



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera

Author: Agnieszka Wesołowska

Citation style: Wesołowska Agnieszka. (2012). Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



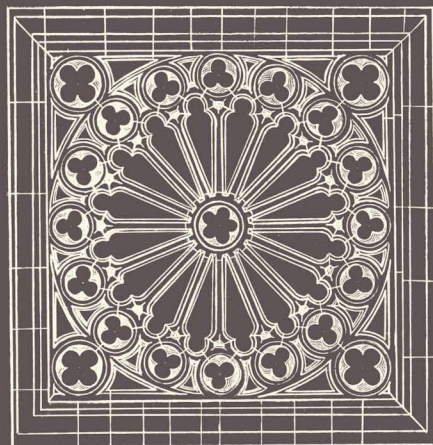
Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Agnieszka Wesołowska

FENOMENOLOGIA

jako możliwość
filozofii dramatu

JÓZEFA TISCHNERA



Fenomenologia
jako możliwość
filozofii dramatu
Józefa Tischnera

Moim Najbliższym



NR 2970

Agnieszka Wesołowska

Fenomenologia
jako możliwość
filozofii dramatu
Józefa Tischnera



Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Aleksander Bobko

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Wiara i rozum (Fides et Ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy.

Encyklika *Fides et Ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II

Wstęp

„Filozofia, nie mogąc znaleźć się u szczytu nauk jako ich korona, zapragnęła znaleźć się u ich podstawy, jako fundament. Czy rzeczywiście to się jej udało? Jedno jest pewne: nawet jeżeli nie powiódł się fenomenologii ten ambitny zamiar, uświadomiła ona wszystkim, że nadszedł czas – czas refleksji nad podstawami”¹. Kryzys nauki w czasie, w którym tworzy Husserl, sprawia, że konieczny staje się ponowny namysł oraz rewizja podstaw samej filozofii. W wyniku tego namysłu powstaje Husserłowska fenomenologia, która okazuje się projektem prowadzącym do odsłonięcia sensotwórczego źródła wszelkich dziedzin bytowych, jakim jest transcendentálna świadomość, projektem polegającym na problematyzacji tego, co w naturalnym świecie uchodzi za samozrozumiałe (oczywiste), na wyjaśnianiu tego, co wstępnie dane w świetle konstytuującego źródła. Należy nadmienić, że Husserłowska fenomenologia to nie tylko postępowanie, systematyczny opis, lecz nade wszystko szczególna atmosfera filozoficzna, znamionująca charakter filozofii XX wieku. Z fenomenologii Husserla czerpią inspiracje lub nawiązują do niej różne nurty rozwijające się w minionym wieku (warto wymienić przede wszystkim takie nurty, jak: egzystencjalizm, hermeneutyka, filozofia dialogu).

¹ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 38.

Dziedzictwo, jakie pozostawił twórca fenomenologii w postaci filozoficznych tez i problemów, podejmują kontynuatorzy jego myśli, którzy przeprowadzając badanie różnych fenomenów, wychodząc od analizy różnych rodzajów doświadczenia, rozwijają (poszerzają) w rezultacie swych badań projekt fenomenologii. W nurt kontynuacji myśli Husserlowskiej wpisuje się również Józefa Tischnera filozofia dramatu, przy czym wstępnego projektu tej filozofii można doszukać się we wczesnym, fenomenologicznym okresie twórczości polskiego filozofa. Uwzględnienie rozważań Tischnera, jakie przeprowadza w tym okresie, rzuca światło na jego późniejszą twórczość i jednocześnie pozwala wypełnić lukę, jaką jest brak w literaturze przedmiotu opracowań dotyczących tego okresu.

W pierwszych pracach: doktorskiej oraz habilitacyjnej, rozprawach *par excellence* fenomenologicznych, Tischner podejmuje, a zarazem rozwija myśl Husserla. Już w swej rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (opublikowanej w całości² dopiero w 2006 roku w tomie rozpoczynającym edycję *Dzieł zebranych Józefa Tischnera*, zatytułowanym *Studia z filozofii świadomości*³), Tischner okazuje się kontynuatorem myśli niemieckiego filozofa, podejmując zarazem w ramach rozwijanego wywodu wątek krytyki koncepcji innych niż Husserlowska. Kolejną pracą Tischnera z zakresu filozofii świadomości jest rozprawa habilitacyjna, zatytułowana *Fenomenologia świadomości egotycznej* (ukończona w 1971 roku, wydana drukiem również w 2006 roku w tym samym tomie). Należy podkreślić, że nieujawnione

² Należy zaznaczyć, że fragmenty rozprawy doktorskiej J. Tischnera opublikowane zostały w latach 1964–1966 w postaci następujących artykułów: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia” 1964, nr 1/2, s. 535–578; *Czym jest „ja” transcendentalne?*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. Żarnicka. Warszawa–Kraków 1964; *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 205–257.

³ J. Tischner: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006.

dotąd w całości (publikowane jedynie w postaci fragmentarycznej⁴) analizy Tischnera, zawarte w tej rozprawie, stanowią nie tylko dowód historycznej żywotności, aktualności fenomenologii, lecz także przyczyniają się do rozwoju problematyki fenomenologicznej, w szczególności – problematyki filozofii świadomości. Chodzi tu nie tyle o subtelność oraz wnikliwość analiz czy trafność opisu fenomenów, ile o samą wartość badawczych rezultatów, o twórczy wkład Tischnera w rozwój problematyki fenomenologicznej, mianowicie: oryginalną koncepcję „ja” aksjologicznego oraz aksjologicznej „przestrzeni” życia „ja”, koncepcję procesu solidaryzacji egotycznej, ujęcie świadomości jako sfery konscjentywnej oraz wyrażenie możliwości przedrefleksyjnego ujęcia „ja”.

W odniesieniu do Tischnerowskich analiz, przedstawionych we wspomnianych rozprawach, zaznaczmy, że w ramach rozważań podejmowanych w niniejszej pracy na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że zarówno w rozprawie *Ja transcendentalne...*, jak i w *Fenomenologii świadomości egotycznej* można doszukać się zaczątków projektu filozofii dramatu. Tischner, nawiązując do Heideggera, pojmuje fenomenologię nie jako jeden z wielu kierunków filozoficznych, rozpoznawalnych na mapie współczesnej filozofii, lecz jako ciągle aktualną możliwość myślenia, otwierającą nowe horyzonty filozofowania. Sam Heidegger w następujący sposób określa fenomenologię: „Wydaje się, że czas filozofii fenomenologicznej przeminął. Posiada ona wartość jako coś minionego, co już tylko w sensie historycznym figuruje obok innych kierunków filozoficznych. W swojej swoistości fenome-

⁴ Chodzi o następujące artykuły J. Tischnera opublikowane w latach 1969–1978: *Gnozeologiczny podmiot poznania*. „*Analecta Cracoviensia*” 1969, T. 1, s. 9–20; *Typowe odmiany pierwotności resp. wtórności*. „*Analecta Cracoviensia*” 1970, T. 2, s. 27–52; *Impresje aksjologiczne*. „*Znak*” 1970, nr 2/3, s. 204–219; *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*. „*Logos i Ethos*” 1971, s. 33–82; *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*. W: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Red. W. Stróżewski. Wrocław 1978.

nologia jako taka nie jest kierunkiem. Jest zmieniającą się w czasie i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, pozostawioną do spełnienia przez myślących. Jeśli fenomenologia zostanie tak rozumiana i potraktowana, będzie mogła zniknąć jako hasło na korzyść rzeczy myślenia, której wyjawienie pozostanie tajemnicą⁵. Z kolei w *Byciu i czasie* czytamy: „Objaśnienia wstępnego pojęcia fenomenologii wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś »kierunku filozoficznego«. Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości⁶”.

W nurt pojmowania fenomenologii jako otwartej możliwości myślenia wpisuje się Tischner, nawiązując wprost w tekście *Fenomenologia i hermeneutyka* do Heideggerowskiego rozumienia fenomenologii jako możliwości⁷. Potraktowanie fenomenologii jako otwartej możliwości myślenia pozwala Tischnerowi odsłonić charakterystyczne rysy tej filozofii, które świadczą zarazem o jej Husserlowskiej proveniencji. Po pierwsze, fenomenologia jest asystemowa i jako taka stanowi klasyczny przykład myślenia problemowego w Hartmannowskim sensie. Po drugie, fenomenologia, formułując zasadę wszystkich zasad jako zasadę oczywistości czy źródłowego doświadczenia, unika naturalistycznego zawężenia pojęcia doświadczenia, maksymalnie rozszerzając jego zakres, a w konsekwencji rozróżniając wiele rodzajów doświadczenia. Dzięki

⁵ M. Heidegger: *Moja droga do fenomenologii*. Przeł. C. Wodziński. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 81. Zob. także J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Kmita i J. Topolski. Warszawa 1989, s. 138–139.

⁶ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 54. Również Paul Ricoeur, rozważając kwestię fenomenologii hermeneutycznej, pokazuje możliwości samej fenomenologii, fenomenologii, która, jak pisze, „pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki”. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: Wychodząc od Husserla*. Przeł. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006, s. 212.

⁷ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 138–139.

temu sama fenomenologia funduje możliwość otwierania własnych horyzontów na nieskończenie nowe obszary sensu, to znaczy badania bardzo różnorodnych fenomenów. Po trzecie, celem badań fenomenologicznych jest odsłonięcie korelacji zachodzącej między podmiotem i przedmiotem, między świadomością i bytem, i dlatego fenomenologii nie można sprowadzić do samej tylko teorii poznania, pozostaje ona bowiem otwarta na problematykę ontologiczną czy wręcz metafizyczną.

Z takim rozumieniem filozofii Husserla ma związek, zaznaczający się już w pierwszym okresie filozofowania Tischnera, proces rozwijania myśli niemieckiego filozofa i tym samym odsłaniania możliwości fenomenologii. Możliwości te są przy tym znakiem wewnętrznej potencjalności fenomenologii, potencjalności, otwierającej się jako rezultat rozwinięcia myśli *implicite* wyrażonej przez Husserla. „Wielkością fenomenologii Husserla – zauważa Tischner – było to, że związał się z ideą racjonalności pojętą jako [...] coś do dalszego uściślenia, jako temat nieustannych refleksji krytycznych, podejmowanych w imię samej racjonalności. Dzięki temu fenomenologia stała się bardziej filozofowaniem niż filozofią. Wydaje się, że cały późniejszy rozwój fenomenologii jest ilustracją tej elementarnej prawdy”⁸.

Z namysłu nad Tischnerowskim rozumieniem fenomenologii wypływa temat, jaki podejmujemy w niniejszej rozprawie. Praca, którą prezentujemy, poświęcona jest fenomenologicznej podstawie Tischnerowskiej filozofii dramatu. Próba rekonstrukcji projektu Tischnera dokonana z perspektywy fenomenologicznej wymaga postawienia pytania, jakie są możliwości samej fenomenologii, możliwości zapewniające otwarcie na „dramatyczny” wymiar sensu. Z tak postawionego pytania wyrasta zamysł niniejszej pracy, której celem jest ukazanie tych wątków myśli Tischnera, które obecne

⁸ J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 60.

już na wczesnym etapie filozofowania, stanowią zapowiedź oryginalnej postaci jego filozofii. O wyborze zakresu prezentowanej w niej problematyki zdecydowały dwa względy: po pierwsze, Tischner wypracował swój filozoficzny warsztat, analizując teksty Husserla (rezultatem tych analiz są dwie wspomniane rozprawy polskiego filozofa: doktorska oraz habilitacyjna); po drugie, fenomenologiczne analizy, przeprowadzone przez Tischnera we wczesnej fazie twórczości filozoficznej, analizy, w których można doszukać się początków własnej, dojrzałej już myśli polskiego filozofa, rzucają światło na sam projekt filozofii dramatu.

Z jednej strony niniejsza praca stanowi zatem próbę ukazania fenomenologii jako możliwości filozofii dramatu (jej pierwotnej inspiracji), przy czym – podkreślmy – chodzi tu wyłącznie o fenomenologię Husserla, z drugiej zaś – próbę nakreślenia wykładni, jaką sama fenomenologia zyskuje w myśli Tischnera. Niezależnie od poglądów reprezentowanych przez Ingardena, swego nauczyciela, odkrywając istotny sens redukcji i tym samym szczególną rolę świadomości transcendentalnej, Tischner stwierdza dobitnie, że „zamiarem Husserla było rozwijać fenomenologię na płaszczyźnie indyferentnej zarówno na idealizm metafizyczny, jak metafizyczny realizm”⁹, i w konsekwencji rozwija własną interpretację fenomenologii¹⁰. Analizy, na jakich opierają się rozważania

⁹ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna...*, s. 37.

¹⁰ Na marginesie warto nadmienić, że – jak pisze sam Tischner – „przeciwko uznawaniu Husserla za »idealistę metafizycznego«” swój protest wnoszą polscy uczniowie Ingardena. J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna...*, s. 46. Tischner wspomina w tym kontekście: „[...] bodaj pierwszym, który polemizował u nas z Ingardenem w tej sprawie, był jego uczeń Jan Szewczyk. Polemika ta znalazła swój wyraz w recenzji z dzieła Ingardena pt. *Z badań nad filozofią współczesną*, jaką J. Szewczyk opublikował na łamach »Studiów Filozoficznych« w 1966 r., nr 2”. J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej...*, s. 61, przypis 5. Zarówno w rozumieniu Tischnera, jak i Szewczyka Ingardenowska wykład-

zawarte w niniejszej pracy, będącej realizacją zamiaru przedstawienia samej myśli Tischnera *in statu nascendi*, mają charakter *par excellence* historycznofilozoficzny, ponieważ analizując relację między fenomenologią i filozofią dramatu, podejmujemy próbę ukazania rezultatów filozoficznych dociekań od strony punktu ich wyjścia, jakim jest początkowa inspiracja, czyli próbę dotarcia do tradycji filozoficznej będącej początkową inspiracją omawianych wątków problemowych. Jeśli chodzi o filozoficzną twórczość Tischnera, to tradycją, w której znajduje ona swe pierwotne zakorzenie, jest Husserlowska fenomenologia.

Należy zatem wskazać istotne zawężenie zakresu analiz zawartych w niniejszej rozprawie. Z wyborem zakresu podejmowanych tu rozważań, których celem jest rozpatrzenie wpływu myśli Husserla na rozwój filozoficznego projektu Tischnera, wiąże się konieczność ich ograniczenia, ograniczenia będącego zamiarem celowym. Zaznaczamy tym samym, że poza zasadniczym nurtem naszych rozważań pozostawiamy wpływ myśli wszystkich pozostałych filozofów, których koncepcje również znacząco przyczyniły się do rozwoju filozofii Tischnera. Wymieńmy między innymi św. Augustyna, Kartezjusza, Immanuela Kanta, Wilhelma Friedricha Hegla, Sørensa Kierkegaarda. Problemem, któremu należałoby bez wątpienia poświęcić odrębne rozważania, jest kwestia nawiązań do neokantyzmu, zwłaszcza do przedstawicieli szkoły badeńskiej podejmujących problematykę aksjologiczną. Osobnego opracowania wymagałoby również uwzględnienie wpływu myśli filozoficznej każdego z tych filozofów, którzy twórczo odnoszą się do fenomenologii Husserla, czyli między innymi Maxa Schelera,

nia Husserla fenomenologii transcendentalnej (traktowanie fenomenologii transcendentalnej jako filozofii idealistycznej – jako idealizmu metafizycznego) równoznaczne jest z zapoznaniem właściwego sensu nie tylko transcendentalizmu, lecz także istoty fenomenologii projektowanej przez Husserla. Szewczyk oraz Tischner eksponują doniosłe znaczenie redukcji fenomenologicznej, której zrozumienie oraz przeprowadzenie otwierają dostęp do niewyczerpywalnych badań, do sfery samoprezentującej świadomości.

Romana Ingardena, Martina Heideggera, Gabriela Marcela, Emmanuela Lévinasa, Paula Ricoeura. W odniesieniu do szerokiego inspiracji warto zaznaczyć, że w procesie przejścia od fenomenologii do filozofii dramatu istotne miejsce zajmują także inne – nieanalizowane w niniejszym studium – źródła i konteksty. Oprócz inspiracji biblijnych (Kain, Abel, Abraham), mitologicznych (Gyges, Odys) czy też literackich (teksty Szekspira, Dostojewskiego, Tołstoja, Norwida) należy wspomnieć również o wpływie tekstów Antoniego Kępińskiego z zakresu psychiatrii oraz dotyczących psychoanalizy tekstów Sigmunda Freuda. Zaakcentujmy zatem, że fenomenologia pozostaje dla filozofii dramatu wyłącznie inspiracją, która nie wyczerpuje zakresu możliwych jej filozoficznych odniesień. Przyjęte w naszej pracy ograniczenie uznajemy tym samym za zabieg niezbędny, pozwalający na wyróżnienie jednej z możliwych inspiracji, mianowicie inspiracji pierwotnej, początkowej, jaką w perspektywie rozwoju filozofii Tischnera stanowi fenomenologia Husserla.

Przyjęcie takiej perspektywy badawczej umożliwi sformułowanie tezy, że filozoficzny projekt dramatu, idea rozdarcia istoty dramatycznej (udramatyzowania egzystencji) znajduje swe zakorzenie w fenomenologicznej koncepcji Husserla. Chcąc dowieść słuszności tej tezy, zmierzając zarazem do tego, by ukazać filozofię dramatu w nowym świetle, to znaczy przez pryzmat jej pierwotnej inspiracji, należy zatem najpierw cofnąć się do początkowej (fenomenologicznej) drogi filozoficznej, w której łonie rodzi się zamysł samej filozofii dramatu. W podejmowanych tu rozważaniach zamierzamy doszukać się zaczątków oryginalnej myśli Tischnera w jego rozumieniu fenomenologii. Z tego przekonania czerpie swe uzasadnienie tytuł oraz temat pracy, w której podejmujemy próbę z jednej strony spojrzenia na architekturę twórczości filozoficznej Tischnera przez pryzmat początku, z drugiej stro-

ny – rekonstrukcji rozwoju jego myśli z perspektywy fenomenologicznej. Ujawnia się tym samym kolejny cel niniejszej pracy, a mianowicie próba spojrzenia na sam proces ewolucji myśli Tischnera, myśli rozwijanej początkowo w postaci zarysu fenomenologii świadomości egotycznej, następnie stopniowo przekształcającej się w oryginalny projekt filozoficzny, naszkicowany we wstępnej postaci w *Filozofii dramatu*. Należy w tym kontekście podkreślić, że przyjęte tu rozumienie filozofii dramatu jako efektu stopniowego rozwoju myśli Tischnera wymaga uwzględnienia również tych tekstów polskiego filozofa, w których można odnaleźć istotne wątki związane z jego projektem¹¹. Dopiero analiza, w której bierze się pod uwagę stopniowy rozwój filozofii Tischnera, umożliwi przedstawienie projektu filozofii dramatu w rzetelny sposób, bez uproszczeń.

Podkreślny w tym kontekście, że ujęcie filozofii dramatu, prezentowane w niniejszej pracy, będące rezultatem realizacji celu odsłonięcia tych aspektów filozofii dramatu, które świadczą o jej związkach z fenomenologią, stanowi wyłącznie jedną z możliwych dróg analizy istotnej części twórczości Tischnera. Niemniej jednak samo odczytanie fenomenologii Husserla w filozofii Tischnera, filozofii dramatu przez pryzmat Tisch-

¹¹ Chodzi tu o między innymi o takie teksty J. Tischnera, jak: *Egzystencja i wartość*. „Znak” 1972, nr 7/8, s. 917–931; *Wartości etyczne i ich poznanie*. „Znak” 1972, nr 5, s. 629–646; *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. „Znak” 1973, nr 1, s. 18–30; *Przestrzeń obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 9, s. 67–86; *Fenomenologia a socjologia*. „Znak” 1977, nr 9, s. 1040–1053; *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73–98; *Wiązania nadziei*. „Znak” 1973, nr 9, s. 1106–1118; *Śladami Nieskończonego. W kregu myśli E. Lévinasa*. „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18, s. 61–84; *Wstęp do filozofii osoby*. W: „*Fermentum massae mundi*”. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. „Agora” 1990, s. 225–228; *Ethos wolności*. „Znak” 1975, nr 2, s. 185–194; *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5/6, s. 115–121; *Wezwani do wolności*. „Znak” 1985, nr 1/2, s. 204–212; *Fenomenologia i hermeneutyka...; Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991.

nerowskiej wykładni fenomenologii, może przyczynić się do pogłębienia spojrzenia na twórczość oraz filozoficzne dokonania polskiego myśliciela, którego wczesne rozważania (wbrew rozpowszechnianej wówczas w literaturze polskiej Ingarde-nowskiej wykładni fenomenologii) związane są z namysłem nad transcendentальnym wątkiem filozofii Husserla. Podejmując problematykę późnej myśli Husserla oraz wychodząc od fenomenologii transcendentальной, wskazując głębokie zakorzenie w filozofii transcendentальной, Tischner dopełnia filozoficzny projekt niemieckiego filozofa w rezultacie rozwoju własnej myśli, której punktem wyjścia jest doświadczenie aksjologiczne, a podstawowym poziomem, obszarem pytań filozoficznych okazuje się nie tyle aksjologia, ile agatologia¹². Zapisuje się tym samym w historii filozofii polskiej jako myśliciel nie tylko głęboko zakorzeniony w tradycji filozofii mu współczesnej, lecz przede wszystkim jako ten, który uwzględniając szerokie horyzonty refleksji historycznofilozoficznej, analizując naukową wartość metod filozofii, poszukuje możliwości przewyciężenia ograniczeń, jakim w jego rozumieniu podlega tomizm, oraz zabiera istotny głos w dyskusji nad aktualnym kształtem klasycznej filozofii¹³.

¹² Nadmienimy, że problematyka badań, jakie podjął Tischner w swej rozprawie habilitacyjnej, badań nad świadomością, badań rozwijanych jako rezultat namysłu nad dziedzictwem filozofii transcendentальной, sięga z jednej strony teorii wartości rozwijanej przez filozofów wywodzących się z fenomenologii, z drugiej strony zakorzeniona jest w tradycji neokantyzmu. Na marginesie rozważań, poza które wykracza problem relacji Tischner – neokantyzm, warto wspomnieć, że uzasadnienie takiego poglądu można odnaleźć między innymi w podzielanym przez Tischnera przekonaniu, iż podstawowym obszarem pytań epistemologicznych jest aksjologia. Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 265. W tym kontekście polski filozof odwołuje się do przekonania reprezentatywnego dla przedstawicieli szkoły badeńskiej (zwłaszcza do H. Rickerta), podejmującymi za R. Lotzem problematykę aksjologiczną. Zob. Idem: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 265.

¹³ Problem dyskusji Tischnera z polskimi przedstawicielami neotomizmu, przekraczający ramy niniejszego opracowania, pozostawiamy poza obszarem analiz podejmowanych w niniejszej pracy.

W literaturze poświęconej twórczości Tischnera istnieje wiele opracowań, których autorzy podkreślają szczególnie charakter fenomenologicznej (pierwszej) fazy poglądów polskiego filozofa¹⁴ oraz istotną rolę i wpływ Husserla na jego myśl. Niemniej jednak opublikowane dopiero w 2006 roku rozprawy Tischnera, poświęcone problematyce fenomenologicznej, ujawniają potrzebę ponownego rozpatrzenia twórczości autora *Filozofii dramatu*, twórczości, w której uwzględni się subtelne rozważania przeprowadzone przez polskiego filozofa we wczesnym fenomenologicznym okresie. W świetle bowiem lektury wspomnianych rozpraw, jak również artykułów poświęconych problematyce obu dysertacji okazuje się, że ich autorem jest myśliciel, który w sposób precyzyjny, konsekwentny zakreśla ramy przyjętego i akceptowanego stanowiska filozoficznego. Co najważniejsze, właśnie w łonie fenomenologicznych analiz, w Husserlowskiej fenomenologii dostrzega wątki, które – dotąd zapoznawane – wymagają, jego zdaniem, rozwinięcia oraz uzupełnienia. Aksjologiczna interpretacja myśli Husserla, w której ramach Tischner rozwija myśl twórcy fenomenologii, jest wyraźnie obecna już w jego najwcześniejszych tekstach.

W rozprawie doktorskiej Tischner pisze o nowej sferze badań nad człowiekiem, odsłaniającej się w rezultacie fenomenologicznych analiz, i tym samym anonsuje rozwinięcie dostrzeżonego wątku. Newralgicznym punktem fenomenologicznych analiz, który wpływa na rozwój myśli Tischnera, jest rozróżnienie motywu egologicznego i podmiotowego. Warto dostrzec, że właśnie w rezultacie rozwijania motywu egologicznego krystalizuje się projekt filozofii dramatu, ujęcia dramatycznej istoty oraz jej egzystencji. W odniesieniu do ujęcia Husserlowskiego Tischner uwyraźnia potencjalny, wolny oraz

¹⁴ W omawianym aspekcie na podkreślenie zasługuje istotna teza A. Bobki, który analizując rozwój poglądów Tischnera, dobitnie argumentuje, iż Tischnerowskie „myślenie według wartości” stanowi „rezultat pierwszej fazy poszukiwań” polskiego filozofa. Zob. A. Bobko: *Poszukiwanie prawdy o człowieku*. „Znak” 2001, nr 550 (3).

dynamiczny rys egotyczności. Rozważając ewolucję koncepcji Husserlowskiej, Tischner stwierdza wprost, że „w rezultacie odsłania się znamiona »skończoność« Ja transcendentalnego, które zamiast być »ponad« światem, jest coraz bardziej wtapiane w horyzont świata”¹⁵. W interpretacji Tischnera Husserl, przyznając „ja” transcendentalnemu tak zwane własności habitualne, zaciera różnicę między „ja” transcendentalnym a osobą ludzką¹⁶. W odniesieniu do takiego ujęcia nasuwa się pytanie: czy możliwe jest pogodzenie transcendentalnego „ja” ze skończonością, z historycznym charakterem „ja”? Dysonans ten (konflikt) w kolejnych tekstach Tischner rozpatruje na poziomie aksjologicznym, ukazując „ja” jako wartość. Można dostrzec, że właśnie w wyniku rozważań Tischnera nad ewolucją Husserlowskiej idei „ja” transcendentalnego ujawnia się nowy horyzont badawczy, który później zaprezentowany zostaje jako projekt filozofii dramatu.

W rozprawie habilitacyjnej, w której polski filozof prezentuje zarys fenomenologii świadomości egotycznej, eksponując przy tym konsekwentny charakter świadomości oraz aksjologiczny rys sfery egotycznej, zostaje przedstawiona oryginalna koncepcja „ja” aksjologicznego, koncepcja, wyznaczająca kulminacyjny punkt w rozwoju Tischnerowskiej myśli filozoficznej. Na podstawie rozważań dotyczących fenomenologicznego okresu twórczości Tischnera można sformułować tezę, że myśl autora *Filozofii dramatu* kulminuje w koncepcji „ja” aksjologicznego. Idea „ja” aksjologicznego stanowi bowiem z jednej strony rezultat rozwinięcia koncepcji Husserlowskiej, z drugiej zaś – wynik twórczego namysłu polskiego filozofa: uzupełnienie myśli Husserla¹⁷. Tisch-

¹⁵ J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej...*, s. 51–52.

¹⁶ Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 101.

¹⁷ Dobitne potwierdzenie słuszności tego twierdzenia znajdujemy w rozmowie J. Tischnera z Anną Karoń-Ostrowską. „Ja” transcendentalne, które Husserl umieszcza, zdaniem Tischnera, w centrum swego projektu, „nie jest czystą formą świadomości, poza czy ponadświatową”, lecz „ja”, które

ner stwierdza *explicite*, że fenomenologicznym rdzeniem tak zwanego procesu solidaryzacji, a zarazem źródłem wszelkich aktów jest aksjologiczne „ja”¹⁸. Zarówno ujęcie „ja” aksjologicznego, jak i koncepcję procesu egotycznej solidaryzacji (procesu autokonstytucji) można potraktować jako rezultat aksjologicznej interpretacji myśli Husserla, która stanowi Tischnerowskie dopełnienie projektu fenomenologii.

Warto w tym kontekście pokusić się o refleksję natury historycznofilozoficznej, jako że występujące w tytule pracy pojęcie możliwości jest rozumiane właśnie z historycznofilozoficznego (a nie epistemologicznego czy ontologicznego) punktu widzenia. Oddziaływanie filozoficznego problemu ma charakter oddziaływania relacyjnego, dynamicznego oraz niejednorodnego (przybierającego różne postaci). Problem filozoficzny jest relacyjny w tym znaczeniu, że z jednej strony pobudza twórcze myślenie filozofa, który problem ten – zastając w określonym stadium – podejmuje, z drugiej strony sam problem zostaje przez podejmującego go filozofa rozwinięty. Przykład takiego oddziaływania stanowi rozważana w niniejszej pracy relacja fenomenologii Husserla i twórczej myśli Tischnera. W myśli polskiego filozofa fenomenologia Husserla zyskuje swą aktualność, „ożywa”. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w postaci licznych oraz niejednorodnych nawiązań. Warto zauważyć, że jeśli chodzi o niejednorodny charakter nawiązań Tischnera do poglądów Husserla, można wyróżnić zasadniczo trzy rodzaje odwołań: po pierwsze, nawiązania pełniące funkcję problemowego punktu wyjścia – podstawy; po drugie, nawiązania proste, traktowane wyłącznie na zasadzie zwykłego odwołania, przywoływanego w ramach prowadzonego wywodu; po trzecie, odwołania negatywne, będące rezultatem namysłu Tischnera nad myślą Husserla, namysłu,

zmienia spojrzenie na sens tego świata, ponieważ pozostając wychylone ku spotkaniu z Drugim, „nie może ominąć” pytania o dobro i zło odślanające się w spotkaniu. Zob. *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Kraków 2008, s. 136.

¹⁸ Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 208–209.

który daje początek odmiennej propozycji, skłania polskiego filozofa do przyjęcia odmiennego rozwiązania. W niejednorodności tej ujawnia się intensywność oddziaływania (żywość, aktualność) koncepcji Husserla. Zauważmy, że bez tego dynamizmu oraz różnorodności, mającej swój początek już na poziomie recepcji, rozwój myśli Tischnera, przekroczenie, a zarazem uzupełnienie (rozwińcie) koncepcji Husserla, a nawet sama filozofia dramatu nie byłyby możliwe.

W niniejszym opracowaniu nie rościmy sobie – co niezwykle ważne – pretensji do tego, aby definiować filozofię dramatu ani, tym bardziej, próbować zaklasyfikować myśl Tischnera. Twórczość autora *Filozofii dramatu* bowiem, zgodnie z jego intencjami, takim klasyfikacjom się wymyka. Synkretyzm Tischnerowskiej myśli, jej stopniowe powstawanie w procesie namysłu nad problemami filozoficznymi, znajduje odzwierciedlenie w wewnętrznym dynamizmie, w nieustannym rozwoju koncepcji polskiego filozofa. W tym znaczeniu filozofia dramatu, jak każda koncepcja filozoficzna, ma początek w określonym momencie historycznym i powstaje jako rezultat rozwińcia filozoficznych problemów w takim stopniu problematyzacji, w jakim je napotyka.

Podkreślmy, że w twórczym całokształcie myśli polskiego filozofa oprócz początkowego fenomenologicznego okresu (lata 1960–1970) wyróżnia się zasadniczo jeszcze jedną fazę inspiracji, mianowicie okres przypadający na drugą połowę lat 70. oraz na lata 80., w którym Tischner pozostaje pod wpływem filozofii dialogu. Zgodnie z takim ujęciem nasuwa się następujące pytanie: w jakiej mierze filozofia dramatu stanowi próbę wykroczenia poza alternatywę modelu intencjonalnego i dialogicznego?. Z przyjętego w prezentowanym opracowaniu punktu widzenia, w którego ramach traktujemy filozofię Tischnera jako projekt, nie w pełni słuszne wydaje się jednoznaczne ujmowanie filozofii dramatu jako odmiany myśli dialogicznej. Myśl ta bez wątpienia stanowi dla Tischnera również istotną inspirację. Znaczące, że jednemu ze swych przełomowych tekstów Tischner nadaje tytuł *Fenomenologia*

spotkania. Doświadczenie Drugiego jest jednak w rozumieniu Tischnera doświadczeniem źródłowym, z którym wiąże się aksjologiczny dramat, wymagający odpowiedzi, urzeczywistnienia tego, co w egotycznym znaczeniu pierwotne, co znajduje swe źródło w wewnętrznej przestrzeni „ja”. Dramat relacji z Drugim oraz z Bogiem, w której podkreśla Tischner znaczenie łaski oraz nadziei, jest bowiem wewnętrznym aksjologicznym dramatem każdego „ja”, na który udziela ono własnej odpowiedzi. W swym autorskim komentarzu (wydanym jako zbiór rozmów, prowadzonych na przełomie 1992 i 1993 roku) Tischner odsłania niewypowiedziane dotąd zamierzenia oraz intuicje związane z filozofią dramatu i ostatecznie potwierdza, że „dramat jest wewnętrznym dramatem podmiotu, a nie jak w filozofii dialogu, dramatem rozgrywającym się w przestrzeni »ja – ty«”¹⁹. W odniesieniu do celu, jaki leży u podstaw filozofii dramatu, Tischner pisze wprost: „[...] mój zamiar jest inny niż Lévinasa. U niego wszystko zamyka się na próbie opisu relacji »ja – ty«. A ja w to nie wchodzę, mój zamysł jest teoretyczny. Zajmuję się filozofią osoby i pytam, jak musi być zbudowana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie. Przeprowadziłem dość pobieżną analizę relacji »ja – ty« i cofnąłem się, żeby się przyjrzeć podmiotowi. Chcę zająć się wewnętrzną przestrzenią »ja« aksjologicznego. Posługuję się szeroko pojętą metodą analizy transcendentальной. [...] Najpierw szukamy doświadczenia źródłowego (w tym wypadku jest to spotkanie na drodze), a kiedy mamy już to źródło, trzeba do opisu doświadczenia dodać pytanie: [...] z jakiej ziemi może wypłynąć źródło”²⁰. Warto zatem podkreślić, że choć filozofia Lévinasa okazuje się dla Tischnera ważną inspiracją, autor *Filozofii dramatu* pozostaje mimo wszystko kontynuatorem myśli zapoczątkowanej przez Husserla. Za słusnością tego twierdzenia przemawiają następujące słowa polskiego fi-

¹⁹ *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska..., s. 136.

²⁰ *Ibidem*, s. 132.

lozofa: „Śladem po spotkaniu jest samo transcendentalne Ja człowieka – Ja, które w duszy człowieka będzie odtąd odgrywać rolę innego”²¹. Choć transcendentalne „ja” pozostaje niejawne, niemniej jednak, zdaniem Tischnera, urzeczywistnia, „prezentuje się ono jako wartość”²².

W odniesieniu do refleksji, którą Tischner zawarł w *Filozofii dramatu* (pracy stanowiącej swoiste prolegomena jego projektu), warto zaanonsować przede wszystkim te analizy, które nie tylko ze względu na innowacyjny charakter, lecz przede wszystkim na ich wymiar etyczny mają wartość nieprzemijającą. Można przypuszczać, że do takich należą między innymi analizy fenomenu zła, analizy uwzględniające wymiar agatologiczny oraz samo ujęcie istoty dramatycznej jako „ja”, które „błądząc w żywiole – pozostających w stanie sporu – transcendentalistów”, urzeczywistnia się jako osobowa wartość w świecie otoczenia. Zauważmy, że analiza doświadczenia, opis fenomenu zła, ujęcie sceny jako wspólnej aksjologicznej przestrzeni otoczenia (świata nastawienia personalistycznego) oraz samego „ja” jako istoty dramatycznej, eksponowanie napięcia, dysonansu zaznaczającego się między tym, co jawne, a tym, co ukryte – to wszak tylko niektóre wyznaczniki świadczące o fenomenologicznym warsztacie oraz Husserlowskiej proveniencji myśli Tischnera.

Architektonikę rozwoju myśli Tischnera oddaje struktura niniejszej pracy, która prezentuje linearny tok wywodu. Ustalenie takiej sekwencji odpowiada drodze Tischnerowskiej myśli od fenomenologii do filozofii dramatu. Wyjdziemy zatem od analiz dotyczących Husserlowskiej fenomenologii potraktowanej jako możliwość otwierająca różne horyzonty filozofowania, następnie omówimy Tischnerowskie rozumienie fenomenologii, próbując zarazem doszukać się w nim wątków dramatycznych. Z takiegogo namysłu nad architektoniką filozo-

²¹ J. Tischner: *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu...*, s. 121.

²² Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 210.

ficznej twórczości Tischnera, architektonika, w której ramach na koniec (zwieńczenie) patrzy się przez pryzmat początku, wynika trójdzielna koncepcja układu rozprawy.

W części pierwszej, *Fenomenologia Husserla jako projekt*, fenomenologia jest przedstawiona jako zainicjowany przez Husserla realizujący się, ale nigdy do końca niezrealizowany projekt, który zapewnia szerokie możliwości badawcze. Należy nade wszystko podkreślić, że w części tej w celu uzasadnienia tematu nie prezentujemy myśli Tischnera, lecz własne ujęcie filozofii fenomenologicznej. Zgodnie z zawężeniem zakresu dociekań do Husserlowskiej fenomenologii punktem odniesienia pozostają dla nas niezmiennie dzieła Husserla, przy czym odwołujemy się również do tekstów tych przedstawicieli filozofii współczesnej, których poglądy związane są z fenomenologią, w szczególności Emmanuela Lévinasa, Martina Heideggera, Paula Ricoeura, Hansa-Georga Gadamera, Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Eugena Finka, Jeana Francois'a Lyotarda, jeśli teksty te okazują się przydatne w analizach dotyczących interesującej nas problematyki. Zgodnie z ujawnianym tu rozumieniem, fenomenologia jest otwartym, to znaczy historycznie nieskończonym, myśleniem problemowym. Wypracowany przez Husserla fenomenologiczny sposób postępowania, postawione problemy, koncepcja redukcji fenomenologicznej, idea „ja” transcendentального, idea świata w sensie *Lebenswelt* – to dziedzictwo, jakie pozostawia niemiecki filozof kontynuatorom swej myśli. W ten sposób pojmowana fenomenologiczna filozofia, którą rozwijają przedstawiciele kolejnych pokoleń fenomenologów, jest myśleniem nieustannie ewoluującym, etosem, a zarazem wewnętrzną możliwością filozofowania. Jako typ myślenia problemowego, stanowi wciąż otwarty horyzont filozoficzny, zmieniający się w zależności od rozpatrywanego punktu wyjścia: epistemologicznego, etycznego, estetycznego. W takie ujęcie fenomenologii Husserla wpisujemy – ale dopiero w ostatnim podrozdziale pierwszej części – Tischnerowskie rozumienie fenomenologii. Dlatego też z punktu widzenia problematyki zawartej w pracy w za-

kończeniu części pierwszej niezwykle istotne okazuje się ukazanie fenomenologii jako możliwości filozofii dramatu.

Część druga w całości poświęcona jest Tischnerowskiemu rozumieniu fenomenologii. W części tej staramy się udowodnić, że Tischnerowskie ukonkretnienie oraz zaksjologizowanie „ja”, a tym samym rozwinięcie (uzupełnienie), myśli Husserlowskiej nie jest konsekwencją jej zewnętrznej krytyki, lecz rozpoznawalnym przez samą fenomenologię znakiem jej wewnętrznej potencjalności. W trzecim rozdziale pokazujemy, że w ujęciu, jakie przedstawia Tischner w rozprawie *Ja transcendentalne*, możliwości fenomenologii presuponuje Husserlowska koncepcja „ja” transcendentalnego. W miarę jak ewoluuje myśl polskiego filozofa, w łonie rozwijanej przezeń fenomenologii można dopatrzeć się przesunięcia akcentu z wątku transcendentalnego na wątek aksjologiczny. W rozdziale tym staramy się wykazać, że z punktu widzenia fenomenologii niezwykle istotną wartość ma wprowadzone przez Tischnera rozróżnienie między egologiczną i podmiotową strukturą świadomości, rozróżnienie nieznane samemu Husserlowi, który utożsamiał „ja” transcendentalne z podmiotem świadomości.

W czwartym rozdziale odsłaniamy aksjologiczny wymiar sfery egotycznej na podstawie analiz, jakie Tischner przeprowadza w *Fenomenologii świadomości egotycznej*. W ramach rozważań nad naturą „ja” transcendentalnego, ujmowanego w perspektywie aksjologicznej, Tischner dochodzi do przesądzenia, że owo „ja” jest transcendentalną wartością i jako takie stanowi ostateczny warunek możliwości odczuwania wszelkich wartości. (Nadmieśmy, że w *Impresjach aksjologicznych*, tekście z 1970 roku, Tischner wyraża następujące przekonanie: „[...] uznanie za realność jest następstwem ożywienia w człowieku odczuć aksjologicznych”²³). W związku z tym okazuje się, że sfera egotyczna jest sferą aksjologiczną. Fenomenologicznym *residuum* nie jest już, jak chciał Husserl, „ja” transcendentalne, lecz tak zwane „ja” aksjologiczne poj-

²³ Ibidem, s. 217.

mowane jako wartość. W ten sposób autor *Filozofii dramatu* uwyrażnia aksjologiczny rys konstytucji, zwracając uwagę na to, że „ja” konstytuujące jest wartością, która w świecie otoczenia urzeczywistnia się w rezultacie aksjologicznego konfliktu, odpowiedzi na aksjologiczne propozycje płynące ze świata. Prymat aksjologii, odsłaniający się w myśli Tischnera już w rozprawach poświęconych problematyce fenomenologicznej, a przybierający coraz pełniejszy wyraz w miarę ewolucji jego poglądów, powoduje ostatecznie przewartościowanie egologicznej problematyki fenomenologii na rzecz aksjologiczno-apatologicznej myśli dramatycznej.

Część trzecia pracy stanowi próbę nakreślenia drogi rozwoju (ewolucji) myśli Tischnera od fenomenologii do filozofii dramatu. Rozwój poglądów analizujemy w tej części pod kątem inspiracji filozofią Husserla. Motywami organizującymi nasze rozważania są wybrane wątki problemowe: idea świata życia jako sceny, idea „ja” apatologicznego, fenomen zła, a w szczególności paradoks subiektywności. W wyniku aksjologicznej interpretacji Husserlowskiego paradoksu subiektywności Tischner ukazuje „ja” jako istotę dramatyczną. Kreśląc ujęcie dramatycznej egzystencji człowieka, formułuje cztery pytania: po pierwsze, co to znaczy być istotą dramatyczną?; po drugie, jak jest możliwe otwarcie człowieka na scenę, czyli świat?; po trzecie, jak jest możliwe otwarcie na drugiego człowieka?; po czwarte, jak jest możliwe otwarcie na Boga?²⁴. Zdaniem Tischnera, to właśnie pytanie o dramat z Bogiem wymaga uwzględnienia nowego horyzontu, horyzontu apatologicznego, który „otwiera się w spotkaniu”²⁵. Sam autor *Filozofii dramatu* stwierdza wprost, że w pojęciu „apatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego idea dramatu znajduje bliższe określenie”²⁶. W apatologicznym ho-

²⁴ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 13, 21.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 53.

²⁶ *Ibidem*.

ryzoncie doświadczenia międzyludzkiego, „wszystkimi przejawami innego i moimi włada logos dobra i zła”²⁷. Problemowy i otwarty charakter filozofowania Husserla, metoda fenomenologiczna oraz aksjologiczny etos stanowią podstawę, którą – jak staramy się wykazać – Tischner włącza w projekt agatologiczny. Pracę wieńczą rozważania poświęcone ujęciu istoty dramatycznej jako „ja” aksjologiczno-agatologicznego.

*
* *

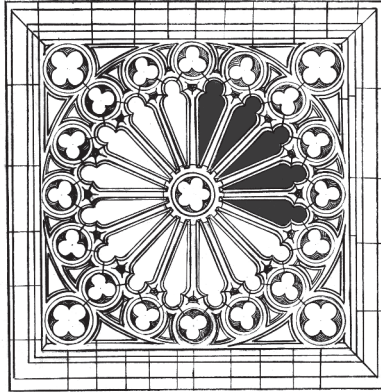
Autorka pracy pragnie w tym miejscu wyrazić słowa podziękowania. Swoją wdzięczność za niezwykle cenne uwagi merytoryczne, odsłonięte perspektywy badawcze oraz horyzonty namysłu kieruję w stronę recenzentów Pana Profesora Andrzeja J. Norasa i Księdza Profesora Kazimierza Wolszy. Wyrazy podziękowania za wnikliwą lekturę oraz cenne sugestie składam Recenzentowi wydawniczemu Panu Profesorowi Aleksandrowi Bobce. W sposób szczególny dziękuję promotrowi rozprawy Panu Profesorowi Piotrowi Łaciakowi, bez którego naukowego ukierunkowania niniejsza rozprawa w swym ostatecznym kształcie zapewne by nie powstała.

Za wszelkie – niezapomniane – inspirujące rozmowy, krytyczne uwagi, wnikliwość, naukową rzetelność oraz pasję filozofowania, jakich w trakcie powstawania rozprawy miałam przyjemność doświadczyć, serdecznie wszystkim dziękuję.

²⁷ Ibidem.

⊗ Część pierwsza ⊗

FENOMENOLOGIA HUSSERLA jako projekt



Rozdział pierwszy

Fenomenologia jako myślenie problemowe

Fenomenologia a problem początku poznania

Edmund Husserl sformułował koncepcję fenomenologii jako filozofii pierwszej, z którą wiąże się możliwość ugruntowania filozofii. „Fenomenologia: to oznacza – jak czytamy w *Ideji fenomenologii...* – pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficznie filozoficzną postawę myślową i specyficznie filozoficzną metodę”¹. Koncepcja Husserla związana jest ściśle z rozumieniem fenomenologii z jednej strony jako nauki absolutnie ugruntowanej, wychodzącej od apodyktycznych oczywistości, które wykluczają możliwość zwątpienia co do danych w nich rzeczy czy stanów rzeczy², z drugiej zaś strony – jako filozoficznego po-

¹ E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 34.

² Fenomenologii jako filozofii pierwszej Husserl poświęca wykłady wygłoszone na Uniwersytecie we Fryburgu w latach 1923/1924, wydane jako *Erste Philosophie...* W *Erste Philosophie...* Husserl wskazuje, że fenomenologia pretenduje do rangi filozofii pierwszej i jako taka stanowić ma fundament wszelkiej wiedzy. Aby tak się stało, fenomenolog musi poddać krytyce to, co w naturalnym świecie wydaje się oczywiste, i zając postawę „nienatu-

stępowania (metody) oraz specyficznej postawy myślowej podmiotu filozofującego. Takiemu projektowi fenomenologii jako zadania, drogi prowadzącej do ugruntowania filozofii, towarzyszy „postulat krytycznej analizy wszelkiego doświadczenia, jego stopniowego wyjaśniania i korygowania oraz relatywizacji każdej oczywistości”³. Współwystępowanie w Husserlowskiej filozofii obu tendencji, apodyktycznej oraz krytycznej, ich wzajemne przenikanie powodują, że w samej fenomenologii wyróżnia się dwojakiego rodzaju motywy; motywy, które dopełniając się, współtworzą projekt fenomenologii. W tym kontekście Ernst Tugendhat dokonuje rozróżnienia w myśli niemieckiego filozofa dwóch motywów: dogmatycznego i krytycznego⁴. Motyw dogmatyczny ma swe źródło w Kartezjań-

ralną”. Według twórcy fenomenologii, filozofia ma być poznaniem w sobie tylko uprawomocnionym, podstawą wszystkich nauk oraz całości kultury. Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 3–6. Zdaniem Husserla, filozofia powinna być „poznaniem z powszechnej najwyższej i ostatecznej samoświadomości, rozumienia siebie, własnej odpowiedzialności poznającego za swoje osiągnięcia poznawcze lub, co znaczy to samo, powinna być ona nauką absolutnie się usprawiedliwiająca i poza tym nauką uniwersalną”. Ibidem, s. 3. „Philosophie sollte danach Erkenntnis aus einer durchgängigen höchsten und letzten Selbstbesinnung, Selbstverständigung, Selbstverantwortung des Erkennenden für seine Erkenntnisleistungen sein, oder was dasselbe sagt, sie sollte sich absolut rechtfertigende Wissenschaft, und zudem Universalwissenschaft sein”. Brak adnotacji o autorze tłumaczenia oznacza, iż autorka niniejszej rozprawy opiera się na tłumaczeniu własnym.

