cielesnym podmiotem a mną samym. Moja cielesna podmiotowość i jej samodowiadczanie 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 się samozwrotnością doświadczenia, drugie – współprezentacją konstytuującą¹⁴³. 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 psychiki¹⁴⁴.

To, co ma swój wyraz w tym, co cielesne, zdaniem Husserla współprezentuje psychiczne istnienie. Według ojca fenomenologii dwuwarstwowość doświadczenia wskazuje na „pewien jednolity podwójny (*doppeleinheitlich*) przedmiot, jakim jest człowiek”¹⁴⁵.

Dzięki wczuciu i stałemu ukierunkowaniu na życie psychiczne konstytuuje się swoistego rodzaju międzyosobowa jedność apercepcyjna. Ciało występuje tutaj jako funkcja podmiotu, czyli charakterystyczny „narząd” podmiotu¹⁴⁶.

Podmiotem tym – jak twierdzi Husserl – jest „pewne Ja, do którego przynależy [żywe] ciało jako pole lokalizacji jego wrażeń”¹⁴⁷. Podmiot ten ma „władzę”

141 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 183.

142 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 235.

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

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

145 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 236.

146 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1: 1905-1920, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 401-403 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 13).

147 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 215.

(„ja mogę”) „poruszania swojego ciała” oraz spostrzegania za jego pośrednictwem zewnętrznego świata¹⁴⁸.

„Ja” cielesne, czyli konstytutywno-świadomościowy korelat ciała żywego, wskazuje na tzw. 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 przestrzenno-czasowej obiektywności jest ono (człowiecze „Ja”) swoistego rodzaju centrum bierno-aktywnej konstytucji świata przyrody istot żywych¹⁴⁹.

Inne niż ja osoby ludzkie istnieją zatem jako funkcjonalne jedności ciała i duszy, zlokalizowane w przestrzeni i czasie, których stosunek wobec siebie, 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”¹⁵⁰.

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 samego¹⁵¹. Traktowanie innych analogicznie do mnie samego umiejscawia jednocześnie mnie samego jako zlokalizowanego „tutaj”, a 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 ciała¹⁵².

Apercepcyjne przeniesienie nie jest, jak wskazuje Husserl, produkcją duplikatu mnie samego, ponieważ poprzez uznanie mojego „Ja” i mojego świata otoczenia w drugim człowieku, jako przedmiocie realnym analogonu, uznają jednocześnie drugie „Ja” z jego „zasobami subiektywnymi” (*Subjektivitäten*)

148 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 215.

149 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 155–156.

150 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 238.

151 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 238.

152 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 238–239.

„wraz z jego datami wrażeniowymi, zmieniającymi się zjawiskami i przejawiającymi się w nich rzeczami”¹⁵³.

Te rzeczy, uznane przez innych ludzi, są także „moimi” rzeczami, które z kolei we wczuciu są współuznawane w bycie przez drugiego. Współuznawanie, o którym tu mowa, tworzy pomiędzy mną a drugim „stosunek porozumienia” ufundowany na cielesnym powiązaniu przez czasoprzestrzenne fizyczne procesy¹⁵⁴. 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 percepcji¹⁵⁵. Zatem wczucie rozumiane jako asocjacyjno-konstytutywny komponent doświadczenia drugiego człowieka ma moc poznawczą w analogizacji ucieleśnionej podmiotowości.

Analogia rozumiana jest tu zaś nie jako sposób wnioskowania, lecz jako konstytucyjne „łączenia w pary” określane przez Husserla jako *Paarung*¹⁵⁶. W takim ujęciu 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 ciało-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 pojęta korelacyjno, zapośredniczona w stosunki ze światem, osoba empiryczna¹⁵⁷, mająca swoją podstawę w ciele (*Leib*)¹⁵⁸. Zaprezentowana powyżej analiza konstytucji istot żywych, wraz z problematyką świata przyrody, wskazuje – jak twierdzi Husserl – na pole konstytucji świata osobowego¹⁵⁹.

153 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 239.

154 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 239.

155 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 240.

156 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 185–188.

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

158 Por. P. Thomas, *Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen, Wahrnehmung und Identität*, w: „*Leib*” in der neueren deutschen Philosophie, dz. cyt., s. 36.

159 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 240–244.

1.3. Osoba jako konstytutywny korelat „Ja” osobowego

1.3.1. „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 otoczenia¹⁶⁰.

Husserl zwraca na to uwagę 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 czynnie (*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” przyrodę¹⁶¹.

Husserl wskazuje również, że nastawienie personalistyczne, w przeciwieństwie do nastawienia przyrodniczego, jest „bardzo naturalne”, charakterystyczne dla osoby ludzkiej. W tym nastawieniu zarówno otaczające nas rzeczy, jak i świat otoczenia (*Umwelt*) rozumiane są jako „motywujące” nas przedmioty kultury¹⁶². Inne osoby ujmowane są już nie jako przedmioty, lecz równoważne podmioty procesów konstytucyjnych świata duchowego, komunikujące się ze sobą nawzajem oraz tworzące wspólnotę podmiotów wspólnego świata otoczenia.

160 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 260.

161 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 259.

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

Husserl opisuje to następująco:

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 świadomościowo¹⁶³.

W nastawieniu personalistycznym to prawa motywacji kierują procesami interakcji między podmiotami, podczas gdy w nastawieniu przyrodniczym dominują prawa przyczynowo-skutkowe. Motywacja jest zatem podstawowym prawem świata duchowego, czyli osobowego życia człowieka¹⁶⁴.

W nastawieniu personalistycznym, rządzonym 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, konstytuuje w konsekwencji świat otoczenia¹⁶⁵.

Procesy motywacyjne mogą mieć różny 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 odpowiednich wartości¹⁶⁶. Zakładając taki stan rze-

163 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 258.

164 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 299.

165 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 310–311.

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

czy, mogę – jako podmiot osobowy – swobodnie wybierać, czy podążać za daną prawdą, czy za dobrem moralnym. W takim ujęciu ostatecznie chodzi o podstawowe zagadnienia etyki, mającej za swój przedmiot rozumne zachowanie się osoby¹⁶⁷.

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”¹⁶⁸. Husserl wyjaśnia to następująco:

Nie chodzi tutaj o motywację postaw przez postawy (aktywnych tez 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 apercepcyjne 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 popędom w sferze pasywności¹⁶⁹.

Z powyższego cytatu wynika, że chodzi o pewnego rodzaju umotywowanie, które ma swoje źródło w „mrocznym podłożu”¹⁷⁰. Takie głęboko ukryte motywacje można, 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 istnienie części podobnej w szeregu odniesień asocjacyjnych. Owo „domniemywa się” wpisuje się w cały proces motywacji rozumowej, która w swym pasywno-aktywnym odnoszeniu się do treści świadomości, i w konsekwencji możliwych czynów osoby ludzkiej, potwierdza istnienie motywacji rozumowych w sferze uczuć i woli¹⁷¹.

W kontekście analizy świadomościowych procesów motywacyjnych Husserl porusza także problematykę wczucia w inne osoby jako pewnego rodzaju

167 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 312–313.

168 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 313.

169 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 313–314.

170 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*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, dz. cyt., s. 31–36.

171 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 314–315.

„rozumiejące doświadczenie” ich motywacji. Apercepcja osoby innej niż ja 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 podmiotowości¹⁷².

Każdy „obcy” człowiek jako osoba ludzka ujmowany jest analogicznie do własnego mi – „Ja” – jako podmiotu otaczającego świat osób oraz rzeczy, który ustosunkowuje się do nich w swych aktach. Następuje tutaj pewnego rodzaju dynamiczno-dialektyczne wzajemne ustanawianie zarówno osoby przez świat otoczenia, jak i świata otaczającego przez akty osoby¹⁷³.

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”¹⁷⁴. Wzucie w inne osoby ma zatem pomóc mi jako podmiotowi poznającemu zrozumieć motywację drugiej osoby. Poprzez cielesne środki wyrazu, np. gesty, mimikę twarzy, wypowiedane słowa, „Ja” jako osoba uchwytyję we wzuciu duchowe życie osób, ich myślenie, pożądania, postępowanie, czucie.

W takim specyficznym *milieu* świadomościowym następuje we wzuciu „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 motywacyjne „ponieważ” oraz motywacyjne „ponieważ” innej osoby¹⁷⁵.

„Ja” osobowe, uznane w bycie za osobę, jest zatem aktywno-pasywnym podmiotem różnego rodzaju aktów charakterystycznych dla życia duchowego, np.

172 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 322.

173 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 322.

174 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 326–327.

175 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 328–332.

aktów wartościowania, „chłonięcia wartości”, znajdowania w czymś upodobania, zajmowania postawy, niezadowolenia, umiłowania¹⁷⁶. Podmiot taki w swoim motywacyjnym zapośredniczeniu otwiera się na relacje z innymi osobami¹⁷⁷.

W takim międzyosobowo-rzeczowym zapośredniczeniu „Ja” osobowe – uznanego w bycie za osobę ludzką – „Ja” osobowe, jak twierdzi Husserl, w nastawieniu personalistycznym samo z siebie jest podmiotem wszelkiego rodzaju motywacji i podlega motywowaniu ze strony otaczającego świata¹⁷⁸. Osoba, jako uznane w bycie „Ja” osobowe, jest podmiotem wolnych aktów, czyli motywacji. Odślonięcie aktywno-pasywnych motywacji i doświadczenie tego, jak jako podmiot jestem przez nie motywowany, wymaga autorefleksji, czyli refleksji skierowanej na samego siebie¹⁷⁹.

W refleksji zdaniem Husserla zostaje odślonięta „swoistość doświadczenia” charakterystyczna dla podmiotu osobowego doświadczającego motywacji oraz będącego jej podmiotem. W refleksji doświadczam, jakim podmiotem osobowym jestem w ujęciu solipsystycznym, czyli sam w sobie jako osoba¹⁸⁰. Refleksję, o której tutaj mowa, Husserl odróżnia od tzw. czystej refleksji, w której zostaje odślonięte „Ja” transcendentale.

Refleksja w nastawieniu transcendentálním charakteryzuje się zastosowaniem redukcji transcendentálního-fenomenologicznej wraz z tzw. *epoché*, czyli wzięciem w nawias generalnej naturalnej tezy egzystencjalnej. „Ja” transcendentálne jako absolutny podmiot świadomości nie jest zatem zapośredniczony poprzez świat otoczenia¹⁸¹. W nastawieniu personalistycznym refleksja, zdaniem Husserla, ma charakter refleksyjnego doświadczenia tematycznego. Oznacza to, że „Ja” doświadcza siebie jako „Ja” osobowe 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

176 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 264.

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

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

179 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 301–302.

180 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 349–350.

181 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 90–104.

oraz specyfikacje w jednakowych warunkach i okolicznościach. Odnośnie do takiego stanowiska Husserl określa „Ja” osobowe także jako „Ja” duchowe czy indywiduum duchowe, które jest światową (psychologiczną) obiektywizacją „Ja” transcendentnego¹⁸².

Indywiduum duchowe stanowi zatem czynnik fungujący dla duszy, a 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 apercpcji samego siebie w kontekście obserwowania swoich unormowanych zachowań, jak np. przyzwyczajenia czy sposoby zachowania się w konkretnej sytuacji¹⁸³.

W nastawieniu personalistycznym odnajduję siebie samego jako osobowe, duchowe, konkretne „Ja” człowiecze (*Ich-Mensch*) w konkretnym tu i teraz, światowo zlokalizowane oraz urodzone i wychowane – zarówno cielesnie, jak i duchowo – przez inne osoby. „Ja” jako osoba żyję z innymi osobami w relacjach interpersonalnych, tworząc swój własny oraz wspólny świat otoczenia.

W takiej konkretnej interpretacji osobę ludzką rozumie się jako „Ja” osobowe, które jest ludzkie i indywidualne, w przeciwieństwie do „Ja” transcendentnego, które istnieje w sposób absolutny i ponadczasowy.

1.3.2. Osoba i jej świat otoczenia

Osoba ludzka jest nieustannie korelacyjnie związana ze swoim światem otoczenia (*Umwelt*), który dzieli z innymi osobami ludzkimi. Związek korelacyjny, o którym tutaj mowa, w porządku bytowym nie może zostać rozbity przez żadnego rodzaju redukcje ani abstrakcje. Osoba posiada tzw. własny świat, czyli „świat dla mnie” jako tzw. świat otoczenia. „Świat dla mnie” jest własnością, mieniem „Ja” osobowego¹⁸⁴.

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 apercpcji i uznaniu w bycie uchwytuje albo posiada świadomie w swym horyzoncie bytowym jako

182 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 201–202.

183 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, s. 350–351.

184 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, s. 348.

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 przekreśleniami¹⁸⁵.

W nastawieniu personalistycznym centrum danego świata otaczającego jest osoba, dla której ten świat przejawia się w swym „rdzeniu” jako poznawany zmysłowo oraz mający status „istniejącego pod ręką” (*vorhanden*). Świat ten, jak 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 niezadowolenia¹⁸⁶. Osoba ludzka, żyjąc swoim życiem osobowym, w ramach naturalnego życia światowego konstytuuje świat otoczenia, który staje się przestrzenią poznaną, „zaprzyjaźnioną” osobie, oswojoną, zsolidaryzowaną¹⁸⁷. Husserl nazywa taki świat także „światem ojczystym” (*Heimwelt*), a inaczej „horyzontem życia” (*Lebenshorizont*)¹⁸⁸.

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

185 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, s. 263–264.

186 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, s. 264.

187 Por. E. Sönderling, *Umwelt*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 292.

188 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3: 1929–1935, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 174–175 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 15).

otaczający jest światem spostrzeganym przez tę osobę w jej aktach, przypominanym, 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 świata¹⁸⁹.

Z powyżej wskazanego fenomenu korelacji osoby i otaczającego ją świata wynika, że ukonstytuowana jedność osoba — świat otaczający przynależą do siebie oraz są wobec siebie nierozdzielne¹⁹⁰. Zatem osoba 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*)¹⁹¹.

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 motywowany¹⁹².

Zatem osoba 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 itd.) 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 osobę¹⁹³.

189 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 262–263.

190 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 287.

191 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 404.

192 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 347–348.

193 Por. E. Husserl, *Beilage X*, w: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, Den Haag 1952, s. 326 (Husserliana. Edmund Husserl — Gesammelte Werke, 4).

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 refleksji¹⁹⁴.

Jak już powiedziano, naturalny świat, o którym mowa, jest doświadczany zmysłowo i scharakteryzowany jako „podręczny”. Na takiej „podręczności” świata naturalnego nastawienie konstytuuje się świat otaczający osoby. W nastawieniu personalistycznym 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 odbierana jako wartościowa. Osoba żyje życiem osobowym w świecie, który nie tylko jest przez nią doświadczany zmysłowo-poznawczo, lecz 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

194 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 352–353.

rozszerza się doświadczenie siebie, a percepcja siebie samego. „Poznanie siebie” stanowi jedno z rozwojem apercpcji siebie, konstytucji „siebie samego”, a ta dokonuje się w jedności z rozwojem samego podmiotu¹⁹⁵.

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

W doznawaniu materii „Ja” czuwające konstytuuje sensory świata materialnego otaczającego osobę. „Ja” uspięne, w przeciwieństwie do charakterystyki „Ja” czuwającego, konstytuuje sens osoby ludzkiej, „zatapiając” się całkowicie w *hyle* „Ja”. Dzięki mocy konstytuującej „Ja” uspięnego osoba ludzka rozwija się wewnątrznie w swoich przyzwyczajeniach, zachowaniach, sile motywacji, nadawaniu swoim czynnościom celowości, np. pragnienie biegłego grania utworów fortepianowych¹⁹⁶.

Z tego wynika, że osoba ludzka zostaje ukonstytuowana nie tylko w pierwotnej genezie osobowości określanej popędowo, lecz także 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 tu 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”¹⁹⁷.

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 – jak twierdzi Husserl – jest przede wszystkim podmiotem,

195 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 353–354.

196 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 355–356.

197 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 358–359.

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 pożądanionych, nawyków chcenia, raz pasywnych [...], raz aktywnych¹⁹⁸.

W takim ujęciu świat rzeczy, przedmiotów oraz innych osób stale konstytuuje się jako świat otaczający „Ja” osobowe. Byty świata pojętego całościowo tworzą byty w związku z „Ja” osobowym. Ujawniony zostaje zatem wartościujący charakter formowanych procesów. Przedmioty konstytuują się w związku z „Ja” osobowym 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 ludzkiej¹⁹⁹. Na przedmiotach tych zostaje niejako odcięty duchowy charakter „Ja” osobowego, które solidaryzuje się ze światem otoczenia. 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.²⁰⁰

198 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 360.

199 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 333.

200 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 334-335.

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

1.3.3.1. Czyste „Ja”

Omówienie zagadnienia czystego „Ja” w odniesieniu do „Ja” osobowego pozwoli nam wyeksponować problematykę indywidualności i tożsamości osoby ludzkiej, a także koncepcji intersubiektywności i fundowanej na niej międzyosobowej mocy konstytucyjnej wspólnoty osób²⁰¹.

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”²⁰². Widać tu wyraźnie wpływ kartezjański na twórczość Husserla, związany z jego koncepcją redukcji fenomenologicznej²⁰³. Złożenie *noesis-noema*, w ramach którego Husserl ujmuje wszelką intencjonalność przeżyć, jest podstawową strukturą dla wszelkich struktur intencjonalnych. W *Ideach I*, w których w odróżnieniu od *Badani logicznych* została po raz pierwszy przedstawiona egologiczność świadomości, zaakcentowane jest znaczenie noematu dla świadomości²⁰⁴. 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”²⁰⁵. Określenia te wskazują na odwołanie się Husserla do koncepcji Hume’a oraz postulatu świadomości a-egologicznej²⁰⁶.

„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 umożliwi nadanie przeżyciom właściwych określeń, funkcja „Ja” jest konieczna. „Ja” jest określeniem

²⁰¹ Zagadnienie konstytucji w odniesieniu do wspólnoty międzyosobowej zostanie omówione w dalszej części pracy.

²⁰² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 173.

²⁰³ Por. A. Wajs, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. XI.

²⁰⁴ Por. K. Keßler, *Ich*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 136.

²⁰⁵ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, red. J. Siodorek, Warszawa 2000, s. 432–433 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

²⁰⁶ Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 236.

sumy przeżyć i stanów świadomości. „Ja” nie jest posiadaczem przeżyć, lecz wewnętrzną jednością ich połączenia. „Ja”, jak twierdzi Husserl, jest „pewną efektywną całością, efektywnie składającą się z różnorodnych części i każda z tych części jest «przeżywana»”²⁰⁷.

Z tym ujęciem związane jest pojęcie treści świadomości, która zwykle jest rozumiana jako to, czego jest się świadomym. Treść występuje tutaj w roli korelatu sposobu ujęcia²⁰⁸. W ten sposób odnosimy treść i formę do siebie nawzajem. Takie ujęcie jest jednak pewnym ukierunkowaniem na egologiczny model świadomości, który wymaga treści świadomości oraz jej formy, w której treść jest ujmowana przez „Ja”. Treścią świadomości w modelu a-egologicznym są pojedyncze części świadomości, przeżycia oraz psychiczne zdarzenia konstytuujące całość świadomości²⁰⁹.

Świadomość w *Badaniach logicznych* (wydaniu pierwszym) jest określona 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 natury²¹⁰. Tak zredukowane fenomenologiczne „Ja” nie jest „niczym swoistym, co unosiłoby się ponad różnorodnymi przeżyciami, lecz po prostu jest identyczne z ich własną jednością połączenia”²¹¹. Zmiana zaprezentowanego stanowiska odnośnie do określania świadomości przez Husserla dokonuje się w drugim wydaniu *Badan logicznych*²¹². Husserl nadaje jej teraz charakter świadomości egologicznej²¹³. Powodem zmiany stanowiska są problemy związane z odmiennym trybem weryfikowania sądów o doświadczanych przedmiotach oraz sądów o aktach świadomości²¹⁴. Innym powodem, jak 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 minione przeżycia²¹⁵.

207 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 440.

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

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

210 Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 441–442.

211 K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 442.

212 Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 447.

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

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

215 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 85.

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”²¹⁶. Czyste „Ja” jest koniecznym podmiotem świadomości, ponieważ z racji szczególnej budowy strumienia świadomości nie może go nie być²¹⁷. 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*²¹⁸. Jednak mimo że Husserl przyjmuje niemożliwość występowania czystego „Ja” bez strumienia świadomości, struktura czystego „Ja” nie wymaga się ujawniania przez jakiś określony i pod każdym względem skonkretyzowany akt świadomości²¹⁹. Husserl podkreśla następnie, że „Ja” „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” oraz „wyżywa się ono w szczególnym sensie” w każdym aktowym *cogito*. Takie „Ja” przynależy do przeżyć aktowych, a one do niego w jednym „moim” strumieniu przeżyć świadomościowych²²⁰. W konsekwencji, idąc za Husserlem, należy podkreślić, że świadomość transcendentálna ma z istoty konieczną budowę egologiczną²²¹, a najbardziej charakterystycznym elementem w ujęciu Husserla, i z wielu powodów rozstrzygającym o egologicznym charakterze świadomości, jest dynamiczność samego „Ja”²²².

Dynamiczność „Ja” jako bieguna pobudzenia i działania oraz centrum strumienia świadomości wynika z faktu, że „Ja” jest pobudzane przez zawartość strumienia przeżyć. W rezultacie „Ja” aktywnie odnosi się do świadomości²²³, a ona – zorganizowana przez „Ja” – jest jednocześnie obecna dla samej siebie. „Ja” jako podmiot świadomości nie musi być wyraźnie zauważalne. Również sposób organizacji świadomości przez „Ja” nie musi być wyraźnie określony.

216 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 113–114

217 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.

218 Por. R. N. Smid, „*Mein reines Ich*” und die Probleme der Subjektivität..., dz. cyt., s. 62–66.

219 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 186.

220 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 186–187.

221 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 187.

222 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 251.

223 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, s. 242–243, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/3626/1/Laciak_Anonimowosc_jako_granica_poznania_w_fenomenologii.pdf (9.08.2024).

Na egologiczność świadomości oraz jej znaczenie dla osobowego życia człowieka wskazuje sam akt *cogito*²²⁴.

Z powyższego stwierdzenia wynika, że do przekonania o bezwzględnie immanentnym poznawczym charakterze obecności podmiotu świadomości dla niej samej nie potrzeba nagromadzenia wewnętrznych doświadczeń, lecz wystarczy jeden akt samorefleksji²²⁵. Czysty podmiot świadomości, jak zauważa Maurice Natanson, jest pewnego rodzaju noetyczną macierzą aktów intencjonalnych²²⁶. Stanowisko to zostało jednak zmodyfikowane przez Husserla, gdy odkrył, że „Ja” posiada habitualne właściwości, czyli trwałe cechy, przekonania, wartościowania czy np. rozstrzygnięcia woli²²⁷.

Husserl, realizując program fenomenologii, dochodzi do wniosku, że adekwatny opis struktury świadomości wymaga uznania istnienia centralnej struktury, która jest swoistym zwornikiem świadomego życia. Twórca fenomenologii nazywa to centrum czystym „Ja”.

W *Ideach II* podkreśla:

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]²²⁸.

W *Ideach* Husserl stwierdza, że przeżycia intencjonalne mogą mieć zarówno charakter aktów, jak i nie-aktów, co wyraźnie różni się od jego stanowiska zaprezentowanego wcześniej w *Badaniach logicznych*. Aktowość oznacza rozwiniętą lub spełnioną intencjonalność w postaci *cogito*, czyli właściwy akt spostrzegania, sądzenia, żywienia upodobania itd.²²⁹ „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

224 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., dz. cyt., s. 186.

225 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 148.

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

227 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 110–111.

228 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 138–139.

229 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 281.

rzuca aktywnego spojrzenia na nic, nie doświadcza, nie oddziałuje, nie doznaje aktowo”²³⁰. Mimo 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 świadomościowym²³¹. 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 jest związane z pewnymi niejasnościami. „Ja” w przeżyciach nieaktowych jest nieobecne i nie może go odkryć żaden rodzaj refleksji²³². 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, posiadającym „absolutne zindywidualizowanie jako Ja każdorazowej *cogitatio*, która sama jest czymś w sobie absolutnie indywidualnym”²³³. Czyste „Ja” Husserl określa jako „szczególnego rodzaju – niekonstituowany transcendens – transcendens w immanencji”²³⁴. 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 absolutnie proste i jawne, nie zawiera nic ukrytego, ponieważ nie ma stron, momentów, własności, wyglądów²³⁵. 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 mym przedstawieniom”²³⁶, ma jedynie charakter formalny. Dla Husserla czyste „Ja” nie jest formalnym warunkiem przedstawień ani zespołem „warunków logicznych”, ponieważ czyste „Ja”, może uchwycić

230 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 142.

231 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 140.

232 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 248.

233 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 138.

234 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 187.

235 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 148.

236 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 238.

siebie samo jako to, czym jest oraz jak funkcjonuje, i w ten sposób uczynić siebie przedmiotem samorefleksji²³⁷.

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”²³⁸. W tym miejscu należy także zaznaczyć, że na etapie *Ideí* Husserl nie rozwija zagadnienia czasu ani w sposób jednoznaczny nie stwierdza czasowości lub 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”²³⁹.

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 transcendentualno-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 pobudzenia i działania²⁴⁰.

„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 transcendentualnej genezy konstytucyjnej. Wszelkiego rodzaju genezy konstytutywne, które wskazują na podstawę fundowania habitualności albo historyczności „Ja” w procesie wewnątrz-świadomościowego czasowienia się, znajdują swoje źródło w „Ja” osobowym jako substracie personalizacji bądź habitualizacji osoby ludzkiej²⁴¹.

237 Por. J. M. Broekeman, *Phänomenologie und Egologie*, dz. cyt., s. 138–145.

238 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 143.

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

240 Por. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, dz. cyt., s. 215.

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

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 transcendentálna 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 woli²⁴².

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 transcendentálnej redukcji wraz z *époche*²⁴³ – w procesie habituacji konstytuuje się jako „Ja” osobowe.

1.3.3.2. „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.²⁴⁴ W odniesieniu

²⁴² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 110–111.

²⁴³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 187.

²⁴⁴ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 402.

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 osoby²⁴⁵.

Wynika z tego, że „Ja” osobowe jest egologicznym biegunem dla wszelkiego rodzaju rozwijających się jakościowo i ilościowo habitualności bądź własności charakteru i potencjalności rozwojowych osoby ludzkiej²⁴⁶. 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 motywy nie zostanie przekreślone. [...] Różne trwające przeżycia, przynależne do odcinków trwania pooddzielanych w obrębie fenomenologicznego czasu, odnoszą się do siebie i konstytuują 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 fenomenologicznego trwania, w których się nie konstytuowała jako przeżycie (*erlebnismässig*). Tak samo ma się rzecz z jednostką pewnego postępowania, dążenia, zachwytu i miłości, nienawiści itd.²⁴⁷

Habitualne własności egotyczne, które mogą ulegać zmianie, są zatem właściwościami tego samego „Ja” osobowego. W nastawieniu personalistycznym są one scharakteryzowane jako cechy charakteru, osobowości czy indywidualności²⁴⁸. Habitualności albo 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 osoby²⁴⁹.

245 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 402–404.

246 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 275.

247 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 160–161.

248 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 112–113.

249 Por. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 210–212.

Czasowość i historyczność „Ja” osobowego przejawia się w następujący sposób: jest ono nosicielem habitualności. Husserl rozumie *habitus*, czyli dane przeświadczenie, jako osad (sedymentację), a więc przekonania, które pozostają w czystym „Ja” w wyniku osobistych doświadczeń. W nastawieniu personalistycznym „Ja” staje się „Ja” osobowym²⁵⁰.

Na podstawie badań egologicznych „Ja” osobowego jako „Ja” własnych habitualności można wykazać indywidualną czasowość i historyczność samego „Ja”, a dokładniej, poprzez istniejący w wewnętrznej świadomości czasu mechanizm przypominania, odtwarzania danych wspomnień, decyzji, solidaryzowania się z wcześniejszymi czasowo przekonaniem czy przeżyciami itd. dowodzi się czasowości i historyczności „Ja” osobowego, którego nabytkiem są owe doświadczenia świadomościowe²⁵¹.

Indywidualność „Ja” osobowego uwidacznia się zatem w jego wyborach i decyzjach, które bazują z kolei na określonych przekonaniach i motywacjach²⁵². Czasowość pojedynczego „Ja” osobowego, tworzącego z innymi osobami intersubiektywną wspólnotę, jest także podstawą czasowości wspólnoty osób oraz wspólnotowego świata życia²⁵³. Wspólnota osób w tym kontekście może być analogicznie odniesiona do pojedynczej osoby²⁵⁴. 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*)²⁵⁵.

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 zarówno poszczególnego indywiduum osobowego, jak i wspólnoty osób. Zhumanizowany świat jest wyrazem nieustannej genezy

250 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 158.

251 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, Hrsg. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 360 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 11).

252 Por. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 211–112.

253 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 217.

254 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 217.

255 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 218–221.

i wskazuje na konstytucyjność czasowego oraz 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 – a więc samoświadomość, świadomość historii oraz świadomość świata²⁵⁶.

1.3.4. „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 świata pojedynczej osoby, lecz intersubiektywny, międzyosobowy świat życia społeczności. Społeczność (*Sozialität*), jak twierdzi Husserl, konstytuuje się dzięki „swoiście społecznym, komunikatywnym aktom”²⁵⁷. Chodzi tutaj o „rozumiejące (*komprehensiv*) doświadczenie istnienia drugiego człowieka”²⁵⁸ dzięki aktom osobowego i wzajemnego określania. „Zrozumienie”, o którym mówi Husserl, wytwarza „odniesienie do wspólnego świata otaczającego”²⁵⁹. Husserl określa to w następujący sposób:

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 wspólnotcie, 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 otaczającego²⁶⁰.

Według Husserla doświadczenie drugiej osoby można rozumieć na dwa sposoby. Z jednej strony jako bezpośrednie „rozumienie” cielesności drugiego człowieka w kontekście własnego świata oraz jej duchowego sensu – jako ciała (*Leib*) wraz z wyrazami osobowego życia, takimi jak mimika twarzy, gesty i wypowiedane słowa. Z drugiej strony „rozumienie” polega na wzajemnym

256 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 391.

257 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 275.

258 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 271.

259 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 271.

260 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 271.

określaniu się osób oraz wspólnym działaniu zakotwiczonym w „osobowym powiązaniu”²⁶¹. Osobowym powiązaniem kieruje opisana już wcześniej tzw. siła motywująca – podstawowa w swojej funkcji i charakterystyczna dla nastawienia personalistycznego. Chodzi tutaj, przypomnę, o swoiście interpretowany „moment” rozumiany jako czasowo-jakościowy czynnik komunikacyjny. Wzajemne oddziaływanie osób w duchowym, społecznie motywującym momencie charakteryzuje się intencjonalnym zwrotem od jednej osoby do drugiej.

Akty realizowane w takim motywacyjnym ukierunkowaniu służą rozumieniu drugiej osoby poprzez jej zachowanie oraz kształtują więzi międzypersonalne²⁶².

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 kontrproponycja itd. W tych stosunkach porozumienia ustala się świadomościowy, wzajemny związek osób i zarazem jednolity stosunek ich do wspólnego świata otaczającego²⁶³.

Świat otoczenia, który konstytuuje się w doświadczeniu innych osób, jest światem komunikatywnym. Jego istotą jest relatywizacja w stosunku do osób. Osoby te, będąc częścią tego świata, „odnajdują” go jako coś, co już istnieje w ich otoczeniu²⁶⁴. Abstrakcja od świata komunikatywnego wypukła jego konstytuujący się egotyczny rdzeń, mianowicie tzw. egotyczny świat otaczający. W takim ujęciu osoba rozumiana jest jako nienawiązująca żadnych stosunków porozumienia i powiązania społecznego – w granicach, w których stanowi podstawę dla komunikatywnego świata otoczenia²⁶⁵. Można zatem mówić tutaj o swoistej egotyczności szerszej w odróżnieniu od egotyczności węższej, która jest scharakteryzowana przez sedimentacje habitualne, czyli trwałe osady w „Ja” powstałe w wyniku osobistych doświadczeń.

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

261 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 272.

262 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 272.

263 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 273.

264 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 273.

265 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 274.

życia wspólnot osobowych²⁶⁶. Wąskie pojmowanie świata otaczającego, jak twierdzi Husserl, charakteryzuje się tym, że to, „co stoi naprzeciw osobowego *resp.* pozostającego w komunikatywnym związku Ja”, zostaje ukonstytuowane „dzięki jego «doświadczeniom» i dzięki jego rzeczowym, aksjologicznym, praktycznym doświadczeniom”²⁶⁷.

Taki świat otaczający jest światem, który notorycznie zmienia się wraz z rozwojem aktualnego doświadczenia, działania osoby w jej myśleniu, wartościowaniu, aktach woli czy działalności twórczej²⁶⁸. W rozumienie wąsko pojmowanego świata wpisują się także egotyczny świat osoby oraz, jak stwierdza Husserl, osoby „pozakomunikatywne”, czyli pozostające poza konkretnym społecznym związkiem osób²⁶⁹.

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 lub nienawiścią, odwzajemniające uczucia czy np. zaufanie²⁷⁰. W takim ustosunkowaniu „Ja” osobowe, konstytuujące swój świat otaczający, wyznacza względność tego świata oraz jest warunkiem możliwości formowania świata otaczającego z otwartym horyzontem, czyli realną możliwością komunikacji, wspólnotowego działania i konstytuowania świata coraz bardziej zhumanizowanego, ludzkiego w swoim *telosie*.

Chodzi tutaj o to, że dla każdego indywiduum osobowego zawiązuje się świat obejmujący obiekty fundowane konstytucyjnie jako np. wartościowe. W takim procesie pojawiają się możliwości nowych doświadczeń świata i przynależących do niego innych osób, a przez to implikuje jego nieustanną dynamikę konstytucyjną²⁷¹.

Z tak zaprezentowanego stanowiska Husserla wynika ważny fakt dla dalszych analiz problematyki intersubiektywności. 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:

266 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 497.

267 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 275-276.

268 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 276.

269 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 274.

270 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 275.

271 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., 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 doświadcza²⁷².

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 osoby²⁷³.

Podwójna aspektowość osoby – w kontekście społecznym i aspołecznym – jest swoistego rodzaju charakterem tej samej osoby. Mamy więc 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 praobecności, 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 żyją 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 swoistocie rozumianym związku osób, funkcjonuje względem innych jako komunikujący się *analogon*²⁷⁴.

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

272 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 280.

273 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 278.

274 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 280–281.

1.4. Pojęcie osoby w kontekście problematyki osobowej intersubiektywności

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

Zasygnalizowane wcześniej ujęcie doświadczenia innej osoby jako analogonu²⁷⁵ nie oznacza pojmowania innych osób jako efektu wnioskowania przez analogię²⁷⁶. Analogon („Inny”-osoba), który jest zarazem podobny i różny ode mnie²⁷⁷, należy rozumieć w kontekście tworzenia intersubiektywności opartej m.in. na procesie łączenia w pary (*Paarung*)²⁷⁸. Samo łączenie w pary Husserl uważa za fenomenologiczny rodzaj asocjacji, której nie można utożsamiać z rodzajem asocjacji empiryczno-psychologicznej. Dokonuje się ona bowiem w nastawieniu personalistycznym i charakteryzuje się swoistą prawidłowością, będąc zarazem formą pasywnej i aktywnej genezy²⁷⁹.

W genetycznym rozumieniu konstytucji intersubiektywności podstawowym prawem doświadczenia asocjacyjnego łączenia w pary jest – w ujęciu fenomenologicznym – prawo podobieństwa.

W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl określa istotę 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 jednoświadomości dane są jako coś naocznie

275 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. podrozdziały pt. *Samoprezentacja ciała jako klucz do rozumienia intersubiektywnej warstwy duszy* oraz *Konstytucja realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu jako antycypacja wczucia w inne osoby* tego opracowania.

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

277 Por. D. Frank, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017, s. 140–141.

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

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

wyodrębnionej dwie daty, które na podłożu tej świadomości budują fenomenologicznie, jako dwie daty pojawiające się we wzajemnym odróżnieniu, pewną jedność podobieństwa [...]”²⁸⁰.

Proces łączenia w pary, oparty na zasadzie podobieństwa, różni się od eksplikatywnego identyfikowania się i przebiega w dwóch etapach. Pierwszym z nich jest zapośredniczone współwystępowanie osoby spostrzegającej i spostrzeganej w polu spostrzegania oraz zachodzenie na siebie ich fenomenalnych sensów²⁸¹. Drugim etapem jest wzajemne, hyletyczne (dane wrażeniowo) pokrywanie się naocznie wyodrębnionych dat²⁸². Tak pojęta asocjacja dokonuje się w połączeniu z apercpcją i aprezentacją.

Apercpcja „Innego” rozumiana jest tutaj przede wszystkim jako przeniesienie sensu osoby doświadczonej na doświadczaną (*Sinnübertragung*), następnie jako ustanowienie sensu doświadczanej osoby (*Sinnstiftung*).

Aprezentacja stanowi zaś 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” nieodsłoniętych „stron” konstytuowanej doświadczeniowo drugiej osoby²⁸³. Chodzi tutaj o to, że aprezentacja potwierdza apercpcję „Innego” poprzez prezentację tego, czego 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 „intencjonalną modyfikację mnie samego”.

Intencjonalna modyfikacja ma charakter analogiczny, czyli podkreśla homogeniczność i heterogeniczność „Innego”-osoby. Jednak nie jest czystym podobieństwem, homogenicznością, duplikacją mnie samego w sensie modyfikacji efektywnej. Analogiczny charakter doświadczenia „Innego”-osoby charakteryzuje się intencjonalnością, która stanowi składowy element sensu drugiej osoby²⁸⁴.

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

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

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

283 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 460.

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

W takim ujęciu, czyli w kontekście procesu łączenia w pary, aprezentacji i apercepcji, 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 zaś (nastawienie personalistyczne) – jako podmiot tego świata (*Person*). Świat, o którym tutaj mowa, istniejąc w sobie, jest dany doświadczającym go podmiotom, a jednocześnie jest niejako postawiony naprzeciw nim oraz ich fenomenom.

Tak rozumiany świat nie ma charakteru świata prywatnego, monosubiektywnego czy solipsystycznego. Sens fenomenu świata jest intersubiektywny. Inne osoby muszą zostać uznane za współkonstytuujące sens obiektywny²⁸⁵. Inne osoby nie są wytworami syntez pojedynczego „Ja”, lecz są równoprawnymi podmiotami, które współtworzą intersubiektywno-obiektywny sens fenomenu świata.

Natomiast współkonstytuowanie się osób jako osób odbywa się równocześnie z tworzeniem obiektywnego sensu świata. Husserl opisuje to jako motywowane, w procesie konstytucji fenomenu świata, powszechne nadbudowywanie sensu²⁸⁶. Sens obiektywny, równoczesny i równoległy z konstytucją innych podmiotów osobowych, nadbudowuje się nad ukonstytuowanym, primordialnym światem jednostki²⁸⁷. Świat primordialny jest osiągany poprzez tzw. redukcję primordialną, czyli „redukcję do sfery pierwocin”. Oznacza to, że istniejące przedmioty światowe, w tym inne osoby, są elementami określającymi istotę osoby (dokonującej redukcji) i przynależą zarazem do tej jednostki²⁸⁸.

Posesywność, własnościowość, o której była mowa, jest rezultatem najpierwotniejszego doświadczenia świata, do którego obiektywnie przynależy także osoba. Świat primordialny jest światem poświadczającym swój status bytowy w pierwotnej naoczności – niejako „z pierwszej ręki”²⁸⁹. Przynależność do świata primordialnego drugiego podmiotu nie ma takiego samego charakteru jak rzeczy materialnej. Różnica jest konsekwencją niemożliwości – odwrotnie niż w przypadku rzeczy materialnej – istnienia potwierdzających naocznych wypełnień w formie następujących i zgodnych ze sobą prezentacji²⁹⁰.

285 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 228–232.

286 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 175.

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

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

289 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 170.

290 Por. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 117–118 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 34).

W przypadku innych podmiotów aprezentacja cielesności, psychiczności i osobowości może potwierdzić się w syntetycznych i jednogodnie 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 ani duplikatem podmiotu stojącego w centrum świata primordialnego²⁹¹. Inna osoba jest transcendentnym „Innym”, „Drugim”, a więc *alter ego* osobowym.

Konstytucja „Innego” jako osoby dokonuje się zatem na fundamencie, który stanowi podobieństwo łączące apercpcje „Drugiego” jako bryły cielesnej i następnie jako żywego ciała. 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 się²⁹². Zagadnienie to wpisuje się w tzw. problematykę poziomów intersubiektywności oraz rodzajów wewnętrzności (*Innerlichkeit*).

1.4.2. Poziomy intersubiektywności osobowej i rodzaje wewnętrzności

Przedstawione stanowisko Husserla dotyczące problematyki doświadczenia i konstytuowania innych podmiotów osobowych wskazuje na zagadnienie 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 człowieka²⁹³, w którego apercpcji implikowane jest ujęcie go jako obiektu przyrody oraz jako osoby ludzkiej. 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

291 Por. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 225–237 (Klasyka Filozofii).

292 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 182–184.

293 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 208.

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 uchwytujemy 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 apercywowane. Jedność ciała i ducha jest dwoista i, odpowiednio, w jednolitej apercypcji człowieka zawarte jest dwoiste ujęcie (personalistyczne i naturalistyczne)²⁹⁴.

W innym miejscu zwraca również uwagę, że:

Zaczerpnięty z doświadczenia fenomen „przyroda obiektywna” posiada poza warstwą ukonstytuowaną pierwotnie również drugą warstwę, warstwę współ-prezentowaną 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 człowiekiem²⁹⁵.

Powyższe fragmenty wskazują na różnego rodzaju konstytucyjne procesy „uwspólnotowania” podmiotu pojętego na początku procesu konstytucyjnego jako *sole ipso* i będącego cielesno-duchowym (osobowym) centrum swojego świata primodialnego²⁹⁶. W procesie tworzenia się drugiego podmiotu osobowego oraz syntezy światów primordialnych poszczególnych, odrębnych i zarazem konstytucyjnie zapośredniczonych indywidualnych podmiotów osobowych, tworzy się podstawa obiektywnego i transcendentnego świata (wspólnej przyrody). Obiektywność i transcendencia świata fundowana jest na bazie powiązań konstytucyjnych poszczególnych indywidualnych podmiotów osobowych, a sam związek między intersubiektywnością, obiektywnością i transcencją świata ma charakter aprioryczny²⁹⁷. Aprioryczność tego związku ma swój fundament w intencjonalnym założeniu odniesienia poszczególnych podmiotów osobowych do siebie nawzajem. Husserl twierdzi, że aprioryczne założenie intencjonalnej, nierozzerwalnej istotowo relacji podmiot – podmiot wyprzedza i funduje *a priori* odniesienia podmiot

294 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 346.

295 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 207–208.

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

297 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 216.

(podmioty) – przedmiot (świat przedmiotowy), czyli aprioryczność związku intersubiektywności i obiektywności²⁹⁸.

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 doświadczania intersubiektywnego przebiega w następującym porządku: jako pierwsze ma miejsce nakładanie się podobieństwa mojego i innego ciała²⁹⁹, 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 wewnętrzności, czyli np. uczuć, afektywności, przeżyć (*seelische Innerlichkeit*) „Innego”³⁰⁰. Na kolejnym etapie doświadczenie obcego podmiotu przenosi się na doświadczenie samego siebie jako „Ja”-człowieczego (*Ich-Mensch*)³⁰¹. Husserl rozróżnia dwa rodzaje doświadczenia obcych podmiotów (*Fremderfahrung*)³⁰².

Pierwsze z nich ma charakter asocjacji w zwykłym sensie. Drugie umożliwia potwierdzenie wewnętrznej indywidualności drugiego podmiotu osobowego. Oba wymienione doświadczenia, przynależąc do tego samego psychofizycznego sposobu doświadczenia innej osoby (*Fremdperson*), zakładają możliwość wczucia się w solipsystyczno-wewnętrzną wolność osoby. Podwójność doświadczenia innych osób wskazuje, że poziomy wewnętrzności są związane z poziomami intersubiektywności³⁰³.

Intersubiektywny związek jest uzależniony od różnych typów wczuć w innej osoby. Husserl rozróżnia następujące poziomy wczucia:

1. Intersubiektywność pierwszego stopnia uwarunkowana jest przez instynktowną popędowość. Akty warunkowane przez popęd nie mają

298 Por. E. Husserl, Manuskript C17 36a; odniesienie do tłumaczenia za: D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 157.

299 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 70.

300 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 516–517.

301 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 303–304.

302 Por. E. Husserl, *Beilage X*, w: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, Den Haag 1952, s. 379 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 4).

303 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 417–424.

charakteru aktów społecznych ani aktów osobowych wyższego rzędu, np. aktów miłości społecznej³⁰⁴.

2. Poziom aktów komunikatywnych, czyli tzw. wczucie jednostronne (*einseitige Einfühlung*)³⁰⁵.
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*)³⁰⁶. Związek osób poprzez poruszenie nie jest zwykłym rodzajem wczucia, 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 osoby skierowuje się na nią i z nią komunikuje³⁰⁷. Na podstawie intencjonalnego „poruszenia” drugą osobą budzi się wola podmiotu do działania i współczynienia (*Mittun*) z drugą osobą oraz dla niej.

W takim związku zamiar działania nie jest jedynie wolitywnie podzielany przez drugą osobę, lecz prowadzi do rzeczywistego (*tatsächlich*) międzyosobowego działania. W takim uwarunkowaniu powstaje międzyosobowa wspólnota woli (*Willensgemeinschaft*) wyższego stopnia³⁰⁸.

4. Następnym z wymienianych przez Husserla poziomów wczucia jest sympatia (*Sympathie*). Nie chodzi tutaj o rozumienie wczucia jako np. współczucia w cierpieniu. Sympatia nie oznacza tu jedynie empatii, lecz staje się prawdziwym współcierpieniem z drugą osobą. Taki rodzaj wczucia wykracza daleko poza „zwykłe” rozumienie tego doświadczenia. Odgrywa ono rolę nie tylko na płaszczyźnie praktycznego działania woli, lecz także ma znaczenie dla odniesień aksjologicznych³⁰⁹.
5. Wyższym poziomem intersubiektywności w doświadczeniu wczucia jest wspólnota miłości (*Liebesgemeinschaft*) we wzajemnym podążaniu (*Streben*) do tworzenia wspólnoty międzyosobowej. We wspólnocie tej

304 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 165–166.

305 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 133.

306 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 211.

307 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 211.

308 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 168–169.

309 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 189–191.

osoby nie żyją jedynie obok siebie (*nebeneinander*) czy z sobą (*miteinander*), lecz w sobie (*ineinander*) – zarówno aktualnie, jak i potencjalnie. Taki związek międzypersonalny jest swoistego rodzaju apriorycznym za pośrednictwem, zażębianiem, przechodzeniem, wzajemnym udzielaniem się osób. Podmioty wspólnoty miłości niosą (*tragen*) wspólnie także wszelakiego rodzaju odpowiedzialności; są ze sobą zsolidaryzowane również w grzechu i winie. Wspólnota miłości jako wspólnota osób w sobie jest według Husserla wspólnotą wyższego stopnia bliskości międzypersonalnej niż wspólnota woli³¹⁰.

6. Zdaniem Husserla najwyższym rodzajem wczucia jest tzw. etyczna wspólnota miłości (*ethische Liebesgemeinschaft*) podmiotów dojrzałych świadomych (*reif erwachten*), zmagających się (*ringend*) i walczących (*kämpfenden*) o *telos* życia osobowego, czyli uczynienie świata bardziej ludzkim³¹¹.
7. Jako ostatni rodzaj wczucia Husserl podaje 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 znajdują się nawzajem. Wczucie takie może mieć charakter zarówno jednostronny, jak i 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 osobowych³¹².

Wyodrębnionym powyżej rodzajom wczuć Husserl przyporządkowuje określone poziomy wewnętrzności życia osobowego. Pierwszy jest związany z jednostronnym wczuciem w wewnętrzne życie obcej osoby. Drugi osiąga się we wczuciu poprzez „poruszenie” apercypcyjnym doświadczeniem innego (niż ja sam) podmiotu osobowego. Ta wewnętrzność jest osiągnięta w granicach wspólnoty woli (*Willensgemeinschaft*). Kolejny poziom doświadczanej międzypersonalnej wewnętrzności jest osiągnięty poprzez sympatię. Poziom ten jest „głębszy” niż poziom w granicach wspólnoty woli. Najgłębszym poziomem wewnętrzności jest poziom osiągnięty w ramach etycznej wspólnoty miłości. We wspólnocie tej wczuwająca się osoba, przeżywając własne przeżycia, poprzez

310 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 172–174.

311 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 174.

312 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 185.

odniesienie do innej osoby udziela i doświadcza udzielania międzyosobowego wartościowania, przeżywania, miłowania, rozumienia itd.³¹³

Z powyższych analiz rodzajów intersubiektywności oraz odpowiadających im poziomów wewnątrzności, 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 komunikacją międzyosobową. Poszczególne osoby i grupy osób poprzez akty osobowe, motywując się wzajemnie, tworzą wszelakiego rodzaju wspólnoty, np. plemienne, rodowe, narodowe, lokalne, ponadnarodowe, religijne, polityczne czy rodzinne. Wspólnoty te są tzw. światowymi strukturami interpersonalnymi³¹⁴, ukonstytuowanymi przez transcendentálną intersubiektywność. Wyeksponowanie zagadnienia światowych struktur interpersonalnych wymaga zatem omówienia opracowanej przez Husserla teorii transcendentálnej intersubiektywności i jej związku z tzw. problematyką monady oraz samoobiektywizacji i czasowienia się osoby.

1.4.3. Teoria intersubiektywności osobowej a zagadnienie monady

Pojęciem, które odgrywa znaczącą rolę w problematyce osobowej intersubiektywności oraz jej siły konstytucyjnej, jest monada³¹⁵. 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

313 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 191–193.

314 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 126–127, 238–242.

315 Pojęcie „monady” pojawia się w pismach Husserla po raz pierwszy w artykule z 1911 roku pt. *Philosophie als strenge Wissenschaft [Filozofia jako ścisła nauka]*. W *Ideach I* nie wprowadzono tego terminu. W *Ideach II* pojawia się on tylko marginalnie. Zyskał on kluczowe znaczenie w analizach prowadzonych w latach 20. i 30. XX wieku. Chodzi o wykłady o *Pierwszej filozofii* (1923–1924), *Fenomenologiczna psychologia* (1925), *Medytacje kartezjańskie* (1929), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3 (1925–1935). Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 125–126.

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*]³¹⁶.

Monada jako jedność subiektywności ujętej w konkretnym związku tego, co immanentne i transcendentne, składa się z następujących elementów: „Ja” w pełni konkretne (z przynależącym do niego transcendentnym i immanentnym światem otaczającym), „Ja” jako podmiot habitualności oraz „Ja” jako biegun przeżyć³¹⁷. W tak zaprezentowanym ujęciu monady, idąc tokiem analiz Husserla, należy zwrócić uwagę na wyeksponowaną swoistą dystynkcję – czymś innym jest monada w ujęciu solipsystycznym, a czymś innym w aspekcie uwspólnocenia. W odniesieniu do monady w aspekcie solipsystycznym, monadzie³¹⁸ przynależą 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

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

317 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 274–276.

318 Husserl wyróżnia przynajmniej dwa rodzaje transcendentalności. Transcendentalność w pierwszym rozumieniu jest przynależna doświadczającemu świata „Ja” transcendentalnemu. Chodzi tutaj o „Ja” zhabitualizowane, czasowe. Taki podmiot stanowi warunek możliwości konstytucyjnej podmiotowości ludzko-osobowej (oraz zwierzęcej). Monada i wspólnota monad (transcendentalna intersubiektywność) ma właśnie taki status transcendentalności. Drugie rozumienie transcendentalności ujmowane jest przez Husserla jako transcendentalność „właściwa”. Przysługuje ona konstytutywnej podstawie transcendentalnego „Ja” habitualności. Ta transcendentalność cechuje absolutną subiektywność osiąganą w procesie tzw. radykalnej redukcji. „Właściwie” transcendentalny jest podmiot pierwotnej konstytucji, czyli nieczasowe absolutne ego, podmiot czasowień (*Zeitigungen*) i czasów, jedności bytowych oraz światów (por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 587). To pozaświatowe, absolutne „Ja” transcendentalne Husserl określa mianem stojąco-płynącej teraźniejszości ujmowanej na innych miejscach jako „absolutnie płynące życie”, „praprocess” czy „żywa płynąca obecność”. Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 268; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

dyspozycje, przyzwyczajenia)³¹⁹ oraz „Ja” jako biegun przeżyć wraz ze strumieniem świadomości i jego polem potencjalności³²⁰.

Zostaje jeszcze ujęcie monady jako jedności ciągłej genezy. Odwołuje się ono, jak twierdzi Husserl, do problematyki uwspólnocenia odrębnych od siebie monad. Monady te jako transcendentualno-czasowa wspólnota mają swe źródło fundowania w pozaczasowej pierwotnej subiektywności. Absolutna subiektywność, podlegająca konstytucyjnym procesom monadycznej pluralizacji w rezultacie transcendentualnej samoobiektywizacji, funduje światową wspólnotę osób ludzkich³²¹. Transcendentne³²² 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, za to mając charakter irrealny (*irreale*) – są realnymi potencjalnościami monad.

Husserl ujmuje to następująco:

To, że Inni konstytuują 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 ukonstytuowani, 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 wspólnotcie, a więc [...] w powiązaniu ze mną samym jako konkretnym ego, jako monadą. To prawda, że są oni czymś efektywnie [*reell*] oddzielnym od mojej monady, o tyle, że żadne efektywne powiązanie nie przeprowadza ich przeżyć na płaszczyznę moich przeżyć i w ten sposób w ogóle nie przynosi 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

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

320 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 112–113.

321 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. R. Boehm, Den Haag 1959, s. 506–507 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 8).

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

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 przedstawionym 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 rzeczy³²³.

Z powyższego cytatu wynika, że monada oraz wspólnota monad są osiągalne poprzez redukcję w redukcji, czyli redukcję primordialną, która jest częścią redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Taki zabieg eksponuje transcendentalność monady oraz wspólnoty monad. Status transcendentalności stanowi także – w ujęciu genetycznym – o konstytucyjnym pierwszeństwie wspólnoty monad względem nietranscendentalnego „Ja” osobowego, „Ja” psychicznego oraz świata wspólnot międzyosobowych³²⁴.

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

W wyniku uświatowienia, o którym tutaj mowa, konstytuuje się człowiek-osoba. Taka jednostka przynależy jednocześnie do wspólnoty osób ludzkich oraz do świata jako rezultatu samoobiektywizacji wspólnoty monad³²⁵. Powyższy stan rzeczy stanowi zatem o tym, że poziomowi transcendentalnemu – do którego przynależy „Ja” transcendentalno-fenomenologiczne, monada oraz wspólnota monad – odpowiada paralelnie płaszczyzna nietranscendentalna

323 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 214–215.

324 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 130–131.