³ Zob. A. Póltawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. XVIII.

⁴ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 194–196. Zob. też: A. Póltawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. XVIII–XXVI; A. Póltawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. XIX. W kwestii klasyfikacji dróg do transcendentnej subiektywności przyjmując podział przedstawiony przez J. Czarkowskiego w *Filozofia czystej*

skim dążeniu do uzyskania wiedzy absolutnie pewnej. Rozwija go Husserl w takich tekstach, jak: *Idea fenomenologii*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii czy Medytacje kartezjańskie...* Motyw krytyczny – natomiast – określany również jako droga Kantowska lub jako droga przez ontologię, realizuje Husserl w *Formale und transzendente Logik, Erste Philosophie...* (zwłaszcza w rozprawie *Kant a idea filozofii transcendentalnej*)⁵, *Erfahrung und Urteil*, a w szczególności w *Kryzysie nauk europejskich*. W tym ostatnim dziele, które za Isonem Kernem można nazwać medytacjami kantowskimi⁶, droga przez ontologię jest określana mianem drogi przez *Lebenswelt* („świat przeżywany”).

Wstępne nakreślenie Husserla projektu fenomenologii pozwala przejść do bardziej szczegółowego przedstawienia problemowej architektury fenomenologii w porządku, jaki wyznaczają te dwa motywy. Rozpocznijmy od motywu dogmatycznego, związanego z drogą kartezjańską. W związku z przekonaniem o utraceniu radykalizmu przez dotychczasową filozofię Husserl za nadrzędny cel fenomenologii uznaje

świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla. Toruń 1994, s. 38. Na temat dróg filozofii Husserla zob. między innymi: S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990; A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*. Red. C. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003.

⁵ Warto zaznaczyć, że w pierwszej części *Erste Philosophie...*, zwłaszcza w rozprawie *Kant a idea filozofii transcendentalnej*, Husserl nawiązuje do Kanta. „Opuszczenie drogi kartezjańskiej – na co zwraca uwagę A.J. Noras – wynika z faktu, że jest ona obciążona wieloma brakami i wiąże się z podjęciem przez Husserla innego problemu, a mianowicie jego relacji do Kanta. [...] Nie ma wątpliwości, że ważną rolę odgrywa tutaj tekst załączony jako Dodatek do pierwszej części *Erste Philosophie...*, a mianowicie rozprawa zatytułowana *Kant a idea filozofii transcendentalnej (Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie)*”. A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii...*, s. 82.

⁶ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 50.

przywrócenie filozofii właściwej ściśłości, rygoryzmu oraz ducha filozoficznej samoodpowiedzialności. Ten zainicjowany przezeń powrót do Kartezjusza jest jedną z dróg, które prowadzą do fenomenologii transcendentalnej. „Kartezjusz – pisze Husserl – inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały dotychczasowy styl, odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego”⁷. Nawiązując do Kartezjusza, twórca fenomenologii ustanawia ideał poznawczy właściwy lansowanej przez siebie koncepcji filozofii. Ideał ten wyraża się w dążeniu do poznania uniwersalnego oraz niepowątpiewalnego. Kwestia samougruntowania filozofii jako fundamentalny problem filozoficzny ustanowiona została w tradycji nowożytnej dzięki Kartezjuszowi. Kartezjańska idea *mathesis universalis* – zauważa Lyotard – ożywa w koncepcji Husserla, w związku z czym przybliżenie istoty fenomenologii staje się możliwe dzięki odniesieniu jej do kartezjanizmu⁸. Dlatego fenomenologię Husserla, aż do *Kryzysu...*, komentatorzy myśli twórcy fenomenologii określają jako filozofię typu kartezjańskiego, której najbardziej reprezentatywnym dziełem są *Medytacje kartezjańskie...*⁹. W dziele tym Husserl uznaje, że *Medytacje...* Kartezjusza stanowią wzór filozoficznej autorefleksji¹⁰. Wpływ, jaki wywarła na rozwój fenomenologii myśl Kartezjusza, Husserl oddaje następującymi słowami: „To bowiem największy myśliciel Francji, René Descartes, dał jej [fenomenologii – A.W.] poprzez swe *Medytacje* nowy impuls, to studiowanie ich zawartości wpłynęło całkiem bezpośrednio na przekształcenie się powstającej już

⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 5–6.

⁸ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia*. Przeł. J. Migasiński. Warszawa 2000, s. 6–7.

⁹ Por. między innymi: A. Póltawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. XIX; S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 43; J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*. Toruń 1999, s. 12.

¹⁰ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 1.

fenomenologii w nową postać filozofii transcendentальной. Stosownie do tego, można by ją prawie określać jako neokartezjanizm, i to bez względu na to, w jak wielkiej mierze fenomenologia ta – właśnie na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów – zmuszona jest odrzucać niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej¹¹.

Dążenie do poszukiwania epistemologicznego absolutu Husserl realizuje już w *Badaniach logicznych*, w pracy, której celem jest nowe uzasadnienie czystej logiki i teorii poznania. W swych analizach zawartych w *Badaniach logicznych* twórca fenomenologii zmierza do wyjaśnienia poznawczego charakteru tworów logicznych. Znamienne wydają się w tym kontekście słowa Husserla, który pisze: „[...] motywy analizy fenomenologicznej istotnie związane są, co nietrudno dostrzec, z tymi, które wypływają z najogólniejszych podstawowych pytań teorii poznania”¹². Szczegółowemu omówieniu i wyjaśnieniu istoty poznania poświęcił Husserl VI rozprawę drugiego tomu *Badania logicznych*, zatytułowaną *Elementy fenomenologicznego rozjaśnienia poznania*. O ile wcześniejsze rozprawy *Badania logicznych* zorientowane są jeszcze przedfenomenologicznie (przedmiotowo), o tyle VI rozprawę można uznać za analizę ściśle fenomenologiczną¹³. W rozprawie tej Husserl wprowadza rozróżnienie między aktami zmysłowymi i aktami kategoriałnymi. Dzięki temu rozróżnieniu twórca fenomenologii rozszerza pojęcie naoczności o tak zwaną naoczność kategoriałną, przy czym w naoczności zmysłowej dane są – jak stwierdza – przedmioty realne, a w naoczności kategoriałnej – przedmioty idealne. Odróżnienie rodzajów naoczności koresponduje zatem z ontologicznym rozróżnieniem między przedmiotami zmysłowymi (realnymi)

¹¹ Ibidem.

¹² E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 11–12.

¹³ Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 117.

i przedmiotami kategorialnymi. Husserl przyjmuje, że każdemu rodzajowi przedmiotowości odpowiada właściwy typ samo-prezentacji (*Selbstgegebenheit*), czyli naoczności (*Anschauung*). Z fenomenologicznego bowiem punktu widzenia badanie przedmiotu polega na ujawnieniu korelacji między nim i odpowiadającym mu aktem świadomości. Ukazanie paralelności dociekań przedmiotowych oraz podmiotowych, polegające na wykazaniu, że to, co przedmiotowe, ma subiektywny odpowiednik w dokonaniach świadomości, stanowi nadrzędne zadanie, a zarazem cel fenomenologii¹⁴. „Trzeba zrozumieć – czytamy w pracy *Idea fenomenologii* – że naprawdę ważny jest problem ostatecznego nadawania sensu poznaniu, a wraz z tym – zarazem przedmiotowi (*Gegenständlichkeit*) w ogóle, który jest tym, czym jest, tylko w swej korelacji z możliwym poznaniem”¹⁵. Istotnym osiągnięciem Husserla okazuje się pogodzenie dwóch rodzajów dociekań: przedmiotowych i podmiotowych¹⁶. W programowym tekście *Filozofia jako ścisła nauka*, w którym Husserl przedstawia koncepcję czystej fenomenologii jako nauki dotyczącej badania istot, nadrzędnym problemem okazuje się kwestia korelacji świadomości i świata¹⁷. Celem analizy teoriopoznawczej jest – według Husserla – zbadanie tych korelacji¹⁸. Fenomenologiczne ich badanie ma swą podstawę w poglądzie, że świadomość jest źródłem konstytucji sensu. Słusznie dostrzega w tym kontekście Lévinas, że „doniosłość koncepcji Husserlińskiej polega na umiejscowieniu kontaktu ze światem w samym sercu bytu świadomości”¹⁹. W tym sensie filozofia

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 118.

¹⁵ E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 90.

¹⁶ Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori”...*, s. 118.

¹⁷ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 25.

¹⁸ Zob. *ibidem*.

¹⁹ E. Lévinas: *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*. Przeł. P. Mrówczyński. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006, s. 109.

Husserla nie jest konstruowaniem, lecz wyjaśnianiem tego, co ujawnia się jako transcendentna konieczność w ramach fenomenologicznego odsłaniania. W 59. paragrafie *Medytacji kartezyjskich* twórca fenomenologii pisze na ten temat: „Filozofia domaga się wszak wyjaśnień, które za podstawę mają ostateczne i najbardziej konkretne istotowe konieczności, tymi zaś są te, które czynią zadość prawdzie, że wszelki świat obiektywny z istoty korzenie swe posiada w transcendentnej subiektywności, te zatem, które w sposób konkretny tłumaczą świat jako ukonstytuowany sens. I dopiero one pozwalają dojrzeć [inne jeszcze] *najwyższe i ostateczne zagadnienia*, które dadzą się postawić wobec nawet w ten sposób już zinterpretowanego świata”²⁰.

Zmierzając ku tej podstawie, Husserl wypracowuje postępowanie umożliwiające dotarcie do absolutnej dziedziny bytowej, która odsłania się w rezultacie wyłączenia tezy o istnieniu świata (tego, co transcendentne w ogóle). Procedurą umożliwiającą wyłączenie świata, odsłonięcie transcendentnego *residuum* oraz – co istotne – przejście od świadomości naturalnej do świadomości transcendentnej, rozumianej jako pierwotne, konstytuujące źródło, jest redukcja fenomenologiczna. Według Husserla bowiem wszelki przedmiotowy sens konstytuuje się w świadomości. Ideę redukcji transcendentально-fenomenologicznej po raz pierwszy przedstawił Husserl w pracy *Idea fenomenologii*. W pracy tej, inspirowany kartezyjskim motywem, przedstawia redukcję transcendentną jako procedurę polegającą na „wykluczeniu wszelkich transcendentnych uznań w bycie”²¹. Na mocy redukcji transcendentnej zawieszeniu podlega tak zwana generalna teza nastawienia naturalnego, czyli nietematycznie spełniane przekonanie o istnieniu świata, przy czym w ramach redukcji „nie »zmieniono sensu« realnej rzeczywistości ani nie zaprzeczono jej w ogóle, lecz usunięto niedorzeczną jej interpretację, taką, która jest

²⁰ E. Husserl: *Medytacje kartezyjskie...*, s. 206.

²¹ E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 13.

sprzeczna z jej własnym, w naocznie zrozumiałym sposób wyjaśnionym sensem. Ta interpretacja pochodzi z filozoficznego zabsolutyzowania świata, które jest całkowicie obce naturalnemu jego traktowaniu. To traktowanie jest właśnie naturalne, żyje naiwnie w spełnianiu opisanej przez nas generalnej tezy, nie może zatem nigdy stać się niedorzeczne²². W „naiwnym” nastawieniu świat pozostaje dla podmiotu naturalnym faktem. Transcendentalna *epoché*, uchylająca ważność generalnej tezy nastawienia naturalnego, polegałaby zatem na zawieszeniu owego naturalnego faktu, sprowadzeniu go w genetycznym sensie do jego absolutnego początku – apodyktycznej, transcendentalnej oraz nierelatywnej podstawy stanowiącej źródło sensu, czyli do świadomości, która spełnia samą tezę naturalnego nastawienia. Podstawa, dzięki której, a zarazem w której poznanie może zostać raz na zawsze ugruntowane, jest świadomość transcendentalna. Redukcja prowadzi do odsłonięcia absolutnej dziedziny bytowej, stanowiącej źródło wszystkich innych dziedzin, to znaczy do dziedziny czystej świadomości. Przeprowadzenie *epoché* umożliwia deabsolutyzację wszelkich rzeczywistości, zarówno realnych, jak i idealnych, oraz ich relatywizację do subiektywności transcendentalnej, będącej źródłem sensu wszelkiego bytu²³. Warto w tym kontekście przywołać komentarz Eugena Finka, który stwierdza, że w fenomenologii nie chodzi o przeciwstawienie świata transcendentalnej subiektywności, lecz o „stawanie się świata w konstytucji transcendentalnej subiektywności”²⁴. Innymi słowy, chodzi o sens, jaki nadaje światu transcendentalna subiektywność.

²² E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 182.

²³ Por. A. Wesołowska: *Fenomenologiczna teoria istoty na tle plato-nizmu*. „Czasopismo Filozoficzne” 2008, nr 3, s. 65.

²⁴ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: *Idem: Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 139.

Residuum redukcji fenomenologicznej stanowi świadomość transcendentálna. Świadomość ta nie jest elementem ani częścią świata: jako fenomenologiczne *residuum*, stanowi warunek wszelkiej przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*). Subiektywność transcendentálna dana jest, zdaniem Husserla, w sposób absolutny oraz apodyktyczny i stanowi zarazem źródło wszelkich uznań w bycie. Dla Husserla, na co zwraca uwagę J.-F. Lyotard, „naoczność oglądająca samą siebie stanowi wzorzec wszelkiej źródłowej oczywistości”²⁵. W pracy *Idea fenomenologii* twórca fenomenologii pisze wprost: „[...] mogę, kontynuując refleksję, doprowadzić do oglądania samego oglądania, w którym konstytuuje się to bycie danym, *resp.* ten sposób istnienia. Ale cały czas poruszam się teraz na absolutnym gruncie, mianowicie: to spostrzeżenie jest czymś absolutnym i póki trwa, pozostaje takim, jest pewnym »tym-oto«, czymś, co samo w sobie jest tym, czym jest, czym mogę się posługiwać jako stałą miarą określającą, co może znaczyć bycie i bycie danym [...]”²⁶.

Analizując rozważania Kartezjusza, pytając przy tym o radykalny punkt wyjścia filozofii, Husserl odnajduje przyczynę, która uniemożliwiła autorowi *Rozprawy o metodzie* dotarcie do fundamentu poznania. Przyczynę tę, której upatruje w związku z analizą filozoficznego postępowania (metody, drogi filozofii), wiąże z osłabioną siłą radykalizmu Kartezjańskich dociekań. Twórca fenomenologii wykazuje, że Kartezjusz uległ „geometrycznemu przesądowi, zgodnie z którym *cogito* traktowane jest na podobieństwo aksjomatów geometrycznych (jako fundament nauki uniwersalnej), podczas gdy *cogito* powinno być czymś znacznie więcej, gdyż jest fundamentem samych tych aksjomatów”²⁷. Analiza drogi filozoficznej Kartezjusza prowadzi Husserla do odnalezienia nowej, transcendentálnej podstawy, której odkrycie wiąże on z możliwością transcendentálnego ugruntowania poznania.

²⁵ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 27.

²⁶ E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 41.

²⁷ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 30.

W ósmym paragrafie *Medytacji kartezjańskich...*, zatytułowanym „*Ego cogito*” jako *transcendentalna subiektywność*, Husserl pisze, że we właściwy sposób przeprowadzony zwrot ku *ego cogito* wiedzie ku apodyktycznie pewnej podstawie sądów, na której musi być ugruntowana radykalna filozofia. Tę podstawę stanowi, jego zdaniem, „ja” transcendentalne²⁸. Według Husserla transcendentalne *ego* stanowi apodyktycznie pewny fundament, na którym ugruntowana jest wszelka nauka i filozofia. Samo zaś doświadczenie *ego* transcendentalnego – którego rolę w poznaniu filozoficznym poddaje wyczerpującej analizie ks. Kazimierz Wolsza²⁹ – twórca fenomenologii określa mianem „doświadczenia transcendentalnego”, czyli mianem doświadczenia stanowiącego podstawę apodyktycznych sądów, któremu przysługuje oczywistość apodyktyczna. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl pisze wprost: „Tylko wtedy, gdy doświadczenie transcendentalne mnie samego (*Selbsterfahrung*) jest apodyktyczne, może służyć za oparcie (*Untergrund*) dla sądów apodyktycznych, tylko wtedy zatem istnieją perspektywy (*Aussicht*) dla filozofii, dla systematycznej budowli apodyktycznych poznań, mającej za swą podstawę pierwsze w sobie pole doświadczenia i sądu. [...] Po naszych precyzujących wywodach jasne jest, że sens niepowątpiewalności, z jaką *ego* dochodzi do prezentacji poprzez operację redukcji transcendentalnej, rzeczywiście odpowiada [...] pojęciu apodyktyczności”³⁰.

„Ja” odsłonięte za pomocą redukcji fenomenologicznej nie jest myślącą substancją i tym samym nie ma statusu transcendentnej rzeczy samej w sobie. Jako podstawa wszelkiego sensu, jest dane w oczywistości apodyktycznej. W ten sposób rozumiane, „ja” okazuje się podstawą wyrokowania o wszel-

²⁸ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 26.

²⁹ K. Wolsza: *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*. Opole 1999, s. 34. Zob. też Idem: *Doświadczenie transcendentalne w fenomenologii Husserla*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1998, nr 18, s. 388–398.

³⁰ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 31.

kim istnieniu bądź nieistnieniu tego, co przedmiotowe, podstawą stanowiącą źródło życia intencjonalnego. Husserlowskie przewyciężenie Kartezjańskiego zapoznania transcendentalnej podstawy sensu trafnie ujmuje Lévinas, który dostrzega, że wykraczając poza substancjalistyczne pojęcie podmiotu, Husserl wykazuje, że istnienie podmiotu nie jest uprzednie względem odniesienia do przedmiotu, lecz że relacja podmiotu i przedmiotu jest już pierwotnie ugruntowana w intencjonalności świadomości³¹. Można wobec tego sformułować tezę, że redukcja, stanowiąca narzędzie niezbędne do realizacji podstawowego zamiaru Husserla, to znaczy transcendentalnego ugruntowania poznania, czerpie swój radykalizm z intencjonalności i tym samym opiera się na nierozwalnej oraz pierwotnej więzi, jaką podmiot (*ego cogito*) związany jest z przedmiotem (*cogitatum*).

„Na drodze fenomenologicznej *epoché* – pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*... – redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne – obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia – do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje, [...] czerpie [...] cały swój sens i swoją bytową ważność, którą dla mnie w danej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją”³². Po wyłączeniu tezy nastawienia naturalnego oraz cofnięciu się do transcendentalnego życia świat jawi się jako fenomen, który z tego życia czerpie swój sens i obowiązywalność³³. Okazuje się tym

³¹ Zob. E. Lévinas: *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*..., s. 107.

³² E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*..., s. 37.

³³ Zob. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von G. van Kerckhoven. In: Husserliana – Dokumente. Bd. II/2. Dordrecht–Boston–London 1988, s. 100.*

samym, że przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentального nie dotyczy świata (niczego w nim nie zmienia), lecz jest przemianą dotyczącą samego „ja”. W rezultacie przeprowadzenia redukcji świat się nie zmienia, lecz niejako przechodzi na drugi plan. W *epoché* – na co zwraca uwagę Ulrich Claesges – świat się nie gubi, „lecz pozostaje zachowany jako *cogitatum* jakiegoś uniwersalnego *cogitatio*, zostaje jedynie »wzięty w nawias«³⁴.

Według Husserla „Kartezjański odwrót od danego z góry (*vorgegebenen*) świata ku doświadczającej świat subiektywności, a tym samym ku świadomościowej subiektywności w ogóle, wyznaczył całkiem nowy wymiar naukowego stawiania pytań – nazwijmy go od razu transcendentálním. Jako fundamentalny problem filozoficzny, wyraża się on na różne sposoby: jako problem poznania względnie świadomości, jako problem możliwości obiektywnie ważnej nauki lub możliwości metafizyki³⁵. W ramach Husserla projektu filozofii transcendentальной fenomenologia „chce być nauką o całości tego, co realne³⁶. Fenomenologia jako nauka ścisła, czyli filozofia naukowa, na której ugruntowana jest wszelka wiedza, powinna się opierać na systematycznym badaniu i dążyć do sprowadzenia rezultatów filozoficznego dociekania do jedności. Ten aspekt transcendentalizmu, który podkreśla Manfred Brelage, wiąże się ściśle z Husserla rozumieniem filozofii jako wiedzy, której fundamentalnym problemem staje się zagadnienie możliwości nauki uniwersalnej³⁷. Husserłowska fenomenologia przy tym okazuje się, zdaniem

³⁴ U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964, s. 21. „Die Welt geht also in der Epoché nicht verloren, sondern bleibt als cogitatum einer universalen cogitatio erhalten; sie wird nur »eingeklammert«”.

³⁵ E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Przeł. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 336.

³⁶ Ibidem.

³⁷ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 120.

tego komentatora, idealizmem, który podziela wiele założeń właściwych idealizmowi teoriopoznawczemu, w szczególności założenie, że subiektywność jest uniwersalną podstawą wszelkiej naturalnej przedmiotowości. Fenomenologia tym samym nie daje się sprowadzić ani do idealizmu metafizycznego, ani do idealizmu psychologicznego³⁸. W odróżnieniu od idealizmu metafizycznego – w fenomenologii nie chodzi o wytwarzanie przedmiotu, lecz konstytucję jego sensu; w konsekwencji zatem fenomenologia nie traktuje o świecie transcendentnym, lecz o domniemanym świecie transcendentnym³⁹. W przeciwieństwie do idealizmu psychologicznego świadomość nie podlega naturalnej apercpcji, to znaczy nie jest ujmowana antropologicznie, biologicznie, psychologicznie czy historycznie, ponieważ na mocy redukcji zostaje oczyszczona z wszystkiego, co użycza jej rzeczywistości⁴⁰.

Niezwykłą trudnością, jaką napotyka taka filozofia, pozostaje kwestia ujęcia transcendentalnej podstawy sensu. Dostęp do tego źródła uzasadniałości wszystkich sądów, do obszaru doświadczenia bezpośredniego umożliwia fenomenologiczna redukcja, która polega na zmianie nastawienia: świadomość transcendentalna nie jest niczym innym jak świadomością empiryczną, ponieważ różnica „ja” empirycznego i „ja”

³⁸ Ibidem, s. 106. „Die Husserlsche transzendente Phänomenologie versteht sich selbst als Idealismus. Als solcher enthält sie eine Reihe von Momenten, die sie mit jeder Form des erkenntnistheoretischen Idealismus teilt. Dies ist vor allem das Moment einer radikalen Richtungsänderung des philosophischen Erkennens gegenüber dem natürlichen Erkennen und Leben und das Moment eines Rückganges auf die Subjektivität, in der der Grund der Gegenständlichkeit der Gegenstände des natürlichen Bewußtseins enthüllt werden soll. Beides zusammen macht die spezifische Reflexivität aller idealistischen Philosophie aus. Erst auf dem Boden dieser Gemeinsamkeiten kann die Eigentümlichkeit des phänomenologischen Idealismus hervortreten. Der phänomenologische Idealismus ist transzendentaler Idealismus und weiß sich dadurch vom psychologischen und metaphysischen Idealismus unterschieden”.

³⁹ Zob. ibidem, s. 108.

⁴⁰ Ibidem, s. 115–117.

transcendentalnego sprowadza się w istocie do różnicy sposobów apercpcji jednego i tego samego „ja”⁴¹. „Jeśli chybiony jest – pisze Husserl – sens redukcji, która jest jedyną bramą wejściową do nowego królestwa, to wszystko jest chybione. Pokusy błędnego rozumienia są olbrzymie. Nazbyt silnie nasuwa się stwierdzenie: ja jestem przecież tym człowiekiem, który realizuje całą metodę transcendentalnej zmiany nastawienia, który przez to sprowadza się do swego czystego Ego. Czy to Ego jest więc czymś innym niż abstrakcyjną warstwą w konkretnym człowieku, jego czystym, duchowym bytem wyabstrahowanym z ciała? Jasne jest, że ten, kto tak mówi, popadł znów w naiwno-naturalne nastawienie, jego myślenie porusza się na gruncie danego z góry świata (*vorgegebener Welt*) zamiast w sferze *epoché*. Pojmować siebie jako człowieka to już zakładać ważność świata. Przecież właśnie dzięki *epoché* staje się widoczne, że dopiero w życiu Ego apercpcja »człowiek« uzyskuje swój sens istnienia wewnątrz uniwersalnej apercpcji »świat«⁴². Husserla zwrot od naiwnego badania świata do badania własnego „ja” jako transcendentalno-egologicznej sfery świadomości – „to zwrot, który ukazuje nam rzeczywiście radykalne badanie świata, a ponadto umożliwia radykalne, naukowe badanie tego, co istnieje w sposób absolutny, co istnieje w sensie ostatecznym. Jest to, po rozpoznaniu bankructwa naiwnego nastawienia, jedynie możliwa droga, aby uzasadnić naukę z autentycznym radykalizmem, a ściśle rzecz biorąc: droga jedynie możliwej, radykalnie uzasadnionej filozofii”⁴³. W związku z tą problematyką warto przytoczyć wypowiedź Dermota Morana, który zwraca uwagę na to, że redukcja prowadzi Husserla w dwóch równoważnych kierunkach: „[...] z jednej strony w kierunku neokantowskim i kartezyjańskim w stronę transcendentalnego *ego* jako formalnej struktury odnoszącej się do całości samo-doświadczenia,

⁴¹ Ibidem, s. 117.

⁴² E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia...*, s. 341.

⁴³ Ibidem, s. 345.

podczas gdy, z drugiej strony prowadzi go ku [...] świadomości, która jest zawsze pogrążona w swej intencjonalnej korelacji [...]”⁴⁴.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja fenomenologii jako projektu, w którego ramach Husserl otwiera wciąż nowe perspektywy badawcze, rozwija się w rezultacie ciągłej ewolucji jego myśli. Trzeba podkreślić, że rozwój projektu fenomenologii pozostaje w związku z koncepcją redukcji, z którą Husserl łączy znaczenie swej filozofii. Nawiązując do wypowiedzi Klausa Helda, można stwierdzić, że fenomenologia założona przez Husserla jest niczym innym jak dążeniem do prawdy, polegającym na ścisłym przestrzeganiu *epoché*⁴⁵. Podobną opinię wyraża również Antonio Aguirre. W odniesieniu do Husserlowskiego rozumienia fenomenologii jako specyficznej metody filozoficznej Aguirre stwierdza, że z jednej strony stanowi ona narzędzie, za którego pomocą można ugruntować filozofię, a z drugiej strony – rezultat przeprowadzenia *epoché*⁴⁶. Koncepcja *epoché* dojrzewa w miarę pogłębiania się fenomenologicznych analiz. W związku z tym, jak zauważa Andrzej J. Noras, redukcja, poddawana przez Husserla nieustannej modyfikacji, znaczy o wiele więcej niż metoda: jest „drogą”, „postępowaniem”, których ostateczne dookreślenie okazuje się

⁴⁴ „The reduction led Husserl in two directions simultaneously. On the one hand, it led him in a Neo-Kantian and Cartesian direction towards the transcendental ego as the formal structure of all self-experience; while on the other hand, it led him towards the manner in which consciousness is always wrapped up in its intentional correlate, completely caught up in a world”. D. Moran: *Introduction to Phenomenology*. London and New York 2000, s. 12.

⁴⁵ Por. K. Held: *The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology*. „Husserl Studies” 2000, vol. 17, s. 43–44.

⁴⁶ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. VIII–IX. „Die Phänomenologie ist das Werkzeug, mit Hilfe dessen sich die Philosophie absolut begründen kann. Sie ist aber zugleich Resultat der Anwendung der phänomenologischen Epoché [...]”.

niemożliwe⁴⁷. Maurice Merleau-Ponty, francuski przedstawiciel drugiego pokolenia fenomenologów, dostrzega, że dziełem Husserla, w którym odsłania on prawdziwą istotę transcendentnej redukcji, są *Idee II*. „Od *Idei II* wydaje się jasne – pisze Merleau-Ponty – że refleksja nie umieszcza nas w zamkniętym i przejrzystym środowisku, że nie pozwala nam przejść, przynajmniej bezpośrednio, od tego, co »obiektywne«, do tego, co »subiektywne«, że jej rola polega raczej na odsłanianiu trzeciego wymiaru, gdzie ten podział staje się problematyczny”⁴⁸. Wraz z ewolucją koncepcji swej filozofii Husserl eksponuje istotne rysy redukcji stanowiącej, w jego przekonaniu, największe osiągnięcie.

Redukcja fenomenologiczna od początku była i nadal pozostaje koncepcją złożoną oraz problematyczną. „W fenomenologii Husserla istnieją nie tylko różne rodzaje czy fazy postępowania reduktywnego, lecz również różne drogi redukcji [...]”⁴⁹. Abstrahując od owej złożoności, należy nade wszystko uwyraźnić kontrowersyjny charakter tej koncepcji Husserla. Zaprezentowana przez twórcę fenomenologii redukcja dała wszak asumpt do wielu komentarzy oraz reinterpretacji gestu *epoché*. Kwestionując metodyczny charakter redukcji transcendentnej, Maurice Merleau-Ponty, który podobnie jak między innymi Martin Heidegger oraz Emmanuel Lévinas odrzuca redukcję fenomenologiczną, stwierdza – zgodnie z przekazem Dufrenne’a – że „największym osiągnięciem redukcji jest uświadomienie sobie jej niemożliwości”⁵⁰.

⁴⁷ A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii...*, s. 69.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty: *Filozof i jego cień*. Przeł. J. Migasiński. W: *Fenomenologia francuska...*, s. 165.

⁴⁹ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 24. Na ten temat zob. między innymi: A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973, s. 118–181; J. Sidorek: *Idea redukcji fenomenologicznej we wczesnych tekstach Husserla*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 7, s. 135–150; A.J. Noras: *Redukcja jako droga filozofii...*, s. 70–78.

⁵⁰ M. Dufrenne: *Sztuka i natura*. W: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*. Przedmową poprzedził W. Tatarkiewicz. Wyboru doko-

W związku z przeciwnościami, jakie napotyka fenomenolog, Józef Czarkowski zauważa: „[...] ogólne wyjaśnienia transcendentального filozofa [...] są niewystarczające do rozwiązania ogromnych trudności związanych ze zmianą nastawień i z konfliktem oczywistości naturalnych i transcendentalnych”⁵¹. Również David Carr, autor pracy *The Paradox of Subjectivity*, dostrzega, że jeśli chodzi o uznanie wyników filozofii Husserla, w ramach koncepcji podmiotu nie można uniknąć ani pogodzić dwóch ujęć: transcendentального i empirycznego⁵².

Mimo mankamentów oraz trudności związanych nie tylko z dogmatycznym motywem filozofii Husserla⁵³, lecz przede wszystkim z samą *epoché*, ze zmianą nastawienia, należy uwyraźnić niezwykle istotną rolę redukcji transcendentальной, jaką odgrywa ona w rozwoju fenomenologii. Redukcja fenomenologiczna nie jest dla Husserla epistemologicznym założe-

nała, wstępem oraz notami o autorach opatrzyła I. Wojnar. Warszawa 1980, s. 444.

⁵¹ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 78.

⁵² Zob. D. Carr: *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York 1999, s. 9.

⁵³ Dogmatyczny motyw filozofii Husserla zawiera liczne braki. W związku z przedstawionymi przez Husserla rozstrzygnięciami formułowane są różne zarzuty. Krytyka myśli Husserla dotyczy między innymi: idealizmu, nastawienia epistemologicznego (Ingarden, Heidegger, Scheler, Conrad-Martius, Lévinas), solipsyzmu, ahistoryzmu (Dilthey oraz przedstawiciele hermeneutyki), formalizmu (Heidegger, Lévinas, Scheler, przedstawiciele filozofii dialogu oraz hermeneutyki). W ramach niektórych nurtów filozofii współczesnej odmawiano nawet fenomenologii Husserla waloru naukowości (przedstawiciele neokantyzmu oraz neopozytywizmu i filozofii analitycznej). Wśród stawianych Husserlowi zarzutów wykazywane są zasadnicze braki redukcji transcendentальной, między innymi: jej niewykonalność (Merleau-Ponty), czy też zapoznanie faktycznego życia, „życia-w-świecie” (Heidegger, Merleau-Ponty, Jaspers). Krytykowana jest również Husserlowska koncepcja „ja” transcendentального. Podważane są następujące aspekty tej teorii: treściowo pusta, przeoczaająca bycie i wartość osoby (Scheler, przedstawiciele egzystencjalizmu); esencjalna – pomijająca istnienie (neotomizm – Krapiec, Gogacz, Styczeń).

niem ani tym bardziej metodologicznym postulatem, lecz z punktu widzenia rozwoju problematyki fenomenologicznej okazuje się zabiegiem implikującym wiele istotnych wątków. Dowartościowując etyczny aspekt *epoché*, Emmanuel Lévinas eksponuje ten wątek Husserlowskich rozważań, w którym autor *Idei* rozważa rolę redukcji w odniesieniu do procesu auto-refleksji⁵⁴. Zdaniem francuskiego filozofa, „Kiedy Husserl zadaje pytanie, czy redukcja filozoficzna może być przeprowadzona i czy jej możliwość nie przeczy istocie świadomości, zdaje się przez chwilę dotykać problemu, jakim jest określenie miejsca samej redukcji w życiu świadomości”⁵⁵. Redukcję ujmując Lévinas jako to, co wrywając człowieka z jego życia w świecie, nie tylko wydobywa podmiot z jego naiwności, lecz także umożliwia obserwowanie własnego „ja” w trakcie egzystencjalnego życia oraz kształtowanie siebie jako osoby. „Redukcja – pisze Lévinas – jest aktem, dzięki któremu filozof pochyla się nad samym sobą, i, jeśli można tak powiedzieć, »neutralizuje« człowieka żyjącego w świecie, człowieka ustanawiającego ten świat jako istniejący, człowieka zajmującego jakieś miejsce w tym świecie. Redukcja polega na patrzeniu na siebie w trakcie życia”⁵⁶.

W ramach swej próby dotarcia do podwalin wiedzy niepodważalnej Husserl, świadomy braków związanych z dotychczasową drogą filozofowania, radykalizuje postulat krytycznej analizy danych doświadczenia, poddając rewizji każdą oczywistość, jaką napotyka. Przechodząc do rozważań dotyczących motywu krytycznego Husserla, podkreślmy, że droga kantowska związana jest z zamiarem przeprowadzenia uniwersalnej krytyki, którą poprzedzić ma systematyczny, wyczerpujący, a przede wszystkim krytyczny opis (*Deskription, Beschreibung*). „Opis fenomenologiczny – pisze Husserl – powołany jest do tego, by stanowić podwaliny radykalnej i uniwersalnej

⁵⁴ Zob. E. Lévinas: *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla...*, s. 108.

⁵⁵ Ibidem, s. 125.

⁵⁶ Ibidem.

krytyki. Naturalnie, chodzi tu przede wszystkim o ściśle przestrzeganie absolutnej *nieuprzedzoności*, a tym samym o zadośćuczynienie [...] naczelnej zasadzie czystej oczywistości. Oznacza to wierność czystym danym transcendentalnej refleksji, które muszą być dlatego brane dokładnie tak, jak czysto naocznie prezentują się w prostej oczywistości, i być chronione przed wszelkimi interpretacjami, które z zewnątrz narzucają im to, co wykracza poza sferę czystego oglądania”⁵⁷. W miarę rozwoju analiz Husserla związanych z teorią oczywistości weryfikacja danych doświadczenia zostaje rozciągnięta na wszystkie możliwe formy samoprezentacji, w których prezentują się przedmioty. W kontekście tego wątku fenomenologii dotyczącego wiedzy, której nie poprzedzałyby żadne spekulacje, Hans Bernhard Schmid określa dążenie Husserla do odkrycia rodzaju doświadczenia nieskazanego żadną ułudą mianem fundamentalizmu⁵⁸. Wykraczając bowiem poza ograniczenia nowożytnego paradygmatu filozofowania, Husserl zmierza do ujawnienia nowego epistemologicznego absolutu. Formułuje zasadę zasad fenomenologii, która głosi, że „wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁵⁹. Przyjmując ogólną zasadę fenomenologii, Husserl twierdzi, że podstawą prawomocnego poznania, podstawą prawomocności twierdzeń jest „źródłowo prezentująca naoczność” (*originär gebende Anschauung*), którą można określić mianem „intuicji” czy „oczywistości”⁶⁰. W związku z tą proble-

⁵⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 51–52.

⁵⁸ H.B. Schmid: *Apodictic Evidence*. „Husserl Studies” 2001, vol. 17, s. 217.

⁵⁹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, s. 79.

⁶⁰ Oczywistość rozpatrywana z epistemologicznego punktu widzenia stanowi podstawę poznania, którego zakresu nie można z góry określić. J. Czar-

matyką w *Idei fenomenologii*... Husserl stwierdza: „[...] problem korelacji da się rozwiązać tylko w sferze czystej oczywistości, w sferze danych absolutnych i dlatego tworzących ostateczne normy, i że zatem w postępowaniu, którego charakterystyczną cechą jest oglądanie, musimy kolejno prześledzić wszelkie podstawowe postaci poznania i wszelkie podstawowe postaci przedmiotów prezentowanych w nim całkowicie albo częściowo, ażeby określić sens tych wszystkich korelacji”⁶¹. W rozumieniu twórcy fenomenologii bowiem wszelka wiedza możliwa jest na podstawie źródłowo prezentującej naoczności, oczywistości, którą rozumieć można również jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu. W tym sensie Husserl w *Badaniach logicznych* pisze o „pełnym samopojawieniu się przedmiotu – w tej mierze, w jakiej ten był domniemany w wypełnianej intencji”⁶².

Rozwijając swą teorię oczywistości, przyjmując przy tym wielość możliwych samoprezentacji, twórca fenomenologii rozszerza pojęcie oczywistości (*Evidenz*) na wszelkie akty, w których przedmioty dochodzą do prezentacji, i poszerza tym samym maksymalnie zakres doświadczenia. Wszelką oczywistość określa odtąd nie przez odniesienie do władz poznawczych, lecz ze względu na sposób dania prezentującego się przedmiotu. Oczywistość jest w rozumieniu twórcy fenomenologii „uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia”⁶³. W fenomenologii Husserla – jak zauważa P. Łaciak – oczywistość jest zdefiniowana ontologicznie, w zależności od prezentującego się przedmiotu, i jako taka nie oznacza już jedynie

kowski pisze o tym następująco: „W tym, że uznajemy oczywistość za ostateczną podstawę poznania, zawiera się przeświadczenie, iż nie możemy z góry wyznaczyć ani zakresu tego, co może być w sposób czysty zobaczone, ani też możliwego różnicowania samej oczywistości. Husserl przyjmuje różne *modi* samoprezentacji, w których manifestują się rozmaite przedmioty i treści”. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 48.

⁶¹ E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 90.

⁶² E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 2, cz. 2, s. 145.

⁶³ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

adekwatnego wglądu, a w konsekwencji sama oczywistość dopuszcza zróżnicowanie na adekwatną i nieadekwatną⁶⁴. Początkowo Husserl stosuje pojęcie oczywistości nieadekwatnej w odniesieniu do zewnętrznego spostrzeżenia zmysłowego, w ścisłej terminologii – do spostrzeżenia transcendentnego, twierdząc zarazem, że tak zwane spostrzeżenie immanentne, to znaczy spostrzeżenie, którego przedmiot – przeżycie – należy do tego samego strumienia przeżyć, co samo to spostrzeżenie, aspiruje do miana oczywistości adekwatnej. Już w *Ideach I* Husserl dostrzega jednak pierwotną nieadekwatność w samym sercu poznania immanentnego. „Także przeżycie – dostrzega – nie jest, i to nigdy, spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono ze swej istoty czymś płynącym, za czym możemy, poczynając od teraźniejszego momentu, (jakby) płynąć, kierując na nie [na przeżycie – A.W.] refleksyjne spojrzenie [...]”⁶⁵. Mając to na uwadze, w *Medytacjach kartezjańskich...* twórca fenomenologii wprowadza istotne rozróżnienie między oczywistością apodyktyczną (oczywistością bycia transcendentalnej świadomości) i oczywistością adekwatną (oczywistością poznania jej treści)⁶⁶. Charakteryzując oczywistość apodyktyczną, Husserl pisze następująco: „Oczywistość apodyktyczna posiada tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć (*vorstellbar*) wątplenie”⁶⁷. W rozumieniu autora *Medytacji kartezjańskich...*

⁶⁴ Zob. P. Łaciak: *Pojęcie „oczywistości” w fenomenologii Edmunda Husserla*. „Fenomenologia” 2007, nr 5, s. 27.

⁶⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza..., s. 141.

⁶⁶ Zob. P. Łaciak: *Pojęcie „oczywistości” w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 44.

⁶⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 22.

apodyktyczność nie implikuje adekwatności. Wszak oczywistość apodyktyczna „może się niekiedy pojawiać nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”⁶⁸. Transcendentalna subiektywność jest bowiem wprawdzie co do swego bycia apodyktycznie dana, ale nie jest adekwatnie poznawalna. Husserl pisze: „Być może intencją tego spostrzeżenia było zwrócić uwagę właśnie na przypadek transcendentalnego doświadczenia mnie samego. W doświadczeniu tym ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczone, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia – jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólne, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczone, choć z koniecznością współdomniemywane”⁶⁹. Realizując postulat krytycznej analizy oraz korygowania wszelkiej oczywistości, Husserl dochodzi jednak do wniosku, że adekwatna oczywistość nie jest również osiągalna w odniesieniu do żywej terażniejszości, rdzenia transcendentalnego doświadczenia. Żywa terażniejszość bowiem okazuje się ostatecznie stojąco-płynącą terażniejszością i jako taka nigdy nie dochodzi do adekwatnej prezentacji⁷⁰. W tym kontekście w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* stwierdza: „Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane*, ale nie jest niczym czasowo »obiektywnym«. Jest *absolutną subiektywnością* i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prażródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prażródła i kontinuum momentów pogłosowych.

⁶⁸ Zob. *ibidem*, s. 21–22.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 32.

⁷⁰ P. Łaciak: *Faktyczność transcendentalnej subiektywności a poznanie „a priori”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 4, s. 362.

Dla tego wszystkiego brak nam słów⁷¹. W odniesieniu do takiej wizji świadomości Thomas Seebohm zauważa, że absolutna subiektywność transcendentálna w sensie stojąco-płynącej terażniejszości może być dana tylko w formie idei regulatywnej i jako taka jest doświadczana jedynie jako granica oraz założenie wszelkiej refleksji⁷². W związku z tym nie sposób nie zgodzić się z Tugendhatem, że w fenomenologii postulat ostatecznego ugruntowania poznania, rozpatrywany z punktu widzenia motywu krytycznego, nie jest rzeczywiście osiągalny, lecz okazuje się Kantowską ideą regulatywną⁷³.

Kwestionując możliwość adekwatnego poznania, fenomenologia nie popada tym samym w relatywizm, ponieważ zachowuje oczywistość adekwatną jako ideę regulatywną, czyli cel, ku któremu nasze poznanie zmierza, nigdy go nie osiągając. „Zasadniczo [...] – argumentuje Husserl – każdemu »naprawdę istniejącemu« przedmiotowi odpowiada idea możliwej świadomości, w której ten przedmiot da się ująć źródłowo i przy tym w pełni adekwatnie. Odwrotnie, gdy zapewniona jest ta możliwość, *eo ipso* przedmiot jest naprawdę istniejącym⁷⁴. Sformułowanie celu fenomenologicznych analiz skorelowane jest z zamiarem Husserla, „żeby dla każdej zasadniczo nowej warstwy, która miała zostać przedstawiona jako pole fenomenologicznych badań, wypracować tyle trwałego gruntu [...], byśmy mogli sformułować odnoszące się do tej warstwy wyjściowe i podstawowe zagadnienia [...]”⁷⁵. Unikając niebezpieczeństwa relatywi-

⁷¹ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 111.

⁷² T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 66–67.

⁷³ E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...*, s. 195–196.

⁷⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, s. 492–493.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 506.

zmu w odniesieniu do poznania tego, co faktyczne, Husserl pisze o „możliwości rozumnego wykazywania”, którą należy rozumieć nie w sensie empirycznym, lecz jako możliwość idealną płynącą z istoty. Fenomenologiczne badanie zorientowane na noetyczno-noematyczny paralelizm, opierające się na źródłowym doświadczeniu, pozostaje wobec tego nieskończonym procesem.

Z fenomenologicznego punktu widzenia wszelkie poznanie cechuje nieskończone otwarcie. Nieskończony charakter ma również opis fenomenologiczny, który jako analiza danych doświadczenia opiera się na bezstronnej, systematycznej deskrypcji. Znaczenie tego elementu Husserlowskiego projektu trafnie ujmuje Andrzej J. Noras, który wskazuje, że pozytywnym aspektem, jaki fenomenologia wniosła do filozofii, jest konieczność systematycznego opisu fenomenów, opisu stanowiącego podstawę refleksji filozoficznej, namysłu filozoficznego w ogóle⁷⁶.

W ramach Husserlowskiego ujęcia fenomenologiczne poznanie dokonuje się zawsze jedynie w horyzoncie adekwacji. W pracy *O pochodzeniu geometrii* pisze: „Zawsze już wiemy o naszym współczesnym świecie i o tym, że w nim żyjemy, ogarnięci otwartym, nieskończonym horyzontem nieznanych rzeczywistości”⁷⁷. Husserl, charakteryzując doświadczenie, posługuje się ideą horyzontu: „[...] cokolwiek *realiter* jest, ale jeszcze nie zostało aktualnie doświadczone, może dojść do prezentacji i że to wtedy znaczy, iż należy ono do nieokreślonego, lecz dającego się określić horyzontu mojej każdorazowej doświadczeniowej aktualności”⁷⁸. Warto zatem przywołać istotny komentarz Lyotarda, który dostrzega, że

⁷⁶ Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 83–84.

⁷⁷ E. Husserl: *O pochodzeniu geometrii*. Przeł. Z. Krasnodębski. W: S. Czerniak, J. Rolewski: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Warszawa 1991, s. 31–32.