325 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 162–164.

wraz z przynależącą do niej osobą empiryczną (osoba światowa, „Ja” osobowe oraz „Ja” psychiczne), wspólnotą interpersonalną oraz wspólną przyrodą³²⁶.

Na płaszczyźnie nietranscendentalnej³²⁷ dusza jako jedność psychofizyczna, uwarunkowana specyficznymi dla siebie samej 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 osobowym³²⁸.

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 się więc odnosić 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 tworzący się wolny podmiot³²⁹.

Nietranscendentalnej płaszczyźnie – na której dokonuje się konstytucja podmiotu osobowego, intersubiektywności światowej oraz międzypersonalnej – odpowiada w porządku genetycznego fundowania, jak to już zostało powiedziane, płaszczyzna transcendentálna³³⁰. Na poziomie tym konstytuujące się (w procesie pluralizacji „Ja” absolutnego) monady i ich wspólnotowe związki nie mają charakteru założenia metodycznego ani abstrakcyjnego, lecz z absolutną apodyktycznością są uznane 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 wspólnotcie 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

326 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 131–132.

327 Płaszczyzna nietranscendentalna została omówiona w tej pracy w *Człowiek – osoba empiryczna jako część przyrody w sensie szerszym – dusza, Leib – ciało obdarzone duszą*.

328 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 252.

329 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 352–376.

330 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 267–268.

wykazywanie się obiektywnego świata doświadczenia zakłada [*impliziert*] konsekwentne wykazywanie się innych monad jako monad istniejących. I odwrotnie, 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 współlistnienie [*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 realnego³³¹.

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 swoistym rodzaju narodzinach monady.

W Medytacjach kartezjańskich podkreśla, że:

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 paralelę 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?³³²

331 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 233.

332 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 236–237.

Z powyższego cytatu wynika, że narodziny dziecka z punktu widzenia genetycznego to pierwszy etap procesu samoobiektywizacji monady. Chodzi tutaj o uświatowienie płaszczyzny transcendentальной. Następnym etapem jest uświatowienie mające charakter mundanizacji, dokonującej się we wspólnocie światowo-intersubiektywnej oraz podczas nieustannej konstytucji wspólnej przyrody. Transcendentálna monada, uświatawiając się, stając się osobą ludzką, przynależy jednocześnie do wspólnoty interpersonalnej. W tej wspólnocie zdaniem Husserla dochodzi do pierwszego przebudzenia monady³³³. Przebudzenie to pochodzi właśnie od „Innych” (osób). W przypadku narodzin dziecka są nimi jego rodzice³³⁴. Światowe narodziny monady, czyli filogenetyczno-personalistyczne narodziny dziecka, są przebudzeniem na płaszczyźnie nietranscendentальной tego, co już na płaszczyźnie transcendentальной wcześniej istniało³³⁵. Odnośnie do owego zagadnienia Husserl zaznacza:

Mogę być [...] nie obudzonym (całkowicie bez snów śpiącym) Ja, takim, które posiada całym 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 obudzone³³⁶.

Tym uśpionym „Ja”, o którym mówi Husserl, jest transcendentálně 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, który na płaszczyźnie nietranscendentальной jest życiem konkretnej osoby ludzkiej – od poczęcia do cielesnej śmierci.

Absolutna monada w konstytucyjnym procesie samoobiektywizującego budzenia na poszczególnych jej poziomach w indywiduacyjnym skoku

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

334 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 603–609.

335 Zagadnienie istnienia tego, co transcendentálne (absolutnej świadomości), przed tym, co nietranscendentálne, zostaje wprowadzone przez Husserla w *Ideach I* w kontekście problematyki absolutnej świadomości jako residuum przy „unicestwieniu” świata. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 156–162; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 140.

336 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 156. Cyt. za: S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142.

uświatowienia w postaci dziecka w łonie matki posiada swoją pramaterię (*Urhyle*)³³⁷. 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*)³³⁸. Horyzont ten na płaszczyźnie transcendentальной odpowiada zdaniem Husserla sedymentacjom procesu życiowego, tworzących *a priori* wspólnotę monad, czyli uniwersum monad³³⁹. 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 nietranscendentальной uświatawiająca się monada (oraz całe historyczne uniwersum monad – płaszczyzna transcendentальной) niesiona (przekazywana, dziedziczona) jest pierwotnie w całym materiale dziedzicznym (*Erbmasse*) przekazywanym dziecku przez jego rodziców. Widać zatem, że do uwspólnocenia dochodzi na poziomie tworzenia świata primordialnego. Konstytucja ta na pierwszych etapach samobjekttywizacji monady nie jest efektem redukcji transcendentально-fenomenologicznej, lecz primordialnością na poziomie instynktownej relacji między matką a dzieckiem³⁴⁰.

Inne osoby są konstytutywnym wymogiem nieustannie przebiegającej, wspólnotowej konstytucji świata interpersonalnego. Proces samobjekttywizacji przebiega stopniowo: od pasywnej świadomości intersubiektywności do w pełni świadomej osoby ludzkiej, odnajdującej poprzez refleksję i redukcję transcendentально-fenomenologiczną swój intersubiektywno-transcendentálny materialny warunek osobowienia. W tym kontekście Husserl mówi o tzw. naiwnej osobie, przeciwstawionej osobie w pełni przytomnej, a więc podmiocie, który w *epoché*, czyli ruchu redukcyjnym, „wzięciu w nawias” generalnej tezy o istnieniu świata,

337 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 604–609.

338 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 604–609; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142–143.

339 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 604–609.

340 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 142–145.

odsłania swoją własną subiektywność jako subiektywność – w porządku genetycznym – transcendentalno-monadyczno-intersubiektywną³⁴¹.

Przemiana – od naiwnej osoby ludzkiej do osoby jako podmiotu redukcji – zachodzi w wyniku rozwoju, który na płaszczyźnie transcendentalnej odpowiada stopniom samoobiektywizacji monady, a na płaszczyźnie nie-transcendentalnej filo- i ontogenetycznym fazom rozwojowym człowieka-osoby – od poczęcia do naturalnej śmierci³⁴². Husserl twierdzi, że proces ten przebiega od naiwno-naturalnego nastawienia osoby poprzez psychologiczne (*seelisch*) nastawienia z naturalną refleksją w kierunku rozwojowym, mającym swój *telos* w prawdziwie wysokim poziomie rozwojowym, jakim jest poziom fenomenologizującego podmiotu osobowego przeprowadzającego transcendentalną redukcję³⁴³. Redukcja ta, jako najwyższy stopień samoobiektywizacji monady, znosi anonimowość przynależnej, zawierającej się w każdej osobie ludzkiej monady i uniwersum monad, czyli anonimowość intersubiektywności transcendentalnej³⁴⁴.

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

1. Przedrefleksyjna naiwna osoba jako zobiektywizowana postać transcendentalnej monady, która sama w sobie i dla siebie jest czasowo zobiektywizowaną postacią beczasowej, pozaświatowej absolutnej monady.
2. Nienaiwna osoba jako podmiot redukcji jest także zobiektywizowaną i obiektywizującą formą transcendentalnej monady jej odpowiadającej. W tym sensie można mówić o „Ja” transcendentalnym, które dokonuje redukcji w uwidocznionej postaci osoby ludzkiej.
3. „Ja” transcendentalne uwydątnione w redukcji jako obiektywna postać praźródłowej absolutnej monady³⁴⁵.

Zaprezentowane związki stanowią modus samoobiektywizacji (alienacji) pierwotnej, transcendentalnej monady oraz oznaczają to, że fenomenologizująca osoba, czyli w tym kontekście dokonująca refleksyjnej redukcji, jest

341 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120–121; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, 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.

342 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 147–150.

343 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120.

344 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 73.

345 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 120–121.

jednocześnie transcendentnym „Ja”³⁴⁶. Tylko w samoobiektywizującej refleksywnej redukcji staje się możliwe, poprzez wykazanie właściwości czasowo-psychologicznej monady (na płaszczyźnie nietranscendentalnej chodzi o duszę), ukazanie następującego stanu rzeczy: transcendentale „Ja” jako monadyczne „Ja” ma koniecznie charakter osobowy, czyli w każdej osobie „skrywa się” monada³⁴⁷, przy czym należy pamiętać, że indywidualność osoby ma swoje źródło w indywidualności „Ja” transcendentального.

Powyższe stwierdzenia w aspekcie genetycznym stanowią zatem o tym, że „Ja” transcendentale, *resp.* czyste „Ja”, może poniekąd być ujęte jako osoba jedynie w charakterze intersubiektywnym, czyli za pośrednictwem i 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 zaś samozobiektywizowanymi postaciami „własnych” transcendentálnych monad. Ukonstytuowane monady, o których tutaj mowa, czyli monady na drugim stopniu transcendentálnej subiektywizacji, stanowią genetyczną podstawę konstytucji osób, a dokonuje się to we wczuwającym aprezentowaniu³⁴⁸.

W *Medytacjach kartezjańskich* pojęcie monady odnosi się do konkretnej, transcendentálnej jedności subiektywności. Chociaż monady są odgraniczone i zamknięte, Husserl używa metafory okien, aby opisać, że są one intencjonalnie otwarte na siebie nawzajem. To wzajemne otwarcie jest istotowo aprioryczne i realizuje się poprzez wczucia (*Einfühlungen*)³⁴⁹.

1.5. Konstytucja światowych struktur interpersonalnych — czas osobowy, świat życia (*Lebenswelt*)

Problematyka monadologii, jej transcendentálny wymiar oraz harmoniczno-symultaniczna paralelność z poziomem intersubiektywności światowej,

346 Por. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, dz. cyt., s. 294–295.

347 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 318–319.

348 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 492–493.

349 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1, dz. cyt., s. 473–484.

omówiona w poprzednim podrozdziale, wskazuje zdaniem Husserla na tematykę czasowienia interpersonalnego w świecie życia (*Lebenswelt*).

Przypomnijmy, że w niniejszym opracowaniu chodzi o ujęcie konkretności monady po uwspólnieniu, czyli konstytucyjnym, intencjonalnym zapośredniczeniu monad.

Wspólnocie monad, wykształconej w procesie samoobiektywizacji, odpowiada światowa wspólnota osób ludzkich. Uwspólnione monady to tzw. monady światowe, które jako konkretne jedności posiadają przynależny do jej istoty zamknięty świat primordialny³⁵⁰.

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 uwspólnienie poprzez wczucia³⁵¹.

Tak rozumiana monada jest bytem osobowym wraz z zawartą w nim historią. Natomiast uniwersalną formą jej istnienia (monado-osoby) jest czas intermonadyczny jako transcendentally widziany czas intersubiektywno-osobowy³⁵². Każda osoba jako jedność nadbudowana na przyczynowo-skutkowym związku psychofizycznym posiada zdaniem Husserla swoiście osobową czasowość, przynależącą do jej istoty, jako monadyczną formę swego bytu³⁵³. Czas intersubiektywno-osobowy nie jest zatem czasem fizykalnym, gdyż nie ma on struktury wpływającej 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 trwania³⁵⁴. W doświadczeniu innych podmiotów chodzi o apercypcyjne doświadczenie łączenia w parę (*Paarung*) w terażniejszości oraz aktywności intersubiektywnej w modusie „Ja” – „Ty” czy „Ja” – „My”³⁵⁵.

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

351 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 169, 147–150.

352 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 336–339.

353 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 338–339.

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

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

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 związków³⁵⁶.

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 np. przez aktualne zainteresowania interpersonalne³⁵⁷. Podmioty określają się czasowo w horyzoncie zobiektywizowanego konstytutywnie ponadpodmiotowego czasu. Dokonuje się to wraz z przekazywaną między podmiotami historią i tradycją³⁵⁸. Ciągłość tradycji czy naukowa wiedza historyczna o indywidualnych osobach czy dziejach wspólnot osobowych konstytuuje się na podłożu ponadpodmiotowego czasu, czyli w jedności ciągłości w modusie przeszłość – terażniejszość – przyszłość³⁵⁹.

Czas wspólnoty międzyosobowej ma zdaniem Husserla paralelny odpowiednik w czasie intermonadycznym, który jest terażniejszością „nieśmiertelnych” monad³⁶⁰. 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 komunikacja interpersonalna staje się możliwa³⁶¹. W nieustannym procesie uświatowienia wiecznie istniejących monad subiektywność transcendentálna dąży do coraz większej samoświadomości. W kontekście światowym oznacza to, że wspólnota ludzka jest w swym dążeniu nieustannie pobudzana przez *telos*, którym jest życie w coraz

356 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 167–170, 201–202.

357 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 202.

358 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 219–223; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 203.

359 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 203–204.

360 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 204.

361 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 216.

większej samoświadomości osoby jako indywiduum, a także jako wspólnoty międzyosobowej. Wzrost racjonalności, i w konsekwencji podążanie za prawdą, oraz życie nią w harmonicznej zgodności staje się celem stawiania się osobą (personalizacji) oraz tworzenia wspólnot międzyosobowych³⁶². Konstytucja świata życia wspólnot międzyosobowych dokonuje się w procesie nieustannego zwiększania obiektywizacji, także w kontekście tworzenia struktur interpersonalnych i systemów norm rządzących tymi wspólnotami³⁶³. Konstytucja świata zaczyna się, jak już to zostało przedstawione, w chwili uświatowienia się monad, czyli w tzw. obudzeniu. Chodzi tutaj o fakt samoobiektywizacji transcendentальной subiektywności, która dokonuje się w tzw. czasowieniu (*Zeitigung*), czyli trwających „na przód” procesów personalizacji i humanizacji. Chodzi tutaj także o tworzenie coraz to szerszego osobowego horyzontu czasowego, w którym konkretne „Ja” się czasuje (*zeitigen*)³⁶⁴. Horyzont ten może mieć znaczenie aktualnej współteraźniejszości bądź horyzontu historycznego aktualnie żyjącej wspólnoty.

Natomiast „Ja”, o którym tutaj mowa, jest „Ja” osobowym. Właśnie to „Ja”, budując wspólnotę interpersonalną wraz z innymi podmiotami na bazie relacji „Ja” – „Ty”, „Ja” – „My”, konstytuuje świat jako świat zhumanizowany wraz z kulturą, nauką oraz tradycją³⁶⁵.

Wspomniany wyżej osobowy horyzont czasowy, rozumiany jako aktualna współteraźniejszość, umiejscawia tworzące wspólnotę osoby (podmioty) we wspólnej teraźniejszości, czyli we wspólnym świecie otaczającym (*Umwelt*)³⁶⁶. To w tej teraźniejszości, wspólnej z innymi osobami, rozumiemy te inne osoby i ich działania poprzez moje własne działania oraz dialektycznie moje działania jako podmiotu aktywności poprzez działania innych podmiotów³⁶⁷. Tak ujęta współteraźniejszość odnosi się do pojęcia tzw. świata życia (*Lebenswelt*).

Świat życia jako efekt redukcji obowiązującego pozytywistycznego oraz psychologistycznego obrazu świata okazuje się światem ludzkiej, osobowej codzienności, czyli światem podmiotów żyjących w nastawieniu

362 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 216–217.

363 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 217.

364 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 390–391; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 217–218, 220.

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

366 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 231–232.

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

personalistycznym³⁶⁸. 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 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 poznaniami 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 zmieni się on także przez to, że wynajdziemy szczególnego rodzaju umiejętność, np. geometrię lub umiejętność uprawianą przez Galileusza, która zwie się fizyką³⁶⁹.

Świat życia jest zatem światem ukonstituowanym w codziennym ludzkim doświadczeniu i praktycznym działaniu. Nauki pozytywne zakładają *a priori*

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

369 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 54–56; E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, dz. cyt., s. 220–292.

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 czasoprzestrzeni³⁷⁰. Obiektywność świata życia ma charakter intersubiektywny w granicach poszczególnych wspólnot interpersonalnych. Obiektywność ta jest związana z zakresem wiedzy danej wspólnoty o świecie oraz poziomami normalności³⁷¹.

Tę ostatnią charakteryzuje Husserl poprzez wskazanie, że z jednej strony normalność ujmowana jest jako typowe struktury, modele oraz wzorce, ustalone przez wcześniejsze przeżycia osoby, a z drugiej – jako konwencjonalność wykraczająca ze swej istoty poza to, co indywidualne³⁷².

Osoba w procesie wychowania i kształcenia uczy się od innych osób tego, co jest normalne, i dzięki temu uczestniczy we wspólnej tradycji, w obyczajach, zwyczajach oraz duchowym *milieu* danej wspólnoty osób ludzkich³⁷³. 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 albo 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 macierzystych³⁷⁴. To w tej perspektywie, jak twierdzi Husserl, różnice (np. poznawcze, tradycyjne) między normalnymi podmiotami, wynikające z istnienia wielu normalności, prowadzą do ubogacenia zrozumienia świata – o ile

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

371 Pot. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 232.

372 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 175–176.

373 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, s. 377.

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

potrafimy przyswoić odmienne perspektywy³⁷⁵. Rozbieżności wynikające z wielości obcych normalności motywują także wspólnoty do rozwoju i konstytuują wyższe poziomy naukowej obiektywności mocą obowiązywania potencjalnie obejmującą horyzont implikacji konstytutywnej, określanej przez Husserla jako „wszechludzkosc” (*Allmenschheit*)³⁷⁶.

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 lub domowe. Współteraźniejszość nie odnosi się do świata życia jako praimpresja, lecz jako modyfikacja aktualnego lub przemijającego zainteresowania. To zainteresowanie jest ściśle powiązane z działaniem doświadczenia, które tworzy nowy horyzont działań w teraźniejszości poszczególnych wspólnot³⁷⁷.

W kontekście tak rozumianych związków interpersonalnych, gdzie zainteresowania poszczególnych członków wspólnoty świata życia są w modusie świata macierzystego, Husserl wskazuje na źródło i faktyczność bezpośredniej relacji ego i alter ego. Źródłem tej relacji jest świat macierzysty, będący częścią świata życia, w którym personalistycznie nastawione podmioty wzajemnie na siebie oddziałują³⁷⁸.

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” powstaje jako następstwo tych kroków, gdy zachodzi międzypodmiotowe połączenie intencjonalnego motywowania się ukierunkowanego na wspólny cel tych podmiotów³⁷⁹. W nastawieniu personalistycznym, czyli świecie podmiotów osobowych, panuje – przypomnijmy – opisane we wcześniejszych częściach niniejszej pracy duchowe prawo motywacji³⁸⁰. 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

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

376 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 178; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 220.

377 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 233–234.

378 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 234.

379 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 234.

380 Por. podrozdział „Ja” osobowe jako osoba a „Ja” transcendentalne.

motywacyjnych istnieje forma oddziaływania osób na osoby, objawiająca się w specyficznie osobowych, zrozumiałych dla nich, rodzajach zachowania się podmiotów³⁸¹. Specyficzne akty, o których tutaj mowa, to akty, w których podmioty próbują nakłonić się do zajęcia określonej postawy i w których konstytuują się relacje „Ja” — „Ty”, „Ja” — „My”. Husserl określa te akty jako akty społeczne (socjalne), konstytuujące wspólnoty we właściwym sensie³⁸². Personalna współteraźniejszość wspólnoty „Ja” — „Ty” i ich wzajemne stosunki motywacyjne powstają na podstawie międzypodmiotowej komunikacji. Motywacyjne relacje międzyosobowe są najpełniej, jak twierdzi Husserl, wyrażane w mowie³⁸³. 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. rodziny³⁸⁴.

Współteraźniejszość międzyosobowa ustanawiana jest paralelnie, jak twierdzi Husserl, do konstytucji czasu interpersonalnego. Współteraźniejszość, przypomnijmy, ujmowana w aspekcie problematyki świata życia, jest rozumiana jako modyfikacja czasu osobowego poszczególnych „Ja” w zależności od aktualnych zainteresowań (np. zawodowych, społecznych, religijnych, politycznych)³⁸⁵. W życiu wspólnot, dzięki pamięci zbiorowej, możliwe jest podtrzymywanie tradycji. Razem z potencjalnościami aktualno-przyszłościowymi osób, odsyła to podmioty do funkcji świadomości, która polega na iteracji, czyli powtarzaniu. 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 wymiana doświadczeń, wiedzy, kultury czy tradycji. Wspólnota ta, wyposażona w funkcję generatywno-iteratywnego nieskończonego rozszerzania, intersubiektywno-osobowo ujmowanego jako bezpośrednia tradycja oraz

381 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 299–326; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 235.

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

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

384 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 236.

385 Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 238–239.

pośrednio jako wszelkiego rodzaju dokumenty, przypomnienia, fantazje, kulturowe dziedzictwo przeszłej wspólnoty interpersonalnej, konstytuuje się jako wspólnota międzyosobowa jednego czasu trwania³⁸⁶. Na straży tej prawdy mają stać, zdaniem Husserla, filozofowie jako „funkcjonariusze ludzkości”³⁸⁷.

³⁸⁶ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 240–242.

³⁸⁷ Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 19.

2

Pojęcie osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera

2.1. Potrzeba nowej filozofii osoby

2.1.1. Krytyka systemowego i redukcjonistycznego myślenia o osobie

Tischner, podejmując krytykę tzw. myślenia systemowego o człowieku¹ jako osobie ludzkiej, polemizuje przede wszystkim z (neo)tomizmem².

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 praktyka. Niemniej ani w teorii,

-
- 1 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: Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2011, s. 49. W niniejszej pracy termin „człowiek” jest rozumiany przede wszystkim w znaczeniu trzecim, czyli jako osoba. Kiedy będzie konieczne dokonanie dystynkcji znaczeniowej, zostanie zasygnalizowane to, o jakie rozumienie terminu „człowiek” chodzi.
 - 2 Chodzi tutaj o słynną polemikę między Krąpcem a Tischnerem odnośnie do uprawianej metody naukowej oraz teorii człowieka. Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *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 na temat tzw. „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego” por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 223–248.

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 systemu³.

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 których pryzmat jest postrzegana problematyka osoby ludzkiej. „Myślenie systemowe” posługuje się także charakterystycznym dla siebie sposobem dowodzenia, mianowicie tzw. dowodzeniem negatywnym. Przybiera ono, jak 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 myśl⁴. 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”⁵. Metoda dowodzenia negatywnego nie ma zatem możliwości badania faz poprzedzających etap wydania sądu⁶. 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

3 J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 350.

4 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 350–351.

5 J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 351.

6 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 351.

można zaprzeczyć ich istnienia⁷. 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 nie to, czym to przeżycie jest⁸.

Tischner podkreśla, że myśląc „systemowo”:

schylamy głowę przed systemem, ale poznawczo nie jesteśmy ani trochę dalej. Takie stwierdzenie, że to, co jest faktem, jest zarazem możliwością (niesprzecznością), nie jest postępowaniem poznania, lecz cofnięciem się w stronę uznanych założeń⁹.

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 systemu¹⁰. 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 naczynia. Nie można powiedzieć, żeby nie wydobylał z wody żadnej prawdy o niej. Ale zawsze będzie to prawda już jakoś spreparowana¹¹.

„Myślenie systemowe” nie pogłębia, nie wyjaśnia, nie rozwija ani nie poszerza doświadczenia ludzkiego, za to „widzi” człowieka jedynie jako *animal metaphisicum*, czyli „niesprzeczny element” teorii „bytu jako istniejącego”. Celem takiego postępowania jest koherencja systemu, a nie „wewnętrzna

7 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 351.

8 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 353.

9 J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 353.

10 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 353.

11 J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 354.

prawda człowieka”, którą poznający podmiot pragnie odkryć. „Prawda człowieka” w takiej optyce jest niemożliwa do zrozumienia, gdyż poprzez wtłoczenie w ustalone formy „myślenie systemowe” preparuje odpowiedzi zgodne z systemem, który jest celem sam w sobie¹². Prawda w takim ujęciu nie jest, jak twierdzi Tischner, wartością kluczową¹³. 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] przyodziewał byt ludzki strzępami pojęć pochodzących z opisów bytu pozaludzkiego: forma, substancja, akt, możliwość, materia, własność. Człowiek oglądał siebie poprzez te pojęcia i być może miał świadomość, że za ich pomocą 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 wyzyskiwanego wymknęła się jego uwadze. Zauroczony Arystotelesowską ideą harmonii, nie umiał wyjść poza statyczny obraz porządku społecznego. Piękna idea personalizmu, postawiona poza przestrzenią społecznej nadziei, nie odegrała tej roli w dziejach, jaką mogła być odegrać¹⁴.

„Myślenie systemowe” jako pewnego rodzaju metodologia pod przebraniem metody okazuje się zdaniem Tischnera jedynie refleksją nad „strukturą” systemu oraz jego koherencji¹⁵. 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 człowieczeństwa¹⁶, a także „kryzysem etosu” osoby ludzkiej oraz filozoficznego myślenia o niej¹⁷.

Refleksja nad osobą ludzką wciśnięta w formę „myślenia systemowego” zdaniem Tischnera popada w pewnym sensie w konflikt nie tyle z myślącymi

12 Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 354.

13 Por. J. Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 275.

14 J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 322–323.

15 Por. J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 323.

16 Por. J. Tischner, *Sporo o inspirację ciąg dalszy*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 300–315.

17 Por. J. Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 338.

negującymi godność i wolność osoby ludzkiej, ile 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 istotowych¹⁸. 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 dziejowości¹⁹. 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 – totalizuje²⁰.

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

Filozof konkluduje, że jeżeli ma istnieć system, to powinien on być „na usługach prawdy”²¹ oraz ponosić odpowiedzialność za nią²².

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

2.1.2. 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 osobę²³.

18 Por. D. Kot, *Tischner stróż*, w: J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 94–95.

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

20 Por. J. Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 274.

21 Por. J. Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 275.

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

23 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: J. Tischner, *Myslenie w żywiole piękna*, red. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 167.

Tak rozumiane pojęcie osoby ludzkiej wskazuje na jej bytową wewnętrzną zawartość, samoistność. Osoba w takim ujęciu jest bytem jednostkowym, konkretnym, samoistnym; jest 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 szczególnie 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 istnienia²⁴.

W takim ujęciu myśliciel podkreśla, że 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 bycie²⁵. Podejście substancjalistyczne, charakterystyczne dla nurtu ontologiczno-systemowego w filozofii człowieka, praktycznie nie podejmuje, a jeżeli tak, to marginalnie, tematyki podmiotowości osoby ludzkiej oraz doświadczenia podmiotowego²⁶. Przykładem może być, jak twierdzi Tischner, Akwinata, który w kwestiach o człowieku *Sumy teologicznej* wstępnie opracowuje zagadnienie władzy woli, aby później przejść do fenomenologicznego opisu wolności człowieka. „Miejsce”, które zajmuje wolność w systemie tomistycznym, czyli faktycznie marginalizacja jej znaczenia, jest przyczyną „niezgody” i inicjuje pytanie o zasadność i aktualność tomizmu²⁷. Zdaniem Tischnera ekstrapolacja ogólnej teorii bytu na rzeczywistość ludzką ponadto „uprzedmiotawia” człowieka i reifikuje jego wewnętrzny 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

24 *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1975, s. 421. Cyt. za: J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 168.

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

26 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 18; R. Jarosz, *Osoba jako podmiot dramatu. Krytyka substancjalnej koncepcji osoby w ujęciu Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, dz. cyt., s. 248.

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

się fenomenologia. Po Husserlowskich badaniach genetyczno-konstrytywnych sensu oraz znaczenia doświadczeń podmiotowych „język operujący pojęciami przyczynowości ukazuje się jako niebywałe barbarzyństwo”²⁸. Tischner stwierdza więc, że:

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 wrażeńiowych, 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 więc dziwnego, że po takim zabiegu „ontologizacji” ocalenie wolności człowieka nastarczy kolosalne trudności i musi zostać przesunięte w sferę tajemnicy, a nawet cudu²⁹.

Ujęcia wolności, tak ważne dla teorii osoby wraz z pojęciem rozumności³⁰, 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, którym jest dobro³¹.

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 znał 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 współczesnych³².

28 J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 187.

29 J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 187–188.

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

31 Por. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, München 1979, s. 14nn; cyt. za: J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 189–190.

32 J. Tischner, *Św. Tomasz z Akwinu*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 191. Tischner polemizuje 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 por. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

W przywołanym tekście wybrzmiewa pytanie o aktualność tomizmu, a także pojawia się także bardzo ważne, ogólniejsze zagadnienie, którym jest jedność i pluralizm prawdy³³. Obejmuje ono także pojęcie kryzysu tomistyczno-boecjańskiej filozofii człowieka, odrzucającej konsekwentnie osobę jako zasadę relacji dialogicznej – relacji wzajemności³⁴. Następstwem skrajnej indywidualizacji jest monadyzacja, a hipotetyczna wspólnota okazuje się jedynie zbiorem – funkcjonujących bez więzi – elementarnych osobników³⁵. Tomistyczna „iluzja”, czyli „iluzja substancjalistyczna”, 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”³⁶. Słabość³⁷ filozofii tomistycznej objawia się także w etosie filozofii osoby. Etos, który powinien być miejscem „zadomowienia”³⁸, w tym ujęciu jest oderwaniem od doświadczenia ludzkiego, pomimo konstrukcji tomizmu egzystencjalnego, który analizuje dane doświadczenia, lecz tylko dla teoretycznych potrzeb ontologii³⁹.

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” ludzką⁴⁰. 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

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

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

35 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 171.

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

37 „Myślenie systemowe” zostaje zaliczone przez niektórych filozofów współczesnych, np. Gianniego 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 Gianniego Vattimo*, „Przegląd Kalwaryjski” 21 (2017), s. 13–14.

38 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, 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.

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

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

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 zdrady⁴¹.

Takim bólem, któremu filozofia osoby powinna zaradzić, jest niewątpliwie cierpienie spowodowane doświadczeniem totalitaryzmów. Wyabstrahowanie tomizmu od spraw i doświadczeń życiowych, mówienie o człowieku teoretycznym jako systemowym konstrukcie⁴² zaowocowało bezradnością wobec marksizmu. Tischner zauważa:

Próbie polemiki [z marksizmem] 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 chciała⁴³.

Nielicznymi polemistami z marksizmem, o których 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 powojennych⁴⁴. Proces ten okazał się czasochłonny ze względu na pesymistyczną historiozofię filozofii. Objawiało się to w poglądach, że dzieje filozofii po Tomaszku, czyli nowożytność i współczesność, są okresem upadku filozofii, polegającym na rozwoju subiektywizacji tzw. rozumienia biedy człowieka, wypływającego z utylitaryzmu oraz filozofii współczesnej⁴⁵.

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

Nacisk zorganizowanej machiny państwowej jest niczym w porównaniu z naciskiem przekonywującej argumentacji. Byłem w Polsce na zjazdach przedstawicieli różnych dziedzin

41 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 9.

42 Por. T. Ponikło, *Józef Tischner. Myslenie według miłości...*, dz. cyt., s. 179.

43 J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981, s. 26.

44 Por. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 27.

45 Por. K. Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, w: K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, 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.

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 lepiej przeprowadzoną argumentacją, i aby wypadła jeszcze mocniej, zawierała całkiem dokładne pogroźki pod adresem kariery i przyszłości niesforne go osobnika⁴⁶.

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

2.1.3. Krytyka wybranych redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej

Teorią bytu ludzkiego, o której mowa w tej części pracy, jest marksizm⁴⁷. 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 właścicielem⁴⁸.

W tym ujęciu człowiek jest wtórny wobec materii, pracy i własności. Jest on w swej „naturze” ludzkiej istotą przyrodniczą, współtworzącą

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

47 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*.

48 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 173–174.

i przekształcającą samą siebie⁴⁹. 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 całokształtem stosunków społecznych”⁵⁰. Z tego fragmentu wynika, że istota człowieka nie znajduje się w poszczególnym człowieku, lecz jest poza nim. W odniesieniu do takiego ujęcia Tischner stwierdza:

Człowiek [według marksizmu] 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 antropologii⁵¹.

Konsekwencją będzie określanie człowieka przez 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 swojej walki, czyli przyswojenie, zagarnięcie, użycie, poddanie środków produkcji, przewyciężenie właścicieli środków produkcji, którzy wykorzystują robotnika. Stosunki międzyludzkie to nieustanna walka o władzę⁵².

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

49 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 175.

50 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, tłum. S. Filmus, Warszawa 1975, s. 7.

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

52 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 179.

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. „Praca ucłowiecza małpę” – powie Engels. Dialektyka pracy przenika również stosunki panujące między ludźmi⁵³.

Tischner w marksistowskiej teorii człowieka dostrzega brak autonomiczności osoby ludzkiej wobec klasy, partii, społeczeństwa. Za Bohdanem Cywińskim nazywa marksizm „zatrutą humanistyką”⁵⁴, która determinuje człowieka, jego psychikę, postawy moralne, poglądy społeczne. Teoria ta prowadzi do zubożenia humanistyki oraz nie sprawdziła się, mówiąc kolokwialnie, jako metoda poznawcza, co sprawiło, że skierowała jej zwolenników na jej iluzję, pozór⁵⁵. Do fundamentalnych kategorii antropologicznych należy reifikacja i obiektywizacja działalności człowieka, a międzyludzki etos jest etosem „ludzi z kryjówek”⁵⁶, czyli tych, którzy porzucili nadzieję oraz kierowani są lękiem i obawą przed utratą władzy, innymi ludźmi i światem⁵⁷.

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 wyznawanie chrześcijaństwa. Nietzsche

53 J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 50.

54 Por. B. Cywiński, *Zatruta humanistyka. Ideologiczne deformacje w nauczaniu szkolnym w PRL*, Warszawa 1978, s. 5–6; cyt. za: J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 84.

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

56 Por. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 97; Z. J. Zdybicka, *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, s. 178, http://dlibra.kul.pl/Content/32892/37889_362217-II_Czlowiek--zbawca.pdf (09.06.2020).

57 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 454–455. Tischner, opisując filozoficzny charakter pojęcia „kryjówek”, inspirował się opracowaniem owego zagadnienia w aspekcie psychiatrycznym, dokonany przez A. Kępińskiego. Por. J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 434–339; A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków 2013; A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1986; A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1979; A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001. Tischner, przenosząc na grunt filozoficzny (filozofii dramatu) problematykę psychopatii, np. histeryczno-obsesyjnej, naświetla, jak przez tę dysfunkcję aksjologiczną jest organizowana płaszczyzna spotkania międzypersonalnego. 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; K. Murawski, *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987; K. Murawski, *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983), s. 203–217; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.

stwierdza, że człowiek ma naturę zwierzęcą⁵⁸. W takiej perspektywie jest on tym, czym sam siebie czyni. Samowiedza, czyli jego samoświadomość, jest fundamentem człowieczeństwa⁵⁹. Na pytanie, kim jest człowiek, Nietzsche odpowiada pozytywnie – jest wolą mocy⁶⁰. 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 dla woli mocy jest zaś 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 etycznym⁶¹.

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 zdeterminowanym⁶².

Kolejnym stanowiskiem krytykowanym przez Tischnera jest założenie akcentujące tzw. rozmach życia, czyli pęd życiowy. Teoria ta została opracowana przez Henriego Bergsona, który poprzez krytykę atomistycznej koncepcji człowieka w pozytywizmie postuluje, aby osoby ludzkiej nie traktować redukcjonistycznie, czyli nie ujmować jej w kategoriach racjonalizmu pozytywistycznego, lecz na sposób intuicyjny⁶³. Bergson wyjaśnia w tym kontekście, że:

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 niewyrażalnego. 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 jest. [...] Intuicja natomiast – jeżeli jest możliwa – jest jednym prostym aktem⁶⁴.

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

59 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 189–190.

60 Por. J. Tischner, *Wykład VIII [Krytyka człowieka europejskiego. Problem resentymentu]*, w: J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, red. D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012, s. 86.

61 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 197, 201.

62 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 202.

63 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 206.

64 H. Bergson, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Bleszyński, Warszawa 1963, s. 19–20; cyt. za: J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla*

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 czasu⁶⁵, a „istotna siła człowieka bierze się stąd, że przez człowieka przejawia się twórcza siła życia – «rozmach życia» (*élan vital*)”⁶⁶.

Tischner w krytyce wymienionych wyżej koncepcji redukcjonistycznych podkreśla, że zasadniczo różnią się one między sobą, jednak istnieje też między nimi podobieństwo. Tym, co je łączy, 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 użycie⁶⁷.

Tischner poszukuje zatem nowych ujęć problematyki osoby ludzkiej. Jego uwaga skupia się, za przyczyną Ingardena, na fenomenologii⁶⁸.

2.1.4. Znaczenie fenomenologii dla koncepcji osoby

„Rozstanie” Tischnera z tomizmem oraz jego wyraźny sprzeciw wobec marksizmu są tłem opowiedzenia się filozofa za fenomenologicznym obrazem człowieka jako osoby ludzkiej⁶⁹. Fenomenologia rozumiana jest tutaj jako pewna

duszpasterzy i artystów, dz. cyt., s. 207.

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

66 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 210.

67 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 212.

68 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 6.

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

forma inspiracyjnego, asystemowego racjonalizmu⁷⁰ oraz metodycznego opisu jako próby dotarcia do tego, co doświadczeniowo źródłowe, pierwotne. Tischner wyraża opinię, że:

„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 racjonalności⁷¹.

Racjonalność jako postulat „formalny” jest tematem nieustannych uściśleń i refleksji krytycznej, a fenomenologia postacią mądrości oraz bardziej nieustannym filozofowaniem niż filozofią⁷².

Otwartość fenomenologii na permanentną rewizję poglądów i perspektyw opisu jest zarazem troską o stałe oczyszczanie wyobraźni, towarzyszące badaniom zjawiskowości osoby. Tischner wyjaśnia to w następujący sposób:

jest sprawą pierwszej wagi wykrzyć jakąś właściwą i jednolitą metodę badania zakamarków wewnętrznego życia człowieka, pozwalającą na nieustanne wyzwalanie się spod presji modeli zaczerpniętych z badania innej niż świadomość rzeczywistości. Metod nie wolno eks-trapolować. Kto tymi samymi metodami bada zachowania się szczonego co zachowanie się człowieka, dla tego człowiek będzie niedoskonałym szcurem. 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 specyfikacjami⁷³.

Badania konstytucji sensu fenomenu osoby ludzkiej jako jej samoświadomości wymagają zatem szczególnej metody, a jest nią według Tischnera właśnie szeroko rozumiana fenomenologia⁷⁴. Metoda ta stanowi jedyny sposób

⁷⁰ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 40.

⁷¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 42.

⁷² Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 42.

⁷³ J. Tischner, *Genesis z ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 190–191.

⁷⁴ Por. J. Tischner, *Genesis z ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 195; A. Tarchała, *Ein wertorientiertes Denken. Józef Tischners Wertphilosophie*, „Przegląd Kalwaryjski” 21 (2017), s. 25–27.

umożliwiający naukowe i bezpośrednie badanie sfery samoświadomości, a jednocześnie warunkujący źródłowość poznania⁷⁵. 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 spokrewnione⁷⁶.

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 (tj. konscjentywność) osobową refleksję oraz, jak to już zostało wspomniane, jest tłem nie tylko dla podmiotowych aktów refleksyjnych, lecz także dla wszelkiego rodzaju doznań czy wyobrażeń. Konscjentywność 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 konscjentywnym⁷⁷. Zanim przejdziemy do omówienia tego zagadnienia, wstępnie przedstawiona zostanie aksjologiczna teoria świadomości.

75 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 137. Wybrane fragmenty tej części pracy zostały ogłoszone 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” 22 (2018), s. 267–287.

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

77 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 130–461.

2.2. Problematyka osoby w kontekście fenomenologii świadomości egotycznej — zagadnienie pierwotności egotycznej

2.2.1. Zagadnienie „pierwotności resp. wtórności” w sferze świadomości w ogóle

Tischner w zaprezentowanej przez siebie rozprawie habilitacyjnej, pt. *Fenomenologia świadomości egotycznej*⁷⁸, przeprowadza, używając języka przed naukowego, badania nad obszarem świadomości. W owych badaniach nie bierze pod uwagę dokonań psychoanalizy. Wyeliminowana zostaje z nich także sfera świadomości intencjonalno-przedmiotowej. Tischnera interesuje sfera samoświadomości, dla której wprowadził 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 istniały⁷⁹. 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 „ś w i a d o m o ś c i”⁸⁰.

Zacytowany fragment ukierunkowuje nas na „obszar świadomości”, z którym Tischner wiąże szczególne znaczenie. Aspekt koscjentywności 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

78 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

79 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 132.

80 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 133.

doświadczenie „Ja”⁸¹. 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”⁸². 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 bytowych⁸³. Ustalenie, co konkretnie rozumie Tischner pod pojęciem „pierwotności *resp.* wtórności”, jest ważnym krokiem wstępnym i przygotowawczym dokonywanych badań nad fenomenologicznymi ujęciami sfery egotycznej, szczególnie egotyczności osobowej, oraz wieloaspektowej „pierwotności *resp.* wtórności” doświadczenia osoby w ogóle.

Sam tytuł rozprawy habilitacyjnej (*Fenomenologia świadomości egotycznej*), wskazuje na fenomenologiczny kontekst badań prowadzonych przez Tischnera. W okresie pisania swej pracy posługuje się on intensywnie metodą fenomenologiczną. Zastosowana przez „wczesnego Tischnera”⁸⁴ metoda związana jest z uchwyceniem i opisem związków „pierwotności *resp.* wtórności” powiązanych ze szczególnym regionem „rzeczywistości”, którym jest szeroko ujęta świadomość⁸⁵. 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

81 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

82 Hasło: *pierwotność*, *Słownik języka polskiego*, <http://sjp.pl/pierwotno%B6%E6> (10.09.2021).

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

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

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

przedmiotowych w tym specyficznym regionie bytowym, tj. świadomości, jest pośredni. Zastosowanie innej metody niż fenomenologiczna spowodowałoby utratę źródłowości samego badania owego specyficznego regionu bytowego⁸⁶. 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” własnej⁸⁷.

Jak już wcześniej zostało wspomniane, badania filozoficzne bytu jako takiego związane są z kluczowym dla tych badań odpowiednim modelem interpretacyjnym. Takim modelem 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. W tym kontekście pojawia się także pytanie o charakter paradygmatyczności samej fenomenologii. Czy fenomenologia jest pewnego rodzaju myśleniem modelowym? Przy założeniu, że wchodzące w skład paradygmatu 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”⁸⁸, „model interpretacyjny”, „paradygmat”⁸⁹. Zagadnienie to niewątpliwie wymaga dalszych wnikliwych badań, wykraczających poza tematykę tej pracy⁹⁰.

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”⁹¹. Chodzi tutaj naturalnie o „pierwotność *resp.* wtórność” stanowienia przez substancję pewnego rodzaju

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

87 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 2 (1992) nr 2, s. 9.

88 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 177.

89 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 141, 178.

90 Problematykę paradygmatyczności fenomenologii omawia Piecuch w tekście pt. *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Kraków 2013, s. 117–136; J. Piecuch, *Fenomenologia doświadczenia granicznego w ujęciu Józefa Tischnera*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 1 (2011) nr 2, s. 239–258.

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

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 ukazują charakterystyczną dla substancji funkcję podstawy dla tego, co wobec niej wtórne, a z drugiej przygotowują naszą uwagę na śmiałe pytanie Tischnera, czy badanie świadomości może obyć się bez pojęcia substancji. Oto fragment reinterpretacji tomistycznego pojęcia substancji w kontekście światopoglądu Hegła. Kontekst ten stanie się dla Tischnera ważnym aspektem badań nad zagadnieniem „pierwotności *resp.* wtórności” szczególnego regionu rzeczywistości, czyli samoświadomości osoby. Welte podkreśla, że:

Sistere jest słowem przechodnim w porównaniu z nieprzechodnim *stare*, tak jak w języku niemieckim *stellen* w porównaniu z *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 stawać na czymś na dole i podnosić się na tej podstawie ku górze”: *sub-sistere* „wychodząc od dołu jako podstawy stawania ku górze”⁹².

Takie ujęcie substancji przez Weltego zdaniem Tischnera ukazuje interesującą próbę reinterpretacji jej klasycznego rozumienia. Substancja jest nie tylko podstawą, lecz także aktem podnoszenia czy wznoszenia się na niej. Takie ujęcie wskazuje pośrednio na znajdujące się u Hegła 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 zewnętrzne⁹³.

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.

92 B. Welte, *Ens per se subsistens, Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 71 (1964) nr 2, s. 243–252. Cyt. za: J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 151, przypis 14.

93 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.

Dynamizm ten wskazuje na proces autokonstytucji, którego „sens polega na stopniowym i dialektycznym uświadamianiu sobie siebie samego”⁹⁴. Oznacza to, że cały dynamizm, szczególnie na poziomie myślenia, jest nieustannym poszukiwaniem tego, co pierwotne i autentyczne, poszukiwaniem „istnienia naprawdę”⁹⁵. To w konsekwencji rodzi „zamiar możliwie adekwatnego mówienia o człowieku językiem w pełni ludzkim, bez reifikacji i bez uprzedmiotowienia”⁹⁶, czyli w charakterystyce osobowej⁹⁷.

2.2.2. Typy „pierwotności resp. wtórności”

Tischner, analizując różne typy „pierwotności resp. wtórności”, rozróżnia pierwotność noezy, czyli formy intencjonalnej „ożywiającej” lub nadającej znaczenie warstwie nieintencjonalnej względem przedmiotu intencjonalnego⁹⁸. 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 noematycznego⁹⁹. Noeza stanowi niejako istotę aktu intencjonalnego, czyli aktu, który polega na „otwarciu” się świadomości na przedmiot w celu ukonstytuowania się w niej sensu przedmiotu¹⁰⁰. Przykład pierwotności noezy wobec aktu intencjonalnego należy do dziedziny subiektywnych warunków poznania, wpisujących się w ramy fenomenologicznej teorii konstytucji sensu osoby¹⁰¹.

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 przedmiotowy¹⁰².

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

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

96 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 101.

97 Osoba jako byt-dla-siebie zostanie dokładniej omówiona w dalszej części pracy. W tym fragmencie temat został jedynie zasygnalizowany jako wstęp do rozważań nad Tischnerowską koncepcją „pierwotności resp. wtórności”, która odgrywa kluczową rolę w kontekście tzw. problematyki źródłowego doświadczenia osoby.

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

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

100 Por. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, dz. cyt., s. 102.

101 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 155.

102 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 153.

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 istotowy¹⁰³.

W obszarze bytowym aktów i własności habitualnych Tischner wyróżnia dwa rodzaje „pierwotności *resp.* wtórności”. Po pierwsze, pierwotność aktów ustanawiających własność habitualną i wtórność własności habitualnych ustanowionych przez akt. Po drugie, chodzi o „pierwotność *resp.* wtórność” podmiotowania bezpośredniego, czyli akty są wtórne, a własności habitualne pierwotne¹⁰⁴.

Ciekawym rodzajem „pierwotności *resp.* wtórności” z perspektywy badawczej, mającej na celu ukazanie charakteru egotyczności podmiotowo-osobowej, 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 terażniejszości.

W Husserlowskiej koncepcji struktury czasowej rdzeniem przeżycia czasowości jest ścisła terażniejszość. W niej ma miejsce wypełnienie intencji przez pierwotne daty wrażeniowe. Ścisła terażniejszość jest obszarem oczekiwania dla protencji¹⁰⁵, dla retencji natomiast obszarem wstecznych modyfikacji negujących i potwierdzających¹⁰⁶.

U Heideggera, jak twierdzi Tischner, mamy zaś 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 istnieniu chodzi o własne bycie, naprawdę egzystuje w przyszłości¹⁰⁷.

103 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 155.

104 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 155.

105 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, ma to wynikać z rozciągłości faz czasowych świadomości. Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 108–114.

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

107 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 164.

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 Husserłowska 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 Husserłowski, jak uważa autor *Fenomenologii świadomości egotycznej*, jest charakterystyczny dla poziomu „syntezy pasywnej”¹⁰⁸, a typ Heideggerowski – pierwotności dla poziomu wewnętrznej świadomości *Dasein*¹⁰⁹.

Tischner utrzymuje, że zestawienie typów „pierwotności *resp.* wtórności” świadczy o tym, że „pierwotność *resp.* wtórność” nie ma charakteru bezwzględnego, lecz zależy od określonej perspektywy¹¹⁰. 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”¹¹¹. Wynika z tego, że w ramach jednego i tego samego paradygmatu można mówić wyłącznie o „regionalnych” rodzajach „pierwotności *resp.* wtórności”¹¹². W konsekwencji tego to, co bliżej dane ze sfery świadomości, może być uznane za jednocześnie pierwotne i wtórne. Widać to wyraźnie na Tischnerowskim przykładzie „pierwotności *resp.* wtórności” w obszarze egzystencjałów. Filozof, dokonując daleko idących uproszczeń, prezentuje tam typ „pierwotności *resp.* wtórności” w kontekście Heideggerowskiego poglądu na budowę świadomości. Mimo że Tischner nie rozwija badań nad Heideggerowską koncepcją świadomości i skupia się głównie na ilustracji egzemplifikującej pewną szczególną ideę pierwotności, uwidocznia się pewnego rodzaju wykraczanie poza metodę transcendentálną poprzez powiązanie jej z metodą fenomenologiczną

108 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.

109 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 165–166.

110 Por. D. Kot, *Podmiotowość i utrata*, Kraków 2009, s. 36 (Drogi Myślenia).

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

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

ejdetyki, skupiającej się w swych badaniach na wykazaniu istoty przedmiotów za pomocą tzw. redukcji ejdetycznej¹¹³.

2.2.2.1. „Pierwotność resp. wtórność” w obszarze egzystencjałów

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

Co charakteryzuje „pierwotność resp. wtórność” odślaniania? 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 odślaniania, której istotą jest moment doświadczeniowo-poznawczy, używa Heideggerowskiego pojęcia egzystencjału „trwogi”¹¹⁴. 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 doświadczenie „okropności” dane jest nam przeżycie szczególnie pojętej nicości”¹¹⁵. 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 gnozeologicznego¹¹⁶. Związek ten cechuje to, że sądy opisujące istotę interesującej nas trwogi uporządkowane są w dwa typy: pierwszy dotyczy trwogi samej w sobie, drugi 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”¹¹⁷.

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

114 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 166.

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

116 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 166.

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

Tischner zwraca uwagę, że trwoga:

niesie ze sobą doświadczenie własnej jednostkowości („samotności”): *Dasein* [którym jest każdy z nas] doświadcza w niej siebie jako „jedynego”, „odosobnionego”, „samotnego”. Jestem odosobniony w świecie mnie otaczającym¹¹⁸.

Trwoga prowadzi też do odsłaniania świata otaczającego mnie jako jednostkę osobową. Jednak 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 bytowaniu chodzi o własne bytowanie”¹¹⁹. 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, że trwoga odsłania troskę¹²⁰. W tak przedstawionej strukturze trwoga jest pierwotna, a troska wtórna.

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”¹²¹.

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 konscjentywno-egzystencjalny warunek możliwości w sferze założeń intencyjnych. Z powyższego wynika następujące stwierdzenie: „Nie byłoby trwogi, gdyby nie było troski”¹²². To „nie byłoby [...], gdyby nie było” wskazuje na relację warunkowania. Tischner zwraca uwagę na specyfikę „warstwowo” opisywanej

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

119 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 168.

120 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 168.

121 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 168.

122 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 168.

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 wykroczenia poza metodę transcendentálną¹²³.

Przyglądając się bliżej dokonanej analizie Tischnerowskich rozważań 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 konscjentywny¹²⁴. Uwidacznia się konsekwentnie, jak ruch odsłaniania ukierunkowuje się „w podmiot”, czyli „w głąb”, z którego wydobywa nowe „niewidzialne” treści¹²⁵.

To, co jawi się nam jako „niewidzialne” w treści świadomości, w procesie „odsłaniania” wykacza poza metodę transcendentálną, dodając element fenomenologiczno-egdetyczny. Oznacza to, że punkt wyjścia badań nie jest już taki, jak chciał Kant, czyli w sądach syntetycznych *a priori*. Zamiast tego, opiera się na różnego rodzaju doświadczeniach źródłowych, które są, ogólnie mówiąc, intuicją warunków możliwości różnego rodzaju w obszarze konscjentywności¹²⁶.

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, a także warunków możliwości i ich konkretyzacji w obszarze konscjentywności?

Radykalizacja, o której mowa, polega na wyeksponowaniu pewnego rodzaju „pierwotności *resp.* wtórności” typu kontradiktoryjnego w obszarze doświadczenia aksjologicznego¹²⁷, które wpisuje się w zakres zróżnicowań typów „pierwotności *resp.* wtórności” w obszarze świadomości poznawczej. Dotyczy

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

124 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 173.

125 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 175.

126 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 177.

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

to także „pierwotności *resp.* wtórności” intencyjnego założenia aksjologicznego, które uszeregowane zostaje w obszarze konscjentywności warunków możliwości i ich konkretyzacji. Warto przyrzeć się bliżej drugiemu, bardziej interesującemu ze względu na jego wagę dla dalszych badań nad sensem osoby, typowi struktury pierwotno-wtórnej.

2.2.2.2. „Pierwotność *resp.* wtórność” aksjologiczna

W opisie „pierwotności *resp.* wtórności” aksjologicznej Tischner odróżnia 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 Rintelenem¹²⁸, 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 lub 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 jest to podmiot, który doświadcza siebie samego jako wartości pozytywnej¹²⁹.

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

Tischner pragnie wyeksponować strukturę świadomości jako dialektyczną syntezę¹³⁰. Ukazuje to 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

128 Por. F. J. Rintelen, *Der Wertaspekt*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 19 (1965) nr 1, s. 41.

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

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

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.

2.2.3. Sposoby prezentacji treści koscjentywnych jako formy samowiedzy „Ja” aksjologicznego jako „Ja” pierwotnego dla „Ja” osobowego

2.2.3.1. Samoświadomość jako „rzeczywistość”

W rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*, jak to zostało już wstępnie omówione, Tischner podejmuje próbę badania szczególnego regionu „rzeczywistości”, którym 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 ontologia¹³¹.

„Szczególność” regionu rzeczywistości, jakim jest sfera samoświadomości, wynika według fenomenologów z tego, że na bazie powszechnie obowiązujących związków koniecznościowych między przedmiotami, a także między elementami konstytuującymi przedmiot, ugruntowane zostają związki koniecznościowe szczególnego przypadku, znamienne tylko dla świadomości¹³². W Tischnerowskiej teorii świadomości sferą, w której obowiązują związki

¹³¹ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 133.

¹³² Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 143.

koniecznościowe szczególnego przypadku, jest sfera „koscjentywności”¹³³. Sfera ta jest podstawowym obszarem tematycznym Tischnerowskich analiz dotyczących zarówno teorii świadomości, jak i ujęć egologicznych, wraz z teorią „Ja” osobowego włącznie.

„Sfera koscjentywności” jest sferą świadomości w dosłownym rozumieniu tego pojęcia, czyli ma charakter przedscjentywny, przedrefleksyjny, przeżyciowy. Tischner określa to w następujący sposób:

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, lękiem¹³⁴.

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 ogóle¹³⁵.

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. koscjentywnością¹³⁶.

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

Przeżyciowy charakter sfery samoświadomości, stanowiący o źródłowości poznania jej treści nieprzedmiotowych, warunkuje wszelkie poznanie refleksyjne, czyli świadomość scjentywną. Koscjentywność 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 koscjentywność.

133 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 131.

134 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 132.

135 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 132.

136 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 132.