⁷⁸ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. *Księga pierwsza...*, s. 153.

nie ma określonego doświadczenia, „ku któremu należałoby się zwrócić jak ku probierzowi prawdy i fałszu; prawdy doznaje się zawsze i wyłącznie w doświadczeniu aktualnym”⁷⁹. Rdzeniem Husserlowskiej koncepcji doświadczenia jest żywa terażniejszość, w związku z czym pozostaje ono potencjalnością zawsze aktualną, nieokreśloną w swej ogólności. Husserl pisze o tym w *Ideach I*: „W swobodnej czynności doświadczenia, które mi unaocznia to, co istniejące, mogę śledzić związki bezpośrednio mnie otaczającej rzeczywistości. Mogę zmieniać swój punkt obserwacyjny w przestrzeni i czasie [...], mogę się postarać o coraz to nowe, mniej lub bardziej jasne i bogate w treść spostrzeżenia i uobecnienia albo też mniej lub bardziej jasne obrazy, z których w stałych formach przestrzennego i czasowego świata unaoczniam sobie coś możliwego [...]”⁸⁰. Samo poznanie może być przy tym rozumiane jako problemowy horyzont, poza którym rozpościera się idealna możliwość jego uzupełnienia. Przekroczenie horyzontu, podobnie jak wyczerpanie badawczych możliwości fenomenologii, nie jest osiągalne.

Nieskończony horyzont poznawczy fenomenologii, który rozsądza ją od wewnątrz, odzwierciedla to, że prowadzone dotąd analizy nie są dla niej wyczerpujące. Wraz z przekształcaniem się filozofii Husserla w fenomenologię transcendentálną pogłębiające się wciąż analizy teoriopoznawcze koniecznym czynią uwzględnienie odsłaniających się wątków ontologicznych, etycznych, teleologicznych *etc.* Filozoficzne dziedzictwo Husserla pozostaje wciąż otwartą możliwością myślenia, niezrealizowanym, lecz realizującym się myśleniem problemowym. Rozwój myśli Husserla można zatem przedstawić w postaci ewoluującej architektoniki problemowej fenomenologii. Uproszczone ujęcie problemowej architektoniki fenomenologii ma na celu wyeksponowanie rozwoju filozofii

⁷⁹ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 57.

⁸⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, s. 88–89.

Husserla będącej rezultatem dialektycznego ruchu przewartościowań: motywu dogmatycznego i motywu krytycznego. Wypracowując początkową postać fenomenologii, Husserl podejmuje podstawowe zagadnienia należące do problematyki teorii poznania. Teoriopoznawcza problematyka fenomenologii wiąże się z rozwijającym przezeń motywem dogmatycznym. Należy przy tym pamiętać, że zasadniczo dogmatyczny charakter fenomenologii w jej początkowej (wczesnej) fazie nie jest jednak pozbawiony inklinacji krytycznych. Przekształcaniu się filozofii Husserla w fenomenologię transcendentálną towarzyszy wszak tendencja krytyczna polegająca na rewizji odślanianych oczywistości. Husserl rozwija wątek krytyki poznania (ludzkiego doświadczenia) i wszelkich oczywistości, obierając tak zwaną drogę przez ontologię, drogę kantowską⁸¹. Dialektyczny charakter fenomenologicznych

⁸¹ Z rozważaniami należącymi do kartezjańskiej drogi Husserla do transcendentalnej subiektywności przeplata się motyw krytyczny. Jeśli chodzi o motyw krytyczny, filozofię Husserla można potraktować jako rewaloryzację Kantowskiej krytyki poznania. Przeprowadzając krytykę obiektywistycznej naiwności wcześniejszych filozofii, wykraczając w ten sposób poza alternatywę dogmatyzmu i relatywizmu, Husserl zajmuje tym samym istotne stanowisko teoriopoznawcze. Twórca fenomenologii dokonuje próby transcendentalnego ugruntowania poznania. Nowatorski charakter tej próby polega na przewyżczeniu alternatywy dogmatyzmu oraz relatywizmu, z którym skorelowana jest tendencja krytyczna. W ramach drogi krytycznej Husserl podąża śladami Kanta. W tym kontekście Lyotard pisze następująco: „Fenomenologia jest [...] filozofią postkantowską, ponieważ stara się uniknąć systematyzacji metafizycznej; jest filozofią XX wieku, pragnącą przywrócić temu stuleciu jego naukową misję, ugruntowując na nowo warunki nauki. Wie, że poznanie wciela się w naukę konkretną czy też »empiryczną«, i pragnie się dowiedzieć, na czym owo naukowe poznanie się wspiera. Tu jest punkt wyjścia, to są korzenie, których się doszukuje, bezpośrednie dane poznania. Już Kant poszukiwał warunków *a priori* poznania – ale to *a priori* przesądzało o rozwiązaniu. Fenomenologia nie akceptuje nawet takiej hipostazy. Stąd jej pytający styl, jej radykalizm, jej istotowe niedokończenie”. J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 6–7. W tym właśnie aspekcie pomiędzy Kantem a Husserlem odślania się zasadnicza różnica. Stanowiska teoriopoznawcze Kanta oraz Husserla różni już sama droga darcia od tego, co immanentne, do tego, co transcendentne. W ujęciu Kanta

analiz polegający na rozjaśnianiu odsłanianych oczywistości, poddawanych następnie refleksji krytycznej, otwiera drogę do nowej filozofii, opartej na właściwych podstawach poznawczych, wolnej od błędów tych tendencji naukowych oraz filozoficznych, które fenomenologia istotnie zwalczała. W świetle Husserlowskiego ujęcia miejsce zawsze aktualnego doświad-

mamy do czynienia z dedukcją transcendentálną, natomiast w ujęciu Husserla – z wglądem intuicyjnym. O ile w Kantowskiej koncepcji poznania można wskazać dualizm intelektu i zmysłowości, o tyle w Husserlowskiej koncepcji intuicji intelektualnej, intuicyjnego oglądu istoty, dualizm ten zostaje zniesiony. *A priori* Kantowskie znajduje ugruntowanie w ludzkim umyśle. Natomiast Husserlowskie *a priori* nie podlega antropologicznemu, to znaczy relatywizującemu, zafałszowaniu, lecz jest ugruntowane w istotach i prawach istotowych. Z punktu widzenia fenomenologii, której celem jest dążenie do przekroczenia naturalistycznych ograniczeń ludzkiego poznania, aprioryzm Kanta pozostaje jednak psychologizmem, tzn. stanowiskiem, w którego ramach „źródłem prawomocności nauki są właściwości ludzkiego umysłu”. A. Grobler: *Metodologia nauk*. Kraków 2006, s. 210. W *Ideji fenomenologii...* twórca fenomenologii pisze o idei teorii poznania jako nauce dającej jasny oraz ostateczny wgląd w istotę. E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 10. Problem transcendentalizmu znacznie przekracza objętościowe możliwości niniejszej pracy. Niemniej warto się pokusić w tym miejscu o wskazanie najistotniejszych cech wspólnych, które ekspozują nade wszystko epistemologiczno-ontologiczną perspektywę transcendentalizmu zarówno w wersji Kantowskiej, jak i w wersji Husserlowskiej. Można uwyraźnić w transcendentalizmie Husserla cechy zbieżne z klasycznym transcendentalizmem – transcendentalizmem kantowskim. Jeśli chodzi o transcendentálne dziedzictwo Kanta w fenomenologii transcendentálnej Husserla, warto zaakcentować między innymi: dążenie do uzgodnienia tendencji teoriopoznawczej oraz ontologicznej, zakwestionowanie możliwości tradycyjnie pojmowanej metafizyki, ograniczenie teoretycznego poznania do zakresu doświadczenia (przy czym o ile u Kanta chodzi o doświadczenie zmysłowe, o tyle u Husserla, który formułuje zasadę wszystkich zasad jako zasadę źródłowego doświadczenia, następuje maksymalne rozszerzenie jego zakresu, rozszerzenie poza to, co zmysłowe), zwrot w kierunku subiektywności transcendentálnej, uznanie świadomości za źródło wszelkiego sensu. Spośród sformułowanych przez Kanta zadań transcendentalizmu Husserl wyprowadza cel najistotniejszy, to jest pytanie o możliwe doświadczenie. Podniesienie źródłowego doświadczenia do rangi naczelnej zasady fenomenologii, maksymalne rozszerzenie jego zakresu są w znacznej mierze reakcją na transcendentálne pytanie Kanta.

czenia zajmuje nowe, które natrafiając na kolejną oczywistość, powoduje rewizję (korektę) poprzedniej. Badanie, którego celem jest rozjaśnienie oraz rewizja oczywistości, stanowi, zdaniem Husserla, temat fenomenologii. Strumień przeżyć się nie cofa, dlatego „prawda – zauważa Lyotard – kształtuje się w procesie jako rewizja”⁸². Krytyczna analiza odślanianych oczywistości, będąca wstępnym warunkiem wszelkich dociekań, stanowi *de facto* krytykę poznania fenomenologicznego, która dokonuje się od wewnątrz samej fenomenologii. W rozumieniu Husserla fenomenologia jako radykalna filozofia powinna być w swym roszczeniu krytyką poznania. Należy przy tym podkreślić, że sam Husserl pisze o krytyce transcendentальной. Według niemieckiego filozofa „wszelka transcendentally-filozoficzna teoria poznania, jako *krytyka poznania*, sprowadza się ostatecznie do krytyki poznania transcendentally-fenomenologicznego (w pierwszym rzędzie), a przy pewnym odniesieniu fenomenologii do siebie samej, odniesieniu wypływającym z jej istoty, również i ta krytyka domaga się z kolei [nowej] krytyki”⁸³. Dokonujący się w filozofii Husserla proces relatywizowania jest wynikiem – stale obecnego w epistemologicznym programie Husserla – napięcia. Napięcie to przejawia się w przeprowadzanych przez niemieckiego filozofa analizach fenomenologicznych, które ujawniają dialektyczny ruch przewartościowań: motywu dogmatycznego na rzecz motywu krytycznego i odwrotnie. Wewnętrzna dynamika, obecna w łonie badań fenomenologicznych, rozsadzająca fenomenologię od wewnątrz oraz odślaniająca na drodze radykalnego punktu wyjścia i krytycznej analizy infinistyczny model poznania, znajduje swą podstawę właśnie w Husserlowskim rozumieniu filozofii.

Husserlowski projekt fenomenologii wraz z charakterystyczną dlań problematyką: koncepcją filozofii jako nauki ścisłej, poszukiwaniem absolutnego początku, redukcją feno-

⁸² J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 57.

⁸³ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 229.

menologiczną, koncepcją „ja” transcendentального, krytyka poznania, transcendentálną próbą ugruntowania poznania – odzwierciedla ruch przeplatania się inspiracji zarówno kartezjańskim, jak i kantowskim modelem teorii poznania. Husserłowska droga kartezjańska, ze względu na swój problematyczny, jak również egologiczny charakter, nie wyczerpuje możliwości fenomenologii ani nie dostarcza w pełni zadowalających rezultatów. Sam Husserł, przekonany o niemożliwości urzeczywistnienia „nadziei kartezjańskich”, realizacji filozofii jako *mathesis universalis*, wypowiada znaczące słowa: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, co więcej, apodyktycznie ścisła nauka – ten sen jest skończony”⁸⁴. Niemiecki filozof, świadom dotychczasowych niepowodzeń i trudności, w sposób paralelny uzupełnia, koryguje i modyfikuje kształt fenomenologii dzięki przeprowadzanej jednocześnie refleksji krytycznej, stanowiącej zarazem samokrytykę fenomenologii. Rozpatrując ewolucję problematyki fenomenologii, należy podkreślić, że jej dalszy rozwój odzwierciedla rozwinięcie tendencji krytycznej, która początkowo jedynie towarzyszyła problematyce związanej z podejmowanym przez Husserła motywem dogmatycznym. Projekt fenomenologii transcendentальной można ująć jako swoistego rodzaju nieskończony horyzont, który stanowi niewyczerpywalne zaplecze intelektualne dla kontynuatorów myśli Husserła.

W ramach konkluzji niniejszego podrozdziału warto nadmienić, że późniejsze losy rozwoju fenomenologii odzwierciedlają ewolucję przede wszystkim motywu krytycznego. Reprezentatywny przykład stanowi fenomenologia francuska, której

⁸⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 508. „Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt”.

kolejne pokolenia przedstawicieli, inspirowane tym właśnie wątkiem filozofii Husserla, podejmują i rozwijają motyw krytyczny. Wedle kontynuatorów myśli Husserla: Merleau-Ponty'ego oraz Derridy, nowa perspektywa filozoficzna zainicjowana przez Husserla w ostatnich dziełach (takich jak *Kryzys...*, a także będący dodatkiem do niego istotny tekst Husserla z 1936 roku *O pochodzeniu geometrii*) umożliwia wyjście poza fundamentalistyczny paradygmat epistemologiczny⁸⁵. Krytyczny wątek fenomenologii bowiem ujawnia nowe pojmowanie samej fenomenologii, która może być rozumiana jako „próba całościowej zmiany sposobu widzenia”⁸⁶, próba otwarcia horyzontu, który należy dopiero odsłonić. Husserl inauguruje nową jakość filozofowania i dlatego też wpływa na kształt filozofii współczesnej. W kontekście aktualności fenomenologii Husserla warto przytoczyć następującą wypowiedź D. Morana: „[...] chociaż fenomenologia nigdy nie stała się ruchem w sensie, jaki na początku nadał jej Husserl, to jednak wciąż prezentuje się ona jako najbardziej spójna filozoficzna alternatywa projektu świadomości naturalnej”⁸⁷.

Fenomenologia rozpatrywana przez pryzmat swego rozwoju i kontynuacji jawi się jako projekt możliwości samej filozofii, projekt, który odsłania wciąż nowe horyzonty problemowe. Dlatego też w ramach proponowanego w pracy ujęcia filozofii Husserla przyjmuje się, że rozróżnienie motywu krytycznego i motywu dogmatycznego ma jedynie charakter porządkujący, a także służy zaakcentowaniu pro-

⁸⁵ Por. S. Czerniak, J. Rolewski: *Wstęp. W: Wokół fundamentalizmu epistemologicznego...*, s. 6.

⁸⁶ Nawiązuję tu do komentarza K. Michalskiego, który pisze następująco: „Fenomenologia jest »metoda« w całkiem innym sensie. Jest próbą całościowej zmiany sposobu widzenia, próbą otwarcia nowego horyzontu, który normalnie jest przed nami zakryty. [...] Opis fenomenologiczny jest to więc opis sposobu, w jaki zjawia się rzeczywistość, opis projektu wszelkiego możliwego spotkania z tym, co jest [...]”. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 18–19.

⁸⁷ D. Moran: *Introduction to Phenomenology...*, s. XIV.

blemowego charakteru fenomenologii. Pytając o możliwości projektowanej przez siebie filozofii, Husserl zmierza do wykazania jej uniwersalnego charakteru, a zarazem dziejowego znaczenia.

Redukcja fenomenologiczna a problem przemiany „ja”

W *Erste Philosophie...* Husserl koncentruje swe rozważania wokół problemu filozofii pierwszej, to znaczy takiej filozofii, która wychodząc od tego, co źródłowe, umożliwić ma radykalną i bezstronną refleksję nad tym, co ukazuje się jako dane. Istotnym zamierzeniem twórcy fenomenologii odnośnie do projektowanej przezeń filozofii jest poddanie tego, co powszechnie samorozumiałe, systematycznej, radykalnej krytyce i refleksji. Z takiego punktu widzenia cel projektu badawczego Husserla stanowi problematyzacja zjawisk uznawanych przez uczestniczący w świecie podmiot za powszechnie zrozumiałe.

Możliwość przewyciężenia naturalno-objektywnych przeświadczeń prowadzącą do odsłonięcia tego, co pierwsze, z czego czerpie sens wszystko, co bezpośrednio dane, Husserl określa, jak już wspomnieliśmy, mianem redukcji fenomenologicznej. W *Kryzysie nauk europejskich...* twórca fenomenologii stwierdza: „Przez radykalną *epoché* każde zainteresowanie rzeczywistością czy nierzeczywistością świata [...] we wszystkich modalnościach, a zatem także możliwością pomyślenia, jak również rozstrzygalności, zostaje wyłączone z gry”⁸⁸.

⁸⁸ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 182. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...*: E. Husserl: *Wybór pism*. Przeł. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 2005, s. 262.

Przewyciężenie naturalno-obiektywnych przeświadczeń, powodujące przejście od postawy naturalnej do nastawienia względem niej pierwotnego w znaczeniu genetycznym (czyli nastawienia transcendentnego), ujawnia zakryty dotąd transcendentny aspekt „ja”. Tak więc, o ile w zwyczajnym, przedfenomenologicznym nastawieniu „ja” transcendentalne pozostaje dla siebie niejawne, o tyle w nastawieniu fenomenologiczno-transcendentnym jest ono świadome siebie samego⁸⁹. Jak zauważa Gerd Brand, który wyjaśnia owo rozróżnienie, „transcendentale »ja« jest anonimowe w zwyczajnym nastawieniu i jest [zarazem – A.W.] świadome samo siebie w filozoficznym nastawieniu [...]”⁹⁰. „Transcendentálna fenomenologia – komentuje Brelage – [...] nie jest niczym innym jak uniwersalnym i systematycznym odsłanianiem transcendentálności świadomości”⁹¹. Oznacza to, że o ile nastawienie naturalne, nastawienie przedfenomenologiczne jest poziomem obiektywistycznej naiwności podmiotu poznającego, o tyle analizy fenomenologiczne odsłaniają zakrytą przez tę naiwność podstawę transcendentálną⁹². Odsłaniając świadomości-

⁸⁹ W tym sensie Husserl odróżnia „ja” transcendentálne (nieświadome siebie w nastawieniu naturalnym) od transcendentálnego „ja” fenomenologizującego, „ja”, które w nastawieniu transcendentálnym odznacza się świadomością samego siebie. „»Transzendentes Ich« ist zu scheiden von transzendental phänomenologisierenden Ich”. E. Husserl: *Rekopis*, K III, s. 30. Cyt. za: G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 46.

⁹⁰ G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls...*, s. 46: „Das transzendente Ich ist anonym in der gewöhnlichen Einstellung und wird sich selbst bewusst in der philosophischen Einstellung [...]”.

⁹¹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 107: „Transzendente Phänomenologie ist [...] nichts anderes als die universale und systematische Enthüllung der Transzendentalität des Bewußtseins”.

⁹² *Epoché* jest procedurą przygotowującą horyzont fenomenologicznych badań, umożliwiającą refleksję transcendentálną. Właściwe analizy fenomenologiczne dotyczą nastawienia transcendentálnego. Kwestią problematyczną w odniesieniu do redukcji transcendentálnej pozostaje samo przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentálnego.

we życie własnej subiektywności, *ego* ujawnia siebie jako transcendentalne źródło życia naturalnego. Husserlowskie pytanie o *kto* bytu ludzkiego zorientowane zostaje tym samym na transcendentalne wyjaśnienie egzystencji w świecie życia codziennego. Według Husserla bowiem „ogólnie rzecz biorąc, pozostajemy w nastawieniu naturalnym. [...] Ale jako podmioty świata pozostajemy przy tym anonimowi – dopóki nie uczynimy samych siebie tematem”⁹³.

Warto dostrzec, że uznanie prymatu „ja” nad pozostałymi dziedzinami bytu wiąże się z ukazaniem wartości subiektywności jako sfery transcendentalnej. „Ja” konstytuujące uświadamia sobie własną subiektywność jako źródło sensu i tym samym przewyższa swą anonimowość. Przewyciężenie anonimowości umożliwia właśnie transcendentalna *epoché*. „Jedynie radykalne badanie – pisze autor *Idei...* – skierowane na fenomenologiczne źródła konstytucji przyrody, ciała, duszy oraz różnych idei Ja i osoby, może dać rozstrzygające wyjaśnienia i zarazem nadać prawomocność wartościowym motywom wszystkich takich badań. [...] Dopóki żyjemy w nastawieniu przyrodniczym, ono samo nie jest dane w naszej dziedzinie badania, uchwycone zostaje wszak tylko to, co w nim doświadczane, myślane itd. Jeżeli jednak dokonujemy fenomenologicznej refleksji i redukcji, czynimy tematem samo to nastawienie, odnosimy do niego to, co w nim badane [...]”⁹⁴. Okazuje się tym samym, że z transcendentalnego punktu widzenia *epoché* odsłaniająca to, co w postawie naturalnej zakryte, to znaczy *ego cogito*, jest czymś znacznie więcej aniżeli zmianą nastawienia. „Dla samego Husserla – stwierdza dobitnie Herbert Spiegelberg – fenomenologiczna redukcja znaaczyła znacznie więcej aniżeli nagła inspiracja i odkrycie nowej

⁹³ E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989, s. 69.

⁹⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. *Księga druga*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 246–247.

ludzkiej siły. Było to zainaugurowanie możliwości nowej interpretacji relacji człowieka ze światem⁹⁵.

Z fenomenologicznego punktu widzenia ludzkie poznanie ma dwa bieguny. Człowiek może bowiem poddać obserwacji zarówno własne „ja”, jak i to, do czego owo „ja” się odnosi. „Poznanie – zauważa w tym kontekście W.A. Luijpen – jest z jednej strony cudownym misterium ludzkiej otwartości na rzeczywistość, z drugiej zaś strony jest to misterium bytowania-rzeczywistości-dla-człowieka⁹⁶. O ile świat naturalny istnieje w ruchu stałej względności obowiązywania, o tyle sfera pierwotną, źródłem wszystkich dziedzin bytowych, a zarazem *residuum* fenomenologicznej redukcji jest świadomość transcendentálna. „Konsekwentna realizacja redukcji fenomenologicznej – pisze Husserl – pozostawia nam więc po stronie noetycznej otwartą nieskończoną dziedzinę czystego życia świadomości, a po stronie jego noematycznego korelatu – domniemany świat jako taki. W ten oto sposób fenomenologicznie medytujące Ja może stać się *nieuprzedzonym obserwatorem* siebie samego nie tylko co do szczegółów, ale również co do całokształtu, które dla niego *istnieją* i tak, jak dla niego *istnieją*. [...] Dopiero to nowe nastawienie pozwala mi zobaczyć, że wszechświat, a w ten sposób również wszelki w ogóle naturalnie doświadczany byt, istnieje tylko dla mnie, istnieje z całym swoim aktualnie posiadanym sensem jako wyłącznie ze względu na mnie obowiązujący byt, jako *cogitatum* moich zmieniających się i w tej zmianie wzajemnie powiązanych *cogitationes*; i tylko w takiej postaci utrzymuję go w mocy obowiązywania⁹⁷. Podczas gdy myślenie obiektywistyczne,

⁹⁵ „For Husserl himself the phenomenological reduction meant much more than a sudden inspiration and a discovery of a new human power. It was to open up the possibility for a new interpretation of our relation to the world”. H. Spiegelberg: *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague–Boston–London 1981, s. 64.

⁹⁶ W.A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*. Przeł. B. Chwe-deńczuk. Warszawa 1972, s. 117.

⁹⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 53–54.

właściwe nauce, jest nakierowane na świat jako byt w sobie, oczyszczony z tego, co relatywne i subiektywne, celem filozofii fenomenologicznej jest pokazanie, że takie zabsolutyzowanie świata ma źródło w niedorzecznej interpretacji, właściwej obiektywistycznej filozofii, a sam świat czerpie swój sens z subiektywności transcendentalnej⁹⁸.

Koncepcja redukcji rzuca nowe światło na kwestię podmiotowości. Można sformułować tezę, że w wyniku uchylecia świata centralny problem filozofii Husserla przybiera postać pytania: jak jest możliwe, że „ja” będące – jako podmiot – faktycznym indywiduum w świecie może być zarazem subiektywnością konstytuującą świat. Problem ten, prowadzący się do tego, że „ja” jest zarazem „podmiotem dla świata” oraz „obiektem w świecie”, Husserl określa jako „paradoks ludzkiej podmiotowości”⁹⁹. Jak zauważa James Mensch, paradoks ten kryje w sobie trudność związaną z pogodzeniem tego, że „podmiot, będący częścią świata, konstytuuje cały świat i traktuje przy tym siebie jako część tej całości”¹⁰⁰. W odniesieniu do omawianego problemu warto przytoczyć słowa Lyotarda, który trafnie dostrzega, że redukcja „pozwala nam właśnie uchwycić, jak istnieje dla nas byt w sobie, to znaczy w jaki sposób transcendencja przedmiotu może w immanencji podmiotu mieć sens transcendencji. Redukcja przywraca podmiotowi jego prawdę czynnika konstytuującego rozmaite formy transcendencji, prawdę tkwiącą *implicite* w jego wyobcowanej postaci, jaką jest postawa naturalna”¹⁰¹.

⁹⁸ Zob. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970, s. 31–41.

⁹⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 182. Paragraf 53. *Kryzysu...* Husserl opatruje tytułem: „Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt”.

¹⁰⁰ J. Mensch: *Manifestation and the Paradox of Subjectivity*. „Husserl Studies” 2005, vol. 21, s. 35.

¹⁰¹ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 42.

Epoché zapewnia możliwość obserwacji indywidualnego, subiektywnego bieguna przeżyć, przy czym jest to obserwacja bezstronna, pozostawiająca świat oraz wszelkie przyjęte dotąd przeświadczenia w transcendentálním wyłączeniu. W nastawieniu fenomenologicznym bowiem – „ponad Ja pochłoniętym światem osadza się (*etabliert*) Ja fenomenologiczne jako *nieuprzedzony obserwator (uninteressierter Zuschauer)*”¹⁰². Konsekwentnie przeprowadzona *epoché*, rozumiana jako sposób oczyszczenia z naturalnych domniezań, umożliwia przyglądanie się własnym przeżyciom z perspektywy nieuprzedzonego, niezaangażowanego obserwatora. *Epoché* jest w rozumieniu Husserla aktem oczyszczenia spojrzenia z tego, co relatywno-naturalne, możliwością wyzwolenia podmiotu z ograniczeń sensu oraz z relatywizmu będącego konsekwencją uprzednio zajmowanej postawy światowej. Samą fenomenologię można zatem rozumieć zarówno jako badawczy projekt dotyczący relacji między podmiotem i otaczającym go światem, jak i jako możliwość niezawisłego, bezstronnego odsłaniania własnych przeżyć (*Erlebnis*).

Transcendentalna *epoché*, w której ramach dokonuje się zmiana postawy „ja”, nie implikuje podwojenia ani „ja”, ani świata. Redukcja nie służy również w żaden sposób separacji świadomości od świata. Redukcja, obejmująca transcendentalnym nawiasem twierdzenie o istnieniu świata, prowadzi do odkrycia źródłowej tezy, to znaczy stwierdzenia: *ego cogito*. Bezstronna tematyzacja naszego konstytuującego życia pozwala stwierdzić, że tym, co w nastawieniu naturalnym jest spełniane nietematycznie, okazuje się teza „ja jestem”. Sam Husserl w *Erste Philosophie...* uznaje tezę „ja jestem” za punkt wyjścia wszelkiej prawdziwej filozofii, tezę, od której rozpoczyna się filozofowanie¹⁰³. Redukcja umożliwia, zdaniem

¹⁰² E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 50.

¹⁰³ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2..., s. 42. „Indessen so einleuchtend diese in der Tat sehr natürliche Überlegung erscheinen

Husserla, „systematyczne przebadanie *ego* ze względu na to, co należy do niego w aktach i zdolnościach i co realizuje się w nich jako intencjonalne dokonanie”¹⁰⁴. Niezaangażowany obserwator, oglądający siebie w trakcie swych dokonań, jest zarazem podmiotem rozumnie wartościującym oraz mogącym przyglądać się konstytutywnym rezultatom swej świadomości. W *Ideach II* twórca fenomenologii artykułuje *explicite* istotne znaczenie redukcji fenomenologicznej następująco: „[...] tym, co wyzwalające w tej niewątpliwie prawomocnej (*gültig*) fundamentalnej metodzie najbardziej pierwotnego określania sensu, jest to, że wyswobadza nas ona od ograniczeń sensu [płynących z] naturalnego nastawienia, jako też każdego nastawienia relatywnego. Człowiek zajmujący postawę naturalną (*der natürliche Mensch*), w szczególności badacz-przyrodnik, nie zauważa tych ograniczeń, nie zauważa, że wszystkie jego wyniki są zapatrzone pewnym wskaźnikiem, który jest oznaką ich relatywnego jedynie sensu. Nie zauważa, że naturalne nastawienie nie jest jedynym możliwym, że dopuszcza skierowanie spojrzenia, dzięki któremu uwydatnia się absolutna konstytuująca przyrodę świadomość, w stosunku do której wszelka przyroda musi być relatywna na mocy z istoty płynącej odpowiedzialności (*Wesenskorrelation*) pomiędzy tym, co konstytuujące, a tym, co konstytuowane”¹⁰⁵. Uchylenie przeświadczenia o istnieniu świata, dokonane w ramach redukcji, powoduje modyfikację doświadczenia spełnianego w sposób

mag und so sehr das »Ich bin« sich als eine zufällige und gar nicht bevorzugte Besonderung der erfahrenen Weltexistenz darbietet, man kann doch die Ansicht vertreten, und vielleicht mit sehr viel besseren Gründen, daß vielmehr der Satz »Ich bin« das wahre Prinzip aller Prinzipien und der erste Satz aller wahren Philosophie sein muß?.

¹⁰⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 84. Cyt. za polskim przekładem Kryzysu... – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 89.

¹⁰⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 254–255.

nieuświadamiany przez podmiot w nastawieniu naturalnym. „Zmodyfikowane w ten sposób, transcendentalne doświadczenie – pisze w *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl – polega tedy na tym, że [pozostając w jego obrębie] przypatrujemy się danemu transcendentalnie zredukowanemu *cogito* i opisujemy je, nie dokonując przy tym jednak, jako spełniające akt refleksji podmioty, naturalnego uznania w bycie (*Seinssetzung*), które zawarte jest w realizującym się pierwotnie wprost spostrzeżeniu lub innym *cogito*, uznania w bycie, którego zanurzające się wprost w ten świat Ja rzeczywiście [przedtem] dokonało. Tym samym jednak, na miejscu przeżycia wyjściowego pojawia się przeżycie istotowo odmienne; o tyle wolno nam więc powiedzieć, że refleksja zmienia pierwotnie przeżycie. [...] Właśnie na tej drodze możliwa staje się ta wszelka, przede wszystkim opisowa, wiedza doświadczeniowa (*Erfahrungswissen*), której zawdzięczamy wszelką dającą się pomyśleć znajomość i poznanie naszego życia intencjonalnego. To samo powiedzieć można również o refleksji transcendentalno-fenomenologicznej”¹⁰⁶. Dzięki redukcji staje się możliwe: po pierwsze, odsłonięcie samego fenomenologicznego *residuum*, to znaczy transcendentalnej świadomości nieskażonej światowymi apercpcjami; po drugie, tematyzacja konstytuującego życia naszej świadomości.

Okazuje się, że przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentalnego nie dotyczy świata (niczego w nim nie zmienia), lecz jest przemianą samego „ja”. „Jeśli Ja oddające się światu – pisze autor *Medytacji...* – w naturalny sposób całym swoim doświadczeniem i pogrążające się w nim innymi jeszcze aktami swego życia określiliśmy jako Ja *zainteresowane* światem, to fenomenologicznie zmodyfikowane i utrzymywane nieustannie w tym charakterze nastawienie polega na tym, że prowadzi ono do zaistnienia pewnego rozwarstwienia w obrębie Ja (*Ichspaltung*) [...]”¹⁰⁷. Można w tym

¹⁰⁶ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 48–49.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 50.

kontekście zaryzykować tezę, że wraz ze zmianą nastawienia, z oczyszczeniem spojrzenia z wszelkich domniemań dotyczących tego, co jest, dokonuje się szczególnego rodzaju przemiana „ja”, ponieważ w nastawieniu transcendentally-fenomenologicznym „ja” staje się nieuprzedzonym obserwatorem własnego życia intencjonalnego. *Epoché* domaga się, zdaniem Husserla, oczyszczenia, przemiany „ja”, które wyzute ze wszelkich światowych uprzedzeń, realizuje zadanie bezstronnej, niezawisłej obserwacji swego świadomościowego życia. Transcendentally *epoché*, ujmowana jako zmiana nastawienia, nie jest jedynie metodą warunkującą przejście na poziom transcendentally refleksji, lecz przemianą polegającą na przyglądaniu się własnemu „ja” w nowym świetle, na uświadomieniu sobie przez „ja”, że stanowi ono siłę konstytuującą. Transcendentally *epoché* można w ramach takiego ujęcia rozumieć jako postępowanie neutralizujące rozdzźwięk związany z paradoksem podmiotowości. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze, że realizacja redukcji fenomenologicznej ujawnia dwa odmienne nastawienia „ja”: o ile w nastawieniu naturalnym „ja” przeżywa siebie w perspektywie zaangażowania w świat, o tyle dopiero w nowym, transcendentally nastawieniu może dostrzec, że wszelki byt istnieje z „aktualnie posiadanym sensem” wyłącznie ze względu na niego i tylko dla niego¹⁰⁸. Husserl pokazuje, że „ja”, które żyje w naturalnym świecie, jest zarazem „ja” transcendentally, ale o tym nie wie. „Z całą oczywistością można – według Husserla – powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentally, dowiaduję się o tym jednak dopiero, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Por. *ibidem*, s. 53–54.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 53.

Zdaniem twórcy fenomenologii, „ja” transcendentalne, konstytuujące sens wszystkich dziedzin bytowych, może zarazem przyglądać się sobie przez pryzmat własnych dokonań. W tym kontekście warto przywołać dokonaną przez Eugena Finka interpretację *epoché*. Wybitny komentator i współpracownik Husserla ujmuje redukcję jako duchowe poruszenie, przenikające całego człowieka, nie zaś czysto intelektualny eksperyment myślowy¹¹⁰. W odniesieniu do Finka interpretacji redukcji Krzysztof Środa zauważa: „Przemiana spowodowana przez redukcję jest nieodwracalna – gdy raz ujrzało się nową perspektywę, nie sposób już o niej całkowicie zapomnieć i powrócić do dawnego życia w naiwności”¹¹¹. Akt uświadomienia sobie przez podmiot konstytuujących funkcji własnej świadomości stanowi asumpt do indywidualnej przemiany reflektującego „ja”. Możliwość przemiany wynika z natury ludzkiej podmiotowości. Okazuje się wyznacznikiem ontycznego statusu *ego*, ponieważ „ja” – jak zaznaczyliśmy – może być nie tylko podmiotem konstytuującym świat, ale i przedmiotem – elementem świata przez siebie ukonstytuowanego.

Na drodze redukcji dokonuje się zatem szczególna przemiana „ja”, które będąc zawsze „ja” transcendentalnym (źródłem wszystkich pozostałych dziedzin bytowych), ma możliwość tematyzacji siebie. W celu potwierdzenia omawianego aspektu *epoché* warto przytoczyć słowa samego Husserla, że redukcja „jest powołana do spowodowania całkowitej osobowej przemiany, która byłaby porównywalna najpierw z religijnym nawróceniem, która poza tym kryje w sobie znaczenie największej egzystencjalnej przemiany, jaka jest zadana człowieczeństwu

¹¹⁰ E. Fink: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, s. 160–161.

¹¹¹ K. Środa: *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 2, s. 67.

jako takiemu”¹¹². Przyjęcie takiej perspektywy pozwala sformułować tezę, że przemiana „ja” stanowi wewnętrzną możliwość samej fenomenologii. W *Medytacjach kartezjańskich...* Husserl pisze *expressis verbis* o absolutnej ascezie poznawczej (*Erkenntnisarmut*), będącej punktem wyjścia drogi filozoficznego rozwoju¹¹³. Fundamentalne znaczenie, a zarazem cel samej fenomenologii ujawnia się wraz z koncepcją *epoché*, ponieważ – jak zauważa Paul Janssen – naturalne nastawienie „jest jedynym sposobem życia w świecie, który znała ludzkość aż do transcendentalnej fenomenologii”¹¹⁴. Istotnym argumentem przemawiającym za ujęciem redukcji jako przemiany podmiotu jest fakt, że w swej ostatniej pracy Husserl w sposób szczególnie eksponuje etyczne implikacje redukcji. „Jedną z osobliwych cech redukcji [...] wiąże się z tym, że nie można wskazać żadnego jasnego powodu, dla którego taka gwałtowna zmiana naszego naturalnego stosunku jest potrzebna. Wszystko, o co od początku dopomina się Husserl, pozostaje kwestią całkowitej wolności przeprowadzenia takiego aktu intelektualnej ascezy”¹¹⁵. Znaczenie transcendentalnej *epoché* ma związek z przyjęciem postawy niez zaangażowanego badacza, który dokonuje aktu redukcji z własnej woli. Redukcja umożliwiająca refleksję nad dokonaniem *ego* okazuje się aktem etycznym, ponieważ wymaga zmiany oglądu, przyjęcia nowej postawy. Dokonane w ten sposób zespolenie „ja” ze sferą duchową, znamionujące redukcję transcendentalną,

¹¹² E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 140. „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché – zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist”.

¹¹³ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 3.

¹¹⁴ P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 39.

¹¹⁵ H. Spiegelberg: *The Context of the Phenomenological Movement...*, s. 64.

w następujący sposób charakteryzuje P. Graff: „[...] żyjąc w nastawieniu umożliwiającym przez tę redukcję, uzyskuje się pewien szczególny rodzaj zespolenia ze światem duchowym, poszerzenie i jednocześnie skoncentrowanie pola świadomości jako oczyszczonego ze wszelkich uwikłań doraźnych. Czysta świadomość sięga do świata idei, tak jak świadomość empiryczna sięga do istot, a świadomość naturalna do świata empirycznego. Obraz, jaki się oto przed nami rysuje, jest opisem – albo projektem – drogi, jaką przebyć musi każde Ja, aby uzyskać kolejne szczeble samoświadomości [...]”¹¹⁶. Chodzi o to, by porzucając dotychczas zajmowaną postawę naturalną, spojrzeć na nią z innej perspektywy, odmienić nastawienie oraz punkt odniesienia własnego „ja”. Przemiana ta związana jest z rozdźwiękiem, jaki zostaje zdemaskowany w ramach fenomenologicznej koncepcji podmiotowości, podmiotowości z jednej strony naturalnej, z drugiej zaś strony transcendentalnej. Istotne znaczenie ma tu przeciwwaga – dwubiegunowość świadomości, wyrażająca się w jej intencjonalnym odniesieniu do przedmiotu, a zarazem w wewnętrznym wglądzie.

Podobnie jak każdy czyn lub wartościowanie dotyczące własnego postępowania¹¹⁷, redukcja jest aktem wolności, wol-

¹¹⁶ P. Graff: *Fenomenologia jako inicjacja. Próba częściowej rekonstrukcji koncepcji człowieka Edmunda Husserla*. „Humanitas” 1980, T. 3, s. 54–55.

¹¹⁷ Według twórcy fenomenologii każde „ja” jako bezstronny obserwator jest zarazem podmiotem rozumnie wartościującym oraz mogącym osądzać swe postępowanie. W rozumieniu Husserla „Postępujemy słusznie, jeśli dowolny niezaangażowany obserwator, przenosząc się w nasze położenie, musiałby uznać nasze postępowanie. My przenosimy się sami w rolę nieuprzedzonego obserwatora, gdy nasze własne postępowanie osądzamy według poprawności. Niezaangażowany obserwator jest tutaj rozumnie wartościującym podmiotem, który stwierdza, że przekonania fundujące postępowanie są poprawne, że wartościowania dobra (*Gutwertungen*) są poprawnie dokonane, że to, co wartościujemy jako dobre, faktycznie według jego istoty, a więc generalnie i według apriorycznych materialnych praw wartości, musiałoby zostać zwartościowane jako dobre, że tak samo w istocie wartości podstawowych dokładnie takie i nie inne preferencje mają swe oparcie w prawach, że według tego to, co najlepsze, jest rzeczywiście najlepszym”. E. Husserl:

nej woli podmiotu. Wolność „ja”, będąca istotną cechą świadomości, leży u podstaw przeprowadzenia redukcji. „Dzięki neutralizującej modyfikacji spojrzenia – zauważa Jacques Derrida – zawsze mogę, w akcie wolności, który sam należy do istoty świadomości, ujmować świat i wszystko, co zależy od jego istnienia, jako *fenomen*: nie jako *rzecz* lub *świat jawiące się* świadomości, ponieważ istnienie rzeczy lub świata już mnie nie interesuje, ale jako *jawienie się* rzeczy lub świata”¹¹⁸. Dzięki wolnemu aktowi redukcji transcendentalnej ujmującemu w nawias to, co spełniane jest naturalnie, zmiana nastawienia nabiera typowego dla prawdziwej przemiany sensu i radykalizmu. Dopiero takie całościowe przeobrażenie, angażujące jednocześnie wolę i rozum, niesie konsekwencje nie tylko teoriopoznawcze, lecz przede wszystkim etyczne, nie prowadząc przy tym – co należy podkreślić – do dualizmu ontologicznego.

Jeżeli chodzi o etyczny rys *epoché*, Lévinas pisze o transcendentalnej godności, godności transcendentalnej subiektywności, jaką ujawnia redukcja: „Życie subiektywne odsłoni swą transcendentalną godność, kiedy okaże się wcześniejsze od rzeczywistości, która tylko dzięki temu życiu zostaje zidentyfikowana, ale która je pochłania i skazuje na anonimowość”¹¹⁹. Z fenomenologicznego punktu widzenia *epoché* umożliwia nie tylko przewyciężenie własnej anonimowości, lecz także wyeksponowanie podmiotowej godności. W tym duchu Paul Janssen wyraża przekonanie, że ludzkość zatracza się w świecie, jeżeli nie dokonuje transcendentalnej przemiany za pomocą aktu redukcji¹²⁰. W odniesieniu do tego wymiaru redukcji, skorelowanego z problematyką późnej myśli Hus-

Wykłady z etyki i teorii wartości 1908–1914. Przeł. L. Ostasz. Kraków 1991, s. 21.

¹¹⁸ J. Derrida: *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki*. Przeł. M. Kowalska. W: *Fenomenologia francuska...*, s. 150.

¹¹⁹ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 78.

¹²⁰ P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt...*, s. 134.

serla, Lévinas uwyrażnia etyczne znaczenie drogi przez ontologię. Twórca filozofii spotkania pisze wprost, że droga ta, która w jego rozumieniu prowadzi Husserla przez fenomenologię percepcji do redukcji, „jest lepsza od drogi Kartezjańskiej, obranej w *Ideen I* oraz w *Medytacjach*”¹²¹. Lévinas, który przechodzi od metafizyki do etyki, zauważa niezwykle trafnie, że „właśnie odwołując się do Innego, Husserl opisze podmiotowość transcendentálną, która wyrzywa Ja z jego izolacji”¹²². W ramach realizowanej w *Kryzysie...* drogi przez wspólny świat przeżywany twórca fenomenologii pokazuje pierwotną międzypodmiotową relację. W *Medytacjach kartezjańskich* z kolei pisze o „współprezentowaniu”, „współobecności”, z jakimi mamy do czynienia w odniesieniu do percepcji drugiego „ja”¹²³.

Lévinas przyrównuje redukcję do przebudzenia¹²⁴. „Redukcja – jak pisze francuski filozof – będzie przede wszystkim zabiegami, który pod spoczywaniem w sobie, pozwalającym zaistnieć rzeczywistości odnoszonej do niej samej – odkryje lub przebudzi życie, przykryte stematyzowanym, rozproszonym bytem”¹²⁵. Owo przebudzenie nie tylko wytrąca człowieka z naiwno-naturalnej postawy życiowej, lecz przede wszystkim implikuje radykalną zmianę, przekształcenie oraz przewartościowanie utrwalonego dotychczas naiwno-naturalnego obrazu własnego „ja”, które partycypuje w otaczającym świecie¹²⁶.

¹²¹ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 78.

¹²² Ibidem, s. 77.

¹²³ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 157–171.

¹²⁴ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 74–75.

¹²⁵ Ibidem, s. 79.

¹²⁶ Etyczny rys relacji „ja” i świat otoczenia eksponuje Francesco Saverio Trincia w artykule *The Ethical Imperative in Edmund Husserl*. Autor ten dostrzega, że z jednej strony aktywność podmiotu oraz etyka zachowania ściśle związane są ze zmiennością świata otoczenia. Z drugiej strony, jeśli chodzi o podmiotowość transcendentálną, Husserl odwołuje się do wymiaru wewnętrznej potencjalności, wolności „ja”, które jako takie, kierując się własnym uznaniem, „może zwracać się w stronę najwyższego dobra” i z tej perspektywy spoglądać na siebie jako konstytuujące źródło. F.S. Trincia:

Przewrót ten powoduje poruszenie tego, co pozostawało dotąd zakryte i uśpione. „Przebudzenie – pisze Lévinas – to Ja, które zarazem śpi i nie śpi, i dla którego dzieje się to wszystko, co dzieje się w immanencji: [...] bezsenne uderzenia w najbardziej ukrytym zakamarku podmiotowego atomu. To czuwanie jaźni płynące z głębi subiektywności, która transcenduje swą immanencję [...] tę bezsenność Husserl opisuje jednak jako intencjonalność. [...] Przebudzone Ja czuwa nad przedmiotem i nawet w swoim życiu aksjologicznym lub praktycznym pozostaje aktywnością uprzedmiotawiającą. Przebudzenie wiąże się tu z innością przedmiotu, zakłada zderzenie z rzeczywistością. To od przedmiotu, od tego, co się odsłania (*sich abhebt*) w immanencji, przychodzi pobudzenie, stymulacja”¹²⁷. Redukcja jest w rozumieniu Lévinasa przede wszystkim sposobem przebudzenia „ja” z jego zaangażowania w świat, zabiegiem ujawniającym wymiar pierwotnej dialogiczności. Tak więc, o ile w rozumieniu Husserla punktem wyjścia filozofii pozostaje teza „ja jestem”, o tyle dla Lévinasa jest nim relacja „ja” – „ty”. Pomimo zasadniczej różnicy między stanowiskiem Husserla a stanowiskiem dialogicznym w kwestii początku filozoficznej refleksji – wspólnym elementem tych koncepcji jest rozpoczynanie od tego, co bezpośrednio, naocznie dane.

W związku z etycznym wymiarem *epoché* istotna okazuje się również kwestia samoodповідzialności. „Operacja świadomości – zauważa P. Ricoeur – która podtrzymuje dzieło refleksji, rozwija właściwe sobie implikacje etyczne przez to, że refleksja jest aktem bezpośredniej odpowiedzialności za siebie”¹²⁸. Ricoeur rozumie redukcję jako przedsięwzięcie nie tylko epistemologiczne, lecz przede wszystkim etyczne. „Filozoficzna przemiana jest aktem w najwyższym stopniu autono-

The Ethical Imperative in Edmund Husserl. „Husserl Studies” 2007, vol. 23, s. 170.

¹²⁷ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 74–75.