Zobrazowaniu różnicy między scjentywnością a koscjentywnością służy Tischnerowski opis:

Pewną paralelę do świadomości refleksyjnej i prostej koscjentywności 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. Koscjentywność 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. Koscjentywność 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 koscjentywne. Tymczasem do istoty bólu należy jego koscjentywność, bez której po prostu nie ma bólu¹³⁷.

Refleksja jako obiektywizujące źródło wiedzy o przeżyciach zostaje uwarunkowana przez uprzednią wobec niej świadomość przedrefleksyjną, nazywaną przez Tischnera świadomością refleksywną. Każda świadomość refleksywna jest świadomością przeżyciową mojego „Ja”, które stanowi nić przewodnią badań umożliwiającą ciągłość tematyczną analiz rozwijanych przez Tischnera¹³⁸.

Dziedziną egotyczności jest zatem szczególny obszar rzeczywistości, w którego badaniach nie można posłużyć się innymi modelami poznawczymi niż tymi wypracowanymi sensu stricto dla świadomości oraz z niej samej wypływającymi¹³⁹.

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

137 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 150–151.

138 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

139 Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 151.

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, wpływające ze świadomości i dla świadomości przeznaczone¹.

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 konscjentywnym².

2.2.3.2. Formy prezentacji treści konscjentywnych — odstąpienie 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. Szczegółowość tej dziedziny rzeczywistości wynika także z jej przedrefleksyjnego charakteru. Przedrefleksyjność tej sfery świadomości, czyli jej konscjentywność, cechuje się tym, że każde przeżycie dane jest w sposób nieprzedmiotowy jako przeżycie mojego „Ja”. Tischner uznaje samoświadomość, nawiązując do terminologii Manfreda Franka³, za świadomość absolutnej świadomości, czyli świadomość „Ja”⁴. Szczególnymi formami „samowiedzy” świadomościowej według Tischnera są: doświadczenie refleksywne, manifestacja oraz fenomen *jouissance*. Uprzedzając omówienie różnego rodzaju form „samowiedzy” zaprezentowanych przez Tischnera, warto wskazać także coś dla naszych badań subtelnie ważnego,

1 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 151.

2 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 135.

3 Por. M. Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins – Theorie von Kant bis Sartre*, w: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Hrsg. M. Frank, Frankfurt 1991, s. 508.

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

mianowicie warunek możliwości wszystkich form „samowiedzy”, którym jest wewnętrzna świadomość czasu. Tischner podkreśla:

Bez wewnętrznej świadomości czasu, czyli „czasowości” strumienia świadomości, nie jest możliwa żadna samowiedza⁵.

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 pierwotnym⁶. Mówiąc zatem o czasowym charakterze wszelkiego rodzaju świadomościowej „samowiedzy”, mamy na myśli głównie moment ścisłej terażniejszości.

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 skierowanych⁷.

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 napełnionego wodą basenu. W pewnym momencie ogarnia mnie niepokój, potem lęk i strach. Dochodzi do sytuacji, że nie wiem, co robić: cofnąć się czy skakać⁸.

W przytoczonym opisie zobrazowane zostały dwa zasadniczo interesujące nas zagadnienia, mianowicie refleksywne doświadczenie lęku oraz egotyczny

5 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 232.

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

7 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 232.

8 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 196.

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 piasek”⁹. Przytoczony fragment wskazuje na to, że lęk istnieje dlatego, że ktoś się lęka. Bez tej osoby, która się lęka, nie byłoby lęku. Doświadczenie lęku ma charakter doznaniowy, czyli jest stanem świadomości. Lęk jako doznanie, nie będąc aktem, charakteryzuje się 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”¹⁰.

Treść doznania nie istnieje zatem we wnętrzu świadomości, nie jest jej częścią ani elementem jakiejś większej całości. Doznanie istnieje jako „coś dla Ja”¹¹. To owo „coś dla Ja” jest w rozumieniu Tischnera, używającego kategorii Ingardenowskiej, sposobem trwania stanów świadomości¹². 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”¹³. Doświadczenie lęku prowadzi zatem do sytuacji problemowej¹⁴.

Krakowski filozof pragnie zwrócić uwagę na ewolucyjny charakter świadomości konscjentywnej, w której na poszczególnych poziomach odsłaniania dochodzi do pośredniego i bezpośredniego ujawnienia się „Ja”:

9 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 196.

10 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 233.

11 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

12 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 240.

13 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

14 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

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 egotyczności¹⁵.

Sytuacyjna problematyczność doświadczenia, charakteryzująca się czasową terażniejszością poprzez pewne nagromadzenie treści świadomości, wykracza poza samo doświadczenie w akcie samoobjawienia, czyli manifestacji, która ma protencjonalny charakter. 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 nie tylko pasywny podmiot doznający, lecz także jako „Ja” aktywne, tzn. manifestujące swą rzeczywistość w nowej sytuacji jako „Ja”, które „zaczęło działać”¹⁶.

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” Ja¹⁷.

Zacytowane teksty wskazują na momenty świadomości egotycznej, czyli na jej ewolucyjność i „głębinowość”.

Pierwszy aspekt, czyli ewolucyjność świadomości, charakteryzuje się stopniowym, niejako 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

¹⁵ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 234.

¹⁶ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 236.

¹⁷ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 197.

„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 być¹⁸.

Doświadczenie lęku, o którym była mowa, charakteryzuje się pośrednią świadomością „Ja”. „Ja” ujawnia się, manifestuje, odsłania się, jaki jest właśnie w odpowiedzi na apel idący od doświadczenia. Odpowiedź, która prezentuje się poprzez akt decyzji, objawia, jaki jest „Ja” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

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 pojęcie „manifestacji” utożsamia zaś z objawieniem się „Ja”. Doświadczenie w rozumieniu Tischnera nie jest zatem „manifestacją”, lecz oznacza „samoświadomość” w aktualnej terażniejszości¹⁹. Takie ujęcie jest zgodne 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)²⁰.

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 uprzywilejowanej formie konscjentywności, którą jest odsłanianie

18 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 197.

19 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 237.

20 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 239.

w manifestacji. Żadna treść świadomościowa nie może się manifestować, przywilej ten ma jedynie samo „Ja”²¹.

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 się²².

Czy rzeczywiście można powtórzyć za Tischnerem, że manifestująca się w decyzji świadomość „Ja” ma charakter czystej świadomości egotycznej, czy może jest ona zapośredniczona, 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 wszelkiego rodzaju treść świadomościowa charakteryzuje się właściwym sobie rodzajem koscjentywności²³. Akt decyzji jako skutek doświadczenia o charakterze przeżyciowym w odpowiedzi na apel doznaniowego lęku stoi po stronie bezpośredniego „przeżycia” samego siebie²⁴. Doświadczeniowy charakter aktu decyzji polega na tym, że jest ona spowodowana dochodzącym z zewnątrz, czyli z poziomu doznaniowego, „apelem” do głębi świadomości egotycznej. Przeżyciowy charakter aktu decyzji polega zaś 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, staje się objawieniem, czyli manifestującym siebie „Ja” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

Opisany przez Tischnera akt decyzji jest niejako pierwszym krokiem w procesie działania „Ja”²⁵. Akt decyzji, jak wszelkiego rodzaju inne akty, jest dokonywany przez „Ja” w kontekście i dzięki manifestacji²⁶.

W tak zaprezentowanym ujęciu Tischnerowska teoria manifestującego się „Ja” jest pokrewna zarówno problematyce sytuacji granicznych

21 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 239.

22 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 236.

23 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 238.

24 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

25 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 236.

26 Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłószak, Kraków 1971, s. 53–54.

(*Existenzerhellung*), podejmowanej przez Karla Jaspersa²⁷, jak i Heideggerowskiemu 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 zbliżającej się śmierci, przyjmowanie odpowiedzialności, wielkiego cierpienia, miłości itp. W takich sytuacjach może nastąpić gwałtowne „rozświetlenie” wnętrza ludzkiego, odsłonięcie się „prawdy o człowieku” (Heideggerowskie *Erschlossenheit*), połączone z odsłonięciem się „sytuacji egzystencjalnych” w otaczającym świecie²⁸.

Gwałtowne „rozświetlenie” wnętrza ludzkiego wydaje się radykalnym i całkiem bezpośrednim „przeżyciem” samego siebie²⁹.

„Przeżywanie”, o którym tu mowa, ma charakter intuitywny i jest pewnego rodzaju „samo siebie nasycającym rozjaśnieniem się”³⁰ (używając sformułowania Ingardena). 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 przeżywa³¹. Tischner powie nawet, że akty poznania, którymi interesuje się Ingarden w swojej teorii „przeżywania”, cechują się aegotycznością³².

27 Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3: *Metaphysik*, Berlin 1932, s. 30–34; cyt. za: J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 242.

28 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 243.

29 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

30 R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 376.

31 Por. J. Makota, *Intuicja*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, s. 110–113.

32 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 241.

Tak ujęte „przeżywanie” jest jedynie aktem poznania teoretycznego³³. Akty poznania, o których mówi Ingarden w swej teorii „przeżywania”, nie są zatem w swojej źródłowej, pierwotnej strukturze manifestacją „Ja”³⁴.

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 lub wewnętrznym proteście skierowanym ku pozytywnym lub negatywnym wartościom itd.³⁵

W akcie manifestacji, doświadczeniu czy przeżyciu, „Ja” w swojej głębi czerpie z własnej aktywności i „rozkoszuje się” swoim działaniem, podejmowaniem decyzji, niezależnie od ich natury. „Ja” odnajduje satysfakcję w określaniu konkretnej sytuacji czy też w akceptacji lub wewnętrznym proteście skierowanym ku pozytywnym lub negatywnym wartościom. Ten, „dla kogo” są akty świadomości, karmi się nimi³⁶. Intencja „rozkoszowania się” jest intencją wsobną. Według Tischnera „Ja” zachowuje się „jak istota przyjmująca pokarm”³⁷.

„Ja” jednak nie tylko „karmi się”, zaspokajając swoje głody, lecz także samo wyłania się ze swojej głębi „substancjalizując się”, a nawet „reifikując”. Ukazują się zatem dwa aspekty „zachowania się” „Ja”: fenomen „używania” czy inaczej „rozkoszowania się” korelatywnego do całej sfery konscjentywności oraz fenomen samoodnajdywania się „Ja”, czyli jego solidaryzowania się z czymś wartościowym³⁸. Przyjrzyjmy się tym fenomenom uważnie. Wydaje się, że poprzez intencjonalny charakter rozkoszowania się, a także solidaryzacji, w ostatecznej instancji ukazuje się ta sama treść, którą jest wartość konscjentywna, czyli „Ja”-aksjos.

33 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 241.

34 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 241.

35 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 338.

36 Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 156.

37 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 157.

38 Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 157.

C. Fenomen *jouissance*

Intencjonalność świadomości w swym odniesieniu 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”³⁹, tzn. o skierowanie świadomości „ku czemuś dla kogoś”⁴⁰.

Przez intencje przedmiotowe „p r z e b i j a” 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 czerpie⁴¹.

Intencje wsobne różnią się od intencji przedmiotowych tym, że charakteryzują się szczególnym towarzyszeniem emocjonalnym, którego brakuje intencjom przedmiotowym. Emocja towarzyszy temu, „dla kogo” są akty świadomości. Ten „dla kogo” karmi się jednocześnie nimi w terażniejszości, aby mógł „sięgnąć” 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 subtelny oddaleniu poza intencjami aktów, który jest dostrzegalny tylko poprzez wsobność intencji niosących gdzieś w głąb świadomości, choćby ten mały okrucz wiedzy o zieloności liścia, ten „podmiot” nigdy nie może być oglądany, obserwowany, nigdy nie może stać się przedmiotem⁴².

39 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 154.

40 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 154.

41 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 155.

42 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 155.

Takie ujęcie owego zagadnienia wskazuje na odniesienia Tischnera do analizowanego przez Emmanuela Lévinasa fenomenu *jouissance* (radość, smakowanie, rozkoszowanie się).

Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd. [...] Nie są to przedmioty przedstawień. 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 przechodnim, 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 aktywnością⁴³.

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*) zewnętrznosci, którą zawiesza metoda transcendentálna, charakteryzująca przedstawienie. Trzymanie się zewnętrznosci 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 świata⁴⁴.

Rozkoszowanie się – *jouissance* – jest najbardziej podstawowym, nieuprzedmiotawiającym sposobem „bycia w świecie”, który jest także początkiem wszelkiego rodzaju aktów „Ja”⁴⁵. W innym miejscu czytamy:

Rozkoszowanie się nie jest jednym ze stanów psychicznych, uczuciowym zabarwieniem w psychologii empirystycznej, lecz samym dreszczem Ja⁴⁶.

43 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, wyd. 2, Warszawa 2014, s. 118–119.

44 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt., s. 141.

45 Por. M. Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 64.

46 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt., s. 121.

Fenomen *jouissance* jako dreszcz „Ja”, zakładając dystans pomiędzy mną a moim nastrojem i doznaniem, przechodzi przez „Ja” i tym samym wskazuje na to „Ja”. Tischner utrzymuje:

Moje Ja jest gdzieś w głębi [świadomości]. 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 konscjentywna. Znowu jedynie adekwatną nazwą dla tej wartości jest słówko „Ja”⁴⁷.

Intencjonalność fenomenu rozkoszowania się jest zatem charakteryzowana przez wsobność, która odsłania „podmiot” angażujący się w życie życiem. Podmiot ten jest w koncepcji Tischnera wartością konscjentywną, podlegającą tzw. solidaryzacji egotycznej.

2.2.4. Solidaryzacja⁴⁸ egotyczna a „Ja” aksjologiczne jako „Ja” pierwotne dla „Ja” osobowego

2.2.4.1. Mechanizm solidaryzacji egotycznej

W eseju z 1970 roku pt. *Impresje aksjologiczne* Tischner prezentuje 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 posługuje 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 drgnień, ona „sama” weszła w głęboką harmonię

47 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 156–157.

48 Termin „solidaryzacja” oraz przeciwne do niego pojęcie „desolidaryzacji” zapożycza Tischner prawdopodobnie od Schelera. Por. J. Brejda, *Person als Antwort*, w: *Romano Guardini – Józef Tischner. Dramat odpowiedzialności [Drama der Verantwortung]*, ed. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Kraków–Berlin 2013, s. 217.

ze mną, kreśląc wiernie zamierzone znaki na papierze. Mogę stwierdzić, że ręka jest teraz w szczególnym sensie częścią mnie. Gdy pozwalam jej odpocząć, sam przy tym odpoczywam. Gdy ona jest zmęczona, mówię: jestem zmęczony. Między mną a nią istnieje więź głębokiej solidarności⁴⁹.

Zostaje tu ukazana zasadnicza własność konscjentywnej 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 ściślejszej egotyczności⁵⁰. 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 rozprzestrzeniło 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 „bezsronni obserwatorzy” – ani się nie angażując w nie, ani nie ingerując w ich przebieg. Nasze Ja przybiera wtedy postać „bezstronnego obserwatora”⁵¹.

Przestrzeń – obszar solidaryzacji – poprzedzona jest momentem posesywnym, momentem „mojego”. Coś, co jest „moje”, nie jest „Ja”, ale jest z nim „sprzęgnięte”⁵². „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 stopniowaniu⁵³. Tischner zauważa:

49 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 152.

50 Tischner posługuje się węższym oraz szerszym pojęciem egotyczności. Przestrzeń egotyczności opisywaną przez „moje” nazywa on „szerszym kręgiem egotycznym”, a przestrzeń opisywaną przez „Ja” nazywa przestrzenią „ściślejszej egotyczności”. Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 53.

51 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 152.

52 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 71.

53 Por. J. Tischner, *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 źródła⁵⁴.

Podstawowym warunkiem możliwości oraz istotą fenomenu solidaryzacji, a także procesu odwrotnego, czyli desolidaryzacji, jest doświadczenie siebie jako wartości. Doświadczenie siebie samego jako wartości egotycznej stanowi początek i warunek możliwości procesu solidaryzacji „Ja” z wartościami innymi niż własne. 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)⁵⁵.

2.2.4.2. „Ja” — Aksjos

Solidaryzacja egotyczna charakteryzuje się silnym zespoleniem z poczuciem wartości. Tischner odkrywa, że sfera samoświadomości jest sferą nie tylko egologiczną, lecz 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 rzeczywistości. Rdzeniem tej sfery, jej „centralnym punktem”, źródłem promieniowania, przygotowującym możliwą solidaryzację, jest aksjologiczne Ja⁵⁶.

„Ja” aksjologiczne jako centralny punkt sfery konscjentywnej jest „Ja” transcendentalnym rozumianym przez Tischnera jako transcendentalna wartość.

54 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 153.

55 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 153.

56 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 153-154.

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 ą⁵⁷.

„Ja” aksjologiczne jest ostatecznym warunkiem możliwości odczuwania wartości. Aksjologiczność „Ja” nie jest rezultatem konkretyzacji różnego typu wartości, lecz jest jego rzeczywistością immanentną i całościową⁵⁸. Tym, co diametralnie odróżnia wartość, którą jest „Ja” aksjologiczne, od wszystkich wartości przedmiotowych, etycznych, estetycznych, religijnych, jest to, że „Ja”-*aksjos* nie ma 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, 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 samobójstwa⁵⁹.

Tischner podkreśla prymat aksjologii w egologii poprzez rozpatrywanie idei „Ja” jako wartości transcendentalnej w rozprawie *Filozofia świadomości egotycznej*:

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 horyzontalnych, które wprawdzie promieniują na świat, ale same nie uczestniczą w jego bycie⁶⁰.

57 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411–412.

58 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 158.

59 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 159.

60 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412.

„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 przedmiotowym⁶¹. Tak pojęte „Ja” cechuje się pewnego rodzaju dramatycznym napięciem. „Ja” z jednej strony pragnie kierować się w stronę wartości przedmiotowych oraz wypełniać „białe plamy” aksjologiczne, a z drugiej – „Ja” aksjologiczne nie zna uczucia nasycenia. „Ja” aksjologiczne, przyjmując określony sens, nie jest w stanie zrealizować wszystkich możliwości zapełnienia „białych plam” aksjologicznych, które czekają 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 – odsłania jakąś niewypełnioną „głębłą aksjologiczną” i jakiś gnębiący je „aksjologiczny głód”⁶².

Głód, o którym mówi Tischner, nie jest rodzajem głodu biologicznego, który znika w momencie nasycenia. „Ja” aksjologiczne w prywatności swoich 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 dylemat niezrealizowanej wartości i świata podatnego na jej realizację, dopóty trwać będzie ludzki dramat „prywatności”⁶³.

Oprócz pozytywności i prywatności „Ja” aksjologiczne charakteryzuje się irrealnością i indywidualnością. W zakończeniu rozprawy *Fenomenologia*

61 Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 160.

62 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 161.

63 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 161.

świadomości egotycznej Tischner przytacza 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 upodobania 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, konscjentywne-go, a przede wszystkim prywatnego, 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 transcendentne [transcendentne]⁶⁴ w stosunku do świata⁶⁵.

„Ja” aksjologiczne jako byt irrealny, czyli byt „pomiędzy” bytem realnym a idealnym⁶⁶, 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 dwóch mistrzów. Ogólna może być tylko i d e a Ja. Samo ja nie jest jednak ideą. Jest indywiduum⁶⁷.

Indywidualność „Ja” aksjologicznego nie stanowi dla niego tragedii. Wręcz przeciwnie, tak zrozumiane „Ja” jest warunkiem możliwości powstania między

64 Tischner, przytaczając w *Fenomenologii 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. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 162; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412, przypis 49.

65 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412.

66 Por. J. Piecuch, *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, dz. cyt., s. 121.

67 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 162.

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 „indywidualność” i „wartość” aksjologicznego Ty, wchodzi w fazę zafascynowania, a nawet zagubienia siebie w drugim. Dopiero odpowiedź drugiego na to zafascynowanie, odpowiedź, której istotą jest podobne odkrycie i podobne zachłyśnięcie, przywraca kochającemu samego siebie. Miłość jest komunikacją, lepiej – komunią, jaka rozwija się na płaszczyźnie aksjologicznej indywidualności⁶⁸.

„Ja” aksjologiczne, noszące w stosunku do świata piętno transcendencji, jest warunkiem wrażliwości aksjologicznej, czyli możliwości doświadczania wartości. „Ja” aksjologiczne jest warunkiem wzbudzania świadomości wartości przedmiotowych. Widać tutaj także pewnego rodzaju relację zwrotną, mianowicie: współodczuwanie wartości w świecie powoduje odczuwanie wartości samego siebie⁶⁹. Bez „Ja” aksjologicznego nie byłaby możliwa np. miłość⁷⁰. Natomiast „Ja” w miłości „odzyskuje” – jak podkreśla Tischner – swą wartość, czyli zaczyna odczuwać siebie jako wartość⁷¹.

Charakterystyka „Ja” jako wartości egotycznej będzie obecna na każdym etapie prowadzonych badań. Stopniowo odsłoni się nam Tischnerowski projekt „Ja” aksjologicznego jako „Ja” pierwotnego. W eseju pt. *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka* autor stwierdza:

Ja aksjologiczne jest Ja pierwotnym. Znaczy 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 aksjologicznego⁷².

Tischner pojmuje zatem „Ja” aksjologiczne jako „Ja” pierwotne.

68 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 163.

69 Por. K. Serafin, *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008) nr 1 (12), s. 207.

70 Por. K. Serafin, *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 206.

71 Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 163.

72 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 112–114.

2.2.4.3. „Ja” pierwotne a „Ja” osobowe

Ze względu na aksjologiczne zorientowanie Tischnerowskiej koncepcji „Ja” warto jeszcze raz wskazać jego komponenty. Są nimi: pozaświatowość, irrealność oraz to, że jest ono wartością podmiotową w „pewnym sensie” absolutną⁷³.

„Ja” aksjologiczne jest wartością pozytywną i ma charakter pierwotny, tzn. nie jest skutkiem mechanizmu solidaryzacji, w przeciwieństwie do innych „Ja”, jak np. „Ja” somatycznego, „Ja” jako podmiotu poznania oraz „Ja” osobowego.

„Ja” somatyczne bez wątpienia pochodzi od jakiegoś bardziej podstawowego doświadczenia egotycznego, na co wskazuje opisana niżej struktura solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej:

Ja somatyczne w procesach solidaryzacyjnych odsłaniało strukturę „założenia intencjonalnego”, 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 egzystencjałów⁷⁴.

Jak wynika z przytoczonego fragmentu, „Ja” somatyczne jest jednym z egzystencjałów, ale jak zaznacza Tischner, nie jest egzystencjałem podstawowym. Relacja, która zachodzi między „Ja” somatycznym a egotycznością bardziej podstawową, jest relacją typu sensownego, czyli jedna warstwa sensu zostaje uwarunkowana przez drugą, a ta warunkuje następną⁷⁵. 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

73 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 412.

74 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 403-404.

75 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 404.

okolicznościami, których, jak się zdaje, mogłoby nie być. Gdyby ich nie było, jego nie byłoby także⁷⁶.

„Ja” osobowe jest ontologicznie bardziej podstawowe niż „Ja” somatyczne. Jednak pierwotność w perspektywie ontologicznej wcale nie musi 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 osobowe⁷⁷.

Uświadomienie sobie przez jednostkę, 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 rzeczy⁷⁸.

Jakie stosunki zachodzą między „Ja” osobowym a „Ja” jako podmiotem poznania? Przypomnijmy, że „Ja” jako podmiot poznania jest szczególną „strukturą” aksjologiczną. Dzięki niej poznanie jest inspirowane przez wartość, którą jest prawda. Tischner określa to w następujący sposób:

„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 wartością⁷⁹.

„Ja” jako podmiot poznania jest w takiej perspektywie jednocześnie konkretne i niekonkretne. Jest ono źródłem intencji skierowanych na prawdę o świecie i w świecie, czyli na konkretną wartość osobową:

76 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 405.

77 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 405.

78 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 406.

79 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 407.

Odpowiedzialność za poznanie świata ponosi ostatecznie osoba, która w przeżyciu odpowiedzialności odnajduje swą konkretność⁸⁰.

„Ja” jako podmiot poznania, zdekonkretyzowany i osiągnący ogólny poziom „My”, formułuje się w „Ja” osobowym. Podmiot poznania w procesie poznania staje się widoczny w przestrzeni zadanej 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 odnaleźć⁸¹.

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 niekonkretności⁸².

Podmiot poznania jest tutaj pierwotny w znaczeniu takim, w jakim pierwotna jest protencja względem teraźniejszości i przeszłości. Jednak pierwotność, która pojawia się we wnętrzu strumienia czasu, nie wyklucza 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 solidaryzację 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

80 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 407.

81 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 336.

82 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 408.

o świecie „chce znać” Ja, które żyje w świecie jako osobne od innych osób i od reszty świata. Tak więc Ja osobowe jest warunkiem możliwości Ja-podmiotu poznania⁸³.

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 odwrót⁸⁴.

2.3. Osoba w świecie wartości

2.3.1. Osoba jako byt-dla-siebie

Zagadnienie człowieka jako bytu-dla-siebie zostało wstępnie omówione w tej pracy w kontekście problematyki „pierwotności *resp.* wtórności”. Skrótowo sformułowano tę tematykę następująco: byt-dla-siebie jest pewnego rodzaju bytem, który jeśli wychodzi 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 „sens [...] polega na stopniowym i dialektycznym uświadamianiu sobie siebie samego”⁸⁵. Oznacza to, że dynamizm, szczególnie na poziomie myślenia, jest nieustannym poszukiwaniem tego, co pierwotne i autentyczne, poszukiwaniem „istnienia naprawdę”⁸⁶. W konsekwencji pojawia się „zamiar możliwie adekwatnego mówienia o człowieku językiem w pełni ludzkim, bez reifikacji i bez uprzedmiotowienia”⁸⁷, czyli w charakterystyce osobowej.

Przedhegłowski rozumienie pojęcia substancji zrodziło według Tischnera szczególne niebezpieczeństwo reifikacji, która objawia się właśnie w radykalnej substancjalizacji. Takiemu ujęciu ekstrapolacji reifikującej żywo przeciwstawił się nurt fenomenologiczny, który mieści się w generalnych ramach

83 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 408.

84 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 409.

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

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

87 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 101.

Heglowskiego rozumienia substancji, ale jako bytu-dla-siebie⁸⁸. 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 samym⁸⁹.

Człowiek taki, jak 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 człowieka⁹⁰.

Koncepcja człowieka jako bytu-dla-siebie w filozofii Tischnera stanowi ważny aspekt jego późnych rozstrzygnięć, zwłaszcza widoczne jest to w *Filozofii dramatu*. Warto 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 zasadne także stwierdzenie, że już od początku swojej pracy naukowej Tischner zwraca 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 właściwego⁹¹. Fenomenologia służy mu zatem jako metoda docierania do źródła.

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

89 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 25–26 (Biblioteka Kłasyków Filozofii).

90 J. Tischner, *Rozważania wokół Hegla*, w: J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 15.

91 C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 209.

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-sobie⁹². W jednym ze swoich tekstów zwraca uwagę:

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 osoby⁹³.

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” siebie⁹⁴.

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 nazwaliśmy „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 osobą⁹⁵.

Bycie sobą, czyli osobą, zdaniem Tischnera koresponduje także z wiedzą o sobie. Chodzi tutaj o szczególny rodzaj wiedzy nieprzedmiotowej, która współtworzy rzeczywistość tego, co przenika⁹⁶. Tak, jak nie ma bólu bez świadomości bólu, nie ma także „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

92 Por. J. Tischner, *Genesis z ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 203.

93 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 12.

94 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 12.

95 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

96 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 274.

bardziej, im bardziej rodzi się w nim świadomość siebie (samoświadomość) jako osoby; „rodzi” się wraz z osobą, z „Ja”, które wchodząc w świat, „tworzy” siebie⁹⁷. Wspomniana metafora, służąca do opisu procesu stawania się osobą przez człowieka, oznacza dla Tischnera, że:

Urodzić to „wyrazić” coś, co już jakoś jest, co jednak jako nienarodzone 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 rodzi⁹⁸.

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 sobie⁹⁹.

2.3.2. 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 wyzwalanie tego, co jest czynem etycznym, ukazuje się to, co fundamentalne dla konstytucji osoby¹⁰⁰. Osobowe istnienie człowieka jest zadaniem jednostki¹⁰¹. Tischner twierdzi, że to zadanie 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 środka¹⁰².

97 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 10.

98 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 10.

99 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

100 Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, w: *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s. 12.

101 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

102 Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, red. R. Ingarden, Warszawa 1984, s. 62; J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

Tischner poprzez odwołanie do Kantowskiej zasady podkreśla, że w procesie kształtowania własnego człowieczeństwa nie należy traktować innych ludzi jak środek do celu, czyli nie można ich uprzedmiotawiać, lecz zawsze trzeba ich traktować w sposób personalistyczny – podmiotowy. Tischner uzupełnia Kantowską formalną zasadę postępowania i zwraca uwagę, aby nie instrumentalizować drugiej osoby, nie degradować jej, nie depersonalizować ani nie krzywdzić. W kształtowaniu człowieczeństwa chodzi zatem o to, by odnaleźć swoje miejsce pomiędzy ludźmi oraz właściwy sposób komunikacji dialogicznej z innymi osobami. Druga osoba jako podstawowe doświadczenie etyczne jest zatem wyznacznikiem kryterium mojego jako osoby postępowania etycznego¹⁰³. 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. 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 pytania¹⁰⁴.

Z powyższego cytatu wynika, że Tischner widzi w osobie ludzkiej wartość szczególną, która jest zarazem źródłem doświadczenia etycznego oraz kryterium demaskowania „odgrywanych” moralności¹⁰⁵. Źródłem moralności jest zawsze doświadczenie drugiej osoby. To nie normy są źródłem powinności, lecz obecność drugiego człowieka, jego potrzeb i bolączek¹⁰⁶. 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.

103 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

104 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

105 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

106 Por. T. Gadacz, *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, dz. cyt., Kraków 2012, s. 174.

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 go¹⁰⁷.

Tischner podkreśla, że wartości są „dla człowieka”. Zatem osoba jako wartość nie wymaga objaśnienia, ponieważ wszystkie wartości, które są dla niej, uzasadniają i uznają osobę¹⁰⁸. Osoba-wartość jako koncepcja, mając fenomenologiczne podłoże, według Tischnera wskazuje na jej odkrycie i przeżycie w sferze duchowego życia człowieka:

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 wartość¹⁰⁹.

Chodzi tutaj o osobę ludzką, która istnieje między realnością a nierealnością, między światem bytów a światem wartości, pomiędzy rozumem a emocjami, będąc i zarazem się stając. Fundament bytowy osoby-wartości znajduje się w bycie realnym i zarazem „w idei”¹¹⁰.

Tischner stwierdza, że takie podejście jest problematyczne i wymaga wprowadzenia pojęcia tzw. horyzontu aksjologicznego ukonstytuowanego przez graniczną wartość prawdy¹¹¹. 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 osobą¹¹².

107 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

108 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90.

109 J. Tischner, *Genesis z Ducha*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 202.

110 Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 71.

111 Por. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 99–100.

112 Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 76.

Osoba-wartość dla Tischnera jest wartością pierwotną i absolutną, czyli celem¹¹³. Inaczej dochodzi do zafalszowania 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 świat¹¹⁴. Szczególną formą otwarcia człowieka, przyjęcie nastawienia ku wartościom, przede wszystkim na człowieka jako osobę-wartość, jak przekonuje Tischner, jest nadzieja. Pisząc o doświadczaniu drugiego człowieka poprzez pryzmat wartości, podkreśla on znaczenie związanego z nim nierozzerwalnie przeżycia nadziei istotnej:

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 osobą¹¹⁵.

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. Ta nadzieja zdaniem Tischnera wędruje, jest zatem „nadzieją wędrującą”¹¹⁶. Na bazie takiego stanu rzeczy powstaje w komunikacji międzyludzkiej wiele nieporozumień i kryzysów.

Swoiste w odkrywaniu nadziei istotnej jest, jak to już zostało powiedziane, dojrzewanie procesu odkrywczości w osobie. Tischner uważa, że odkrywczność jest kluczem do spotkań z innymi osobami. To dzięki niej doświadczenie drugiej osoby i zarazem siebie jako człowieka ma charakter coraz bardziej źródłowy, pierwotny. Odkrywczność idzie w parze z towarzyszeniem drugiemu w jego „przygodzie ze sobą”. W ten sposób ludzie stają się dla siebie wzajemnie wychowawcami, pomagając sobie niejednokrotnie bezwiednie odkrywać nadzieję zasadniczą, której na imię osoba ludzka¹¹⁷. Wzajemne wychowanie

113 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90.

114 Por. D. Wajsprych, *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń-Olsztyn 2011, s. 155-156.

115 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90-91.

116 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 91.

117 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 91-92.

osób ma także przyczynić się do uniknięcia patologii nadziei, różnego rodzaju kryzysów racjonalizmów i przedwczesnych syntez, które – jak powtarza Tischner za Paulem 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 nadziei¹¹⁸ lub wtrącają człowieka w formę beznadziei – melancholię¹¹⁹. Przykładem takiej patologii są już wspomniane tzw. kryjówki. Ta metafora powstaje złączenia przez Tischnera nadziei z przestrzenią wolności:

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 zależnionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości¹²⁰.

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 zawładnięcie¹²¹. Człowiek żyjący w kryjówce chce z drugiej osoby i jej świata uczynić swoją własność, pragnie posiadać drugiego. Lęka się o siebie, więc 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 rozumienia¹²². Tischner w dalszej krytyce utrzymuje:

Człowiek „zarażając się” lękiem [od środowiska], „zaraża się” również rozmaitymi reakcjami obronnymi na ów lęk. Stereotyp reakcji dąży do utrwalenia i po jakimś czasie człowiek staje jego niewolnikiem¹²³.

118 Por. J. Tischner, *Rewolucja i patologia nadziei*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 61.

119 Por. J. Tischner, *Kryzys nadziei*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 90–94.

120 J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 456–457.

121 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 457.

122 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 458.

123 J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 464.

Z przytoczonego fragmentu wynika, że człowiek z kryjówki to niewolnik lęku patologicznie obezwładniającego osobę ludzką. Człowiek taki – powtarza Tischner za Kępińskim – jest dzieckiem współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej, przeważającej nad postawą twórczą; nie jest on w stanie obdarzyć uczuciami pozytywnymi świata osób, który staje się wrogi¹²⁴.

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 autentycznie „sobą u siebie”¹²⁵. 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 gatunku¹²⁶. 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”)¹²⁷.

Tischner podkreśla, że to na tej płaszczyźnie hierarchii wartości tworzą się kompleksy, czyli uczuciowe ogniska skupiające wokół siebie odniesienia osoby do środowiska. Często te kompleksy tworzą się wokół osób ważnych z lat dzieciństwa, czyli matki, ojca, rodzeństwa. Stosunki uczuciowe do tych osób kształtują stosunki uczuciowe w relacjach społecznych z innymi osobami¹²⁸. Patologia na tej płaszczyźnie jest często wynikiem zranienia drugiego człowieka poprzez zakłócenie procesu jego stawania się osobą – jest „niepozwoleniem być

124 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 464.

125 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 465.

126 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 466.

127 J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 467.

128 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 467.

drugiemu”, jest wytrąceniem go z jego nadziei istotnej¹²⁹. W trzeciej warstwie hierarchii wartości, czyli społeczno-kulturowej, człowiek wyznacza sobie idealny cel, czyli to, kim chce być w przyszłości. Warstwa ta ma charakter bardziej kolektywny oraz refleksyjny. System wartości, o którym tutaj mowa, okazuje się – zdaniem Tischnera – metabolizmem informacyjnym, czyli wymianą informacji, a więc swoiście rozumianą komunikacją. Natomiast ludzie z kryjówek, oddzieleni od innych osób, nie mogą się komunikować. Przeciwnie – „styl oparty na harmonijnym przepływie informacji”, czyli komunikacja międzyludzka, otwiera właściwą osobową przestrzeń relacyjną – przestrzeń nadziei¹³⁰.

Tym, co może osobę ustrzec przed popadnięciem w patologię nadziei, jest praca nad nadzieją człowieka. Praca, której bezpośrednim i pośrednim adresem jest człowiek, to integralna forma komunikacji między ludźmi, znanymi bądź dalekimi sobie osobami, które są dla danej osoby bliźnimi¹³¹.

2.3.3. Osobowy wymiar pracy człowieka jako rozmowy

Osoba ludzka, która zgodnie z imperatywem kategoriowym Kanta jest celem samym w sobie, rozwija w sobie człowieczeństwo, wymiar ludzki, osobowy, poprzez pracę¹³². Tischner twierdzi:

praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia¹³³.

Praca nie jest zwykłą rozmową. Dialog pracy ma zakres szerszy niż zwyczajna wymiana słów¹³⁴. Rozmowa pracy, jak uważa Tischner, ma szeroki zasięg, obejmuje ona bowiem kręgi rozmówców często sobie nieznanych. Dialog pracy obejmuje nie tylko chwilę obecną, lecz także jest kontynuacją pracy przodków. Również dialog współczesnej pracy idzie w przyszłość¹³⁵. Czynności, które nie

129 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 107.

130 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 469.

131 Por. J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 74; E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarität*, Dresden 2011, s. 33.

132 Por. J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 74.

133 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 21.

134 Por. J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 261.

135 Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23; J. Jagiełło, *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae” 25 (2014), s. 227–258; J. Jagiełło, *Interest in the service of that which is*

służą rozwojowi człowieka jako osobie ani nie budują wspólnoty międzyosobowej, nie można nazywać pracą¹³⁶. 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 pracy¹³⁷.

W użytej przez Tischnera metaforze pracy jako rozmowie jej partnerzy znajdują się na tym samym poziomie i jako konkretne osoby są zapośredniczone poprzez pozostające w tle wytwory – efekty pracy. Praca jako rozmowa, komunikacja, ma zatem charakter międzyosobowy¹³⁸. Tischner podkreśla, że rozmowa pracy służy także podstawowej wartości, którą 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)¹³⁹.

Praca służy życiu ludzkiemu i stanowi wyraz szczególnej nadziei ludzkiej, której celem jest uczynienie człowieka mieszkańcem ziemi, tzn. jego prawdziwie międzyosobowym zadomowieniem się we wspólnocie ludzkiej¹⁴⁰. Sens takiej pracy, jak przypomina Tischner, jest analogiczny do sensu rozmowy. Rozmowa jest sensowna wtedy, 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 porozumienia¹⁴¹. Porozumienie jest zdaniem

disinterested. Józef Tischner's anthropologico-ethical project of work, „Studies in East European Thought” 71 (2019) no. 4, s. 361–374, <https://doi.org/10.1007/s11212-019-09337-2>.

136 Por. J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 262.

137 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23.

138 Por. E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarnost*, dz. cyt., s. 38–39.

139 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 23–24.

140 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 124.

141 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paryż 1985, s. 42 (Znaki Czasu, 50).

Tischnera „wewnętrznym rozumem rozmowy”. Rozmowa dochodzi do swej istoty, kiedy staje się współpracą posiadającą „coś nietykalnego”, „świętego”, ponieważ odsłania prawdę o osobie jako istocie zdolnej do miłości¹⁴² oraz jest uznaniem jej tożsamości, indywidualności i godności¹⁴³.

Osobowym podmiotem pracy, uważa Tischner, jest człowiek jako istota myśląca, praca ma bowiem być wyzwolonym dziełem mądrości¹⁴⁴. Kluczem do tajemnicy pracy jest pojęcie myślenia. Człowiek uświadamia sobie, że jest istotą myślącą, kiedy „staje wobec wartości prawdy”¹⁴⁵. Prawda jest warunkiem dialogu pracy. Osobowa natura człowieka wyraża się w tym, że człowiek wybiera prawdę do twórczego urzeczywistniania. Dialog pracy, zdaniem Tischnera, jest pożytkiem czynionym z wolności¹⁴⁶. Zasadą kierującą przebiegiem pracy jest zasada prawdy, a sama praca, stając się czynnym myśleniem, jest formą dialogu społecznego, wzajemnością¹⁴⁷. Relacja wzajemności może jednak zostać wypaczona, wyzyskana, zdegradowana.

Tischner twierdzi, że skutkiem moralnego wyzysku pracy 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 pracę¹⁴⁸.

W tym ujęciu można stwierdzić, że tylko osoba jest w stanie ocenić moralność pracy, ponieważ ocena zawsze ma charakter osobisty i odzwierciedla indywidualne wartości oraz przekonania. Praca czyni człowieka wolnym, jeśli nie służy on jej produktom czy wymianie rzeczy, lecz dzięki niej odkrywa tożsamość i godność jej podmiotu, czyli indywidualnej osobie lub wspólnocie osób¹⁴⁹. Tak pojęta praca nie jest dla człowieka jedynie środkiem do życia ani „sposobem bycia w prawdzie człowieka”. Tym, co tworzy ogólnoludzką międzyosobową wspólnotę mieszkańców Ziemi, jest kultura pracy. Tak pojęta praca staje się czynnikiem pokoju międzynarodowego¹⁵⁰. Zdaniem Tisch-

142 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 82.

143 Por. E. Sperfeld, *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarität*, dz. cyt., s. 71.

144 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 82-83.

145 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 83.

146 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 82.

147 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 85.

148 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 41-42.

149 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 81.

150 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 43.

nera w ten sposób powstaje charakterystyczny dla osobowego wymiaru życia człowieka etos solidarności międzyludzkiej¹⁵¹.

2.4. Osoba jako podmiot dramatu — problematyka intersubiektywności

2.4.1. Osoba w kontekście doświadczenia spotkania

Doświadczenie spotkania jest według Tischnera fenomenologicznym doświadczeniem źródłowym¹⁵². 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 innym¹⁵³.

Zdaniem Tischnera spotkanie jest czymś więcej niż świadomością drugiego człowieka, filozof zauważa, że jest to wydarzenie konstytuujące przestrzeń doświadczenia transcendencji¹⁵⁴. Tischner podkreśla, nawiązując do Lévinasa, że doświadczenia spotkania nie można traktować na równi z żadnym innym doświadczeniem, np. rzeczy czy nawet samego siebie. Doświadczenie drugiej osoby ma charakter źródłowy i kluczowy dla konstytucji sensu świata¹⁵⁵. Autor *Filozofii dramatu* zwraca uwagę:

Słowem kluczowym opisującym spotkanie jest twarz. Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. Rzeczy zjawiają się poprzez wyglądy, twarze objawiają się. Twarze są śladami transcendencji¹⁵⁶.

151 Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 42.

152 Por. W. P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, w: *Horyzont dialogu i rozumienia*, dz. cyt., s. 180.

153 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 27.

154 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 5.

155 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 27.

156 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 28.

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 zasłonięty¹⁵⁷. Filozofia spotkania jest fenomenologią – myślą pozostającą bezpośrednio blisko z doświadczeniem¹⁵⁸. 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 prawdziwego wybranemu. Co mówi prawdziwemu wybranemu? Mówi: „nie zabijesz mnie”¹⁵⁹.

Twarz, na co wskazuje powyższy fragment, jest ściśle związana z doświadczeniem źródłowości prawdy. Prawdziwość poznania zależy zatem od uczciwości – prawdziwości człowieka. Uczciwość wynika z całokształtu życia osoby, a tam, gdzie jest komunikacja międzypersonalna, tam pojawia się problem prawdziwości¹⁶⁰. 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 przedmiotów¹⁶¹.

Rozświetlenie relacji, o której mowa, to swoiście ukazująca się prawda drugiej osoby – poznanie „tego wszystkiego, co się w drugim człowieku dzieje”¹⁶². W tej perspektywie Tischner odwołuje się do badań nad człowiekiem przeprowadzonych przez psychiatrę Antoniego Kępińskiego. W kontekście

157 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 29.

158 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 29–30.

159 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 30.

160 Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 64.

161 Por. J. Tischner, *Filozofia – dramat – metafora*, „Znak – Idee” 1991, nr 4, s. 40–41.

162 Por. J. Tischner, *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.

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 światem¹⁶³. Spotkanie drugiego dokonuje się w autentycznym otwarciu na drugiego. Tischner podkreśla, że to otwarcie, aby było szczere, musi być wzajemne i uczciwe. 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”¹⁶⁴.

Tischner potwierdza myśl Kępińskiego, według którego prawda o drugiej osobie jest poznawana przez podmiot poznający, jeśli nie jest ona zniewolona lękiem, lecz otwiera się na drugą osobę, kierowana odwagą. To za przyczyną odwagi możliwe jest przekroczenie samego siebie i ukierunkowanie się ku drugiemu. Otwarcie następuje wtedy, gdy relacjami międzyosobowymi kieruje autentyczność i szczerość — to ona rodzi bliskość, a jej przeciwieństwem jest postawa zakłamania¹⁶⁵.

Tischner twierdzi, że bliskość, o której mowa, umożliwi w relacji międzyosobowej wzajemne składanie przed sobą nadziei w prawdzie, natomiast Kępiński ukazuje związek nadziei i prawdy w kontekście choroby depresyjnej:

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 przekonania¹⁶⁶.

W takiej optyce widać, jak wielkie znaczenie dla psychiatrycznego i filozoficznego obrazu człowieka (dla Kępińskiego i Tischnera) ma etyka, która w tym kontekście nie jest etyką normatywną, lecz etyką wartości. W dialogu

163 Por. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), s. 65–70.

164 J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 179.

165 Por. S. Szary, *Człowiek — podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 28–29.

166 A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 271.

wartością – kryterium etyki – jest relacyjnie otwarta osoba¹⁶⁷. Taka etyka 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”¹⁶⁸.

Zaprezentowana postawa współzycia międzyosobowego wskazuje na wolnościowy charakter relacyjności człowieka jako osoby, a taki charakter ukazuje dialogiczny rys relacji interpersonalnych. Spotkanie jako wydarzenie jest początkiem dramatu, a więc doświadczeniem źródłowym¹⁶⁹.

2.4.2. 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”¹⁷⁰. Poprzez tworzenie relacji uczestniczy w dialogu, którego wyrazem jest spotkanie. Autor *Filozofii dramatu* wskazuje:

Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym „zetknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć¹⁷¹.

167 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 225–226.

168 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 228; J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, dz. cyt., s. 437.

169 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, red. A. Karoń-Ostrowska, s. 224.

170 Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, tłum. G. Sowiński, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, s. 84. Na temat problematyki „spotkania z drugim” por. A. Tarchała, *Das menschliche Drama. Józef Tischners Philosophie der Begegnung*, „Przegląd Kalwaryjski” 25 (2021), s. 55–73.

171 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 533.

Uzasadnienie, czym jest dramat, którego podmiotem jest człowiek jako osoba, uwzględnia określenia wewnętrzne jej egzystencji. Co ważne, idąc za myślą Tischnera, warto podkreślić, że takie określenia biorą pod uwagę moment samoświadomości osoby. Chodzi tutaj o moment samoświadomości, który jest charakterystyczny dla nastawienia personalistycznego, duchowego, czyli międzypersonalnego 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 oikjeon — określa się i wyraża w dramacie i poprzez dramat. Człowiek rozumiany jako uczestnik dramatu nazywa się osobą¹⁷².

Nie da się zrozumieć dramatu inaczej niż poprzez rozumienie, kim jest osoba jako podmiot dramatu, człowiek jako istota dramatyczna. Bycie istotą dramatyczną zdaniem Tischnera oznacza: „przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”¹⁷³. Otwarcie na inną osobę ma charakter podstawowy jako kategoria konstytuująca dramat. Wymiar dialogiczny dramatu, którego początkiem jest spotkanie, wskazuje na rozumienie dialogu międzypersonalnego jako relacji wzajemności „Ja” – „Ty”, na co zwraca uwagę Tischner:

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 Ty¹⁷⁴.

„Naturą” osoby-podmiotu dramatu jest czas dramatyczny, otwarcie na świat-scenę dramatu oraz na drugą osobę, która jest uczestnikiem tego samego dramatu¹⁷⁵. 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”¹⁷⁶.

172 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 5.

173 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 11.

174 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

175 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

176 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 145.

Filozof rozumie dramat jako wydarzenie – „dzieje się”. Dokonuje się ono między osobami; jest to „coś międzyludzkiego”, a „to «coś» jest konstytuowane przez osoby – uczestników dramatu”¹⁷⁷.

To dramatyczne „coś” jest także aktywne konstytucyjnie dla stawania bądź niszczenia się osób. Oznacza to, że następuje moment związania, który jako wątek dramatyczny motywuje międzypersonalną 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 dramat¹⁷⁸.

Więź, o której tutaj mowa, jest związkiem dialogicznym, czyli powstaje między zapytanym a pytającym. Pytanie rozpoczyna dramat istnienia i motywuje zapytanego, by odpowiedział. W relacji dialogicznej odsłania się podstawowa kategoria dramatyczna, określająca sytuację człowieka. Chodzi o biedę człowieka, która konstytuuje w relacji fenomen zbliżenia osób¹⁷⁹. Zdaniem Tischnera nie chodzi tylko o zbliżenie fizyczne, lecz o ten rodzaj duchowej bliskości, która jest w stanie poruszyć sumienie pytanego biedą pytającego. Bieda ta jest prośbą o odpowiedź, która jest egzystencjalnym zarządzeniem bólu, deficytu uznania i odkrycia prawdy międzypersonalnej, dramatycznej, prawdy, że osoba jest wartością dla i poprzez inną osobę¹⁸⁰.

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 wzniosłości¹⁸¹.

177 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 146.

178 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 146–147.

179 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74–75.

180 Por. J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 494.

181 E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1986, s. 48; cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75. Według wydania polskiego: „Uznać Innego to uznać głód. Uznać Innego – to

Druga osoba jako wartość jest mistrzem – Tischner powtarza za Lévinasem – 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 innych¹⁸². Inna osoba nie jest jedynie teorią, formalnym wymogiem, jest za to realnością uczestniczącą wzajemnie w komunikacji, rozmowie, dialogu¹⁸³.

2.4.3. Dialogiczny wymiar osoby

Dialog jako jedna z kategorii dramatycznych określających osobowy wymiar relacyjności znaczy „tyle, co «logika między dwojgiem» (w domyśle – osób)”¹⁸⁴. W tym aspekcie Tischner wskazuje na kontekstowość poznania z głębi uczuć, czasu i miejsca – czyli indywidualnej *conditio humana* – i zapytuje, czy między osobami możliwe jest w ogóle porozumienie. Czynnikiem powodującym porozumienie międzypersonalne jest zdaniem Tischnera „słowo – *logos*, «idea», «pojęcie»”¹⁸⁵. Ten jednoczący, dający podstawę porozumienia *logos*, prezentuje się w rozmowie, która jest dialogiem¹⁸⁶. Rzeczywistość dialogiczna odsłania z jednej strony podmiotowy charakter dialogu, a z drugiej jego wewnętrzną logikę. Tischner wyraża przekonanie, że ta logika rządzi się zasadą: teza – antyteza – synteza. Chodzi tutaj o swoistą logikę dialektyczną, w której 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»”¹⁸⁷.

W wyniku syntezy powstaje „wewnętrzna prawda świadomości”, która nie jest pewnością, wynikiem, jak w przypadku logiki dedukcyjnej, lecz w jakimś stopniu wyrasta ona (prawda) poza tezę i antytezę¹⁸⁸, jest nową jako-

dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy «panie» («vous»)." E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 75.

182 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 491.

183 Por. Z. Dymarski, *Sprawa człowieka*, dz. cyt., s. 60.

184 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150.

185 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150.

186 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 83.

187 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150.

188 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 150–151.

ścią – całością – duchem¹⁸⁹. Prawda tkwi u podstaw dialogu pojętego jako rozmowa, komunikacja, mowa, ma charakter osobowy, nie rzeczowy ani abstrakcyjny czy subiektywny. Osoba tak pojęta jest wartością, ale ma także wymiar czasowy¹⁹⁰. Uwidacznia się drugi aspekt wymiaru dialogicznego, podmiot dialogu. Tischner zauważa:

Dialog jest możliwy tam, gdzie istnieje odrębność osób. Osoby, zanim zaczną wymieniać między sobą słowa, muszą dokonać wyboru siebie jako partnerów dialogu¹⁹¹.

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 mówiący¹⁹².

Wybór i wymiana miejsc, o których mówi Tischner, są możliwe dzięki międzyosobowemu uznaniu wartości, przede wszystkim dzięki uznaniu siebie nawzajem za osoby-wartości, które ujawniają aksjologiczny charakter poprzez imię¹⁹³. Sam moment aksjologiczny, wydobyty poprzez wypowiedzenie imienia, ukazuje indywidualną wartość ludzką, czyli osobę. Wypowiedzenie imienia jest także „początkiem wtajemniczenia” – zdaniem Tischnera – w prawdę osoby ludzkiej i zarazem otwarciem szczególnego horyzontu sensu wzajemnych międzyosobowych relacji¹⁹⁴. Autor precyzuje: „W dialogu Ja staję się Ja-dla-drugiego. Z wzajemności wyłania się My dialogu”¹⁹⁵. To wyłanianie jest, jak to już zostało powiedziane, rodzeniem się sensu:

189 Por. M. Król, *Duch Tischnera*, w: J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 2016, s. 7–8.

190 Por. J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999, s. 31.

191 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 151.

192 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 151.

193 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 231.

194 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 231–232.

195 J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 151.

zadajesz mi pytanie i ja na nie odpowiadam. To zdumiewające. Ze zdumienia wobec tego faktu rodzi się wielka filozofia — filozofia rozmowy. Rozmawiamy. Znaczy to: ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem. [...] Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie — mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś — 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 obwiniać¹⁹⁶.

W rozmowie odsłania się także horyzont sensu jako „imienny horyzont sensu”. Horyzont ten obejmuje całokształt możliwych sensów „obcowania” międzyosobowych. W horyzoncie tym wyznaczony zostaje kierunek relacji z innym jeszcze przed spotkaniami międzyludzkimi. Wyznacza on *a priori* kierunek międzypodmiotowych możliwych relacji z innymi¹⁹⁷.

Określenie podmiotu relacji międzypodmiotowych jako „Inny” wskazuje ich osobowy charakter. Tischner podkreśla:

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 wydziera się i dopełnia na płaszczyźnie dialogicznej¹⁹⁸.

„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” dialog wskazuje na świat wartości, ma osobowy wymiar relacji. Aprioryczne otwarcie dialogiczne daje możliwość otwarcia we wzajemności międzyosobowej.

Otwarcie dialogiczne oznacza, że możemy być dla siebie nawzajem — on dla mnie i ja dla niego [...]. Otwarcie dialogiczne „personifikuje”¹⁹⁹.

196 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 83.

197 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 232–233.

198 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 6–8.

199 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 9.

Tischner podkreśla, że „Inność” jest wzajemna. Oznacza to, że „inność” podmiotów dialogu wydobywa się i odsłania we wzajemności. Wydobywanie, o którym tutaj mowa, jest „dramatycznym ujawnianiem obustronnych tajemnic”. Te tajemnice to nic innego jak różnice i podobieństwa wzajemnego, relacyjnego doświadczania się osób. Znaczącą rolę w takim doświadczeniu, jak podkreśla Tischner, odgrywa analogia.

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 podobieństw²⁰⁰.