¹²⁸ P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: Wychodząc od Husserla.* Przeł. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska...*, s. 199.

micznym. To, co nazwaliśmy etycznym niuansiem, jest więc bezpośrednio implikowane w akcie ugruntowującym o tyle, o ile akt ten może być jedynie samoustanawiającym. W tym właśnie sensie jest on w najwyższym stopniu odpowiedzialny za siebie. Samostwierdzający charakter ugruntowania konstytuuje podmiot filozoficzny w podmiot odpowiedzialny¹²⁹. Filozoficzna przemiana warunkuje rzetelną refleksję. Przemiana ta nie polega na zmianie treściowej zawartości świadomości, lecz na „przejściu od wiary w istnienie do sensu istnienia”¹³⁰ i jako taka jest przemianą filozofującego „ja”, którego odpowiedzialność dotyczy nie tylko krytycznej i bezstronnej obserwacji życia naturalnego, lecz także samego siebie, zaangażowanego w ten świat. „Filozof – pisze Husserl – musi w pewien sposób w *epoché* »naturalnie przeżywać« życie naturalne, a jednak *epoché* powoduje ogromną przemianę przez to, że zmienia charakter problematyki, a w dalszej kolejności przekształca cel poznania, co się tyczy całego sensu jego istnienia”¹³¹. Redukcja odsłaniająca możliwość wewnętrznego przeobrażenia człowieczeństwa i jednocześnie indywidualnej przemiany „ja” stanowi tym samym wyzwanie rzucone myśleniu w ogóle. Husserl w *Kryzysie...* podkreśla, że „prawdziwe istnienie jest idealnym celem, zadaniem *episteme* »rozumu«, przeciwstawionym istnieniu, które jest jedynie mniemane i bez pytania zrozumiałe jako »oczywiste« w *doxa*”¹³². Filozoficzna refleksja, wychodząca od *ego cogito*, pozostaje idealnym zadaniem, jakie stawia podmiotowi życie w świecie.

W ramach projektu fenomenologii transcendentalnej Husserl zmierza do tego, aby przywrócić teoretycznej refleksji jej odniesienie do życia praktycznego. Postawę naukową powi-

¹²⁹ Ibidem, s. 199–200.

¹³⁰ Por. ibidem.

¹³¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 180. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 268.

¹³² Ibidem, s. 11. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 15.

nien, jego zdaniem, cechować krytycyzm, a zarazem zorientowanie na konkret. Husserlowski projekt fenomenologii transcendentnej uwzględniający zamysł restytucji kultury oraz człowieczeństwa, dokonujący się z punktu widzenia samego „ja”, stanowi próbę przywrócenia harmonii między dziedziną praktyczną (etyczną) i dziedziną teoretyczną: ukazania paralelności dociekań normatywnych (idealnych) z rozumową refleksją nad wymiarem *praxis*. Etyczne implikacje Husserlowskiej fenomenologii są wszak wynikiem rozważań nad najwyższymi celami życiowymi, a także regułami, których wskazanie (przypomnienie) powinno ułatwić działającej jednostce trud rozumnego uporządkowania życia ze względu na te cele. Kryzys ludzkości europejskiej okazuje się w istocie załamaniem „ogólnej sensowności jej życia kulturalnego”, kryzysem dotyczącym „całej jej egzystencji”¹³³. Załamanie się wiary w rozum, w sens jawi się jako symptom kryzysu nauki, kultury i człowieczeństwa. Redukcja – jak już zaznaczyliśmy – powołana jest, zdaniem autora *Kryzysu...*, do spowodowania całkowitej osobowej przemiany „ja”, jego egzystencjalnego przeobrażenia¹³⁴. Tę możliwość duchowej przemiany można zatem interpretować jako szansę na wkroczenie na wyższy szczebel rozwoju rozumu. Wraz z narodzinami postawy teoretycznej ludzkość osiąga wyższy szczebel człowieczeństwa. Sam Husserl określa filozofię jako „zdobywanie samowiedzy przez ludzkość”¹³⁵. Fenomenologię jako filozofię (naukę, a zarazem sposób postępowania, postawę) związaną z ideą redukcji, służącą przebudzeniu *ego*, Husserl rozumie jako drogę właściwą, prowadzącą na najwyższy etap rozwoju rozumu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że choć na podstawie przeprowadzonych przez autora

¹³³ Ibidem, s. 10. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 14.

¹³⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 140.

¹³⁵ E. Husserl: *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*. Przeł. Z. Krasnodębski. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 174–179.

Kryzysu... rozważań nie można aksjologiczno-etycznych implikacji Husserlowskiego projektu fenomenologii określić mianem zwartego oraz systematycznego zbioru twierdzeń, to jednak ich wartość dzięki powiązaniu z doświadczeniem pozostaje niepodważalna. Filozofia zaprojektowana przez Husserla jest wynikiem krytycznego namysłu nad zjawiskami i rodzajami doświadczeń, które pojawiają się „tu i teraz”, w żywej terażniejszości. Husserl wykazuje, że kryzys człowieczeństwa ma swe źródło w zapoznaniu tego, co podstawowe i w sensie genezy pierwotne. W rezultacie idealizacji, odejścia od konkretności, od życia, nauki matematyczno-przyrodnicze oddaliły się od tego, co podstawowe i najistotniejsze. W odniesieniu do takiej hipotezy Lyotard stwierdza, że „jedynie transcendentalizm – modelujący wszelką wiedzę wedle fundamentalnego »Ja« jako dawcy sensu, żyjący przedobiektywnym, prescjentyficznym życiem w bezpośrednim »świecie życia codziennego«, którego przebraniem tylko jest nauka ścisła – może dostarczyć obiektywizmowi prawdziwych podstaw i odebrać mu jego alienującą moc; filozofia transcendentalna bowiem czyni możliwym pogodzenie obiektywizmu i subiektywizmu, abstrakcyjnej wiedzy i konkretnego życia. Tym samym los europejskiego człowieczeństwa, który jest zarazem losem całej ludzkości, związany jest z szansami zwrotu w stronę fenomenologii [...]”¹³⁶.

Idea świata przeżywanego (*Lebenswelt*)

Edmunda Husserla idea świata przeżywanego (*Lebenswelt*) jest istotnym, zarysowanym w jego ostatniej pracy, problemowym punktem wyjścia, a zarazem elementem projektowanej przezeń fenomenologii. Przyjęcie takiego punktu

¹³⁶ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 54.

wyjścia, będące symptomem zwrotu w stronę historii, jest próbą historycznego ugruntowania fenomenologii. Ideę świata przeżywanego, świata jako *universum* możliwego doświadczenia, świata dziejowego (historycznego) obejmującego przeszłość oraz nieskończenie otwartego na przyszłość, można traktować jako rezultat rozwoju projektu fenomenologii transcendentnej¹³⁷. W ramach

¹³⁷ W odniesieniu do idei świata w sensie *Lebenswelt* warto wspomnieć, że staje się ona źródłem szczególnego oddziaływania, emanującego licznymi intelektualnymi nawiązaniem w horyzoncie filozofii współczesnej. (Problem świata przeżywanego stanowi inspirację również dla wielu innych dziedzin wiedzy, w tym np. dla socjologii, szeroko pojętych nauk o kulturze czy dla psychologii). Zainspirowany myślą późnego Husserla Merleau-Ponty w swym ostatnim dziele zatytułowanym *Widzialne i niewidzialne* określa *Lebenswelt* nawet jako pewnego rodzaju „natręctwo”. Por. M. Merleau-Ponty: *Widzialne i niewidzialne*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996, s. 175. W myśli francuskiego filozofa następuje zacieśnienie relacji podmiotu ze światem źródłowo doświadczanym, w którym partycypuje nie tylko ciało, lecz także mowa. „Jako niestematyzowany – pisze Merleau-Ponty – jest on [*Lebenswelt* – A.W.] w pewnym sensie zawarty w samych wypowiedziach, które go opisują: bowiem wypowiedzi jako takie ze swej strony osadzają się w *Lebenswelt*, są przez nią »zagarniane« i będą raczej do niej przynależne, niż miałyby ją ujmować – są już w nią włączone, jako że zakładają wszelką *Selbstverständlichkeit* [...]”. Ibidem, s. 175. Zob. także A. Wesołowska: „Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty’ego. „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 33, s. 70–90. Por. także Eadem: *Problem „Lebenswelt” w świetle późnej filozofii Maurice’a Merleau-Ponty’ego*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 27. Katowice 2009, s. 129–151. Według Merleau-Ponty’ego należy odrzucić wszelki dany z góry sens i cofnąć się do tego, co prerefleksyjne, do nierelatywnej podstawy, która wyłania się dopiero w relacji z ludzkim doświadczeniem. Wszak dopiero po odsłonięciu źródłowego kontaktu człowieka ze światem stanie się możliwe uchwycenie jedności rzeczy kryjącej się za różnorodnością jej przejawów. Merleau-Ponty, który krytykuje roszczenia idealizmu transcendentálnego, radykalizuje stanowisko Husserla w kwestii korelacji świadomości i świata. Próbuąc dowieść jedności bytu i sensu, odnajduje zaczątek inteligibility w zmysłowości. Opis zachodzących między wertykalnymi wymiarami bytu (świata) przemian jest wyzwaniem, jakie stawia przed filozofią rzeczywistość. Praca *Widzialne i niewidzialne* stanowi wykładnię poglądu francu-

drogi do transcendentalnej subiektywności przez *Lebenswelt* Husserl wyróżnia dwa kroki. Po pierwsze, wyłączenie świata nauki i powrót do świata przeżywanego. Po drugie, zwrot od świata przeżywanego do subiektywnych dokonań, z których czerpie on sens¹³⁸. Przedstawienie Husserlowskiej drogi przez *Lebenswelt* w postaci wyróżnionych kroków, które zostaną kolejno omówione, ma charakter porządkujący. Powrót do świata przeżywanego jest w istocie powrotem do transcendentalnej subiektywności konstytuującej ten świat. W ujęciu autora *Kryzysu...* bowiem, dopiero „dochodząc do *ego*, uzmysławiamy sobie, że znajdujemy się w sferze oczywistości, i nonsensem jest pytać dalej, poza nią”¹³⁹. Zdaniem Husserla, „nie może

skiego myśliciela, że konstrukcja myślowa „przeżywany świat bez człowieka” byłaby sprzeczna. Bo istnieć, stwierdza Merleau-Ponty, który dogłębnie zrozumiał Husserlowski prymat widzenia (naoczności) nad poznaniem – to „być w świecie”. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 2001, s. 383. Gadamer, przedstawiciel hermeneutyki ontologicznej, który w kwestii omawianego problemu *Lebenswelt* podąża za Heideggerem, akcentuje w głównej mierze dziejowy charakter „świata życia”. „Pojęcie to – pisze autor *Prawdy i metody...* – jest z istoty dziejowe, chodzi w nim nie o *universum* bytu, lecz o »bytujący świat«. Nieskończona idea prawdziwego świata nie daje się nawet sensownie złożyć w doświadczeniu historycznym z nieskończonego postępu ludzkich historycznych światów. [...] Taka ontologia świata [...] stawia pewne zadanie filozoficzne, które ma za przedmiot istotową budowę świata. Przez świat życia rozumiana jest [...] całość, w której żyjemy jako istoty dziejowe”. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 241.

¹³⁸ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 49. „Genauer gesprochen, vollzieht sich der Rückgang auf die diese vorgegebene Welt konstituierende transzendente Subjektivität in zwei Stufen: 1. im Rückgang von der vorgegebenen Welt mit allen ihren Sinnesniederschlägen, mit ihrer Wissenschaft und wissenschaftlichen Bestimmung auf die ursprüngliche *Lebenswelt*; 2. in der Rückfrage von der *Lebenswelt* auf die subjektiven Leistungen, aus denen sie selber entspringt”.

¹³⁹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 192. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 280.

być mocniejszego realizmu, jeśli to słowo nie znaczy więcej niż: »jestem pewnym tego, że jestem człowiekiem, który żyje w tym świecie [...], i wcale w to nie wątpię«. Wielkim problemem jest właśnie zrozumienie tej »zrozumiałości samej przez się«¹⁴⁰.

Droga przez ontologię, którą przedstawia Husserl w *Kryzysie...*, określana jest mianem drogi przez *Lebenswelt*. W pracy tej autor obiera punkt wyjścia odmienny od wcześniejszego, czyli od tego, jaki przedstawił w *Ideach I* i w *Medytacjach kartezjańskich*. W *Kryzysie...*, zauważa Stanisław Judycki, Husserl „nie zaczyna rozważania od idei apodyktycznego poznania i od redukcji do sfery zapewniającej apodyktyczność tego poznania – jak to miało miejsce w *Ideach* i *Medytacjach* – lecz od namysłu nad potrzebą przewyciężenia niejasności tkwiącej w naczelnych pojęciach nauk i wypływającą stąd potrzebą odwołania się do świata, który jest doświadczeniową podstawą wszystkich pojęć zawartych w tych naukach, czyli do tzw. »świata życia« (*Lebenswelt*)”¹⁴¹. Czyniąc punktem wyjścia swych rozważań *Lebenswelt*, stawia przed fenomenologią zadanie odsłaniania owego świata, który pozostaje zakryty na skutek naturalistycznych przesądów, jak również intelektualnych modyfikacji. Przyjęcie takiego punktu wyjścia zasadne jest o tyle, o ile w naturalnym nastawieniu nie jest możliwe badanie subiektywnych dokonań, z których czerpie on sens. Ze zwrotem w stronę genezy świata życia – stwierdza Herbert Spiegelberg – Husserl wiąże nadzieję na dostarczenie nowych narzędzi, jak również na ujawnienie dotychczas nienakreślonych horyzontów badań fenomenologicznych¹⁴². W ujęciu Husserla chodzi o to, by „ego, wychodząc od swego konkretnego fenomenu świata, pytało, cofając się systema-

¹⁴⁰ Ibidem, s. 190–191. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 278.

¹⁴¹ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 56.

¹⁴² Zob. H. Spiegelberg: *The Relevance of Phenomenological Philosophy for Psychology*. In: *Phenomenology and existentialism*. Ed. E.N. Lee. Baltimore 1967, s. 237, 239.

tycznie i aby przy tym poznawało samo siebie [...], w swej konkretnej postaci, w systematycznym (układzie) swych warstw konstytucyjnych i w swych niezwykle splecionych (aktach) fundowania ważności. [...] W tym systematycznym postępowaniu uzyskuje się z początku korelację świata i subiektywności transcendentальной zobiektywizowanej w ludzkości”¹⁴³.

W *Kryzysie...* twórca fenomenologii ujmuje „horyzont świata jako horyzont możliwego doświadczenia rzeczy”¹⁴⁴. W związku z takim ujęciem problem świata przeżywanego, na co zwraca uwagę Aron Gurwitsch, implikuje nieusuwalny „problem dostępu, przypominając o uprzywilejowanej pozycji i pierwszeństwie świadomości, będącej jedynym rozwiązaniem na drodze dostępu do rzeczywistości”¹⁴⁵. Akcentowana przez Husserla bezpośredniość kontaktu człowieka ze światem, jego w świat uwikłanie wynikają – wyjaśnia Gurwitsch – „z Husserlowskiej teorii intencjonalności świadomości”¹⁴⁶. Husserl wielokrotnie powtarza, że intencjonalność jest samą istotą świadomości¹⁴⁷. W świetle takiego ujęcia świat przeżywany, o który chodzi Husserlowi, nie jest na pewno światem nauk przyrodniczych, lecz – jak określił go J.-F. Lyotard – „jest [on] zbiorem czy ideą w sensie kantowskim tego wszystkiego, co obejmuje i co może obejmować świadomość”¹⁴⁸.

¹⁴³ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 191. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 278–279.

¹⁴⁴ Twórca fenomenologii pisze wprost: „Wir haben einen Welthorizont als Horizont möglicher Dingerfahrung”. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 141.

¹⁴⁵ „Problem dostępu” w kontekście relacji „świata przeżywanego” i świadomości rozważa Aron Gurwitsch: *Problemy świata przeżywanego*. W: *Fenomenologia i socjologia...*, s. 151–185.

¹⁴⁶ A. Gurwitsch: *Problemy świata przeżywanego...*, s. 159–160.

¹⁴⁷ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. *Księga pierwsza...*, s. 303.

¹⁴⁸ Zob. J.-F. Lyotard: *Fenomenologia...*, s. 59.

Na tym etapie rozważań warto zwrócić uwagę na powstającą dwuznaczność fenomenologii Husserla, którą ujawnia wątek *Lebenswelt*. Z jednej strony świat życia codziennego dotyczy jedynie nastawienia naturalnego. Jest światem ludzkiej praktyki danym w nastawieniu naiwno-naturalnym: z punktu widzenia podmiotu zaangażowanego w świat *Lebenswelt* jest światem otoczenia, danym w nastawieniu personalistycznym, które okazuje się nastawieniem *par excellence* naturalnym. Z drugiej strony w ramach nastawienia transcendentego Husserl traktuje *Lebenswelt* jako korelat aktów świadomościowych, w których konstytuuje się jego sens. Niekonsekwencja ta przedstawia się następująco. O ile w nastawieniu naturalnym *Lebenswelt* ma charakter tego, co wstępnie dane (*vorgegebenes*), o tyle w nastawieniu transcendentym okazuje się on jedynie fenomenem, któremu sens nadaje świadomość transcendentna¹⁴⁹. Trafnie dostrzeżę w tym kontekście Hans-Georg Gadamer, że „transcendentna subiektywność jest »pra-ja«, nie zaś »jakimś ja«. Dla niej podłoże w postaci już z góry danego świata jest zniesione. Jest ona wprost tym, co nierelatywne, punktem odniesienia wszelkiej relatywności [...]»¹⁵⁰.

Husserl zainteresowany w swej późnej filozofii przede wszystkim zagadnieniami genezy, koncentruje się w *Kryzysie nauk europejskich...* na problemie „świata przeżywanego” (*Lebenswelt*), intersubiektywnej sferze ludzkiej historycznej praktyki, która skontrastowana zostaje z naukowym obrazem świata¹⁵¹. Twórca fenomenologii „rozważa [przy tym] proble-

¹⁴⁹ Por. J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany...*, s. 206.

¹⁵⁰ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 242.

¹⁵¹ Za pomocą *epoché* Husserl dociera do nierelatywnej podstawy, która sama, będąc ahistoryczna, stanowi *a priori* historii. W odniesieniu do tego dokonania Gadamer stwierdza, że dążenie twórcy fenomenologii do odkrycia uniwersalnego *a priori* dziejów nie należy do „zadań historii pojętej jako historia faktów”. H.-G. Gadamer: *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*. In: Idem: *Kleine Schriften*. Bd. 3. Tübingen 1972. Cyt. za: J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany...*, s. 46. Konieczne jest bowiem odróżnienie

my konstytucji różnego typu wspólnot, pytania teleologiczne i problemy logosu w historii”¹⁵². Dążenie to skorelowane jest z namysłem nad kryzysem nauk, z myśleniem obiektywistycznym. W odniesieniu do tej sytuacji, niebezpiecznej nie tylko dla nauki, lecz przede wszystkim dla człowieczeństwa

historii faktów od „historii wewnętrznej” traktowanej przez Husserla jako „historia sensu”. Każdy fakt historyczny ma, według Husserla, „wewnętrzną strukturę sensu”. Zob. E. Husserl: *O pochodzeniu geometrii...*, s. 29. Czytamy tam: „[...] dzieje od początku nie są niczym innym jak żywym ruchem splatania się i wzajemnego przenikania procesów źródłowego powstawania i osadzania się sensu. Cokolwiek zostanie wykazane jako fakt historyczny w obecnym doświadczeniu albo przez historyka jako fakt przeszły, ma z konieczności swą wewnętrzną strukturę sensu”. Chodzi o niezmienną, aprioryczną wewnętrzną strukturę, wyznaczającą sens historii w ogóle, w której skład wchodziłyby wszystkie historycznie zmienne fakty poszczególnych światów przeżywanym. Wprowadzenie kategorii świata przeżywanego jako tła wszystkich historycznie danych światów pozwoliło Husserlowi dostrzec na mocy *epoché* do ich źródła, tj. do *a priori* historii, jakim jest *a priori Lebenswelt*, które nie podlegając żadnym zmianom ani relatywizacjom, samo pozostaje czymś nieświatowym i ahistorycznym. Warto zaakcentować dokonane *implicite* na kartach *Kryzysu...* rozróżnienie. Samo *a priori Lebenswelt* jako *a priori* historii jest ahistoryczne w tym sensie, że będąc warunkiem wszelkiej historycznej zmienności *Lebenswelt*, pozostaje ponadhistoryczne. *A priori Lebenswelt* jako *a priori* historii, do którego sprowadzają się subiektywno-relatywne, zmienne historycznie konkretne światy naturalne, dane w sposób rzeczywisty (naoczny), stanowi pierwotny, ponadhistoryczny rozum, będący w istocie pralogosem. Jak już zaznaczyliśmy, problem *Lebenswelt*, problem korelacji świadomości i świata przezeń ukonstytuowanego, prowadzi Husserla do pralogosu, do *a priori* historii. Aspekt ten należy mocno podkreślić w celu uwyrażnienia ewolucji, jaka rysuje się na tle poglądów Husserla w kwestii historyzmu. Wprowadzenie kategorii *Lebenswelt* pozwala Husserlowi przejść poprzez rozum w historii do historii. „Husserl z okresu *Dociekań logicznych* i *Idei* jest nastawiony ahistorycznie i czysto przedmiotowo. Dopiero później, m.in. pod wpływem krytyki Heideggera i poglądów zawartych w *Sein und Zeit*, wprowadza kategorię »świata człowieczego« (*Lebenswelt*) jako pierwotnie danej całości, która jest »tłem« wszystkich innych historycznie danych światów”. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 129. Por. także S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 58.

¹⁵² Por. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 59.

i kultury, Husserl, przeprowadzając krytykę nauk pozytywnych, pokazuje, że aby przywrócić nauce i filozofii jej rolę, należy powrócić do – pomijanej jako punkt wyjścia badania – sfery przeżycia, sfery doświadczenia źródłowego. Według Husserla nauki sprowadzające człowieka do samego tylko faktu odwracają się od pytań rozstrzygających dla losów ludzkości¹⁵³. W kontekście drogi przez *Lebenswelt* jako drogi przez krytykę nauk pozytywnych warto przywołać komentarz Stanisława Judyckiego. Jego zdaniem, do refleksji nad źródłem, z którego czerpie sens wszelkie poznanie, skłonił Husserla „brak możliwości ostatecznego wyjaśnienia podstaw nauk pozytywnych (w tym także logiki formalnej i psychologii) na gruncie nastawienia naturalnego, które zakładają te nauki”¹⁵⁴. Jak wyjaśnia dalej Judycki, „zasady logiki formalnej i materialne aksjomaty nauk pozytywnych, a także struktury i a priori ontyczne *Lebenswelt* (czyli przede wszystkim przestrzeń i czas) domagają się – jego zdaniem – ugruntowania w a priori transcendentálnym. Prawdziwe wyjaśnienie ontologicznego i ontycznego a priori domaga się radykalnej refleksji, która nie jest skierowana na to, co pozytywne i obiektywne, ale na transcendentálną subiektywność, w której to, co pozytywne i obiektywne, »przedstawia się«, »konstyuuje się»¹⁵⁵.

Jak zaznaczyliśmy, Husserl rozwija ideę świata przeżywanego (poprzedzającego wszelką teoretyczno-naukową refleksję) w rezultacie rozważań nad relacją nauki, filozofii i życia. Motyw przeciwstawienia świata życia naukowemu obrazowi rzeczywistości wiąże się ściśle z celem fenomenologii, jaki wyznaczył jej Husserl. „Kryzys nauki – wyjaśnia – nie znaczy przecież nic innego jak tylko to, że problematyczna stała się jej autentyczna istota, cały jej sposób stawiania sobie zadań

¹⁵³ Na temat drogi Husserla przez krytykę nauk pozytywnych zob.: ibidem, s. 34–37; J. C z a r k o w s k i: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 75–79.

¹⁵⁴ S. J u d y c k i: *Intersubiektywność i czas...*, s. 35.

¹⁵⁵ Ibidem.

i wypracowywania odpowiedniej dla nich metody. Odnosić się to może do filozofii, której w naszych czasach zagraża sceptycyzm, irracjonalizm czy mistycyzm¹⁵⁶. Fenomenologia transcendentálna i realizowany w jej ramach postulat powrotu do świata przeżywanego stanowią reakcję na ogólny kryzys człowieczeństwa (humanistyki), kryzys nauk historycznych oraz przyrodniczych będący częścią kryzysu kultury. Kryzys ten jest w istocie kryzysem racjonalizmu, który uległ ułudzie obiektywizmu i naturalizmu. Poddając krytyce wszelkie postępowanie teoretyczne zapoznające to, co źródłowe, autor *Kryzysu...* zwraca jednocześnie uwagę na potrzebę przewartościowania celów oraz ponownego rozpatrzenia kierunku rozwoju nauk. „Zmiana powszechnej oceny nauki – stwierdza Husserl – była nieunikniona [...]. Naukowa, obiektywna prawda jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie świat jest, zarówno świat fizyczny, jak i duchowy¹⁵⁷. „Być może – pisze w *Kryzysie...* – wychodząc od powszechnego narzekania na kryzys naszej kultury i od przypisywania naukom roli w nim, ukazać się nam motywy poddania naukowości wszystkich nauk poważnej i absolutnie koniecznej krytyce, bez porzucania przy tym początkowego sensu ich naukowości, nienaruszalnego ze względu na słuszność ich metodycznych dokonań¹⁵⁸. Sięgając w swym ostatnim dziele genezy myśli filozoficznej, Husserl przeprowadza rzetelną analizę przyczyn kondycji nauk, kondycji rozumu tej kultury, która ponosi odpowiedzialność za utratę jedności nauki i filozofii z naturalnym światem życia. Analizując przyczyny kryzysu i jego symptomy, Husserl daje się poznać jako myśliciel szczególnie uwrażliwiony na „separację

¹⁵⁶ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 1. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 5.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 4. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 7–8.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 3. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 7.

nauk od tego, co konkretne”, na to, że w ramach analiz i badań nie uwzględniają one najistotniejszych zagadnień dotyczących ludzkiego życia, kwestii związanych z jego sensem i znaczeniem¹⁵⁹. W odniesieniu do kondycji nauk, kultury i człowieczeństwa Husserl wykazuje konieczność zajęcia stanowiska transcendentnego, w którego świetle ujawniają się nowe wymiary transcendentnej subiektywności. W ramach projektu fenomenologii transcendentnej zostaje również zainaugurowana możliwość nowego spojrzenia na problem statusu „ja”, na problem źródła, z którego bierze początek wszelkie naukowe dociekanie. Przez powrót do świata przeżywanego Husserl realizuje zamiar przypomnienia o początku, w którym powinna mieć źródło refleksja teoretyczna, niezbędna do przywrócenia – właściwej dla prawidłowej kondycji kultury – równowagi w kwestii relacji przyrody i ducha. Znaczenie tego dokonania Husserla uwyrażnia Gadamer, który rozwijając wątek krytyki kultury, stwierdza: „[...] zarówno humanistykę, jak i przyrodoznawstwo należy wywieść z dokonania intencjonalności absolutnego życia [...]. Tylko takie rozumienie zadowala autorefleksję filozofii”¹⁶⁰.

Zerowym punktem orientacji w świecie życia staje się ucieleśnione „ja”. Z poglądem tym wiąże się kwestia Husserlowskiego dowartościowania problemu doświadczenia własnej cielesności (ciała w sensie *Leib*). Warto w tym kontekście przytoczyć trafny komentarz M.J. Siemka, według którego Husserl traktuje ciało z jednej strony jako „transcendentną rękę” świadomości (organ orientacji i ruchów kinestetycznych), z drugiej strony uważa, że stanowi ono zarazem „transcendentalne plecy” świadomości, będąc niejako jej rewersem, pasywną, receptywną, nigdy zupełnie przejrzystą, jej odwrotną stroną¹⁶¹.

¹⁵⁹ Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston–Illinois 1993, s. 223.

¹⁶⁰ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 251.

¹⁶¹ Zob. M.J. Siemek: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentnej*. W: *Filozofia transcendentna a dialektyka*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1994, s. 282.

Uznając żywe ciało (*Leib*) za szczególnego rodzaju punkt zero, pasywne centrum orientacji w świecie, autor *Kryzysu...* eksponuje znaczenie międzycieleśnego, międzyludzkiego doświadczenia. W ramach drogi przez *Lebenswelt* Husserl ujawnia nowy wymiar podmiotowości – wymiar intersubiektywny. W rozumieniu bowiem późnego Husserla świat otoczenia („świat życia”) pozostaje wspólną płaszczyzną przeżywania, sferą nastawienia międzyosobowego poprzedzającą i warunkującą nastawienie teoretyczne. Świat – pisze w *Erfahrung und Urteil* twórca fenomenologii – stanowi uniwersalny potencjalny horyzont wszelkiej aktywności „ja” i jako taki „jest uniwersalną pasywną sferą tego, co wstępnie dane, uprzednią wobec wszelkiej aktywności wydawania sądów i wszelkiego zainteresowania teoretycznego”¹⁶². Ta pasywna sfera jest zarazem przestrzenią międzyosobowego obcowania oraz komunikowania się podmiotów, jakie właściwe są nastawieniu personalistycznemu. W nastawieniu personalistycznym podmiot jest osobą, do której należy jej świat otaczający, czyli świat spostrzegany przez tę osobę w jej aktach. W nastawieniu tym „zainteresowanie kieruje się – pisze Husserl – na osoby i ich stosunek do świata, na sposoby, w jakich tematyzowane osoby uświadamiają sobie to, co uświadamiają sobie jako dla nich istniejące. [...] W tym ujęciu idzie zatem nie o taki świat, jaki rzeczywiście jest, lecz o świat, który obowiązuje dla danych osób, o świat im się zjawiający z takimi cechami, z jakimi im się zjawia. Pytamy o to, jak ci ludzie jako osoby zachowują się w działaniu i przeżywaniu – jak są motywowani do swych specyficznych, osobowych aktów postrzegania, przypominania, myślenia, oceniania, planowania, lęku i przerażenia, obrony, atakowania itd.”¹⁶³. Świat przeżywany, naturalna przestrzeń międzyosobowego obcowania podmiotów, rozumiany jako intersubiektywna sfera, w której znajduje swe źródło obiektyw-

¹⁶² E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 26.

¹⁶³ E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych...*, s. 55–56.

ność oraz historyczność, sfera, w odniesieniu do której całość kształt kulturotwórczych oraz naukowych wytworów ludzkości zyskuje dopiero swe znaczenie, pozostaje w rozumieniu twórcy fenomenologii wymiarem wspólnym wszystkim podmiotom pozostającym w nastawieniu naturalno-personalistycznym.

Zainaugurowany zostaje tym samym nowy sposób myślenia o kulturze i historii jako o realizującym się procesie współbywania podmiotów, u którego początków ujawnia się transcendentale źródło stanowiące podstawę komunikacji, rozumienia oraz ekspresji. Projekt *Lebenswelt* rozumiany jako odsłanianie przedpredykatywnego, przednaukowego źródła, w którym partycypuje wszelka świadomość konstytuująca sens, jest projektem *par excellence* teleologicznym. Husserłowska idea świata przeżywanego kryjąca w sobie znaczenie wspólnego horyzontu całości doświadczenia, istniejącego tła (*Hintergrund*), które rozpościera się poza reflektującym „ja”, odnosi się do wymiaru współobecności podmiotów, danego zawsze już z góry, przed refleksją. W ten sposób pojmowany, „świat przeżywany” można interpretować jako ideę wspólnego podłoża podmiotowej jedności. Taka interpretacja „świata życia” rzuca światło na znaczenie drogi Husserla przez *Lebenswelt*. Według Husserla jedynie filozofia odwołująca się do idei mających charakter regulatywny i nieskończony, jest tą nauką, dzięki której kryzys wymagający przemiany postawy, obejmujący ogólnokulturowy dziejowy i ahistoryczny horyzont, może zostać przewyciężony. „Filozofia – zauważa J. Rolewski, autor interpretacji problemu świata przeżywanego – ustanawiając nieskończone idee bytu i prawdy, przenosi zainteresowania człowieka z tego, co skończone, domknięte i zamknięte (także w sensie czasowym) – z bezpośrednio danego »świata otaczającego« (Umwelt), na to, co otwarte, nieskończone i w pewnym sensie wieczne – na świat jako taki i na sferę nieskończonych idealności”¹⁶⁴.

¹⁶⁴ J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany...*, s. 123.

Powracając do głównego wątku rozważań, zwrot Husserla do świata przeżywanego – jak już wcześniej zaznaczyliśmy – jest w istocie powrotem do transcendentальной subiektywności, powrotem, który Husserl realizuje w ramach kroku drugiego. Po wyłączeniu świata nauki realizuje on zwrot od świata przeżywanego do transcendentальной podstawy, z której ów świat czerpie sens. Twórca fenomenologii pisze o tym następująco: „Wyłączamy więc wszelkie poznania, wszelkie ustalenia dotyczące prawdziwego istnienia i prawd predykatywnych o tym, w jaki sposób potrzebuje ich życie działające w swojej praktyce (życiowej) [...]; wyłączamy także wszelkie nauki, obojętnie czy autentyczne czy pozorne, wraz z ich poznaniem świata takim, jakim on jest »w sobie«, w (swej) »obiektywnej prawdzie«. [...] Występuje tu zatem pewnego rodzaju uniwersalna *epoché*, która służy jedynie do tego, by wyodrębnić temat dalszych badań [...]”¹⁶⁵.

Droga przez *Lebenswelt* realizowana w efekcie krytycznego namysłu kryje w sobie znaczenie „uniwersalnej przemiany sensu”, przeobrażenia człowieczeństwa¹⁶⁶. Już w tytule ostatniego dzieła Husserl podkreśla krytyczny wątek fenomenologii transcendentальной, który obejmuje swym zakresem sferę *praxis*, *theorein* i *poiesis*. Poddaje bowiem krytycznej analizie zarówno sferę naturalnego życia, wytworów kultury, jak i teoretyczno-naukowego namysłu¹⁶⁷. „Skoro przecież – zauważa –

¹⁶⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 159. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 259.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 12. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 16.

¹⁶⁷ Konieczność przeprowadzenia krytycznego oraz radykalnego namysłu nad moralną praktyką i kondycją człowieczeństwa oraz ukazanie, że kryzys racjonalizmu, rozciągający się na wszystkie aspekty człowieczeństwa i jego aktywności, jest jednocześnie kryzysem moralności prowadzącym do wypaczenia kategorii etycznych oraz relatywizmu, należy z pewnością uznać za wkład, jaki do filozofii wniósł Edmund Husserl. Sam autor *Kryzysu...*, przekonany o wewnętrznej odpowiedzialności za prawdziwy byt człowieka, stwierdza, że jego cel, jakim jest przybliżenie człowiekowi siebie samego, tj.

chodzi o najradykałniejszy i najgłębszy namysł dokonującej (*leistend*) subiektywności nad sobą samą, jak mogłaby ona sama nie dopomóc w tym, by dokonanie uzyskane w zwykłym, naiwnym nastawieniu ustrzec przed błędnym rozumieniem [...], jakie np. łatwo można zauważyć w sukcesach naturalistycznej teorii poznania oraz w wynoszeniu na piedestał logiki, która dla siebie samej pozostaje niezrozumiała”¹⁶⁸. Zapewniając możliwość odniesienia obiektywnego świata nastawienia naturalnego do transcendentalnej podstawy, fenomenologia pozostaje rozważaniem, które ma na celu transcendentalne wyjaśnienie tego, co naturalnie oczywiste. W świetle takiego ujęcia okazuje się ona gwarantem paralelności między trzema heterogenicznymi sferami: przeżywanym przez człowieka światem nastawienia personalistycznego, sferą szeroko pojętej kultury i tradycji oraz dziedziną teoretyczno-naukowej refleksji¹⁶⁹. Symbolem tej paralelności jest właśnie idea

—

samopoznanie, odkrycie transcendentalnego charakteru subiektywności, zrealizuje się wówczas, gdy „kiedyś wypełnię swoje zadanie wobec świata, i poprzez fenomenologię wskażę ludziom nowy styl ich odpowiedzialności po to, aby uwolnić ich od ich próżności [...]”. A. Jaegerschmid OSB: *Rozmowy z Husserlem*. Przeł. Z. Abrahamowicz. „Znak” 1972, nr 2, s. 179. Podejmując krytyczny namysł nad kondycją kultury, Husserl poszerza problemowy horyzont fenomenologii transcendentalnej. Nie jest to całkiem oryginalna myśl Husserla. Poniekąd stanowi ona kontynuację myśli Kanta. Wszak to właśnie Kant dostrzegł możliwość transcendentalnego ufundowania podstaw kultury. Umożliwił on tym samym budowę transcendentalnej filozofii kultury.

¹⁶⁸ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 193. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 281.

¹⁶⁹ Już w latach 1908–1914 nadrzędnym celem wykładów z etyki i teorii wartości wygłoszonych wówczas przez Husserla było wykazanie całkowitej harmonii między dziedziną praktyczno-aksjologiczną i dziedziną teoretyczną. Formalno-obiektywne imperatywy Husserla brzmi: „Czyń to, co najlepsze w obrębie osiągalnego dobra, w ramach twojej każdorazowej całościowej sfery (*Gesamtsphäre*) praktyczności!”. E. Husserl: *Wykłady z etyki i teorii wartości 1908–1914...*, s. 21. Etyka jest, jak wskazuje Husserl, z jednej strony „sztuką (*Kunstlehre*), która bada najwyższe cele życiowe, z drugiej zaś strony próbuje ustalać reguły, które powinny ułatwić działającej jednostce

„świata przeżywanego”. „Być może – pisze Husserl w *Kryzysie...* – jest tak, że dopiero nowe pytanie o podstawę [...] poznania (w odróżnieniu od pytania o podstawę poznania obiektywnego) doprowadzi do jasnego przedstawienia sobie jego prawdziwego sensu i do wyodrębnienia go w odpowiedni sposób”¹⁷⁰.

Twórca fenomenologii rehabilituje *ethos* wszelkiego naukowego dążenia, w sposób szczególny – *ethos* krytycznego dociekania filozofii, której punktem wyjścia jest źródłowe doświadczenie, przeżycie. „Fenomenologia – stwierdza dobitnie Ricoeur – zaczyna się w chwili, gdy [...] – przerywamy przeżycie, by uczynić je znaczącym. Tutaj właśnie *epoché* i nakierowanie na sens są ściśle ze sobą związane”¹⁷¹. Konkludując, można zaryzykować twierdzenie, że horyzont świata przeżywanego ukazuje się zawsze w tym momencie, w którym to, co naturalnie oczywiste, czyli życie w świecie otoczenia, staramy się zrozumieć oraz wyjaśnić. W kontekście omawianego problemu fenomenologii Husserla można stwierdzić, że postępując się ideą świata przeżywanego, autor *Kryzysu...* restytuuje prymat, rolę i terapeutyczne możliwości filozofii. Rehabilituje również *ethos* podmiotu filozofującego. „Spróbujemy przebić się przez powłokę powierzchniowych »faktów historycznych« z historii filozofii, problematyzując, wypróbując i wykazując ich sens wewnętrzny, ich ukrytą teleologię. Na tej drodze pojawiają się stopniowo, początkowo ledwie zauważalne, lecz coraz bardziej dochodzące do głosu możliwości całkiem nowego zwrócenia spojrzenia, wskazujące na nowe perspektywy. Budzą się nigdy nie zadane pytania, ujawniają się obszary badań, na które nikt nigdy nie wstąpił, zależno-

pewne rozumne uporządkowanie życia i zachowania ze względu na te cele. Etyka chce więc zapoznać nas z tymi celami, które nie tylko kierują ludzkimi dążeniami i działaniem, lecz kierować powinny”. Ibidem, s. 5.

¹⁷⁰ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 178. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 267.

¹⁷¹ P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 215.

ści, które nigdy nie zostały radykalnie ujęte i zrozumiałe. [...] Wraz z nowym zadaniem i jego uniwersalną, apodyktyczną podstawą ukaże się praktyczna możliwość nowej filozofii: poprzez czyn. Okaze się jednak także, że cała filozofia przeszłości, choć nie uświadamiała sobie tego, nakierowana była na ten nowy sens filozofii¹⁷². W przekonaniu twórcy fenomenologii, wraz z powstaniem filozofii narodziła się europejska duchowość mająca swój początek w idei rozumu, duchowość przejawiająca się w możliwości niezbędnego do zachowania postawy krytycznej zdystansowania się podmiotu wobec poznawanego przedmiotu. W miarę przekształcania się europejskiej kultury w cywilizację naukowo-techniczną nauki oddaliły się od transcendentalnego źródła sensu. W świetle takiej diagnozy niemiecki filozof inicjuje próbę terapii europejskiego sposobu myślenia: przedstawia egotyczny model świadomości, która zorientowana jest zawsze na to, co konkretne i źródłowe. W zaistniałej sytuacji kondycji nauk zadaniem filozofa jest, według twórcy fenomenologii, odkrycie wypaczeń oraz przywrócenie naukowym dążeniom właściwego kierunku i etosu.

Odsłaniając transcendentalny wymiar podmiotowości, Husserl ujawnia jednocześnie niemający początku ani końca duchowy *telos* człowieczeństwa: „Przed wszelkim początkiem – podkreśla twórca fenomenologii – stoi zawsze Ja, które jest, myśli i szuka związków w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ale właśnie tu leży ten trudny problem. Co było przed początkiem?”¹⁷³. W ujęciu twórcy fenomenologii rozum urzeczywistniający się w dziejach jest rozumem teleologicznym. W jego przekonaniu, „o ile człowiek jest istotą rozumną (*animal rationale*), jest nią o tyle, o ile cała jego społeczność (*Menschheit*) jest społecznością rozumną – w sposób ukryty

¹⁷² E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 16–17. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 20–21.

¹⁷³ S. Adelgundis Jaegerschmid OSB: *Rozmowy z Husserlem...*, s. 180.

nakierowaną na rozum lub w sposób otwarty nakierowaną na entelechię, która dochodzi do siebie samej, sama dla siebie staje się jawna i świadomie kieruje istotową koniecznością ludzkiego stawania się. Filozofia, nauka, byłaby zatem historycznym ruchem ujawniania rozumu »wrodzonego« ludzkości jako takiej¹⁷⁴. Jedynym *remedium*, terapią zbląkanego rozumu, jest pretendująca do miana *mathesis universalis* fenomenologia transcendentálna.

W rozumieniu Husserla, przełomowym momentem w dziejach filozofii, który odmienił cel oraz dalsze losy filozofii, było odkrycie *ego*. Spowodowało ono, jego zdaniem, istotne przewartościowanie dotychczasowych schematów myślowych, a także otworzyło nowe możliwości oraz horyzonty filozoficznych eksploracji. „Gdy tylko pojawił się w dziejach nowy motyw powrotu do *ego* – pisze w *Kryzysie...* Husserl – ujawnił swą moc wewnętrzną w tym, że pomimo swych zafałszowań i niejasności zaprowadził nową epokę w filozofii i zaszczerpił jej nowy cel¹⁷⁵. Dopiero w fenomenologii znamionującej najwyższy poziom w hierarchii historyczności, dzięki której „ja” odkrywa transcendentálny wymiar własnej subiektywności, teleologiczny rozum ukryty w dziejach staje się świadomy siebie. Odtąd – wskazuje Husserl – „pełna konkretna faktyczność uniwersalnej subiektywności transcendentálnej jest ujmowana w sposób naukowy w innym, dobrym sensie [...]”¹⁷⁶. Jeżeli człowiek jest zarazem „ja” transcendentálnym, a w nastawieniu naturalnym transcendentálny charakter naszej podmiotowości pozostaje zakryty, to każdy człowiek uczestniczy w teleologicznym wymiarze człowieczeństwa, w odpowiedzialności za duchowe stawanie się zarówno swojej subiek-

¹⁷⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 13–14. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 17–18.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 82–83. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 88.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 181–182. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 269.

tywności, jak i człowieczeństwa w ogóle. Jedność tego, co światowe, i tego, co transcendentalne, akcentowana przez Husserla we wczesnych tekstach, staje się w jego ostatniej pracy jednością teleologiczną. Warto przytoczyć w tym kontekście następujący komentarz S. Judyckiego: „[...] rzeczywistość – transcendentalna i światowa – jawi się jako jedność celowościowo ukierunkowanego historycznego życia i rozwoju. Teleologia staje się rozważaniem o celowościowym rozwoju transcendentalnego absolutu i powstającego dzięki niemu bytu”¹⁷⁷.

¹⁷⁷ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 216.

Rozdział drugi

Horyzonty fenomenologii

Fenomenologia jako nieskończona praca myślenia

Za pomocą *epoché* w ramach refleksji transcendentalnej to, co naturalne, zostaje sproblematyzowane i odniesione do transcendentalnej konstytuującej podstawy, to znaczy do „ja” transcendentalnego. Dlatego też w Husserlowskiej fenomenologii obecne jest napięcie między tym, co naturalnie rozumiałe (naiwnie rozumiałe), a tym, co jako poddane problematyzacji, traci walor naturalnej samozrozumiałości. Napięcie to, z którego czerpie moc fenomenologia, znajduje źródło w paradoksie, że to, co naturalnie oczywiste, ujmowane jest w kategorii problemu. Sam Husserl uwyrażnia w *Kryzysie...* „dający się sensownie rozwiązać, konieczny wręcz paradoks, [...] wypływający ze stałego napięcia między siłą przekonań samego przez się rozumiałego nastawienia naturalnego, obiektywnego (potęga *common sense*) a przeciwstawiającym się mu nastawieniem »niezaangażowanego obserwatora«”¹.

¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 183. Cyt. za polskim

Dwubiegunowość, a zarazem paradoksalność fenomenologicznego myślenia, myślenia rozpościerającego się w nieskończonym horyzoncie sensu, którego odsłanianie oraz badanie są celem filozofa, na trwałe pozostaje wpisana w Husserlowski projekt fenomenologii. Z paradoksu subiektywności, sprowadzającego się – jak zaznaczyliśmy – do tego, że „ja” jest zarazem przedmiotem (elementem) uczestniczącym w świecie oraz podmiotem konstytuującym jego sens, Husserl wyprowadza w swym ostatnim dziele zadanie fenomenologii. „Dla filozofów [...] – pisze – w stwierdzeniach i w ich wzajemnym związku: »subiektywność w świecie jako obiekt« oraz »podmiot świadomościowy dla świata« tkwi pewne konieczne zadanie teoretyczne, mianowicie zadanie zrozumienia, jak to jest możliwe”². A ponieważ w rozumieniu twórcy fenomenologii „świat jest jedynym uniwersum danego wstępnie tego, co samo przez się zrozumiałe”³, przeto dopiero uchylenie tego przekonania umożliwi problematyzację wszelkich zrozumiałości nastawienia naturalnego. Jako projekt badawczy, fenomenologia okazuje się permanentnie zorientowaną na paradoksy, nieustanną pracą myślenia, krytyczną refleksją nad tym, co powszechnie zrozumiałe jeszcze na gruncie nastawienia naturalnego, refleksją, której przeprowadzenie oraz radykalność gwarantuje fenomenologiczna redukcja. „Na początku fenomenolog żyje takim paradoksem, że to, co samo przez się zrozumiałe, musi widzieć jako problematyczne, jako zagadkowe oraz że odtąd nie może mieć żadnego innego problemu naukowego poza tym, by uniwersalną samą przez się zrozumiałości istnienia świata – która dla niego jest największą ze wszystkich zagadek – przemienić w zrozumiałość [rzeczywistą]. nierozwiązalność przedstawionego wyżej paradoksu znaczyłaby, że rze-

przekładem fragmentów *Kryzysu...* – Idem: *Wybór pism*. Przeł. S. Walczewska. W: K. Świącicka: Husserl. Warszawa 2005, s. 271.

² Ibidem, s. 184. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 272.