Z powyższego cytatu wynika, że doświadczenie drugiej osoby jest doświadczeniem analogizującym. Z jednej strony druga osoba jako „Inny” jest podobna, „takozsama”, do swojego osobowego partnera dialogu, z drugiej – pełna przeciwieństwa i indywidualności. „Takozsamość”, wyjaśnia Tischner, „rodzi świadomość «znajomości»”. Przeciwieństwo w doświadczeniu drugiej osoby ukazuje się w jej wewnętrznej 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, a także światem, w którym jako osoby żyjemy i z którego żyjemy²⁰¹. Doświadczenie analogizujące drugiego, innego, choć nie jest doświadczeniem poznawczo bezpośrednim, to 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 życia²⁰². Doświadczenie „innego” w relacji międzyosobowej – wraz z jej egotycznością i alterycznością – warunkuje obiektywność świata życia, świata otoczenia osoby. Druga osoba w relacji międzyosobowej jest kategorią *a priori* obiektywności świata. Zdaniem Tischnera metafora spotkania

jest wynikiem fenomenologicznego poszukiwania doświadczeń źródłowych. [...] Doświadczeniem źródłowym jest doświadczenie drugiego człowieka. [...] Źródło jest na początku

200 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 12–13.

201 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 14–15.

202 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 11.

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 świat²⁰³.

2.4.4. Ludzki świat otoczenia — osoba na scenie dramatu oraz czas dramatyczny

Tischner przyjmuje, że świat człowieka jest sceną jego dramatu²⁰⁴, a to oznacza niemożliwość oddzielenia doświadczenia świata od sposobów doświadczenia innych osób. Chodzi tutaj głównie o sposoby przeżywania dramatu człowieka z człowiekiem²⁰⁵. Zdaniem Tischnera:

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 drugim²⁰⁶.

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

203 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, dz. cyt., s. 219–220.

204 Kategoria sceny jako jedno z podstawowych pojęć, zdefiniowanych w *Filozofii dramatu* Tischnera, w odniesieniu do doświadczenia ludzkiego (osobowego) charakteryzuje się tym, że jej znaczenie nie daje się sprowadzić do przestrzeni przyrodniczej ani do kategorii teatralnej i kulturalnej. Człowiek jako istota dramatyczna znajduje się na scenie, która z jednej strony, jako ontyczna obiektywność, „wyrasta z kulturowego i przyrodniczego uniwersum”, natomiast z drugiej strony charakteryzuje się specyfikacją dramatyczną. „Scena jest przestrzenią [dramatyczną], w której ujawnia się dobro i zło, wyznaczające aksjologiczny horyzont ludzkiego istnienia, przy czym dobro jest rozumiane inaczej niż jako określenie bytu”. Na temat interpretacji kategorii sceny w filozofii Tischnera por. W. P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, dz. cyt., s. 72–81.

205 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 180.

206 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 180.

przedmiotem „samym w sobie”, „dla niego samego”, a stało się także przedmiotem „dla mnie”. Inny – jak pisze Emmanuel Lévinas – „ofiaruje mi świat”²⁰⁷.

Człowiek zapanowuje nad światem, dlatego scena dramatu nie jest ziemią swawoli ani niewoli. Ziemia jako scena dramatu ma swoją „naturę”, ład; porządek ma charakter obiektywny²⁰⁸. Obiektywność świata oznacza, że jest światem „dla mnie”, dla „Innego”, dla wspólnoty międzyosobowej²⁰⁹. Poprzez wspomnianą intencję dialogiczną świat staje się światem „dla nas”. Świat jest dla człowieka sceną rozumienia i „oblaskawienia”, czyli „gospodarowania”. Człowiek w gospodarowaniu czyni ziemię światem poprzez osobę, jaką jest, i poprzez „Innego”-osobę. W dialogu między osobami konstituuje się „ludzki świat otoczenia”²¹⁰. Doświadczenie świata przez osoby nie jest bezpośrednio, lecz „poprzez” – dialogiczne, jest ono zapośredniczone dialogiczną wzajemnością międzyosobową²¹¹. Osoba-gospodarz, gospodarując, czyli obiektywizując świat w relacji wzajemności międzyosobowej, czyni go światem ludzkim. Tischner podkreśla, że w procesie obiektywizacji, „wyczuwamy obecność siły dialogiczności”²¹². W gospodarowaniu człowiek staje się bardziej sobą – osobą poprzez inne osoby²¹³. We wzajemnym gospodarowaniu „rodzi” się mądrość, która motywuje „umiejętność trafnego odkrywania hierarchii rzeczy, spraw, wartości”, która „łączy twórczo naturę z wartościami życia”²¹⁴. Świat staje się światem „obietnicy”, że będzie światem bardziej ludzkim – wspólnotą osób. Gospodarowanie, czyli odniesienie osób do świata, świadome jego natury, jest widzeniem hierarchii wartości odsłaniającym także prawdę o tym, że u podstaw odniesienia się człowieka do ziemi jest relacja międzyosobowa. Rdzeniem takiego odniesienia osób jest wzajemność:

Wzajemność jest wymianą dóbr, które jednak jako dobra w ogóle by nie zaistniały, gdyby wpięrow nie doszło do jakiegoś spotkania człowieka z człowiekiem. Gdy cię spotykam, czuję, iż budzi się we mnie dobro, które jest moim dobrem dla ciebie i wiem jednocześnie, że

207 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 10.

208 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 180. Tematyka sceny została opracowana w: W. P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, dz. cyt., s. 71–90.

209 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 11.

210 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 182.

211 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 180.

212 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 11.

213 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 87–88.

214 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 181.

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 razem²¹⁵.

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 osoba²¹⁶. W tej perspektywie ukazuje się właściwy sens horyzontu świata oraz horyzontu osobowego. Świadomość fronetyczna ukazuje sferę dialogiczną jako podstawę świadomości intencjonalnej²¹⁷.

Dialogiczne otwarcie na drugiego konstytuuje sens świata jako etosu. Tischner definiuje:

Ethos oznacza między innymi miejsce, na którym jakaś żywa istota „zadomowiła 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 etosu — miejsca zdomowienia i kręgu swojskości²¹⁸.

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, łóżki — cieszy się i cierpi, stąd odchodzi na wieczny spoczynek”²¹⁹. Dom jest miejscem schronienia dla dziecka, mężczyzny i kobiety. Wynika z tego, że jest to przestrzeń międzypersonalnej relacji; nie jest swawolą ani niewolą — jest miejscem dojrzewania odpowiedzialności, miejscem „wielorakiego sensu”, czyli ostoją rozwoju duchowego. Tischner podkreśla, że nie można „zadomowić

215 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 182.

216 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 47–48.

217 Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 50.

218 J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 436.

219 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 187.

się w samotności”²²⁰. Kobieta i mężczyzna we wzajemnej więzi konstytuują siebie jako matka oraz jako ojciec dla dziecka, które jest „zwieńczeniem” sensu domu²²¹.

Kolejnym podstawowym miejscem zakorzenienia człowieka w świecie jest warsztat pracy, dzięki której człowiek odkrywa swój osobowy sens gospodarza oraz prawdę gospodarowania: „ziemia i jej skarby są dla człowieka”²²². Owo „dla człowieka” dokonuje się we współpracy osoby z osobą. Człowiek pracuje „z kimś i dla kogoś”²²³. Tischner utrzymuje:

Z kimś nie znaczy, że po prostu obok. Znaczy: 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 pracy²²⁴.

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 pracy²²⁵. 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 grób nauczyciela – wychowawcy wielu pokoleń. To małe, przedwcześnie zmarłe dziecko, było nadzieją rodziców²²⁶.

Na miejscu tym człowiek jako osoba uświadamia sobie sens duchowego dziedziczenia dziedzictwa przodków²²⁷.

²²⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 187.

²²¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 188.

²²² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 189.

²²³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 189.

²²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 189.

²²⁵ Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, dz. cyt., s. 100.

²²⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 192-193.

²²⁷ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 192-193.

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”²²⁸. Czas, o którym tutaj mówi Tischner, jest czasem dramatycznym. Czas ten nie jest czasem rozumianym w aspekcie fizycznym, przyrodoznawczym. Tischnerowi chodzi o czas, który zaczyna istnieć między osobami jako podmiotami dramatu. Następujące tu wiązanie czasowe ma przeszłość, terażniejszość i dąży do przyszłości. Tischner twierdzi:

Ma on [czas] 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 przedtem²²⁹.

Ciągłość czasu dramatycznego Tischner nazywa „jakby substancją dramatu”, co może oznaczać jego nieodwracalność²³⁰, liniowość, a nie kołowość²³¹. Czas przenika wewnątrznie osoby – podmioty dramatu – i przyczynia się do stawania się osób. Osoby, „czasowiac się”, stają się osobami – podmiotami dramatu²³². Czas dramatyczny wskazuje na możliwości, które daje czas biologiczny i historyczny, a odpowiedź na pytanie o człowieka jako istotę zanurzoną w czasie domaga się wyeksponowania problematyki tzw. czasu ciała – czasu człowieka²³³.

2.5. Osoba w kontekście agatologicznym

2.5.1. 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

228 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

229 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 12.

230 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 12

231 Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 48.

232 Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 49.

233 Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 49.

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 innych²³⁴.

Cielesność uczestniczy zatem w dramacie oraz jest ogarnięta horyzontem dramatu, a w nim jest przedrozumiana. Paralelnie ze świadomością ciała istnieje świadomość hierarchii znaczeń, sensów oraz miejsc w porządku wartości. Cielesność jest zdaniem Tischnera żywiołem, czyli umiejscowieniem życia²³⁵. 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:

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 wreszcie²³⁶.

Dialogiczność osoby możliwa jest dzięki ciału. Bez niego, jak twierdzi Tischner, dialog nie jest możliwy. Słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia²³⁷. Osoba poprzez ciało uczestniczy w dynamice życia – swoiście rozumianej dialogice, która jest logiką we dwoje²³⁸. Dialogiczne zapośredniczenie osób dojrzenia od istotowego otwarcia osób na siebie do pełni odpowiedzialności²³⁹. Przeżycie odpowiedzialności, jak wyjaśnia Tischner, łączy w sobie dwa skrajne

234 J. Tischner, *Wokół dramatu cielesności*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 84.

235 Por. J. Tischner, *Wokół dramatu cielesności*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 85.

236 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 123.

237 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 123.

238 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 143.

239 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 139.

odniesienia – duchowe i cielesne. Z głębi osoby „wyłania się” świadomość odpowiedzialności, która obejmuje całość, jaką jest osoba²⁴⁰. 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, którym jest osoba w pełni, czyli „całość jej odpowiedzialności”²⁴¹. 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 ontogenetycznego²⁴².

Tischner zauważa, że okres dzieciństwa 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 życia²⁴³.

Okres młodzieńczy i dojrzewanie są czasem gry. Następuje przejście z dziecięcego stylu zachowania – zabawy, spontaniczności, do uformowanej ekspresji – gry²⁴⁴. Tischner zwraca uwagę:

Gdy żywołem zabawy jest czysta fantazja, nieskrępowana niczym wyobraźnia, to żywołem gry jest świat dokładnie uporządkowanych sensów, znaczeń i wartości²⁴⁵.

W grze konstryuuje się odpowiedzialność za jej przebieg, czyli respektowanie i odkrywanie reguł. Gra dokonuje się w określonym horyzoncie znaczeniowym, czyli polu sensownienia. 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 relacji²⁴⁶. Tischner, podając przykłady różnorodności rodzajów gier (np. gra polityczna, gra ekonomiczna, gra miłosa, gra etyczna) oraz konsekwentnie przypisanych im kierunków

240 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 140.

241 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 140.

242 Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 52–53.

243 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 124–125.

244 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 127.

245 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 124.

246 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 127–128.

filozoficznych (np. pragmatyzm, Heideggerowska filozofia *Dasein*, koncepcja językowa Wittgensteina itd.), podkreśla znaczenie gry dla dramatu²⁴⁷. Gra dramatyczna, która polega na odgrywaniu swojej roli na scenie dramatu, nie „unicestwia jednak rzeczywistości poza rolę”²⁴⁸, 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 dojrzeła 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, konstituuje sens poświęcenia, sens ofiary²⁴⁹.

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” ciała²⁵⁰. Zdaniem Tischnera cielesność osoby jest w pierwszej linii „moją” cielesnością, następnie cielesnością z „Innymi”, „wobec Innego” oraz „dla Innego”. Takie zapośredniczenie międzypersonowe oznacza, że „Inny” jest we mnie. Taka obecność „Innego” może być pojęta następująco: po pierwsze „Inny” jest pośrednikiem rozumienia mojego własnego ciała, po drugie 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 przezwycięzać iluzje cielesności²⁵¹.

Takie ujęcie wskazuje na ukazanie dramatyczności ciała jako dramatu poznania, który wydarza się w horyzoncie spektrum poznawczego od sensualizmu do idealizmu.

247 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 129–130.

248 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 130.

249 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 137–141.

250 Por. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 47 (1995) nr 8 (483), s. 77.

251 J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, dz. cyt., s. 77.

„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 międzyosobowej²⁵². 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?] wskazują na ludzkie ciało, dokonują niesłuchanego spłylenia sprawy. Płeć sięgao wiele głębiej, dotyka osoby. Wydaje się, że postąpimy najwłaściwiej, gdy powiemy, że płeć jest szczególną „wartością”, która określa sposób przejawiania się „dobrej woli” osoby w świecie²⁵³.

Płeć ma zatem charakter dialogiczny²⁵⁴. Natura dialogiczna daje możliwość między-płciowego zapośredniczenia relacyjnego, które ma charakter osobowy. Ciało jest uczestnikiem dialogu płci²⁵⁵. Płeć, jak podkreśla Tischner, przejawia się różnicą imion, a te zawsze wskazują na osobę. W komunikacji międzyosobowej, mającej charakter zapośredniczenia płciowego, zachodzi „dialektyczna jedność przeciwieństw”²⁵⁶. 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 tej perspektywie odsłania się w czasie sens wychodzenia osoby ku „Innemu” oraz konstituowania wspólnego świata życia i otoczenia, czyli etosu międzyosobowej wspólnoty poświęcenia, dobroci i miłości²⁵⁷.

252 Por. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, dz. cyt., s. 77–78.

253 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 125.

254 Por. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, dz. cyt., s. 77.

255 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 224.

256 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 126.

257 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 128–129.

2.5.2. 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 innego²⁵⁸.

Doświadczenie, o którym tutaj mowa, w swej momentalności ma wymiar podobieństwa i niepodobieństwa. Ten moment jest stanowiony jako podobieństwo w niepodobieństwie i niepodobieństwo w podobieństwie. Osobowe doświadczenie inności ujmowane całościowo jest rozwijającym się „przechodzeniem od jednej perspektywy do drugiej”²⁵⁹. 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 zaciekawia, zaprasza do zbliżenia, do lepszego poznania, do rozumienia i porozumienia, a w końcu do uczestnictwa²⁶⁰.

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 siebie²⁶¹. Brak znajomości siebie może przyczynić się do zaistnienia nieporozumienia w relacji, a także spowodować brak wzajemnego rozumienia. Osoby znajdują się wtedy na różnych poziomach egzystencji. W takim przypadku następuje wyjście osób poza krąg możliwego uczestnictwa. Tischner w tym kontekście mówi o osobowej „monadzie bez okien”²⁶² oraz o „negatywnej stronie osoby” jako byciu-przeciw-sobie²⁶³. W tym kontekście Tischner uważa, że chodzi o dramat monadyczny²⁶⁴.

258 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 258.

259 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 260.

260 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 260.

261 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 260.

262 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 261.

263 Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 295–304.

264 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 262.

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 uczestnictwa²⁶⁵.

Osobie, która nie może zrozumieć „Innego” ani się z nim 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 „ból, który nie pozwala mieć siebie”.

Tischner stwierdza:

Inny wtargnął do wnętrza monady i zatrzasnął jej okna. Monada jest nie tyle „bez okien”, ile „z zatrzaśniętymi oknami”²⁶⁶.

„Zatrzaśnięte okna monady”, o których tutaj mowa, to próba obrony indywidualności osoby, jej osobistej dobroci i przeciwstawienie się wszelkiego rodzaju relatywizacji jej wartości. Znamienna jest także siła momentu samowiedzy jako kryterium samooceny czy samouznania osoby²⁶⁷.

Jako powody zamknięcia się osoby-monady Tischner podaje: 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 osoby²⁶⁸.

Zewnętrznym wyrazem wnętrza osoby w powyższym kontekście jest pragnienie otrzymania odpowiedzi od osoby zrywającej więź. 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”²⁶⁹.

265 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 261.

266 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 263.

267 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 263–264.

268 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 266.

269 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 267.

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”²⁷⁰.

Z przytoczonych tekstów wynika, że osobowe bycie sobą determinuje 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 – jak wskazuje Tischner – podmiot smutku, który pragnie odpowiedzi na pytanie postawione osobie²⁷¹. Siłą do przebicia się przez smutek daje osobie „niejasna” świadomość uczestnictwa w innym dramacie niż mocno i „namacalnie” przeżywanym dramacie monadycznym²⁷². „Przebicie się” przez smutek i poddanie się innej wartości niż mrok zasmucenia jest uświadomieniem sobie przez osobę, że jako monada „ma okna”²⁷³. Momentałość świadomości ciąży ku konstytucji pozornie sprzecznego wewnątrznie zapośredniczenia tej samej osoby w jej „dla siebie” i jej „dla Innego”²⁷⁴. 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 zatrzaskać wszelkie okna, czyli dokonać operacji na każdym przeżyciu zawierającym intencję dialogiczną²⁷⁵.

270 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 267.

271 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 269.

272 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 269.

273 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 269.

274 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 269.

275 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 280.

Radykalne zatrzaśnięcie okien monady, czyli skrajna postać ucieczki osoby w siebie samą, tj. w kryjówkę duchowej wewnętrzności, potwierdza istnienie osobowej struktury „przeciw sobie” – „dla siebie”²⁷⁶. Momentalność równowagi między powyższymi przeciwieństwami wyznaczana jest dzięki nieustannemu odzyskiwaniu duchowej homeostazy wewnętrznej, wyznaczonej granicami beznadziei i nadziei. Tischner utrzymuje, że chodzi tutaj o modusy przeżywania wartości osoby. Nadzieja pełni w powyższym bipolu siłę chroniącą wartość – godność osoby; beznadzieja zaś stanowi siłę, która powoduje, że osoba pragnie stać się rzeczą²⁷⁷. 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”²⁷⁸.

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 jednostki, czyli jej procesowi stawania się radykalnie podmiotem ludzkim²⁷⁹, w jej byciu „dobrym do końca”²⁸⁰.

2.5.3. 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 dojrzewa do pełni swego człowieczeństwa, gdyż „jest celem samoistnym rozwoju”²⁸¹. Rozwój osobowy dokonuje się także poprzez dojrzewanie swoistego zmysłu rzeczywistości²⁸². Dzięki takiemu procesowi dojrzewania

276 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 283.

277 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 282.

278 J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 283.

279 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 284.

280 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 292.

281 J. Tischner, *Rewolucja i patologia nadziei*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 61.

282 Tischner, powołując się na Kępińskiego, uważa, że pośrednim dowodem na istnienie takiego zmysłu są stany zaburzenia poczucia rzeczywistości. Można je fenomenologicznie wykazać poprzez obserwację u człowieka wahań i różnic w jakości tzw. momentu tetycznego aktu intencjonalnego. Por. J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: J. Tischner, *Myslenie według nadziei*, dz. cyt., s. 442–445.

osoba nie żyje jedynie w świecie ideałów czy werbalizowanych moralności, lecz dostrzega inne osoby, ich potrzeby i pragnienia²⁸³. Trzeźwość spojrzenia na świat życia, który jest rzeczywistością aktualną, implikuje wrażliwość na złożoność dziejących się w tym świecie zjawisk oraz skomplikowanie relacji międzypersonalnych²⁸⁴.

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 właśnie 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 życia²⁸⁵. W takim świecie człowiek jako osoba pragnie i uświadamia sobie pragnienie dobra dla drugiego człowieka. Chodzi tutaj o pragnienie, które jest otwarciem na nieskończone²⁸⁶. Pragnienie dobra dla drugiej osoby jest zatem pragnieniem nieskończonego. Tischner konsekwentnie utrzymuje, że ludzki świat życia znajduje się w horyzoncie agatologicznym, „w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła”²⁸⁷. Horyzont ten obejmuje międzypersonalną strukturę momentalną: separacja – substytucja.

Substytucję należy rozumieć jako swoiście pojęte wczucie, czyli przeżywanie tego, co inna osoba przeżywa, „jakbym to ja przeżywał”²⁸⁸. Relacja międzypersonalna w takiej strukturze nie ma charakteru jednostronnego, lecz jest wyśrodkowana zasadą wzajemności. Zdaniem Tischnera chodzi zatem o fenomenologicznie pojęte doświadczenie momentu wzajemności, który charakteryzuje się byciem osoby poprzez innego, czyli „w ostatecznym rozrachunku dzięki innemu”²⁸⁹.

„Dzięki innemu” może oznaczać wiele możliwości, od walki z drugim człowiekiem po konstytuowanie wspólnot pozytywnych, takich jak np. rodzina, wspólnota pracy, wspólnota narodu, na co zwraca uwagę Tischner:

283 Por. J. Tischner, *Myślenie o ethosie społecznym*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 502.

284 Por. D. Wajsprych, *Pedagogia agatologiczna. Studium...*, dz. cyt., s. 155.

285 Por. J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 24 (1972) nr 215, s. 633–634.

286 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 44.

287 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 53.

288 Por. J. Tischner, *Osoba w dramacie*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 289–290.

289 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

Niewątpliwie dzięki drugiej osobie jest możliwa r a c j o n a l i z a c j a pierwotnej sytuacji osoby. Inny stwierdza i potwierdza to, czym byt-dla-siebie [osoba] 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 społeczną²⁹⁰.

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 tej legitymizacji świat wzajemnych uznań jest światem dobra absolutnego, a 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 zdaniem Tischnera możliwy jest „racjonalny ruch w świecie” osób, warunkujący życie społeczne ludzi. Otwarcie na świat osoby jest zawsze zapośredniczone przez inne osoby wspólnoty międzyosobowej²⁹¹. Świat życia ma charakter pierwotny względem świata przedmiotów i otoczenia, a przede wszystkim jest światem ludzkim. Z kolei osoba żyjąca w tym świecie jest „egzystencją a g a - t o e i d e t y c z n ą – poszukującą siebie w swoim wyrazie”²⁹².

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 osobowej²⁹³. Twórczość ludzka, będąca wyrazem i potwierdzeniem uczestnictwa jako fenomenologicznego doświadczenia źródłowego osoby ludzkiej, ma swoje źródło w warunkach możliwości wewnętrznego życia osobowego, dzięki „szczególnej agatologicznej strukturze egzystencjalnej” osoby oraz relacjom międzyosobowym²⁹⁴. 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 uczestnictwa²⁹⁵. W ujęciu takim zaznacza się moment oscylacji osoby między tzw. monadycznością a alterycznością, czyli tym, co dzieje się między osobami i tym, co wydarza się

290 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

291 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

292 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 15.

293 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 15.

294 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 15.

295 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 19.

między osobą a nią samą²⁹⁶. Omawiane napięcie oscylacyjne ma motywacyjno-twórczy charakter działań osoby, rozumiany jako „wyraz”, „w którym i poprzez który osoba raz jeszcze «rodzi» samą siebie”²⁹⁷. Według Tischnera „rodzić siebie” jako osobę oznacza wydobywanie na jaw tego, co już „wcześniej istniało”²⁹⁸, czyli sens bycia osobą. Za to „rodzenie” jest metaforycznym ujęciem genezy konstytutywnej świata życia osoby i relacji międzysobowych. Sens powstaje tam, gdzie ma możliwość zaistnieć geneza konstytutywna, a pole możliwości, określane przez sens, „poprzedza wszelką faktyczność” oraz stanowi „naturalny *matrix*” człowieka-osoby. Chodzi tutaj o wewnętrzną przestrzeń świadomości, która ma charakter powierzchniowo-głębinowy²⁹⁹.

Zdaniem Tischnera „głębinowość” wewnętrznej świadomości osoby wskazuje na jej wielowymiarowość, dzięki której przeżycia odsłaniają się osobie jako „bliższe”, „dalsze” bądź mniej lub bardziej ważne³⁰⁰. Wewnętrzna przestrzeń świadomości, cechująca się wewnętrznym porządkiem ważności, ma „charakter agatologiczny”. Na taką cechę wskazuje swoista wewnątrz świadomościowa wrażliwość agatologiczna³⁰¹. Moment ważności, potwierdzany przez zasadę przedkładalności, pozwala na stwierdzenie, że „to, co jest, jest o tyle, o ile jest ważne”³⁰². Zasadą przedkładalności jest według Tischnera „jakieś życie”:

Człowiek nie tylko „coś przeżywa”, człowiek przede wszystkim „żyje tym, co przeżywa”. Człowiek „żyje dobrymi myślami”, „żyje nadzieją”, „żyje miłością”³⁰³.

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»”³⁰⁴ w przestrzeni agatologicznej, która stanowi jego *matrix*³⁰⁵. 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 tym

296 Por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 16.

297 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 19.

298 Por. J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 322.

299 Por. J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 323.

300 J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 324.

301 J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 325.

302 Por. J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 326.

303 J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 325.

304 J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 327.

305 Por. J. Tischner, *Ontologia i agatologia człowieka*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 327.

kontekście należy osobę „myśleć” afirmatywnie, czyli jako podmiot poznający i rozpoznający siebie jako dobro. Osoba, wybierając dobro, staje się dostatecznie dobra, czyli sposobem jej bycia jest stosunek do samej siebie jako dobra³⁰⁶.

Osoba jest także, jak twierdzi Tischner, otwarciem na inne osoby i na świat, „wchodzi w dramat i wraca do siebie”³⁰⁷. To „wraca do siebie” jest swoiście rozumianym dojrzwaniem sobości, która jest „mieniem” osoby. „Mienie” osoby jest bardziej podstawowe niż byt³⁰⁸, gdyż dochodzi do niego w horyzoncie agatologicznym, którego otwarciem jest doświadczenie spotkania z inną osobą³⁰⁹. Formułą takiego horyzontu jest syntetyczne stwierdzenie: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteś”³¹⁰. Zdaniem Tischnera ta formuła ma charakter pośredniej drogi „myślenia” osoby ludzkiej. Chodzi tutaj o wypośrodkowanie między ujmowaniem tego, co ludzkie, na drodze między transcendentalnym subiektywizmem (droga od „Ja” do „Ty”) a genetycznym obiektywizmem (droga od „Ty” do „Ja”)³¹¹.

Zawahanie pośredniości między tymi stanowiskami potwierdzi 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”³¹². 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 deifikacją osoby ludzkiej. W takim ruchu zostaje unicestwiony dramat, a zarazem – zdaniem Tischnera – potwierdzona zostaje podstawowa teza filozofii osoby, która brzmi: „wewnętrzny dramat osoby jest niemożliwy do oddzielenia od zewnętrznego dramatu między osobami”³¹³.

Wrażliwość na wagę opisanych kryzysów charakteryzuje zarazem wyzwanie odpowiedzialności i pracę myśli filozofa, który musi strzec pośredniej drogi myślenia o osobie ludzkiej. Takie myślenie, jak zauważa Tischner, „otwiera przed człowiekiem i dla człowieka agatologiczny horyzont bycia – horyzont

306 Por. K. Mech, *Dobro i zło jako metafory*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Kraków 2013, s. 62.

307 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 14.

308 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 389.

309 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 53.

310 Por. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, dz. cyt., s. 70.

311 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 228.

312 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 16.

313 J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, dz. cyt., s. 16.

prawdy lub fałszu, piękna lub brzydota, dobra lub zła”³¹⁴. 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”³¹⁵, nie mają być „ani poeci, ani kaznodzieje, ani uczeni uprawiający nauki pozytywne”, lecz filozofowie, którzy przemawiają z takich miejsc – ze szczególnego etosu myślenia, który „pozwała drugiemu być jako osobie”, dąży do dialogu „na równych prawach”³¹⁶.

³¹⁴ J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 511.

³¹⁵ Ujęcie zadań filozofa jako „lekarza duszy”, por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 17.

³¹⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 228. Tischner nie przedstawia w pełni problematyki agatologicznej, która odnosi się do dramatycznego napięcia między dobrem a złem w koncepcji osoby. Warto podkreślić, że skupia się on przede wszystkim na transcendentnych aspektach rozumienia podmiotu osobowego. Jeśli porównamy filozofię osoby u Husserla i Tischnera, to zauważymy, że te zagadnienia wydają się zasadnicze. Głównym celem tej monografii jest 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 możliwość stawania się nią w prawdziwie ludzkim wymiarze, a także o wyjaśnienie jej świadomości (samoświadomości) osobowej. Ten zakres analiz można rozumieć jako badania podmiotowo-transcendentalne, które są ważne dla fenomenologicznego rozumienia osoby, ponieważ osoba ze względu na strukturę świadomości 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 mogą być obojętne i w żadnym wypadku nie są naiwnie marginalizowane w tej pracy, jednak celem jej autora nie jest dosłowne powtarzanie tego, co na ten temat zostało już szczegółowo powiedziane. Gruntowne opracowanie tej problematyki odnajdujemy m.in. 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*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 45–71; J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, red. J. Jagiełło, Kraków 2020, s. 41–107.

3

Husserl – Tischner. Rozumienie osoby – podobieństwa i różnice

3.1. Potrzeba nowej filozofii osoby

3.1.1. Znaczenie kryzysu rozumienia osoby ludzkiej

Słownikowe określenia „kryzysu” zgodnie z etymologią grecką opisują go jako przesilenie; decydujący przebieg zdarzeń; znaczący zwrot; pewne załamanie porządku; okres przełomu; zmianę paradygmatu; punkt zwrotny do zmiany na lepsze lub gorsze; znaczące emocjonalne zdarzenie lub radykalną zmianę statusu w życiu człowieka; chwilę, gdy decyduje on, czy dana sprawa lub działanie będzie postępować dalej, ulegnie modyfikacji czy zostanie zakończone. Kryzys rozumiany jest także jako stan cierpienia z towarzyszącymi uczuciami zagrożenia i lęku, to część ludzkiego życia, a co ważne jest spodziewany bądź przezuwany oraz pożądanym. Wymaga od człowieka i wspólnot ludzkich zmian, podejmowania nowych wyzwań oraz realizacji zadań¹. Pozytywne rozwiązanie kryzysu wiąże się z jego przepracowaniem. Wymaga to czasu i wiedzy, nierzadko zobaczenia danego zagadnienia z pozycji „niezależnego obserwatora”, czyli z perspektywy poszerzenia pola wolności, spektrum kontekstualności doświadczenia i wyjścia poza schematy, stereotypy jednostronnego

¹ Definicje „kryzysu” zostały przytoczone za: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*; *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1971. Wykaz przykładowych znaczeń por. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Kryzys> (08.01.2021).

redukcjonistycznego widzenia rzeczywistości i zredukowanych doświadczeń². Ryzykiem nieuświadomionego doświadczenia kryzysu jest pielęgnowanie i wzmacnianie postaw zachowawczych, negowanie oraz krytycyzm rzeczywistości w zamian za szukanie prawdy³. Uświadomienie stanu kryzysowego i podjęcie prób rozwiązania go może stać się szansą na przemianę i wytyczenie nowych dróg myślenia, rozumowania i nauki — szeroko pojętej racjonalności.

W kontekście podejmowanej tematyki chodzi o kryzys rozumienia osoby ludzkiej. Zaprezentowane w rozdziałach pierwszym i drugim krytyki dwóch wybranych koncepcji człowieka wskazują na jeden z istotnych aspektów kryzysu rozumienia osoby ludzkiej. Chodzi tutaj o moment autorefleksji indywidualnej osoby ludzkiej oraz świadomości zbiorowej (społecznej)⁴.

W przedstawionych analizach Edmunda Husserla i Józefa Tischnera motywem łączącym ich stanowiska jest zauważenie istnienia kryzysu, uwrażliwienie na jego wagę i możliwość uświadomionego rozwoju. Autorzy podejmują się krytyki przykładowych redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej oraz próby zaradzenia kryzysowi i jego przepracowania.

Niewątpliwie niektóre kryzysy dotyczą człowieka bezpośrednio w jego ujmowaniu i redukowaniu własnego osobowego wymiaru, często jedynie do wybranego aspektu bądź abstrakcyjnej teorii na własny temat. Nierozwiązane kryzysy rozwijają się niejednokrotnie w różnego rodzaju ideologiczne i totalitarne mutacje, mające korzenie w tzw. zatrutej humanistyce⁵. Nierzadko stanowią także katalizator kulturowej świadomości, np. krytykowany przez Tischnera nihilizm Nietzschego, który poza swym pesymizmem jest także pewną zachętą do dostrzeżenia sytuacji kryzysowej i próby wyjścia z wiru destrukcyjnego zapętlenia⁶. Podążając za myślą Husserla, możemy stwierdzić, że kryzys racjonalności nauki o osobie ludzkiej jest ujmowany jako problematyzacja autentycznej istoty tejże osoby. Całokształt stawianych sobie pytań i zadań oraz wypracowanie adekwatnych do nich metod dają możliwość przepracowania kryzysu i doświadczenie twórczego sporu o rozumienie osoby ludzkiej⁷.

2 Por. W. Eichelberger, *Pomóż sobie, daj światu odetchnąć*, Warszawa 2014, s. 12.

3 Por. W. Eichelberger, *Pomóż sobie, daj światu odetchnąć*, dz. cyt., s. 212–213; O. Stone, D. Zahavi, *Phenomenology and Mindfulness*, „Journal of Consciousness Studies” 28 (2021) no. 3–4, s. 158–185.

4 Por. A. Wesołowska, *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 3, s. 66, <https://doi.org/10.12775/RF.2019.052>.

5 Por. Rozdział 2 (punkt 1.3.) niniejszej pracy.

6 Por. W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa — zagrożenie czy szansa?*, dz. cyt., s. 28.

7 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 5.

W tym kontekście ważne jest zwrócenie uwagi na tło kryzysu, które związane jest z próbami jego filozoficznego rozpoznania, uwzględnienia kontekstu tego, co go spowodowało, oraz dostrzeżenia przewidywanego rozwiązania. Rozwiązanie to konstytuuje się na tle rozmaitych tradycyjnych i kulturowych odniesień do problemu, a także egzemplifikacji samej wieloznaczności pojęcia kryzysu. Wieloznaczność znaczeniowa jest zjawiskiem instruktywnym, inspirującym do adekwatnej, krytycznej i wielokontekstowej refleksji nad danym zagadnieniem. Przykładem są tutaj zreflektowane i zreinterpretowane przez Husserla pojęcia *telosu* czy *entelechii*, poprzez które filozof tłumaczy to, co uniwersalne, aprioryczne oraz autentycznie ludzkie⁸. Kryzys człowieczeństwa w aspekcie wieloznaczności jego ujęć krystalizuje się nie tylko jako funkcja kryzysu cywilizacyjnego, lecz także właśnie jako antropologiczny analogon korelatywno-momentalny. Takie założenie widać wyraźnie w podejmowanych przez Husserla i Tischnera krytykach redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej jako w pewnej dziejowej przestrodze czy sygnale o nieadekwatnym ujmowaniu człowieczeństwa, które to ujmowanie wyraża się we wzroście dominacji cywilizacyjnego zapomnienia osobowego wymiaru człowieka⁹. Uświadomienie kryzysu i poszukiwanie dróg jego rozwiązania na terenie filozofii może prowadzić do przemiany nastawienia w rozumieniu człowieka nie tylko w jego jednostkowym aspekcie, lecz także w jego wspólnotowym wymiarze aprioryczno-personalistycznej korelacji. W takim ujęciu staje się widoczne, jak ważne jest samouświadomienie własnego osobowego charakteru przez podmiot doświadczający kryzysu oraz jego uwaga na formy interpretacji kryzysu. Redukcjonistyczne ujęcia osoby ludzkiej są właśnie skutkiem owych interpretacji, które wypaczają osobowy charakter człowieka, koncentrując się na przedmiotowej obiektywności¹⁰.

Edmund Husserl i Józef Tischner zwracają uwagę na istnienie kryzysu zarówno na płaszczyźnie przedmiotowej, jak i w rozumieniu doświadczenia podmiotowego, a w konsekwencji na płaszczyźnie samego podmiotu. W ich ujęciu kryzys przedmiotowy obejmuje problematyzację kultury ludzkiej, natomiast kryzys podmiotowy dotyczy osoby ludzkiej jako twórcy kultury. W przekonaniu filozofów samo rozpoznanie kryzysu na przywołanych płaszczyznach stanowi ważny etap samouświadomienia podmiotu osobowego, co może być

8 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 17–18.

9 Por. W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, dz. cyt., s. 28.

10 Por. D. Creutz, *Krysis*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 176.

krokiem ku zmianie jego nastawienia do kryzysu jako takiego. Chodzi tutaj o potencjalność wpisaną w warunki możliwości bycia i istnienia podmiotu osobowego oraz wspólnoty ludzkiej. W dostrzeżeniu istnienia kryzysu zdaniem Husserla i Tischnera istotną rolę odgrywają filozofowie, którzy jako „funkcjonariusze ludzkości”, egzystującej często w pewnym wirze bezrefleksyjności, proponują jej także spektrum rozwiązań kryzysu¹¹.

Filozofowie, jako powołani do życia dla prawdy, uświadamiają innym, że „ludzkie filozofowanie i jego efekty dla ogólnoludzkiego istnienia nie mają bynajmniej znaczenia prywatnych lub jakoś inaczej ograniczonych celów kulturowych”¹² czy światopoglądowych. Filozofowanie i jego efekty stają się zatem próbą odpowiedzialności za „prawdziwe istnienie ludzkości”¹³. Taka próba skierowana jest na budzenie samoświadomości podmiotowo-osobowej w człowieku po to, aby on sam podjął wysiłek świadomego życia osobowego w charakterze zarówno indywidualnym, jak i interpersonalnym.

Prowadzone przez Husserla i Tischnera krytyki myślenia redukcjonistycznego o osobie ludzkiej są sygnałem ich wrażliwości na zagrożenie, które powstaje w wyniku każdego rodzaju osobowej dewaluacji wartości i godności człowieka. W przypadku Husserla, jak podjęto w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, jego intuicje podążają w kierunku krytyki naturalizacji metodologicznej i traktowania problematyki osoby ludzkiej wyłącznie przez pryzmat przyrodniczy. Niemiecki myśliciel uwrażliwia następne pokolenia na niebezpieczeństwo totalizacji na poziomie racjonalistycznym, a także na poziomie społecznym, narodowym czy międzynarodowym. Z kolei Tischner, uznający doniosłość Husserlowskich starań o pielęgnowanie wrażliwości na metodologiczną adekwatność naukowych badań nad osobowym wymiarem człowieka, na podstawie historycznych egzemplifikacji pokazuje skutki redukcjonistyczno-totalizujących sposobów myślenia o osobie ludzkiej, które to sposoby myślenia określa mianem zdeformowanego racjonalizmu¹⁴.

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

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

13 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 20.

14 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 40-42.

3.1.2. Kryzys myślenia o osobie ludzkiej — kryzys racjonalizmu

Husserlowska diagnoza przyczyn kryzysu myślenia człowieka wiąże się z zaproponowanym przez Kartezjusza — oraz szczególnym oddziaływaniem na niego myśli Galileusza — pojmowaniem świata w sensie racjonalności *more geometrico*, którą to kategorię „wzięto z matematyki wzgl. z matematyzowanej przyrody”¹⁵. Husserl zauważa, że radykalne oddzielenie tego, co cielesne, od tego, co psychiczne i duchowe, stawało się problematyczne w sytuacjach, w których „zaczęto odczuwać problemy rozumu”¹⁶. Źródłem kryzysu myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej filozof z Fryburga poszukuje także w projekcie antropologii psychofizycznej w duchu racjonalistycznym, przekształconej później w pozytywistyczny sensualizm. W ramach tej antropologii temu, co duchowe w człowieku, przypisuje się jedynie przyrodniczy sposób istnienia¹⁷, a to, co psychiczne i duchowe, ujmowane jest jako materialne. Takie myślenie znalazło swoje zastosowanie nie tylko w medycynie i psychologii, lecz także w szeroko rozumianej koncepcji nauki o człowieku, która jako filozoficzno-naturalistyczna w swym zapętleniu argumentacyjnym popadła w błędne koło¹⁸. Husserl zauważa, że niebezpieczeństwo dualistycznego traktowania człowieka zamyka go w pewnym mechanizmie jednolitego systemu racjonalnego¹⁹. „Kryzys europejski”, a zatem kryzys dotyczący ujęcia duchowego, osobowego wymiaru człowieka i wspólnot międzyludzkich, zakorzeniony jest zdaniem filozofa w „zbląkanym racjonalizmie”²⁰.

15 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 67.

16 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 67.

17 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 69.

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

19 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 70–71.

20 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983), s. 337.

W wykładzie wygłoszonym w Wiedniu w 1935 roku²¹ Husserl stwierdza:

I ja jestem pewien, że kryzys europejski ma swe korzenie w zbląkanym racjonalizmie. Ale nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła, albo też, że w całości egzystencji ludzkiej ma ona znaczenie jedynie podrzędne. Racjonalność — w owym szczytnym i rzetelnym sensie, o jakim tu wyłącznie mówimy, w sensie pierwotnie greckim, który w klasycznym okresie greckiej filozofii stał się ideałem — z pewnością wymagałaby jeszcze wielu wyjaśnień auto-refleksyjnych, jest jednak powołana do przewodzenia w sposób dojrzały. Z drugiej strony chętnie przyznajemy (i idealizm niemiecki dawno nas już tu wyprzedził), że postać racjonalizmu oświeceniowego, którą ratio przybrała w toku swego rozwoju, była zbląkaniem, choć zbląkaniem dającym się przecież zrozumieć²².

Husserl wskazuje zatem na potrzebę wrażliwości na historyczny aspekt filozofii i jej koncepcji człowieka, rozumianej jako „fakt związany z pewną epoką”, a także dostrzega potrzebę uwzględnienia wymiaru filozofii traktowanej jako idea nieskończonej rewizji stanowisk. Myślicielowi chodzi o zwrócenie uwagi na potrzebę zauważenia zadaniowego wymiaru filozofii jako nauki o człowieku w swym nieskończonym zadaniu dążenia do ogółu prawd i coraz większej autentyczności²³. Autentyczność ta związana jest ze świadomością realności ideałów praktycznych, od których — zdaniem Husserla — „w ciągu całego życia nie można zbroczyć, by tego nie pożałować, by nie sprzeniewierzyć się sobie

21 Wykład wygłoszony przez Husserla 7 maja 1935 roku pierwotnie nosił tytuł: *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*. W końcowej wersji nadano mu tytuł szkicu wykładu: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*. Na temat tego wykładu, który w tłumaczeniu polskim widnieje także jako *Filozofia w kryzysie społeczności europejskiej*, Husserl w liście do Ingardena konkluduje: „W Wiedniu poszło osobliwie. Pojechałem właściwie bez gotowego rękopisu, a to na skutek zbyt późnego podjęcia decyzji przemawiania tam, przesunięcia się wykładów paryskich i innych jeszcze przeszkód. Przewyciężyłem zmęczenie i 7 V mówiłem z nieoczekiwanym powodzeniem. W zasadzie nie korzystałem z notatek. *Filozofia i kryzys europejskiego sposobu bycia człowiekiem*. Pierwsza połowa: filozoficzna idea europejskiego sposobu bycia człowiekiem (albo kultury europejskiej), rozjaśniona przez odwołanie się do źródeł teleologiczno-historycznych (do filozofii). Część druga: podłoże kryzysu od końca XIX wieku, podłoże fiaska filozofii, względnie wyrosłych z niej nowoczesnych nauk szczegółowych — fiaska jej powołania (jej funkcji teleologicznej) do normatywnego przewodzenia wyższemu typowi człowieka, który jako idea winien urzeczywistnić się w historii Europy. Pierwsza połowa stanowiła zamknięty w sobie wykład, który zajął dobrą godzinę. Dlatego chciałem zakończyć i przeprosiłem za zbyt szeroko zakrojony temat. Ale słuchacze żądali, bym mówił dalej, toteż po krótkiej przerwie przeszedłem do części drugiej, która spotkała się z jeszcze żywszym zainteresowaniem”. Cyt. za: J. Sidorek, *Od Tłumacza*, w: E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 315.

22 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 337.

23 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 338.

i tym samym siebie nie unieszczęśliwić”²⁴. Ideały, na które zwraca uwagę filozof, są antycypowane w wieloznacznej ogólności, a ich praktyczny wymiar osadza je w konkretności zastosowania. W aspekcie historycznym filozofii dochodzi do względności pomyślanego działania, które wiąże się z ryzykiem popadania w jednostronność i „przedwczesne zadowolenie”, a z kolei ono często skutkuje sprzecznościami, kontrastami i wszelkimi roszczeniami systemów filozoficznych do prawa wyłączności myślenia o człowieku. Taka jednostronna racjonalność „zawsze może stać się złem”²⁵. To zło polega na krzywdzeniu człowieka poprzez zamykanie go w jednej stronie oglądu, a przez to niezwracanie uwagi na to, że „całe zadanie teoretycznego poznania ogółu bytu [osobowego] posiada jeszcze inne strony”²⁶. Dążenie do autentycznej filozofii człowieka jako osoby ludzkiej powinno być zatem próbą nieskończonego namysłu, który ma wymiar uniwersalny. Dokonuje się go wówczas, „gdy w niejasnościach i sprzecznościach ujawniają się niedostatki”, które motywują filozofa do „opanowania prawdziwego i pełnego sensu filozofii, jej wszystkich horyzontów nieskończoności (*Unendlichkeitshorizonte*)”²⁷. Husserl zwraca uwagę na to, że autentyczność sposobu bycia człowieka związana jest z funkcją teleologiczną spełnianą przez filozofię, a niebezpieczeństwo absolutyzacji i ekstrapolacji wyizolowanych prawd związane jest z tzw. naiwnym obiektywizmem charakterystycznym dla nowożytności od czasów renesansu. Podnosi on sam siebie do rangi racjonalizmu uniwersalnego²⁸.

Na niebezpieczeństwa związane z błędzeniem racjonalizmu i w konsekwencji zapomnieniem podmiotowo-osobowego myślenia o człowieku zwraca uwagę także Józef Tischner. Podejmuje on temat zainicjowany przez Husserla. Tischner, zainspirowany troską i wrażliwością ojca fenomenologii w odniesieniu do faktyczności i źródła kryzysu myślenia o człowieku, stawia sobie zadanie wykazania aktualności Husserlowskiego wywodu²⁹. Zwraca uwagę m.in. na stwierdzenie niemieckiego filozofa, sformułowane podczas wykładu

24 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 338.

25 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 338.

26 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 338.

27 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 338–339.

28 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 339.

29 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 22.

w Wiedniu w 1935 roku, że: „Największym niebezpieczeństwem Europy jest zmęczenie”³⁰.

Owo zmęczenie daje efekt zamknięcia się przed człowiekiem horyzontu sensu, a zatem jest popadnięciem w zbłądzenie racjonalizmu. Postawa absolutyzacji jednego z racjonalistycznych stanowisk jest z tej racji sprzeniewierzeniem się teleologicznej idei dążenia do prawdy, co samo w sobie jest zadaniem nieskończonym. W wyniku zmęczenia człowiek popada w myślowy bezruch i traci motywację do podjęcia ryzyka przełamywania tradycyjno-stereotypowych schematów myślowych³¹. Człowiek w takim stanie, wyrzekając się działania rozumowego, skazuje się na działanie instynktowne, budzące „upiory”³².

Tischnerowska metaforyzacja rezygnacji z myślenia rozumowego, czyli nastawienia czysto teoretycznego, koresponduje z Husserlowskim podkreśleniem potrzeby akcentu wyłącznie na nastawienie życiowe człowieka, który koncentruje się na jednostronności eksponowania praktyczności własnego życia. Dochodzi tutaj do znużenia oraz powrotu do tzw. orientalizacji i cofnięcia się do poziomu przedfilozoficznego w opisie człowieka. Orientalizacja myślenia o człowieku związana jest z akcentowaniem stanowisk praktycznych w nastawieniu religijno-mitycznym³³. W takim nastawieniu świat zostaje potraktowany jako całość, która jest opanowana przez siły mityczne kierujące losem człowieka i będące źródłem jego egzystencjalnych lęków, a w konsekwencji także powodem instynktowo-praktycznych działań³⁴. Metaforyczna upioryzacja rzeczywistości, o której mówi Tischner, wydaje się właśnie absolutyzowaniem instynktownie podpartej formy mitycznej spekulacji, prezentującej się jako naiwnie przekonująca interpretacja, spetronifikowana w rozpowszechnianej i skanonizowanej językowo quasi-wiedzy, która wzmaga jeszcze bardziej dominujące poczucie kryzysu³⁵.

Tischner zwraca również uwagę na uwydatniony przez Husserla lęk przed tym, co podmiotowe. Podsycany przez wpływy pozytywistyczne lęk odcina człowieka od jego wymiaru podmiotowo-osobowego. W konsekwencji

30 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 347; Tischner w powyższym cytacie stosuje pierwotnie słowo „znużenie” i wyjaśnia je jako „zmęczenie”. Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 22.

31 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 22.

32 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 22.

33 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 331.

34 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 332.

35 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 333; J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 22.

kulturowo-społeczny aspekt życia osobowego traktowany jest wyłącznie przez pryzmat materialistyczno-mechanistyczny³⁶. Redukcjonistyczne ujęcie człowieka, które w powszechnym mniemaniu miało stanowić deupioryzację nauki, w rezultacie popadnięcia w znużenie przyczyniło się do pogłębienia kryzysu nauki o człowieku i jego wymiarze personalistycznym. Zdaniem zarówno Husserla, jak i Tischnera takiemu podejściu do rozumienia człowieka przeciwstawia się choćby młoda generacja studentów. Grupa ta „przeżywa «wrogie nastroje» w stosunku do nauki, która w wyniku wpływów pozytywistycznych stała się w czasach Husserla jedynie «nauką o faktach»”³⁷. Postawa studentów jest wołaniem o godność człowieka w jego wymiarze osobowym, a zatem jest próbą przywrócenia mu miejsca jako twórcy kultury i podmiotu wolności³⁸.

Wołanie o wrażliwość na podmiotowy wymiar człowieka jest także próbą zwrócenia uwagi na to, że „dziejowe przemiany nauki są czymś więcej niż przekształceniami samej nauki”, a kryzys myślenia o człowieku jest kryzysem samego człowieka³⁹. Pokłosiem wspomnianych przemian nauki o człowieku są przekształcenia polityczne, społeczne, kulturowe, prawne i etyczne. Są one jednak zewnętrznym „przejawem czegoś głębszego”⁴⁰. Zdaniem Tischnera to „coś głębszego” stanowi dziejową artykulację sensu bycia człowieka w jego wymiarze osobowym. Chodzi zatem o najbardziej zasadniczą prawdę człowieka, o to, kim jest, i o jego istotowe „co”, czyli to, co podstawowe i w sensie genezy pierwotne⁴¹.

Polski filozof zauważa także zasadność Husserlowskiej krytyki renesansowego ideału nauki o człowieku, który – upatrując w obiektywizmie matematycznym najwyższy stopień docierania do prawdy – zamazuje rzeczywistość istnienia podstawowej płaszczyzny dla takiego obiektywizmu. Tę płaszczyzną stanowi poziom „obiektywizmu sensu”, który jest zawsze odniesieniem do człowieka jako podmiotu⁴². Zapomnienie o tym podmiotowym ustosunkowaniu do rzeczywistości jest niczym innym, jak redukjonistycznym traktowaniem osoby ludzkiej. Redukcjonistyczne ujmowanie roli człowieka w procesie dążenia do prawdy o nim samym stanowi z tej racji zamykanie horyzontu

36 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 23.

37 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 23.

38 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 7–8.

39 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 23.

40 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 23.

41 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 76.

42 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 24.

prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej w granicach systemowo-metodologicznych. Przykładem tego jest renesansowo-matematyczno zmechanicyzowany model człowieka⁴³.

Przedstawione przeze mnie wcześniej przykłady Husserlowskiej i Tischnerowskiej krytyki redukcjonistycznych ujęć myślenia o człowieku stanowią potwierdzenie konieczności rewizji stanowisk na temat rozumienia człowieka jako osoby ludzkiej. Rewizjonistyczne krytyki dokonane przez filozofów wpisują się w nurt uniwersalnych sposobów potwierdzania realności powszechnej idei prawdy, która w dziejach ludzkości staje się uniwersalną normą „wszystkich pojawiających się w życiu ludzkim prawd relatywnych, rzeczywistych i rzekomych prawd sytuacyjnych”, które z kolei dotyczą także norm tradycyjnych, norm prawa, piękna, celowości, panujących wartości osobistych czy wartości charakterów osobowych⁴⁴.

Potrzeba nieustannej krytyki stanowisk na temat sposobów myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej wpisuje się w proces ciągłego dążenia do prawdy o człowieku oraz sprzężoną z tym procesem potrzebę tworzenia nowej kultury. Proces ten wymaga rewizji i ingerencji w życie praktyczne poszczególnych ludzi oraz w życie wszelkiego rodzaju wspólnot międzyludzkich⁴⁵. Zaprezentowane przez Husserla i Tischnera krytyki redukcjonistycznych ujęć myślenia o człowieku jako osobie ludzkiej stanowią zatem pewien rodzaj troski, wspólnej im obu, działania szczególnego rodzaju, ideowej współpracy, pracy krytycznej. Niemiecki fenomenolog jest dla Tischnera niewątpliwie inicjatorem namysłu nad koniecznością przyjmowania postawy krytyczno-rewizjonistycznej oraz protoplastą potrzeby popularyzacji – najpierw w granicach własnej ojczyzny – takiego nastawienia do wszelkich teorii na temat osobowego wymiaru człowieka⁴⁶. Chodzi tutaj o postawę nieustannego wysiłku budzenia tzw. racjonalizmu adekwatnego, a zatem takiego myślenia o człowieku, które odbywa się w otwartym horyzoncie prawdy o nim samym⁴⁷. Postawa i nastawienie do ciągłego poszukiwania oraz odkrywania prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej wymaga bowiem nieustannie nowego namysłu i nowej nauki.

43 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 24–25.

44 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 25; E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 334.

45 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 8.

46 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 105.

47 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 25.

3.1.3. Potrzeba nowej filozofii osoby. Znaczenie fenomenologii

W przekonaniu Husserla i Tischnera zwrócenie uwagi na potrzebę wrażliwości na znaczenie pielęgnowania racjonalizmu adekwatnego, autentycznego, wymaga trudu postawy nieustannego otwierania zamkniętego horyzontu prawdy, czyli budzenia „«leniwego rozumu», który unika zmagania o rozjaśnienie pierwotnych, ostatecznych danych oraz opartych o nie ostatecznie i prawdziwie racjonalnie zarysowanych dróg i celów”⁴⁸. Punktem wyjścia w przemianie nastawienia jest uświadomienie sobie pewności początku, które to nastawienie staje się zapleczem motywacji i poczucia potrzeby postawienia na nowo pytania o człowieka i jego wymiar personalistyczny. Pewność początku skupia się wokół „trwającej w czasie tożsamości podmiotu myślącego”, a pewność przestrzeni badawczej centralizuje się „wokół odkrycia horyzontu sensu”⁴⁹. Tischner, zainspirowany wywoodem Husserla, kontynuuje jego nawoływanie do podjęcia wysiłku ruchu oświatowego po to, by budzić w kolejnych pokoleniach wrażliwość na prawdę o człowieku jako osobie ludzkiej⁵⁰.

Próbie adekwatnego myślenia o człowieku, a zarazem wysiłkowi przewyciężania kryzysu człowieczeństwa, Husserl i Tischner odnajdują w filozofii. W swym zadaniowo-praktycznym i genetyczno-teoretycznym ukierunkowaniu filozofia powinna podejmować staranie o integrowanie ujęć i nastawień w odniesieniu do człowieka jako osoby⁵¹. Polski filozof jest w tym założeniu spadkobiercą i kontynuatorem postulatów Husserla, jego koncepcji fenomenologicznej filozofii, która stanowi nieskończony horyzont i niewyczerpane źródło dla rozważań⁵². Chodzi tutaj o postawę samokrytyczną stanowiska niemieckiego filozofa, który z ukierunkowania dogmatycznego własnej myśli przechodzi do nastawienia krytycznego wobec fenomenologii⁵³. W takim założeniu fenomenologia przypomina sztukę, która pozwala popatrzeć na to, co spostrzegamy codziennie, a zatem w nastawieniu naturalnym, z całkiem nowej perspektywy. Fenomenologia człowieka ma być próbą całościowej zmiany sposobu myślenia

48 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 18.

49 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 25.

50 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 335; J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 25.

51 Por. J. Krokos, *Philosophie als strenge Wissenschaft a Husserlowski projekt odrodzenia filozofii*, dz. cyt., s. 32–33.

52 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 57.

53 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 58.

i widzenia, wysiłkiem otwierania nowego horyzontu sensu, który to horyzont jest obecny nierzadko w człowieku przeżywającym kryzys myślenia. Horyzont ten pozostaje najczęściej zamknięty przed człowiekiem⁵⁴, a mówiąc językiem Tischnera — człowiek przebywa wtedy w załężeniu w kryjówce⁵⁵.

Filozofia, także w nachyleniu fenomenologicznym, stanowi naukę, która obejmuje klasę specjalnych tworców kultury⁵⁶. Z jednej strony filozofia powoduje ruch kulturowego wzrostu we wszelkim duchowym stawaniu się, a z drugiej jest horyzontem rozwoju dla aproksymacyjnego ruchu w kierunku jeszcze skrytych, uniwersalnych standardów i norm⁵⁷. Chodzi tu zatem o taki rodzaj filozoficznego namysłu nad człowiekiem, który wyrasta na gruncie uniwersalnego nastawienia krytycznego, także w odniesieniu filozofii do siebie samej oraz do „wszelkich przesłanek tradycyjnych”, stereotypowych, których nie mogą powstrzymać „żadne bariery narodowe”⁵⁸ czy światopoglądowe uzurpacje⁵⁹. W praktyce ów namysł nad podmiotem ludzkim prowadzi do „zrodzenia nowego sposobu bycia człowiekiem” i do filozofii człowieka rozumianej jako „nowego rodzaju postać kultury” oraz do nowej wspólnoty międzyludzkiej⁶⁰. Nowość, o której mowa, jest nieustannym otwieraniem horyzontu sensu, czyli otwieraniem takiego rozumienia człowieka i myślenia o nim, które staje się filozoficzną alternatywą dla przednaukowej świadomości naturalnej⁶¹.

Tischner przypomina za Husserlem, że kryzys człowieczeństwa jest w istocie kryzysem samego człowieka, którego subiektywny horyzont został zamknięty w zbląkanym (zabłąkanym) racjonalizmie⁶². Sens bycia człowieka jako osoby ludzkiej stanowi to, co nadaje jedność doświadczeniu człowieka jako osoby ludzkiej. Taki sens „umożliwia także mowę”, która w swoim *telos* wyraża

54 Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 15–19.

55 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 198.

56 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 333.

57 Por. W. P. Glinkowski, *Kryzys człowieczeństwa — zagrożenie czy szansa?*, dz. cyt., s. 31; A. Staiti, *Phänomenologie*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 229–235.

58 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 335.

59 Por. E. Husserl, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jak potrzeba historii?*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983), s. 349; Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 23.

60 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 324, 333–334.

61 Por. D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, London–New York 2000, s. XIII–XIV; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 58–59.

62 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 23; E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 14.

sens osoby człowieka⁶³. Człowiek żyjący w nastawieniu naturalnej tezy o istnieniu świata, często żyjąc w potocznie pojętym wirze życia, nie zwraca uwagi na to, że istnienie świata realnego jest czymś innym niż funkcjonujący w świadomości ludzkiej irrealny świat sensu. Sens bycia człowieka jako osoby ludzkiej, aby został uświadomiony i zaczął odgrywać znaczącą rolę w życiu codziennym człowieka, musi zostać doświadczony⁶⁴. Nauką, która jest w tym zakresie predysponowana, bo zarazem potwierdza zasadność samej siebie, jest według Husserla i Tischnera fenomenologia⁶⁵. Czym jest owo doświadczenie sensu?

Zdaniem Tischnera:

Doświadczać jakiegokolwiek „sensu”, mamy świadomość, że znajdujemy się w obszarze jakiegoś „horyzontu”, w którym „czujemy” się ograniczeni przez jakieś konieczności. „Horyzont” i „konieczność” – oto dwa znamienne rysy, po których możemy poznać, że zetknęliśmy się z sensem⁶⁶.

Zdaniem obu filozofów sens ujawnia się najpierw jako horyzont znaczeniowy danego doświadczenia, np. zmysłowego. W najogólniejszym wyrazie doświadczenie to oznacza drogę otwierania horyzontu sensu, który ma wyraz transcendensu. Pojęcie „horyzontu”, czy też używane przez Husserla określenia „pole” (w odniesieniu do świadomości), jest swoistym „zadaniem” i pracą dla fenomenologii w ich „rozjaśnianiu”. Chodzi tutaj o sens osoby ludzkiej oraz horyzontu znaczeniowego, czyli sens, „w obszarze którego przebiega życie człowieka”⁶⁷.

Fenomenologia jako nauka „poszukująca” sensu, odsłaniająca „rozliczne powiązania między poszczególnymi tworam i sensownymi”, jest nieustannym, uniwersalnym i systematycznym odsłanianiem transcendentalności świadomości i jej zdolności konstytutywnych⁶⁸. Problematyka człowieka jako osoby ludzkiej stanowi w takim ujęciu zagadnienie w szczególnym sensie filozoficzne, przedmiot nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*)⁶⁹.

63 Por. H. Voß, *Sprache*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 266; J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 25.

64 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, dz. cyt., s. 8.

65 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 26.

66 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 26.

67 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 26.

68 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 60.

69 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

Jako fenomenologia jest ona również adekwatną filozofią człowieka w jego wymiarze cielesno (*leiblich*)-duchowym⁷⁰. W swoim najszerszym znaczeniu filozofia fenomenologiczna jest zatem ciągłym poszukiwaniem i odsłanianiem sensu bycia osoby ludzkiej oraz pełni funkcję terapii racjonalności, myślenia o osobie ludzkiej⁷¹. Zadanie to, rozumiane jako naturalne zmaganie się wybranych i przygotowanych do tego filozofów, polega na wychodzeniu naprzeciw uzurpacyjnym zabiegom zwodniczego racjonalizmu oraz działań tych, którzy z „obiektywistyczną” naiwnością serwują ludzkości szybkie, choć pozorne rozwiązania i formuły, „którymi uspokajają siebie i swoich czytelników”⁷². „Znachorzy” ci w swoich „naiwnych i niedorzecznych” propozycjach reform pogłębiają kryzys myślenia o człowieku i jeszcze bardziej wikłają go w więzach zwodniczego racjonalizmu⁷³.

Aby uniknąć błędu naiwności, fenomenologia w rozumieniu Husserla i Tischnera proponuje ujęcie integralne, respektujące aspekt pasywno-aktywny, bierno-twórczy genezy konstytutywnej sensu osoby ludzkiej⁷⁴. Zabieg ten ma przywrócić wiarę w rozumowy wymiar sensu bycia osobą ludzką. Został on zapomniany przez wszelkiego rodzaju redukcjonizmy⁷⁵. W swym podstawowym znaczeniu filozofia fenomenologiczna ma przywrócić wiarę współczesnego człowieka w realne istnienie sensu ludzkości oraz jej wolności „jako zdolności człowieka do dostarczania rozumnego sensu swemu indywidualnemu istnieniu i w ogóle istnieniu ludzkemu”, którego celem jest autentyczne istnienie⁷⁶. Charakter pasywno-aktywny konstytucji sensu obejmuje swoimi prawidłowościami w genezie pasywnej tzw. nastawienie „obiektywistyczne na świat”. W genezie aktywnej zwrot nastawienia pozostaje zaś po stronie podmiotu, świadomości transcendentalnej „jako ostatecznego źródła sensu”⁷⁷.

70 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 12–13.

71 Por. F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg–München 1982, s. 130–131.

72 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, dz. cyt., s. 13.

73 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

74 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 28; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 137. Por. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 103.

75 Por. A. Wesołowska, *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 3, s. 69, <https://doi.org/10.12775/RF.2019.052>.

76 Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, dz. cyt., s. 15; J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 102–103.

77 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 28; J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 45–48.

Husserlowskie odkrycie struktury noetyczno-noematycznej konstytuowania sensu otwiera drogę do realnie korelatywnych odniesień do rzeczywistości podmiotu osobowego⁷⁸. Doświadczenie senso-konstytutywności świadomości otwiera zatem przed człowiekiem jako osobą horyzont doświadczenia prawdy o nim samym, a zatem otwiera horyzont doświadczenia twórczego „wraz z trajektorią w funkcji ustanawiania świata życia i żyjącej w nim istoty ludzkiej”⁷⁹. Doświadczenie sensu bycia osobą ludzką dokonuje się w horyzoncie charakterystycznym dla integralności bycia osobą ludzką w ogóle. Horyzonty sensu poszczególnych, indywidualnych osób ludzkich oraz osób wyższego rzędu (np. wspólnot międzynarodowych) korelują wzajemnie ze sobą w uniwersalnym horyzoncie, który istnieje w jedności, a jest nim tzw. świat⁸⁰. Horyzontem życia osobowego poszczególnych osób ludzkich jest z tej racji horyzont wspólnoty ludzi żyjących życiem wspólnotowym (*vergemeinschaftet*)⁸¹. Świat jako uniwersalny horyzont sensu jest także „miejszem” sensownienia się doświadczeń poszczególnych ludzi oraz doświadczeń międzyludzkich.

Tischner zainspirowany myślą Husserla podkreśla:

Elementarne doświadczenia drugiego człowieka dokonują się i dopełniają według reguł wyznaczonych przez generalny sens horyzontu współżycia. Horyzont współżycia odgrywa istotną rolę w życiu człowieka, bowiem czyni on z niego istotę społeczną. „Uspołecznienie” człowieka nie wypływa ani z jego istoty gatunkowej, ani nie jest wynikiem nakładania się na człowieka konieczności przyrodniczej. „Uspołecznienie” to doświadczenie siebie i innych w otwartym horyzoncie minionego, aktualnego i możliwego współżycia z innymi. Ja uczestniczę w życiu innych i inni uczestniczą w moim życiu. Moje istnienie, istnienie ludzkie, rozwija się w obszarze horyzontu społecznego⁸².

78 Por. A. Tarchała, *Samoświadomość jako „rzeczywistość” w kontekście sposobów prezentacji treści konscjentywnych jako form „samowiedzy” Ja aksjologicznego. Próba rekonstrukcji stanowiska Józefa Tischnera*, „Przeгляд Kalwaryjski” 22 (2018), s. 267–268.

79 A. T. Tymieniecka, *Logos and Life. Book I. Creative Experience and Critique of Reason*, „Analecta Husserliana” 24 (1988). Cyt. za: A. T. Tymieniecka, *Życie w pełni „logos”. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia*, Poznań 2011, s. 65. Por. także T. Cobet, *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg 2003, s. 68.

80 Por. E. Caminada, *Husserls intentionale Soziologie*, w: *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini, Freiburg–München 2011, s. 57–58.

81 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

82 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 28–29; E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

Przywołane tutaj pojęcie „życia” — zarówno w filozofii Husserla, jak i w myśli Tischnera — nie odnosi się oczywiście do kategorii fizjologicznych. Jest ono rozumiane ściśle w aspekcie teleologicznym, nastawionym na wspólną międzyosobową pracę w sferze ducha (*leistendes geistige Gebilde*), „jest to życie w najszerszym sensie kulturotwórcze w jedności danej dziejowości”⁸³.

W analizach Husserlowskiego stanowiska odnośnie do konstytucji sensu bycia osobą ludzką Tischner odwołuje się także do kategorii konieczności „uniwersalnego horyzontu sensu”⁸⁴. Krakowski fenomenolog podkreśla, że konstytucja sensu bytu osobowego zakłada ludzkie, osobowe odniesienie do tego sensu. Konieczności, które zostają odsłonięte przez mechanizmy konstytucyjne świadomości, ukazują wykraczający charakter działań świadomości poza aktualne doświadczenie materialne. Husserlowskie *a priori* nie ma zatem znaczenia jako wyłącznie założenie formalne (jak w ujęciu *a priori* przez Kanta), lecz ma znaczenie jako wartość materialna, rzeczywista, czyli „aposterioryczno-aprioryczna”⁸⁵. W takim założeniu osobowy horyzont wspólnoty ludzkiej przybiera charakter aposterioryczny, natomiast sens człowieka jako indywidualnej osoby ludzkiej ma charakter aprioryczny⁸⁶. Wynika z tego, że sens osoby ludzkiej odznacza się charakterem fenomenalnym i dlatego nie jest wyłącznie formalnym założeniem kategorialnym, lecz stanowi materialno-realny korelat rzeczywistości osobowego życia człowieka. Z tejże racji możliwa jest też fenomenologia człowieka jako osoby ludzkiej⁸⁷. Nie ma zatem możliwości konstytucyjnego zaistnienia sensu człowieka jako osoby ludzkiej bez korelacyjnego presumptywno-rzeczywistego istnienia osoby ludzkiej⁸⁸.

Sens człowieka jako osoby ludzkiej, dany w konkretnym doświadczeniu, wykracza poza to doświadczenie i stanowi przy tym konieczny horyzont

83 E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

84 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 30.

85 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 30; T. Cobet, *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, dz. cyt., s. 21–23.

86 Por. J. Tischner, *Ingarden–Husserl. Spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, red. Z. Augustynek, Warszawa 1972, s. 129–130; E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 1: *Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. R. Boehm, Den Haag 1956, s. 260 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 7).

87 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. 150; W. Plotka, *Słowo wstępne*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, red. W. Plotka, Warszawa 2014, s. 17 (Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, 9).

88 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015, s. 300; J. Tischner, *Ingarden–Husserl. Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 134.

doświadczenia – w swoim byciu „czymś dla świadomości, dla podmiotu”⁸⁹. Fenomenologia stanowi sposób badania tego irrealnego sensu realnie istniejącej osoby ludzkiej⁹⁰. Ukonstytuowany sens stanowi zatem absolutną gwarancję istnienia doświadczanego transcendensu, czyli osoby ludzkiej⁹¹. Fenomen tej osoby jest subiektywnym korelatem tego, co obiektywne. Zadaniem fenomenologii jest „wydobycie tego, co obiektywne, z fenomenów i określenia go w obiektywnych pojęciach i prawach”⁹². Chodzi tutaj o radykalny subiektywizm, który jest początkiem obiektywizmu⁹³.

Gwarancja, o której tutaj mowa, wynika z koniecznościowego charakteru znamionującego doświadczenie sensu⁹⁴. Owa konieczność związana jest z kolei z doświadczeniem istoty osoby ludzkiej oraz z uniwersalnym *a priori* korelacji. *A priori* związane jest tutaj ściśle z sensem, nie ma zatem takiej charakterystyki jak w myśli Kanta. Wiąże się ono z noetyczno-noematycznym charakterem doświadczenia. Oznacza to, że aposterioryczność dat wrażeniowych, materialne *hyle* dat wrażeniowych łączy się z apriorycznym transcendentarno-duchowym sensem⁹⁵.

Filozofia fenomenologiczna, rozumiana jako nauka o duchu, interesuje się zatem teoretycznie i praktycznie człowiekiem jako osobą ludzką, osobowym życiem i praktycznym działaniem człowieka oraz korelatywnie personalistycznymi wytworami tej działalności⁹⁶. Jest to filozofia autentyczna, która prowadzi badania nad fenomenem osoby ludzkiej, a zatem nad sposobem rozumienia osoby w horyzoncie sensu. Przedstawione przeze mnie wcześniej krytyki redukcjonizmów, przeprowadzone przez Husserla i Tischnera, są również przykładami i wyrazami zastosowania metody fenomenologicznej. W przekonaniu tych myślicieli dzięki metodzie fenomenologicznej filozofia otwiera się na

89 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 31.

90 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 31.

91 Por. D. Bęben, *Fenomenologia transcendentalna Husserla a problem rzeczywistości*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben, A. J. Noras, Katowice 2011, s. 60; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 320–321.

92 E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, tłum. Z. Krasnodębski, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 175.

93 Por. J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 135 (Metodologia Humanistyki).

94 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 1: *Kritische Ideengeschichte*, dz. cyt., s. 257; E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922–1923)*, Hrsg. B. Goossens, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 273 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 35).

95 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 29–30.

96 Por. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, dz. cyt., s. 318.

samokrytykę oraz poszukuje nowych dróg dotarcia do prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej w ruchu świadomościowego zawieszenia, wzięcia w nawias (*epoché*)⁹⁷. W takim założeniu humanistyka jawi się jako fenomenologia. Takie ujęcie inicjuje bowiem humanistykę adekwatną i konsekwentną oraz zradikalizowaną metodologicznie. Nastawienie personalistyczne okazuje się tutaj pierwotniejsze i bardziej naturalne niż nastawienie naturalistyczne, a fenomenologia zostaje ujęta jako uniwersalna nauka humanistyczna ze specyficzną ejdetyką duchowej subiektywności, różnej jednak od ejdetyki przedmiotu (rzeczy). Diametralna różnica polega tutaj na świadomości możliwości konstytutywnych samego podmiotu osobowego⁹⁸.

3.2. Problematyka osoby ludzkiej w kontekście fenomenologicznym — świadomość, podmiotowość, egologiczność

3.2.1. Świadomość jako konstytutywne źródło sensu bycia osobą ludzką

Tischner podkreśla za Husserlem, że świadomość nie spełnia wyłącznie korelacyjnych funkcji sensu, lecz także odgrywa rolę źródła sensu jako warunku możliwości konstytucji sensu w ogóle⁹⁹:

„Źródło sensu” nie jest tym samym, co przyczyna sprawcza sensu, ani tym bardziej przyczyna stwórcza sensu. Pytając transcendentally, porzucamy świat przyczyn sprawczych, świat „racji dostatecznych”. Prawa rządzące sensem nie są tymi samymi prawami, które rządzą bytem, rzeczą. Pytając transcendentally, pytamy o sam warunek możliwości¹⁰⁰.

Chodzi tutaj zatem o „uczynienie zrozumiałym transcendentally”, co oznacza, że „wszystko, co obiektywne, podpada pod wymóg zrozumiałości”¹⁰¹.

97 Por. A. Wesołowska, *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, dz. cyt., s. 61.

98 Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, dz. cyt., s. 21–22.

99 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 32.

100 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 34.

101 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 34.

W badaniu świadomości Husserl i Tischner posługują się metodą transcendentально-fenomenologiczną. Rezygnacja z tej metody wiązałaby się dla nich z ryzykiem utraty możliwości doświadczenia źródłowego¹⁰². W swoich badaniach nad świadomością, a zwłaszcza nad samoświadomością, Tischner kładzie nacisk na fenomenologiczny aspekt metody. Podkreśla on jej wagę w badaniach źródłowości doświadczenia. Skupia się przy tym głównie na metodycznej ekspozycji „istoty”, „natury konstytutywnej” świadomości czy samoświadomości. Filozof twierdzi jednocześnie, że badania transcendentalne, związane z pojęciem „konstytucji” czy „konstytucji Ja”, wymagają dalszych prac¹⁰³. Pierwszym krokiem metody transcendentально-fenomenologicznej jest dla Husserla i Tischnera zawieszenie, czyli „wzięcie w nawias”, naturalnego nastawienia oraz charakterystycznej dla tego nastawienia egzystencjalnej tezy o istnieniu świata¹⁰⁴. Obaj filozofowie są przekonani, że potrzeba zmiany ukięrkowania naturalnego na nastawienie transcendentálne¹⁰⁵. Właśnie zabieg „wzięcia w nawias” ma posłużyć temu, by uniknąć zdroworoządkowej naiwności oraz wszelkiego rodzaju spekulacji dotyczących statusu rzeczywistości¹⁰⁶, w tym także istnienia osoby i wspólnoty osób wraz z ich warunkami możliwości konstytuującymi sens potocznie ujmowanego świata. „Wzięcie w nawias”, określane technicznym terminem *epoché*, nie jest w tym przypadku żadnym sceptycyzmem, rodzajem wątpienia w realność świata w ogóle. Zabieg ten ma na celu otwarcie pola problematyzacji tego, co w nastawieniu naturalnym przyjmuje się jako oczywiste¹⁰⁷, a tym samym jest on realizacją potrzeby nieustannej rewizji nastawienia dogmatycznego¹⁰⁸. „Wzięcie w nawias”

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

103 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 138; A. Wesołowska, *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentálnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 333.

104 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 111.

105 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 110–111.

106 Por. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hrsg. M. Biemel, Hague 1971, s. 152; J. Tischner, *Strukturalne zagadnienie refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1966) nr 1, s. 206.

107 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 35; W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentálna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, s. 35–36.

108 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 35.

przyczynia się zatem do lepszego wyeksponowania przejawów doświadczenia źródłowego oraz samych warunków możliwości tego doświadczenia¹⁰⁹.

Epoché w ujęciu Husserla i Tischnera nie jest również unicestwieniem świata czy też życia innych, konstytuujących sens podmiotów ludzkich, lecz jest zmianą nastawienia do rzeczywistości¹¹⁰. W takim założeniu fenomenologia stanowi możliwość nieustannego dążenia do prawdy o człowieku jako osobie ludzkiej. Jako możliwość fenomenologia otwiera bowiem horyzont sensu, który w perspektywie historycznej¹¹¹, potwierdzając swoje istnienie, przyczynia się do ocalenia człowieczeństwa przed działaniami zwodniczego racjonalizmu¹¹². Racjonalizm ten monopolizuje koncepcję myślenia o osobie ludzkiej, redukując ją do wymiaru irracjonalizmu, który zapomina o tym, co przynależy do istoty bycia ludzkiego, o rozumieniu człowieka jako podmiotu wolności¹¹³.

Tym, co istotowo ludzkie, odsłaniające się w pierwszym kroku poprzez *epoché*, a następnie w dalszych etapach redukcji transcendentally-fenomenologicznej, jest podmiotowa świadomość transcendentally oraz jej zdolność konstytuowania sensu przedmiotowego, podmiotowego, a także międzypodmiotowego¹¹⁴. Tischner podkreśla za Husserlem, że transcendentally świadomości polega na wykraczaniu poza światowe uwarunkowanie horyzontalne sensu bycia człowiekiem jako osobą-w-świecie i zapytywanie o źródło sensu „ja-człowieka-w-tym-świecie”¹¹⁵. Chodzi tutaj o odkrycie w transcendentally-fenomenologicznym ruchu redukcyjnym transcendentally sfery świadomości jako funkcjonującej „w ukryciu” absolutnej subiektywności „razem, z całym jej transcendentallym życiem”. To życie w pasywno-aktywnym oraz genetyczno-syntetycznym zadaniu konstytutywnym problematyzuje transcendentally lub rozumowo-teoretycznie zagadnienie fenomenu bytu (bytu

109 Por. J. Piecuch, *Tischner — mistrz myślenia granicznego. Dobro i granica*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, dz. cyt., s. 265–266.

110 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 35.

111 Husserl w odniesieniu do powyższego aspektu zajmuje się rozwojem idei, a historia w takim kontekście jest przez niego rozumiana jako wewnętrzna, duchowa. Tischner w takim odniesieniu jest kontynuatorem Husserla, lecz bierze pod uwagę także aspekt przemian struktur społecznych, co zbliża go do ujęć socjologicznych. Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 26.

112 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 112–113.

113 Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 23–24.

114 Por. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, dz. cyt., s. 102.

115 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 35.

osoby ludzkiej)¹¹⁶. W konsekwencji człowiek i jego świat ujmowane są jako sens człowieka będącego osobą (człowiek j e s t osobą), a nie jedynie sens człowieka j a k o osoby, a przy tym uchwytywany jest sens świata człowieka¹¹⁷. Tischner zauważa, adekwatnie do myśli Husserla, że działanie redukcji transcendentalno-fenomenologicznej prowadzi do ujęcia ukonstytuowanego sensu bytu – osoby ludzkiej w podwójnym ukierunkowaniu teleologicznym. Chodzi bowiem o to, by „ująć intuicyjnie od strony istoty poszczególne regiony bytu oraz ukazać genezę sensu w jego źródle, tj. w świadomości transcendentalnej”¹¹⁸. Dla takiej świadomości „świat staje się «fenomenem świata», a człowiek «fenomenem człowieka» w tym świecie i dla tego świata”¹¹⁹. Ruch redukcyjnego odsłaniania możliwości konstytucyjnych świadomości eksponuje fakt istnienia rzeczywistości przeddoświadczeniowej, czyli swoiście rozumianą problematyzację samego świata, a także odsłania on otwarcie się „możliwości dokonania czegoś w rodzaju «sądu ostatecznego» nad światem i sposobami «uczłowieczania się» w nim człowieka, czyli mnie samego”¹²⁰. Warunkiem możliwości konstytucji sensu i zarazem transcendentalnym źródłem motywacji osobowienia jest zatem – w przypadku stanowisk obu filozofów – podmiotowy i egotyczny charakter świadomości.

3.2.2. Podmiotowo-egologiczny charakter świadomości a problematyka konstytucji „Ja” osobowego

3.2.2.1. Podmiotowo-egologiczny charakter świadomości

Tischner w duchu Husserlowskim skupia się w swoich badaniach fenomenologicznych głównie na zagadnieniach podmiotowo-egotycznych. Jego zdaniem, aby możliwa była analiza tych zagadnień, konieczny jest radykalny zwrot podmiotu do siebie samego i eksplorowanie własnej jedyności, indywidualności.

116 Por. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, dz. cyt., s. 250; J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 134–135.

117 Por. J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 137–138; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 110.

118 J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 133.

119 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 36.

120 J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 36.

Fenomenologiczny obszar sensu wskazuje bowiem na podmiot oraz inne podmioty, dla których sens istnieje. Już na tym etapie ujawnia się znaczeniowość i waga wyznaczana przez sens, który unaocznia zagadnienie „bycia znaczącym” dla podmiotu oraz ukazuje zagadnienie wymogu radykalności filozofii, dla której znamionym rysem jest szczególna samotność filozofującego podmiotu¹²¹. Radykalny zwrot transcendentálny (fenomenologia transcendentálna), wskazujący na podmiot, dla którego sens istnieje i zarazem jest on konstytuowany, poprzez redukcję „odśłania” tzw. *a priori* korelacji, czyli za pośredniczenia „między obiektywnymi tworamí sensownymi a podmiotem świadomości”¹²². Transcendentálny subiektywizm wskazuje na sens, a tym samym nie prowadzi do relatywizmu jako takiego, lecz podkreśla relatywność doświadczenia bytu, którym jest osoba ludzka. Korelacja pomiędzy świadomością a sensem bytu osobowego nie polega bowiem wyłącznie na uznawaniu przez podmiot statusu bycia osobą ludzką, lecz podkreśla ona realność zakotwiczenia sensu w istocie podmiotu. Oznacza to, że podmiot nie tworzy sobie sztucznie i formalnie horyzontu, z którego wyłania się przed nim druga osoba ludzka, lecz eksponuje koniecznościowe warunki możliwości konstytucji sensu osoby ludzkiej jako takiej. Konieczność, o której tutaj mowa, w swoich granicach „dopuszcza” to, co relatywne i przypadkowe. Istnieje zatem struktura ogólna bytu osobowego, a także świata, w którym osoba żyje, a jej struktura jest „dostępna” dla każdego podmiotu¹²³.

Skutkiem „radykalnego zwrotu”, o którym mowa, jest odkrycie jedyności siebie samego. Tischner podkreśla, tak jak Husserl, że to sensowne za pośredniczenie jest zarazem „dla mnie” i „przeze mnie”¹²⁴. Korelacyjno-konstytutywny charakter sensu jako determinantu egologicznego, który wyłania się w horyzoncie spotkań z innymi osobami, także wskazuje na mnie jako na tego, dla którego z horyzontu znaczeniowego i dzięki któremu druga osoba ludzka „ma dla mnie sens” bycia moim bliskim¹²⁵.

Posługując się ideą horyzontu, Tischner podkreśla, idąc za Husserlem, znaczenie interpretacji elementarnego sądu filozoficznego „jest”, który

121 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 31.

122 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 32.

123 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 33.

124 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 31.

125 Por. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 31.

w odniesieniu do determinantu egologicznego brzmi „Ja jestem”¹²⁶. Słowo „jest”, zdaniem obu filozofów, „przenosi nas w rzeczywisty stan rzeczy, wyraża absolutny stan zobowiązania świadomości przez rzeczywistość świadomości zadaną”¹²⁷.

W tekście *Ja transcendentalne w filozofii Husserla* Tischner interpretuje wyrażenie „ja jestem”:

„Ja” jestem [...] Znaczy to, że jest, że istnieje, najniższa odmiana materii (jakości w sensie najogólniejszym) w pewnej zamkniętej sferze istnienia, zwanej sferą świadomości transcendentalnej, i że tą odmianą jest właśnie to „ja”, którym jestem¹²⁸.

Najniższa odmiana materii, którą jest „Ja” transcendentalne, istnieje w formie podmiotu. To „Ja” jest naturą konstytutywną¹²⁹ świadomości transcendentalnej¹³⁰. „Ja” transcendentalne jako natura konstytutywna, czyli jakość indywidualizująca oraz decydująca o momencie najbardziej „osobistym” osoby ludzkiej, stanowi właśnie o tym, „kim” jest człowiek jako osoba ludzka. W obszarze najniższej odmiany materii, czyli w „Ja” transcendentalnym, nadbudowują się własności osoby ludzkiej oraz swoisty moment identyfikujący osobę jako indywiduum¹³¹.

Fenomen swoistości osoby ludzkiej wskazuje zatem na „Ja” transcendentalne i związane z nim tzw. jaźniowe momenty własnościowe, które odsłaniane w procesie redukcji jaźniowej ukazują to, co swoicie „moje”, oraz wskazują na „właściciela” i „nosiciela” własności oraz momentów przeżyć świadomych¹³².

126 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 113; E. Husserl, E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, dz. cyt., s. 41–42; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 110.

127 Por. J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 138.

128 J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 113.

129 „Natura konstytutywna” nie jest rozumiana tutaj jako istota gatunkowa, która wskazuje na własności wspólne rodzajowi czy gatunkowi, lecz jako ukierunkowana na indywidualny i indywidualizujący charakter określania wyodrębniający całościowo osobę ludzką w jej jedności. Taką osobę nazywa się imieniem własnym, a to pozwala na odróżnienie jednej osoby od innej. Por. J. Wiśniewski, *Natura konstytutywna*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 162–164.

130 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 116.

131 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 115.

132 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 110–111.

3.2.2.2. Redukcja do „mojego”

Tematyka tzw. „mojności” odgrywa ważną rolę w teorii osoby zarówno w ujęciu Husserla, jak i Tischnera. Czym dla tego drugiego filozofa jest koncepcja redukcji do „mojego”, czyli tzw. redukcja jaźniowa? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw wyeksponować to, co Tischner wyklucza w mówieniu na temat koncepcji redukcji jaźniowej, a następnie zestawzić te założenia z szeroko pojętą koncepcją redukcji w myśli Husserla. Oczywiście już teraz trzeba zauważyć, że zaproponowana przez polskiego filozofa koncepcja redukcji wpisuje się w szeroko rozumianą Husserlowską kategorię redukcji transcendentalno-fenomenologicznej¹³³.

Pomysłem na wyodrębnienie „Ja” transcendentalnego ze sfery świadomości jest wykazanie charakterystycznego rysu tożsamości dla tego „Ja”, a następnie uchwycenie przeciwieństwa, czyli tego, co w strumieniu świadomości jest zmienne. Taka droga została obrana choćby przez Ernsta Macha i Edwarda B. Titchenera oraz innych pozytywistów. Ich założenia są właściwe o tyle, o ile przyjmujemy pozytywistyczną koncepcję „Ja”. W tej koncepcji mamy jednak problem z badaniem pierwotności „Ja”. Józef Tischner zauważa, że takiemu podejściu przeciwstawia się z jednej strony postulat badania świadomości w momencie terażniejszości, a z drugiej staje się problematyczne wykazanie tego, co tożsame, na tle tego, co zmienne. W tym drugim przypadku chodzi o przeciwstawienie „Ja” strumieniowi świadomości, które jest ugruntowane w pierwotniejszych momentach strukturalnych¹³⁴.

Innym pomysłem na uchwycenie „Ja” jest proponowany przez Ericha Rothackera¹³⁵ zabieg uchwycenia zasadniczych funkcji „Ja”. Uchwycenie takich funkcji ma spowodować dotarcie do „Ja” jako podmiotu owych funkcji. Zdaniem Rothackera „Ja” będące twórcą aktów i funkcji charakteryzuje głębię osoby poprzez akty kontrolujące i sterujące¹³⁶. Należy zauważyć, że próbę takiego wyeksponowania „Ja” Tischner uważa za niewłaściwą. Jego zdaniem akty kontroli, które analizuje Rothacker, przysługują bowiem „Ja” tak samo jak inne akty, np. akt braku kontroli. W ujęciu polskiego fenomenologa metoda, którą przyjmuje Rothacker, również niewłaściwie uobecnia „Ja” jedynie w jego

133 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 139.

134 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 68–69.

135 Tischner odnosi się do: E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, wyd. 2, Leipzig 1941.

136 Por. E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, dz. cyt., s. 16–17; cyt. za: J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 69.

dynamicznym aspekcie¹³⁷. Jeszcze inny przykład próby oddzielenia „Ja” od strumienia świadomości stanowi koncepcja Jana Lindworsky’ego¹³⁸. W przekonaniu jej autora „Ja” ukazuje się wyłącznie w przeżyciach. To, dzięki czemu uchwytyjemy „Ja”, polega na wyodrębnieniu go w kontekście stale powracających rysów „Ja” (*Ichzug*).

Zdaniem Tischnera również w tej koncepcji mamy do czynienia z pewnym problemem. Polega on na rozumieniu tego, co bardziej pierwotne. Abstrakcja tego typu wymaga bowiem wiedzy o charakterystycznej strukturze świadomości, tzn. wiedzy o tym, na czym polega *Ichzug*. Zastosowanie abstrakcji jest z tej racji pewnym ryzykiem popadnięcia w niejasności związane z samym terminem „abstrakcja”. Uwzględnienie mechanizmu abstrakcji sprawia również, że skutkiem abstrahowania jest „Ja” jako pojęcie abstrakcyjne, co dla polskiego filozofa jest nie do przyjęcia¹³⁹.

Józef Tischner poszukuje pozytywnego sposobu rozwiązania zagadnienia wyodrębniania „Ja” ze strumienia świadomości:

Oto siedzę teraz w zamkniętym pokoju. Z oddali dobiega stukot przejeżdżającego wozu. Bliżej słycać stukot maszyny do pisania. Wytężona uwaga kieruje się na określony temat. Poza tym czuję własne ciało, chłód pokoju i szereg innych doznań, których wymienić nie jestem w stanie. Są one bardzo różnorodne, a między nimi są takie, które mogą w tej chwili zmienić, np. skierowanie uwagi na określony temat, i takie, których w ten sposób zmienić nie potrafię, np. stukot przejeżdżającego wozu, chyba że przejdę do innego pomieszczenia, lub coś podobnego. Pomimo tych różnic wszystkie one charakteryzują się wspólnym momentem, że są moimi doznaniem. Mogą one być doznaniem także innej osoby, ale to w niczym nie zmieni sytuacji, że teraz oto są moimi. Każde z nich „wskazuje” pośrednio lub bezpośrednio na mnie jako na tego, kto doznaje¹⁴⁰.

Na podstawie poczynionej obserwacji Tischner zastanawia się, co to właściwie oznacza, że są to dla niego „moje” doznania, akty, wrażenia. Zapytuje również, w jaki sposób to, co ja „mam”, przeciwstawia się temu, kim jestem. Filozof spostrzega, że „Ja” względem „mojego” posiada pewną władzę, która objawia się w możliwości dysponowania. Pole tak pojętej potencjalności

137 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 69.

138 Tischner odosi się do: J. Lindworsky, *Psychologia eksperymentalna*, tłum. M. Piechowski, Kraków 1933.

139 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 68–70.

140 J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 70.

naturalnie może podlegać ograniczeniom. Wszystkie doznania są „moimi” tak pośrednio (poprzez moje ciało), jak przede wszystkim bezpośrednio. Doznania bezpośrednio dotyczą bezpośrednio „Ja”. Powołując się na myśl Gabriela Marcela, Tischner zwraca uwagę na to, że „moje” ujawnia pewnego rodzaju zewnętrzność w stosunku do „Ja”. Zewnętrzność ta pochodzi stąd, że „żaden moment lub cecha tego, co jest „moje, nie jest cechą ani momentem tego, co jest «ja», którym jestem”¹⁴¹. „Zewnętrzność” wnosi ze sobą zatem poczucie pewnego dystansu¹⁴², transcendencji „mojego” w stosunku do „Ja”¹⁴³. „Moje” oraz „Ja” są korelatywne. Nie ma nic „mojego” bez „Ja” ani też nie ma „Ja” bez „mojego”. „Ja” przejawia swą eksterytorialność, a ona objawia się wyjściem „Ja” poza siebie. To wyjście dokonuje się w stronę tego, co „Ja” już nie jest, ale jest z „Ja” sprzęgnięte. Piętno „mojego” na aktach, doznaniach, wrażeniach, a nawet na rzeczach, sprawia, że wyeksponowany zostaje „właściciel”, „posiadacz” owych aktów.

W jaki sposób owe akty odnoszą się do „Ja”? Tischner wskazuje tutaj na tzw. jaźniowe momenty własnościowe¹⁴⁴. Te momenty nie są tożsame z własnościami w rozumieniu ontologii formalnej. To, co „moje”, wskazuje bowiem na „Ja”, ale ten sposób wskazywania nie jest taki sam, jak w przypadku formy I własności, która domaga się formy I podmiotu własności¹⁴⁵. Jaźniowy moment własnościowy kwalifikuje bezpośrednio to, co „moje”, które jest podmiotem jaźniowego momentu własnościowego, ale nie jest on własnością „mojego” analogicznie do innych własności. Jaźniowy moment własnościowy stanowi pewnego rodzaju „przedmiot intencjonalny”¹⁴⁶, który jest z jednej strony, zgodnie z ontologią formalno-materialną, zakotwiczony w materialnej strukturze „mojego”, z drugiej ma on charakter heteronomiczny w stosunku do poznawczych aktów poznającego podmiotu. Wyeksponowanie jaźniowego momentu własnościowego skierowanego na „Ja” umożliwia przeprowadzenie

141 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 71.

142 Problematykę „dystansu” porusza także Lévinas w kontekście możliwości zbliżenia się do „Drugiego”. To zagadnienie zostanie poruszone w kontekście ukazania czasowego oraz intersubiektywnego wymiaru osoby.

143 Por. G. Marcel, *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, „Recherches philosophiques” 3 (1933–34), s. 58–76; cyt. za: J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 71.

144 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

145 Chodzi tutaj o ujęcie „formy I” w ontologii formalnej i materialnej Romana Ingardena. Por. J. Widomski, *Forma*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 75–78.

146 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

redukcji egotycznej oraz uchwycenie „Ja” poprzez to, co „moje”¹⁴⁷. „Ja” w takim ujęciu, jak twierdzi Tischner, jest koniecznym korelatem „mojego”. Kolejne kroki redukcyjne stanowią tutaj wykazywanie tego, co jest „najmniej moje”, aż do zaprezentowania tego, „co najbardziej moje”, „co najbardziej mi bliskie”. W tak pojętym ruchu redukcyjnym, ukierunkowanym intrawertywnie, poprzez jaźniowy moment własnościowy podmiot zbliża się coraz bardziej do tego, co jest jego „Ja”.

Na czym zatem polega zabieg redukcji jaźniowej? Według Tischnera redukcja jaźniowa jest pewnego rodzaju braniem w „nawias” tego, na czym zakotwiczony jest jaźniowy moment własnościowy, tzn. aktów, przeżyć, doznań itd. Moment ten jest związany istotowo z korelatywną strukturą „mojego”, czyli z samym „Ja”¹⁴⁸. W świetle tego redukcja egotyczna w ujęciu Tischnera jest zatem pewnego rodzaju redukcją w redukcji. Trzeba to rozumieć w kontekście ogólnie zastosowanej idei Husserlowskiej redukcji do konkretnego przypadku¹⁴⁹. Tym konkretnym przypadkiem, na który wskazuje Tischner, jest wyodrębnienie „Ja” transcendentalnego ze strumienia świadomości konkretnej osoby. Owo wyodrębnienie „Ja” ze strumienia świadomości nie jest żadną abstrakcją, chociaż w pewnym sensie ją przypomina. Redukcja, którą proponuje Tischner za Husserlem, jest pewnym zabiegiem dokonywanym na tzw. kartezańskiej drodze do subiektywności¹⁵⁰.

Polski filozof odnosi się w tym względzie do Husserlowskich *Idei* (szczególnie *Idei I*) oraz *Medytacji kartezańskich*¹⁵¹.

Innym argumentem za takim określeniem Tischnerowskiej redukcji jaźniowej jest brak odniesień filozofa – przynajmniej bezpośrednich – do czasowej struktury świadomości. Nie uwzględnia on również wprost zagadnienia intersubiektywności. Tischner stwierdza jedynie, że zagadnienie redukcji jaźniowej odnosi się do ujęcia „Ja” w „aktualnej terażniejszości”. Zdaniem polskiego fenomenologa „Ja” posiada pewną władzę nad tym, co „moje”, wskazuje na posesywny, własnościowy charakter tego, co „moje”, a jednocześnie owa „władza”

147 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

148 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 73.

149 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 73.

150 Przedstawiona propozycja redukcji do tego, co „moje”, spotkała się w interpretacjach pism Husserla z krytyką, która celowała głównie w tzw. odświeżenie podmiotu oraz zarzut solipsyzmu. Więcej na temat tego zagadnienia por. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, „Philosophische Rundschau” 9 (1962), s. 133–177; W. Starzyński, *Kartezyjizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 18 (2009) nr 4 (72), s. 391–408.

151 Por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 51–52.

i akty kontroli uobecniają „Ja” w jego najbardziej dynamicznym aspekcie. To wszystko sprawia, że nie powinniśmy wyodrębnić „Ja” ze strumienia świadomości w sposób abstrakcyjny¹⁵².

Wydaje się, że Tischnerowska redukcja jaźniowa ma swego rodzaju znamiona Husserlowskiej redukcji primordialnej. Nie można ich oczywiście utożsamiać¹⁵³. W obu rodzajach redukcji tym, co po nich pozostaje, jest sfera tego, co „moje”, a więc sfera, do której należą np. strumień „moich” przeżyć, wszystkie zmysłowe daty jako ukonstytuowane wyłącznie w obrębie „mojego ja”, ukonstytuowane habitualności, doznania¹⁵⁴.

Właśnie w tym punkcie analizy Husserlowskie badania nad zakresem redukcyjnym możemy połączyć z Tischnerowską koncepcją redukcji do „mojego”, która charakteryzuje się także redukcją tego, co „obce”, jako mniej „moje”. W myśli niemieckiego filozofa, w punkcie tzw. rozdarcia noematu i noezy, zabieg ten prowadzi z konieczności do niejasności i kontrowersji, co napotyka liczne krytyki takiego założenia¹⁵⁵. Owe krytyki w znacznej mierze obejmują stanowiska interpretacyjne, które nie uwzględniają wieloaspektowości rozwoju myśli Husserla, zwłaszcza ujęć redukcji w kontekście badań nad jej rozumieniem w aspekcie intersubiektywnym oraz narzędziowym¹⁵⁶.

W przypadku koncepcji Tischnerowskiej redukcji nie sposób jej zarzucić jakiegoś momentu „rozdarcia noezy i noematu”. Jest to efekt zastosowania egotycznego momentu posesywnego. Moment ten, zdaniem filozofa, jest pewnego rodzaju „przedmiotem intencjonalnym”¹⁵⁷ w proveniencji Ingardenowskiej¹⁵⁸.

Tischner nie wyjaśnia bliżej tego zagadnienia, ale jego uwaga, że chodzi mu o rozumienie tego terminu w świetle myśli Ingardena z książki *O dziele literackim*, wskazuje, że „egotyczny moment posesywny” jako przedmiot

152 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 69.

153 Wykazane zbieżności pozostają kwestią dyskusyjną.

154 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 70.

155 S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 49–50.

156 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 147.

157 Problematyka „przedmiotu intencjonalnego” w filozofii Romana Ingardena pojawia się w wyniku rozważań o naturze i sposobie istnienia świata. Odróżnienie tego sposobu istnienia od sposobu istnienia wytworów kultury było według Ingardena głównym punktem w rozwiązaniu sporu o istnienie świata. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 162–195.

158 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

intencjonalny stanowi odpowiednik aktu świadomości, który jest źródłem bytu przedmiotu intencjonalnego.

Przedmiot intencjonalny jest w tym ujęciu transcendentny wobec aktu, który go wytwarza, choć nie jest to transcendencja radykalna, właściwa noemato- wi z Husserlowskiej struktury noetyczno-noematycznej. „Egotyczny moment posesywny” o charakterze „przedmiotu intencjonalnego” odznacza się formalnym momentem samodzielności wobec wyznaczających go struktur intencyjnych. W konsekwencji moment własnościowy ma także egzystencjalny charakter struktur intencyjnych projektujących ten moment¹⁵⁹. Wydaje się, że „egotyczny moment posesywny” to kryterium, według którego Tischner określa zakres „mojego”. Dostęp do „Ja” i oddzielenie go od strumienia świadomości wymaga w takim założeniu najpierw pewnego rodzaju redukcji do sfery „mojego”, według kryterium jaźniowego, momentu własnościowego, który indeksuje to, co „moje” jako pewnego rodzaju znacznik. „Moje” jest jedynie nośnikiem, podmiotem egotycznego momentu posesywnego. Odkrycie tego momentu stanowi otwarcie zabiegu redukcji jaźniowej, która polega – jak już podkreślałem – na *époche*, czyli wzięciu w nawias wszystkiego, na czym zakotwiczony jest jaźniowy moment własnościowy¹⁶⁰.

Nie mamy zatem do czynienia z niejasnościami, które powstają w wyniku „rozdarcia noezy i noematu” w świetle Husserlowskiej redukcji do sfery własnego. Dzieje się tak również za sprawą założenia, że w ujęciu Tischnera jaźniowy moment własnościowy ma charakter czysto intencjonalny. W ów moment wyposażone są akty, treści aktów, doznania, wrażenia, wyobrażenia, a także niektóre rzeczy istniejące poza „moim” ciałem. One wszystkie właśnie z powodu swej „momentalności” „ważą”, czyli odnoszą się zawsze do tego samego kierunku – wskazują intrawertywnie na to samo „Ja” jako konieczny korelat „mojego”. „Konieczność”, o której tutaj mowa, bierze się stąd, że stosunek między „Ja” a tym, co „moje” jest nieodwracalny. Oznacza to, że nigdy nie może być tak, by „Ja” było posiadane przez to, co „moje”, lecz zawsze „Ja” posiada to, co „moje”. Odpowiada to również charakterystyce redukcji jaźniowej¹⁶¹.

Dla Tischnera redukcja jaźniowa i egotyczna są stopniowalne. Wyraża się to w tym, że mamy tutaj do czynienia z procesem przebiegającym od tego, co

159 Por. L. Sosnowski, *Przedmiot intencjonalny*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 218–223.

160 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 73.

161 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

„mniej moje”, do tego, co najbardziej „moje”, „bliskie mi”¹⁶². Te kategorie wskazują również na pewnego rodzaju horyzontalność, która w pewnym stopniu eksplikuje realność i autonomię „Ja” transcendentalnego. W stosunku do niego konstytuują się różne oddalenia lub stopnie bliskości¹⁶³. Ta asymetryczna relacja sprawia, że treści świadomości należą do horyzontu „Ja” transcendentalnego, jednak samo „Ja” nigdy nie jest posiadane przez to, co „moje”¹⁶⁴. Horyzontalność wskazuje zatem na to, że jedne treści odsyłają do innych i pojawiają się w ich tle. Wydaje się, że Tischner uwzględnia w ten sposób — przynajmniej nie wprost — czasowość i historyczność świadomości.

W Tischnerowskiej koncepcji redukcji jaźniowej ważną kategorią jest tzw. „zewnętrzność”. Wydaje się, że wprowadzając tę kategorię, filozof chce uniknąć zarzutu solipsyzmu. Tischner za Marcelem zwraca uwagę, że to, co „moje”, ujawnia pewien rodzaj eksterytorialności. Eksterytorialność charakteryzuje moment „wyjścia” z siebie w stronę tego, co nie jest już „Ja”, ale jest z „Ja”. Zabieg ten jest niejako odwróceniem wyodrębniania sfery „mojego”, chociaż można także przyjąć, że ukazanie czegoś, co jest poza „Ja”, stanowi również wykazanie, że coś jest w świadomości, dzięki czemu możliwe jest uznanie tego, co istnieje poza świadomością, poza „Ja”, poza indywidualnością osoby ludzkiej. W ten sposób wyraża się konstytucyjny proces tworzenia sensu tego, co „moje”. Taki sposób tworzenia sensu „moje” ma zgodnie z postulatami Husserla wymiar podmiotowo-przedmiotowy. Uznając określony świat za „mój”, jako istniejący dla „Ja” osoby, uznaje się automatycznie osobę za mieszkańca tego świata¹⁶⁵.

Owo wyjście z siebie w stronę tego, co nie jest mną, nie jest „Ja”, a wpisuje się w zabieg redukcji jaźniowej, jest problematycznym ukazaniem relacji między „Ja” a światem, który jest „moim” światem. Dokoła osoby ludzkiej znajduje się świat przedmiotów, które mają jakiś sens. Te przedmioty, a także inne osoby, są „zauważalne” o tyle, o ile mają określony sens (są jego nosicielami)¹⁶⁶.

Sens „mojego” wskazuje na sens indywidualny, sens tylko dla mnie, wyłącznie „mój”. Takie założenie nie zaprzecza oczywiście charakterystyce sensu

162 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 73.

163 Na zagadnienie horyzontalności świadomości szczególnie uwagę zwraca Robert Pilat w książce pt. *Czy istnieje świadomość?*, s. 35–39.

164 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 72.

165 Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka, od ontologii do metafizyki człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków 2019, s. 592.

166 Por. J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 56–57.

wspólnego¹⁶⁷, co koresponduje z Husserlowskim zabiegiem apriorycznej konstytucji sensu intersubiektywnego¹⁶⁸. Aby doznania, wartości, ciało, a nawet to, co poza ciałem, nosiły znacznik (indeks) „mojego”, musi istnieć możliwość sensu „mojego”, a ten „rodzi” się według Tischnera wówczas, gdy jest możliwy¹⁶⁹. W genezie sensu istnieje moment rozstrzygający, a jest nim moment uznania za realne. Sens bycia „mojego” ukazuje się jako realny, istniejący w czasie¹⁷⁰.

Genezę sensu „mojego” należy zatem badać, pytając o możliwości i tropiąc momenty uznawania za realne. Wydaje się, że jak eksterytorialność „Ja” otwiera pole potencjalności „Ja” poza nie samo, tak w podobny sposób konstytucja tego, co „moje”, jest zarazem konstytucją mnie samego jako „Ja” osobowego. Redukcja jaźniowa stanowi z tej racji wydobycie „Ja” ze strumienia świadomości poprzez ukazanie sensu „mojego”. Dokonując redukcji egotycznej, warto zauważyć, że dochodzimy do treści, których nie da się usunąć. Husserl nazywa tę treść „Ja” transcendentalem.

W Tischnerowskiej koncepcji redukcji pojawia się pytanie o pierwotność. Zagadnienie to koresponduje z Husserlowską problematyką podmiotowych warunków możliwości konstytucji sensu bycia osobą ludzką. Jak już wykazałem, redukcja odsłania „Ja” pierwotne, dla którego nie jest istotne, „jak osoba i świat się pojawiają”¹⁷¹. Stwierdzenie to trzeba odczytywać w kontekście ujęć interpretacyjnych i krytycznych, w które wpisuje się Tischner, tzw. drogi kartezyjańskiej fenomenologii Husserla oraz zarzutów odnośnie do formalizacji rozumienia osoby ludzkiej i horyzontu jej świata¹⁷². To stanowisko wiąże się również z zagadnieniem problematyczności doświadczenia bezpośrednio innych podmiotów osobowych czy kwestią intersubiektywności oraz odniesień do ujęć aksjologicznych¹⁷³. Na tym etapie badań wydaje się zaś ważne

167 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 70.

168 Por. H. Droß, *Zwischenmenschliche Beziehung und Phänomenologie. Überlegung zur zwischenmenschlichen Vernetzung und Gruppenbildung im Spannungsfeld von Husserl'scher Transzendentalphilosophie, Tiefenpsychologie und Systemtheorie*, w: *Studien zur Anthropologie*, Bd. 14, Hrsg. A. Schöpf, A. Kessler, P. Prechtel, Würzburg 1989, s. 139.

169 Por. J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 59; J. Tischner, *Wykłady z filozofii człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 407.

170 Por. J. Tischner, *Wykłady z filozofii człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 408.

171 Por. J. Tischner, *Wykłady z filozofii człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 408.

172 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 363.

173 Problematyka redukcji do tego, „co własne”, w kontekście próby uniknięcia przez Husserla błędu *peititio principii* oraz wprowadzenia zagadnienia intersubiektywności – por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, dz. cyt., s. 64–72.

przedstawienie porównania koncepcji „Ja” osobowego w kontekście „Ja” pierwotnego w ujęciu obu filozofów.