³ Ibidem, s. 183. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 271.

czywiście nie można przeprowadzić uniwersalnej i radykalnej *epoché*, mając na względzie ściśle z nią związaną naukę⁴. Filozofia fenomenologiczna, w której ramach prawda przyjmowana jest jako nieskończona idea regulatywna, realizuje się jako zdeponowana w myśleniu możliwość jego pogłębiania (nieskończona praca), polegająca na ujawnianiu oraz systematycznej analizie dotychczas nieuświadomianych horyzontów. Fenomenologicznym postępowaniem mającym na celu zniesienie napięcia, jakie wynika z paradoksu subiektywności, jest transcendentálna *epoché* polegająca na wydobyciu *ego* z jego pierwotnej naturalności. Redukcja, będąca wolicjonalno-intelektualnym aktem wolności „ja”, umożliwia jednoczesną refleksję nad konstytuującym życiem „ja” oraz opis jego konstytutywnych dokonań.

Według Husserla „charakterystyczną cechą zapoczątkowanej filozofii fenomenologiczno-transcendentalnego radykalizmu stanowi to, że jak powiedzieliśmy, inaczej niż filozofia obiektywna, zamiast z góry mieć gotową podstawę tego, co samo przez się zrozumiałe, wyklucza zasadniczo podstawę podobnego (czy także innego) sensu. Musi ona zatem zaczynać początkowo bez podstawy”⁵. Jedyne taka filozofia: pozbawiona wszelkich założeń i dogmatycznych supozycji, pretenduje do miana filozofii stanowiącej możliwość siebie samej. Fenomenologia „uzyskuje możliwość stworzenia sobie podstawy własnymi siłami, wtedy mianowicie, gdy w źródłowym namyśle nad sobą zawładnie naiwnym światem przemienionym w fenomen lub w uniwersum fenomenów”⁶. Jedyne taka filozofia może być rozumiana jako nieskończona praca badawcza, nieustanny namysł nad sobą. Na kartach nieukończonego *Kryzysu...* Husserl nadaje fenomenologii charakter problemo-

⁴ Ibidem, s. 183–184. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 271–272.

⁵ Ibidem, s. 185. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 273.

⁶ Zob. ibidem.

wego projektu filozoficznego wypełniającego się nieustannie dzięki podejmowanej wciąż od początku pracy myślenia, projektu odsłaniającego kolejne – nieujawnione dotąd – obszary doświadczenia. Sam Husserl pisze, że fenomenologia „nie ma żadnej z góry ustalonej logiki i metodologii, a swoją metodę i nawet autentyczny sens swoich dokonań może uzyskać tylko przez ciągle nowy namysł nad sobą. Jej przeznaczeniem jest (co oczywiście później staje się zrozumiałe jako z istoty konieczne) ciągle napotykanie paradoksów, które pochodzą z niepoddanych jeszcze badaniu, a nawet niezauważonych horyzontów i które ujawniają się początkowo w tym, co niezrozumiałe”⁷.

Fenomenologiczne przekonanie o możliwości rozwiązania kolejnych paradoksów, na jakie natrafia umysł badacza (przekonanie o możliwości problematyzacji wszelkiej samozrozumiałości), jak również fenomenologiczna redukcja, stanowiące zaplecze, a zarazem potencjał, którym dysponuje fenomenolog, wskazują, że wszelki sens fenomenologicznych dokonań pozyskiwany jest dzięki ciągłej problematyzacji, nieustannemu samonamysłowi, niemającej kresu pracy myślenia. Fenomenologia, zakorzeniona w świecie życia codziennego jako możliwość warunkująca odsłaniająco-zakrywający ruch myślenia, pozostaje niewyczerpywalnym potencjałem. W ten sposób rozumiana, jest myśleniem nieustannie ewoluującym, permanentnie realizującą się wewnętrzną możliwością, zdeponowaną w myśleniu antycypacją ruchu pogłębiania refleksji. Z takiego punktu widzenia fenomenologiczna filozofia zorientowana na paradoksy kryjące się w – dopiero ujawnianych w ramach badań fenomenologicznych – horyzontach okazuje się nieustanną pracą realizującą się w geście zasłaniania i odsłaniania, pracą, która jako możliwość przemiana-

⁷ Ibidem, s. 185. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* – E. Husserl: *Wybór pism...*, s. 273.

ny „ja” kryje w sobie znaczenie etyczne. Rozumiana bowiem jako projekt, fenomenologia stanowi zawsze aktualnie trwający proces myślenia problemowego, który zakreśla horyzont klasycznych problemów filozoficznych: epistemologicznych, metafizycznych, etycznych itd. Na takie szerokie spektrum problemowe, obejmujące treści o znaczeniu ponadhistorycznym, naprowadza namysł nad fenomenologią rozumianą jako możliwość, jako nieustanna praca myślenia, mająca z racji swej istoty cele nieskończone. Jako typ myślenia problemowego, fenomenologia stanowi wciąż otwarty horyzont filozoficzny, horyzont zmieniający się w zależności od rozpatrywanego punktu wyjścia: epistemologicznego, metafizycznego, etycznego, bądź też estetycznego. Nieunikający aporii sposób podejmowania zagadnień oraz fenomenologiczna koncepcja doświadczenia, stanowiącego uniwersalny horyzont wszelkiej aktywności poznawczej, przesadzają o nieskończonym charakterze fenomenologicznych badań, a ponadto o problemowym, otwartym kształcie projektowanej filozofii.

Ujęcie fenomenologii jako myślenia problemowego, jako możliwości, znajdujące ugruntowanie w otwartym, asystemowym, radykalnym oraz uniwersalnym charakterze projektu filozoficznego Husserla, można zatem uzasadnić w kilku punktach. Po pierwsze, fenomenologia jest asystemowa i jako taka stanowi klasyczny przykład myślenia problemowego. Nawiązując do Hartmannowskiego rozróżnienia filozofii problemowej oraz filozofii systemowej, należy ująć fenomenologię jako reprezentatywny typ myślenia problemowego. „W dziejach filozofii – pisze Hartmann – można prześledzić dwie wielkie linie: linię konstrukcyjnego myślenia systemowego i linię badawczego myślenia problemowego”⁸. Najistotniejsze

⁸ N. Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1–12. Cyt. za polskim przekładem fragmentu *Systematische Selbst-*

dziedzictwo filozoficzne, a zarazem duchowe wyznaczają, zdaniem Hartmanna, ci filozofowie, którzy nie dostarczają zamkniętych systemów, lecz pozostawiają potomności otwarte problemy⁹. „Na ogół – pisze autor *Systematycznej prezentacji* – idee martwe i czysto historyczne wiążą się z myśleniem systemowym, idee ponadhistoryczne i zdolne do życia – z czystym myśleniem problemowym. Do niego należą osiągnięcia w dziejach myśli”¹⁰. W niniejszej pracy przyjmuje się, że czynnikiem implikującym to, że fenomenologia jest filozofią otwartą i nieunikającą aporii, filozofią, której problemy generują się wraz z jej rozwojem, jest jej ujęcie jako możliwości. Takie ujęcie zasadne jest z kolei w takim stopniu, w jakim potraktuje się fenomenologię jako przykład myślenia problemowego.

Po drugie, o otwartym charakterze filozofii fenomenologicznej przesądza fenomenologiczna koncepcja doświadczenia. Formułując zasadę wszystkich zasad jako zasadę oczywistości czy źródłowego doświadczenia, Husserl nie tylko uniknął naturalistycznego zawężenia pojęcia doświadczenia, lecz wręcz maksymalnie rozszerzył jego zakres, w konsekwencji przyczyniając się do rozróżnienia wielu rodzajów doświadczenia, na przykład: doświadczenie immanentne, doświadczenie kategoriałne, doświadczenie aksjologiczne, doświadczenie estetyczne. W ramach koncepcji doświadczenia, rozstrzygającej o szerokim horyzoncie fenomenologicznych badań, Husserl wskazuje otwarty, implikujący możliwość uzupełnień, projekt swej filozofii. Wyczerpanie badawczych możliwości fenomenologii, podobnie jak przekroczenie horyzontu, nie jest osiągalne. Sama fenomenologia zapewnia możliwość otwiera-

darstellung: N. Hartmann: *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii*. Przeł. W. Galewicz. W: W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 210.

⁹ Zob. *ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 211.

nia własnych horyzontów na nieskończenie nowe obszary sensu, to znacząco badania bardzo różnorodnych fenomenów.

Po trzecie, nie będąc wyjaśnieniem o przyczynowym charakterze, fenomenologia pozostaje realizującym się opisem różnorodnych fenomenów, opisem nieskończonym, nie w pełni adekwatnym, dokonującym się w horyzoncie adekwacji. Filozofia fenomenologiczna staje się w rezultacie radykalnym badaniem stanowiącym zarazem wewnętrzną rewizję oraz krytykę samej siebie. Radykalny charakter Husserlowskiego projektu znajduje uzasadnienie w specyfice badań fenomenologicznych. Owe badania, zorientowane na krytykę tego, co w nastawieniu naturalnym jawi się jako samozrozumiałe, stanowią zarazem samokrytykę poznania fenomenologicznego. W ramach badania fenomenologicznego to, co naturalnie oczywiste, zostaje poddane krytycznej analizie, która będąc wstępnym warunkiem wszelkich dociekań fenomenologicznych, stanowi krytykę poznania fenomenologicznego dokonującą się (realizującą się) od wewnątrz samej fenomenologii. Zadaniem fenomenologa jest, według Husserla, problematyzacja oraz transcendentalne wyjaśnienie tego, co jako zrozumiałe samo przez się, dane jest nam w naiwno-naturalnej postawie¹¹. W ujęciu Husserlowskim miejsce zawsze aktualnego doświadczenia zajmuje nowe, które natrafiając na kolejną oczywistość, powoduje rewizję (korektę) poprzedniej. Progresywny oraz niewyczerpywalny charakter poznania fenomenologicznego realizuje się dzięki permanentnej pracy myślenia problematyzującej to, co naturalnie oczywiste.

¹¹ Zob. P. Łaciak: *Redukcja jako odstąpienie tezy naturalnego nastawienia*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 28. Katowice 2010, s. 84–85.

Sam Husserl w *Phänomenologische Psychologie...* zaznacza, że w fenomenologii dochodzi do zniesienia przeciwieństw filozoficznych punktów widzenia, takich jak: przeciwieństwo racjonalizmu i empiryzmu, subiektywizmu i obiektywizmu, przeciwieństwo między ontologizmem a transcendentalizmem¹². Wykroczenie poza te alternatywy dokonuje się wewnątrz samej fenomenologii, ponieważ w ujawniająco-skrywającej pracy myślenia opozycje te same siebie przewyciężają. Fenomenologia pozostaje tym samym filozofią ponadstanowiskową, której nie można jednoznacznie zdefiniować. Przyjęte przez Husserla elementy projektu fenomenologii korespondują z koncepcją poznania będącego zarówno regresem, jak i progresem, przepływem zorientowanym na aktualne, przeżywane przez „ja” doświadczenie, przepływem obejmującym przeszłość oraz wychylonym w przyszłość. Husserlowski projekt fenomenologii, przybierający postać problemowego strumienia myślowego, może być w tym kontekście rozumiany jako nieskończona, wiodąca, regulatywna idea filozoficzna. Fenomenologia znajdująca sama w sobie możliwość otwierania własnych horyzontów na nieskończenie nowe obszary sensu pozostaje infinistycznym projektem

¹² E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962, s. 299–300. „In der systematischen, von den anschaulichen Gegebenheiten zu den abstrakten Höhen fortschreitenden Arbeit der Phänomenologie lösen sich von selbst und ohne Künste einer argumentierenden Dialektik und ohne schwächliche Bemühung und Kompromisse die altüberlieferten vieldeutigen Gegensätze philosophischer Standpunkte auf, Gegensätze wie die zwischen Rationalismus (Platonismus) und Empirismus, Relativismus und Absolutismus, Subjektivismus und Objektivismus, Ontologismus und Transzendentalismus, Psychologismus und Antipsychologismus, Positivismus und Metaphysik, teleologischer und kausalistischer Weltauffassung. Überall berechnete Motive, überall aber Halbheiten oder unzulässige Verabsolutierungen von nur relativ und abstraktiv berechtigten Einseitigkeiten”.

myślenia i poznania, rosnącą świadomością trudności myślenia.

Regulatywny, otwarty oraz problemowy charakter filozofii Husserla przesądza o tym, że fenomenologia, rozwijana przez przedstawicieli kolejnych pokoleń fenomenologów, jest myśleniem nieustannie ewoluującym, pozostającą w permanentnej realizacji wewnętrzną możliwością samej filozofii. Jak zaznaczyliśmy we wstępie naszych rozważań, o fenomenologii jako możliwości pisał Heidegger: „Wydaje się, że czas filozofii fenomenologicznej przeminął. Posiada ona wartość jako coś minionego, co już tylko (w sensie) historycznym figuruje obok innych kierunków filozoficznych. W swojej swoistości fenomenologia jako taka nie jest kierunkiem. Jest zmieniającą się w czasie i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, pozostawioną do spełnienia przez myślących. Jeśli fenomenologia zostanie tak rozumiana i potraktowana, będzie mogła zniknąć jako hasło na korzyść rzeczy myślenia, której wyjawienie pozostanie tajemnicą”¹³. Autor pracy *Bycie i czas* pisze wprost: „Objaśnienia wstępnego pojęcia fenomenologii wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś »kierunku« filozoficznego. Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości”¹⁴. Również Paul Ricoeur, rozważając kwestię fenomenologii hermeneutycznej, pokazuje możliwości samej fenomenologii, fenomenologii, która – jak pisze – „pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki”¹⁵.

¹³ M. Heidegger: *Moja droga do fenomenologii*. Przeł. C. Wodziński. „Aletheia” 1990, nr 1, s. 81. Zob. także J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Kmita, J. Topolski. Warszawa 1989, s. 138–139.

¹⁴ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 54.

¹⁵ Zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...* Przeł. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania*.

Tischner a perspektywy fenomenologii

W taką tradycję rozumienia fenomenologii jako możliwości, jako filozofii będącej przykładem myślenia problemowego, wpisuje się także Tischner. Fenomenologia jest dla Tischnera, podobnie jak dla Heideggera oraz Ricoeura, przede wszystkim otwartą – odsłaniającą swój nieskończony horyzont – możliwością myślenia. Opozycja między fenomenologią jako kierunkiem filozoficznym a fenomenologią rozumianą jako myślenie otwarte wyznacza sposób filozofowania zarówno Heideggera, Ricoeura, jak i Tischnera. W kontekście inspiracji fenomenologią polski filozof pisze: „Rysem znamienym fenomenologii Husserla było to, że od samego początku starała się być raczej inspiracją niż systemem. System jest, być może, zwieńczeniem filozofii, ale końcem filozofowania. Gdzie wszystko uległo wyjaśnieniu, jedyne, co pozostaje, to refleksja nad osiągniętymi wyjaśnieniami i pamięć o każdym szczególe wyjaśnień. Fenomenologia będzie wciąż żywą perspektywą filozofii, jeśli potrafi w każdym czasie sformułować właściwe dla tego czasu pytania filozoficzne i przybliżać właściwe widzenie możliwych odpowiedzi. Pytaniem kluczowym, wynikającym z samej natury filozofii, jest pytanie: czym jest to, co »źródłowo« dane, to, co prezentowane w obszarze najszerzej pojętego doświadczenia?”¹⁶.

Fenomenologia pojmowana jako wciąż trwająca możliwość myślenia jest, zdaniem Tischnera, filozofią, której perspektyw oraz zagadnień, badawczych możliwości nie sposób wyczerpać. Dla Tischnera fenomenologia stanowi nie tylko źródło inspiracji, lecz przede wszystkim możliwość dopuszczającą nieskończone otwarcie. Takie pojmowanie filozofii fenomenolo-

Interpretacje. Rozwinięcia. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006, s. 212.

¹⁶ J. Tischner: *W kregu myśli Husserlowskiej. W: Filozofia współczesna.* Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 58.

gicznej twórcy filozofii dramatu artykułuje *explicite* w kontekście ostatniej pracy Husserla. Zdaniem Tischnera bowiem, w nieukończonym *Kryzysie nauk europejskich...* „Husserl nie proponuje [...] żadnej wyczerpującej koncepcji człowieka, żadnej wyczerpującej koncepcji świata, ani nawet wyczerpującej koncepcji własnej filozofii. To, co proponuje, jest pod każdym względem początkiem: początkiem jakiejś elementarnej pewności, bez której niemożliwe staje się nawet zapytywanie, i początkiem – jego zdaniem – nowej przestrzeni badawczej”¹⁷. Z Tischnerowskiego pojmowania fenomenologii jako myślenia otwartego wyrasta zaznaczający się już w pierwszym okresie filozofowania intelektualny wysiłek odsłaniania możliwości fenomenologii. Możliwości te są przy tym znakiem wewnętrznej potencjalności fenomenologii, potencjalności, która warunkuje przeprowadzenie rozważań, stanowiących dopełnienie i zarazem rozwinięcie klasycznej myśli Husserla. Wszak to właśnie fenomenologia jest podstawą zamysłu filozofii dramatu. Twórcze wykorzystanie otwartości, która cechuje, według Tischnera, Husserlowską filozofię, prowadzi polskiego myśliciela tam, gdzie rozpościera się nieskończony horyzont fenomenologii, gdzie odsłaniają się nowe obszary, nieprzebadane dotąd za pomocą metody fenomenologicznej. Dlatego też chcąc określić Tischnera mianem twórcy filozofii dramatu, należy najpierw doszukać się początków owej filozofii w rozwijanej przezeń fenomenologii. Zrozumienie Tischnerowskiej filozofii dramatu wymaga ukazania samej myśli Tischnera *in statu nascendi*, to znaczy dotarcia do tej tradycji filozoficznej, która stanowi jej pierwotną inspirację. W tym celu należy cofnąć się do początkowej drogi filozoficznej, w której znajduje podstawę zamysł filozofii dramatu. Wszak już na wczesnym etapie filozofowania Tischnera pojawiają się wątki,

¹⁷ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna...*, s. 25.

które stanowią zapowiedź oryginalnej, dojrzałej postaci jego filozofii. Wątki te, legitymizujące się fenomenologicznym rodowodem, mają własną specyfikę i jako takie – znamionują zasadniczy zwrot w filozofowaniu Tischnera, zwrot w kierunku filozofii dramatu. Zwrot ten ma istotne znaczenie dla Tischnerowskiego rozumienia fenomenologii. Myślenie Tischnera, zakorzenione w krytycystycznym paradygmacie filozofowania, zorientowane jest jednak na poszukiwanie tych zagadnień, które mają przede wszystkim znaczenie antropologiczne. W pierwszej fazie filozofowania (lata 1960/1970), której rezultat stanowi oprócz dorobku naukowego (dysertacji naukowych oraz specjalistycznych artykułów) również zbiór tekstów opublikowanych później pod tytułem *Myślenie według wartości*, polski filozof pozostaje pod wpływem fenomenologii i współczesnych teorii wartości. Wychodząc od kategorii wypracowanych na podstawie filozofii Husserla, Tischner koncentruje się w sposób szczególny na tych wątkach, które odpowiadają, jego zdaniem, na roszczenie tego, co zadane myśleniu. To, co zadane myśleniu, staje się zacznym nowego wymiaru dramatycznego. Należy zauważyć, iż wymiar dramatyczny, ujawniający się już w rozprawach poświęconych problematyce fenomenologicznej, przybierający coraz wyraźniejsze oblicze w miarę ewolucji Tischnerowskich poglądów, powoduje ostatecznie przewartościowanie fenomenologii na korzyść myśli dramatycznej. Przedstawienie wątków dramatycznych obecnych w rozwijanej przez Tischnera fenomenologii rzuca zupełnie nowe światło nie tylko na myśl autora *Filozofii dramatu*, lecz także na samą fenomenologię, na problem jej granic i możliwości.

Odsłaniając szerokie *spectrum* problemowe fenomenologii, Tischner koncentruje rozważania wokół punktu wyjściowego swej filozofii, jakim jest doświadczenie etyczne. Jego zdaniem bowiem, „punktem wyjścia [fenomenologii – A.W.] i jej instancją rozstrzygającą jest bezpośrednio doświadczenie etyczne

człowieka. Zmierza ona do możliwie pełnego opisu istoty owego doświadczenia. [...] Ambicją fenomenologów jest – według Tischnera – rozwijanie etyki jako nauki niezależnej od metafizyki czy każdej innej nauki szczegółowej¹⁸. Podejmując w ramach wczesnej twórczości filozoficznej problem doświadczenia etycznego, twórca filozofii dramatu stwierdza: „Fenomenologia proponuje, by w badaniach etycznych [...] sytuacje etyczne, dane każdemu z nas bezpośrednio, uczynić punktem wyjścia naukowej refleksji. W refleksji tej nie zakłada się nic więcej oprócz tego, że sytuacje etyczne istnieją, że są jako takie przeżywane przeze mnie i przez innych¹⁹”. Przekonanie Tischnera wyrażone w cytowanym fragmencie tekstu nie pozostawia wątpliwości, że projekt oraz koncepcja człowieka uwikłanego w aksjologiczny konflikt (dramat) zakorzenione są w tradycji fenomenologicznej i jako takie stanowią zasadniczo jej kontynuację. Doświadczeniem źródłowym jest w rozumieniu twórcy filozofii dramatu doświadczenie etyczne. Projektując oryginalną postać filozofii dramatu, Tischner stawia sobie za cel problematyzację, przybliżenie oraz opis etycznego doświadczenia. W tekście poświęconym problemowi wartości etycznych, pochodzącym z 1972 roku, określając zakres swych filozoficznych analiz, Tischner pisze, że jego zamierzeniem pozostaje opisanie „sytuacji etycznych w ich własnej doświadczeniowo danej istocie. Trzeba w tym celu – wyjaśnia – skupić na nich uwagę i wydobyć z nich te rysy, które jako istotne muszą się powtórzyć, gdziekolwiek i kiedykolwiek człowiek doświadczy sytuacji etycznej. Wszelkie doświadczenie, w tym także doświadczenie etyczne, ma dwa bieguny: jest doświadczeniem czegoś, doświadczeniem jakiegoś przedmiotu, i jest zarazem jakimś subiektywnym przeżyciem człowieka. Trzeba [...] bliżej opisać te dwa bieguny: biegun obiektywny i biegun subiektywny. Po stronie »przedmioto-

¹⁸ J. Tischner: *Wartości etyczne i ich poznanie*. „Znak” 1972, nr 5, s. 629–630.

¹⁹ *Ibidem*, s. 630.

wej« doświadczenia etycznego natrafiamy przede wszystkim na jakieś wartości etyczne [...]. Po stronie subiektywnej odkrywamy szereg specyficznych »odczuć« owych wartości. Całość fenomenologicznych rozważań nad wartościami koncentruje się zatem wokół dwu tematów: teorii poznania wartości i teorii wartości jako takich²⁰. W ramach takiego ujęcia Tischnerowska koncepcja filozofii dramatu rozpatrywana pod względem twórczego zamysłu jej autora, okazuje się filozoficzną realizacją projektu świadomości aksjologicznej.

Sam Tischner, wskazując *expressis verbis* punkt wyjścia podejmowanych przez siebie rozważań, odsłaniając przy tym, śladami Husserla, naturalną samozrozumiałość, którą, jak uważa, należy poddać problematyzacji, pisze o początku fenomenologicznej drogi filozofowania następująco: „Pewność początku ogniskuje się wokół doświadczenia »jestem«, »ja jestem«, doświadczenia trwającej w czasie tożsamości podmiotu myślącego. Pewność przestrzeni badawczej ogniskuje się wokół odkrycia horyzontu sensu. Mówiąc najogólniej: coś, co znajduję przed sobą, co jest mi zadane, przejawia znamiona jakiegoś ładu, jakiegoś porządkowania i tym samym staje się czytelne dla odpowiednio nastawionego rozumu. Uzbrojony w tego rodzaju pewność początków, mogę podjąć dalsze pytania. [...] Niechaj naszym drogowskazem będzie idea horyzontu, która w »Krisis« zdaje się odgrywać kluczową rolę²¹. Tischner pojmuje fenomenologię jako filozofię otwartą na nieskończony horyzont sensu. Sensem jest w jego rozumieniu „to, co będąc dane w konkretnym doświadczeniu, wykracza w ten sposób poza to doświadczenie, że stanowi jego konieczny horyzont, powodując tym samym, że wszystko, cokolwiek niesie ze sobą doświadczenie, jest czymś dla świadomości, dla podmiotu²². Z fenomenologicznego punktu widzenia droga dostępu do bytu wiedzie przez jego sens. „Do-

²⁰ Ibidem, s. 630–631.

²¹ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, s. 25.

²² Ibidem, s. 24.

świadczając jakiegoś »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 sensem. Sens – pisze Tischner – pojawia się najpierw jako »horyzont« – horyzont doświadczenia zmysłowego, zatem wzrokowego, słuchowego, dotykowego itd.²³.

Tischner przyznaje fenomenologii wyróżnione miejsce względem pozostałych nauk. Jego zdaniem, jedynie fenomenologię można określić jako „naukę o kształtowaniu się i rodzajach sensu”²⁴. „Jej miejsce pośród innych nauk jest wyznaczone miejscem, jakie w naszym doświadczeniu świata zajmuje doświadczenie sensu. Ponieważ doświadczenie sensu jest doświadczeniem tego, co ze względu na nas podstawowe, fenomenologia musi być uznana za naukę podstawową”²⁵. Rozważając znaczenie fenomenologii jako nauki, Tischner upatruje jej genezy w kryzysie nauki, filozofii i człowieka zachodnioeuropejskiego zarazem. Kryzys ten – twierdzi Tischner – „dla Husserla był punktem wyjścia refleksji nad zadaniami filozofii, a także fenomenologicznej psychologii. Nowa *instauratio magna* filozofii przez Husserla zaczęła się przede wszystkim od zakwestionowania obiegowego ideału nauki oraz obiegowej koncepcji filozofii. Ale kwestionowanie ideału może się dokonać wyłącznie w imię nowego ideału. Jaki był ten nowy ideał? Husserl nigdzie nam tego głębiej nie odsłonił. Wiadomo jednak przynajmniej tyle, że nauka, a głównie filozofia miała sięgać do tego, co najbardziej pierwotne, i na tej drodze wyjaśniać swoje własne podstawy”²⁶. W rozumieniu Tischnera filozofia projektowana przez Husserla

²³ Ibidem, s. 26.

²⁴ Zob. ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ J. Tischner: *W kregu spraw psychologii i filozofii*. „Znak” 1967, nr 1, s. 104–105.

nie kształtuje się według określonego modelu i jako taka nie jest ideałem wiedzy, lecz jest wyjaśnianiem sięgającym w głąb tego, co najbardziej źródłowe.

W swych rozważaniach dotyczących zakresu, specyfiki fenomenologicznych badań Tischner dowartościowuje przede wszystkim ich egotyczny charakter. Píše w tym kontekście następująco: „[...] musimy dokonać radykalnego zwrotu ku sobie i odkryć siebie, siebie w naszej jedyności, wręcz samotności. Wszelki sens wskazuje bowiem przede wszystkim mnie, jest dla mnie i przeze mnie. Także ten sens, jaki wyłania się w horyzoncie moich spotkań z innymi ludźmi, dzięki któremu drugi człowiek »ma dla mnie sens« bycia moim bliskim [...]»²⁷. Zdaniem Tischnera, sens jest determinantem egologicznym, a zarazem określającym i wskazującym to, co indywidualne. „Zadaniem fenomenologii – podkreśla – jest właśnie »rozjaśnienie« horyzontu sensu, w obszarze którego przebiega życie człowieka»²⁸.

Punktem wyjścia swej filozofii, której nadrzędną ideą pozostaje idea horyzontu, polski myśliciel czyni za Husserlem tezę „ja jestem”. Wychodząc od tej tezy, już w swej rozprawie doktorskiej, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, Tischner dokonuje rozróżnienia między egologiczną i podmiotową strukturą świadomości. Rozróżnienie to nieznane jest samemu Husserlowi, który utożsamiał „ja” transcendentalne z podmiotem świadomości. Według Tischnera „ja” transcendentalne ma – w odróżnieniu od podmiotu – zarazem indywidualny i indywidualizujący charakter²⁹. Na „ja” transcendentalne wskazują tak zwane jaźniowe momenty własnościowe, czyli te momenty przeżyć świadomych, które charakteryzowa-

²⁷ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, s. 31.

²⁸ Ibidem, s. 27.

²⁹ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 70–78.

ne jako moje odsyłają do mnie jako „właściciela”³⁰. Określając relacje między podmiotem świadomości a „ja”, Tischner stwierdza, że „ja” jest czynnikiem rozstrzygającym o tym, że świadomość jest zawsze świadomością wyłącznie „moją”, a nie świadomością w ogóle. W tym kontekście „ja” transcendentalne jest określone jako „kto”, które jako takie wyrasta ponad świat rzeczy.

Tischner jako kontynuator myśli Husserla, a zarazem twórca filozofii dramatu dogłębnie zrozumiał sens idei „ja” transcendentalnego. Zaakcentowanie podwójnego statusu „ja”, rozdźwięku między nastawieniem transcendentalnym a nastawieniem naturalnym, stanowi jeden z wyznaczników zasadniczego podobieństwa między stanowiskiem późnego Husserla i stanowiskiem Tischnera. Podejmując pytania oraz problemy, jakie postawił twórca fenomenologii, polski filozof uwyrażnia aksjologiczno-agatologiczny wymiar konfliktu wynikającego z faktu, że „ja” żyjące w świecie oraz wśród innych jest zarazem „ja” konstytuującym wszelki możliwy sens. Spośród kontynuatorów myśli autora *Kryzysu nauk europejskich...* to właśnie Tischner, który uwzględnił aksjologiczny charakter „ja”, odsłania „dramatyczny” wymiar koncepcji Husserlowskiej. Zdaniem polskiego filozofa, twórcy fenomenologii zapoznał w swych analizach aksjologiczny rys „ja” transcendentalnego. Podstawą podejmowanych oraz rozwijanych rozważań polskiego filozofa, pozostaje fenomenologia. Aksjologiczno-etyczny konflikt, jaki przedstawia Tischner, jest bowiem konfliktem „ja”, które żyje w świecie międzypodmiotowych relacji, w świecie otoczenia – na scenie, będącej odpowiednikiem Husserlowskiego świata w sensie *Lebenswelt*. Okazuje się, że filozofia Husserla pozostaje wstępnym założeniem – dopełniającej projekt fenomenologii, a zarazem stanowiącej jej rozwinięcie – filozofii dramatu.

³⁰ Por. ibidem, s. 70–73.

Możliwość wyłonienia się wymiaru dramatycznego w łonie fenomenologii jest świadectwem przewyciężenia refleksji transcendentalnej oraz przejścia przez transcendentalizm w wersji Husserlowskiej. Jest wyrazem dowartościowania, a zarazem rozwinięcia tych problemów, których dotąd nie rozpatrzono w fenomenologii w jej klasycznej postaci. Opatrując komentarzem Husserlowską koncepcję „ja” transcendentalnego, autor *Filozofii dramatu* pisze: „Ja transcendentalne wyłania się jako owoc redukcji transcendentalnej świata i innych. W wyniku redukcji świat i wypełniający go inni ludzie stają się jedynie zjawiskami – fenomenami świata, fenomenami ludzi. Ewentualne pytania idące od świata i innych ku transcendentalnemu Ja są tylko fenomenami pytań. Nie są wydarzeniami. Nie stwarzają zobowiązań. Przywilej pytania przychodzi do tego samego Ja, które może również udzielić odpowiedzi. Ja transcendentalne staje się, tym sposobem, absolutnym źródłem znaczeń dla wszelkiego możliwego pytania i wszelkich możliwych odpowiedzi. Jego świadomość rozwija się w wewnętrznym dialogu ze sobą. Może ono rozszczepić się na część pytającą i część zapytywaną, nie tracąc jednak swej wewnętrznej tożsamości”³¹. Tischner dostrzega aleiologiczny dramat rozgrywający się wewnątrz transcendentalnego „ja”. Aksjologiczny dramat transcendentalnego „ja” jest „troską filozofa”³², który począwszy od dziejowej genezy myślenia (refleksji oraz wszelkiej naukowej obiektywizacji), dążąc do odsłonięcia tego, co prawdziwe, jednocześnie się od niego oddala. Z możliwością ujawniania tego, co prawdziwe i podstawowe, Tischner wiąże za Husserlem nadzieję na ocalenie człowieczeństwa; nadzieję, będącą etycznym fundamentem ethosu wszelkiego filozoficznego zapytywania. Według Tischnera bowiem „Niedolą pytającego Husserla jest upadek prawdy. Doświadczenie tej nie-

³¹ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 76.

³² Ibidem, s. 76–77.

doli jest źródłem siły filozofii Husserla. To bardziej jest siła moralna niż siła ściśle teoretyczna. Teoria jest odpowiedzią; moralność pytaniem. [...] Trzeba uznać ethos tego pytania filozofii. [...] Każda filozofia wyrasta bowiem z troski o prawdę, zagrożonej dramatem dziejów. Pod tym względem filozof przypomina obcokrajowca, który zanim będzie mógł zamieszkać na świecie, musi się w tym świecie rozeznaczyć i innym pomóc w rozeznaniu”³³. Zdaniem polskiego filozofa, „jedynie upadek prawdy – kłamstwo, iluzja, fałsz – jest zdolny ustanowić absolutny obowiązek myślenia, z którego wyrasta wszelka filozofia”³⁴.

Fenomenologia jest w rozumieniu Tischnera możliwością myślenia, przed którym otwierają się nieustannie nowe (niepoddane dotąd filozoficznej analizie) horyzonty eksploracji. Otwarcie to umożliwia między innymi fenomenologiczna koncepcja doświadczenia. Uczestnictwo człowieka w dramacie oznacza wrażliwość na wszelkie możliwe doświadczenie, w szczególności doświadczenie aksjologiczne. W ramach bowiem Tischnerowskiego ujęcia fenomenologii doświadczenie umożliwia przede wszystkim dostęp do aksjologicznej sfery ludzkiej rzeczywistości. Sam Tischner, podejmując rozważania nad filozofią Husserla traktowaną jako podstawa, jako asumpt do powstania nowych kierunków filozoficznych, akcentuje potrzebę refleksji nad fenomenologią jako możliwością. W jednym ze swych artykułów Tischner nadaje paragrafowi poświęconemu filozofii Husserla oraz Heideggera tytuł *Możliwości fenomenologii*³⁵. „Pojawienie się nowych, związanych z fenomenologią kierunków filozoficznych – zauważa Tischner w innym tekście – wywołuje potrzebę refleksji nad fenomenologią od strony jej podstawowych dążeń metodycznych. Spory wokół Husserla pozwalają nam głębiej wniknąć w bogactwo znaczeniowe, jakie kryło się i nadal kry-

³³ Ibidem, s. 77.

³⁴ Ibidem.

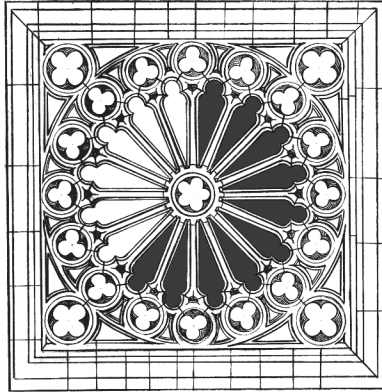
³⁵ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 138.

je w postulacie »powrotu do źródeł«. Perspektywy otwarte przez tę zasadę i dotychczasowe formy jej realizacji są wciąż otwarte. Metoda fenomenologiczna nie ukazała jeszcze wszystkich swych możliwości i wciąż wytycza drogę współczesnego myślenia³⁶. W świetle Tischnerowskiego rozumienia filozofii Husserla samo przejście od fenomenologii do nowej postaci filozofii (filozofii dramatu) jawi się również jako rozpoznawalna przez fenomenologię jej wewnętrzna możliwość.

³⁶ J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej...*, s. 43.

☼ Część druga ☼

TISCHNEROWSKIE
rozumienie
FENOMENOLOGII



Rozdział trzeci

Koncepcja „ja” transcendentального

Egologiczna a podmiotowa struktura świadomości

W swej rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* Tischner nawiązuje do poglądów twórcy fenomenologii dotyczących zagadnienia wewnętrznej budowy świadomości transcendentальной. „W poglądach na zagadnienie budowy świadomości – pisze we wstępie rozprawy – interesuje nas szczególnie to, co dotyczy jej »subiektywnego bieguna«, który Husserl nazywał czystym podmiotem, czystym »ja« lub »ja« transcendentальnym”¹.

Koncepcja „ja” transcendentального, którą podejmuje Tischner na kanwie swych dociekań, staje się nie tylko problemowym punktem wyjścia, od którego rozpoczyna rozważania polski badacz, lecz przede wszystkim możliwością otwierającą przed nim horyzont potencjalnych analiz, wyznaczającą kierunek poszukiwań. Już bowiem w ostatniej części pracy doktorskiej (w ramach zwieńczenia analiz Husserlowskiej koncepcji) polski filozof zarysowuje projekt własnego ro-

¹ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 3.

zumienia koncepcji „ja” transcendentalnego, projekt będący jego twórczym wkładem w rozwój problematyki fenomenologicznej.

Problem „ja” transcendentalnego Tischner, jak wspomnieliśmy, czyni przedmiotem analiz rozprawy doktorskiej. Problematyce podejmowanej w tej rozprawie poświęcone są również trzy artykuły polskiego filozofa, opublikowane w latach 1964–1966². W niniejszych rozważaniach analizy zawarte w tych artykułach wykorzystamy w takim stopniu, w jakim można w nich odnaleźć rozwinięcie, wyjaśnienie, uzupełnienie, doprecyzowanie lub zaakcentowanie kwestii podejmowanych przez Tischnera w rozprawie doktorskiej.

W rezultacie analizy Husserlowskiej koncepcji „ja” transcendentalnego Tischner odsłania niezwykle istotne aspekty, które, jego zdaniem, zapoznał sam Husserl. Należą do nich: po pierwsze, brak tożsamości między pojęciem „ja” transcendentalnego a pojęciem podmiotu świadomości oraz – wynikające z terminologicznej odmienności – rozróżnienie między egologiczną i podmiotową strukturą świadomości (rozróżnienie, z którym – z kolei – związana jest możliwość rozpatrzenia „ja” transcendentalnego w horyzoncie pytania o „kto”); po drugie, przyznanie samemu „ja” charakteru indywidualnego, a zarazem indywidualizującego³.

W swej rozprawie doktorskiej Tischner formułuje tezę, że używane przez Husserla najczęściej w kontekście „ja” transcendentalnego określenie „czysty podmiot świadomości” nie oddaje swoistości „ja”, co więcej, nie

² Chodzi o następujące artykuły J. Tischnera: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia” 1964, nr 1/2; *Czym jest „ja” transcendentalne?*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. Zarnecka. Warszawa–Kraków 1964; *Strukturalne zagadnienia refleksji i sprostowania immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1.

³ Pierwszy aspekt omówiony zostanie w ramach niniejszego podrozdziału. Omówieniu drugiego z wymienionych aspektów poświęcony będzie kolejny podrozdział pracy.

jest z nim tożsame⁴. „Czysty podmiot świadomości” nie może się utożsamiać z „ja” transcendentalnym. Zdaniem autora rozprawy *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, stosownie do tej nietożsamości, w obrębie problematyki dotyczącej świadomości transcendentalnej należy odróżnić „motyw” (wątek) egologiczny, zorientowany na wyjaśnienie genezy konstytucyjnej z perspektywy „ja”, od „motywu” podmiotowego, w którego ramach kategorią porządkującą oraz organizującą strukturę świadomości jest sam podmiot⁵. Motywy te stanowią odrębne drogi rozważań, podług których mogą przebiegać badania fenomenologiczne. Należy przy tym nadmienić, że „motyw” egologiczny – odróżniony od podmiotowego – rozwija Tischner wtedy, kiedy pozwalają na to analizy ściśle określone co do zakresu (związane z koncepcją „ja” transcendentalnego). Polski filozof akcentuje w swych rozważaniach nie tylko rozróżnienie między „ja” i podmiotem, lecz także między „ja” transcendentalnym i ludzką osobą, przy czym sama osoba stanowi rezultat konstytucyjnych dokonań transcendentalnego „ja”. „Ja” transcendentalne „samo w sobie nie jest – podkreśla Tischner – ani osobowe, ani ludzkie. Wyodrębnia się ono z warstwy własności habitualnych i w ogóle całego strumienia świadomości, jako struktura tożsama w zmiennym strumieniu przeżyć, jako struktura bardziej pierwotna niż »ja« osobowe lub »ja« ludzkie”⁶. W rozumieniu twórcy filozofii dramatu nie można zatem utożsamiać „ja” transcendentalnego ani z czystym podmiotem świadomości, ani z ludzką osobą. W tym miejscu należy jedynie wspomnieć, że motyw egologiczny stanowiący punkt wyjścia rozważań, które dotyczą świadomości „ja”, Tischner

⁴ Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 102.

⁵ Por. ibidem, s. 95.

⁶ Ibidem, s. 98.

będzie rozwijał jako centralny wątek w swych późniejszych pracach.

Rozpatrując sam tok wywodu autora rozprawy *Ja transcendentalne...*, tok, który porządkują zasadniczo dwa wątki problemowe (egologiczny oraz podmiotowy), można dostrzec, że właśnie odróżnienie problematyki podmiotowej od problematyki egologicznej umożliwia: po pierwsze, sformułowanie sposobu wyodrębnienia „ja” transcendentalnego za pomocą tak zwanej redukcji egotycznej (jaźniowej), po drugie, eksplikację twierdzeń, które oddają swoistość natury „ja” transcendentalnego. Sam Tischner w jednym ze swych artykułów poświęconych problematyce fenomenologicznej konkluduje, że „pozytywny wynik rozprawy stanowi zarysowana teoria redukcji egotycznej oraz twierdzenie, że »ja« transcendentalne samo w sobie kryje jakąś »konstytutywną« je [!] »treść« i jest bezpośrednio ukwalifikowane przez własności m.in. habitualne”⁷.

W celu określenia zakresu rozwijanej problematyki Tischner rozpoczyna swe analizy od wyjaśnienia sposobu odsłaniania świadomości transcendentalnej, czyli redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Polski filozof powtarza za Husserlem, że zabiegiem prowadzącym do wyodrębnienia świadomości transcendentalnej jest transcendentalna *epoché*, polegająca na przejściu od badania świata do badania sensu świata⁸. Redukcja transcendentalna, która umożliwia „przejście od badań nad transcendentnym przedmiotem do badań nad *no e m a t e m* przedmiotu”⁹, ma w rozumieniu Tischnera „charakter zmiany wartościującego oznaczenia”: to, co zostało wzięte w nawias, stanowi razem z odsłoniętą podstawą transcendentalną główny przedmiot badań fenomenologicznych¹⁰.

⁷ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 576–577.

⁸ Zob. J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Warszawa 1989, s. 35.

⁹ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: *Idem: Studia z filozofii świadomości...*, s. 84.

¹⁰ Zob. *ibidem*.

Transcendentalna *epoché* nie narusza, zdaniem Tischnera, danych oglądu, ponieważ umożliwiając zmianę postawy ze światowej na transcendentalną, dotyczy wyłącznie sfery egotycznej. Transcendentalną *epoché* ewokuje, według polskiego filozofa, pytanie, „kim jest to Ja, które ogląda horyzont świata?”¹¹. Stawiając to pytanie – argumentuje autor rozprawy *Ja transcendentalne...* – dokonujemy redukcji transcendentalnej, dzięki której odsłania się świadomość spełniająca funkcję konstytuującą. W rozumieniu twórcy filozofii dramatu redukcja „zawiera w sobie następujące momenty: dzięki niej zostaje wyodrębnione transcendentalne »ja« (*ego*), które jest podmiotem przeświadczenia o istnieniu świata i wszystkich jego elementów wraz z »ja« jako ludzką, rzeczywistą osobą. Dalej ujawnia się transcendentalna apercepcja świata, której korelatem jest fenomen świata. Z tą chwilą powstaje możliwość wytoczenia zagadnienia genezy świata w świadomości transcendentalnej. Ludzka świadomość człowieka przyporządkowanego ogólnej strukturze świata zatracą sens realnej rzeczywistości należącej do świata i wraz z innymi przedmiotami wypełniającej horyzont świata, a zyskuje sens sfery irrealnej i absolutnej. Tę sferę stanowi właśnie świadomość transcendentalna [...]”¹². Za pomocą redukcji ujawnione zostaje znaczenie oraz ontyczny status świadomości transcendentalnej, która z jednej strony pozostaje sferą czystą, absolutną, bytowo pierwotną, a zarazem indywidualną, czyli moją, z drugiej natomiast strony, jako czynnik konstytuujący, organizuje wszelkie przedmioty i dziedziny przedmiotowe oraz nadaje im sens.

Nakreślenie obszaru badań filozofii dramatu stanowi dopiero przygotowanie jej twórcy do przedstawienia poglądów Husserla, przeprowadzenia krytyki poglądów oraz do prezentacji elementów własnego rozumienia „ja” transcendentalne-

¹¹ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, s. 35.

¹² Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 5.

go. Celem Tischnerowskiej analizy krytycznej poglądów twórcy fenomenologii jest jak najbardziej precyzyjny opis „ja” transcendentального oraz uwyrażnienie nietożsamości między „ja” transcendentальnym a czystym podmiotem świadomości. „Jedynym celem niniejszej krytyki – podkreśla twórca filozofii dramatu – ma być umożliwienie jeszcze bardziej precyzyjnego opisu »ja« transcendentального, a w szczególności zbadanie, jaki związek zachodzi między »ja« transcendentальnym a czystym podmiotem świadomości oraz czy, i ewentualnie jak, »ja« transcendentálne jest »ukwalifikowane« samo w sobie, tj. niezależnie od własności habitualnych”¹³. Odwołując się do poglądów twórcy fenomenologii, a zarazem opierając się na własnych rozważaniach, Tischner podejmuje próbę krytycznej analizy poglądów Husserla. Krytyka ta – pisze w tym kontekście – „jest z założenia krytyką połowiczną, ponieważ uznaje za zasadniczo słuszne lub co najmniej objętne dla naszych badań główne rozstrzygnięcia, które dotyczą metody wyodrębnienia transcendentальной sfery świadomości oraz jej immanentnej budowy”¹⁴. Oprócz krytyki poglądów Husserla Tischner artykułuje pozytywny wynik rozważań podejmowanych w swej rozprawie. Jak zaznaczyliśmy już we wstępie niniejszego podrozdziału, chodzi przede wszystkim o zarysowaną przez Tischnera teorię redukcji egotycznej.

W pracy *Ja transcendentálne...* Tischner stawia sobie za cel nie tylko udzielenie odpowiedzi na pytanie, „czym jest »ja« świadomości, która oczyszczona została przez redukcję”¹⁵, lecz także zmierza do uściślenia samego terminu „ja transcendentálne”. „Wiemy – pisze polski filozof – że stosowana najczęściej przez Husserla i wielu innych nazwa »podmiot świadomości« nie oddaje całej swoistości w ten sposób nazwanego

¹³ Ibidem, s. 85.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Por. J. Tischner: *Ja transcendentálne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 555.

[»ja« – A.W.], mimo że pomiędzy »ja« i »podmiotem świadomości« zachodzą jakieś bliskie powiązania¹⁶. Zdaniem Tischnera, wieloznaczne, a wręcz mylące są ponadto określenia, które Husserl stosował w celu opisu struktury „ja”, takie jak: „subiektywny biegun świadomości”¹⁷, „wolna istota”¹⁸ oraz

¹⁶ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 103.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 63. Argumentacja Tischnera przedstawia się następująco: „Jak już na to zwrócił uwagę Roman Ingarden, pojęcie bieguna zostało zaczerpnięte prawdopodobnie z dziedziny fizyki (biegun magnetyczny) i wniosło ze sobą moment wyobrażenia przestrzennego ułożenia obok siebie linii sił oraz współczesnego występowania wielu sił obok siebie. Ale w świadomości nie można mówić o żadnym przestrzennym usytuowaniu »ja« w stosunku do strumienia świadomości. [...] »Ja« transcendentalne jest niewątpliwie czymś więcej niż tylko idealnym punktem. Już sam fakt dynamicznego i spontanicznego zachowania się »ja« jako źródła przeżyć aktowych i podmiotu własności habitualnych wyklucza uznawanie go za tego typu idealny punkt. Z tego też powodu rezygnujemy nie tylko z nazwy »biegun świadomości«, lecz także z nazwy »punkt świadomości« [...]”. Ibidem, s. 64. „W *Ideach I*, jak widzieliśmy – pisze Tischner – [Husserl – A.W.] używa również terminu »wolna istota« na oznaczenie »ja« oraz charakterystycznego dynamizmu opisywanego gdzie indziej przez termin »podmiot«”. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 561.

¹⁸ Zdaniem Tischnera, należy porzucić również termin „wolna istota”. W kwestii zarzucenia terminu „wolna istota” Tischner argumentuje: „Termin »wolna istota« (*freie Wesen*), którego Husserl użył w *Ideach I*, jest czymś więcej niż nazwą stworzoną do celów porozumiewania się: jest wynikiem wniknięcia w immanentną sferę czystego »ja« w jej istocie. Wyraża on najbardziej pierwotną dynamikę »ja«, dzięki której może ono w pewnych granicach wpływać na przebieg (w najszerszym znaczeniu) przeżyć świadomości [...]. Mylący jest tutaj »wolna«. [...] »Pole wolności« pokrywa się z »polem potencjalności«, ale nie znaczy tego samego. Aby uniknąć nieporozumień, należy dokładnie rozgraniczyć momenty znaczeniowe i, nie rozstrzygając, w którym ze znaczeń »ja« jest naprawdę wolne, stwierdzić, że nie są one równoważne. [...] Pozostaje jako ostateczne określenie »ja transcendentalne«, to jest »ja« świadomości oczyszczonej przez redukcję transcendentálną. Przy tym określeniu pragniemy pozostać”. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 65–67.

„czyste ja”. Porządkując kwestie terminologiczne, Tischner już we wstępie do strukturalnych analiz świadomości transcendentalnej rezygnuje ze stosowanych przez Husserla nazw: „biegun świadomości”, „wolna istota” oraz „czyste ja”, i zaznacza, że pozostaje przy określeniu „ja transcendentalne” (lub po prostu „ja”).

Zamienne stosowanie terminu „ja transcendentalne” oraz „podmiot świadomości” (traktowanie ich jako synonimów przez Husserla) skłania twórcę filozofii dramatu do przypuszczenia, że „Husserl nie zdawał sobie dostatecznie sprawy z dwóch swoistych aspektów świadomości ujmowanych z jednej strony przez termin »podmiot«, z drugiej przez termin »ja«. W zastosowaniu do sfery świadomości obydwie znaczenia utożsamiają się dla niego”¹⁹. Dostrzegając, że Husserłowska koncepcja subiektywności transcendentalnej kryje szczególnego rodzaju polaryzację, która implikuje rozbieżność wątków (oraz – odpowiadającą im – semantyczną rozbieżność pojęć), Tischner formułuje fundamentalne dla rozwoju własnej myśli filozoficznej pytanie: „[...] czy między podmiotem świadomości a »ja« transcendentalnym zachodzi bezwzględne »pokrywanie się«, bezwzględna »tożsamość«, tak że jedno jest drugim?”²⁰. W celu uwyraźnienia ewolucji zachodzącej w sferze poglądów oraz terminologii Husserla, a zarazem powstającej w jej wyniku wieloznaczności warto – mając na uwadze tok rozumowania Tischnera – przyjrzeć się bliżej analizom zawartym w rozprawie *Ja transcendentalne...*

W odniesieniu do Husserłowskiej koncepcji „ja” transcendentalnego Tischner pisze następująco: „W poglądach Husserla na zagadnienie immanentnej budowy »ja« transcendentalnego zaznaczyła się pewna zmiana: według początkowej koncepcji miało ono być pozbawione wszelkich bezpośrednich kwalifikacji – było w pełnym tego słowa znaczeniu

¹⁹ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 561.

²⁰ Ibidem.

czystym »ja«. Według koncepcji późniejszych budowa »ja« transcendentalnego przedstawia się nieco inaczej²¹.

Autor rozprawy *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* dostrzega, że w rezultacie uznania egotycznego modelu świadomości twórca fenomenologii odstępuje od stosowania terminu „czyste »ja«” na rzecz „ja”, które zawsze ukwalifikowane jest trwałymi własnościami, to znaczy własnościami habitualnymi²². Własności te osadzają się w „ja”, współtwo-

²¹ Ibidem, s. 539. Na marginesie analiz, jakie przeprowadza Tischner, warto zaznaczyć, że ewolucja poglądu Husserla odnośnie do koncepcji „ja” ma również związek z porzuceniem przezeń stanowiska nieegologicznego na rzecz egologicznego. Na początkowym etapie filozofowania między pierwszym a drugim wydaniem *Badaiń logicznych* twórca fenomenologii dokonuje radykalnego zwrotu od nieegologicznego do egologicznego modelu świadomości. Zob. K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości*. Przeł. T. Kubalica. Kraków 2009, s. 241. Por. E. Husserl: *Badania logiczne. T. 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Cz. 1. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 454. Chociaż Husserl zajmuje stanowisko egologiczne, jednak posługuje się zamiennie terminami „ja” i „podmiot świadomości”.

²² „W pracach późniejszych – pisze Tischner – Husserl mówi o własnościach habitualnych jako własnościach kwalifikujących bezpośrednio »ja transcendentalne« i [ostatecznie – A.W.] zarzuca, może świadomie, może przypadkowo, pojęcie »czystego ja« [...]”. Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 547. Husserl przyjmuje ostatecznie, że „czyste ja” jest „bezpośrednio ukwalifikowane spełnionymi mniemaniami, przekonaniem, postawami, słowem: własnościami habitualnymi”. Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 31. Uzupełnienie koncepcji „ja” transcendentalnego, dokonane w efekcie wprowadzenia własności habitualnych, czyli mniemań, przekonań, postaw, które bezpośrednio kwalifikują czyste „ja”, powoduje modyfikację koncepcji „ja”. W konsekwencji Husserl odstępuje od stosowania terminu „czyste »ja«” na rzecz terminu „ja”. W rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner w następujący sposób charakteryzuje Husserlowską koncepcję własności habitualnych: „Teoria własności habitualnych pojawiła się u Husserla w *Ideach II*, szczególnie w paragrafie 29, pochodzącym z roku 1915–1916. [...] Własności habitualne przysługują bezpośrednio Ja transcendentalnemu, które nie jest już tym samym czyste, lecz właśnie określone przez własności. [...] Źródłem własno-

rząc subiektywne – oprócz przedmiotowych – pokłady sensu. „Własności habitualne – pisze Tischner w rozprawie doktorskiej – dorzucają się niejako »od zewnątrz« do tego, czym jest »ja« samo w sobie, i odtąd tkwią w nim, »inherują«, są jego własnościami. [...] Wykańczają jego pełną nadbudowę”²³. Transcendentalne „ja” wyrasta jednak ponad nadane mu z góry własności: „[...] »ja« transcendentalne – pisze polski filozof – jest inne niż cechujące go [je – A.W.] własności”²⁴. Teoria własności habitualnych została przedstawiona przez Husserla w *Ideach II*, ale w pracy tej pojęcie „ja” współwystępuje jeszcze – jak zauważa Tischner – z pojęciem „czystego ja”²⁵. W *Logice formalnej i transcendentalnej*, jak również w *Medytacjach kartezjańskich...* termin „czyste »ja«” już jednak nie występuje. Na podstawie przedstawionych rozważań można stwierdzić, że Husserlowska teoria własności habitualnych (stanowiących bezpośrednią kwalifikację „ja”) wyznacza moment przełomowy w ewolucji koncepcji świadomości transcendentalnej. Po pierwsze, stanowi asumpt do odejścia od stosowania terminu „czyste »ja«”; po drugie, ukazuje „ja” jako strukturę wyposażoną w trwałe własności, a zarazem zawsze konstytuującą się w procesie własnej genezy; po trzecie, odsłania wewnętrzne uwarstwienie świadomości, w której obrębie „ja” oraz podmiot stanowią dwa odrębne elementy²⁶; po czwarte, rzuca nowe światło na

ści habitualnych są akty świadomości. W wyniku spełnionego aktu pozostaje w świadomości jako »osad« po nim, trwająca postawa (przeświadczenie), która odnosi się wprawdzie intencjonalnie do przedmiotu aktu, lecz jednocześnie determinuje dalsze zachowanie się Ja wobec tego przedmiotu. Trwające postawy (przeświadczenia) podtrzymują tożsamość Ja ze sobą samym w płynącym strumieniu czasu”. Ibidem, s. 156–157.

²³ Ibidem, s. 96.

²⁴ Ibidem, s. 99.

²⁵ Zob. ibidem, s. 31.

²⁶ W samej sferze świadomości wyróżnione zostają odtąd następujące warstwy: samo „ja”, określone jako „transcendens w immanencji”, oraz czysty podmiot świadomości.

przebieg intencjonalnego życia świadomości, które kształtuje się pod wpływem dodatkowego czynnika.

Uwzględnwszy ewolucję poglądów Husserla, który rozwijając koncepcję „ja» transcendentalnego”, dopełnia ją teorią własności habitualnych, Tischner zauważa, że twórca fenomenologii posługuje się w swych późniejszych pracach określeniem „substrat własności lub aktów”²⁷. W rozumieniu autora *Medytacji kartezjańskich...* „ja” transcendentalne, rozpościerające się w płynącym strumieniu świadomości, konstytuuje się jako substrat trwałych własności²⁸. W ramach egologicznej organizacji sfery transcendentalnej „ja” transcendentalne przejawia się w świadomości jako samoistna transcendentalna podstawa, podłoże aktów oraz własności. W przeciwieństwie do nieustannie płynącego strumienia przeżyć, „ja” pozostaje niezmiennie²⁹. Tischner przedstawia „ja” transcendentalne jako ten element sfery świadomości, który jako czynnik istniejący w sobie samym, konstytuujący, zabarwiający jakościowo, warunkuje to, że zmienny strumień świadomości pozostaje strumieniem zawsze tego samego, konkretnego indywiduum. Konkludując, uświadomiwszy sobie, że „ja” jest bezpośrednio ukwalifikowane mniemaniem, przekonaniem oraz własnościami habitualnymi i jako takie pełni funkcję substratu aktów

²⁷ Zdaniem Tischnera, odkąd Husserl uświadamia sobie, że „ja” jest bezpośrednio ukwalifikowane mniemaniem, przekonaniem, postawami (własnościami habitualnymi), posługuje się również określeniem „substrat aktów i własności”. Zob. *ibidem*. W kontekście terminu „substrat” warto nadmienić, że o „ja” jako substracie pisał już Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*: „[...] poza logicznym znaczeniem [słowa] »Ja« nie mamy innej wiedzy o podmiocie samym w sobie, który jako substrat leży u podstaw [zarówno] owego Ja, jak i wszystkich myśli”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, s. 60 (A 350). Również R. Ingarden pisze o „substracie danych jakości”. Por. R. Ingarden: *Studia z estetyki*. Warszawa 1966, s. 143.

²⁸ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 96.

²⁹ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 542.

i własności, twórca fenomenologii odchodzi, zdaniem Tischnera, od stosowanych uprzednio w kontekście „ja” transcendentalnego terminu „czyste »ja«”, przy czym nadal posługuje się zamiennie terminem „ja” i „podmiot świadomości”³⁰.

Motyw ten skłania Tischnera do zgłębienia oraz rozwinięcia problematycznej kwestii, rozwinięcia, w którego efekcie dochodzi do rozróżnienia dwóch odrębnych płaszczyzn rozważań (wątków). Polski filozof wykazuje, że pojęcia „»ja« transcendentalne” oraz „podmiot świadomości” nie są synonimami. W rezultacie eksplikacji tego twierdzenia Tischner eksponuje rozróżnienie między egologiczną i podmiotową strukturą świadomości, rozróżnienie nieznane – jak już zaznaczyliśmy – samemu Husserlowi. Zdaniem Tischnera, modyfikacja przedstawionego w *Ideach I* stanowiska Husserla odnośnie do koncepcji „ja” powoduje, że pojawiają się dwa odrębne wątki (dwa heterogeniczne motywy): egologiczny oraz podmiotowy. O ile bowiem podmiot świadomości odgrywa „rolę czynnika organizującego od strony podmiotowej”³¹, o tyle „ja” transcendentalne znamionuje odrębny, egologiczny wątek rozważań. Według Tischnera w ramach Husserlowskiej koncepcji subiektywności transcendentalnej należy zatem rozróżnić – zapoznane przez samego twórcę fenomenologii – dwa odmienne poziomy: podmiotowy, ujmujący podmiot jako niezbędny element sfery świadomości, i egologiczny, dotyczący samoistnego elementu świadomości, pełniącego funkcję konstytuującą, to znaczy „ja” transcendentalnego, które wyposażone jest we własności habitualne. Wyróżnienie heterogenicznych płaszczyzn rozważań (podmiotowej, zorientowanej na opis struktury świadomości jako zorganizowanej przez podmiot, oraz płaszczyzny egologicznej, w której ramach centralne miejsce zajmuje „ja”) okazuje się istotne w obraniu przez Tischnera kierunku samodzielnych analiz.

³⁰ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 64.

³¹ Ibidem, s. 6.

Opierając się na wywodach przedstawionych w rozprawie *Ja transcendentalne...*, można pokusić się o stwierdzenie, że o dostrzeżonym przez Tischnera rozróżnieniu między egologiczną i podmiotową organizacją świadomości rozstrzygnęło Husserlowskie odkrycie, że „ja” wyposażone jest we własności i jako takie nie jest czyste. „Gdyby »ja transcendentalne« było samo w sobie »czystym ja«, czy mogłoby – pyta Tischner – występować jako czynnik rozstrzygający o tym, że strumień świadomości jest moim i tylko moim strumieniem? Czy mogłoby wywierać piętno indywidualności na własnościach, aktach, doznaniach, przeżyciach itd.?”³². Według polskiego filozofa „ja w ogóle” byłoby jedynie „abstraktem, który może być użyteczny jako swoiste pojęcie graniczne, ale nie może [...] indywidualizować strumienia świadomości”³³. Zgodnie z rozumowaniem Tischnera, w rezultacie odkrycia trwałych własności „ja”, odkrycia, które doprowadziło Husserla do uznania terminów „ja” oraz „czyste »ja«” za nierównoznaczne, uwyraźniona została różnica między „ja” i „podmiotem”. W związku z tym rozróżnieniem powinny się odsłonić dwa odmienne motywy: egologiczny i podmiotowy, oraz dwie rozłączne płaszczyzny rozważań, które jednak w ujęciu Husserla się zbiegają. Niezwykle znaczący wydaje się fakt, że właśnie pogląd o swoiście indywidualnie wyposażonym „ja” przesądza o dystansie Tischnera wobec stosowanego przez Husserla na określenie „ja” transcendentalnego terminu „podmiot świadomości”. W stosunku do podmiotu świadomości „ja” transcendentalne pozostaje „samoistnym” oraz absolutnym elementem sfery świadomości, który nadaje zarazem szczególny charakter całej sferze świadomości. W przeciwieństwie do podmiotu świadomości – „ja” zawsze wskazuje konkretne *ego*, odznaczające się świadomością treści, znajdujących się w sferze immanencji. Zdaniem Tischnera, o ile „pojęcie »ja« wskazuje intencjonalnie na konkretne indywidu-

³² Ibidem, s. 99.

³³ Ibidem.

um, którym jestem i które czegoś doznaje”, o tyle inaczej jest z pojęciem „podmiot świadomości”, które „wcale nie wskazuje, że chodzi o ewentualny podmiot mojej świadomości, a zatem o to »ja«, którym jestem [...]”³⁴. Różnica między „ja” a „podmiotem świadomości” wydaje się więc zasadnicza: o ile bowiem moje „ja” w akcie ujmowania siebie, staje się tym oto konkretnym moim *ego*, którym jestem, o tyle sam podmiot świadomości nie może być w ten sposób ujęty (nie odnosi się do konkretnego, mojego *ego*). Sam podmiot świadomości w odłączeniu od przeżyć konkretnego *indywiduum* staje się podmiotem w ogóle, niczym. „Ja” natomiast, będące zasadą indywidualizacji świadomości, nadaje indywidualną jakość oraz jedność płynącemu strumieniowi przeżyć.

Utożsamienie obu sfer w ujęciu Husserla nasuwa polskiemu filozofowi pytanie o przyczynę tego zapoznania. Tischner pyta wprost: „[...] skąd mogło wziąć się u Husserla, a także u innych myślicieli przed nim oraz po nim pojęcie »czystego ja«?”³⁵. Zdaniem twórcy filozofii dramatu, „było ono wynikiem projekcji w sferę świadomości transcendentальной, zorganizowanej egologicznie, pojęcia »czystego podmiotu świadomości« i w związku z tym doszło następnie do zatarcia wszelkiej różnicy pomiędzy podmiotową a egologiczną organizacją świadomości. Na tej drodze nastąpiło też utożsamienie tego, co opisują obydwa pojęcia. [...] Tymczasem skoro coś w świadomości jest »czyste«, tj. pozbawione samo w sobie jakościowych (materialnych) określeń, to (abstrahując od samej świadomości) może to być jedynie czysty podmiot świadomości, skoro zaś coś jest »ja«, to jest po prostu »ja« i jako takie nie jest czyste”³⁶. Właśnie dzięki jakościowym określeniom oraz własnościom, które kwalifikują „ja” transcendentálne, stanowi ono odrębną egotyczną jedność oraz pierwotną indywidualność i jako takie nie jest tożsame z podmiotem świadomości.

³⁴ Ibidem, s. 65.

³⁵ Ibidem, s. 101.

³⁶ Ibidem.

Jeśli chodzi o wątek podmiotowy, „podmiot świadomości jest – w rozumieniu Tischnera – właśnie subiektywnym biegunem świadomości transcendentальной, w której odgrywa rolę czynnika organizującego od strony podmiotowej, podobnie jak intencjonalny przedmiot poznania jest czynnikiem organizującym ją od strony przedmiotowej”³⁷. Wszelkie przeżycie z konieczności wiąże się bezpośrednio ze swoim nośnikiem, którego rolę odgrywa czysty podmiot świadomości pozbawiony sam w sobie jakiegokolwiek jakościowego ukwalifikowania. Autor pracy *Ja transcendentálne...* powtarza za Husserlem, że istotny aspekt charakterystyki czystego podmiotu świadomości stanowi jego konieczność. „Konieczny jest – pisze Tischner – podmiot świadomości, ponieważ z racji szczególnej budowy strumienia świadomości nie może go nie być [...]”³⁸. Podmiot świadomości, dany wyłącznie w związku z przeżyciem, stanowi nieredukowalny oraz konieczny element struktury świadomości, zdolny do przyjęcia tego, co jakościowe, który po dokonaniu redukcji nie podlega wyłączeniu, pozostając czystym podmiotem i niczym więcej.

Jeżeli chodzi o „ja” transcendentálne, to jest ono w rozumieniu Tischnera samoistnym substratem, który wyposażony we własności, okazuje się jakościową kwalifikacją, „mocą” rozumianą jako źródło zawsze aktualnej spontaniczności³⁹, źródłem konstytuującego życia⁴⁰. Można się pokusić w tym momencie o twierdzenie, że ujęcie „ja” transcendentального zaprezentowane przez Tischnera odsłania pewne napięcie, które kryje w sobie koncepcja świadomości transcendentальной. Uwyrażenie dwubiegunowości spolaryzowanej immanencji (biegun podmiotu i biegun „ja”), jako interpretacja Tischnera, stanowi rozwinięcie perspektywy, którą zainicjował Husserl

³⁷ Por. *ibidem*, s. 6.

³⁸ *Ibidem*, s. 24.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 100.

⁴⁰ Zob. *ibidem*.

wraz z nurtem filozofii transcendentальной. Nie można bowiem przeoczyć tego, że innowacja Tischnera, polegająca na ujawnieniu polaryzacji świadomości transcendentальной, stanowi konsekwencję rozwinięcia pewnych szczególnych tendencji myślowych zdeponowanych w fenomenologii przez samego Husserla. Wątek ten, podjęty przez polskiego filozofa, staje się dlań możliwością rozwinięcia fenomenologii Husserla. Przeprowadzone rozważania, a przede wszystkim pozytywne rezultaty analizy krytycznej poglądów Husserla umożliwiają Tischnerowi wypracowanie własnego, uzupełniającego niejednoznaczności myśli twórcy fenomenologii – aczkolwiek zgodnego z Husserlowskim – rozumienia koncepcji „ja” transcendentальной. „Ja” w znaczeniu, jakie nadaje mu Tischner, jest źródłem relacji nie tylko ze sferą przedmiotową, warunkuje bowiem zarówno odniesienie do świata, jak i do samego siebie oraz innych ludzi. Opierając się na przeprowadzonych analizach, autor rozprawy *Ja transcendentálne...* poddaje tematyce niepodlegające jej wcześniej, nieprzebadane dotąd obszary i podejmuje próbę uzupełniającego rozwinięcia koncepcji twórcy fenomenologii.

Powracając do głównego wątku rozważań, warto podkreślić, że u podstaw rozróżnienia problematyki egologicznej i podmiotowej tkwi przede wszystkim „intencja wyjaśnienia fenomenu »ja« transcendentальной”⁴¹. Podejmując w rozprawie *Ja transcendentálne...* próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie „czym jest »ja«”, Tischner wyróżnia trzy warianty znaczeniowe tego pytania. Pytanie „czym jest »ja«” rozpatruje: po pierwsze, jako pytanie o to, czy można rozłożyć „ja” na elementy pierwotne; po drugie, jako pytanie o „ja” odizolowane od strumienia świadomości; po trzecie, jako pytanie o rolę „ja” w świadomości transcendentальной. Wyróżnione przez Tischnera warianty pytania odnoszące się do fenomenu „ja” umożliwiają autorowi rozprawę prowadzenie badań w ramach odpowiednich płaszczyzn analiz. Zmierzając do wykazania, że po-

⁴¹ J. Tischner: *Czym jest »ja« transcendentálne?...*, s. 352.

jęcie „ja” i pojęcie „podmiot świadomości” nie są synonimami, Tischner nie omija aporii i nie poprzestaje na płaszczyźnie semantycznej, lecz dąży do wyjaśnienia problematycznych kwestii u ich podstaw. Wyróżnienie trzech znaczeń pytania i dbałość o terminologiczne uporządkowanie stanowią ten aspekt rozważań, który umożliwia, po pierwsze, rozwinięcie zasadniczych intuicji Husserla, po drugie, wyjaśnienie niejednoznaczności wynikających z samych tekstów twórcy fenomenologii, który modyfikując swoje poglądy, w różnych okresach posługiwał się w swych pracach odmiennymi terminami na określenie „ja” transcendentalnego, po trzecie, wykazanie terminologicznej nietożsamości między „ja” a „podmiotem”.

Uznawszy za niemożliwe wyjaśnienie struktury „ja” dzięki wyodrębnieniu w nim elementów pierwotnych, autor rozprawy *Ja transcendentalne...* odrzuca pierwszy wariant pytania. Opierając się bowiem na badaniach Husserla, polski filozof przyjmuje, że „samo »ja« jest najbardziej pierwotnym »elementem« świadomości transcendentalnej”⁴². Dlatego też nie jest możliwe jego rozłożenie na elementy bardziej pierwotne. „Ja” transcendentalne, stanowiące nierozkładalny oraz pierwotny składnik sfery świadomości, nie jest „sumatywną całością”⁴³, która składałaby się z pierwotnych elementów. Ze względu na to, że „ja” jest pierwotnym oraz nierozkładalnym elementem w sferze świadomości, nie jest możliwe wyodrębnienie elementów, które konstytuowałyby je samo⁴⁴.

Możliwość pozytywnej eksplikacji na temat „ja” (korespondująca z drugim wariantem pytania) odsłania się wówczas, gdy w pytaniu „czym jest »ja«” uwzględni się jego – jedynie hipotetyczne – odizolowanie od strumienia przeżyć. Autor rozprawy *Ja transcendentalne...* pisze o tym wprost: „[...] oddając ten wariant znaczeniowy pytania, najlepiej byłoby powiedzieć:

⁴² Ibidem, s. 353.

⁴³ Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 104.

⁴⁴ Zob. J. Tischner: *Czym jest „ja” transcendentalne?...*, s. 352.

co to jest »ja«, lub lepiej: kto to jest »ja« w odizolowaniu, przynajmniej myślowym, od reszty strumienia świadomości?”⁴⁵. Mając na uwadze ten wariant pytania „czym jest »ja«?”, Tischner formułuje twierdzenie, że jeśli pytamy o samo „ja”, czyli dokonujemy próby określenia jego natury w odizolowaniu od strumienia świadomości, to najbardziej adekwatną formą pytającą jest zaimek „kto”, w odróżnieniu od „co”. „Porównując – pisze Tischner – swoistą i niezwykle trudną do oddania słowami różnicę znaczeniową tego »kto« i tego »co«, możemy intuicyjnie uchwycić swoisty i jeszcze trudniejszy do opisanienia fenomen »ja«, który na tle czystego podmiotu świadomości akcentuje charakterystyczną odrębność”⁴⁶. W przeciwieństwie do – przysługującego przedmiotom – zaimka „co”, „ja” transcendentalne Tischner określa jako „kto”. Warto zauważyć, że Tischnerowskie pytanie o „kto” „ja” transcendentalnego stanowi *novum* w horyzoncie koncepcji Husserlowskiej. „Gdy pytamy – zauważa Tischner – o budowę przedmiotu indywidualnego ze sfery otaczającego nas świata materialnego, pytanie »co jest« jest najzupełniej właściwe, gdy pytamy o »ja«, zaimek »kto« zdaje się lepiej oddawać swoistą, bo świadomą samej siebie rzeczywistość [...]. »Ja« jest tym, kto słyszy, chce, myśli, pożąda itd.”⁴⁷. Dopiero pytanie o „kto” „ja” transcendentalnego umożliwia badanie, „czym” ono jest w świadomości. „Ja” jest, zdaniem Tischnera, przede wszystkim „tym, kto myśli, kto chce, kto doznaje. Podkreślamy tutaj – pisze – zaimek »kto«. Wydaje się, że jest on bardziej adekwatny niż używany zazwyczaj zaimek »co«”⁴⁸.

Ostatni wyróżniony przez Tischnera wariant pytania o „ja” wiąże się z zamiarem określenia funkcji, znaczenia oraz możliwych relacji, jakie ujawniają się w rezultacie rozważenia „ja” transcendentalnego w świetle całości sfery świadomości.

⁴⁵ Ibidem, s. 353.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 354.

Innymi słowy, chodzi o to, by, jak pisze Tischner, „uchwycić sytuację »ja« transcendentального w określonej »całości«, którą wraz z innymi pokrewnymi momentami współkonstryuuje, ze specjalnym uwzględnieniem jego znaczenia dla tejże całości. Czym jest »ja« w świadomości (ewentualnie dla świadomości) transcendentальной?”⁴⁹. Pytanie o fenomen „ja” transcendentального i jego znaczenie w sferze transcendentальной Tischner traktuje tym samym jako pytanie o relacje zachodzące w obszarze świadomości. W celu ich określenia poddaje analizie podmiotową oraz egologiczną organizację świadomości. Jeśli chodzi o wątek podmiotowy, autor pracy *Ja transcendentálne...* stwierdza, że „zachodzi konieczny związek formalny pomiędzy procesami strumienia świadomości (lub strumieniem świadomości) a podmiotem własności [ponieważ – A.W.] strumień świadomości pojęty jako zespół procesów świadomości domaga się dla siebie w sposób konieczny podmiotu, który jest podmiotem świadomości”⁵⁰. „Zachodzi – jak pisze Tischner – konieczne, oparte o formę przedmiotową, domaganie się podmiotu świadomości w ogóle przez poszczególne procesy, akty, własności, stany itp. świadomości i na odwrót. Ale wnikając myślowo w konieczne związki formalne zachodzące między podmiotem świadomości z jednej strony a procesami, aktami, własnościami itp. świadomości z drugiej i w ogóle we wszelkie formalne powiązania zachodzące w samoistnym przedmiocie indywidualnym zwanym świadomością transcendentálną, nie widzę żadnej formalnej konieczności, by owym podmiotem świadomości musiało być właśnie »ja«, by świadomość musiała zawierać w sobie jakieś »ja«, którego by była świadomością. W związku z tym »ja« ujawnia mi się jako coś »spoza« formy świadomości, coś dodanego niejako »z zewnątrz«, coś »obcego« dla niej, coś, co nie występuje w charakterystycznej siatce formalnych konieczności sfe-

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 352–353.

⁵⁰ J. Tischner: *Ja transcendentálne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 90.

ry transcendentalnej. Jeżeli jednak tak jest, to nie można twierdzić, że »ja« transcendentalne po prostu utożsamia się z czystym podmiotem świadomości⁵¹. Rozpatrując zależność członów relacji świadomości i podmiotu, można stwierdzić, że o ile sfera świadomości domaga się podmiotu, o tyle sam podmiot świadomości można pomyśleć bez konkretnego, na przykład mojego, „ja”. Nie istnieje bowiem żadna formalna konieczność, by podmiotem świadomości musiało być akurat konkretne „ja”. Samo „ja”, sytuujące się poza tą koniecznością, jawi się jako szczególnego rodzaju, istniejący w sobie samym (samolistny) czynnik konstytuujący, który nie jest tożsamy z podmiotem.

Spróbujmy dokładnie określić rolę „ja” w świadomości. W rozumieniu Tischnera wyróżnikiem rozstrzygającym o egologicznej organizacji świadomości jest jej dynamiczny charakter. Tischnerowskie ujęcie świadomości ma charakter *par excellence* fenomenologiczny, eksponujący egologiczny oraz dynamiczny model świadomości, która odznacza się spontanicznością oraz aktywnością. W swej rozprawie Tischner *explicite* stwierdza, że o egologicznej koncepcji świadomości rozstrzyga przekonanie, iż „ja» stanowi strukturę na wskroś dynamiczną⁵². „Ja” stanowi centrum egotycznego życia, źródło dynamizmu, którym pulsuje cała sfera świadomości. Według Tischnera, w *Ideach I* „Husserl zwraca uwagę na szereg aktów świadomości, przez które w szczególny sposób ujawnia się dynamiczny charakter Ja transcendentalnego. W aktach stwierdzania czegoś, potwierdzania, przypuszczenia, że coś jest, lub nie jest, lub że jest takie, a nie inne, w aktach utwierdzania uprzednich przekonań, słowem: w dokonywaniu jakichkolwiek pojedynczych stwierdzeń (tez) i two-

⁵¹ J. Tischner: *Czym jest „ja” transcendentalne?...*, s. 351.

⁵² J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 23.

rzeniu systemów twierdzeń (syntez), ja transcendentalne nie zachowuje się pasywnie, lecz jest aktywne i twórcze⁵³. Transcendentalne „ja” ujawnia się jako aktywność, spontaniczność i potencjalność indywidualnej świadomości. Tischner podkreśla pierwotny dynamizm „ja”: „[ja – A.W.] jest – pisze w tym kontekście – w ciągłym ruchu, czujne, gotowe do reagowania, spontanicznego czynu, roztaczające swą moc na to, co teraz robię, i na kierunek mojej skupionej uwagi. Ono nie jest bezpośrednio przytłoczone »ciężarem znużenia«, jak moje ciało lub moje emocje. Jest »wciąż drgającym« i czujnym konkretem⁵⁴. Transcendentalne „ja” pozostaje zawsze tym samym źródłem konstytucji zorientowanym na to, co aktualnie doświadczane. Warto przywołać w tym kontekście następujące słowa Husserla: „[...] należy do istotowych właściwości ego, że dysponuje ono systemami intencjonalności – w tym również systemami jednozgodnie powiązаныmi – w ten sposób, że po części zawiera je w sobie w ich [aktualnym] przepływie, po części zaś, poprzez zarysowujące coś z góry horyzonty, rozporządza nimi jako czymś trwale potencjalnym i dostępnym aktowi odsłaniania⁵⁵. Możliwość ujęcia „ja” jako potencjalności antycypuje zatem sam Husserl. W tym duchu autor rozprawy *Ja transcendentalne...* pisze *expressis verbis* o „pozytywnej potencjalności konstytuowania lub niekonstytuowania⁵⁶, która wykracza poza „czystą możliwość wyznaczoną przez niesprzeczność tego, co ma być ukonstytuowane, z tym, co konstytuuje. Jest to pozytywna zdatność wyposażona w stosowną »moc« (*potens*), lub lepiej, sama ta moc jako źródło ciągle gotowej »spontaniczności« do stwierdzenia, decydowania, rozstrzygnięcia, słowem, do zajmowania określonego

⁵³ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 540.

⁵⁴ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 87.

⁵⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 94.

⁵⁶ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 100.

stanowiska”⁵⁷. W rozumieniu Tischnera „ja” stanowi „ostateczne źródło wciąż gotowej i wciąż odradzającej się spontaniczności, dzięki której stwierdzamy, decydujemy, rozstrzygamy, zajmujemy określone postawy wobec świata”⁵⁸.

W ramach problematyki związanej z motywem egotycznym należy w odniesieniu do dynamizmu „ja” uwyraźnić przekonanie Tischnera, który podkreśla za Husserlem, że „ja”, tożsame wśród płynącego strumienia świadomości, istniejące w sobie samym, to znaczy niezależnie, samo kształtuje się – jak zaznaczyliśmy wcześniej – w procesie własnej konstytucji. „Ja” bowiem, będące substratem jakości oraz własności habitualnych, samo konstytuuje się w procesie własnej genezy. „Konstytuując się – pisze Husserl – w procesie własnej aktywnej genezy jako identyczny substrat trwałych własności podmiotowych, Ja konstytuuje siebie następnie również jako stałe i utrzymujące się w bycie Ja [...]”⁵⁹. W rozumieniu twórcy fenomenologii „*ego* samo jest czymś, co istnieje dla siebie w ciągłej oczywistości, a więc czymś, co nieprzerwanie konstytuuje siebie samo jako coś istniejącego”⁶⁰. Tischner powtarza za Husserlem, że sens bytu, sens, który jest tworem podmiotowym, można wyjaśnić jedynie od strony konstytutywnych dokonań transcendentalnego życia „ja”. Proces autokonstytucji – aktywnej genezy „ja”, które nadając sens konstytuowanemu światu, zarazem konstytuuje się samo, można, zdaniem Tischnera, odtworzyć. Innymi słowy, można odtworzyć proces genezy (autokonstytucji) „ja”, wyodrębnić je z jego ukrytego życia transcendentalnego. Proces ujawniania „ja”, wyodrębniania transcendentalnego *ego* z jego świadomościowego życia Tischner określa mianem redukcji egotycznej.

⁵⁷ Zob. *ibidem*.

⁵⁸ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „*Studia Theologica Varsaviensia*”..., s. 573–574.

⁵⁹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 96.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 94.

W celu wyodrębnienia „ja” transcendentального Tischner wprowadza własne uzupełnienie koncepcji Husserlowskiej redukcji, uzupełnienie, które określa mianem tak zwanej redukcji egotycznej (jaźniowej). Należy podkreślić, że redukcja egotyczna zakłada redukcję transcendentálną, stanowiąc jej dopełnienie; jako taka, jest procedurą służącą wyodrębnieniu „ja” ze sfery transcendentálnej świadomości. Autor rozprawy *Ja transcendentálne...* nawiązuje bowiem w swej koncepcji redukcji, stanowiącej dopełnienie transcendentálnej *epoché*, do przekonania Husserla, który podkreśla w *Medytacjach karmejzjańskich...* „doniosłe zadanie operacji, w których ego wydobywa na jaw samo siebie (*Selbstausslegung*) resp. swoje życie świadomościowe, zadanie wyłaniające się przy okazji rozważania przedmiotów w obrębie tego życia [...]”⁶¹. Podobnie jak w Husserlowskiej koncepcji redukcji transcendentálnej, redukcja egotyczna jest w rozumieniu Tischnera sposobem umożliwiającym „wyodrębnienie »momentu« ja z transcendentálnej świadomości jako samoistnego obiektu badań”⁶².

Redukcja egotyczna, będąca zabiegiem umożliwiającym wydzielenie „ja” spośród transcendentálnej świadomości, odsłania samo „ja” konstytuujące, które kształtując się w procesie aktywnej genezy, zachowuje jedność oraz tożsamość. Odpowiada to przekonaniu Husserla: „Ego – pisze autor *Medytacji karmejzjańskich...* – uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, lecz również jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie (*durchlebe*) w tym lub owym *cogito* jako to samo Ja”⁶³. Formułując koncepcję redukcji egotycznej, w której istotny jest aktywny oraz spontaniczny stosunek „ja” do samego siebie, Tischner uzupełnia fenomenologiczną wy-

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 90.

⁶² J. Tischner: *Ja transcendentálne w filozofii Edmunda Husserla*. „*Studia Theologica Varsaviensia*”..., s. 560.

⁶³ E. Husserl: *Medytacje karmejzjańskie...*, s. 94.

kładnię samoświadomości. Redukcja egotyczna umożliwia odsłonięcie oraz uświadomienie sobie własnego „ja”, które nie tylko konstytuuje wszystko, co „moje”, lecz także spontanicznie wpływa na to, kim jestem i kim – zachowując identyczność, jedność oraz osobowy charakter – się staje. Asumpt do takiego rozumowania stanowią następujące słowa Husserla: „Konstytuując się w procesie własnej aktywnej genezy jako identyczny substrat trwałych własności podmiotowych, Ja konstytuuje siebie następnie również jako stałe i utrzymujące się w bycie Ja osobowe [...]”⁶⁴. Z takiego punktu widzenia redukcja egotyczna może być rozumiana jako odsłonięcie procesu autokonstytucji, odsłonięcie umożliwiające samo-uświadomienie własnego „ja” oraz wyjaśnienie w tym świetle dokonań egotycznych. O ile egotyczność odsyła zawsze do konkretnego, indywidualnego „ja”, o tyle wraz z każdym przeżyciem dana mi jest możliwość uświadomienia sobie własnego „ja” jako tej struktury, bez której to, co określam jako „moje”, nie byłoby możliwe do pomyślenia. „To, co moje – pisze Tischner – zwłaszcza to, co w najbardziej pierwotnym sensie moje, zatem moja świadomość, jest w sposób zupełny przeniknięte przez niepowtarzalny i swoisty moment »ja«”⁶⁵. Tematyzacja własnej indywidualizacji może się, zdaniem Tischnera, dokonać w wyniku przejścia od postawy intencjonalnego zaangażowania w to, co określam jako „moje”, do „ja”; przejścia, które umożliwia redukcja egotyczna. Posługując się terminem Tischnera, chodzi o ukazanie „ja” transcendentального, które można odsłonić w wyniku ujawniania tak zwanych egotycznych momentów posesywnych, momentów, które charakteryzują to, co „moje”. Zdaniem autora rozprawy *Ja transcendentalne...*, „ja” może zatem zostać wyodrębnione jedynie ze względu na występowanie tych momen-

⁶⁴ Ibidem, s. 96–97.

⁶⁵ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 117.

tów, które charakteryzując to, co „moje”, wskazują „ja” jako swe źródło. Odkrycie egotycznego momentu posesywnego skierowanego na „ja”, które jest czynnikiem kwalifikującym akty, treści aktów, doznania, wrażenia *etc.* jako „moje”, umożliwia dopiero, zdaniem polskiego filozofa, przeprowadzenie redukcji egotycznej⁶⁶.

Po odwróceniu kierunku spojrzenia (od egotycznych momentów posesywnych do ich źródła), podstawą tego, co „moje” oraz wszelkich własności, okazuje się właśnie transcendentalne „ja”. Egotyczny moment posesywny domaga się wystąpienia „ja” wraz ze wszystkimi jego określeniami, które również mu przysługują. „Egotyczny moment posesywny, w który wyposażone są akty, treści aktów, doznania, wrażenia, wyobrażenia, a także niektóre rzeczy istniejące poza moim ciałem, zwraca się zawsze w tym samym kierunku i zawsze wskazuje intrawertywnie na to samo: na ja, jako konieczny korelat mojego. Egotyczne momenty posesywne (»moje« w sensie najszerszym) stoją w koniecznym związku z ja transcendentalnym, na które też intrawertywnie wskazują (»moje« jest cokolwiek zawsze ze względu na ja) [...]”⁶⁷. Tischner wykazuje, że między egotycznymi momentami posesywnymi i „ja” zachodzi konieczny (obustronny) związek, ponieważ z jednej strony to, co „moje”, wymaga istnienia „ja”, z drugiej, jeżeli istnieje „ja”, to musi również istnieć coś, co jest „moje”: „[...] można twierdzić – pisze polski filozof – że egotyczne momenty posesywne [...] z koniecznością domagają się ja jako tego, na kogo wskazują intrawertywnie (są zwrócone) i od którego genetycznie się wywodzą”⁶⁸.

Redukcja egotyczna umożliwia również odróżnienie czystego podmiotu świadomości od „ja”. „Charakterystyczne wyod-

⁶⁶ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsaviensia”..., s. 560.

⁶⁷ Ibidem, s. 567.

⁶⁸ Ibidem, s. 569.

rębienie się czystego podmiotu świadomości od ja transcendentalnego ujawnia się nam – pisze Tischner – gdy bierzemy pod rozwagę egotyczny moment posesywny cechujący to, co moje (»moje« ciało, »moje« przeżycia, »moje« przyzwyczajenia) lub syntetyczny zbiór takich momentów konstytuujących wspólnie z tym, czemu przysługują »moje« otoczenie, »mój« świat i ich stosunek do transcendentalnego ja uzyskanego na drodze redukcji egotycznej⁶⁹. Tischner zauważa, że każde moje przeżycie, którego źródło stanowi „ja”, związane jest ponadto z konieczności bezpośrednio ze swoim nośnikiem, którego rolę odgrywa czysty podmiot świadomości pozbawiony sam w sobie jakiegokolwiek jakościowego ukwalifikowania. „Dokonując – zauważa Tischner – stopniowej redukcji tego, co »najmniej moje« poprzez coraz bardziej »moje« i »bliskie mi«, redukując także myślowo to, co ów moment określa, chwytając intuicyjnie jedynie ów moment i kierunek, w którym wskazuję, zbliżam się coraz bardziej do tego, co jest ja i co zostaje w ten sposób intencjonalnie wyznaczone⁷⁰. Według polskiego filozofa, po wzięciu w nawias tego, co odsyła do „ja”, w zredukowanej sferze przeżyć można ostatecznie wyodrębnić, pozbawiony treści aktów i doznań czysty podmiot świadomości, niczyje „ja” w ogóle. W rezultacie przeprowadzenia redukcji egotycznej Tischner nie tylko wyodrębnia „ja” oraz odróżnia od niego „czysty podmiot świadomości”, lecz nade wszystko udowadnia, że „ja” i podmiot nie są tym samym. „Wnikając myślowo – argumentuje Tischner – w treściową zawartość egotycznych momentów posesywnych jako takich, nie mogą pominąć korelatywnej struktury ja, do którego one się odnoszą i bez którego w ogóle by ich nie było, ale wcale nie muszą przy tym myśleć o czystym podmiocie świadomości jako czymś stojącym w koniecznym związku z nimi. I nie chodzi tutaj o prostą niemożliwość pomyślenia sobie, lecz o obiektywną konieczność, *resp.* jej brak, która ma

⁶⁹ Ibidem, s. 567.

⁷⁰ Ibidem, s. 560.

swe źródło w swoistej budowie badanych struktur świadomości. W ten sposób ujawnia się [...], że konieczność ja świadomości transcendentalnej oraz czystego podmiotu świadomości i, co za tym idzie, ja jako takie i czysty podmiot jako taki, nie utożsamiają się ze sobą”⁷¹. Na podstawie własnych analiz Tischner formułuje wniosek, że „zawartość treściowa czystego podmiotu świadomości nie utożsamia się z zawartością ja świadomości, aczkolwiek – jak dodaje – między podmiotem świadomości (czystym podmiotem), a ja świadomości zachodzą bezpośrednie związki”⁷².

Należy zauważyć, że zastosowanie idei redukcji egotycznej do przeprowadzonych w rozprawie analiz stanowi twórczy wkład polskiego filozofa w rozwój problematyki fenomenologicznej. Koncepcja redukcji egotycznej, dzięki której staje się możliwe odsłonięcie „ja” transcendentalnego oraz wyodrębnienie czystego podmiotu świadomości, stanowi nowatorskie rozstrzygnięcie Tischnera. Podsumowując prezentowany wątek rozprawy *Ja transcendentalne...*, warto zaakcentować, że Tischnerowska koncepcja redukcji egotycznej – będąca próbą wyjaśnienia zagadnienia egotycznej genezy, odsłaniająca konstytuujące życie „ja” transcendentalnego, wyposażonego we własności habitualne, poruszająca zagadnienie autokonstytucji „ja”, umożliwiająca wyodrębnienie „ja” z płynącego strumienia przeżyć – stanowi dopełnienie, a zarazem rozwinięcie możliwości badawczych, jakie funduje fenomenologia Husserla.

Podstawowym zamiarem Tischnera, tkwiącym u podstaw rozróżnienia motywu egologicznego i motywu podmiotowego, jest jednak próba udzielenia własnej odpowiedzi na pytanie „czym jest »ja« transcendentalne”. Stawiając to pytanie, Tischner nawiązuje do rezultatów badań Ingardena związanych z problematyką formalno-ontologiczną. Przedstawienie myśli Tischnera, który posługując się aparaturą pojęciową on-

⁷¹ Ibidem, s. 568.

⁷² Ibidem.

tologii formalnej oraz materialnej, formułuje odpowiedź na pytanie „czym jest »ja« transcendentalne”, wymaga – podobnie jak czyni to sam autor rozprawy *Ja transcendentalne...* – uprzedniego zapoznania się ze stosowaną terminologią. „Nawiązujemy tutaj – pisze Tischner – do rezultatów badawczych uzyskanych przez Romana Ingardena na terenie ontologii formalnej i materialnej, w szczególności do przedstawionej w *Sporze o istnienie świata* koncepcji materii, formy i natury konstytutywnej samoistnego przedmiotu indywidualnego”⁷³. W kontekście stosowanej w pracy *Ja transcendentalne...* terminologii, w odniesieniu do trzech wyróżnionych przez Ingardena znaczeń terminów „materia” i „forma” Tischner pisze wprost: „Dla nas miarodajne jest znaczenie pierwsze: formą I jest to, co »radikalnie niejakościowe«, a w czym stoi to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu«, materią I jest to, co »jakościowe« w najszerszym tego słowa znaczeniu«. Gdziekolwiek używać będziemy obydwu terminów, zawsze będziemy mieli na uwadze przytoczone tutaj znaczenie pierwsze”⁷⁴.