3.2.3. Problematyka konstytucji „Ja” osobowego

Redukcja jaźniowa wskazuje na momenty jaźniowe, czyli bezpośrednio na „Ja” transcendentalne świadomości jako najniższą odmianę jakościową, a pośrednio na podmiot świadomości oraz sposób ich wzajemnego nierozzerwalnego istnienia¹⁷⁴. W takim zapośredniczeniu momentalnym „Ja” ma charakter indywidualny i indywidualizujący, który warunkuje niepowtarzalność całego strumienia świadomości¹⁷⁵. Tischner stwierdza za Husserlem, że „Ja” transcendentalne, warunkujące możliwość konstytucji sensu i refleksji w swojej „wolnej” potencjalności wyznaczania indywidualnej przestrzeni tego, co „moje”, wskazuje także na samo siebie i swoją niepowtarzalność¹⁷⁶. Tischner podkreśla w tym miejscu indywidualny rys spełnianych przez „Ja” aktów i maksymalną potencjalność ich spełniania, gdzie podstawową zasadą indywidualności „Ja” jest jego immanentna wolność, która charakteryzuje także indywidualny charakter jaźni. Należy zauważyć, że Tischnerowskie ujęcie jaźni jako trójjedni „Ja” transcendentalnego, podmiotu świadomości oraz sposobu ich wzajemnego istnienia w momentalności zapośredniczenia, stanowi krytykę Husserlowskiego stanowiska utożsamienia „Ja” transcendentalnego z podmiotem świadomości. Krytyczne stanowisko Tischnera wyraża się w wykazaniu heterogeniczności pojęć „Ja” transcendentalnego i podmiotu świadomości¹⁷⁷. Owe różnice pomiędzy założeniami obu filozofów implikują w tym zakresie także dyferencje stanowisk odnośnie do procesu konstytucji „Ja” osobowego oraz zagadnienia indywidualnego i indywidualizującego charakteru osoby.

Trzeba zauważyć, że Tischnerowska krytyka utożsamienia „Ja” transcendentalnego z podmiotem świadomości w założeniach Husserla odnosi się głównie do etapu badań fenomenologicznych na tzw. drodze kartezjańskiej w myśli niemieckiego filozofa. Wskazują na to analizowane przez Tischnera teksty autorstwa Husserla. Wyszczególniony przez polskiego fenomenologa

174 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 120–121.

175 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 150.

176 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 150–151.

177 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 64–65.

jaźniowy (tzw. posesywny) aspekt świadomości oraz zaakcentowanie rozróżnienia podmiotowo-egologicznego ukazują znaczącą różnicę i zarazem cel krytyki Husserlowskiej koncepcji podmiotowości, dokonywanej przez Tischnera. Według tego drugiego myśliciela „Ja” transcendentalne jako moment jaźniowy stanowi jakość bezpośrednio kwalifikującą określone cechy, właściwości. To „Ja” jest „najniższą odmianą materii – jakości w sensie najogólniejszym”¹⁷⁸.

Tischnerowska krytyka Husserlowskiej koncepcji „Ja” transcendentalnego skupia się przede wszystkim na badaniach i opisach etapu fenomenologii statycznej, a częściowo nawiązuje również do argumentacji pasywnej fenomenologii genetycznej¹⁷⁹.

Główne zarzuty Tischnera do Husserlowskiej koncepcji „Ja” transcendentalnego odnoszą się do tekstów *Idei* oraz *Medytacji karmelitańskich*. Teksty te zawierają opisy sposobów konstytucji sensu i eksplikacji podstawowych struktur tych konstytucji, a w odniesieniu do wątków genetycznych mamy tutaj do czynienia z zagadnieniem konstytucji oraz fenomenologicznego opisu aprezentacji i asocjacji¹⁸⁰.

W pierwszych dwóch rozdziałach niniejszej pracy wykazałem, że fenomenologia w ujęciu Husserla i Tischnera prezentuje się jako krytyka nauk oraz wszelkiego rodzaju redukcjonizmów w rozumieniu osoby ludzkiej. Wiąże się ona z kluczowym zadaniem fenomenologii filozoficznej, czyli wykazaniem wszelkiego rodzaju anonimowości, którą rozumiemy jako zapomnienie czy zatracenie transcendentalnej subiektywności. Anonimowość, o której mowa w obszarze fenomenologii statycznej, jest zapomnieniem subiektywności transcendentalnej w ramach nastawienia naturalnego. Subiektywność transcendentalna w takim nastawieniu nie może zostać nigdy rozpoznana ani być oczywista w aspekcie apodyktycznym, a także adekwatnym¹⁸¹. Dopiero poprzez ejdetyczne wyłączenie indywidualnego istnienia redukcja napotyka na opór r e - s i d u u m t r a n s c e n d e n t a l n e g o, którym jest „Ja” transcendentalne. W aspekcie transcendentalno-fenomenologicznym redukcja stanowi refleksyjne odsłonięcie transcendentalnego życia wraz z noetyczno-noematycznymi korelacjami podmiotowo-przedmiotowymi.

178 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 113.

179 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411.

180 Por. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, dz. cyt., s. 73; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Hague 1970.

181 Por. V. Costa, *Genesis*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 120–122.

W procesie redukcyjnym odsłaniają się egologiczne fakty, takie jak doświadczenie, wartościowanie, rozumienie, myślenie, sądzenie¹⁸². Opis fenomenologii statycznej korelacyjnych odniesień noetyczno-noematycznych przebiega w schemacie „treść — ujęcie”¹⁸³, a ostateczny materiał intencjonalnego formowania stanowią wrażenia¹⁸⁴. Schemat nadawania sensu (*Sinngebung*) w układzie „treść — ujęcie” okazuje się problematyczny dla zachowania fenomenologicznej zasady wszelkich zasad, gdyż konstytucja statyczna doprowadza do dualizmu i okazuje się konstruktem analogicznym do fizjologicznego pojęcia bodźca. Naturalistyczny relikw schematu „treść — ujęcie” wymaga zatem zrewidowania¹⁸⁵.

Husserl stwierdza z czasem, że w badaniach nad konstytucją dziedzina noetyczno-noematyczna nie ma statusu pierwotności i wymaga pogłębionych badań transcendentálnych, których owocem staje się fenomenologia genetyczna. W statycznie ujętej fenomenologii typologizacji podlegały gotowe systemy noetyczno-noematyczne. W fenomenologii genetycznej zadanie polega na wyjaśnieniu i opisie genezy efektywnych i intencjonalnych systemów korelacji oraz fenomenów stanowiących wstępne postacie dla fenomenów konstytuowanych statycznie¹⁸⁶.

Konstytucja genetyczna cechuje się pewnym porządkiem czasowym, a więc to, co czasowo wcześniejsze, funduje to, co czasowo późniejsze. Warstwa wyższa stanowi rezultat fundowania wychodzący od warstwy niższej. W ten sposób, zniżając w dół po stopniach uwarstwienia, dochodzimy do odsłonięcia warstwy fundującej. Sposób abstrahowania warstwy niższej od warstwy wyższej Husserl nazywa „metodą naocznego demontażu”¹⁸⁷. Chodzi tu-

182 Por. J. Tischner, *Badania transcendentálne Husserla. Ja transcendentálne*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 395.

183 Schemat „treść — ujęcie” ma swoje korzenie w empiryzmie brytyjskim ze swoimi odniesieniami do filozofii psychologicznej. W tym ujęciu istota żywa warunkuje wrażenia, a także poddaje je subiektywnej interpretacji, która zostaje zarazem ekstrapolowana i uznana za spostrzeżenie przedmiotu. Spostrzeżenie jest zaś czymś innym niż przeżyciem wrażeń, dlatego fizykalistyczno-analogizujące ujęcie spostrzeżenia okazuje się rodzajem redukcjonizmu. Na etapie fenomenologii statycznej Husserl przyjmuje taki sposób opisu, który eksponuje założenie stałości dualistycznego schematu „treść — ujęcie” oraz jest nacechowana tzw. przesądem naturalistycznym. Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 209.

184 Por. P. Merz, *Synthesis*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 274–275.

185 Por. E. Holenstein, *Phänomenologie und Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972, s. 98.

186 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 211.

187 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 116–118.

taj o pierwotność konstytucji genetycznej względem konstytucji statycznej, a także odróżnienie porządku czasowego od porządku celowego, czyli rozróżnienia stosunku fundowania w zależności idealnej, gdzie „ufundowany” oznacza istotowo niesamodzielny. Konstytucja statyczna, która dokonuje się aktywno i charakteryzuje się idealnym stosunkiem fundowania, poprzedzona jest konstytucją genetyczną. W porządku poznania ma ona status pierwotny i jest początkiem procesu odkrywania oraz ujawniania się nieaktowej genetycznej samokonstytucji¹⁸⁸. Genetyczna samokonstytucja nie dokonuje się w aktach, które są ukonstytuowanymi genetycznie „jednościami trwania”¹⁸⁹. Poziomom konstytucji odpowiadają przynależące im rodzaje intencjonalności. Nastawienie naturalne charakteryzuje się intencjonalnością receptywną (psychiczną), wrażeniową. W ramach fenomenologii statycznej intencjonalność ma charakter aktowy (intencjonalność transcendentally-aktowa), natomiast konstytucja dokonuje się jako nadawanie sensu (*Sinngebung*). Fenomenologia genetyczna cechuje się tym, że w jej założeniach konstytucja nie ma charakteru aktowego¹⁹⁰.

Formą egologicznej genezy jest czas, a jego świadomość stanowi źródło możliwości genezy¹⁹¹, w której dochodzi do ukonstytuowania się wszelkich wrażeń, a także aktów charakterystycznych dla genezy statycznej¹⁹². W genezie czasu bierze się pod uwagę czas subiektywny, natomiast czas obiektywny zostaje wyłączony w postępowaniu redukcyjnym. Czas subiektywny jako czas doznawany w empirycznej apercpcji konstytuuje się jako czas obiektywny¹⁹³. Zdaniem Husserla konstytucja immanentnych przedmiotów czasowych nie może mieć takiego samego charakteru jak konstytucja przedmiotu w ujęciu fenomenologii statycznej.

188 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 213.

189 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 213.

190 Por. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, w: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 142–146; cyt. za: P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 213.

191 Fenomenologia czasu została opracowana przez Husserla w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, red. A. Półtawski, Warszawa 1989.

192 Por. V. Costa, *Affektion*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 19–20.

193 Przykładem immanentnego przedmiotu czasowego jest fenomenologicznie zredukowany rozbrzmiewający dźwięk i melodia. Husserl, posługując się tym przykładem, wykazuje, że dźwięk może być ujęty jako realnie istniejący poprzez apercptywne uwarunkowanie przyczynowe i uświadamiany jako realne zdarzenie. Poprzez redukcję zostaje ukonstytuowany brzmieniowy fantom przestrzenny, ujęty korelacyjnie jako słyszenie dźwięku, mający swe przestrzenne umiejscowienie i traktowany całościowo jako *res temporalis*. Por. T. Keiling, *Zeitbewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 325.

Konstytucja przedmiotu czasowego nie dokonuje się w intencjonalnym uchwytowaniu *hyle* wrażeniowego, ale w ciągłości uchwytowania przechodzenia praimpresji w retencję¹⁹⁴. Jedność strumienia świadomości zostaje tutaj zachowana poprzez występowanie intencjonalności podłużnej i poprzecznej¹⁹⁵. W retencjonalnej intencjonalności podłużnej konstytuuje się preimmanentna czasowość profenomenalna, natomiast w retencjonalnej intencjonalności poprzecznej formuje się czasowość przedmiotowa, np. dźwięku czy melodii¹⁹⁶. W retencji uświadamiany jest przedmiot czasowy oraz konstytuujący go szereg minionych świadomości. Przedmiot czasowy staje się pewnym świadomościowym „teraz”¹⁹⁷. W takim przechodzeniu praimpresji w retencję ujawnia się ciągłość przedmiotów czasowych, a intencjonalność podłużna jest czasowo-samomanifestującym się spoiwem tożsamościowym¹⁹⁸. Przepływ czasowy wskazuje także na absolutny początek czasowienia, którym jest praimpresja. Praimpresja, przechodząc w modyfikację retencjonalną, intenduje w sposób pusty, domaga się dopełnienia w momencie protencji¹⁹⁹.

Świadomość czasu traktowanego jako pierwotne źródło konstytucji jedności tożsamościowej, rozumiane jako forma genezy, aby nie mieć charakteru wyłącznie formalnego, domaga się syntezy treściowej, gdyż geneza, pojmowana także jako „płynięcie”, ma charakter materialny²⁰⁰. W sposób formalny konstytucja dokonuje się w wewnętrznej świadomości czasu. W kontekście *hyle* przeżycia mają własną historię, co związane jest z ich stawaniem się. Fenomenologia genetyczna ma zatem charakter wyjaśniający. Nie zajmuje się ona jedynie opisem tego, co naocznie dane i charakterystyczne dla fenomenologii statycznej, lecz w ruchu transcendowania wykracza poza to, co naocznie ujmowalne²⁰¹. Apercepcja jest zatem istotową właściwością świadomości i dlatego możliwa jest geneza, gdyż nadwyżka ujęcia wobec treści percepcyjnych jest faktem²⁰². Właściwość świadomości, umożliwiająca jej działania genetyczne,

194 Por. D. Zahavi, *Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewußtseins*, w: *Die erscheinende Welt*, Hrsg. H. Hüni, P. Trawny, Berlin 2002, s. 706.

195 Por. D. Zahavi, *Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewußtseins*, w: *Die erscheinende Welt*, dz. cyt., s. 716–717.

196 Por. M. Ronzoni, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–1918)*. *Brevi note su un approccio genetico al problema della temporalità*, „Leitmotiv” 2003, nr 3, s. 278–281.

197 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 111.

198 Por. D. Zahavi, *Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewußtseins*, dz. cyt., s. 721.

199 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 223–224.

200 Por. W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., s. 195–196.

201 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 226.

202 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 228.

wskazuje na możliwość praustanowienia sensu, który jako osad sensu w ujęciu genetycznym tworzy historyczne sedymentacje praustanowień sensu. Wynika z tego, że w aktualnej konstytucji sensu zawarta jest potencjalność konstytucyjnego kontinuum jego genezy. W związku z powyższym staje się jasne, że historia intencjonalnego życia świadomości osoby i procesów genetycznego kształtowania sensu ma istotny wpływ na nowe formacje sensu wyłaniające się z potencjalności. Te nowe formacje są zawsze odbierane w kontekście wcześniejszych doświadczeń i indywidualnej historii kształtowania sensu. Takie odniesienia często nie tworzą pierwotnie nowego sensu, lecz odwołują się do już istniejących warstw znaczeń. W rezultacie stanowią one przeniesienie sensu z tego, co już znane i podobne²⁰³. Wynika z tego, że aktualne przeżycie stanowi jedność intencjonalną z wszelkimi sedymentacjami sensu oraz potencjalnościami jego ustanawiania²⁰⁴.

Trzeba zauważyć, że w związku z powyższym Tischnerowska krytyka „Ja” transcendentalnego w myśli Husserla jest krytyką rozumienia „Ja” w ujęciu statycznym i genetyczno-pasywnym. Jest to zatem odniesienie do niekonstituowanego transcendensu w immanencji, subiektywnego bieguna, formalnej pustej identyczności spełniającej przeżycia²⁰⁵, a także Husserlowskiego zawężenia analiz do eksplifikacji stosunku między konstytuowanymi przedmiotami a świadomością konstytuującą sensy przedmiotowe²⁰⁶. Za cel krytyki Tischner stawia opis „Ja” transcendentalnego oraz związku, które zachodzą w odniesieniu do czystego podmiotu świadomości. Polski filozof zadaje pytanie, czy takie „Ja” jest ukwalifikowane samo w sobie, tzn. niezależnie od własności habitualnych²⁰⁷. Chodzi tutaj bowiem o wykazanie warunków możliwości konstytucji „Ja” osoby ludzkiej²⁰⁸. Pytanie o własności habitualne oraz o ukwalifikowanie „Ja” niezależnie od tych własności jest dla Tischnera pytaniem o podstawę konstytutywną sensu osoby ludzkiej.

203 Por. K. S. Montagová, *Transzendente Genesis des Bewusstseins und Erkenntnis. Studien zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen*, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2012.

204 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 228.

205 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 63.

206 Stanowisko to było przyczyną sporów i krytyk właśnie ze względu na Husserlowskie analizy konstytucji w modelu „treść – ujęcie”. Tischnerowska krytyka „Ja” transcendentalnego wpisuje się w szereg dyskusyjnych sporów na ten temat. W celu analizy beczasowych ujęć konstytucji przez Husserla por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 107–108.

207 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 85.

208 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 34.

Transcendentalne „Ja” w ujęciu Husserla nieustannie konstytuuje samo siebie jako istniejące w czasie. Z tej racji można je określić jako posiadające historię oraz pasywną i aktywną genezę. Geneza aktywna ma miejsce poprzez aktywną konstytucję funkcjonującego „Ja”. Efektami takiej genezy są realne twory kulturowe oraz przedmioty idealne. Geneza pasywna dokonuje się z kolei bez aktowego zaangażowania „Ja”²⁰⁹. Geneza aktywna wyraża się w tym, że „Ja” działa aktywnie i spontanicznie. Działalność „Ja” jest rozpoznawalna we wszystkich jego dokonaniach, natomiast zachodzące dzięki apercpcji praustanowienie sensu odkłada się w „Ja” transcendentalnym jako sedymentacje sensu źródłowego, które działają pasywnie na całe aktywne życie „Ja”. W tym procesie konstytuuje się trwale i „prawdziwe” „Ja”, czyli „Ja” osobowe²¹⁰. „Ja” takie jako podmiot życia osoby jest zatem konstytutywnie skorelowane z „Ja” transcendentalnym, a tym samym zobowiązane w swoim życiu światowym do zwrotu transcendentalnego, w którym odkryje, „kim jest naprawdę”²¹¹.

Tischnerowska krytyka „Ja” transcendentalnego w ujęciu Husserla nie podejmuje tematyki rozumienia charakteru „Ja” zasadniczego, czyli źródła wszelkiej genezy, którym jest świadomość czasu.

Czas jest przez Husserla określany jako „uniwersalna forma wszelkiej egologicznej genezy”²¹². Krytyka ta nie dotyczy również Husserlowskich badań nad zagadnieniem ostatecznego źródła genezy czy ostatecznego źródła obowiązywania. To, co jest wspólne dla założeń Husserla i Tischnera w odniesieniu do „Ja” transcendentalnego i „Ja” pierwotnego, to spontaniczny i aktywny sposób działania owych „Ja”.

209 Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 127–131.

210 Por. D. Zahavi, *From no ego to pure ego to personal ego*, w: *The Husserlian Mind*, ed. H. Jacobs, New York 2021, s. 275–276.

211 Por. K. Keßler, *Einströmen*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 81–82.

212 Na temat czasu jako uniwersalnej formy wszelkiej egologicznej genezy por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 124–127. Tischner podejmuje zagadnienie czasu w kontekście problematyki pierwotności w obszarze strumienia czasu. Nie dokonuje jednak badań nad źródłowością genetyczną, lecz ogranicza się do wykazania czasowego charakteru syntezy pasywnej. Problematyczne jest także ujmowanie przez niego tzw. szeroko pojętej terażniejszości czasowej, a więc retencji, protencji, terażniejszości właściwej – żywej terażniejszości statycznie, czyli w charakterystyce pamięciowo-przypomnieniowo-oczekującej. Niedomówieniem jest tutaj brak ukazania dystynkcji w tej materii, tzn. różnicy między aspektem aktowym i intencjonalnym uobecnienia a naocznością. Por. J. Tischner, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 129–132; E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, dz. cyt., s. 305–307; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 162–166.

Dokonom analizy zagadnień ostatecznego źródła genezy oraz ostatecznego źródła obowiązywania, by następnie odnieść się do Tischnerowskich ujęć krytycznych. W moim przekonaniu ujęcia te w początkowej fazie stanowiły zarzut, że Husserl zapomniał o rozróżnieniu pomiędzy podmiotowym a egologicznym wymiarem jaźni²¹³.

W badaniach genetycznych istotna jest problematyka tzw. przed-„Ja” i pra-„Ja”. Tischner nie poświęca uwagi tym zagadnieniom. Jak to już zostało wyeksponowane, fenomenologia genetyczna jako badanie historii konkretnego „Ja” – centrum pobudzenia i działania – obejmuje swoimi analizami nie tylko „Ja” (w pełni jego konkretności), lecz także konstytuowany w tym „Ja” świat. W postępowaniu redukcyjnym, czyli odsyłaniu do zawsze pierwotniejszej warstwy świadomości w porządku źródłowości aktywności konstytutywnej, dochodzimy do tzw. absolutnego niezróżnicowanego początku wszelkiej genezy²¹⁴. Granicą redukcji jest tutaj próg pobudzeń „Ja”, czyli modus pasywności (rozumiany jako brak jakiegokolwiek aktywności „Ja”), który należy odróżnić od tzw. pasywności, w której „Ja” bierze udział, np. receptywność. Husserl twierdzi, że do poziomu nieaktywnej pasywności dochodzi się poprzez tzw. redukcję do pierwotnego odczuwania (*ursprüngliche Sensualität*). Pierwotne odczuwanie – niezwiązane z receptywnością, w której „Ja” jest pasywnie aktywne – wiąże się ze sferą zmysłowości pozbawionej „Ja”, a także z obszarem wszelkich pobudzeń i reakcji na pobudzenia. Chodzi tutaj o tzw. przedegotyczny poziom utajenia i tajemniczości, który w fenomenologicznym sensie jest modusem granicznym świadomości²¹⁵. Modus graniczny świadomości jest nazywany przez twórcę fenomenologii także „nieświadomością” oraz „punktem zerowym” pobudzeń „Ja”. Modus ten jest tłem sendymentacji i ma charakter horyzontu dla żywej terażniejszości, do której wstecz odnosi się cała geneza intencjonalna²¹⁶. W takim ukierunkowaniu genetycznym hyletyczne jedności pobudzają „Ja” i są uwarunkowane przedafektywnie. Z tej racji nieświadome pobudzenia mają charakter pierwotnych instynktów, pozbawionych

213 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 103.

214 Por. A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970, s. 163; cyt. za: P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 243.

215 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 244.

216 Por. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, dz. cyt., s. 307–308.

intencjonalności lub posiadają intencje o nieokreślonym kierunku²¹⁷. W perspektywie fenomenologii genetycznej instynkty i popędy mają charakter transcendentálny, przedafektywny i przedegotyczny. Cała sfera przed-„Ja” jest zatem obszarem wyłaniania się z „nocy nieświadomości”, „światła”²¹⁸ pobudzającego „Ja” oraz stanowi obszar przedegotycznego dążenia do ujednoczenia oraz identyfikacji²¹⁹ (czyli tożsamościowych komponentów „Ja” osobowego). W takim założeniu przed-„Ja” jako centrum wraz z całą gamą nieświadomych i pasywnych pobudzeń stanowi tzw. pierwotną *hyle* (*Urhyle*)²²⁰.

Pierwotna *hyle* – z centralnym dla niej przed-„Ja” – pozostaje w nierozłącznej relacji z pra-„Ja”, czyli z ostatecznym źródłem obowiązywania oraz ostatecznie funkcjonującym „Ja”. Metodycznym narzędziem odsłonięcia ostatecznie funkcjonującego „Ja” (*letztfungierendes Ich*) nie jest pierwsze *epoché*, które w swojej „naiwności” stanowi ujęcie siebie samego jako funkcjonującego „Ja”. Pierwsze *epoché* nie jest również nieuzasadnionym przypisaniem ludziom, wśród których znajduje się filozof przeprowadzający redukcję, statusu podmiotowości transcendentálnych. Owa „naiwność” zostaje przewyżczona poprzez tzw. ostateczną redukcję, ukierunkowaną na absolutnie pierwotne życie, pierwotne „Ja” jestem, „Ja” czynię, w jego prapasywnym płynięciu. W ostatecznej redukcji dochodzi do odsłonięcia absolutnie żyjącego „Ja”, które jest początkiem wszelkiej konstytucji subiektywności i intersubiektywności²²¹.

Pra-„Ja” jako absolutnie funkcjonujące „Ja” należy zatem odróżnić od „Ja” posiadającego swoją egotyczną historię, czyli od „Ja” uczasowionego, które to „Ja” konstituuje się w procesie pasywnej i aktywnej syntezy, a którego pochodzenie jest doświadczeniowe. Pra-„Ja” nie pochodzi z doświadczenia, tylko z życia. Wskazuje na to następujący cytat:

217 Por. C. J. Hahn, *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, Milwaukee–Wisconsin 2012, s. 49–50.

218 Chodzi tutaj o – używając określenia Fichteńskiego, którym posługuje się Husserl – tzw. niepojęciowy impuls (*unbegreiflicher Anstoß*), czyli nieświadomościowe pobudzenie. Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 247. Ta problematyka jest ujęta przez Husserla w kontekście badań nad afektywnością oraz zagadnieniem samoświadomości przedrefleksyjnej. Por. D. Zahavi, *Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewußtseins*, dz. cyt., s. 706–707; V. Costa, *Affektion*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 19–20.

219 Por. C. J. Hahn, *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 50; P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 246–247.

220 Por. N. I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht–Boston–London 1993, s. 211–213; cyt. za: P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 247.

221 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 260–261.

Pierwotnie nie jestem właściwie jednością pochodzącą z asocjacyjnego i aktywnego doświadczenia, jeśli doświadczenie oznacza to samo, co przy rzeczy. Jestem podmiotem swego życia, a żyjąc, rozwija się ten podmiot; pierwotnie (*primär*) nie doświadcza siebie, lecz konstituuje przedmioty przyrody, rzeczy wartościowe, narzędzia etc. [...] Ja nie pochodzi źródłowo z doświadczenia – w sensie asocjacyjnej apercepcji, w której konstituują się jednostki tego związku – lecz z życia (jest ono tym, czym jest, nie dla Ja, lecz samo jest Ja)²²².

Rozróżniamy dwa znaczenia pojęcia „źródło”, które w odniesieniu do pra-„Ja” oznacza albo absolutną oczywistość tego „Ja”, albo jego pierwotność, gdyż nie podlega konstytucji genetycznej i jest prapoczątkiem konstytucji czasu. Takiemu „Ja” w abstrakcji odpowiada przed-„Ja”, które jako ostateczne źródło genezy domaga się ostatecznego źródła obowiązywania. Pra-„Ja” pozostaje w nierozzerwalnej relacji z najniższą warstwą hyletyczną, czyli z przed-„Ja”, oraz z przynależącymi mu w warstwie pasywnej uczuciami i instynktami²²³. Pra-„Ja”, przed-„Ja” oraz sposób ich relacyjnego domagania się i wspólnego nierozzerwalnego istnienia stanowią warstwową trójjednię żywej obecności, absolutnego życia. Żywa obecność pozostaje anonimowa (jednak nie tak, jak transcendentalna subiektywność odsłaniana w procesie redukcyjnym) jako transcendentalny absolut²²⁴. Owa anonimowość pozbawia mocy kartezjański ideał samoprzejrzystości poznania i jest świadectwem radykalnego pożegnania się Husserla z krytykowanym przez Tischnera ujęciem „Ja” transcendentalnego. W odniesieniu do omówionego zagadnienia pierwotnego źródła konstytuującego wszelki byt wykazałem, że konstytucja uczasowionego strumienia przeżyć oraz sam czas są w efekcie rezultatem konstytucyjnych działań żywej obecności, czyli pra-„Ja” oraz *prahyle*²²⁵. Pra-„Ja” jako nieaperceptywna jedność, poprzedzająca apreceptywne „Ja”, wymaga pobudzenia (*Weckung*), czyli *prahyle* jako praczasowienie, odróżnione od podbudzeń uczasowionych w immanentnym czasie. Te ostatnie stają się świadomościowymi bodźcami rozbudzającymi „Ja” w jego aktywności i uczestniczą w konstytucji jego

222 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2, s. 252 (354). Tłumaczenie za P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 262.

223 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 263–264; C. J. Hahn, *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, dz. cyt., s. 56.

224 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 264.

225 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 267.

osobowego charakteru²²⁶. Osoba wraz z „Ja” osobowym nie mogłaby się dowiedzieć, kim jest, gdyby nie istniało nietematyczne założenie wszelkiej wiedzy oraz podstawy genezy obiektywności czasowej, także genezy osoby. Taką podstawą genezy transcendentnej jest trójjednia pra-„Ja”, *prahyle* oraz ich sposób istnienia, a także wzajemnego pobudzania się²²⁷.

Odsłonięte w redukcji transcendentno-fenomenologicznej „Ja” transcendentne okazuje się nie absolutem w znaczeniu bycia czymś ostatnim, lecz posiada ono swe źródło genetyczne w żywej obecności, która jako absolutna subiektywność jest podstawą jedności przedmiotowej i podmiotowej oraz jedności procesów konstytucyjnych. „Ja” transcendentne, doświadczające świata jako „Ja” osobowe, okazuje się „Ja” uczasowionym. Określenie „transcendentne” ma tutaj podwójne znaczenie.

W pierwszym (i zarazem wtórnym) znaczeniu „transcendentalny” oznacza monadyczną i konstytuującą świadomość dla podmiotowości osobowej. Taka świadomość stanowi już ukonstytuowaną podmiotowość, a jej źródło jest w transcendentalnym, absolutnie rozumianym „Ja” — nieczasowym nosicielu „wszelkich czasowień (*Zeitigungen*) i czasów, wszelkich jedności bytowych, wszelkich światów”²²⁸.

Zauważamy w tym kontekście pewne mankamenty Tischnerowskiej krytyki Husserlowskiego pojęcia „Ja” transcendentnego. Polski filozof zdaje się zapominać o czasowej konstytucji „Ja” transcendentnego oraz o czasowej konstytucji jaźni. Trójczłonowa jedność Tischnerowskiego rozstrzygnięcia (jaźń — trójjednia czystego podmiotu świadomości, „Ja” transcendentnego oraz sposobu istnienia przysługujący im obu, czyli materia I, forma I oraz ich sposób istnienia²²⁹) okazuje się próbą odnalezienia źródła identyfikacji i jednostkowania. W odniesieniu do wyżej przedstawionych Husserlowskich ujęć absolutnego źródła genezy transcendentnej mamy świadomość, że analizy filozofa z Fryburga obejmują zagadnienia, o których Tischner w ogóle nie wspomina. Tezy polskiego filozofa odnośnie do krytyki „Ja” transcendentnego u Husserla w omawianym obszarze badawczym nie mogą być zaprzeczeniem

226 Por. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*. Die C-Manuskripte, Hrsg. D. Lohmar, Dordrecht 2006, s. 187; cyt. za: P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 291.

227 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 291–292.

228 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 587; cyt. za: P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 269.

229 Por. J. Tischner, *Ja transcendentne w filozofii Husserla*, dz. cyt., s. 121.

zasadności rozstrzygnięć Husserla, który to kwestie jaźniowej trójjedni rozstrzyga analogicznie na poziomie transcendentálním. „Ja” transcendentalne w ujęciu Husserla okazuje się bowiem „Ja” indywidualnym, którego źródłem jest absolutna obecność. Proces indywidualizacji jest tutaj wtórny wobec konstytutywnych procesów absolutnej subiektywności uzyskiwanej poprzez habitualizację „Ja”, dokonującą się w procesie konstytucji świata, w tym podmiotu życia światowego, którym jest osoba i wspólnota osób. Tischnerowskie ujęcia krytyczne zdają się zapominać o tych założeniach.

Krytyka koncepcji „Ja” transcendentalnego, której dokonuje krakowski filozof, oraz jego propozycja wprowadzenia rozróżnienia motywu egologicznego i podmiotowego, a także sposobu ich wzajemnego domagania się (tworzenie jaźni, czyli momentalnej trójjedni zapośredniczenia) wskazują, jak już to zostało powiedziane, na ustosunkowanie się Tischnera do propozycji Husserla odnośnie do ujęcia tego zagadnienia w ramach fenomenologii statycznej oraz genezy pasywnej. Wykazałem już, że Husserl w późniejszych tekstach rozstaje się z takim sposobem argumentacji, a samo „Ja” transcendentalne okazuje się dla tego filozofa nie absolutem ostatecznym, lecz posiada wymiar indywidualny oraz egologiczno-podmiotowy. Niewątpliwie krytyczne ujęcia Husserlowskiej koncepcji „Ja” transcendentalnego oraz własna propozycja rozwiązania sporu o strukturę świadomości dokonana przez Tischnera wskazuje na wrażliwość polskiego twórcy i jego chęć odnalezienia tego, co prawdziwie absolutne, czyli instancji indywidualnej i indywidualizującej (podstawy osobowienia, stawania się osoby), a także tajemniczej, „kruchej” i w konsekwencji swej kontyngentności tragicznej (dramatycznej)²³⁰.

W przeprowadzanych przeze mnie analizach pojawił się problem „Ja” pierwotnego. Jak już zauważyłem, w filozofii Józefa Tischnera takie „Ja” określane jest mianem „Ja” aksjologicznego. Koncepcja „Ja” aksjologicznego stanowi w wydaniu Tischnera dalszą próbę – rozpoczętą już w pracy poświęconej krytycznemu ujęciu „Ja” transcendentalnego u Husserla – określenia „Ja” pierwotnego i absolutnego jako źródła genezy sensu. Za punkt wyjścia tych badań polski filozof przyjmuje doświadczenie źródłowe²³¹. Doświadczeniem tym jako

230 Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Husserla*, dz. cyt., s. 121–122; A. Wesółowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 128–136.

231 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 177.

punktem wyjścia badania fenomenologicznego jest dla Tischnera właśnie doświadczenie aksjologiczne²³².

„Ja” aksjologiczne w propozycji krakowskiego filozofa to transcendentalna wartość, która podlega procesowi solidaryzacji egotycznej (egotyzmemu przyswajaniu sobie tego, co „Ja” rozpoznaje jako „moje”, czyli „własne”)²³³. Doświadczenie egotyczne procesu solidaryzacji, w którym konstytuują się „Ja” jako somatyczne, jako podmiot poznania i jako „Ja” osobowe, możliwe jest dzięki właściwości świadomości, którą jest jej koscjentywność. Tischner, jak już podkreślałem, nie przeprowadza badań transcendentalnych. Opis fenomenologiczny konstytucji, genezy i koscjentywności ma w jego wydaniu charakter analogiczny, jak w opisie fenomenologii przedfilozoficznej. Analizy polskiego filozofa nie dokonują się zatem w ramach filozofii transcendentalno-fenomenologicznej (w tym opisu źródła genezy „Ja”²³⁴) ani nie podejmują badań transcendentalnych samego procesu solidaryzacji egotycznej²³⁵, czyli działań konstytucyjnych „Ja” pierwotnego. Usprawiedliwieniem takiego założenia jest dla Tischnera utożsamienie rozumienia koscjentywności z samo-prezentacją, samoświadomością w sensie formalnym. Oznacza to, że w jego ujęciu świadomość może być świadoma sama sobie z przedrefleksyjnym samopoznaniem, samowiedzą w sensie materialnym. W tym sensie świadomość odpowiada na pytanie: „kim ja jestem?”²³⁶.

Zagadnienie świadomości koscjentywnej (samoświadomości²³⁷) wiąże się także z problematyką samoświadomości refleksyjnej i przedrefleksyjnej. Tischner porusza owe zagadnienia w kontekście wyartykułowania problemu procesu solidaryzacji egotycznej oraz doświadczenia bezpośredniego i źródłowego²³⁸. W przypadku Husserla mamy z kolei do czynienia z tymi zagadnieniami w kontekście wyjaśnienia związku pomiędzy czasem subiektywnym a „absolutnym przepływem” („stojącym teraz”²³⁹). Twórca fenomenologii twierdzi,

232 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 199.

233 Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 53.

234 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 138.

235 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411.

236 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 125; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 138–139.

237 Na temat różnych form samoświadomości w aspekcie nie przedrefleksyjnym por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 71–73.

238 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 230–232.

239 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 114–115.

że strumień przeżyć danej osoby cechuje się tym, że jego samomanifestacja (samoświadomość) nie jest wyjątkowym stanem świadomościowym, lecz charakteryzuje bycie podmiotu świadomości²⁴⁰. Dzięki temu, że świadomość jest także samoświadomością, możliwe staje się ujęcie samej świadomości²⁴¹. Z tego z kolei wynika, że świadomość nie jest całkowitym uchwytowaniem siebie samej oraz to, że nie jest ona sama dla siebie całkowicie jawna²⁴². Stanowisko Tischnera pokrywa się w tym aspekcie z propozycją Husserla. W założeniach obu filozofów mamy bowiem do czynienia z doświadczeniem danym samoświadomościowo i przedrefleksyjnie, które z perspektywy świadomości przedrefleksyjnej (koscjentywnej) nie jest doświadczeniem obserwacyjnym, lecz subiektywnym i przeżyciowym. Ma przy tym charakter afektywny²⁴³. „Ja” doświadczające nie występuje tutaj jako nieporuszony obserwator czy introspektor kierujący swoją uwagę na doświadczenie²⁴⁴.

Przedrefleksyjna samoświadomość (koscjentywność) nie jest przeżywana w nastawieniu intencjonalnym ani przedmiotowym, dlatego poznanie w obszarze tej świadomości nie ma charakteru wiedzy pojęciowej. Poznanie to jest rodzajem „znajomości”²⁴⁵, wiedzy afektywnej²⁴⁶ związanej z bezpośrednim przeżywaniem siebie (*Erleben*)²⁴⁷. Przeżywanie to nie jest pierwotnie przedmiotem intencjonalnego nakierowania świadomości. Może się nim stać w akcie refleksji, akcie spostrzeżenia immanentnego. Brak refleksyjnego ujęcia aktu przeżywania nie świadczy z kolei o nieświadomościowym charakterze tego aktu, lecz o tym, że jest on przedrefleksyjny²⁴⁸. W tej kwestii stanowisko Ti-

240 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 70.

241 Por. W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., s. 203.

242 Por. P. Ricoeur, *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, Evanstone 1966, s. 377–378.

243 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 120; J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków 2019, s. 160.

244 Por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 284–285; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 231.

245 Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 80; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 231–232. Klasyccy fenomenologowie twierdzili również, że przedrefleksyjna samoświadomość nie wystarcza do zdobycia wiedzy z perspektywy pierwszoosobowej. W związku z tym rozróżniano samoświadomość od samowiedzy. Aby zdobyć wiedzę o samodoświadczeniu, potrzeba czegoś więcej niż jedynie przedrefleksyjnej świadomości. Dlatego prowadzą oni szczegółowe analizy roli refleksji w poznaniu wiedzy-twórczym. Tischner wydaje się utożsamiać samoświadomość z samowiedzą, a przynajmniej jej różnymi rodzajami. Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, dz. cyt., s. 80; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., 233–234.

246 Por. D. Zahavi, *Husserl und das Problem des vor-reflexiven selbstbewußtseins*, dz. cyt., s. 704–706.

247 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 117.

248 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 117; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 339.

schnera koresponduje z myślą Husserla. Polski filozof twierdzi, że opisana przez Husserla refleksja jako przeżycie późniejsze świadomości przedrefleksyjnej ma charakter uprzedmiotawiający. Efektem takiego uprzedmiotowienia poprzez tzw. kawałkujący rozum może być np. „pulsujące bogatą różnorodnością odmian” uczucie, które w konsekwencji zostaje unieruchomione, pochwycone, zatrzymane i ujednoczone przez nienaoczne treści aktu²⁴⁹.

Tischner wyróżnia następujące możliwości refleksyjnego uprzedmiotowienia: przeżycie, które staje się celem (tematem poznawczej intencji aktu i nic więcej); podmiot przeżycia, który staje się przedmiotem poznawczej intencji aktu; struktura przeżycia, która przemienia się w strukturę przedmiotową w ujęciu formalnym; struktura przeżycia, która przemienia się w strukturę przedmiotową w obrębie treści aktu refleksji i „stoi w związku z wypełnieniem nienaocznej treści aktu przez treść przeżyciową”²⁵⁰. W rezultacie zdaniem Tischnera spostrzeżenie immanentne może stanowić „współ-unoszenie się (*Mitschweben*) zupełnie nieukwalifikowanej” świadomości wraz z przeżyciami aktualnie poznawanymi²⁵¹. Wraz z manifestacją egotyczną i intuicją przeżywania takie ujęcie ma gwarantować uprzywilejowaną formę „uświadamiania sobie treści samoświadomościowych”²⁵². Wynika z tego, że Tischner w swoich badaniach fenomenologicznych, dokonując krytyki opisywanych przez Husserla poznawczych możliwości refleksji, poszukuje możliwości dotarcia do poznania na poziomie świadomości bezpośredniej, chociaż nadal przypisuje refleksji „naukowej” znaczenie zasadnicze, jeżeli chodzi o możliwość uprawiania filozofii i nauki w ogóle²⁵³. W kontekście problematyki samopoznania „Ja” jako poznania bezpośredniego i źródłowego Józef Tischner zwraca jeszcze uwagę na to, że wszelki akt poznania charakteryzuje się „momentem uchwytowania rzeczywistości”. Z kolei przeżywanie tego aktu polega na tym, że „uchwycone zostaje nie tylko to, co akt mniema, ale samo istnienie aktu mniemania”²⁵⁴. Samoświadomość przeżywania – posiadająca charakterystykę absolutnie apodyktyczną – uwydatnia znaczenie aktu refleksji, który

249 Por. J. Tischner, *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966) nr 1, s. 242–243.

250 J. Tischner, *Strukturalne zagadnienia refleksji...*, dz. cyt., s. 241.

251 Por. J. Tischner, *Strukturalne zagadnienia refleksji...*, dz. cyt., s. 229, 253; J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 341.

252 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 349.

253 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 349–350.

254 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 339.

nie „uczasawia” strumienia świadomości. Oznacza to, że akt spostrzeżenia immanentnego kieruje się na treści samoświadome i egotyczne i ujmuje te treści jako „aktualnie współlistniejące w tej samej terażniejszości”²⁵⁵.

W Husserlowskich opisach świadomości przedrefleksyjnej oraz w analizach znaczenia tej świadomości dla poznania i samopoznania – po tzw. zwrocie transcendentnym – zostają uwydatnione zagadnienia intencjonalności świadomości oraz jej samozwrotność (polega ona na tym, że stany mentalne nie tylko reprezentują coś, lecz także reprezentują same siebie²⁵⁶). Dla filozofa świadomość jest jednocześnie samoświadomością, a kategorie „spostregania” i „reprezentacji” okazują się umowne²⁵⁷. W tym założeniu refleksję rozumiemy jako uchwytowanie procesu konstytucji sensu w jego „żywej” obecności. Owo uchwytowanie ma charakter transcendentny, a akt refleksji istnieje po ustanowieniu horyzontu czasowego²⁵⁸. Zdaniem Husserla kategoria horyzontu czasowego zapobiega regresowi procesu samopoznania w nieskończoność. Horyzont czasowy określa zatem świadomość jako „żywą terażniejszość” w jej pełni dynamiczności, a metoda fenomenologiczna odkrywa pra-pierwotną terażniejszość „Ja” wraz z jego aktualnym transcendentnym życiem ujętym przedrefleksyjnie²⁵⁹. Źródła poznania w ujęciu Husserlowskim mają specyfikę czasową, jednak nie w rozumieniu formalnym, lecz w kategoriach obecności²⁶⁰. Obecność ta nie ma charakteru naiwnej i czystej, lecz wyraża się jako samoprezentacja podmiotu wraz z doświadczeniem „obcego”, „Innego” w „żywającym teraz” posiadającym strukturę praimpresja-retencja-protencja, czyli w doświadczeniu świadomości („żywej teraz”) posiadającej horyzont retencjonalno-protencjonalny. Oznacza to, że akt, którego przedrefleksyjną samoświadomość stanowi wewnętrzna świadomość czasu, sam siebie uświadamia i staje się samoświadomy²⁶¹. Wewnętrzna świadomość czasu przyczynia się zatem do tego, że jesteśmy przedrefleksyjnie samoświadomi strumienia świadomości, czyli aktów ujętych w samoświadomości refleksyjnej, oraz że

255 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 341.

256 Por. W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., s. 203.

257 Por. W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., s. 205.

258 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 119.

259 Por. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 164–165 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 34).

260 Por. W. Plotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., s. 209.

261 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 128–129.

mamy świadomość intencjonalną przedmiotów transcendentnych w czasie obiektywnym²⁶².

Zagadnienia czasowej struktury świadomości ukierunkowują Husserla na fenomenologię genetyczną, która z natury rzeczy wyklucza możliwość filozofii czystej obecności, ponieważ to właśnie nieobecność i różnica konstytuują obecność, a to, co się jawi jako bezpośrednio zapośredniczone, jest w doświadczeniach wcześniejszych oraz istnieje poprzez zdobytą wiedzę. Chodzi zatem o kwestie cielesności, intersubiektywności, świata życia (*Lebenswelt*), a także konstytutywnej roli habitualizacji i sedymentacji w procesie konstytucji osoby ludzkiej.

Zaprezentowane stanowiska Husserla i Tischnera mają wpływ na sposób rozumienia „Ja” osobowego przez tych filozofów. Oba podejścia różnią się rolą czasu i wewnętrzną świadomością czasu w procesie konstytucji „Ja”. Tischner zwraca uwagę na komponenty znaczeniowe pojęcia *Selbst*, które tłumaczy właśnie jako „Ja” osobowe. Do tych komponentów zalicza tożsamość w czasie oraz odrębność od innych „Ja”²⁶³. W obszarze doświadczenia tożsamości i partykularności krakowski filozof próbuje znaleźć doświadczenie wspólne „Ja” osobowemu oraz osobie, która jest „czymś więcej niż Ja osobowym”²⁶⁴. „Ja” osobowe jako „osobne” w świecie osób jest „jako osoba inne i jako takie podtrzymuje swoją inność w zmiennym strumieniu czasu”²⁶⁵. Komponent „odrębności” stanowi tutaj warunek konstytucji „inności” odrębnych osób. „Inność” jest z kolei wyznaczona w obszarze „ja-sam”. Odrębność odgrywa rolę warunkującej podstawy dla tożsamości, niezmienności i „inności” osoby. „Ja”, będąc ze swej istoty samoświadome, jest zarazem egotyczną osobnością tegoż „Ja”. Osobność ma sens w odniesieniu do świata oraz w odniesieniu do innych osób²⁶⁶.

Zdaniem Tischnera osobność „Ja” osobowego nie wynika z odrębności cielesnej czy założenia solidaryzacji egotycznej „Ja” istniejącego jako podmiot poznania²⁶⁷. W ujęciu polskiego fenomenologa „Ja” osobowe jako „Ja” pierwotne dla „Ja” somatycznego i dla „Ja” jako podmiotu poznania indywidualizuje pozostałe wyrazy „Ja” w procesie konstytucji sensu, którym jest solidaryzacja

262 Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, dz. cyt., s. 121.

263 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 351.

264 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 352.

265 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 353.

266 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 353.

267 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 353.

egotyczna. „Ja” osobowe nadaje im również charakter personalistyczny²⁶⁸. Z kolei doświadczenie „Ja” osobowego dokonuje się poprzez „pojawienie” się rdzenia doświadczenia jednostki, którym jest doświadczenie „czynności jemu i tylko jemu [podmiotowi osobowemu] zadanych do spełnienia”²⁶⁹. Owe czynności są spełniane w okolicznościach np. podejmowania odpowiedzialności, śmierci, cierpienia, miłości, a także obejmują swoim zakresem wszystko, co osobie ludzkiej jest powszechne w codziennym życiu. W swoich analizach Tischner nie skupia się na rozgraniczeniu pomiędzy świadomością czynu rozumianego jako działanie oraz czynu świadomego. Jego zainteresowanie badawcze biegnie ku dostrzeżeniu „mojości” czynu. W takim założeniu osoba „karmi się” swoim działaniem oraz życiem w świecie czynności²⁷⁰. Ów świat czynności (*Umwelt*) zbudowany jest ze schematycznie uporządkowanego zapośredniczenia, „wiązania” się w świadomości zdarzeń, rzeczy i osób ludzkich. Układem podstawowym jest tutaj schemat „horyzontu świata”. Horyzont ten stanowi granicę wszelkiego ludzkiego, osobowego doświadczenia zdarzeń i czynności, a osoba ludzka jest centrum owego świata²⁷¹. Tischner nie poświęca uwagi badaniom różnic koncepcji świata otaczającego, które pojawiają się na kanwie dyskusji pomiędzy fenomenologami. Zwraca natomiast uwagę na pozytywne rozwiązanie sporu o znaczenie koncepcji świata otaczającego w kontekście roli tej koncepcji dla rozwoju i konstytucji „Ja” osobowego²⁷².

W swojej koncepcji świata otaczającego Tischner podkreśla istnienie schematu hierarchicznego i porządku wartości, w którym lokują się czynności już spełnione bądź możliwe oraz czynności aktualnie spełniane przez osobę. W ramach tego schematu wspomniane czynności istnieją jako ważne lub mniej ważne dla osoby. Te czynności mogą się oczywiście zamiennie wyprzedzać w swej ważności, sam schemat ważności i mniejszej ważności jest jednak niezmienny. W tym schemacie układające się aktualnie czynności w pewien sposób odnoszą się do siebie, co ma charakter konfliktowy, istnieją tutaj przeciwieństwa typu aksjologicznego. Chodzi o pewnego rodzaju charakter aksjologiczny świata otoczenia (*Umwelt*) osoby. W ujęciu Tischnera wartości mają charakter obiektywny. Osoba cechuje się preferencyjnością wobec wartości, a kategorią tej preferencyjności jest „ważność dla” osoby w konkretnym

268 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 354.

269 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 354.

270 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 354–355.

271 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 355.

272 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 356.

czasie i kontekście. Chodzi zatem o „ważność” wartości „dla” osoby ze względu na wartość bardziej podstawową, względem której coś dla osoby jest ważniejsze²⁷³. Mamy tutaj do czynienia z absolutystyczną koncepcją wartości i ich hierarchii oraz minimalistyczną teorią pojęcia tego, co „ważne” dla osoby. Świadomość czynności nieważnych lub mniej ważnych „żyje w mrocznym tle świadomości osoby”²⁷⁴.

Wynika z tego, że świadomość osoby jest bardziej pierwotna — przynajmniej na poziomie konsejentywnym — od świadomości kryterium ważności, czyli warunku preferencyjności wartości w ogóle.

Tischner zwraca uwagę:

Świat osoby jest konstytuowany przez „racje ważności”, „racje wartości” i źródła ostateczne aksjologicznego promieniowania [wartości] ku osobie²⁷⁵.

Wartości odnoszą się zatem bezpośrednio do osoby i są wyłącznie jej zadane do realizacji jako wartości dla niej. Owe wartości polski filozof określa mianem zespołu wartości osobistych osoby. Te treści aksjologiczne nie muszą być obiektywnie wartościami najwyższymi, jednak poprzez „doraźność” stają się najważniejszymi czy doniosłymi dla osoby. Inne wartości aktualnie niedoraźne dla osoby ludzkiej — choć obiektywnie nawet wyższe od wartości preferowanych przez tę osobę — pozostają w ciemnym tle świadomości osoby. W tym kontekście Tischner mówi o prawdziwej ekspresji siebie „Ja” osobowego, która dokonuje się w obszarze promieniowania wartości osobistych²⁷⁶. „Ważność” wartości dla osoby ustanawiana jest przez tzw. moment osobisty, który jako imperatyw zobowiązuje osobę do realizacji określonych treści aksjologicznych. Wśród wartości osobistych wyróżniamy takie, których realizacja daje osobie w jej świecie szczególne szczęście czy radość, a także wyróżniamy tutaj wartości osobiste związane z innymi osobami. Z owymi innymi podmiotami ludzkimi motywowana aksjologicznie osoba wchodzi w bezpośrednie lub pośrednie czynności, które mają swój początek w kontakcie międzyosobowym. Ten kontakt polega choćby na wymianie zdań, a w konsekwencji może prowadzić do pełnego i wzajemnego zaangażowania w realizacji wspólnych

273 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 358.

274 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 359.

275 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 359.

276 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 359.

czynności²⁷⁷. Ten wątek obecny jest także w myśli Husserla. W kontekście badań nad intersubiektywnym charakterem relacji interpersonalnych niemiecki filozof wskazuje właśnie na szczególny poziom intersubiektywności, w którym to obszarze osoby poprzez poziomy wzajemnej komunikacji wspólnotowo konstytuują płaszczyzny wzajemnych odniesień interpersonalnych²⁷⁸. Husserl mówi tutaj o aktach komunikatywnych, mających charakter społeczny oraz wynikających z podzielenia przez wspólnotę osób wzajemnie szanowanych i preferowanych wartości (także) osobistych osoby, czego rezultatem jest tzw. wspólnota miłości²⁷⁹. Komunikacja motywujących się wzajemnie osób do wspólnego działania jako współczynienia (*Mittun*) możliwa jest dzięki motywacyjnemu (w sensie etycznym) poruszeniu (*Berührung*)²⁸⁰. W stanowisku Tischnera podkreślone zostało wzajemne przenikanie się wartości osobistych osób komunikujących się oraz podejmujących wspólne działania i czynności²⁸¹. Te działania i czynności podejmowane przez osobę stanowią świat osoby.

Horyzontem tego świata jest całość wartości horyzontalnych osoby. Horyzont świata osoby ma zatem charakter aksjologiczny²⁸². Sposób, w jaki wartości są dane osobie, jest dla tej osoby swoisty – polega na tym, że osoba ujmuje treści aksjologiczne w różny sposób, np. żywo, blado, przejmująco, powierzchownie czy dogłębnie. Wskazuje to również na afektywność przeżyć osoby. Jakość afektywna towarzysząca przeżyciom osoby zabarwiona jest emocjonalnie. W schemacie ważności i mniejszej ważności przeżycia te są pożądane lub niepożądane w kontekście aksjologicznych propozycji promieniujących ze świata osoby ku centrum tego świata – osoby ludzkiej. Sposób dania i obecności wartości dla osoby może także nosić „piętno” aksjologiczne. W związku z tym osoba znajduje się w permanentnym konflikcie aksjologicznym²⁸³. Swoistość wartości dla osoby wskazuje bowiem na preferencyjny i konfliktowy charakter działań osoby w aksjologicznym horyzoncie świata osoby. Konfliktowy charakter preferencyjności treści aksjologicznych ujawnia pewien

277 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 360.

278 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 168–169, 211.

279 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 174.

280 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 211.

281 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 360; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 211.

282 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 363.

283 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 363–364.

dysonans, który powstaje na bazie różnicy pomiędzy ogólnie istniejącymi oraz hierarchicznie uporządkowanymi wartościami a ich wyborem i realizacją przez osobę. Ten konflikt nie jest wyłącznie związany z niezależną od podmiotu osobowego różnicą treści aksjologicznych w hierarchii wartości, lecz wynika także z preferencyjnego wyboru tych treści poprzez osobę oraz z czynności przez nią podejmowanych w świetle wartości²⁸⁴. Tischner wyjaśnia:

Jest on [trwały konflikt aksjologiczny] konstytuowany zadanymi osobie propozycjami aksjologicznymi. Środowisko osoby jest środowiskiem mniej lub bardziej utajonego konfliktu. Który łańcuch czynności podjąć? Czy kontynuować łańcuch czynności już podjętych? Czy nie lepiej przejść do czegoś innego? Pytania te, które osoba nieustannie w sobie niesie, obnażają podstawową sytuację osoby. Propozycje aksjologiczne układają się w konflikt. Każda podjęta czynność jest odpowiedzią na konfliktowe propozycje²⁸⁵.