Na pytanie: czym jest „ja” transcendentalnej świadomości? – Tischner odpowiada następująco: „[...] »ja« transcendentalne jako najniższa odmiana jakościowa (materii I) stoi w formie podmiotu świadomości, który bezpośrednio określa, i jest jako takie naturą konstytutywną transcendentalnej świadomości”.

⁷³ J. Tischner: *Czym jest »ja« transcendentalne?...*, s. 350.

⁷⁴ Ibidem. O ile bowiem przez „materię I” rozumie Ingarden „to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”, o tyle przez „formę I” pojmuje on „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym »stoi« to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Zob. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. Przeł. D. Gierulanka. T. 2. Warszawa 1987, s. 140. Zob. także R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. Przeł. D. Gierulanka. T. 1. Warszawa 1960, s. 331. Według Ingardena, którego terminologię stosuje Tischner, „materia dzięki szczególnemu momentowi, jakim jest »natura przedmiotu«, decyduje o jego formie”. Zob. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Red. A.J. Nowak i L. Sosnowski. Kraków 2001, s. 151.

mości”⁷⁵. Należy wyjaśnić, że „naturą konstytutywną nazywał Roman Ingarden taką jakość lub zespół jakości, które bezpośrednio kwalifikują podmiot cech jakiegoś bytu. Ingarden, mówiąc o naturze konstytutywnej, wskazywał na szczególnie moment konstytuujący całość przedmiotu indywidualnego”⁷⁶. Określenie „ja” transcendentalnego jako tak zwanej „natury konstytutywnej” oznacza, że jest ono pewną „jakością” (lub „zespołem jakości”), która bezpośrednio kwalifikuje określone cechy. Tischner przyjmuje za Ingardenem, że „jedną z istotnych »funkcji« natury konstytutywnej jest zupełne określanie całości przedmiotu indywidualnego w taki właśnie swoisty i nieuchwytny sposób. [...] To, co moje, zwłaszcza to, co w najbardziej pierwotnym sensie moje, zatem moja świadomość, jest w sposób zupełny przeniknięte przez niepowtarzalny i swoisty moment ja”⁷⁷. Nie będąc formą świadomości ani sposobem istnienia świadomości, „ja” stanowi, według Tischnera, „pierwotne podłoże własności” („najniższą odmianę materii – jakości w sensie najogólniejszym”⁷⁸). Polski filozof stwierdza wprost: „[...] istnieje najniższa odmiana materii (jakości w sensie najogólniejszym) w pewnej zamkniętej sferze istnienia, zwanej sferą świadomości transcendentalnej [...], tą odmianą jest właśnie to »ja«, którym jestem”⁷⁹. W Tischnerowskim ujęciu, „ja” transcendentalne stanowi najniższą odmianę jakości, która

⁷⁵ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 120.

⁷⁶ Zob. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, s. 162.

⁷⁷ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 117.

⁷⁸ Ibidem, s. 113. Zob. także *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, s. 151. Jeśli chodzi o Ingardenowskie rozumienie materii, Tischner uwzględnia ponadto tę funkcję materii, którą jest „funkcja jednostkowania oraz indywidualizacji rzeczy”. (Zob. ibidem, s. 150). Ten aspekt rozwinięty zostanie w podrozdziale następnym poświęconym indywidualnemu oraz indywidualizującemu charakterowi „ja” transcendentalnego.

⁷⁹ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 113.

zgodnie z intuicjami Husserla pełni zarazem (jako natura konstytutywna) funkcję konstytuującą. Właśnie „ja” transcendentalnemu („najniższej odmianie jakości”), świadomość zawdzięcza swą indywidualność, możliwości oraz dyspozycje fundujące jej działanie.

Formułując wniosek końcowy, a zarazem odpowiedź na pytanie „czym jest »ja«”, Tischner podkreśla, że w tej odpowiedzi kryje się również rozstrzygnięcie kwestii stosunku „ja” transcendentalnego do czystego podmiotu świadomości. Zdaniem polskiego filozofa, „»ja« transcendentalne, jak każda natura konstytutywna, bezpośrednio określa ów podmiot (stoi w formie podmiotu)”⁸⁰. „Ja” transcendentalne jako natura konstytutywna spełnia warunek podstawowy, jakim jest określanie czystego podmiotu świadomości w sposób całkowicie bezpośredni. Jako czynnik konstytuujący, określający świadomość oraz determinujący to, co moje, „ja” (jako natura konstytutywna) pozostaje tym samym w bezpośrednim związku z czystym podmiotem świadomości. „Pomiędzy formą podmiotową i materią (sc. naturą konstytutywną przedmiotu) oraz sposobem istnienia obydwu zachodzą ściśle powiązania, że jedno bez drugiego jest wprost niemożliwe”⁸¹. Tischner wyprawdza wniosek, że „ja” transcendentalne ma się tak do czystego podmiotu świadomości, jak „materia” w sensie natury konstytutywnej przedmiotu („materia I” – to znaczy to, co jakościowe w najszerszym znaczeniu tego słowa) do „formy” podmiotowej („formy I” – to znaczy tego, co radykalnie niejakościowe)⁸²: o ile podmiot świadomości sam w sobie pozbawiony jest tego, co jakościowe, o tyle „ja” transcendentalne okazuje się „najniższą odmianą jakości”⁸³. Właśnie „ja” transcendentalne warun-

⁸⁰ Ibidem, s. 120.

⁸¹ J. Tischner: *Czym jest »ja« transcendentalne?...*, s. 363.

⁸² Zob. ibidem.

⁸³ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 117.

kuje indywidualność świadomości. Natomiast czysty podmiot świadomości należy rozumieć jako niejakościowy element świadomości, będący nośnikiem (swoistym *locus*) jakościowego mienia „ja” – swoistą formę przeznaczoną do przyjęcia tego, co jakościowe. Mając na uwadze ten aspekt „ja”, Tischner pisze, że „»ja« bezpośrednio jest w formie podmiotu”⁸⁴. Precyzując relację między „ja” a podmiotem świadomości, Tischner podkreśla: „[...] nie można wykryć ani też pomyśleć żadnej jakości, która by się niejako wciskała pomiędzy »ja« a czysty podmiot świadomości, dookreślając go lub wiążąc z nim »ja«”⁸⁵.

W ramach podsumowania warto zaakcentować innowacyjny charakter analiz oraz wniosków, które przedstawia w swej rozprawie Tischner. Pytając o „ja” transcendentálne, polski filozof nie tylko ukazuje bezpośredni związek dwóch heterogenicznych elementów wchodzących w skład sfery transcendentальной świadomości, to znaczy „ja” oraz podmiotu świadomości, ale przede wszystkim charakteryzuje samą naturę pierwotnego elementu struktury świadomości, jakim jest „ja” transcendentálne. Posługując się w swych analizach dotyczących „ja” transcendentального terminologią ontologii Ingardena, Tischner wykazuje, że o ile „ja” transcendentálne, „zabarwiające jakościowo” oraz kwalifikujące własności, jest (jako najniższa odmiana jakościowa) substratem własności, o tyle podmiot świadomości pojmowany jako to, co radykalnie niejakościowe, czyli jako forma I zdolna do przyjęcia tego, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu, stanowi niesamoistny, lecz ze względu na strukturę świadomości, konieczny element jej formalno-ontologicznej organizacji⁸⁶. „Nie możemy – podkreśla Tischner – powiedzieć że ono [»ja« – A.W.] jest podmiotem własności, ponieważ nie możemy utożsamić materii i formy, mówiąc, że jedno jest drugim”⁸⁷. Tak

⁸⁴ Ibidem, s. 119.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Zob. ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

więc, jeżeli podmiot świadomości jest formą, do której istoty należy możliwość przyjęcia tego, co „jakościowe”, to pojęcia te nie są równoznaczne.

Na postawione w rozprawie *Ja transcendentalne...* pytanie: co znaczy twierdzenie „ja jestem”, Tischner odpowiada wprost: „[...] znaczy to, że jest, że istnieje najniższa odmiana materii (jakości w sensie najogólniejszym) w pewnej zamkniętej sferze istnienia, zwanej sferą świadomości transcendentalnej [...]”⁸⁸. „Ja” transcendentalne, które – w odróżnieniu od podmiotu świadomości – jakościowo określa całokształt tego, co „moje”, w sposób zupełny naznacza świadomość znamieniem spontaniczności, niepowtarzalności oraz indywidualności. „»Ja transcendentalne« – pisze Tischner w tekście z 1985 roku – jest wedle Husserla warunkiem możliwości świadomości naszego istnienia w świecie. I w tym właśnie sensie jest podstawowe. Jest subiektywnym warunkiem możliwości tej świadomości – świadomości, że jestem w świecie”⁸⁹. Dlatego też, przeprowadzając analizę intencjonalną, nie można w ramach fenomenologicznego ujęcia świadomości wyjść poza sferę egotycznej, absolutnej oraz indywidualnej subiektywności transcendentalnej. Analiza ta dotyczy wszak „sfery tego, co stoi w świetle świadomości”⁹⁰.

W następnym podrozdziale przejdziemy do kolejnego aspektu egologicznej struktury świadomości, jakim jest indywidualność „ja”. W kolejnym rozdziale omówimy natomiast szerzej kwestię indywidualnego charakteru „ja”, związaną ściśle z egotycznym wątkiem świadomości, wskazującą na indywidualizującą funkcję „ja” (niezwykle istotny aspekt transcendentalnego życia).

⁸⁸ Ibidem, s. 113.

⁸⁹ J. Tischner: *Wybrane problemy filozofii człowieka*. Kraków 1985, s. 55.

⁹⁰ Ibidem.

Indywidualność „ja” transcendentalnego

Podjmując rozważania dotyczące egologicznej organizacji świadomości, Tischner zauważa, że czynnik warunkujący swoisty charakter tego, co „moje”, sam w sobie okazuje się pierwotnie indywidualny⁹¹. Polski filozof pisze w tym kontekście o „pierwotnej indywidualności »ja« jako takiego [indywidualności, której – A.W.] nie można z niczego wyprowadzić, ani z własności habitualnych, ani z jakiegoś »ja« w ogóle”⁹².

⁹¹ Tischner wskazuje, że oznakami (przejawami) pierwotnej indywidualności „ja”, oznakami uzewnętrzniającymi się w postawie naturalnej, przyjmowanymi na zasadzie konwencji, są imiona własne. Jak już wspomniano, polski filozof nawiązuje w tym kontekście do Ingardenowskiego pojęcia „natury konstytutywnej”, natury, która „odpowiada za to, czym przedmiot jest w sobie, decyduje o momencie najbardziej »osobistym« danego przedmiotu, tzn. że możemy go nazwać imieniem własnym”. (Zob. *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena...*, s. 162). Uwzględnwszy, że nie istnieje możliwość opisania „ja” przy użyciu pojęć rodzajowo-gatunkowych, Tischner stwierdza, iż jedynie nazwanie go imieniem własnym umożliwi zidentyfikowanie tego, co stanowi o jego niepowtarzalności oraz pierwotnej indywidualności. Z takiego punktu widzenia, „ja” legitymizujące się swym indywidualnym określeniem (nazwą), może, według autora rozprawy, zostać ujęte jako elementarna jakość („materia natury konstytutywnej”). W odniesieniu do sposobu wyodrębniania indywidualności dowolnego (cudzego) „ja” Tischner pisze, że „jest [ono – A.W.] najbardziej pierwotnie dane fenomenalnie, a wszelkie odrębne od »mojego ja« cudze »ja«, o których mogę myśleć, są wynikiem abstrakcji mającej jako punkt wyjścia to oto »moje ja«. Gdy twierdę coś o kimś innym, nie używam terminu »tamto ja«, lecz terminu »ty«, który dosłownie oznacza »twoje niepowtarzalne ja«. W ten sposób dochodzi do głosu z kolei ta indywidualność »ja«, której domyślam się w innych ludziach na podstawie tego, co widzę w sobie samym”. J. Tischner: *Czym jest „ja” transcendentalne?...*, s. 357. Tischner nawiązuje w tym kontekście do koncepcji Husserlaowskiej oraz zwraca uwagę na jej istotny aspekt, jakim jest pierwotna obecność *alter ego*. W ujęciu Tischnera bez indywidualności „ja” nie byłoby możliwe również „ty”. Zob. *ibidem*.

⁹² J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 108.

Nawiązując do Husserla, Tischner określa „ja” transcendentalne jako „indywidualne źródło podmiotowego światła rzucającego nie tylko na przedmiot, ale również na nie samo”⁹³. Niezwykle znaczące wydają się słowa Tischnera, który podkreśla, że „nie można powiedzieć nic rozstrzygającego na temat »ja«, jeżeli się nie uwzględni jego indywidualności”⁹⁴. „Ja” transcendentalne (źródło aktów konstytucji oraz refleksji) jest „ja” indywidualnym, a zarazem indywidualizującym, które jako takie „nadaje całemu strumieniowi świadomości piętno swoistej niepowtarzalności”⁹⁵. „Ja” stanowi warunek konstytucji wszelkiego sensu, w tym także sensu podmiotowego. To właśnie „ja”, jako egotyczne *residuum*, jest czynnikiem determinującym, naznaczającym znamieniem indywidualności oraz niepowtarzalności to, co „moje”. Niesamodzielny moment „moje” – jak już zaznaczono – nie jest, zdaniem Tischnera, możliwy bez „ja”⁹⁶. „Moment »moje« – pisze w tym kontekście autor rozprawy – będzie rozlewał się na wszystkim, czego doznaję, przenikał bez reszty i zupełnie wszystko jako swoista i nieuchwytna jakość. Będzie on sprawiał, że wszystko, co nazywam »moim«, jest, będzie »moje«, a nie czyjekolwiek lub niczyje, że zatem z tego punktu widzenia to wszystko jest niepowtarzalne”⁹⁷.

Rozważając indywidualny charakter „ja” transcendentalnego, Tischner stwierdza, że nie można scharakteryzować go za pomocą pojedynczego aktu. „Ja” ujawniające się w konkretnych aktach, ściślej – w indywidualnym rysie spełniania tych aktów, „samo w sobie, jako pozytywna i najbardziej pierwotnie indywidualna potencjalność dokonywania tych i innych aktów, spełniania ich w jakiś określony sposób, jest w swej nieokreśloności przez żaden specyficzny akt również niemożli-

⁹³ Zob. J. Tischner: *Wybrane problemy filozofii człowieka...*, s. 64.

⁹⁴ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 107.

⁹⁵ Por. ibidem, s. 109.

⁹⁶ Zob. J. Tischner: *Czym jest „ja” transcendentalne?...*, s. 352.

⁹⁷ Ibidem, s. 360–361.

we do nazwania”⁹⁸. „Ja – pisze Tischner – zawsze zawiera swoistą możliwość spełnienia takiego lub innego aktu”⁹⁹. Koncentrując się na tym aspekcie „ja”, polski filozof formułuje tezę, że „ostateczną zasadą indywidualności »ja« jest [...] jego immanentna wolność”¹⁰⁰. Nakreślona przez Tischnera w rozprawie *Ja transcendentalne...* przestrzeń egotyczności okazuje się sferą pierwotnej wolności oraz indywidualności „ja”. W rozumieniu polskiego filozofa „termin wolność oznacza fundamentalny przywilej »ja«, polegający na zdolności autonomicznego ustosunkowania się do własnego strumienia przeżyć oraz otaczającego świata, który akcentuję, ilekroć używam terminów: chcę, nie chcę”¹⁰¹. Wolność przejawiająca się w aktach, jakich dokonuje „ja”, znajduje swe odzwierciedlenie w ambiwalencji „móc chcieć – nie móc chcieć”¹⁰². W ramach takiego ujęcia indywidualność „ja” przejawia się w jego autonomii oraz w pierwotnej wolności. Według Tischnera niezwykle istotną kwestią okazuje się kategoria wyboru, ponieważ właśnie on pozwala się przejawiać pierwotnej wolności. Autor rozprawy *Ja transcendentalne...* eksplikuje prymat „momentu wyboru” nad „momentem sprawczości”¹⁰³. „Wybrać – pisze Tischner – znaczy »zrealizować«, »stworzyć« to, co się wybrało w najszerszym znaczeniu tych słów”¹⁰⁴. „Ja” okazuje się, zdaniem Tischnera „tajemnicze przez swą nieokreśloną głębię i coraz to nowe bogactwa, jakie może ujawniać, jakimi może zaskakiwać i dziwić. W ten to sposób stanowi lub może stanowić, ostateczne

⁹⁸ Ibidem, s. 356.

⁹⁹ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 66.

¹⁰⁰ J. Tischner: *Czym jest »ja« transcendentalne?...*, s. 358.

¹⁰¹ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 66.

¹⁰² J. Tischner: *Czym jest »ja« transcendentalne?...*, s. 358.

¹⁰³ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 66.

¹⁰⁴ Ibidem.

źródło swoistych doznań, które będąc jego doznaniem, są jednocześnie swoistym zabarwieniem świadomości o nim: lęku wobec tajemnicy, egoizmu, miłości własnej i innych [...]”¹⁰⁵.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, wypada zwrócić uwagę przede wszystkim na dwie kwestie dotyczące Tischnera rozumienia koncepcji Husserlowskiej. Po pierwsze, lektura rozprawy *Ja transcendentalne...* pozwala zauważyć, że w pracy Tischner rozwija przede wszystkim te wątki dotyczące Husserlowskiego ujęcia świadomości transcendentalnej, które ukazują ją jako strukturę dynamiczną: Tischner pokazuje, że świadomość jest nie tylko świadomością intencjonalną, lecz także (a może przede wszystkim) przestrzenią dynamiczną, sferą „ja” indywidualnego, rozumianego jako potencjalność. „Ja dokonuje określania lub jakiegoś nieuchwytnego prześwietlania całości transcendentalnej świadomości, dzięki czemu świadomość ta nie jest świadomością w ogóle, lecz właśnie w najbardziej pierwotnym znaczeniu moją świadomością”¹⁰⁶. Jeśli chodzi o drugą kwestię, Tischner przedstawia sferę transcendentalną jako obszar wewnętrznego napięcia „ja”, które okazuje się źródłem i jednocześnie rezultatem stale zachodzącego procesu konstytucji. W ramach takiego ujęcia sfera transcendentalna jawi się jako przestrzeń polaryzacji, rozdźwięku „ja”, które żyjąc w świecie, jest zarazem „ja” transcendentalnym. Przez podkreślenie pierwotnego, a zarazem potencjalnego oraz indywidualnego charakteru „ja”, kształtującego się zawsze w efekcie nabywania własności habitualnych, Tischner (podobnie jak Husserl) wskazuje podwójny status „ja”, które stanowi bytowo pierwotne egotyczne centrum konstytucji świata, a zarazem jego element. W świetle Husserlowskiej idei konstytucji, „ja”, konstytuując świat, podlega autokonstytucji, uświatawia się w postaci istniejącego w świecie człowieka, osoby. Proces

¹⁰⁵ J. Tischner: *Czym jest „ja” transcendentalne?...*, s. 358.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 361.

autokonstytucji, własnej aktywnej genezy, polegający na generowaniu nowych doświadczeń egotycznych, jest ściśle związany z podwojeniem „ja”, przy czym podwojenie to nie ma charakteru podwojenia ontologicznego. W ten sposób transcendentalne *ego*, nadające sens otaczającemu światu, samo zostaje naznaczone piętnem świata.

Na obecnym etapie rozważań dotyczących prezentowanego przez Tischnera rozumienia subiektywności transcendentalnej można się pokusić o twierdzenie, że uwzględnwszy rozwój koncepcji Husserlowskiej, autor rozprawy *Ja transcendentalne...* odsłania nieujawniony dotąd w ramach fenomenologicznych analiz wymiar *ego*, a tym samym – nową perspektywę badawczą. Dostrzega mianowicie, że do odkrytej „tajemniczości” dołącza się „kruchość” oraz „przypadkowość”: „[...] gdy świadomość – pisze – zetknie się z »kruchością« tego, kogo jest świadomością, ujawniają się przed nią momenty tragizmu [...]”¹⁰⁷. Zdaniem Tischnera, problem „ja”, ściślej: problem jego istnienia w sferze świadomości, otwiera „nową sferę badań nad człowiekiem”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Por. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 122.

¹⁰⁸ Ibidem.

Rozdział czwarty

Sfera egotyczna jako sfera aksjologiczna (Aksjologiczny wymiar egotyczności)

Konscjentywność sfery egotycznej

Rozważania dotyczące „ja” transcendentalnego, zaprezentowane w rozprawie doktorskiej, otwierają przed Tischnerem – zaanonsowany przez Husserla – horyzont analiz. W rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner podejmuje za Husserlem próbę fenomenologicznego badania sfery świadomości, przy czym Tischnera dociekania nie mają charakteru badań ściśle transcendentalnych. Wychodząc od doświadczenia wartości, polski filozof podejmuje analizę konscjentywnej świadomości egotycznej. Analizy zawarte w rozprawie habilitacyjnej Tischnera (ukończonyj w 1971 roku, a wydanyj w 2006 roku) oraz w opublikowanyj wcześniej artykułach¹ poświęcone są problematyce dotyczącej świadomości

¹ Chodzi o następujące artykuły J. Tischnera opublikowane w latach 1969–1978: *Gnozeologiczny podmiot poznania*. „Analecta Cracoviensia” 1969, T. 1, s. 9–20; *Typowe odmiany pierwotności resp. wtórności*. „Analecta Cracoviensia” 1970, T. 2, s. 27–52; *Impresje aksjologiczne*. „Znak” 1970, nr 2/3, s. 204–219; *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*. „Logos i Ethos” 1971, s. 33–82; *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*. W: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*.

egotycznej², sferze samoświadomości³ i jako takie stanowią dopełnienie Husserla koncepcji fenomenologicznej. Dlatego też, jak wskazuje Tischner, przeprowadzone przezeń analizy mają znaczenie, jeśli potraktuje się je jako dopełnienie, a zarazem rozwinięcie badań nad świadomością transcendentálną⁴.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że jako autor projektu fenomenologii świadomości egotycznej, Tischner wpisuje się w tradycję pojmowania świadomości ukształtowaną w filozofii europejskiej między końcem XVIII i początkiem XX wieku, tradycję, która wspiera się na założeniu, że przedrefleksyjna (nieprzedmiotowa) samoświadomość stanowi warunek świadomości siebie typu refleksyjnego (uprzedmiotawiającego)⁵. Na-

Red. W. Stróżewski. Wrocław 1978. Podobnie jak w ramach rozważań poświęconych problemowi „ja” transcendentálnego, zawartych w rozprawie doktorskiej, również w przypadku analizy obszaru świadomości egotycznej, obszaru, który omawia Tischner w rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w celu uzupełnienia (dopowiedzenia niektórych kwestii) uwzględnione zostaną również rozważania polskiego filozofa zawarte w wymienionych tekstach.

² Warto nadmienić, że Tischner, który podejmuje próbę nakreślenia fenomenologii samoświadomości, posługuje się węższym oraz szerszym pojęciem egotyczności. Pisze o tym następująco: „Krag opisywany przez pojęcie »moje« będziemy tutaj nazywać szerszym kręgiem egotycznym, krag opisywany przez »ja« nazwiemy kręgiem ścisłej egotyczności”. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 197.

³ „Wyrażenie »samoświadomość« po raz pierwszy pojawiło się w języku niemieckim jako przekład łacińskiego pojęcia *conscientia* [...]. Łaciński termin to tłumaczenie późnogreckiego słowa *syneidēsis*, które po raz pierwszy zostało użyte przez Marka T. Cycerona (106 p.n.–43 p.n.) i przyjęło się w literaturze w czasach stoików. Jak wynika z zestawienia greckiego i łacińskiego słowa, podstawowym znaczeniem obu pojęć jest »wiedza wspólna« (*Mit-Wessen*). Greckie słowo *eidēsis* (*eidēnai*) oznacza »wiedzieć« a *syn* »współ«. Odpowiednio dotyczy to łacińskich słów *sciencia* i *con*”. K. Głoy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości*. Przeł. T. Kubalica. Kraków 2009, s. 67.

⁴ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 411.

⁵ Zob. M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zwo-liński. Warszawa 2002, s. 61.

leży przy tym podkreślić, że Tischnerowski projekt świadomości egotycznej jest nade wszystko ujęciem fenomenologicznym. Uwzględnivszy przeprowadzone dotychczas dociekania fenomenologiczne, polski filozof dostrzega, że Husserl nie przedstawił wszystkich aspektów, jakie odślania badanie transcendentalnej sfery świadomości. Zmierzając – za Husserlem – do ujawnienia tego, co przedrefleksyjne, co istnieje jeszcze w egotycznym tle jako możliwy temat (przedmiot) aktu, polski filozof przesuwaa akcent badań dotyczących świadomości ze sfery aktowo-refleksyjnej na obszar świadomości przedrefleksyjnej i przedstawia projekt (własne ujęcie) fenomenologii świadomości egotycznej, projekt, który stanowi uzupełnienie koncepcji Husserlowskiej.

Wychodząc od „ja” transcendentalnego, odślanianego w ramach refleksji, której szczególny moment stanowi redukcja⁶, w pracy *Fenomenologia świadomości egotycznej* polski filozof rozwija pogląd, że istnieje pierwotna, przedrefleksyjna samoświadomość „ja”, warunkująca wszelką refleksję, czyli świadomość aktową. W celu przybliżenia charakteru świadomości przedrefleksyjnej warto odwołać się do charakterystyki Manfreda Franka, który charakteryzuje tę świadomość jako świadomość pierwotną, niezapośredniczoną, przedpojęciową, świadomość, którą zakłada wszelka świadomość refleksyjna i współwystępuje z nią w funkcjonalnej jedności⁷. Sam Tischner przedrefleksyjną świadomość siebie określa jako sferę konscjentywną, odznaczającą się tym, że w jej ramach wszystkie przeżycia są dane zawsze już z góry w sposób nieprzedmiotowy jako moje i jako takie są przeżywane przez „ja” w żywej terażniejszości. W konsekwencji poziom świadomości konscjentywnej okazuje się poziomem przeżywania poprzedzającym, a zarazem warunkującym refleksję. Na wstępie rozważań dotyczących świadomości egotycznej warto więc zaanonsować, że Tischner

⁶ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 283.

⁷ Zob. M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie...*, s. 61.

posługuje się terminem „koscjentywność” w znaczeniu tego, co pierwotne, przedrefleksyjne, nieprzedmiotowe, mające charakter przeżyciowy, pozostające w egotycznym tle aktualnie spełnianego aktu. Uściślając określenie „koscjentywność”, należy zaznaczyć, że polski filozof stosuje je w odniesieniu do przedrefleksyjnej i nieprzedmiotowej świadomości siebie, a zarazem przedrefleksyjnego sposobu istnienia nieprzedmiotowych treści świadomości na poziomie świadomości przeżyciowej.

Zarysowując przewodni wątek Tischnerowskich analiz, podkreślić, że koscjentywność stanowi istotny rys istnienia treści świadomości, który przenikając ją, umożliwia „ja” przedrefleksyjne przeżycie wszelkich treści, zanim staną się one przedmiotem aktów⁸. Nie ulega więc wątpliwości, że Tischner określa mianem koscjentywności wszystkie typy świadomości przedrefleksyjnej nieaktowej⁹. Warto dodać, że „koscjentywność” rozumie on w znaczeniu przeciwnym scjentywności¹⁰. Świadomość przedrefleksyjna, tak zwana koscjentywność, w odróżnieniu od scjentywności, czyli poznania typu aktowego, jest świadomością pierwotną, warunkującą wszelkie aktowe poznanie. „Gdy – jak pisze Tischner – jakaś treść istotowo koscjentywna stanie się przedmiotem aktu refleksji, w tym samym momencie staje się ona także treścią scjentywną”¹¹. Tak więc należy rozróżnić refleksję stanowiącą obiektywizujące źródło wiedzy o przeżyciach i uprzednią względem niej świadomość przedrefleksyjną (nieaktową), warunkującą refleksję, w której każde przeżycie dane jest w sposób nieprzedmiotowy jako przeżycie mojego „ja”.

⁸ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 144.

⁹ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 53.

¹⁰ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 144.

¹¹ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 53.

Tischner przyznaje, że sam Husserl przyjmował, że zanim przeżycia staną się przedmiotem refleksji, są nieprzedmiotowo świadome siebie. Twórca fenomenologii, w *Ideach I* określając przedmiot refleksji, wskazuje jej istotną właściwość: „[...] to, co w niej spostrzeżeniowo uchwycone, charakteryzuje się zasadniczo jako coś, co nie tylko jest i trwa w zasięgu spostrzegającego spojrzenia, lecz już było, zanim się owo spojrzenie ku niemu zwróciło. Wszelkie przeżycia są świadome; specjalnie w odniesieniu do przeżyć intencjonalnych znaczy to zatem, że są nie tylko świadomością czegoś, i jako ta świadomość istnieją nie tylko wtedy, gdy same są obiektami świadomości dokonującej refleksji, lecz i wtedy, gdy jeszcze nie są poddane refleksji, są już obecne jako tło i tym samym jako zasadniczo gotowe do tego, by być spostrzegаныmi, spostrzeganyymi zrazu w sensie analogicznym jak rzeczy niezauważone w polu naszego widzenia zewnętrznego”¹². Skonfrontujmy stanowiska Tischnera i Husserla w kwestii relacji między przedrefleksyjną świadomością siebie a refleksją.

Zdaniem Husserla, nie jest możliwa wiedza o przedrefleksyjnej świadomości, a oznacza to, że przedrefleksyjny warunek refleksji pozostaje niedostępny fenomenologicznemu odślanianiu. W filozofii Husserlowskiej – zauważa Czarkowski – „mamy do czynienia z silną tendencją do traktowania refleksji jako ostatecznej podstawy wiedzy o świadomości [...]”¹³. Z fenomenologicznego punktu widzenia „nie istnieje bezpośrednia nierefleksyjna wiedza o przeżyciach świadomych, lecz wyłącznie refleksyjna [...]”¹⁴. Sfera pierwotnej, przedrefleksyjnej samoświadomości, w której „ja” dane jest w sposób źródłowy, pozostaje dla Husserla anonimowa i jako taka staje się nie tylko nieosiągalna dla refleksji, lecz także stanowi

¹² E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 143–144.

¹³ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 103.

¹⁴ Ibidem, s. 102.

granicę poznania, ponieważ „ja” może poznać tylko to, co daje się ująć tematycznie. Zdaniem Husserla, zakres poznania siebie (samopoznania) ograniczony jest zatem do tego, co poddane zostało uprzedmiotawiającemu ujęciu refleksji. Możliwość poznania sfery świadomości idzie w parze z możliwością opisu, a jedynie to, co poddane refleksji, jest możliwe do opisanie, tym samym – poznawalne.

Mimo odrzucenia jakiegokolwiek formy wiedzy przedrefleksyjnej twórca fenomenologii przyznaje jednak, że bezpośrednia świadomość, czyli świadomość przedrefleksyjna, stanowi warunek refleksji. W swej rozprawie habilitacyjnej Tischner rozwija ten pogląd i wyciąga zeń wnioski dla własnego, uzupełniającego myśl Husserla ujęcia fenomenologii świadomości egotycznej. Tischner, w odróżnieniu od Husserla, argumentuje, że poznawczy dostęp do pierwotnego poziomu świadomości siebie (świadomości przedrefleksyjnej, nieprzedmiotowej, przedaktowej) jest możliwy. Zaznacza się tym samym istotna różnica między ujęciem Husserla a ujęciem Tischnera. Według twórcy fenomenologii istnieje wprawdzie przedrefleksyjny poziom świadomości, niemniej jednak, ze względu na brak możliwości jego tematyzacji – refleksyjnego odsłonięcia oraz analizy, pozostaje on niepoznawalny. Natomiast Tischner dopuszcza za Ingardenem możliwość dostępu do sfery przedrefleksyjnej. Formą takiego dostępu jest przeżywanie. W przeciwieństwie do Husserla – Ingarden, a za nim Tischner traktują przeżywanie jako formę poznania, twierdząc, że przedrefleksyjne uświadomienie (przeżywanie) zachodzi już w samym momencie spełniania aktów (widzenia, słyszenia *etc.*) i ma ono charakter poznania. Zdaniem Tischnera, Ingarden, którego celem była eksplikacja podstaw teorii poznania aktowego, „podkreśla przede wszystkim poznawcze walory przeżywania (*Durchleben*)”¹⁵. „Przeżywanie – pisze Tischner – jest dla niego [Ingardena – A.W.] sposobem istnienia w świadomości aktów świadomości. [...] Aby podkreślić poznawczy walor aktów prze-

¹⁵ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 240.

żywania, Ingarden stosuje termin »intuicja przeżywania«. Prezentuje nam ona w aktualnym momencie teraźniejszości czasowej, że tu i teraz przeżywamy określony akt świadomości skierowany intencyjnie na określony przedmiot. Intuicja przeżywania jest fundamentem pewności o istnieniu określonych aktów świadomości. Dzięki temu stanowi ona granicę, na której zatrzymuje się postępowanie teorii poznania poszukujące ostatecznego fundamentu dla samej siebie¹⁶. Tischner przyjmuje za Ingardenem, że świadomość siebie dana jest w tak zwanej „intuicji przeżywania”¹⁷. Za Ingardenem uznaje on, że przeżywanie, będące jedną z odmian samoświadomości, umożliwia dostęp, a tym samym możliwość określenia samej natury „ja”, jego życia na poziomie źródłowym, poziomie przedfenomenalnym, przedrefleksyjnym. „Przeżywanie aktu polega na tym, że uchwycone zostaje nie tylko to, co akt mniema, ale samo istnienie aktu mniemania”¹⁸. W przeżywaniu jakiegoś aktu, w którym istnienie aktu dane jest w sposób źródłowy, przedrefleksyjny, *ego cogito* rozpoznaje samo siebie bezpośrednio i nie-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ O intuicji przeżywania Ingarden pisze następująco: „Przy wszystkich innych odmianach poznania ujawnia się różność pomiędzy tym, co poznawane, a poznawaniem. Obydwa stanowią dwie samodzielne jednostki. Natomiast przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym przypadku uchwyceniem samego siebie. Ponieważ jednak tutaj zachodzi ta identyczność, przeto przy intuicji przeżywania zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia. Intuitywne przeżywanie jest absolutnie niepowątpiewalnym poznaniem. Jest absolutnie niemożliwe, żeby to, co intuitywnie przeżyte, było inne niż przeżyte. Po drugie, jest poznaniem całkowicie adekwatnym i zupełnym. W końcu, jest poznaniem, które w absolutny sposób poręcza istnienie tego, co poznane. Najważniejsze jednak dla nas jest to, że przeżywanie intuitywne źródłowo da się poznać jedynie w intuitywnym przeżywaniu. Tym samym nie potrzeba żadnego nowego aktu poznania, aby poznać intuitywne przeżywanie, lecz trzeba tylko przemianę mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny”. R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 377.

¹⁸ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 339.

tematycznie. Tischner powtarza za Ingardenem, że w przeżyciu „ja” dane jest z oczywistością apodyktyczną. Polski filozof pisze wprost, że „samoświadomość przeżywania posiada charakter absolutnie apodyktyczny”¹⁹.

W ramach ujęcia prezentowanego w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner zmierza do wykazania, że w fenomenologii jest możliwy dostęp do przedfenomenalnego, nieprzedmiotowego, poprzedzającego i warunkującego wszelki akt poziomu sfery świadomości. Na poziomie świadomości przedaktowej „ja” manifestuje swą pierwotną obecność w sposób źródłowy. Ekspozując warunek refleksyjnego odsłaniania, Tischner wykazuje, że *ego cogito*, będące pierwszą oczywistością, stanowi wstępne przedrefleksyjne założenie fenomenologii.

Na podstawie analiz przeprowadzanych w pracy *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner kreśli zarys fenomenologii konscjentywności, fenomenologii doświadczeń egotycznych. Aby uniknąć utożsamienia świadomości ściśle refleksyjnej z przedrefleksyjną świadomością przeżyć, polski filozof odróżnia świadomość refleksyjną od świadomości refleksywnej: „[...] refleksja – zauważa w tym kontekście – jest poznaniem typu aktowego, refleksywność i szeroko pojęte doświadczenie wewnętrzne jest poznaniem przedaktowym lub nieaktowym”²⁰. Z fenomenologicznego punktu widzenia istotę życia egotycznego stanowi przedaktowe doświadczenie własnego „ja”: już na poziomie, który poprzedza refleksyjne doświadczenie samego siebie, „ja” doświadcza siebie w sposób przedrefleksyjny. Warto nadmienić, że w dyskursie filozoficznym, od filozofów romantycznych aż do Sartre’a, przedaktowa świadomość siebie jest określana jako świadomość bezpośrednia²¹. „Doświadczenie refleksywne

¹⁹ Ibidem, s. 340.

²⁰ Ibidem, s. 231.

²¹ Zob. M. Frank: *Świadomość siebie i poznanie siebie...*, s. 13–14.

pojawia się jako forma pośrednia między doświadczeniem zewnętrznym a poznaniem refleksyjnym typu aktowego²². „Ja” dzięki refleksywnej funkcji świadomości może przedrefleksyjnie odsłaniać oraz nietematycznie ujmować siebie jako podmiot przeżyć. Istotę refleksywności w sposób niezwykle trafny charakteryzuje Karol Wojtyła w pracy *Osoba i czyn*. Określając funkcję świadomości refleksywnej, autor ten pisze następująco: „[...] czymś innym jest być podmiotem, a czymś innym jest być poznany (zobiektywizowanym jako podmiot), czymś innym wreszcie przeżywać siebie jako podmiot swych aktów i przeżyć – to ostatnie zawdzięczamy świadomości w jej funkcji refleksywnej”²³.

Zdaniem Tischnera, istnieje przedrefleksyjne przeżycie siebie zarówno jako osoby, jak i jako „ja” poznającego czy całości cielesnej. To właśnie pierwotne, źródłowe przeżycie, którego nie dosięga refleksja, stanowi warunek wszelkiej refleksyjnej wiedzy o sobie. Ujęcie sfery egotycznej jako sfery konscjentywnej otwiera możliwość nowego spojrzenia na samo „ja”. W Tischnera ujęciu świadomości egotycznej zaznacza się wyraźna różnica w porównaniu z ujęciem Husserla. O ile Husserl akcentuje refleksyjny oraz przedmiotowy charakter świadomości, o tyle Tischner eksponuje przedrefleksyjny oraz aksjologiczny rys sfery egotycznej²⁴. Świadomość egotyczna

²² J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 49.

²³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 93.

²⁴ W pierwszej fazie filozofowania (lata 1960/1970) Tischner pozostaje pod wpływem fenomenologii i współczesnych teorii wartości. W rozumieniu autora *Filozofii dramatu* „nowożytna filozofia wartości. obejmuje głównie okres Kanta i po Kancie”. J. Tischner: *Etyka a historia. Wykłady*. Kraków 2008, s. 213. Wśród teoretyków wartości, największy wpływ na koncepcję Tischnera wywarła myśl Schelera, który posługuje się metodą fenomenologiczną, stosując ją w dziedzinie filozofii praktycznej. Nawiązując do filozofii Schelera, jego teorii wartości, Tischner stwierdza, że „ja” urealnia się w świecie otoczenia w wyniku urzeczywistniania wartości przedmioto-

jest w rozumieniu Tischnera świadomością aksjologiczną: „ja”, które styka się z wartościami pochodzącymi ze świata, samo okazuje się wartością. Rezultatem fenomenologicznych analiz Tischnera, który czyni przedmiotem rozprawy centralne zagadnienie fenomenologii Husserlowskiej, sferę świadomości transcendentnej, stanowiącej źródłowy punkt egotycznego życia, okazuje się sformułowanie własnego ujęcia sfery

wych. Dobitym świadectwem inspiracji aksjologicznymi poglądami twórcy antropologii filozoficznej są wykłady akademickie wygłoszone przez Tischnera na początku lat 80. ubiegłego stulecia. W ramach tych wykładów Tischner rozważa poglądy Maxa Schelera, przedstawione w pracy *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. „Aby zrozumieć to dzieło – mówi Tischner – trzeba uwzględnić dwa punkty widzenia, przede wszystkim trzeba zobaczyć, w którym miejscu opozycja między Schelerem a Kantem jest najostrejsza, gdzie jest początek tej opozycji; a po drugie, trzeba zobaczyć, na czym ta opozycja naprawdę polega. Początek leży w metodzie. [...] metoda Kanta odbiega od wszystkiego, czego dokonujemy w życiu przedfilozoficznym [...]. Natomiast gdy idzie o metodę Schelera, to [...] jest ona w istocie przedłużeniem tego, czego dokonujemy w życiu codziennym”. Ibidem, s. 330. Twórcą filozofii dramatu eksponuje materialny oraz personalistyczny charakter etyki autora *Der Formalismus*. „Zamiast interpretować pojęcie powinności – przemawia sugestywnie Tischner – bo w rzeczywistości potem do tego się sprowadza wszystko u Kanta – podejmiemy analizę doświadczenia”. Ibidem, s. 333. O ile w ujęciu Kanta, który nadaje swej etyce charakter formalny oraz konstruktywistyczny, wartości nie można wywieść z doświadczenia, o tyle w rozumieniu Schelera wartości pozostają danymi w sposób bezpośredni fenomenami i jako takie doświadczone są dzięki emocjom. „Od tego – konstatuje polski filozof – zaczyna się odkrycie Schelera, który twierdzi, iż oprócz rozumu i zmysłów istnieje także inna władza poznawcza. Ogromnym osiągnięciem Schelera jest twierdzenie: »emocje także poznają«. [...] Poznają wartości – oto jesteśmy w ich żywiole. Scheler odkrywa możliwość emocjonalnego poznania świata [...]”. Ibidem, s. 334. W odniesieniu do aksjologicznych poglądów twórcy antropologii filozoficznej autor *Filozofii dramatu* akcentuje przekonanie o bezpośrednim charakterze doświadczenia wartości oraz o ich personalistycznym charakterze (wartości są czymś dla osoby i przede wszystkim ze względu na nią). Według Tischnera Scheler ukazuje możliwość przewyciężenia aksjologicznego kryzysu dzięki wyniesieniu etyki ponad historię. „W etyce Schelera – pisze Tischner – widzimy tendencję do wyprowadzenia etyki ponad historię. Scheler usiłuje pokazać to, co jest zawsze i wszędzie ważne, niezależnie od tego, w jakim miejscu się znajdujemy [...]”. Ibidem, s. 492–493.

egotycznej, ujęcia, w którym uwzględnia on przede wszystkim jej konscjentywny oraz aksjologiczny charakter. W tekście z roku 1970 *Impresje aksjologiczne*, znamionującym fenomenologiczny etap dociekań, polski filozof stwierdza wprost, że podstawą konscjentywności sfery egotycznej jest poczucie egotycznej wartości²⁵. Sfera egotyczności, zauważa polski filozof, „jest to sfera, w której poczucie egotycznej wartości jest podstawą konscjentywności, a konscjentywność podstawą egotycznej realności”²⁶. W Tischnerowskim projekcie fenomenologii świadomości egotycznej refleksywne doświadczenie siebie ma związek z przeżyciem egotycznej wartości, jaką stanowi własne „ja”. Tischner pojmuje sferę konscjentywności jako „obszar współdoznawania”, w którym „istnienie czegoś jest równoważne świadomości czegoś, a odczuwanie wartości istniejących w świecie wzbudza współodczuwanie samego siebie, jako sfery, w której ja, którego sposobem istnienia jest konscjentywność, wyczuwalne w cieniu każdego przedmiotowo skierowanego czucia, współdoznawane jest w każdym doznaniu jako właśnie czegoś doznające, współprzeżywane w przeżywaniu radości, smutku, aktu decyzji skierowanej na świat”²⁷.

W rozpoczynającym się już na poziomie konscjentywności procesie ewolucji i rozwoju świadomości egotycznej Tischner podkreśla przede wszystkim aktywność „ja”, które – jak wykazuje – konstytuuje się w ramach dialektycznego ruchu odnajdywania oraz odchodzenia od siebie, w ruchu zachodzącym na każdej płaszczyźnie życia egotycznego, którym rządzi prawo aksjologiczne. „Ja” – źródło wszelkich doznań będących rezultatem zetknięcia się z wartościami, płynącymi ze strony świata – w ewolucyjnym ruchu świadomości wzbogaca się wciąż o nowe doświadczenia egotyczne. Stosownie do – charakteryzowanych w rozprawie – trzech rodzajów płaszczyzn,

²⁵ Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 209.

²⁶ Zob. *ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 212.

związanych ze świadomościowym życiem „ja”, Tischner opisuje trzy różne, odpowiadające im doświadczenia egotyczne (doświadczenia „ja”): somatyczne, poznawcze i osobowe.

Przedrefleksyjny, nieaktywny oraz nieprzedmiotowy (konsekwentny) charakter treści pojawiających się w sferze egotycznej stanowi czynnik decydujący o doborze metody badań przyjętej przez Tischnera w rozprawie fenomenologicznej. Piśze o tym wprost: „Metoda fenomenologiczna została w pracy zaakceptowana dlatego, że stanowi ona jedyną metodę pozwalającą na naukowe i bezpośrednie badanie wprost sfery samoświadomości”²⁸. Jedynie metoda fenomenologiczna umożliwia, zdaniem Tischnera, naukowe oraz bezpośrednie (źródłowe) badanie obszaru samoświadomości. „Inne [bowiem – A.W.] metody badawcze – pisze autor rozprawy – 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 spokrewnione”²⁹. Z zakresu prowadzonych badań Tischner eliminuje – co należy podkreślić – sferę świadomości intencjonalno-przedmiotowej, w której są dane rzeczy czasoprzestrzenne. „Pozostaje – pisze w tym kontekście polski filozof – jedynie węższa sfera »świadomości«, w której wszystkie pojawiające się możliwe i aktualne treści (przeżycia, doznania) istnieją z istoty jako »samoświadome« dla tego, kto te treści przeżywa”³⁰. Innymi słowy, chodzi tu o poziom pierwotny, w którym wszelkie pierwotne treści, przeżycia ukryte w głębi samoświadomości pozostają poza tematyzującym ujęciem refleksji i jako takie stają się dla „ja” nowym punktem wyjścia świadomościowego życia, swoistym bodźcem stymulującym proces samokonstytucji. To, co w świadomości ukryte najgłębiej, może zostać jednak ujawnione w ekspresji, którą okazuje „ja” w swym codziennym ży-

²⁸ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 137.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 132.

ciu. W świecie otoczenia „ja” zaznacza swą obecność, realizując wartości, które przed ich uprzedmiotowieniem pojawiły się uprzednio w egotycznym horyzoncie immanencji.

Sfera konscjentywności, zawierająca wszelkie możliwe oraz faktyczne treści, jest przestrzenią egotycznie pierwotną, w której rozpoczyna się oraz przebiega samokonstytucja „ja”. W rozumieniu Tischnera wewnętrzna sfera egotyczności jest sferą egotycznego życia „ja”, obszarem konstytucji różnego rodzaju doświadczeń „ja”, które „wypełniają egotyczne dzieje człowieka”³¹. Przestrzeń tę, w której zachodzi proces konstytucji egotycznych doświadczeń, można określić jako „immanentną scenę” – na niej jedno i to samo „ja”, odgrywające rolę centrum egotycznego życia, odnajduje siebie wciąż w horyzoncie świata. Odwołując się do słów polskiego filozofa, konstytucja „ja”, zachodząca na różnych poziomach egotyczności w sferze świadomości konscjentywnej, dokonuje się w ramach tak zwanego „procesu solidaryzacji egotycznej”. Solidaryzacja egotyczna jest procesem konstytucji „ja”. Pod pojęciem procesu „solidaryzacji egotycznej” Tischner rozumie „zjawisko utożsamiania się Ja z obszarem, który pierwotnie [...] stanowił teren całkowicie aegotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem konstytucyjnym obszaru ścisłej egotyczności (Ja będącego fundamentem solidaryzacji)”³². W ramach solidaryzacji „ja” może się odnaleźć w tym, w czym odkryje konscjentywną świadomość bycia sobą. „Ze wszystkim tym – pisze polski filozof – co jest koniecznym wewnętrznym warunkiem tych procesów, a w czym osoba odkryje względnie trwałą »samoświadomościową świadomość bycia sobą«, dochodzi do aktu egotycznej solidaryzacji”³³. Niezwykle istotne, że poziomem, na którym „ja” może odnaleźć siebie, okazuje się wyłącznie nieuprzedmiotowialna sfera konscjentywności, co oznacza, że proces so-

³¹ Ibidem, s. 400.