Konscjentywną naturą „Ja” osobowego jest zatem odpowiedź, poprzez którą osoba, realizując czynności służące aksjologicznym propozycjom idącym od świata osoby, urzeczywistnia także samą siebie jako „bytującą na jednym z poziomów aksjologicznych”²⁸⁶. „Ja” osobowe jako odpowiedź wobec zmienności świata oraz zmienności strumienia przeżyć w procesie konstytucyjnym utrwała egotyczną tożsamość oraz umożliwia samą zmienność i przemianę „Ja”, a w konsekwencji ewolucyjno-podmiotowy rozwój osoby²⁸⁷. Rozwój ten dokonuje się w tzw. czasie immanentnym, który — zdaniem Tischnera — różni się od czasu wewnętrznego świadomości. Czas immanentny świadomości jest tutaj bowiem czystym „trwaniem”, czyli terażniejszością trwania²⁸⁸. Trwanie to, przeciwstawiając się różnicującej funkcji świadomości czasu wewnętrznego, pełni funkcję scalającą, integrującą, wiążącą dla świadomości. To w tym trwaniu dojrzewa i osiąga swoją pełnię „Ja” świadomości²⁸⁹. Trzeba raz jeszcze powtórzyć, że stanowisko polskiego fenomenologa odnośnie do różnicującej funkcji wewnętrznej świadomości czasu nie ma odzwierciedlenia w Husserlowskiej koncepcji czasu immanentnego. To właśnie „płynąca terażniejszość” („płynące teraz”) spełnia w ujęciu Husserla funkcję jednocząca

284 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 363–364.

285 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 364.

286 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 364.

287 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 194.

288 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 332.

289 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 334.

i integrującą życie świadomościowe indywidualnego podmiotu osobowego. Poprzeczno-podłużny charakter strumienia świadomości oraz odpowiadająca mu intencjonalność jest tutaj odzwierciedleniem nieustannego przepływu. Tischner, odnosząc się do ujęcia czasu życia i osobowienia się osoby jako czasu immanentnego rozumianego jako trwanie, czyli czas dojrzewania „Ja” świadomości, zdaje się zarzucać Husserlowi uprzedmiotawiający charakter czasowienia rozumianego w optyce retencjonalno-praimpresjonalno-protencjonalnej²⁹⁰. Różnicująca funkcja czasu wewnętrznego wynika z punktowego ujmowania tego czasu. Dla Tischnera czas immanentny jest pozbawiony świadomości retencjonalnej, protencjonalnej oraz świadomości ścisłej terażniejszości. Jest to trwanie, a zatem czas, w którym „coś trwa”, a coś ulega zanikowi²⁹¹. To „coś” jest immanentnie przemieniającym się „Ja” świadomości, także „Ja” światowego, osobowego, a prawo tej przemiany nie ma charakteru intelektualnego, lecz oparte jest na intuicji wartości, która ma charakter aksjologiczny²⁹². Owa intuicja wartości umożliwia doświadczenie tego, co w całym obszarze świadomościowym jest pierwsze, a mianowicie umożliwia doświadczenie świadomości wartości. Wtórnią tej świadomości jest świadomość nie tylko „Ja”, lecz także procesów konstytucji „Ja” na różnorodnych poziomach solidaryzacji²⁹³. Konstytucja „Ja” osobowego i w konsekwencji świadomościowego (samoświadomościowego) dojrzewania osoby ma miejsce w czasie osobowienia się osoby ludzkiej, czyli w trwaniu. Związek świadomości i czasu ma zatem charakter konstytuujący osobę. W tej konkluzji zbieżne są założenia zarówno Husserla, jak i Tischnera²⁹⁴.

Powróćmy do omawianego wcześniej Husserlowskiego zagadnienia absolutnego strumienia świadomości konstytuującej czas. Absolutny przepływ, konstytuujący czas jako najgłębsza warstwa świadomości, poprzedza wszelkie formowanie sensu przedmiotowego, czyli pierwotnie ma charakter podmiotowy (w kontekście światowym chodzi o osobowe życie osoby wraz z jej personalistycznym nastawieniem do tego świata). W tym przepływie konstytuowane są immanentne obiekty czasowe oraz immanentny czas, czyli czas przeżyć „Ja”.

290 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 332; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 354.

291 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 332.

292 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 333.

293 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 333.

294 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 413; Z. Orbik, *Czas i świadomość w filozofii Bergsona i Husserla*, Gliwice 2017, s. 236–238.

Filozof zwraca uwagę na to, że wszelki transcendentny oraz immanentny podmiotowi przedmiot charakteryzuje się trwaniem w czasie. To trwanie w czasie można ująć jako nieustanny proces, w którym zostaje zachowana identyczność tego, co trwa²⁹⁵. Punkty czasowe, jeżeli można je wyodrębnić, stanowią jedynie fazy trwania danej jednostki w swoim czasowieniu (paralelnie osobowieniu, stawaniu się osoby). Trwanie okazuje się procesem nieustannych zmian i stanów spoczynku. Fazowość, prędkość zmiany wyznaczana jest przez odniesienie do trwania. Husserl przyjmuje także możliwość rozciągnięcia każdej fazy zmiany z osobna w spoczynek. Wynika z tego, że świadomość wraz z „Ja” ma możliwość podtrzymywania lub zmiany stanów według dynamiki trwania, charakterystycznej dla indywiduum osobowego²⁹⁶. Tym, co z kolei nie podlega zmianie i fazowości trwania, jest absolutna subiektywność. W ujęciu tej subiektywności — Husserl skarży się w tym miejscu na „brak słów” — pomaga nam metafora przepływu, który „wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prądrodłem «teraz»”²⁹⁷.

Twórca fenomenologii zdaje sobie sprawę z trudności wynikających z „anonymowości” absolutnej subiektywności, czyli możliwości dania wprost tej subiektywności, a w konsekwencji także opisu fenomenu konstytuującego, którym jest przepływ. W związku z tym filozof posiłkuje się przykładem utworu muzycznego. Z jego pomocą Husserl stara się unaocznic prądrodłowe, beczasowe „teraz” absolutnej subiektywności poprzez odniesienie owego „teraz” do konstytuującego się immanentnego dźwięku wraz z „teraz” tego dźwięku oraz towarzyszącym mu kontinuum momentów pogłosowych (odcieniami dźwięku)²⁹⁸. Za pomocą przykładu utworu muzycznego możemy zrozumieć wszelkiego rodzaju przedmioty czasowe, a także podmiot osobowy w swym czasowieniu. Byty czasowe — zarówno transcendentne, jak i immanentne świadomości, a także immanentny czas (trwanie) — mają bowiem swoje konstytucyjne źródło w beczasowym płynięciu. W tym kontekście trwanie „Ja” osobowego zakłada jego identyczność, która konstytuowana jest w absolutnym i beczasowym przepływie. Absolutnie funkcjonujące i beczasowe „Ja” nie pochodzi z doświadczenia w odróżnieniu od „Ja” uczasowionego, które posiada dzieje. „Ja” absolutne jako anonimowe i tajemnicze pochodzi bowiem

295 Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 108.

296 Por. Z. Orbik, *Czas i świadomość...*, dz. cyt., s. 233.

297 E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 110–111.

298 Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 167–169.

z życia²⁹⁹. Będąc bezczasowym, absolutny przepływ świadomości stanowi warunek konstytucji czasu, w tym także trwania „Ja” osobowego, jego świata oraz wszelkiego bytu czasującego się³⁰⁰.

W zaprezentowanych stanowiskach Husserla i Tischnera na temat czasu immanentnego rozumianego jako trwanie możemy zauważyć pewne podobieństwo. Owe ujęcia trwania są niewątpliwie przeciwstawieniem się asocjacionistycznej, procesualnej koncepcji „Ja”. Warto tutaj zwrócić uwagę na zarzut polskiego filozofa wobec Husserlowskiej koncepcji wewnętrznej świadomości czasu. Zdaniem Tischnera czas ten charakteryzuje się absolutną zmiennością, a w konsekwencji absolutnym zróżnicowaniem względem strumienia świadomości oraz wyklucza możliwość trwania czasu³⁰¹. Wydaje się, że ten zarzut nie ma jednak uzasadnienia. Cała Husserlowska teoria wewnętrznego czasu świadomości służy bowiem temu, by wykazać, że aktualne przeżycia oraz intuicje (także intuicje wartości) są nie tylko świadomościowo zróżnicowanymi punktami, lecz także ciągłościami, kontinuumami, zróżnicowanymi między sobą jedynie abstrakcyjnie, ale nie fenomenalnie³⁰². W teorii czasu Husserla mamy bowiem do czynienia z próbą przewyciężenia przekonania, że doświadczanie aktualnego „teraz” dokonuje się w jednym punkcie czasowym³⁰³. Dla zobrazowania zależności między czasem ukonstytuowanym (czasem immanentnym osobowienia się osoby) a nieustannym przepływem świadomości możemy posłużyć się metaforą tafli lodowej, która ścina powierzchnię płynącej pod nią rzeki, czyli nieustannego przepływu świadomości³⁰⁴. Trwanie (czas immanentny ewolucji osoby) wskazuje na to, że nie jest to czas odosobnionych i nieciągłych momentów „teraz”, lecz stanowi ono proces heterogenicznych, niepowtarzalnych stanów świadomościowych konstytuujących osobę, której konsjentywną naturą jest odpowiedź³⁰⁵.

299 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 354.

300 Por. Z. Orbik, *Czas i świadomość...*, dz. cyt., s. 235.

301 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 332–333.

302 Por. Z. Orbik, *Czas i świadomość...*, dz. cyt., s. 237.

303 Por. W. Bröcker, *Husserls Lehre von der Zeit*, „*Philosophia Naturalis*” 4 (1957), s. 374–380; cyt. za: Z. Orbik, *Czas i świadomość...*, dz. cyt., s. 238.

304 K. Święcicka, *Husserl*, dz. cyt., s. 72–73.

305 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 364; E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 78–81.

3.3. „Ja” osobowe ukonstytuowane jako „odpowieź”

Na temat konstytutywnej natury „Ja” osobowego jako odpowiedzi Tischner stwierdza:

Świadomość osobowego Ja konstituuje się w dialogu z otaczającym światem zdarzeń i innych osób, stanowi ona odpowiedź na propozycje aksjologiczne, których źródłem są ludzie i zdarzenia³⁰⁶.

W takim ujęciu „Ja” osobowe nie spełnia jedynie funkcji receptywnych wartości oraz propozycji aksjologicznych „idących” od świata i innych ludzi, lecz jest odpowiedzią według prawideł dialogicznych. Zdaniem polskiego filozofa odpowiedź jako natura osobowienia się osoby jest dokonywana w odniesieniu do trzech zasadniczych momentów, którymi są: świadomość głębi, świadomość tożsamości w czasie oraz świadomość wartości. Świadomość głębi może mieć postać świadomości tzw. źródła energii zlokalizowanego we wnętrzu człowieka. Owo „źródło energii” ma możliwość przeciwstawiać się „energiiom” powierzchownym. Konflikt energii nie musi być jednak związany ze świadomością osoby. Wiąże się on z tą świadomością wtedy, kiedy konfliktowi temu nada się charakter aksjologiczny (np. głębia szczerości, autentyzmu). „Głębia” o znamionach aksjologicznych nabiera charakteru konfliktowego, przeciwstawiającego sobie „nieautentyczne powierzchowności”, zewnętrzną pozorność czy pozorność „Ja”³⁰⁷. Tischner zwraca uwagę na to, że świadomość głębi odczuwania stale nabiera znaczenia osobowego wówczas, gdy ma charakter aksjologiczny:

Im wyższe wartości, tym głębszy sposób ich odczuwania. Odczuwanie wartości „przyjemnościowych” rozpościera się na „powierzchni” osoby i jest związane z odczuwaniem ciała. Głębiej sięga odczuwanie wartości witalnych — zdrowia fizycznego, spoczynku po ciężkiej pracy, odprężenia po chwilach napięcia itd. Wartości „duchowe” jak prawda, piękno i dobro etyczne odsłaniają „duchową głębię człowieka”³⁰⁸.

306 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 364.

307 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 365.

308 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 365.

Do najgłębiej odczuwalnych wartości należą treści aksjologiczne, ściśle sakralne. Spełnienie tych wartości sprawia zadowolenie, radość i uszczęśliwienie. Odkrywana radykalna głębia człowieka stanowi warunek tego, że „Ja” osobowe intuicyjnie przeżywa wartości, które „promieniają” i „zabarwiają” całe życie osoby ludzkiej³⁰⁹.

W rozprawie habilitacyjnej Tischner nie rozwija zagadnienia sposobu odczuwania wartości przez osobę. Stwierdza jedynie, że intuicja wartości, odczuwanie głębi „Ja” osobowego związane jest z intuicją przeżywania hierarchii wartości. Przeżywanie to nadaje świadomości osoby „dużą różnorodność”³¹⁰. Osoba znajduje się w promieniowaniu wartości wyłaniających się z horyzontu znaczeniowego. To promieniowanie stanowią propozycje aksjologiczne idące ku osobie, zadane jej do spełnienia (tzw. wartości osobiste). Poprzez czyn osoba udziela odpowiedzi, które koncentrują się wokół „trwałej osi”. Osią tą jest centrum osobowego życia świadomościowego, którym jest osoba dana samej sobie jako „osoba w środowisku”³¹¹. Odczuwane przez nią wartości osobiste mają charakter mniej lub bardziej „ważny” dla osoby. „Ważność” wskazuje na pewnego rodzaju etycznie-afektywną jakość intuicji przeżywania, czyli czucia wartości. Takie stanowisko wydaje się zbieżne z poglądami Husserla, zostanie to ukazane w dalszej części pracy.

Tischner twierdzi, że „warunkiem świadomości osoby jest świadomość siebie”³¹². W dalszej części swojej rozprawy wyjaśnia:

Czuć się osobą znaczy w pierw czuć się sobą. Inaczej: warunkiem możliwych świadomości osoby na płaszczyźnie relacji do środowiska jest świadomość tego, że właśnie na tej, a nie innej płaszczyźnie jest się sobą³¹³.

Czucie to związane jest z odkryciem, którego nie można ująć w schematy, zwłaszcza w schemat bodziec-ujęcie. Odkrycie to charakteryzuje się także tym, że „świadomość siebie dojrzewa w działaniu, które dopiero dzięki Ja osobowemu zaistniało”³¹⁴. Świadomość siebie rozumiana jest tutaj jako rdzenny czynnik procesu konstytucji, czyli solidaryzacji, której efektem jest konstytucja

309 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 365–366.

310 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 367.

311 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 367.

312 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368.

313 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368.

314 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368.

osoby jako „Ja” oraz konstytucja „Ja” jako osoby. Konstytucja dokonuje się czy-
sto samoświadomościowo, natomiast czynności dokonywane przez osobę re-
alizują się na poziomie bytowania skierowanego intencyjnie na życie światem.
„Ja” osoby, czyli trwałe centrum świadomości, „budzi się” „na marginesie” oso-
bowego życia światem, a ono łączy się z „osobnością” osoby. Tę osobność na-
leży rozumieć nie w kategoriach przestrzenno-czasowych, lecz jako ukonsty-
tuowaną przez kontrydiktoryjność wartości przeżywanych intuicyjnie przez
„Ja” osobowe³¹⁵. Tischner stwierdza, że przed nim na ten aspekt ujmowania
„osobności” osoby fenomenologia nie zwróciła dostatecznej uwagi. Okazuje
się jednak, że już Husserl w swoich badaniach w ramach fenomenologii inter-
subiektywności poświęca sporo miejsca podobnemu rozumieniu „osobności”
osoby. Wykazałem to w pierwszym rozdziale tegoż opracowania.

W kontekście konfliktowości kontrydiktoryjnej Tischner zwraca uwagę:

Jestem postawiony w sytuacji konfliktowej. Stale pojawia się przede mną w ciemnym tle
świadomości możliwość innej czynności zainspirowanej inną wartością. Jestem w każdym
momencie życia dany samemu sobie (na poziomie samoświadomości) w podwójnym blasku
dwóch możliwości. Od jednej z nich odchodzę. Podejmuję inną. Podejmując te inną, wca-
le nie osiągam jednolitej świadomości siebie. Podjąłem ową czynność, ponieważ dotknęła
mnie świadomość jakiegoś braku, którą moja czynność ma wypełnić. W ostatecznym rozra-
chunku brak był brakiem wartości; wartość, której realizację podjąłem, jeszcze nie istnieje,
a istnieć powinna, i to dzięki mnie. Jestem w możności ją urzeczywistnić³¹⁶.

Osoba ludzka posiada zatem pozytywną świadomość siebie jako tego, kto
ma „stosowną moc”, „zdatność” oraz „zdolność” do realizacji, urzeczywistnie-
nia wartości, co do których urzeczywistnienia jego osoba została „powołana”.
Tischnerowskie założenie koresponduje w tym miejscu z Husserlowskim po-
jęciem „możności sprawczej” „Ja” osobowego oraz jej „powołania” jako osoby.
Polski filozof zauważa, że między osobą a światem osoby istnieje kontrydyk-
toryjny dystans aksjologiczny. Ów dystans ma charakter wielopłaszczyzno-
wy, który wynika z hierarchicznego uporządkowania wartości³¹⁷. Poprzez
wybór i dzięki możności „stosownej mocy” realizacji wartości jednostka oso-
bowi się na danej płaszczyźnie egotycznego bytowania. Wybór określonego

315 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368.

316 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368–369.

317 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 370.

działania, służącego urzeczywistnieniu wartości, wymaga solidaryzacji z tym wszystkim, co jest „koncejtywno-ontologicznym warunkiem konkretnego działania”³¹⁸. Solidaryzacja dokonuje się z tym wszystkim, co służy (przyczynia się) działaniu, a zatem służy czynnościom powodującym urzeczywistnienie wartości osobistych. Zdaniem Tischnera „rezultatem całości aktów solidaryzacji jest Ja osoby, które jako wartość staje w opozycji do świata, zaś jako byt jest jego częścią składową”³¹⁹. Z podobnym założeniem mamy również do czynienia u Husserla.

W kontekście ujęcia osoby ludzkiej jako odpowiedzi konstytuowanej w czynnie zauważamy także trwałość „Ja” osobowego w zmiennym strumieniu czasu. Tożsamość „Ja” osobowego odnosi się zatem do czasowości świata oraz wyraża w relacji do czasu wewnętrznej świadomości strumienia przeżyć³²⁰. „Ja” osobowe jest odpowiedzią właśnie na te zmienności – jako „Ja” wyraża się w kategoriach noszących piętno „światowości”³²¹. Polski filozof jest zdania, że istnieją pojęcia, których funkcja polega na ekspresji oraz – używając języka Husserla – sedymentacji etyczno-osobowej tożsamości osoby, która staje się osobą w swoim świecie. „Ja” osobowe urealnia się samo jako wartość w świecie życia codziennego poprzez utrwalanie i wyrażanie etyczno-osobowej funkcjonalnej tożsamości w przyjmowaniu ról społecznych. Tischner podkreśla:

Jestem na tym świecie lekarzem, naukowcem, sportowcem, robotnikiem, profesorem itd. Tak mnie widzą i tak mnie traktują inni. Ja ze swej strony wiem o tym, i być może inni także o tym wiedzą, że jestem tym szczególnym lekarzem, tym szczególnym naukowcem, sportowcem, szczególnym profesorem, robotnikiem itd. Wprawdzie spełniane przez Ja osobowe zadania dają się ująć w pojęcia ogólne, ale nie wszystko, co w tym spełnianiu jest, jest wyrażalne w ten sposób. W pojęciu, jakie Ja osobowe żywi o samym sobie, kryje się moment znaczeniowy pewnej szczególności³²².

Moment znaczeniowy „pewnej szczególności” oznacza tutaj odniesienie do konkretnego „Ja” osobowego. Z kolei „szczególność” charakteryzuje się tym, że pojęcie odniesione do konkretnego „Ja” „odsłania je stale od jednej i tej samej

318 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 370.

319 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 370.

320 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 370–371.

321 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 371.

322 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 371.

strony, niezależnie od upływu czasu”³²³. Oznacza to, że w pojęciu lekarza, profesora itp. „Ja” osobowe „odnajduje” konstytutywnie samo siebie, czyli określa swoją tożsamość w czasie i świecie osobowym. Znaczenie bycia np. lekarzem zostaje niejako ożywione przeżyciowym wymiarem sensowienia. Treść znaczeniowa pojęcia np. lekarz w osobie nabiera charakteru przeżyciowego w tożsamującym odkrywaniu „Ja” osobowego w konkretnej roli społecznej oraz na danym poziomie solidaryzacji egotycznej. Owa przeżyciowość wyraża się w nieustannym konflikcie aksjologicznym, którego zręby są dla „Ja” osobowego stale takie same w swych jakościowych kategoriach. Stała jakość przeżywanego konfliktu jest odniesieniem różnego rodzaju zmiennych okoliczności, w którym pojawia się konflikt, do stałego centrum czy stałej osi. Ta stałość potwierdzana jest poprzez powracające przeczucia, które wyrażają się w osobistych radościach, tęsknotach, smutkach, melancholiach, przeżywanych sukcesach bądź klęskach, lękach, niekontrolowanych marzeniach, kontrolowanych decyzjach itd. Tischner ujmuje to następująco:

Naszą przeżyciową codzienność przenika pewna stała oś, którą stanowi intuicja wartości osobistych i wywołanych przez te wartości osobistych konfliktów, na które w sposób osobisty staramy się dać odpowiedź. Wokół owej osi konstytuuje się pole odchyień przeżyciowych osoby, pole jej emocjonalnych i czynnościowych wahań. Pole to jest wewnętrznym wymiarem, jakby przestrzenią wewnętrzną, w której oddycha lub kona Ja człowieka³²⁴.

Trwałość „Ja” osobowego tworzy „esencjalny związek” z postawami, które „Ja” przyjmuje wobec konfliktu aksjologicznego i w tym konflikcie. Chodzi tutaj o „trwałość postawy” oraz o „wewnętrzne ciężenie w stronę postawy”, które trwają w swej jakości niezależnie od zmienności sytuacji zewnętrznych. Stanowisko Tischnera w tym miejscu przypomina Husserlowską koncepcję habitualności oraz sedymentacji postawy „Ja” osobowego wraz z afektywną pamięcią tego „Ja”³²⁵. „Ja” osobowe wraz ze swoją tożsamościową i konscjentywną trwałością posiada także indywidualne dzieje i indywidualną historię.

Tischner zwraca także uwagę na tzw. moment aksjologiczny „Ja” osobowego. To „Ja” jako wartość dla świata i w świecie łączy się z funkcją przyjmowaną

323 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 371.

324 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 372.

325 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 372–373; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 43.

przez osobę. Chodzi tutaj o indywidualnie przeżywaną rolę społeczną odgrywaną przez osobę na polu zawodowym, rodzinnym czy w relacjach ze znajomymi, bliskimi, a zatem z szeroko rozumianym środowiskiem relacji międzyludzkich. Odczuwana przez „Ja” osobowe wartość samego siebie w tym środowisku związana jest z koscjentywnym odczuwaniem miejsca osoby właśnie w tym środowisku. Jest to związane z uwarunkowaniami i kwalifikacjami osoby, takimi jak inteligencja, talenty, czynność, towarzyskość, zdolność do poświęceń itd. Wiedza, którą zdobywa „Ja” osobowe o tym miejscu, pochodzi od innych podmiotów osobowych. Dzięki tej wiedzy ze środowiska osoba konstytuuje koscjentywną świadomość własnej wartości, którą stanowi w świecie i dla świata. Osoba staje się „prawdziwa” społecznie, kiedy społeczne wartościowania, będące „wyrazem «prawdziwego wnętrza» osoby”, uzna za własne³²⁶.

Należy w tym miejscu podkreślić, że Tischner nie rozwija w swoich badaniach zagadnienia relacji pomiędzy „Ja” osobowym a „wnętrzem świadomości”. Chodzi tutaj o sytuację nieautentyczności, która powstaje pomiędzy „Ja” społecznym („Ja” dla „Innych”) a „Ja” dla siebie samego („Ja” „jako takiego”). Nieautentyczna postawa „Ja” wyraża się w tym, że osoba wobec „Innych” działa „beztwarzowo”, a staje się autentyczna dla siebie samej oraz dla „Innych” wtedy, gdy „doświadczenie autentyczności stoi w bezpośrednim związku z odczuciem wartości, w imię których działanie zostało podjęte, oraz z współodczuwaniem głębi-„Ja” jako czynnika ostatecznie zaangażowanego w realizację owej wartości”³²⁷. Tischner wspomina także o tym, że „Ja” osobowe oddziela się od wszystkiego, co nie jest tym „Ja”, czyli od tego, co pozostaje „na zewnątrz” wobec „Ja” osobowego. To oddzielenie potwierdzone jest przez troskę osoby o siebie samą i o wartość, którą stanowi osoba. Troska ma za zadanie chronić osobę przed utratą osobistej „atmosfery aksjologicznej” dla „Ja”³²⁸.

Poprzez nieustanny rozwój osoba poszerza obszary samoświadomości i świadomości siebie za pomocą coraz to nowszych doświadczeń egotycznych. Poszerzanie obszaru samoświadomości związane jest także z utrwalaniem świadomościowych zasobów w indywidualnej sedymentacji postaw i dążeń osoby, które urzeczywistniają się w świecie życia codziennego. Granicą zmian dokonujących się na poziomie koscjentywnym jest tutaj doświadczana etycznie, osobowo i odczuwana afektywnie stała w swym trwaniu

326 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 374–375.

327 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 375.

328 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 379.

„egotyczna pięciolinia”. Na tej pięciolinii w osobie w przestrzeni konscjentywno-wewnętrznoświadomościowej aktywnie „rozgrywają się poszczególne melodie jakiejś polifonicznej pieśni”³²⁹. Oznacza to, że żyjąc własnym egotycznym życiem, „Ja” osobowe „karmi się” wartościami osobistymi. Odbywa się to w konfliktowej sytuacji powstającej między trwałą egotyczną pięciolinia a konkretnymi wyborami wartości, które osoba ma realizować, aby stać się autentyczną³³⁰.

W tym momencie zwróćmy uwagę na stanowisko Husserla odnośnie do konstytucji osoby jako odpowiedzi. Zdaniem niemieckiego fenomenologa czynności, działania, poruszenia, a także impulsywne bodźce instynktownych uzewnętrznień czy wyrazów życia osobowego „Ja” jako osoby możliwe są wyłącznie ze względu na to, że są one wstępnie naznaczone i zarazem typowo ukierunkowane. Są one również spełniane o tyle, o ile towarzyszy im ograniczenie oraz kontrola. Swoboda działania osoby wyraża się zatem z jednej strony otwartością na możliwość działania, z drugiej jednak jest ona jednocześnie obwarowana ograniczeniem³³¹. Uwaga „Ja” osobowego, osadzona w horyzoncie możliwości i ograniczeń działania, oznacza zabieganie, podążanie osoby w ukierunkowaniu samej siebie ku czemuś lub ku komuś³³². Dążenia (*Streben*), o których mowa, wskazują na pewien kierunek, „zwrócenie-ku”. Husserl stwierdza:

Wszelkie wyodrębnienie w polu [sensu], jego ustrukturowanie według jednakowości i różności oraz powstające na tej podstawie formacje grupowe, wyodrębnianie się poszczególnych członów homogenicznego podłoża są produktem asocjacyjnych syntez różnego rodzaju. Nie są to jednak bierne procesy w świadomości, lecz te pokryciowe syntezy mają pewną siłę afektywną. Mówimy np., że coś wydobytego, wyodrębniającego się z homogenicznego podłoża „uderza”, co oznacza, że przejawia pewną afektywną skłonność wobec ja. [...] [Syntezy] pobudzają ją do zwrotu-ku niezależnie od tego, czy ono tego zwrotu dokona, czy nie³³³.

Afektywna siła (skłonność), o której mowa, ujmowana jako „zwrot-ku”, w sensie psychologicznym rozumiana jest jako uwaga „Ja” osobowego. Ta

329 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 399.

330 Por. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 99–100.

331 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 330–331.

332 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 329–330.

333 E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 81–82.

uwaga jako „zwrot-ku” charakteryzuje obiektywizujący obszar przeżyć „Ja”, w których przez to „Ja” zostaje uświadomiony wszelki byt (fenomen) włącznie z tym, który istnieje w tle świadomości³³⁴. „Ja” zostaje niejako przyciągane przez ukierunkowany (przez bodziec) przedmiot czy obiekt intencjonalny. Nie chodzi przy tym o przedmiot czy obiekt we właściwym sensie, mamy tutaj bowiem do czynienia z obszarem źródłowej bierności. W takim obszarze „Ja” ulega mniej lub bardziej (większej lub mniejszej) sile przyciągania. Przechodząc z tła „Ja” w „naprzeciw-ja”, określony fenomen zwraca się ku obiektowi. Owo przejście, czyli wydobywanie obiektów z tła „Ja”, warunkowane jest tendencją wiążącą fenomen z „Ja”³³⁵.

Zdaniem Husserla fenomen afektywności może być w pełni zrozumiały tylko wtedy, gdy obok momentów doksycznych umieści się momenty wartościujące. Momenty te mogą się ujawnić wówczas, gdy afekty (przedmioty oraz podmioty osobowe) „ważone” są w sposób uczuciowy, to znaczy w poznaniu aksjologicznym³³⁶. Tylko w ten sposób przedmioty stają się „czymś wartościowym, znaczącym dla „Ja”, które się do nich zwraca. Jak wykazałem wcześniej, zakres możliwości jest tutaj jednocześnie ograniczający i otwierający³³⁷. Zwrot „Ja”, który w horyzoncie znaczeniowym przedstawia się jako cielesny (*leiblich*) proces kinestetyczny, stanowi dążenie do kierowania osoby „ku” konkretnej wartości³³⁸. Dążenie to ma określony kierunek, jest zatem ukierunkowane³³⁹. Husserl wyróżnia dążenie aktywne na wyższym poziomie oraz dążenie rozumiane jako receptywno-aktywne i pasywne czynienie libidalne (*leiblich*)³⁴⁰. Filozof określa aktywne czynienie „działaniem” (*Handeln*), a czysto pasywne czynienie „zwykłym pragnieniem”, czyli pożądaniem (*Begehren*)³⁴¹. Pożądanie zakłada, że cel, do którego się dąży, nie jest lub jeszcze nie został osiągnięty. Pożądanie i dążenie charakteryzują się zatem „brakiem” i nieobecnością tego,

334 Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 84–85.

335 Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 82–83.

336 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 508–510.

337 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 164; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 51–52.

338 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 329.

339 E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 81–82.

340 Na temat „dążenia” jako działania instynktownego i zarazem podstawowego w procesie konstytucji struktur światowych por. N. I. Lee, *Die Instinktintentionalität und die allgemeine Struktur der passiven Konstitution als der genetischen Grundlage für die lebensweltliche Konstitution*, w: N. I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, dz. cyt., s. 127–140.

341 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 329.

do czego się dąży³⁴². Na wyższych płaszczyznach konstytucji genetycznej jest tutaj mowa o życzeniach i woli³⁴³. Jeśli dążenie ma kierunek, a zatem i cel, musi być ukierunkowane na pewne wartości, na inne zaś mniej. Husserl nazywa to tendencją lub skłonnością³⁴⁴. W jego przekonaniu tendencja leży przed aktywnym lub receptywno-aktywnym zwróceniem się „Ja” „ku” wartości — w sensie „ja czynię”. Dzieje się to w tzw. przedsiönku „Ja”³⁴⁵. W „Ja” osobowym budzi się pozytywna skłonność do zwrócenia się „ku” przedmiotowi, czyli budzi się zainteresowanie „Ja” daną wartością. Tendencja (skłonność) staje się rzeczywistym potwierdzonym zainteresowaniem właśnie w zwróceniu się „Ja” „ku” wartości. Przesuwając się z bieguna „Ja” ku przedmiotowi, pozytywna skłonność spełnia się w sposób dążący³⁴⁶. Mając charakter tendencji czy skłonności, budzenie „Ja” cechuje się różnym stopniem nasilenia.

Husserl rozróżnia:

1. tendencję sprzed cogito, tendencję w postaci pobudzenia intencjonalnego przeżycia tła z jej różnymi stopniami nasilenia. Im silniejsza ta afekcja, tym silniejsza skłonność do oddania, do ujęcia. Tendencja ma dwie strony:

(a) wnikanie w „Ja” — ruch, jaki coś danego wykonuje w kierunku „Ja”,

(b) skłonność „Ja” do oddania się, do bycia pociągniętym, pobudzonym.

2. zwrot jako wynik tej tendencji, innymi słowy, zmiana charakteru tendencyjnego intencjonalnego przeżycia tła, dzięki której przeżycie to staje się aktualnym cogito. „Ja” jest teraz zwrócone ku obiektowi, z siebie nakierowane nań tendencyjnie. W ten sposób, mówiąc ogólnie, każde cogito, każdy specyficzny akt „Ja” jest dążeniem tego „Ja” mającym różne formy oddziaływania³⁴⁷.

W przywołanych założeniach Husserl nie rozwija kilku kwestii. Dotyczy to choćby rozumienia określenia tendencji jako pozytywnej. Można również

342 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Inresubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 329.

343 Por. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, Hrsg. U. Melle, Dordrecht–Boston–London 1988, s. 103 (Husserliana. Edmund Husserl — Gesammelte Werke, 28).

344 Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 81, 83.

345 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 166.

346 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 166.

347 E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 83.

zapytać o warunki, w których zjawisko „braku”, czyli niespełnienia i niezaspokojenia, ujawnia się w żyjącym dążeniu „Ja” osobowego. Z pewnością należy tutaj uwzględnić możliwości wartościowania rozumiane jako akty „Ja”, a także możliwość czucia przez „Ja” znaczenia (np. innej osoby dla „Ja”). Jeszcze inną kwestią jest to, że we wstępnej charakterystyce wzajemnego oddziaływania uczucia i uwagi przez Husserla początkowo pozostaje niezrozumiałe nie tylko to, jak można uchwycić motyw uwagi i odpowiedź „Ja” osobowego na idące „ku” niemu „zapytania” wartościujące, lecz także to, jak dokładniej wyjaśnić tendencję kierunkową – „bycie skłonny”³⁴⁸. Analiza tej tendencji (skłonności) może ujawnić teoriomnogościowe warunki zwrotu „Ja”. Nie oznacza to jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego „Ja” zwraca się „ku” czemuś lub ku innej osobie.

Model fizjologiczny, który zakłada związek przyczynowy pomiędzy uczuciem a uwagą w sensie bodźca i reakcji, jest tutaj nie do przyjęcia, ponieważ model ten eliminuje motywacyjny charakter ukierunkowania się „Ja”. Problem motywacji pomijany jest również przez formułę wyrażającą się w „byciu dotkniętym”, czyli „byciu zaproszonym do zwrócenia uwagi”³⁴⁹. Jeśli uwaga „Ja” ma być rozumiana jako odpowiedź (motywacja), a nie tylko jako prosty schemat bodziec–reakcja, odpowiedź musi być wolnym aktem „Ja”³⁵⁰. Wolny akt nie byłby możliwy bez założenia pewnej różnicy, tzn. minimalnej swobody, która wyznacza dystans pomiędzy „Ja” a jego afektem. Husserl umieszcza zagadnienie poznania wartości i odpowiedzi „Ja” na ich „wołanie” w kontekście patetyczności życia osobowego. Jeśli jednak „dystans”, o którym mowa, nie oznacza odległości przestrzennej (kinestetycznej), to różnicę tę należy opisać jako postawę „Ja” wobec danego uczucia. Taka postawa zakłada wolność „Ja” osobowego³⁵¹.

Można tutaj zaproponować następujące podejście badawcze. W jego świetle pojęcie skłonności i uczucia właściwie rozumiemy wyłącznie wtedy, gdy uwzględnimy to, że każde uczucie jest związane z innym uczuciem, gdzie jedno

348 Por. G. Müller, *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*, Bonn 1999, s. 165–180.

349 Na temat szczegółowego omówienia owego zagadnienia por. D. Zahavi, *The Fracture in Self-Awareness, w: Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, red. D. Zahavi, Dordrecht 1998, s. 21–40.

350 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 53.

351 Por. K. S. Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff. Eine phänomenologische Untersuchung zum Ich in der Philosophie Edmund Husserls*, dz. cyt., s. 196–197.

jest biernie przedkładane nad drugie. Owa preferencja oznacza, że afektywny relief musi być „pozytywnie” i „negatywnie” wartościowany (oceniany, ważony) z różnych stron. Każdej afekcji „Ja” musi być zatem przypisany moment receptywny (uczucie). Do każdej hyletyczności wobec „ja będącego” (*das Ich Daseienden*) należy to, że dotyka ona „Ja” w uczuciu. To stanowi pierwotny sposób bycia owej hyletyczności dla „Ja” w żywej terażniejszości. Zdeterminowane czuciowo uczucie nie jest przy tym niczym innym, niż to, co nazywamy uczuciem czy pewnym dotykiem ze strony *hyle*. Chodzi tutaj o uczucia zarówno pozytywne, jak i negatywne, czyli sympatię pozytywną i negatywną³⁵².

Słonność „Ja” np. do wybrania jakiejś wartości nie pojawia się zatem w uczuciu neutralnym, lecz pozytywnym lub negatywnym. Husserl nazywa pozytywne uczucie przyjemnością lub radością³⁵³. Negatywną przyjemnością lub nieprzyjemnością jest z kolei cierpienie. Zgodnie z ujęciem Husserla należy twierdzić, że afekty budzą (*wecken*) „Ja”, czynią je „przebudzonym Ja”. Jeśli jednak istnieje pewna determinacja ze strony „Ja” na podstawowym poziomie dążenia (tzn. bycia ukierunkowanym), to analiza czucia winna przebiegać z dwóch stron, od „Ja” dotykającego uczuciowo (afektywnie) i od „Ja” dotkniętego uczuciowo (afektywnie)³⁵⁴. Ów kierunek uczucia jest przy tym określony przez zasadniczą, podstawową wartościowość (*Werthhaftigkeit*)³⁵⁵. Dystans i różnica pomiędzy „Ja” a uczuciem (np. w cierpieniu) warunkowane są wyłącznie minimalną „postawą” świadomości względem osoby dotkniętej tym uczuciem (cierpieniem). Osoba ta przyjmuje tutaj postawę wartościującą.

352 Por. K. S. Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff. Eine phänomenologische Untersuchung zum Ich in der Philosophie Edmund Husserls*, dz. cyt., s. 26.

353 Por. E. Husserl, *Wert des lebens. Wert der welt. Sittlichkeit (tugend) und glückseligkeit* [Februar 1923], „Husserls Studies” 13 (1997) nr 3, s. 230–231.

354 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 43–44.

355 Twierdzenia Husserla nie są jednolite. W analizach dotyczących syntezy pasywnej filozof zakłada, że uczucie przekształca się bezpośrednio w dążenie dzięki uwadze „Ja”. Uczucie pełni tu zatem rolę przyczyny motywującej. Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 148–150. To jednak tylko jedno z dwóch możliwych rozwiązań. W rękopisach badawczych dążenie nie jest ujęte jako motywowane uczuciem, lecz odczuwaniem. Oznacza to, że tak jak w egzystencji hyletycznej ufundowane jest odczuwanie, czyli uczuciowość hyletyczna, tak w uczuciowości ufundowane jest dążenie, niejako jako forma odpowiedzi „Ja” (por. E. Husserl, *Manuskript, E III 9, 16b*). W innym miejscu Husserl twierdzi, że powstające oderwane doznanie budzi pierwotnie asocjacyjnie przyporządkowaną kinestezję w pozbawionej „Ja” bierności. Oznacza to, że emocjonalność występująca we wszystkim, co hyletyczne, odgrywa również swoją rolę w tym pobudzeniu i dalszych jego przebiegach (por. E. Husserl, *Manuskript, E III 9, 23b*). W tym drugim przypadku uczucie pełni funkcję motywu. Jeśli przypisuje się siłę motywującą uczuciu, to jednocześnie zakłada się „determinujący” łańcuch przyczynowy między nimi, który nie pozwala już na wolną postawę „Ja” wobec samego siebie.

By zatem można było doznawać uczuć, cieszyć się nimi, muszą one być dane „Ja” osobowemu w uczuciu negatywnym lub pozytywnym.

Husserl stoi na stanowisku, że w każdym procesie dążenia – a tylko w ramach takiego procesu możliwa jest afekcja – muszą być zaangażowane dwa rodzaje momentów wartościujących i form odczuwania. Należy do nich czucie skierowane na wartościowość przedmiotu w sensie „przedmiotu wartościowego”, który mnie dotyka (przedmiotu wartościowego dla osoby), a także uczucie skierowane na wartość tego przedmiotu w sensie „przedmiotu wartościowego” samego w sobie. Chodzi tutaj zatem o tzw. „wartościowanie”, rozumiane nie jako akt teoretyczny, lecz jako akt przeżyciowy i aksjologiczny w swoim dla siebie „rozkoszowaniu się” doświadczeniem wartości oraz ich „chłonięciem”, „karmieniem” się nimi (*Wertnehmen*)³⁵⁶. Trzeba w tym miejscu dodać, że w ujęciu niemieckiego fenomenologa uczucia są stopniowalne. Dotyczy to bycia przyciąganym w sensie pozytywnym (przyjemnym) lub odpychanym w sensie negatywnym (nieprzyjemnym). Przyciąganie czy odpychanie, czyli dążenie i tendencja skierowania „Ja” „ku”, wyraża przy tym coś więcej niż tylko to, co tkwi w samym uczuciu. Chodzi tutaj mianowicie o afekcję rozumianą jako motyw pierwotny działania osoby³⁵⁷.

Aby określić przejście jednej tendencji dążeniowej „Ja” osobowego w drugą, „Ja” musi nie tylko zwracać się „ku” jednej wartości, ale jednocześnie odwracać się od drugiej. Zwracanie się jest jednocześnie odwracaniem się. Wynika z tego, że kontakt afektywny uchwytujemy wyłącznie w byciu „ku” i „od” „Ja” jako coś odpychanego lub przyciąganego. Zwrot awersyjny zakłada, że „Ja” porzuca to, co dotknięte, i pozwala mu odejść, aby mogło zostać dotknięte przez inną wartość w sensie „poddania się”. To przedmiot, czyli w tym przypadku wartość osoby ludzkiej, dotyka „Ja” w tendencji „do” siebie samego oraz „do” innej osoby³⁵⁸.

Husserl stoi na stanowisku, że aby określić zmianę tendencji, konieczne jest, aby „Ja” było wazone w uczuciach i obdarzone „preferencjami libidialnymi”³⁵⁹. Skąd bierze się ta waga, wartość dla „Ja”?

Orientacje tendencyjne są bardziej lub mniej wartościowe, tzn. są bardziej przyjemne w ciągłej stopniowości³⁶⁰. Pierwotne doświadczenie wartości

356 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 13–17.

357 U. Melle, *The Development of Husserl's Ethics*, „Études Phénoménologiques” 1991, no. 13–14, s. 115–135.

358 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 450–452.

359 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 150.

360 Por. N. I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, dz. cyt., s. 101–105.

dokonywa się w uczuciu (*Gemüt*)³⁶¹. Takie założenie pozwala zrozumieć, dlaczego „Ja” ma tendencję do kierowania się „ku” przedmiotowi, aby samo zostać dotkniętym przez wartość. Odkrycie pierwotnej hierarchiczności wartości w sferze afektywnej odnosi nasze analizy do Husserlowskich *Badan logicznych*. Filozof dokonuje w nich rozróżnienia pomiędzy uczuciami zmysłowymi a niesensualnymi, intencjonalnymi a nieintencjonalnymi³⁶². Już w tym okresie badań twórca fenomenologii zdaje sobie sprawę, że nie może uniknąć wprowadzenia wartościowości w celu wyjaśnienia fenomenów przyciągania i odpychania „Ja”³⁶³. Do uczuć zmysłowych filozof zalicza nie tylko „ból zmysłowy”, lecz także „przyjemności zmysłowe” oraz „wrażenia dotykowe”³⁶⁴. Przyjemności zmysłowe, wrażenia dotyku, a także wrażenia bólu pozostają niezrozumiałe bez momentu niezadowolenia lub przyjemności, czyli uznania i aprobaty bądź ich przeciwieństw³⁶⁵. Wynika z tego, że pojawiająca się pozytywna tendencja dążeniowa musi zostać zatwierdzona, uznana przez „Ja”. „Ja” w takim ujęciu „oddaje się” przedmiotowi, natomiast przedmiot jako wartość „Ja” osobowego zostaje uświadomiony. To uświadomienie zależne jest od podstawowego rodzaju aktu ujmowania w aspekcie wartości oraz woli, czyli motywacji³⁶⁶.

Każdemu czuciu musi zatem towarzyszyć uczucie, które stanowi o jakości tendencji dążeniowych. W ten sposób powstaje potrójna struktura, na którą składają się uczucie, czujące „Ja” oraz wartość „Ja”, które to „Ja” jest „dotykane” w uczuciu³⁶⁷. Ten dotyk jest nacechowany wartością nie tylko jako sam w sobie, lecz także nadaje on całej afekcji charakter wartościujący³⁶⁸. Jeśli wyjaśnimy wagę wartości, wartościowanie i motywację za pomocą afektywnej „siły” i afektywnej „mocy”, pozostajemy w teoretycznym schemacie odpowiedzi „Ja” na „wołanie” wartości. Doświadczając afektywnie swojej wartości, „Ja” w uznaniu i doświadczeniu świata odbiera ten świat pierwotnie w aktach wartościujących, czyli w czuciu wartości siebie samego, a także w czuciu wartości

361 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 600–601.

362 Por. N. I. Lee, *Edmund Husserl's Phenomenology of Mood*, w: *Alterity and Facility. New perspectives on Husserl*, ed. N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht 1998, s. 103–120.

363 Por. N. I. Lee, *Edmund Husserl's Phenomenology of Mood*, w: *Alterity and Facility. New perspectives on Husserl*, dz. cyt., s. 109–113.

364 Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 493–498.

365 Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 494–495.

366 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 16–17.

367 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 404–405.

368 Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, dz. cyt., s. 168.

pochodzących od świata³⁶⁹. Husserl konsekwentnie podkreśla prymat aktów teoretycznych i obiektywizujących, czyli sfery doksycyjnej. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę relację pomiędzy „Ja”, wartościowaniem, ujmowaniem wartości i uczuciem, w jakimś sensie rewidujemy znaczenie tego prymatu. Powstaje bowiem pytanie o źródłowe znaczenie wartości dla osoby ludzkiej i jej świata³⁷⁰. Wydaje się, że niemiecki filozof pozostaje niejednoznaczny w odniesieniu do odpowiedzi na to pytanie. W analizach dotyczących syntezy biernej ob staje on bowiem przy stanowisku, że najpierw pojawiają się afekty, a po nich mają miejsce reakcje emocjonalne. Jednak w późniejszych badaniach Husserla mamy do czynienia z założeniem, że z systematycznego punktu widzenia afekt jako taki jest nie do pomyślenia bez „receptywnego” uczucia samoafirmującego „Ja”, które ma wartość i związaną z nim pozapoznawczą, ewaluatywną tendencją odrzucenia lub akceptacji. Alternatywne rozważania Husserla w kontekście tendencji, skłonności i wartościowania wskazują również *implicite* na odejście filozofa odognitywizmu uczuć³⁷¹.

Husserl twierdzi, że choć przedmioty wartościowe konstytuują się w złożonym procesie dążenia, to jednak z konstytuowania się przedmiotów jako wartości nie należy wyciągać wniosku, że wartości są przedmiotami. Rozumienie wartości jako przedmiotów zakłada bowiem poznawczy stosunek do wartości. Oznacza to, że człowiek pojmuje, rozpoznaje lub patrzy na treści aksjologiczne. Husserl uważa, że człowiek nie korzysta z „wartości”, lecz czuje własną osobową wagę oraz ukierunkowanie „ku” i „od” wartości „Ja” osobowego. Jeśli bowiem w sferze przedpredykatywnej istnieje afektywne czucie wartości w sensie ciąglego „ważenia” przedmiotów, które nie jest zdeterminowane przez treści aksjologiczne, lecz przez tendencyjną, motywacyjną (osobową) strukturę wszystkich dążeń, nie można z tego wnioskować, że osoba (jako w sobie i dla siebie) pojmuje wartości w preferencyjnym odniesieniu do nich³⁷². Takie rozumienie jest zbieżne w rozważaniach obu filozofów.

Zaprezentowane stanowiska Tischnera i Husserla odnośnie do konstytucji „Ja” osobowego jako „odpowiedzi” wskazują na wiele podobieństw w analizach obu myślicieli. W ujęciu polskiego filozofa koncepcja „Ja” osobowego

369 Por. J. R. Mensch, *Instincts – a Husserlian account*, „Husserl Studies” 14 (1997) no. 3, s. 219–237.

370 Por. A. Staiti, *Husserls Libesethik in südwestdeutschen neukantianischen Kontext*, „Phenomenologische Forschung” 2018, nr 1, s. 164.

371 Por. J. R. Mensch, *Instincts – a Husserlian account*, dz. cyt., s. 121.

372 Por. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg–München 1997, s. 128.

jako wartości samej w sobie oraz jej możliwości rozwojowych „ku” wyższym poziomom osobowienia eksponuje aksjologiczny charakter owego „Ja”. Przyjęte przez Tischnera założenie trwania jako stałego rysu tożsamości osoby w zmiennych okolicznościach świata wykazuje analogię do badań twórcy fenomenologii. Trzeba jednak zauważyć, że Husserlowski opis fenomenu trwania jako stałego rysu osoby ludzkiej przedstawiony jest w kontekście badań transcendentnych. W ramach tych badań niemiecki filozof odnosi się głównie do ustaleń na płaszczyźnie fenomenologii genetycznej. Analizy tzw. stałego przepływu otwierają szersze pole interpretacyjne zagadnienia trwania w porównaniu do rozstrzygnięć Tischnera. Polski filozof posługuje się w tym zakresie rozwiązaniami analogicznymi do ujęć Bergsona. Wydaje się, że analiza trwania w ujęciu Husserla jest bardziej dogłębna³⁷³.

Jak to już powiedziano, Tischner zarzuca Husserlowi, że ten nie bierze pod uwagę aksjologicznego charakteru świadomości. Zarzut ten wydaje się zasadny jedynie w odniesieniu do rozstrzygnięć Husserla w zakresie fenomenologii statycznej oraz tzw. wczesnej etyki. Podobnie Tischnerowska krytyka formalistycznego ujęcia świata osoby przez niemieckiego filozofa może być zasadna wyłącznie w odniesieniu do badań z okresu, w którym Husserlowi przyświecał ideał rygorystycznej teorii świadomości teoretycznej. W tym czasie autor *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*³⁷⁴ unikał propagowania teorii poznawczych własności uczuć czy też odczuwania wartości, argumentując to możliwością ryzyka popadnięcia w skrajny emotywizm.

Wykazałem, że stanowisko Edmunda Husserla ewoluuje. W okresie powojennym filozof wyraźnie podkreśla znaczenie poznania aksjologicznego dla rozumienia osoby ludzkiej. Tym, co wydaje się w jego myśli podobne do założeń Józefa Tischnera w odniesieniu do zagadnienia „Ja” osobowego jako odpowiedzi, jest ukierunkowanie na aksjologicznie pierwotny charakter osoby jako podmiotu świata otoczenia („środowiska” życia osobowego). Obaj filozofowie podkreślają także znaczenie czynu, który jest działaniem typowo ludzkim. W czynie podstawową rolę odgrywa wolność działania „Ja” osobowego, w ujęciu Husserla jest to motywacja. Właśnie ten aspekt zostaje podkreślony jako przeciwny naturalistycznie rozumianemu działaniu w schemacie

373 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 256–257; Z. Orbik, *Czas i świadomość*, dz. cyt., s. 239–242; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 194.

374 E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, dz. cyt.

przyczyna — skutek. Obaj myśliciele twierdzą, że determinacja tego schematu powoduje „omdlenie Ja” bądź śmierć „Ja” osobowego. Tym, co wspólne w obu stanowiskach, jest także wyeksponowanie aksjologicznego charakteru „braku wartości” i „tęsknoty” za nimi. Tischner mówi tutaj o tzw. głodzie wartości oraz preferencyjności, Husserl z kolei o tzw. tendencjach dążeniowych. Filozof z Fryburga Bryzgowijskiego podkreśla znaczenie afektów, które już na poziomie instynktownym powodują wyeksponowanie tzw. relifu, który możemy rozumieć analogicznie do Tischnerowskiej metafory wewnętrznej pięciolinii.

W przeciwieństwie do Husserla myśliciel z Krakowa nie podejmuje się badań preferencyjności wartości w kontekście afektywnego charakteru aktów świadomości. Wspólnym elementem obu podejść jest jednak uznanie rozróżnienia pomiędzy wartością jako taką a „znaczeniem” wartości dla podmiotu świata osobowego (osoby). Zaprezentowane stanowiska wskazują zatem na osobę rozumianą jako wartość oraz na znaczenie świata czy środowiska życia osobowego jako apriorycznego komponentu konstytuowania świata ludzkiego. Trzeba podkreślić, że Husserlowskie rozstrzygnięcia z późnego okresu badań nie zostały podjęte przez Tischnera. Koncepcja osoby w aspekcie aksjologicznym w ujęciu niemieckiego filozofa ukazuje spór o rozumienie osoby ludzkiej w całkowicie innym świetle, niż ma to miejsce we wcześniejszych analizach Husserla.

3.4. Wolność, motywacja, akty osobowe — czyn, cielesność

Jaka jest zasadnicza właściwość, która sprawia, że człowiek jest osobą w ujęciu zarówno Husserla, jak i Tischnera? Polski filozof jest zdania, że „warunkiem świadomości osoby jest świadomość siebie”³⁷⁵. Z jednej strony założenie to nie wskazuje na istotną jakość, a co najwyżej na jakość implikowaną przez konstytutywną jakość osobowienia. Świadomość siebie stanowi bowiem zdolność, której człowiek (np. chory psychicznie) może nie posiadać w sposób jawny i wyraźny, ale może ją mieć przedrefleksyjnie (koscjentywnie), a mimo to nie przestaje być osobą ludzką. Z drugiej strony wydaje się, że samoświadomość zakłada bardziej fundamentalną zdolność, a mianowicie zdolność konstytucji sensu człowieka jako osoby, czyli jako podmiotu świata osobowego.

375 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 368.

Świadomość siebie zakłada w takim ujęciu istnienie jaźni, podmiotu, którego można być świadomym oraz którego nie da się zredukować do bycia jedynie poznanym w sposób teoretyczny, lecz podmiotu przeżywanego jako wartość osobowa. Założenie to jest podzielane zarówno przez Husserla, jak i Tischnera. Ich filozoficzne badania nie mają bowiem na celu tworzenia abstrakcyjnych konstrukcji myślowych, lecz odkrycie prawdy o człowieku jako osobie i jego kondycji ludzkiej³⁷⁶. Na pytanie o „różnicującą” właściwość konstytuującą osobę ludzką myśliciele ci odpowiadają, że tą właściwością jest zdolność osoby do wykonywania czynów, czyli działań specyficznie osobowych i osobowościowych (autokonstytuujących). Uzasadnienie tego stwierdzenia staje się centralnym pojęciem fenomenologii osoby u Husserla i Tischnera. Chodzi tutaj o wykazanie etyczno-osobowej tożsamości osoby w jej świecie otoczenia i życia³⁷⁷.

Na podstawie przedstawionych zagadnień dotyczących rozumienia osoby możemy sformułować trzy główne tezy³⁷⁸. Po pierwsze, bycie osobą oznacza „wyłanianie się” poprzez własne działania. Po drugie, osoba jest podmiotem działań, czynów (czynności jej i tylko jej zadanych do spełnienia). Po trzecie, istnieje klasa aktów, które są niezbędne dla tożsamości osobowej; są to wszystkie akty wolne, w tym wolne czyny oraz motywacje. Drugą tezę łatwo rozpoznać jako jedną z kluczowych idei Husserla i Tischnera³⁷⁹. Teza pierwsza odpowiada na pytanie o cechę, która odróżnia to, co organiczne, od tego, co duchowe, a zatem osobowe. W tym kontekście odwołujemy się do koncepcji stratyfikacji, według której życie świadomościowe osoby opiera się na niższych warstwach życia organicznego i psychicznego — co można ująć w terminach Tischnera jako warstwy pierwotne i wtórne. W kontekście fenomenologii Husserla odnosi się to głównie do treści zawartych w jego *Ideach II*.

Zagadnienie to zostało omówione w pierwszym rozdziale tej pracy w kontekście rozróżnienia między cielesnością rozumianą jako *Körper* oraz *Leib*³⁸⁰. W odniesieniu do trzeciej tezy należy zaznaczyć, że jej założenia wynikają

376 Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 216–217; A. Wesołowska, *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, dz. cyt., s. 59–61.

377 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 371; E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923–1924), Bd. 1: *Kritische Ideengeschichte*, dz. cyt., s. 9–10.

378 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen — Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini, München 2009, s. 39–56.

379 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 354–355; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 356–362; F. Fabbianelli, *Ethik*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 101–103.

380 Por. rozdział *Człowiek jako część przyrody w sensie węższym — bryła cielesna (Körper)*.

z wewnętrznego zróżnicowania całej klasy aktów³⁸¹, które są niezbędne do wyjaśnienia innego fundamentalnego aspektu konstytucji osoby, a mianowicie indywiduacji.

Z fenomenologicznego punktu widzenia życie świadome oraz każdy jego okres nie odpowiadają zwykłemu przepływowi stanów świadomości. Życie to jest sekwencją dobrze skoordynowanych działań, a ich pośredniczenie jest warunkowane motywacją. Podążając za Husserlem, przez „motywację” rozumiemy relację między aktami³⁸². Ta relacja różni się od związku przyczynowego, ponieważ żaden akt nie może być motywowany przez wcześniejszy akt bez wyraźnej „zgody” lub decyzji podmiotu³⁸³. Tylko zgoda podmiotu sprawia, że motyw staje się skuteczny; bez niej motyw pozostaje jedynie w sferze możliwości. Bez zgody „Ja” motyw nie wywołuje żadnego skutku sprawczego³⁸⁴. Decyzja jest typowym przykładem aktu woli³⁸⁵. Tischner w tym kontekście mówi o doświadczeniu refleksywnym oraz o egotycznym charakterze aktu decyzji, wskazując na różnicę między doświadczeniem egotycznym a aktem decyzji, który jest uobecnieniem się „Ja” w manifestacji³⁸⁶.

Husserl opisuje aprobatę lub dezaprobatę jako proces, w którym „Ja” przyjmuje osobowe wartości, co stanowi akty aksjologiczne „dla” danej osoby³⁸⁷. Stanowisko Tischnera odpowiada w tym zakresie analizom Husserla. Polski filozof mówi w tym kontekście o „trwałości postawy”, która jest „ciążeniem ku postawie”, a w konsekwencji aktem wyboru takiej, a nie innej wartości lub czynności³⁸⁸. Fundamentem całego osobowego życia jest zatem zbiór aktów „podstawowych”.

Akty podstawowe dzielą się na dwie klasy: poznawcze i emocjonalne, obejmujące spostrzeżenia oraz odczucia. Podstawowe akty poznawcze, takie jak percepcje, charakteryzują się pozycjonalnością, co oznacza zajmowanie

381 Na temat zróżnicowania aktów por. H. Steinfath, *Gefühle und Werte*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 55 (2001) nr 2, s. 196–220.

382 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 43–44.

383 Por. Ch. Ferencz-Flatz, *Fundierung und Motivation. Zu Husserls Auslegung der Alltagsgegenstände im Lichte der Heidegger'schen Kritik*, „Phänomenologische Forschungen” 2011, s. 129–130.

384 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt., s. 310–347.

385 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 42–45.

386 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 196.

387 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 45–47.

388 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 372–373.

stanowiska wobec określonego stanu rzeczy lub stanu mentalnego. Zgodnie z Husserlem kluczową cechą tych aktów jest właśnie pozycjonalność, co wskazuje, że każdy akt jest związany z jakimś stanem rzeczy lub warunkami sytuacyjnymi³⁸⁹.

Wszystkie akty, zarówno „mentalne”, jak i „niementalne”, są odpowiedzią „Ja” na otaczający świat, a pozycjonalność przekształca stan psychiczny w czyn³⁹⁰. To przekształcenie zachodzi na płaszczyźnie duchowej i osobowej, regulowane prawem motywacji³⁹¹. Tischner przyjmuje zaś, że z faktu dążenia osoby do określonej postawy biorą się określone akty, co w nastawieniu personalistycznym oznacza, że akty te są „moje”, czyli przynależą konkretnemu „Ja” osobowemu³⁹². Tischner w odniesieniu do tego podaje przykład skoczka na trampolinie, który trwa w stanie psychicznym wywołanym doświadczeniem lęku. Po chwili rozterki podejmuje on jednak decyzję o wykonaniu skoku do basenu³⁹³.

Mówimy o „pozycjonalności poznawczej” w sytuacji, gdy uświadamiamy sobie istnienie postrzeganej rzeczy, natomiast „pozycjonalność aksjologiczna” dotyczy świadomego oceniania pozytywnej lub negatywnej wartości przedmiotów, osób lub sytuacji. Każda emocja zawiera tę pozycjonalność, ponieważ emocje mogą być adekwatne lub nieadekwatne w danej sytuacji. Bez pozycjonalności aksjologicznej na poziomie instynktowo-afektywnym nie moglibyśmy oceniać emocji jako niewłaściwych³⁹⁴.

Podsumowując, stany świadomości są skutkami oddziaływania otoczenia na osobę, a akty podstawowe są adekwatnymi lub nieadekwatnymi odpowiedziami na konflikty pochodzące ze świata. Te akty podlegają „normatywnej świadomości tego, co jest dobre i złe”, co Husserl nazywa *logosem*³⁹⁵. Adekwatność rozumiana jest jako racjonalna w sensie poznawczym, aksjologicznym i praktycznym. Życie osobiste osoby zaczyna się od aktów podstawowych,

389 Por. K. Kessler, A. Staiti, *Einstellung*, w: *Husserl-Lexikon*, dz. cyt., s. 78–81.

390 Na temat aktów pozycjonalnych por. D. Łukasiewicz, *Teoria sądu Edmunda Husserla*, w: *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy*, red. S. Sarnowski, Bydgoszcz 2003, s. 175–246.

391 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 47–48; D. Łukasiewicz, *Teoria sądu Edmunda Husserla*, w: *O inspiracjach kartezjańskich...*, dz. cyt., s. 48.

392 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 372; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 2, dz. cyt.

393 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 196.

394 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 47–49.

395 Por. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, dz. cyt., s. 68–69.

które reprezentują pierwszy poziom „wyłaniania się” osoby ponad jej stanami, czyli poziom obiektywnego doświadczenia. Dzięki tym aktom jednostka styka się z przedmiotowymi i wartościowymi aspektami rzeczywistości, doświadczając jej jako obiektywnych faktów i wartości³⁹⁶.

Wynika z tego, że „Ja” może zarządzać stanami świadomości, umożliwiając osobie kontakt z rzeczywistością. Dzięki aktom podstawowym rzeczywistość jest postrzegana jako obiektywna³⁹⁷. Osoba zarządza swoimi stanami poprzez akty wyższego stopnia, które są wolne w najszerszym znaczeniu tego słowa. Nawet jeśli nie może zmienić rzeczywistości, potrafi odmówić nadania danemu faktowi lub wartości motywacyjnej wagi. Koncepcja motywacji ukierunkowuje się na płaszczyznę aksjologiczną, dotyczącą wyboru osobistych wartości³⁹⁸. U Husserla ten proces nazywany jest wolną aprobatą dla wartości³⁹⁹.

Drugim etapem „wyłaniania się” osoby jest zarządzanie pasywnością jej działań. Proces ten nie wymaga serii świadomych wyborów; osoba może pozwolić lub zabronić, aby dane doświadczenie motywowało jej późniejsze doświadczenia⁴⁰⁰. Zdaniem Tischnera chodzi tutaj o system wartości, który jest pewnym metabolizmem informacyjnym, wymianą informacji, a zatem rodzajem komunikacji⁴⁰¹.

Trzeba zauważyć, że wolne działania to takie, dzięki którym osoba przyjmuje daną motywację (i odpowiadający jej stan) jako podstawę własnej decyzji (lub jej brak). Decyzje te są w zasadzie zobowiązaniami do przyszłych zachowań osoby, czyli są jej odpowiedzialnością za dojrzewanie do osobowej pełni⁴⁰². Cechą charakterystyczną tej grupy aktów jest to, że poprzez „poręczenie” lub „nieporęczenie” motywacji do działania osoba podejmuje pewnego rodzaju zobowiązanie wobec siebie lub innych osób. Akty wolne można określić jako autokonstytucyjne i tożsamujące „Ja” osobowe (podmiot postaw)⁴⁰³. Przyjmując coś jako powód do działania, osoba zobowiązuje się zatem do bycia

396 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 49–50.

397 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, dz. cyt., s. 94–99.

398 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 50–52.

399 Por. J. R. Mensch, *Instincts – a Husserlian account*, dz. cyt., s. 121.

400 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 50.

401 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 467–468.

402 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 140.

403 Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 373. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 52–53.

sobą jako „osoba w przyszłości”, a w ten sposób bierze na siebie odpowiedzialność za to, kim będzie⁴⁰⁴.

Rozwój ten zdąży do utworzenia międzyosobowej wspólnoty miłości oraz etycznej wspólnoty miłości⁴⁰⁵. Oznacza to, że konkretna decyzja może stanowić zobowiązanie na przyszłość lub odwrotnie, osoba może ponieść odpowiedzialność za wcześniejsze wybory tylko o tyle, o ile jest w stanie zrealizować, to do czego się zobowiązała. Przyjmując odpowiedzialność za swoje przeszłe, teraźniejsze i przyszłe „Ja” osobowe oraz za innych i wspólnotę międzyludzką, kształtuje się indywidualna tożsamość, wyłaniająca się z wolnych aktów autokonstytucyjnych⁴⁰⁶. Zarówno Husserl, jak i Tischner podzielają to stanowisko⁴⁰⁷.

Istotna jest tu aprioryczna możliwość rozwoju człowieka jako organizmu oraz równoległy wzrost duchowy, który przejawia się w coraz wyższym poziomie samoświadomości. Mowa tu zarówno o aktualnej, jak i potencjalnej samoświadomości, która aktualizuje się na różnych etapach rozwoju cielesnego i duchowego. Według Husserla, kwestia ta odnosi się do „normalnego” rozwoju człowieka, który rozwija się jako ciało żywe (*leiblich*), wzrastając w sposób organiczny (*körperlich*)⁴⁰⁸. Żyjąc w określonych kręgach kulturowych, człowiek rozwija swoje osobowe zdolności do realizacji aktów, które konstytuują go jako osobę, na coraz wyższym poziomie duchowego rozwoju⁴⁰⁹. Również w myśli Tischnera rozwój organiczny idzie paralelnie z rozwojem duchowym, osobowym. Filozof ten, podejmując zagadnienie cielesnego wymiaru osoby w horyzoncie dramatu, wyraźnie wskazuje na paralelę rozwoju organicznego oraz osobowego. Opisuując etapy życia człowieka (dzieciństwo, młodość, dorosłość i starość), Józef Tischner zwraca uwagę na cel ostateczny w realizacji, choć pierwszy w motywacji, a mianowicie na osobę w pełni. Owa pełnia oznacza tutaj „całość odpowiedzialności” w wymiarze cielesno-duchowym⁴¹⁰. W świetle tego stanowiska osoba dojrzewa zatem do pełni swojej autentyczności, ukierunkowując się ku pełni cielesno-osobowej dialogiczności.

404 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 139–140.

405 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2, dz. cyt., s. 174.

406 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 52–55.

407 Temat został szczegółowo opracowany w rozdziale drugim (2.5.1.) i rozdziale pierwszym (1.2.1.2.).

408 Por. R. Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, dz. cyt., s. 54–55.

409 Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3, dz. cyt., s. 602–604.

410 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 139–140.

W świetle tego, co zostało powiedziane, świadomość i samoświadomość zakładają podmiotowość jako zdolność do działania. Trzeba bowiem być podmiotem i żyć jak podmiot, aby móc się za takowy uznawać. Zauważmy przy tym, że pojęcie aktu w żaden sposób nie zakłada pojęcia podmiotu. Wręcz przeciwnie, pojęcie aktu wyjaśnia tę kategorię. W tym założeniu podmiotem jest zatem istota zdolna do działania. Poszczególnym etapom aktów odpowiadają etapy rozwoju i ewolucji świadomości. Wyłącznie akty autokonstytutywne, samozobowiązujące, a zatem akty konstytuujące osobę ludzką, są źródłem tożsamości osobowej w czasie. Tischner mówi w tym kontekście o aktach związanych z postawą wyboru oraz postawą decyzji realizacji i przyjęcia wartości osobistych osoby, czyli jej i tylko jej zadanych do realizacji⁴¹¹.

Osoba ludzka stanowi zatem podmiot aktów szczególnego rodzaju, a mianowicie podmiot aktów wolnych. Akty te mają charakter autokonstytucyjny, czyli sprawczy w rozwoju osobowym, duchowym człowieka. Akt decyzji jest tutaj niejako pierwszym krokiem w procesie wolnego, motywowanego czynu, działania „Ja” osobowego. Z kolei rozwój osoby dokonuje się wraz z dojrzewaniem ciała rozumianego jako ciało żywe (*Leib*). Poprzez to ciało wyraża się osobowy charakter życia. Jako organiczny byt przynależący do świata przyrody ciało żywe charakteryzuje się wymiarem duchowym. Dopiero w tym duchowym wymiarze możemy mówić o cielesnym (*leiblich*) zapośredniczeniu międzyosobowym. Zarówno Husserl, jak i Tischner, wydają się zgodni co do tej kwestii, a to jednocześnie potwierdza etyczne ukierunkowanie ich refleksji nad osobą. Wyrazem tej osoby jest w ujęciach filozofów praktyczny wymiar jej czynu.

3.5. Husserl — Tischner. Problem rozumienia osoby. Spór jako wewnętrzny czynnik rozwoju fenomenologii w ogóle. Etos filozofii osoby ludzkiej

W zaprezentowanych wcześniej partiach pracy została zwrócona uwaga na zarzut Tischnera wobec Husserlowskiego tzw. formalizowania sfery świadomości poprzez niebranie przez niego pod uwagę aksjologicznego znaczenia „Ja” pierwotnego⁴¹². Pominięcie przez Husserla zagadnień wartości „Ja” oraz w konsekwencji

⁴¹¹ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 372.

⁴¹² Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 363.

konstytutywnych niedomagań „Ja” transcendentalnego w sferze aksjologicznej ma być, jak twierdzi Tischner, niedociągnięciem ze strony Husserla.

Czy transcendentalny wymiar badań nad świadomością zdoła sięgnąć poza immanentny czas Ja osobowego? Wiemy, że intuicje Husserla tam właśnie prowadziły, ale Husserl nie uwzględnił w swych analizach aksjologicznych aspektów Ja transcendentalnego. Nie uwzględnił on w szczególności tego, że Ja transcendentalne musi być nie tylko podmiotem czysto teoretycznych aktów poznania, lecz musi być podmiotem czującym wartości⁴¹³.

Brak uwzględnienia aspektu aksjologicznego „Ja” transcendentalnego, o którym mówi Tischner, ma powodować zaniedbania fenomenologii Husserla wobec egzystencjalnych zagadnień życia człowieka oraz problematyki osoby i jej znaczenia dla rozumienia jej jako podmiotu dramatu ludzkiego⁴¹⁴. Warto tutaj zaznaczyć, że zakres badań fenomenologicznych twórcy fenomenologii obejmuje zagadnienia aksjologiczne oraz etyczno-praktyczne z podstawowym dla tych regionów zagadnieniem osoby. Husserl żywo interesował się zagadnieniami osoby w kontekście etycznym, zwłaszcza w badaniach podjętych po pierwszej wojnie światowej, w czasie której stracił życie jego syn. Zakres badań fenomenologii z tego okresu, tzw. późnego Husserla, w pełni obejmuje także zagadnienia egzystencjalne⁴¹⁵.

Przeprowadzone analizy Husserlowskiego rozumienia pojęcia osoby wskazują na fakt rozwoju jego ujęć fenomenologicznych, i to właśnie w zakresie badań nad zagadnieniami personalistycznymi.

Pierwszy rozdział pracy, w którym zostały zaakcentowane głównie motywy transcendentalne i teoretyczne fenomenologii, wskazują na problematyczność zagadnienia osoby w jej egzystencjalistycznym znaczeniu. Problematyka zarzucanego Husserlowi przez Tischnera „zapomnienia” o aksjologicznym wymiarze „Ja” pierwotnego została wyeksponowana w odniesieniu do zagadnień fenomenologii intersubiektywności Husserla. Tischner przyjmuje za Husserlem charakterystyczne cechy „Ja” pierwotnego (transcendentalnego) jedynie z tym zastrzeżeniem, że „Ja” pierwotne ma charakter aksjologiczny, czyli jest wartością. Aksjologiczność „Ja” pierwotnego, jak twierdzi Tischner, ma zostać odkryta przez osobę w doświadczeniu aksjologicznym. W rozstrzygnięciach

413 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 414.

414 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 14–18.

415 Badania w tym zakresie zostaną szczegółowo opisane w odrębnym opracowaniu.

krakowskiego filozofa widać także rozwój ujęć kwestii osoby. We wczesnych analizach pojęcia osoby skupia się na badaniach mających charakter solipsystyczno-monadyczny. Tischner w badaniach egologicznych krytykuje Husserlowskie analizy „Ja” pierwotnego, przypisując mu znaczenie uniwersalistyczne. Zarzut formalizacji sfery świadomości, jak to zostało wykazane w odniesieniu do Husserlowskich badań transcendentálnych, wydaje się w ujęciu Tischnera tylko częściowo zasadny. Tischner w swych krytykach zarzuca Husserlowi zapomnienie indywidualistycznego charakteru „Ja” pierwotnego. Jak się okazuje na podstawie przeprowadzonych analiz, zarzut ten nie jest zasadny. Husserl podejmuje bowiem badania nad osobą ludzką w jej indywidualnym charakterze, co zostało wykazane w odniesieniu do jego badań sfery życia osobowego. Charakterystyczne w powyższych porównaniach koncepcji osoby u obu filozofów jest to, że Tischner nie bierze pod uwagę Husserlowskich badań nad kwestiami konstytucji sensu w sferze przedrefleksyjnej, czyli w odniesieniach genetycznych. Wycinkowo też zostają potraktowane przez niego odniesienia do rozstrzygnięć Husserla odnośnie do konstytutywnej roli wewnętrznej świadomości czasu dla stawania się osobą. Niewątpliwie Tischner ma rację co do krytyki niektórych teoretycznych rozstrzygnięć Husserlowskich analiz pojęcia osoby, która celuje w tzw. „wczesnego Husserla”. Chodzi tutaj o trafny zarzut braku wrażliwości na „przygodność”, „przypadkowość” i „kruchość” samej struktury świadomości, w konsekwencji czego osoba żyjąca w świecie apriorycznie narażona jest na egzystencjalistycznie rozumiane „doznawanie trągizmu istnienia”. Rzeczywiście zagadnienia z tego okresu badań Husserla rozpatrywane są w pryzmacie rozwiązań uniwersalistycznych. Swoje stanowisko Husserl zrewidował w okresie powojennym, co diametralnie zmienia charakter sporu o rozumienie osoby ludzkiej. Należy powtórnie i wyraźnie zaznaczyć, że Tischner prawie nigdzie w swoich późniejszych badaniach nie podejmuje tych wątków pracy Husserla. Zagadnienia Husserlowskich pytań o osobę ludzką jako podmiotu doświadczenia etycznego, indywidualnego dramatu wyboru wartości, a także sens wspólnoty osób jako wspólnoty miłości zostają przez Tischnera pominięte w jego odniesieniach do Husserla. Wydaje się to konsekwencją podążania przez Tischnera w jego rozstrzygnięciach drogą filozofii dialogu, chociaż — jak zaznacza sam Tischner — sprawa transcendentálnych badań nad podmiotem świadomości jest dla niego zasadnicza⁴¹⁶. Droga dialo-

416 *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 132.

giczno-dramatyczna, którą możemy nazwać drogą egzystencjalistyczną filozofii Tischnera, wydaje mu się najbardziej źródłowym sposobem doświadczenia wyjątkowości osoby. Zagadnienie to koresponduje z rozstrzygnięciami tzw. późnego Husserla, który zdaje sobie sprawę z zasadniczego znaczenia poznania rzeczywistości życia osobowego człowieka, właśnie poprzez doświadczenie wartości. Spór między filozofią dialogu a rozstrzygnięciami „późnego Husserla” na temat osoby ludzkiej wydają się zatem wewnętrznym sporem w ramach samej fenomenologii. Takie ujęcie problematyki sporu potwierdza wewnętrzne możliwości fenomenologii wraz z jej swoistym etosem. Etos ten jest aksjologiczny i podkreśla znaczenie dramatu egzystencjalnego życia osoby. Spór o znaczenie osobowego życia człowieka dla konstytucji świata autentycznie ludzkiego nie jest zatem sporem o źródłowy charakter dialogu międzyosobowego, lecz sporem o pogodzenie transcendentualno-universalistycznego z indywidualnym wymiarem życia człowieka jako osoby. Husserl i Tischner przyjmują istnienie obiektywnej hierarchii wartości oraz znaczenia wartości osobistych dla życia osobowego. Osoba jako podmiot dramatu ludzkiego, czyli podmiot aktu decyzji w zakresie tego, jakie wartości w życiu realizować, a jakie nie, zostaje wciągnięta w pole dylematu osobistego wyboru. Tischnerowski dramat osoby prezentuje się zatem jako egzystencjalistycznie rozumiana Husserlowska *epoché*. Wybór osoby, czyli wybór siebie jako wartości, nie jest zatem determinowany naturalistycznie w schemacie przyczyna-skutek, lecz podejmowany w przestrzeni wolności osoby. Osoba jest zatem podmiotem aksjologiczno-moralnego wyboru siebie samej jako wartości oraz podmiotem komunikacji, czyli dialogu międzyosobowego, który ma służyć prawdziwości życia osób. Wiemy już na podstawie badań przedstawionych w niniejszej pracy, że zagadnienie to zostało wstępnie poruszone przez Husserla w *Ideach II* oraz dogłębnie przeanalizowane w badaniach nad problematyką motywacji i afektywnego życia osoby. Tischner nie odnosi się do tych zagadnień, podobnie również do Husserlowskich rozstrzygnięć na temat intersubiektywności, komunikacji oraz problemów granicznych egzystencji człowieka. Niewątpliwie Tischnerowskie ujęcie fenomenologii Husserla nie jest krytyką odnoszącą się do całości jego filozofii. Spowodowane jest to także tym, że spuścizna jego dorobku nie była dostępna w takiej mierze za życia Tischnera, jak jest obecnie. Tym bardziej wydaje się potrzebne prowadzenie badań nad całokształtem Husserlowskich badań, co zresztą — trzeba przyznać — jest robione systematycznie. Chociaż spór o rozumienie osoby ludzkiej przez Husserla i Tischnera,

stanowiące wewnętrzną cechę fenomenologii w ogóle, nie wydaje się do rozstrzygnięcia w zakresie, kto ma więcej racji, to jednak tym bardziej pobudza do stwierdzeń na temat różnic i miejsc spójnych. Husserl w swoim rozumieniu osoby idzie drogą teoretyczno-praktyczną, związaną z paradygmatem myślenia filozoficzno-naukowego. Tischner kieruje się zaś w badaniach nad osobowym podmiotem dramatu myśleniem filozoficzno-religijnym. Jak się okazuje w głównym założeniu, czyli telosie, te dwie drogi podążają w tym samym kierunku, mianowicie wiedą do ocalenia osobowego wymiaru indywiduum ludzkiego, a także ludzkości pojętej jako wspólnota, komunia. Husserlowskie rozstrzygnięcia połączone z Tischnerowskimi uwagami i oryginalnymi spostrzeżeniami można zatem ująć jako dwa dopełniające się stanowiska filozoficzne, dwa skrzydła myślenia (tj. religijnego i nauki), które unoszą człowieka ku prawdzie całościowo pojętego osobowego życia, a nie jedynie ku jego fragmentarycznym ujęciom.

Zaprezentowane w tej pracy stanowiska wskazują jednoznacznie na potrzebę dalszych badań problematyki osoby ludzkiej nie tylko u Husserla i Tischnera, lecz w ogóle we współczesnej filozofii.

Zakończenie

Przedstawienie stanowisk Edmunda Husserla i Józefa Tischnera na temat rozumienia pojęcia osoby ludzkiej miało na celu prezentację koncepcji osoby w kontekście krytyk przeprowadzonych przez obu filozofów pod adresem wybranych poglądów, kierunków i systemów filozoficznych, które w przekonaniu obu myślicieli reprezentują redukcjonistyczne ujęcia indywiduum ludzkiego. Uwydatnione zostały także krytyczne zestawienia kwestii spornych między Husserlowskimi i Tischnerowskimi ujęciami problematyki osoby.

Obaj filozofowie są zgodni co do potrzeby nieustannego pobudzania namysłu nad tajemnicą osoby ludzkiej oraz unikania w tym zakresie wpływu tzw. zwodniczego racjonalizmu, który 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 wymiarze etyczno-moralno-praktycznym. Zarówno Husserl, jak i Tischner, w tym samym duchu wrażliwości i troski o osobę ludzką oraz jej los prowadzili spór ze stanowiskami redukcjonistycznymi wobec osoby ludzkiej. Filozofowie wskazali 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 kryzys rozumienia osoby¹. Kryzys ten jest związany przede wszystkim z bagatelizacją personalistycznego wymiaru człowieka, czyli tego wymiaru, który we właściwy i podstawowy sposób uchwytytuje sens bytu ludzkiego².

Moim zamiarem było także przedstawienie sporu pomiędzy stanowiskami personalistycznymi Husserla i Tischnera. Tym, co łączy badania obu filozofów, jest przyjmowana przez nich szeroko rozumiana metoda fenomenologiczna, która służy opisowi zarówno dokonań świadomości, jak i horyzontu tychże

1 Por. W. Plotka, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019, s. 11–12.

2 Por. J. Tischner, *Sens*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 348–349.

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.

Krytycznie odniosłem się do Tischnerowskich zarzutów pod adresem Husserlowskiej koncepcji „Ja” transcendentального jako podmiotu świadomości oraz pominięcia przez niemieckiego filozofa aksjologicznej wrażliwości podmiotu świadomości („Ja” transcendentального). W moim przekonaniu bezasadny jest także zarzut Tischnera o formalizowanie przez Husserla sfery świadomości. Ukazałem to w kontekście złożonego procesu konstytucji sensu w połączeniu jej aspektu statycznego oraz genetycznego. Analiza ta ukazała istotność powiązania procesu konstytucji sensu z sytuacyjnym ukonstytuowaniem w aspekcie historycznym i intersubiektywnym.

W świetle poczynionych przeze mnie analiz Tischner nie wziął pod uwagę znaczenia aksjologii i etyki w przedstawieniu koncepcji osoby w myśli niemieckiego filozofa, ponieważ niedostatecznie odniósł się do badań tzw. późnego Husserla. W tym kontekście ukazałem także rolę uczuć w procesie poznawczym oraz znaczenie afektywności, które to zagadnienia według Tischnera zostały pominięte w analizach Husserla.

Spór pomiędzy Tischnerem a Husserlem dotyczy zagadnień zasadniczych. Chodzi bowiem o pojmowanie „Ja” w aspekcie aksjologicznym, możliwość uczuciowego poznania wartości, komunikacyjno-dialogiczne wzajemne rozumienie osób tworzących wspólnotę wartości (miłości). W tym kontekście Tischnerowska dramatyczność kondycji ludzkiej może również zostać uznana za sytuacyjną dylematyczność, opisaną przez Husserla w późnym okresie tworzenia ujęć etycznych osoby.

Nie ulega wątpliwości, że rozumienie osoby ludzkiej zarówno Husserla, jak i Tischnera, ma swój aksjologiczny etos. Chodzi tutaj o fenomenologiczno-personalistyczną atmosferę filozofowania, która ma cechy intelektualne, emocjonalne, uczuciowe, afektywne i wartościowe. W takim ujęciu rozumienie służy odczuwanym oraz spełnianym wartościom decydującym o charakterze filozofii, która w konsekwencji tego rozumienia powstaje. W etosie każdej filozofii chodzi zatem o szczególną wartość, stanowiącą poniekąd rdzeń filozoficznych opisów, rozważań, dyskusji, kreatywnego sporu i wzajemnego dialogu filozofów. Etos, czyli „środowisko” rozumienia osoby, ma w propozycjach obu filozofów charakter fenomenologiczny. Husserl i Tischner w poszukiwaniach podstaw rozumienia, czyli właściwego uchwycenia sensu osoby ludzkiej,

odnajdują je w doświadczeniach źródłowych, takich jak przeżywanie własnej podmiotowości czy ujęcie duchowego charakteru doświadczenia siebie samego w relacji do „Innego”. Husserlowska i Tischnerowska próba ratowania człowieka z kryzysu człowieczeństwa polega na wyzwaniu w człowieku jego autentycznego „Ja”, czyli „Ja” pragnącego żyć w prawdzie o sobie. Takie wyzwolenie 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 ani 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”³. Wydaje się, że w tym kontekście Husserl zgodziłby się z Tischnerowską maksymą wyrażającą próbę pogodzenia transcendentального subiektywizmu z genetycznym obiektywizmem, która brzmi: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteście”⁴.

Zdaję sobie sprawę, że w niniejszych rozważaniach nie zostały podjęte wszystkie sporne aspekty rozumienia osoby ludzkiej przez Husserla i Tischnera ani nie rozstrzygnięto o przewadze któregoś ze stanowisk. Poczynione przeze mnie badania domagają się oczywiście dalszych analiz nad spuściznami zarówno niemieckiego, jak i polskiego filozofa. W perspektywie ukazanych sporów oraz rozstrzygnięć dotyczących badań nad myślą obu filozofów rodzi się wiele nowych pytań o rozumienie osoby ludzkiej. Te pytania odnoszą się niewątpliwie do znaczenia afektywności i emocjonalnego poznania wartości oraz ich preferencji w życiu osoby.

3 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 252.

4 Por. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, dz. cyt., s. 70.

Andrzej Tarchała

 <https://orcid.org/0000-0002-0154-6350>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>


Abstrakt

Niedokończony spór o rozumienie osoby ludzkiej. Edmund Husserl – Józef Tischner

W monografii przedstawiono stanowiska filozofów odnośnie do rozumienia pojęcia osoby ludzkiej oraz tzw. spór jako wewnętrzną charakterystykę szeroko rozumianej fenomenologii. Spór stanowisk, który został tu zaprezentowany, świadczy o żywotności samej fenomenologii oraz o wspólnym duchowym etosie filozofii Husserla i Tischnera. Cele tej pracy są dwa. Pierwszym jest prezentacja przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk wybranych poglądów, kierunków filozoficznych i systemów, które w mniemaniu obu myślicieli charakteryzują się redukcjonistycznymi ujęciami indywiduum ludzkiego. Drugim jest wyakcentowanie spornych kwestii między filozoficznymi ujęciami osoby ludzkiej w filozofii Husserla i Tischnera. Problematyka porównania koncepcji osoby w filozofii Husserla i Tischnera nie została dotychczas wyczerpująco opracowana.

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

Andrzej Tarchała

 <https://orcid.org/0000-0002-0154-6350>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Abstract

*The Unfinished Dispute on the Understanding
of the Human Person. Edmund Husserl – Józef Tischner*

The monograph presents the philosophical positions of Edmund Husserl and Józef Tischner regarding the understanding of the concept of the human person, as well as the so-called dispute as an internal characteristic of phenomenology in a broad sense. The presented conflict of positions attests to the vitality of phenomenology itself and to the shared spiritual ethos of Husserl's and Tischner's philosophy. The work has two main objectives. The first is to present the critiques made by both philosophers of certain views, philosophical directions, and systems, which, in their opinion, involve reductionist conceptions of the human individual. The second is to highlight the contentious issues between Husserl's and Tischner's philosophical approaches to the human person. The comparative analysis of the concept of the person in the philosophies of Husserl and Tischner has not yet been exhaustively addressed.

Keywords: Edmund Husserl, Józef Tischner, human person, phenomenology, philosophy of drama, transcendental "I," axiological "I," personal "I," body, soul, life-world, community of love, values.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Edmund Husserl

- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, Hrsg. M. Fleischer, Den Haag 1966 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 11).
- Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Hrsg. T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 25).
- Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texte*, Hrsg. T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster 1989 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 27).
- Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, red. A. Póltawski, Warszawa 2006 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Badania logiczne*, t. 2, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, red. A. Póltawski, Warszawa 2000 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Beilage X*, w: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, Den Haag 1952 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 4).
- Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920–1924)*, Hrsg. H. Peucker, Dordrecht–Boston–London 2004 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 37).
- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen (1906–1907)*, Hrsg. U. Melle, Dordrecht–Boston–Lancaster 1984 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 24).

- Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922–1923)*, Hrsg. B. Goossens, Dordrecht–Boston–London 2002 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 35).
- Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 1: *Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. R. Boehm, Den Haag 1956 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 7).
- Erste Philosophie (1923–1924)*, Bd. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. R. Boehm, Den Haag 1959 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 8).
- Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992 (Biblioteka Aletheia).
- Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, tłum. Z. Krasnodębski, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 174–179.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 2, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hrsg. M. Biemel, Den Haag 1971 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 5).
- Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993 (Biblioteka Aletheia).
- Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983), s. 315–353.
- Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999 (Klasyka Filozofii Niemieckiej).
- Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowiński, Warszawa 2011 (Klasyka Filozofii).
- Manuskrypt C 17; F I 24; F I 40; E III 9 (numeracja manuskryptów według Husserl Archives we Fryburgu Bryzgowijskim).
- Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009 (Klasyka Filozofii).
- Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Hrsg. K. Held, Stuttgart 1986.
- Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1962 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 9).
- Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paryż 1985, s. 42 (Znaki Czasu, 50).
- Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Hrsg. D. Lohmar, Dordrecht 2006.
- Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, Hrsg. U. Melle, Dordrecht–Boston–London 1988 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 28).

- Wert des lebens. Wert der welt. Sittlichkeit (tugend) und glückseligkeit* [Februar 1923], „Husserls Studies” 13 (1997) nr 3, s. 201–235.
- Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, red. A. Półtawski, Warszawa 1989 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej – konieczność namysłu – namysł historyczny – jak potrzeba historii?*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983).
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 1: 1905–1920, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 13).
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2: 1921–1928, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 14).
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 3: 1929–1935, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 15).
- Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht–Boston–London 2002 (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 34).

Józef Tischner

- Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, 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*, 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” 47 (1995) nr 8 (483), s. 76–87.
- Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1984, s. 51–149.
- Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 130–143 (Metodologia Humanistyki).
- Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 129–453.

- Filozofia – dramat – metafora*, „Znak – Idee” 1991, nr 4, s. 40–41.
- Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, 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*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 22–38.
- Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 148–166.
- Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 1–127.
- Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 348–349.
- Kryzys nadziei*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, red. W. Bonowicz, Kraków 2013, s. 90–94.
- Listy do studentów*, „Logos i Ethos” 4 (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*, Paryż 1981.
- Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), 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: J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 3–210.

- Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223–248.
- Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 91–102.
- Sporu o inspirację ciąg dalszy*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 300–318.
- Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 2 (1992) nr 2, s. 5–19.
- Strukturalne zagadnienie refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (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” 24 (1972) nr 215, s. 633–634.
- Wokół dramatu cielesności*, w: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 80–117.
- Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 56–57.
- Wykład VIII [Krytyka człowieka europejskiego. Problem resentymetu]*, w: J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, red. D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012, s. 85–96.
- Wykłady z filozofii człowieka*, w: J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, 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. 2: *Das Wollen*, München 1979.
- Bęben D., *Fenomenologia transcendentálna Husserla a problem realności*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben, A. J. Noras, Katowice 2011, s. 53–64 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach).
- Bergson H., *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Bleszyński, Warszawa 1963.

- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007 (Drogi Myślenia).
- Bonowicz W., *Tischner. Biografia*, Kraków 2020.
- Bożejewicz W., *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne. Szkice*, Warszawa 2006, s. 74–77.
- Brauner W., *Erlebnis und Reflexion in den Frühschriften von Husserl*, http://www.geistundkultur.de/mag_erlebnis.pdf (25.11.2017).
- Brejdak J., *Person als Antwort. Konzepte personalen Seins bei Guardini und Tischner*, w: *Dramat odpowiedzialności. Romano Guardini – Józef Tischner. Dramat odpowiedzialności [Drama der Verantwortung]*, red. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Kraków–Berlin 2013, s. 199–218.
- Broekeman J. M., *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Dordrecht 1963.
- Bröcker W., *Husserls Lehre von der Zeit*, „*Philosophia Naturalis*” 4 (1957), s. 374–380.
- Bukowski P., *Aksjologiczne podstawy rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Maksa Schelera i Józefa Tischnera*, Kraków 2020.
- Caminada E., *Husserls intentionale Soziologie*, w: *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini, Freiburg–München 2011, s. 57–86.
- Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, tłum. G. Sowiński, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 79–89.
- Cho K.-S., *Ich-Phänomen und Ich-Begriff: eine phänomenologische Untersuchung zum Ich in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt–New York 1990.
- Cobet T., *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg 2003.
- Costa V., *Affektion*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 19–20.
- Costa V., *Genesis*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 120–122.
- Creutz D., *Geschichte*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 122–125.
- Creutz D., *Krisis*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 176.
- Cywiński B., *Zatruta humanistyka. Ideologiczne deformacje w nauczaniu szkolnym w PRL*, Warszawa 1978.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretnego*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2010 (Terminus. Prolegomena, 4).
- 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*, Bd. 14, Hrsg. A. Schöpf, A. Kessler, P. Prechtel, Würzburg 1989.

- Dymarski Z., *Dwugłós o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2011.
- Eichelberger W., *Pomóż sobie, daj światu odetchnąć*, Warszawa 2014.
- Fabbianelli F., *Ethik*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 101–103.
- Fabbianelli F., *Wert*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 311–313.
- Fellmann F., *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg–München 1982.
- Ferencz-Flatz Ch., *Fundierung und Motivation. Zu Husserls Auslegung der Alltagsgegenstände im Lichte der Heidegger'schen Kritik*, „Phänomenologische Forschungen” 2011, s. 111–131.
- 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*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 190.
- Frank D., *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017.
- Frank M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins – Theorie von Kant bis Sartre*, w: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Hrsg. M. Frank, Frankfurt 1991, s. 413–599.
- Gadacz T., *Józefa Tischnera etyka wartości i nadziei*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 169–178 (Universum Philosophiae).
- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015.
- Gierulanka D., przypis 1, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 229 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- 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*, red. K. Pietrych, 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*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009 (Myśl Filozoficzna).

- 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*, w: *Słownik języka polskiego*, <http://sjp.pl/pierwotno%B6%E6> (10.09.2014).
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010 (Biblioteka Współczesnych Filozofów).
- Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, 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*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, 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*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 45–71 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 21).
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger – Plessner. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011 (Studia z Filozofii Systematycznej 9).
- Jagiello J., *Interest in the service of that which is disinterested. Józef Tischner's anthropologico-ethical project of work*, „Studies in East European Thought” 71 (2019) no. 4, s. 361–374, <https://doi.org/10.1007/s11212-019-09337-2>.
- Jagiello J., *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, red. J. Jagiello, Kraków 2020, s. 41–107 (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku).
- Jagiello J., *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae” 25 (2014), s. 227–258, <https://doi.org/10.31743/vv.1574>.
- Jagiello J., *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, w: *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiello, W. Zuziak, 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 – Styceń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 247–271 (Universum Philosophiae).
- Jaspers K., *Philosophie*, t. 3: *Metaphysik*, Berlin 1932.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990 (Studia z Filozofii Teoretycznej, 6).
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 238.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, red. R. Ingarden, Warszawa 1984.
- Keiling T., *Zeitbewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 325.
- Kępiński A., *Melancholia*, Kraków 2001.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Kraków 2013.
- Kępiński A., *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1986.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Warszawa 1979.
- Keßler K., *Einströmen*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 81–82.
- Keßler K., Staiti A., *Einstellung*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 78–81.
- Keßler K., *Ich*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 136.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2007.
- Kot D., *Podmiotowość i utrata*, Kraków 2009, s. 36 (Drogi Myślenia).
- Kot D., *Tischner stróż*, w: J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 91–134.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- Krasnodębski Z., *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 7–51.
- Krokos J., *Philosophie als Strenge Wissenschaft a Husserlowski projekt odrodzenia filozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 48 (2012) nr 2, 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*” 9 (1962), s. 133–177.

- Lee N. I., *Die Instinktintentionalität und die allgemeine Struktur der passiven Konstitution als der genetischen Grundlage für die lebensweltliche Konstitution*, w: N. I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993, s. 127–140.
- Lee N. I., *Edmund Husserl's Phenomenology of Mood*, w: *Alterity and Facility. New perspectives on Husserl*, ed. N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht 1998, s. 103–120.
- Lee N. I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht–Boston–London 1993.
- Legięć J., *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 261.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, 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*, ed. C. Ierna, H. Jacobs, P. Mattens, Dordrecht 2010, s. 485–502.
- Luft S., *Husserl's Concept of the „Transcendental Person”. Another Look at the Husserl – Heidegger Relationship*, „International Journal of Philosophical Studies” 13 (2005) no. 2, s. 141–177, <https://doi.org/10.1080/09672550500080371>.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/3626/1/Laciak_Anonimowosc_jako_granica_poznania_w_fenomenologii.pdf (9.08.2024).
- Łukasiewicz D., *Teoria sądu Edmunda Husserla*, w: *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy*, red. S. Sarnowski, Bydgoszcz 2003, s. 175–246.
- Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.
- Makota J., *Intuicja*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, s. 110–113.
- Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Dordrecht 1974.
- Marcel G., *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, „Recherches philosophiques” 3 (1933–34), s. 58–76.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, tłum. S. Filmus, 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, no. 1, s. 1–13.
- Mech K., *Dobro i zło jako metafory*, w: *Wobec dobra i prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, 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*, Hrsg. U. Meixner, A. Neuen, Berlin–New York 2003, s. 308–388.
- Melle U., *Edmund Husserl. From Reason to Love*, w: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, ed. J. J. Drummond, L. Embree, Dordrecht–Boston–London 2002, s. 229–248.
- Melle U., *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Hrsg. S. Ijsseling, Dordrecht 1990, s. 35–49.
- Melle U., *The Development of Husserl's Ethics*, „*Études Phénoménologiques*” 1991, no. 13–14, s. 115–135.
- Mensch J. R., *Instincts – a Husserlian account*, „*Husserl Studies*” 14 (1997) no. 3, s. 219–237.
- Merz P., Staiti A., Steffen F., *Bewusstsein*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 43–48.
- Merz P., *Synthesis*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 274–275.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953.
- Montagová K. S., *Transzendente Genesis des Bewusstseins und Erkenntnis. Studien zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen*, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2012.
- Monticelli R., *Alles Leben ist Stellungnehmen – Die Person als praktisches Subjekt*, w: *Die Aktualität Husserls*, Hrsg. V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini, Freiburg–München 2011, s. 39–56.
- 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 Carla Gustawa Junga i Antoniego Kępińskiego*, Wrocław 1987.
- Murawski K., *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 29 (1983), s. 203–217.
- Natanson M., *The Empirical and Transcendental Ego*, w: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, ed. A. T. Tymieniecka, Hague 1959, s. 42–53.
- Noras J., *Einführung*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 75–76.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, red. A. Karoń-Ostrowska, Kraków 2015.
- Orbik Z., *Czas i świadomość w filozofii Bergsona i Husserla*, Gliwice 2017 (Monografia. Politechnika Śląska 686).

- 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” 62 (2008) no. 2, 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” 1 (2011) nr 2, s. 239–258.
- Piecuch J., *Tischner – mistrz myślenia granicznego*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, 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, red. W. Płotka, Warszawa 2014, s. 222–260 (Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, 9).
- Płotka W., *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019.
- Płotka W., *O fenomenologii Boga i religii w projekcie filozoficznym Edmunda Husserla*, „Filo-Sofija” 9 (2009) nr 1(9), s. 115–132.
- Płotka W., *Słowo wstępne*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, red. W. Płotka, Warszawa 2014, s. 7–31 (Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, 9).
- 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” 19 (1965) nr 1, s. 32–52.
- Ronzoni M., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–1918). Brevi note su un approccio genetico al problema della temporalità*, „Leitmotiv” 2003, nr 3, s. 275–283.
- Rothacker E., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1941.

- Schmitz H., *Die leibliche Grundlage des Personseins*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, Hrsg. B. Irrgang, T. Rentsch, Würzburg 2015, s. 14–27.
- Schöpf A., *Leibsein und Körperhaben*, w: „Leib” in der neueren deutschen Philosophie, Hrsg. B. Irrgang, T. Rentsch, Würzburg 2015, s. 162–163.
- Schwabe-Hansen E., *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Oslo–München 1991.
- Sepp H. R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg–München 1997.
- Serafin K., *Aksjologiczna tożsamość podmiotu w filozofii Józefa Tischnera*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 219–231 (Universum Philosophiae).
- Serafin K., *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008) nr 1 (12), s. 204–230.
- Sidorek J., *Od Tłumacza*, w: E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29 (1983), s. 315–316.
- Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1971.
- 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*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 292.
- Sosnowski L., *Przedmiot intencjonalny*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingarden*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, 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., *Husserls Liebesethik in südwestdeutschen neukantianischen Kontext*, „Phänomenologische Forschung” 2018, nr 1, s. 153–170.
- Staiti A., *Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 206–207.
- Staiti A., *Phänomenologie*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 229–235.
- Starzyński W., *Kartezjanizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 18 (2009) nr 4 (72), s. 391–408.
- Stawicka E., *Filozofia człowieka Antoniego Kepińskiego*, Zielona Góra 1999.
- Steffen F., *Noesis, Noema*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 209–211.
- Steinfath H., *Gefühle und Werte*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 55 (2001) nr 2, s. 196–220.

- Stone O., Zahavi D., *Phenomenology and Mindfulness*, „Journal of Consciousness Studies” 28 (2021) no. 3–4, s. 158–185.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 1993, s. 146–147 (Myśli i Ludzie).
- Takács L., *Person*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 227–228.
- Tarchała A., *Das menschliche Drama. Józef Tischners Philosophie der Begegnung*, „Przegląd Kalwaryjski” 25 (2021), s. 55–73.
- Tarchała A., *Ein wertorientiertes Denken Józef Tischners Wertphilosophie*, „Przegląd Kalwaryjski” 21 (2017), s. 19–39.
- Tarchała A., *Koncepcja „pensiero debole” w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, „Przegląd Kalwaryjski” 21 (2017), 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” 22 (2018), s. 267–287.
- Tarnowski K., *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, 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.
- Tymieniecka A. T., *Logos and Life. Book I. Creative Experience and Critique of Reason*, „Analecta Husserliana” 24 (1988).
- Tymieniecka A. T., *Życie w pełni „logos”. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia*, Poznań 2011.
- Voß H., *Sprache*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, 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. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 178–179 (Klasyka Filozofii).
- Wajsprych D., *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń–Olsztyn 2011.
- Waldenfels B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt 1980.

- Waligóra M., *Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 43–65.
- Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992 (Biblioteka Logosu i Ethosu).
- Wehrle M., *Intersubjektivität*, w: *Husserl-Lexikon*, Hrsg. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, s. 162–163.
- Welte B., *Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch” 71 (1964) nr 2, s. 243–252.
- Wesołowska A., *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 329–347.
- Wesołowska A., *Etos fenomenologii Husserlowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 75 (2019) nr 3, s. 53–72, <https://doi.org/10.12775/RF.2019.052>.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012.
- Widomski J., *Forma*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 75–78.
- Widomski J., *Natura konstytutywna*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 162–164.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Kraków 2012 (Myśl Filozoficzna).
- Zahavi D., *From no ego to pure ego to personal ego*, w: *The Husserlian Mind*, ed. H. Jacobs, New York 2021, s. 269–279.
- Zahavi D., *Husserl und das Problem des vor-reflexiven selbstbewußtseins*, w: *Die erscheinende Welt*, Hrsg. H. Hüni, P. Trawny, Berlin 2002, s. 967–724.
- Zahavi D., *The Fracture in Self-Awareness*, w: *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, ed. D. Zahavi, Dordrecht 1998.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, s. 178, http://dlibra.kul.pl/Content/32892/37889_362217-II_Czlowiek---zbawca.pdf (09.06.2020).

Spis treści

Wstęp	5
1. Pojęcie osoby ludzkiej w fenomenologii Edmunda Husserla	15
1.1. Potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej.....	15
1.1.1. Krytyka naturalizmu.....	15
1.1.2. Krytyka historyzmu i filozofii światopoglądowej (<i>Weltanschauungsphilosophie</i>).....	18
1.1.3. Kryzys człowieczeństwa – potrzeba „nowej” filozofii osoby ludzkiej.....	20
1.1.4. Przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia personalistycznego.....	23
1.2. Człowiek jako korelat konstytucji przyrody istot żywych – „posiadać ciało” (<i>Körper</i>) a „być ciałem” (<i>Leib</i>).....	27
1.2.1. Człowiek jako część przyrody w sensie węższym – bryła cielesna (<i>Körper</i>).....	27
1.2.2. Człowiek – osoba empiryczna jako część przyrody w sensie szerszym – dusza, <i>Leib</i> – ciało obdarzone duszą.....	28
1.2.3. Samoprezentacja ciała jako klucz do rozumienia intersubiektywnej warstwy duszy.....	32
1.2.4. Konstytucja realnego przedmiotu psychicznego we wczuciu jako antycypacja wczucia w inne osoby.....	36
1.3. Osoba jako konstytutywny korelat „Ja” osobowego.....	41
1.3.1. „Ja” osobowe jako osoba a „Ja” transcendentalne.....	41
1.3.2. Osoba i jej świat otoczenia.....	46
1.3.3. Czyste „Ja” a „Ja” osobowe jako „Ja” historyczne.....	52
1.3.4. „Ja” osobowe jako „Ja” społeczne.....	61
1.4. Pojęcie osoby w kontekście problematyki osobowej intersubiektywności.....	65
1.4.1. Osoba w związku intersubiektywno-psychofizycznym, <i>Fremderfahrung</i>	65
1.4.2. Poziomy intersubiektywności osobowej i rodzaje wewnętrzności.....	68
1.4.3. Teoria intersubiektywności osobowej a zagadnienie monady.....	73

1.5. Konstytucja światowych struktur interpersonalnych – czas osobowy, świat życia (<i>Lebenswelt</i>)	82
2. Pojęcie osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera	91
2.1. Potrzeba nowej filozofii osoby	91
2.1.1. Krytyka systemowego i redukcjonistycznego myślenia o osobie	91
2.1.2. Krytyka substancjalizacji osoby ludzkiej	95
2.1.3. Krytyka wybranych redukcjonistycznych ujęć osoby ludzkiej	100
2.1.4. Znaczenie fenomenologii dla koncepcji osoby	104
2.2. Problematyka osoby w kontekście fenomenologii świadomości egotycznej – zagadnienie pierwotności egotycznej	107
2.2.1. Zagadnienie „pierwotności <i>resp.</i> wtórności” w sferze świadomości w ogóle	107
2.2.2. Typy „pierwotności <i>resp.</i> wtórności”	111
2.2.3. Sposoby prezentacji treści konscjentywnych jako formy samowiedzy „Ja” aksjologicznego jako „Ja” pierwotnego dla „Ja” osobowego	118
2.2.4. Solidaryzacja egotyczna a „Ja” aksjologiczne jako „Ja” pierwotne dla „Ja” osobowego	131
2.3. Osoba w świecie wartości	141
2.3.1. Osoba jako byt-dla-siebie	141
2.3.2. Osoba w kontekście zasady personalistycznej	144
2.3.3. Osobowy wymiar pracy człowieka jako rozmowy	150
2.4. Osoba jako podmiot dramatu – problematyka intersubiektywności	153
2.4.1. Osoba w kontekście doświadczenia spotkania	153
2.4.2. Osoba jako istota dramatyczna	156
2.4.3. Dialogiczny wymiar osoby	159
2.4.4. Ludzki świat otoczenia – osoba na scenie dramatu oraz czas dramatyczny	163
2.5. Osoba w kontekście agatologicznym	167
2.5.1. Cieleśny wymiar osoby	167
2.5.2. Osoba a problem monady	172
2.5.3. Relacja międzyosobowa w agatologicznym porządku świata życia	175

3. Husserl – Tischner. Rozumienie osoby – podobieństwa i różnice	181
3.1. Potrzeba nowej filozofii osoby.....	181
3.1.1. Znaczenie kryzysu rozumienia osoby ludzkiej.....	181
3.1.2. Kryzys myślenia o osobie ludzkiej – kryzys racjonalizmu.....	185
3.1.3. Potrzeba nowej filozofii osoby. Znaczenie fenomenologii.....	191
3.2. Problematyka osoby ludzkiej w kontekście fenomenologicznym – świadomość, podmiotowość, egologiczność.....	198
3.2.1. Świadomość jako konstytutywne źródło sensu bycia osobą ludzką.....	198
3.2.2. Podmiotowo-egologiczny charakter świadomości a problematyka konstytucji „Ja” osobowego.....	201
3.2.3. Problematyka konstytucji „Ja” osobowego.....	212
3.3. „Ja” osobowe ukonstytuowane jako „odpowiedź”.....	236
3.4. Wolność, motywacja, akty osobowe – czyn, cielesność.....	251
3.5. Husserl – Tischner. Problem rozumienia osoby. Spór jako wewnętrzny czynnik rozwoju fenomenologii w ogóle. Etos filozofii osoby ludzkiej.....	258
Zakończenie	263
Abstrakt	267
Abstract	268
Bibliografia	269

W niniejszej publikacji skoncentrowano się na zagadnieniach związanych z rozumieniem osoby ludzkiej w ujęciu Edmunda Husserla i Józefa Tischnera. Zaprezentowano krytykę wybranych poglądów, kierunków filozoficznych i systemów, które w mniemaniu obu filozofów charakteryzują się redukcjonistycznymi ujęciami indywiduum ludzkiego. Poprzez to ukazano wspólne stanowisko Husserla i Tischnera w sporze z redukcjonistycznymi koncepcjami osoby ludzkiej. Wyakcentowano także problemowe kwestie w rozumieniu osoby ludzkiej (stawania się osobą) w filozofiach obu myślicieli. Ukazane wątki wskazują na ewolucyjność rozumienia osoby ludzkiej, zarówno wewnątrz opisywanych filozofii, jak i w aspekcie porównawczym, a także na antydogmatyczność oraz możliwość rewizji obu koncepcji.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