³² Ibidem, s. 318.

³³ Ibidem, s. 370.

lidaryzacji kończy się wraz z przedmiotowym ujęciem treści (wartości). „Akt spontanicznej solidaryzacji – zauważa Tischner – dopełnia się przy spotkaniu z każdą treścią, w której Ja »odnajduje siebie«, jeśli tylko treść ta nie wykracza poza sferę konscjentywności”³⁴. Zwróćmy uwagę, iż rozważania Tischnera, które ewokuje idea procesu konstytucji „ja” jako solidaryzacji, mają w punkcie wyjścia założenie, że cały proces egotycznej solidaryzacji zamyka się w ramach konscjentywnego poziomu nieprzedmiotowego, nietematyzowalnego, przedrefleksyjnego przeżywania, w związku z czym wartość określeń dotyczących natury sfery egotycznej ma charakter przedrefleksyjnej hipotezy. Egotyczny horyzont obejmuje to, co potencjalne, jest możliwą całością konscjentywnych treści, czyli tego, co dopiero w ramach procesu konstytucji może zostać przez „ja” ukonstytuowane, urealnione.

W zależności od tego, z jakimi treściami, z jakim „obszarem” egotyczności utożsamia się „ja” w ramach procesu solidaryzacji, można wskazać określone doświadczenie egotyczne. „Gdy egotyczna solidaryzacja – wyjaśnia Tischner – obejmie sferę samoświadomości somatycznej, Ja staje się Ja somatycznym, gdy przeniknie sferę poznania, stanie się podmiotem poznania, gdy splecie się z wartością, którą »osoba« ma w świecie i dla świata, stanie się Ja osobowym”³⁵. Przyjawszy, że przeżywając siebie na poziomie konscjentywności, „ja” może odnaleźć siebie w danej treści, Tischner rozróżnia trzy podstawowe rodzaje „ja” i trzy odpowiadające im podstawowe doświadczenia egotyczne: doświadczenie „ja” jako całości przestrzennej (sprzęgające się z doświadczeniem własnej cielesności), doświadczenie „ja” jako podmiotu poznania oraz doświadczenie „ja” jako osoby ludzkiej. „Wewnętrzna przestrzeń egotyczna – pisze Tischner – jest obszarem, w którym dochodzi do konstytuowania się różnego rodzaju doświadczeń

³⁴ Ibidem, s. 377.

³⁵ Ibidem, s. 401.

»ja«, zarówno »ja« somatycznego, »ja« jako podmiotu poznania, jak również »ja« osobowego³⁶.

Na obecnym etapie rozważań, w których za cel postawiliśmy ujawnienie fenomenologicznego źródła samodzielnej, dojrzałej myśli Tischnera (jej zakorzenienia w fenomenologii), skoncentrujemy się na charakterystyce procesu solidaryzacji egotycznej, w którym „ja” konstytuujące świat kształtuje się na różnych poziomach w procesie własnej genezy, a zarazem „odnajduje siebie w nowym punkcie widzenia świata”³⁷. Skupimy się również na opisie wyróżnionych w rozprawie doświadczeń egotycznych. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* dostrzega, że „ja”, które w procesie własnej genezy odnajduje się w nowym obszarze, nie zmienia się, lecz przemienia, zachowując swą immanentną jedność oraz tożsamość. „Trzy podstawowe doświadczenia egotyczności, które poddaliśmy tutaj analizie, nie są – zauważa – wyrazem trzech różnych rzeczywistości Ja. Przeciwnie: mamy świadomość tego, że Ja jest stale i zawsze to samo. Zmienne są tylko obszary [...]. Raz jawi się ono »gdzieś w ciele«, raz »gdzieś w poznaniu«, raz »w osobie« [...]. Zależy to od mechanizmu solidaryzacji, który może sięgać »wszerz« lub »w głąb«. Ja żyje w ciele, żyje w aktach poznania, istnieje w aktach aksjologicznych odpowiedzi na prowokacje idące od wartości świata otoczenia”³⁸. Rozpatrując trzy rodzaje doświadczeń egotycznych, Tischner rozwija przekonanie Husserla, że „zdolność do rozszczepiania się »ja« jest warunkiem normalnego życia w świecie, warunkiem refleksji nad sobą, warunkiem autokrytycyzmu”³⁹. Każde z trzech doświadczeń (ujęć) „ja” „opisuje jakiś autentyczny aspekt życia egotycznego”⁴⁰. W pra-

³⁶ Ibidem, s. 400.

³⁷ Zob. J. Tischner: *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości...*, s. 97.

³⁸ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 401.

³⁹ Zob. J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków 1975, s. 119.

⁴⁰ Por. ibidem.

cy *Świat ludzkiej nadziei...*, pochodzącej z 1975 roku, Tischner przyznaje, że wychodząc od fenomenologicznego rozumienia pojęcia „ja”, nawiązuje, po pierwsze, do Husserlowskiej koncepcji „ja” transcendentnego, po drugie, do Heideggerowskiego rozumienia „ja” w znaczeniu *Selbst* („Ja-ten-sam”), po trzecie, do ujęcia Ricoeura, który pojmuje „ja” w związku z cielesnością⁴¹. Pisze o tym następująco: „U Husserla Ja to transcendentálny (pozaświatowy) podmiot konstytuowania się sensu świata, u Heideggera Ja to po prostu *Selbst*, Ja-ten-sam w czasie i przestrzeni, ukonstituowany przez egzystencjalną »decyzję stanowczości«, u Ricoeura wreszcie – Ja jest pojmovane wraz z cielesnością, która jest jego losem. Mimo tej różnicy znaczeń intencjonalny wskaźnik kierunku zdaje się zwracać w jedną i tę samą stronę, w stronę doświadczenia egotycznego”⁴².

Rozwijając i uzupełniając w swej *Fenomenologii świadomości egotycznej* teorię konstytucji „ja” o innowacyjne ujęcie procesu solidaryzacji, Tischner po raz kolejny daje się poznać nie tylko jako jeden z wybitnych komentatorów fenomenologii Husserla, lecz także jako fenomenolog, który posługując się metodą fenomenologiczną, w twórczy sposób rozwija, a zarazem dopełnia samą koncepcję fenomenologii. W swej rozprawie habilitacyjnej zmierza on wszak do tego, aby uzupełnić – a tym samym rozwinąć – fenomenologiczne analizy aksjologicznym aspektem procesu konstytucji, wątkiem, który, w jego przekonaniu, nie został dotąd rzetelnie rozpatrzony. Jego zdaniem, „w analizach konstytucji u Husserla aksjologiczny wymiar procesów konstytucji nie został należycie uwzględniony”⁴³. Eksponując aksjologiczny charakter konstytucji oraz sfery egotycznej, Tischner formułuje tezę, że solidaryzacja egotyczna odznacza się ścisłym zespoleniem z odczuciem wartości. Ten istotny rys sfery egotycznej stanie się

⁴¹ Ibidem, s. 118.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Tischner: *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości...*, s. 92.

przewodnim tematem podrozdziału niniejszej części, zatytułowanego *Pierwotne „ja” aksjologiczne*.

Kreśląc zarys fenomenologii samoświadomości, Tischner formułuje zasadę korelacji między treścią i określonym typem konscjentywności, którym się ona odznacza. W myśl tej zasady twierdzi on, że „każda typowa treść świadomościowa odznacza się sobie właściwym typem konscjentywności, posiada swój odpowiednik w następującej dyrektywie: nie można wymagać, by to, co jest prezentowane pierwotnie przez właściwy sobie typ konscjentywności (np. doświadczeniowy), było prezentowane w jakiś inny sposób [...]. Jedynym wyjątkiem jest »ja«⁴⁴. W ramach prezentowanego ujęcia autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* przyjmuje, że na poziomie konscjentywnym »ja”, przeżywające siebie, prezentuje się w ramach manifestacji. W ujęciu Tischnera uprzywilejowaną formą konscjentywności »ja” jest manifestacja⁴⁵. Manifestacja rozpoczyna się, zdaniem Tischnera, wtedy, kiedy podczas narastania egotycznej samowiedzy „doświadczenie ustępuje miejsca bardziej radykalnemu i całkiem bezpośredniemu »przeżyciu« samego siebie”⁴⁶. Manifestacja »ja” może być rozumiana jako samoobjawienie. „Manifestacja egotyczna – pisze Tischner – jest 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 *etc.*”⁴⁷. W kwestii objawienia (manifestacji) Tischner nawiązuje do Lévinasa, który w swej pracy *Całość i nieskończoność* pisze, że w manifestacji „doświadczenie ustępuje miejsca objawieniu”⁴⁸. Posługując się wyrażeniem Lévinasa, Tischner stwier-

⁴⁴ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 54.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 53–54.

⁴⁶ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 235.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 338.

⁴⁸ E. Lévinas: *Totalité et Infini*. Haag 1968, s. 37. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 236.

dza, że „ja po prostu manifestuje, ujawnia, odsłania to, jakim jest. Oczywiście, nie jakim jest w ogóle, ale jakim jest w tym konkretnym kontekście sytuacyjnym”⁴⁹. Dzięki manifestacji, w której trakcie „ja” się odsłania, mogą ujawnić się ponadto akty dokonywane przez nie w konkretnym kontekście sytuacyjnym. Nawet „jeżeli oprócz manifestacji ja manifestuje się także coś więcej, np. wybór takiej czy innej możliwości, to dzieje się to tylko – pisze Tischner – w kontekście i dzięki manifestacji ja”⁵⁰.

Odbiegnijmy od głównego wątku rozważań, ponieważ warto zauważyć, że analizy dotyczące świadomości egotycznej – jak podkreśla sam autor rozprawy – prowadzone są w perspektywie wertykalnej. Badawczy ruch w głąb sfery egotycznej odpowiada, zdaniem Tischnera, wertykalnemu ruchowi świadomości, związanemu z możliwością jej wewnętrznej ewolucji; ruchowi, w którym „ja” się przemienia i żyje zarazem w otaczającym świecie⁵¹. Okazuje się tym samym, że „ja” ma swój indywidualny immanentny rytm, w którym podlega ono immanentnej przemianie. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* ukazuje dynamizm „ja”, które zachowuje swą homogeniczność (jednorodność, jednolitość, identyczność). W ramach takiego ujęcia świadomość egotyczna pogłębia się, ewoluuje z każdym doświadczeniem „ja”, które manifestuje się podczas egotycznego życia. Tischnerowski projekt fenomenologii świadomości egotycznej można w tym sensie rozumieć jako zarys procesu ewolucji świadomości egotycznej, obejmujący całość egotycznego życia, ujmowany z perspektywy jego genezy: od świadomości pierwotnej, przedrefleksyjnej (w której „ja” dane jest samemu sobie nieprzedmiotowo) aż do aktowo-refleksyjnego poziomu świadomości.

⁴⁹ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 236.

⁵⁰ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 54.

⁵¹ J. Tischner: *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości...*, s. 101.

Odnosnie do sposobu badań prowadzonych w pracy *Fenomenologia świadomości egotycznej* należy podkreślić, że w projektowanym ujęciu egotycznej świadomości Tischner uwyraźnia treściową różnorodność przebiegu przeżyć, różnorodność, która współtworzy horyzont „ja” (egotyczne tło). Koncentruje się przy tym przede wszystkim na tych aspektach, które ukazują „ja” jako źródło dokonań w wymiarze etycznym, aksjologicznym. Treściową różnorodność egotycznego tła „ja” charakteryzuje W. Chudy⁵². „W każdej chwili ludzkiego życia osobowego – pisze – towarzyszy człowiekowi w świadomości dana w sposób peryferyczny, nieaktowy plansza jego »bycia dla siebie«. Składają się na nią zarówno elementy ontologiczne (przeżycie samostanowienia, samoposiadania, wolności), jak i aksjologiczne (hierarchia wartości), etyczne (powinność, odpowiedzialność, cały wymiar sumienia i jego doświadczeń historycznych) czy epistemologiczne (prawda i jej wartościowanie, samowiedza)”⁵³. Przeżyciowy horyzont „ja” w kontekście życia osoby opisuje również Karol Wojtyła. „Treścią przeżycia duszy jest wszystko to, co [...] »składa się« na transcendencję osoby w czynie, a więc powinność, odpowiedzialność, prawdziwość, samostanowienie, świadomość, z tym, że w przeżyciu duszy uwydatnia się nade wszystko wewnętrzność tych wszystkich treści. Stanowią one żywotną osnowę życia wewnętrznego człowieka i przeżywane w ten sposób utożsamiają się dlań z przeżyciem duszy. Przeżycie duszy [...] ogarnia jakby całe duchowe ja człowieka”⁵⁴. Koncepcja egotycznego tła stanowi inspirację fenomenologiczną, która otwiera przed Tischnerem możliwość sformułowania koncepcji solidaryzacji egotycznej, czyli – zachodzącego na poziomie koscjentywności – procesu „utożsamiania się” „ja”, które odnajduje siebie w horyzoncie przeżyć, skorelowanych z horyzontem bytu. Dzięki temu fenomenologiczne analizy umożli-

⁵² W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Lublin 1995.

⁵³ Ibidem, s. 86.

⁵⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 228.

wiają dotarcie do poziomu świadomości konscjentywnej, ujawnienie przedrefleksyjnej aktywności „ja”, które może się utożsamić z dowolną treścią, pojawiającą się w jego egotycznym horyzoncie. „Pierwotną sferą procesów solidaryzacyjnych jest sfera samoświadomości dana w sposób nieuprzedmiotowiony”⁵⁵. Natomiast ich granicę wyznacza „przedmiotowy sposób doświadczenia wartości”⁵⁶. Należy przy tym zwrócić uwagę, że koncepcja solidaryzacji kryje w sobie znaczenie przejścia z poziomu świadomości konscjentywnej, przedrefleksyjnej na poziom świadomości przedmiotowej, aktowo-refleksyjnej.

Jak już zaznaczaliśmy, w swym studium dotyczącym filozofii świadomości egotycznej Tischner prezentuje własne ujęcie trzech rodzajów doświadczeń egotycznych. Opis fenomenu egotyczności jest ujęciem *par excellence* fenomenologicznym. Zamiar Tischnera, realizowany w pracy, sprowadza się do przedstawienia charakterystyki świadomości egotycznej, projektu opartego na fenomenologicznej analizie „ja”, które traktowane jest nie jako „byt sam w sobie”, lecz także jako fenomen⁵⁷. Zgodnie z koncepcją Husserla, „ja” to fenomen szczególny, który odznacza się „samoświadomością własnej pierwotności w odniesieniu do wszystkiego, co rozgrywa się w jego własnej świadomości i poza nią”⁵⁸. Tischner przyjmuje, że moment konscjentywności – we wszelkich swych odmianach – zawsze pierwotnie dany jest już w doświadczeniu, w którego nieskończonym horyzoncie „ja” „odnajduje siebie”⁵⁹. Wyróżnione przez Tischnera doświadczenia egotyczne, odpowiadające trzem odsłonom „ja”, stanowią egzemplifikację tych poziomów egotycznych, na których „ja” odnajduje siebie jako „ja” somatyczne, „ja” osobowe oraz jako podmiot poznania. Koncepcja solidaryzacji i charakterystyka trzech (paradygma-

⁵⁵ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 393.

⁵⁶ Ibidem, s. 392.

⁵⁷ Zob. ibidem, s. 417.

⁵⁸ Por. ibidem.

⁵⁹ Zob. ibidem, s. 227.

tycznych w ujęciu Tischnera) konstytucyjnych rezultatów tego procesu stanowią rdzeń analiz zawartych w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej*, rozprawie, w której polski filozof formułuje twierdzenia dotyczące charakteru sfery egotycznej, a także prawidłowości jej funkcjonowania. W odniesieniu do charakterystycznych rysów, jakie przedstawia Tischner w ramach projektu świadomości egotycznej, należy wymienić: po pierwsze, homogeniczność „ja”, przejawiającą się w różnorodnych doświadczeniach egotycznych⁶⁰, po drugie, spontaniczność oraz aktywność „ja”, które konstytuują się w procesie samoodnajdywania siebie w konsejentywnie przeżywanym treściach, po trzecie, wewnętrzny dynamizm, immanentny rytm przemian egotycznych, a zarazem spójność świadomości, która kształtuje się w procesie ewolucji na różnych płaszczyznach życia egotycznego. Po zapoznaniu się z ogólną problematyką Tischnerowego projektu przejdźmy teraz do charakterystyki poszczególnych doświadczeń egotycznych oraz odpowiadających im – powstałych w rezultacie solidaryzacji – ujęć „ja”.

„Ja” somatyczne

Pierwszym ujęciem „ja”, na którego przykładzie omówimy proces solidaryzacji egotycznej, jest „ja” cielesno-przestrzenne, określone przez Tischnera jako „ja” somatyczne. „Wśród wielu – pisze polski filozof – różnorodnych doświadczeń ja istnieje także doświadczenie ja jako pewnej psychofizycznej całości przestrzennej, ograniczonej danymi pamięci, wyobraźni prospektywnej i świadomości cielesności”⁶¹. Należy podkreślić, że

⁶⁰ Ibidem, s. 401.

⁶¹ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 34–35.

jeśli chodzi o poziom świadomości konscjentywnej, Tischner szczególne znaczenie przypisuje samoświadomości cielesnej, przy czym pod pojęciem samoświadomości somatycznej rozumie trwałą, przedaktową świadomość cielesności będącą tłem naszego życia⁶². „Ja, przybierając kształt przestrzenny, rozpościera się – pisze – tak daleko, jak sięga samoświadomość somatyczna”⁶³. Konscjentywną świadomość cielesności można rozumieć jako źródło, z którego pierwotne doświadczenie „ja” („ja” pojmowane jako przestrzenna całość) czerpie swą przestrzenną głębię. W procesie solidaryzacji egotycznej, który zachodzi w obszarze należącym do sfery somatycznej, „ja” odnajduje siebie we wnętrzu somatycznej samoświadomości. „Ja somatyczne – pisze Tischner – rodzi się, gdy w ciele lub w jakimś jego obszarze odnajduję samego siebie. [...] Poprzez Ja somatyczne wchodzę w przestrzeń, która z tą chwilą staje się »moją przestrzenią« lub »przestrzenią dla mnie»”⁶⁴. Przestrzeń ciała to zatem obszar ścisłej egotyczności. Według Tischnera „sfera cielesnej rzeczywistości jest całością »egotycznie niepodzielną«. [...] Całość cielesności, zarówno ta dana przez samoświadomość somatyczną, jak ta dana w doświadczeniu zewnętrznym, jest przeżywana jako Ja”⁶⁵.

Ujęcie „ja” somatycznego wywodzi się z tradycji fenomenologicznej. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* nawiązuje do Husserlowskiej koncepcji ciała jako bytu o podwójnym statusie „psychofizycznej całości przestrzennej”⁶⁶, całości z jednej strony czującej, z drugiej strony pojmowanej jako to, co odczuwane, ciała pojmowanego jako zerowy punkt wszelkich zorientowań. Kontynuując oraz wykorzystując takie aspekty analiz Husserla, jak: afektywność, cielesność w sensie *Leib* i *Körper*, czucie, afektywność – doznaniowość, Tisch-

⁶² Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 202.

⁶³ Ibidem, s. 219–220.

⁶⁴ Zob. ibidem, s. 402–403.

⁶⁵ Ibidem, s. 218.

⁶⁶ Zob. ibidem, s. 403.

ner przedstawia koncepcję egotycznego doświadczenia somatycznego. Tischnerowska koncepcja „ja” somatycznego jest ujęciem *par excellence* egologicznym. Krocząc śladami Husserla, którego w większym stopniu interesowała świadomość cielesności aniżeli sama cielesność, Tischner koncentruje się w głównej mierze na zagadnieniu egotycznej świadomości ciała. W ramach swego ujęcia polski filozof nawiązuje również do aspektów cielesności rozważanych w koncepcjach innych myślicieli (takich jak: Ricoeur, Merleau-Ponty, Scheler, Lévinas, Marcel), do aspektów, które oscylują w głównej mierze wokół problematyki egologicznej. W związku z rozwijaną przez nas problematyką należy przede wszystkim podkreślić, że jeśli chodzi o ujęcie egotycznego doświadczenia cielesności, twórca filozofii dramatu eksponuje jego wymiar aksjologiczny. Według Tischnera wszelka odpowiedź ciała spełnia się na płaszczyźnie czynności przenikniętej aksjologicznym sensem. Ciało jest, jego zdaniem, nie tylko „zerowym punktem przestrzeni”, lecz przede wszystkim obszarem przestrzeni wewnętrznej, źródłem aksjologicznego promieniowania oraz narzędem woli.

Architektonika Tischnerowskich analiz dotyczących egologicznego doświadczenia cielesności odzwierciedla możliwość dwojakiego rodzaju ujęć „ja” somatycznego: ujęcia statycznego oraz ujęcia genetycznego. W pierwszej kolejności „ja” somatyczne rozpatrzmy w ujęciu statycznym, jako problem samoświadomości cielesnej egzystencji. Zaprezentujemy strukturę samoświadomości somatycznej oraz jej wewnętrzne uprzedstrzennienie. Tischner ukazuje wertykalny charakter „ja”, jego wewnętrzną przestrzenność oraz głębię. W ramach ujęcia genetycznego „ja” somatyczne przedstawimy jako wynik konstytucji, „jako odpowiedź na konfliktowe propozycje aksjologiczne idące ku niemu od strony świata”⁶⁷. Z fenomenologicznego punktu widzenia takie ujęcie stanowi dopełnienie koncepcji Husserlowskiej. Tischner analizuje bowiem do-

⁶⁷ Ibidem, s. 228.

świadczenie somatyczne pod kątem jego genezy, która sięga poziomu prerefleksyjnego, poziomu konsejentywności.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, Tischner rozumie „ja” somatyczne jako doświadczenie przestrzennej całości „ja”, z którym ściśle wiąże się doznawanie własnej cielesności. Na ten temat pisze następująco: „Ja somatyczne odsłaniane i odsłaniające się poprzez samoświadomość somatyczną jest Ja uprzestrzennionym. Obejmuje ono nieokreślony obszar przestrzeni ciała dany w somatycznej samoświadomości. Przestrzeń ta jest »odczuwana« jako mnie stanowiąca. Jest przestrzenią ściślejszą egotyczności. Przeciwstawia się jej przestrzeń zewnętrzna, a częściowo także »wewnętrzna« przestrzeń mojego Ja”⁶⁸. Centrum przestrzeni sytuuje się, zdaniem autora *Fenomenologii świadomości egotycznej*, w obszarze samoświadomości somatycznej. W tym aspekcie twórca filozofii dramatu nawiązuje do sposobu ujmowania cielesności w pewnej relacji do tego, co nie jest ciałem, do sposobu reprezentatywnego dla filozofii Heideggera oraz Merleau-Ponty’ego. To właśnie Merleau-Ponty, rozwijając analizy Husserla, przyznaje ciału, które wytwarza wokół siebie przedobiektywną przestrzeń znaczącą, pierwszorzędną status ontologiczny. W rozumieniu francuskiego filozofa, dzięki ciału „ja” partycypuje w świecie przeżywanym.

Dowartościowując znaczenie samoświadomości somatycznej (*resp.* konsejentywności somatycznej), której funkcja polega na prezentowaniu ciała jako ciała własnego, Tischner nawiązuje do Husserla, który pisał o „cielesnej doznaniowości” prezentującej ciało w sensie *Leib* w przeciwieństwie do *Körper*⁶⁹. W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl wskazuje rodzaj specyficznie cielesnych wrażeń, które nazywa „czuciami”. „Moje ciało – pisze twórca fenomenologii – wchodząc w związek fizyczny z innymi rzeczami materialnymi (uderzenie, nacisk, zderzenie itd.), daje nie tyl-

⁶⁸ Ibidem, s. 220.

⁶⁹ Por. ibidem, s. 202.

ko doświadczenie fizycznych zdarzeń, odniesionych do ciała i rzeczy, lecz także zdarzeń specyficznie cielesnych tego rodzaju, które nazywamy czuciami. Takich zdarzeń brak materialnym »jedynie« rzeczom»⁷⁰. Tischner, podobnie jak Husserl, rozważając problem cielesności, podkreśla znaczenie afektywności. W kwestii doznaniowości polski filozof nawiązuje również do Ricoeura, który charakteryzując świadomość, używa takich określeń, jak „czucie” czy „afektywność”. „Dzięki czuciu – pisze Ricoeur – moje ciało przynależy do subiektywności *cogito*. [...] Związek świadomości z ciałem jest zrealizowany i przeżyty we wnętrzu mojej i twojej subiektywności, konstytuuje go sam fakt przynależenia afektywności do myśli”⁷¹. Zarówno afektywność, czucie, jak i doznaniowość należą, zdaniem Tischnera, do obszaru samoświadomości egotycznej⁷². Według autora *Fenomenologii świadomości egotycznej* afektywność rozpościerająca się w ciele człowieka, stanowi rdzeń doświadczenia „ja” somatycznego⁷³.

W Tischnerowskim ujęciu doświadczenie własnej cielesności pozostaje w ścisłym związku ze świadomością przestrzeni wewnętrznej. Wszak konstytucja świadomości przestrzeni cielesnej dokonuje się na trzech poziomach (warstwach): po pierwsze, na poziomie czystej doznaniowości somatycznej; następnie we wtórnej względem niej warstwie jakościowej somatyczności konscjentywnej; i ostatecznie – na poziomie odczuć wartości witalnych. Zdaniem polskiego filozofa, „dopiero synteza wyników niesionych przez każdą z warstw samoświadomości somatycznej, dokonująca się na poziomie »pamięci afektywnej«, dostarcza nam wiedzy, zresztą nie wolnej od zagadek, o przestrzeni ciała i o jego granicach”⁷⁴. Warto nad-

⁷⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 206.

⁷¹ P. Ricoeur: *La philosophie de la volonté*. T. 1. Paris 1967, s. 83–84. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 204.

⁷² Por. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 204.

⁷³ Por. *ibidem*, s. 205.

⁷⁴ *Ibidem*.

mienić, że pamięć afektywna, której znaczenie podkreślali między innymi Bergson i Ricoeur, jest istotnym rysem samoświadomości somatycznej. Twórca filozofii dramatu wyjaśnia jej rolę w następujący sposób: „Poszczególne afekty nie przemijają bez reszty, lecz trwają w formie przedrefleksyjnej »pamięci afektywnej«, stanowiącej rodzaj świadomości pośredniej między czystą rozproszoną afektywnością a aktualnym odczuwaniem czegoś”⁷⁵. Pamięć ta, przechowująca w świadomości całokształt wysiłków, zorientowana jest na potencjalność czynu w teraźniejszości i przyszłości.

Tischner rozróżnia trzy warstwy samoświadomości somatycznej⁷⁶. „Podstawową warstwą samoświadomości somatycznej jest czysta doznaniowość somatyczna”⁷⁷. W tej warstwie dana jest zarówno faktyczna, jak i możliwa przestrzeń somatycznej doznaniowości. Jej czystość stanowi warunek przyjęcia określonej jakości. W przestrzeni zarysowanej przez czystą doznaniowość somatyczną konstytuowane są obszary jakościowo zróżnicowanej konscjentywności. Doznaniowość somatyczna odpowiada za świadomość ruchowej potencji ciała. „Pierwotna świadomość ciała – pisze autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – jest świadomością dynamiczności. [...] Ciało może zapoczątkować określony ruch w przestrzeni i ciało może ulec ruchowi pod wpływem idącym z zewnątrz”⁷⁸. Kolejną warstwę stanowi „jakościowa somatyczność konscjentywna”⁷⁹. Należą do niej obszary „jakości konscjentywnych”, które pełnią funkcję konstytutywną⁸⁰. W obszarach tych jest „dana szczególna rozciągłość organów ciała (np. wzroku, słuchu) oraz rozciągłość niektórych doznań cielesnych (np. przyjemności smakowej)”⁸¹. Trzeci poziom stanowi warstwa

⁷⁵ Ibidem, s. 213–214.

⁷⁶ Zob. ibidem, s. 205–209.

⁷⁷ Ibidem, s. 205.

⁷⁸ Ibidem, s. 206.

⁷⁹ Por. ibidem, s. 207.

⁸⁰ Zob. ibidem.

⁸¹ Ibidem.

odczuć wartości witalnych⁸². Wartości te, wyznaczające granice konscjentywnej cielesności, pełnią w świadomości ciała funkcję integrującą⁸³. Według polskiego filozofa człowiek zalicza do swego ciała wszystko to, co jest fundamentem wartości witalnych. Z rozważaniami tymi wiąże się przekonanie o podwójnym statusie ciała, ujawniającym się w związku z tą problematyką: z jednej strony ciało jawi się jako wartość typu witalnego, z drugiej strony partycypuje ono w wartościach, które niesie z sobą życie.

„Ciało – pisze twórca filozofii dramatu – jest uwikłane w misterną sieć aksjologicznych promieniowań [...]. Wśród promieniowań aksjologicznych i doznań somatycznych ujawnia się jego stała dążność do ruchu. Generalny obszar samoświadomości somatycznej zarówno czystej, jakościowej, jak aksjologicznej jest centrum przestrzeni, w której znajdują swój początek ruchy skierowane w stronę świata. Ruch bądź próba ruchu jest wynikiem odpowiedzi na rysujący się i przeżywany konflikt. [...] Afektywność cielesna nie tworzy systemu, lecz spięcia”⁸⁴. W odniesieniu do problemu genezy ruchu, który sięga poziomu samoświadomości somatycznej, można dopatrzeć się istotnego podobieństwa między Tischnerowską koncepcją „ja” somatycznego i ujęciem cielesności przedstawionym przez Ludwiga Landgrebego. „Ruch – zauważa Landgrebe – jest ruchem ciała, który mogę spostrzec jako ruch uruchomiony ze mnie; jest to spostrzeganie kierowanego przez popęd impulsu łącznie z ruchem z niego wynikającym i równocześnie spostrzegalnym. Podstawa tego ruchu jest w tym spostrzeganiu samo-doświadczenia [...]”⁸⁵.

Między ciałem i otaczającym je światem zaznacza się korelacja, którą cechuje napięcie aksjologiczne. Wskutek tego po-

⁸² Zob. *ibidem*, s. 208.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 209.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 216–217.

⁸⁵ L. Landgrebe: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teologii*. Przeł. B. Markiewicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 92.

wstają wciąż nowe kompilacje wywołujące określone odpowiedzi ciała. „Ja” somatyczne konstrytuuje się w aktach odpowiedzi „na konfliktowe propozycje aksjologiczne idące ku niemu od otaczającego świata”⁸⁶. Tischner dostrzega, że świadomość egotyczna jest sferą aksjologicznie skonfliktowaną. „Ja” somatyczne jawi się jako odpowiedź na konflikt zachodzący w samoświadomości somatycznej. Proces konstytuowania się odpowiedzi ciała na aksjologiczny konflikt autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* nazywa właśnie „procesem solidaryzacji egotycznej”⁸⁷. „Ja somatyczne – pisze – jest wynikiem konstytutywnym procesu solidaryzacji egotycznej, dokonanej w obszarze odsłoniętym przez samoświadomość somatyczną”⁸⁸.

Aby wyjaśnić fenomen solidaryzacji, Tischner charakteryzuje mechanizm odwrotny – desolidaryzację. Dostrzega bowiem, że gdy zmodyfikowana zostanie świadomość ciała (jedności ciała) pojmowanego jako wartość, zmienia się również obraz „ja”. W sytuacji naruszenia obszaru własnej, aksjologicznie prezentowanej somatyczności – zauważa Tischner – „ja” zostaje zmuszone do tego, by na nowo „odnaleźć siebie”⁸⁹. Oznacza to, że wszelką tematyzację ciała poprzedza konscjentywne przeżycie wartości. Przykładowo, wartość wzroku ujawnia się wcześniej jako warunek wartościowania jakości spojrzenia i widzenia w ogóle. Powracając do fenomenu solidaryzacji, zauważmy, że – jak stwierdza polski filozof – „dokonuje się ona w tym, w czym w sposób przedrefleksyjny podmiot aksjologicznego działania »odnajduje siebie«. [...] Utożsamiamy się z tymi obszarami własnej aksjologicznie prezentowanej somatyczności, w których w sposób często zaskakujący »odnaleźliśmy siebie«. [...] Momentem centralnym fenomenowi »odnalezienia siebie« jest moment »utożsamiającego

⁸⁶ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 228.

⁸⁷ Zob. ibidem, s. 220.

⁸⁸ Ibidem, s. 220–221.

⁸⁹ Zob. ibidem, s. 227.

przyłgnięcia« do treści aksjologicznie zabarwionej⁹⁰. Powstałe w wyniku solidaryzacji „ja” stanowi swoiste centrum, punkt absolutny. Warto tu przywołać komentarz Landgrebego, według którego ujęcie cielesności jako „zerowego punktu w samo-doświadczeniu siebie” wskazuje na „osadzenie Ja w absolutnym Tu”⁹¹. Znaczenie procesu egotycznej solidaryzacji polega również na tym, że wyznacza on granice determinujące cielesną odrębność człowieka od świata oraz innych ludzi.

Podsumujmy rozważania dotyczące somatycznego aspektu egotyczności oraz koncepcji solidaryzacji egotycznej. Tischnera ujęcie „ja” somatycznego sprowadza się w istocie do opisu genezy egotycznego doświadczenia własnej cielesności (cielesności w sensie *Leib*). Rozróżnienie między „ja” somatycznym i ciałem jest w ramach prezentowanego ujęcia niezwykle znaczące. „Ja” somatyczne stanowi w rozumieniu Tischnera konstytutywny rezultat procesu solidaryzacji dotyczącego obszaru cielesności. Kulminacyjnym momentem procesu solidaryzacji okazuje się moment „utożsamiającego przyłgnięcia” „ja” do somatycznego obszaru, obszaru, który dany jest jako wartość. W zależności od perspektywy spojrzenia na problem cielesności wyeksponowane zostaje bądź aksjologiczne znaczenie ciała (ujęcie statyczne), bądź też – znamieny dla ujęcia genetycznego – emanujący z wewnątrz dynamizm, dynamizm ujawniający się najpełniej w relacji „ja” – ciało – świat. „Ja” somatyczne, ukonstytuowane przestrzennie jako odpowiedź na konfliktogenne aksjologiczne promieniowanie, które pochodzi od otaczającego świata, realizuje się na płaszczyźnie czynności. Rozpatrzenie problemu cielesności w perspektywie egologicznej umożliwia Tischnerowi, po pierwsze, zaakcentowanie aksjologicznego wymiaru cielesności; po drugie, ukazanie ciała jako czasoprzestrzennego przejawu życia egotycznego,

⁹⁰ Ibidem, s. 227–228.

⁹¹ Por. L. Landgrebe: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii...*, s. 106.

którego geneza sięga poziomu świadomości przedrefleksyjnej; po trzecie, ujawnienie, że „ja” konstytuuje się jako odpowiedź na aksjologiczny konflikt. W rozumieniu Tischnera „ja” jest czynnikiem indywidualizującym ciało, a nie odwrotnie. Polski filozof pisze wprost: „Indywidualność świadomości pochodzi z natury samej świadomości, która może być i jest faktycznie ograniczona wyłącznie przez samą siebie”⁹².

Tischnerowska koncepcja „ja” somatycznego rozpatrywana z genetycznego punktu widzenia sięga poziomu świadomości prerrefleksyjnej, poziomu świadomości pierwotnej. Istnieje, zdaniem Tischnera, poziom przedaktowego przeżywania, na którym „ja” przedrefleksyjnie przeżywa siebie i własną cielesność. Pytając o genezę konstytucji „ja” somatycznego, genezę dotyczącą poziomu treści koscjentywnych (przedrefleksyjnych), należy zatem cofnąć się do poziomu świadomości przedrefleksyjnej. Nie ulega więc wątpliwości, że w świetle mechanizmu solidaryzacji Tischner ukazuje fundamentalną rolę świadomości koscjentywnej. Koscjentywna świadomość siebie stanowi w jego rozumieniu warunek egotycznego życia. Wszak „nie ma Ja bez świadomości Ja. Ja jest takie, jaką jest samoświadomość Ja”⁹³.

Okazuje się, że fenomen egotyczności „zakłada, jako swój warunek możliwości, istnienie ja pierwotnego, głębinowego, absolutnie nieukonstytuowanego przez żadną solidaryzację”⁹⁴. Zanim przejdziemy do Tischnerowskiej koncepcji pierwotnego „ja”, warto przedstawić dwa pozostałe ujęcia „ja”, poddane analizie przez polskiego filozofa w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W pierwszej kolejności omówimy epi-

⁹² J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 39.

⁹³ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 228.

⁹⁴ J. Tischner: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej...*, s. 79. Koncepcja takiego „ja” pierwotnego jako rezultat samodzielnych rozważań fenomenologicznych Tischnera, rozważań stanowiących rozwinięcie fenomenologii Husserla, zostanie przedstawiona w podrozdziale *Pierwotne „ja” aksjologiczne*.

stemiczny rys życia egotycznego, który Tischner charakteryzuje w ramach ujęcia „ja” jako podmiot poznania. W tym miejscu warto zaznaczyć, że pojęcie „podmiot poznania” nie oznacza podmiotu przeciwstawionego „ja”, a więc nie jest używane w takim znaczeniu, jakie objaśniliśmy w trzecim rozdziale pracy w kontekście różnicy między egologiczną a podmiotową strukturą świadomości. Mówiąc o podmiocie poznania, Tischner ma na uwadze efekt procesu solidaryzacji egotycznej. W konsekwencji podmiot poznania ma taki sam status, jak „ja” somatyczne i „ja” osobowe.

„Ja” jako podmiot poznania

W swej rozprawie habilitacyjnej Tischner zmierza do określenia natury pierwotnego poziomu świadomości⁹⁵, to znaczy sfery konscjentywności, stanowiącej warunek wszelkiego refleksyjnego poznania. Ukazuje przy tym „ja” jako strukturę, której geneza, a tym samym samoświadomość sięgają poziomu przedrefleksyjnego. Nieprzedmiotowe, pierwotne (konscjentywne) treści, pojawiające się w zasięgu aktywności „ja”, stanowią bodziec uruchamiający proces solidaryzacji, w którego ramach „ja” staje się również „ja” poznającym.

Spośród kwestii, które podejmuje autor *Fenomenologii świadomości egotycznej*, analizując poznawczy aspekt życia egotycznego, warto skoncentrować się na trzech zasadniczych wątkach: po pierwsze, na kwestii konscjentywnej, nietematycznej obecności „ja” w tle spełnianego aktu poznania; po drugie, na procesie solidaryzacji „ja” z podmiotem poznania; po trzecie, na aksjologicznym rysie poznania. Kwestie te skorelowane są z poglądem Tischnera o egologicznym, konscjentywnym, aksjologicznym oraz ewolucyjnym charakterze świa-

⁹⁵ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 262.

domości. W ramach analiz dotyczących relacji: doświadczenie „ja” – podmiot poznania, Tischner zmierza do ujawnienia przede wszystkim tych czynników, które gwarantują rozwój świadomości.

Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, w rozprawie habilitacyjnej polski filozof daje wyraz przekonaniu o nieprzedmiotowej obecności „ja” w tle aktu poznania. Koscjentywna „obecność” „ja” w tle poznawczego aktu (i w ogóle wszelkiego aktu) znajduje podstawę w założeniu, że „samoświadomość przeżywania posiada charakter absolutnie apodyktyczny”⁹⁶. Zasadniczy argument Tischnera za nietematycznym istnieniem „ja” podczas spełnianego aktu poznania przedstawia się następująco: „Samoświadomość (przeżyciowa) aktu jest warunkiem możliwości scjentywnej świadomości przedmiotu aktu. Z kolei akt świadomości może stać się przedmiotem aktu refleksji. Wtedy to, co było obecne w formie samoświadomościowej, jest uświadomione także w formie scjentywnej”⁹⁷. Oznacza to, że skoro proces poznawczy ma swój początek już na poziomie świadomości koscjentywnej, to musi istnieć pierwotne „ja”, które jest źródłem, a zarazem warunkiem aktów scjentywnych. Według Tischnera bowiem „ja” jako źródło aktów poznawczych okazuje się tym, co jako pierwotnie dane już na poziomie świadomości przedrefleksyjnej, odznacza się możliwością koscjentywnego samoprzeżywania w tle spełnianego aktu. „Nie można twierdzić – podkreśla autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – że podmiot poznania leży poza sferą wszelkiego możliwego doświadczenia. Można ewentualnie przyjmować, że w poznaniu predykatywnym skierowanym intencjonalnie na najszerzej pojęty przedmiot, który podmiotem nie jest, podmiot owego poznania nie jest predykatywnie dany. Ale nie można przyjmować, że nie jest on dany w ogóle. Nie mając jakiejś świadomości (koscjentywności *resp.* samoświadomości)

⁹⁶ Ibidem, s. 340.

⁹⁷ Ibidem, s. 307.

aktu poznania i tego, kto ów akt spełnia, nie mógłbym mieć świadomości tego, że obiektywny stan rzeczy jest właśnie jako taki rozpoznany⁹⁸. „Konkretne poznanie – zauważa Tischner – jest możliwe tylko dzięki konkretnej podmiotowości”⁹⁹.

W celu zaakcentowania nieusuwalnej obecności, a zarazem świadomości (koscjentywności) „ja” podczas spełnianego aktu poznania Tischner wprowadza termin „gnostyczna egotyczność” i nim się posługuje. W rozumieniu polskiego filozofa żadna forma poznania nie może zaistnieć bez pierwotnego, przedrefleksyjnego momentu „uświadamiania sobie”, który określa on mianem „momentu gnostycznego »wiem«”. Moment ten uznaje za jeden z czynników nadających świadomości poznawczej wewnętrzną spójność¹⁰⁰. (Moment gnostyczny łącznie z jego strukturą egotyczną, nazwany „gnostyczną egotycznością”, Tischner odróżnia od „czystej egotyczności”, którą rozumie z kolei jako abstrakcyjny moment „ja” jako taki¹⁰¹). W momencie „wiem” podmiot aktu poznania ujawnia się jako struktura „czysto gnozeologiczna”, czyli taka, dzięki której koscjentywność prezentuje się pierwotnie w momencie stwierdzenia¹⁰². Moment „wiem” stanowi swoisty punkt kulminacyjny: chodzi tu o możliwość przejścia, unaocznienia procesu, w którym treść mająca uprzednio status treści koscjentywnej staje się treścią scjentywną.

Tischner przedstawia gnostyczny moment „wiem” jako moment, w którym poznające „ja”, potwierdzając koscjentywną treść w momencie stwierdzenia, manifestuje zarazem siebie. Związek między „potwierdzającą się koscjentywnością” i „świadomością stwierdzającą” (podmiotem poznania), nazywa „gnozeologicznym związkiem podmiotowania”¹⁰³.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, s. 308.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 344.

¹⁰¹ Zob. ibidem, s. 272.

¹⁰² Zob. J. Tischner: *Gnozeologiczny podmiot poznania...*, s. 17.

¹⁰³ Zob. ibidem, s. 19.

W momencie „wiem” podmiot poznania jawi się jako nośnik, który wyczerpuje się w potwierdzającej się koscjentywności. „Własna »gnozeologiczna rzeczywistość« – wyjaśnia Tischner – tak pojmowanego podmiotu poznania wyczerpuje się całkowicie w potwierdzającej się koscjentywności. Stąd nie można podać ani definicji podmiotu gnozeologicznego, ani nawet jego bliższego opisu. Jest jedyną w swoim rodzaju »rzeczywistością«, którą można zobaczyć, i to tylko »przy okazji« oglądania przedmiotu”¹⁰⁴. „Doświadczenie ścisłej egotyczności – pisze – zespolonej bez żadnych zapośredniczeń z momentem gnostycznym wnosi w ten moment rys indywidualności i konkretności”¹⁰⁵.

Jeśli chodzi o aspekt kolejny, Tischner ukazuje, że w ewolucyjnym ruchu świadomości podmiot poznania zyskuje charakter egotyczny, a samo „ja” zostaje upodmiotowione¹⁰⁶. W rezultacie solidaryzacji „ja” z czystym podmiotem poznania konstytuuje się „ja” jako podmiot poznania. Okazuje się, że tak pojęte „ja”, to znaczy jako „dekonkretyzujące się źródło promieniowania intencji przedmiotowych”¹⁰⁷, jest w istocie tym samym „ja”, które manifestuje się i „konkretność swą przejawia w różny sposób na różnych poziomach życia egotycznego”¹⁰⁸. W związku z tą problematyką Tischner akcentuje niezwykle istotny aspekt, mianowicie proces ujawniania, urealniania pierwotnego „ja”. W jego rozumieniu „ja” urealnia się w świetle szczególnej wartości, jaką jest prawda. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* pisze wprost: „[...] świadomość urealniania Ja posiada dwa aspekty: jeden wyłania się jako następstwo spotkania z prawdą o świecie, drugi jako następstwo komunikacji z innymi”¹⁰⁹. Wyłącznie w świetle prawdy,

¹⁰⁴ Ibidem, s. 18.

¹⁰⁵ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 276.

¹⁰⁶ Zob. ibidem, s. 329.

¹⁰⁷ Zob. ibidem, s. 335.

¹⁰⁸ Zob. ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 337.

w świecie otoczenia, w relacji z innymi „ja” urealnia się, nabywając zarazem wiedzę na temat swej rzeczywistości.

Jeśli chodzi o egotyczne życie podmiotu, przeżycie prawdy okazuje się momentem przełomowym. Charakteryzując przebieg procesu poznawczego, Tischner pisze: „[...] ruch Ja od siebie ku podmiotowi »w Ja« (przejście czystej egotyczności na poziom podmiotowości) jest inspirowany przez prawdę jako wartość. [...] Świadomość odnalezienia siebie w nowym punkcie widzenia świata, zespolona ze świadomością jednoczesnego odnalezienia prawdy o tym świecie, pieczętuje ostatecznie cały proces, czyniąc symbiozę podmiotu i Ja tak długo nierozzerwalną, jak długo nie pojawi się nowa perspektywa zagrożenia przez fałsz”¹¹⁰. Akty i procesy świadomości przeniknięte są, zdaniem polskiego filozofa, „bądź dążeniem do wartości, jaką jest prawda, bądź świadomością jej poznania”¹¹¹. Nakierowanie na prawdę jest wymogiem, a zarazem celem poznania. „Poznanie – pisze autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – zdolne jest do nadawania jedności [...], ponieważ przenika je podstawowa intencja skierowana na poznanie prawdy. Intencje aktu poznania skierowane wprost i bezpośrednio na poznanie danego tu i teraz przedmiotu są ożywione intencją [...] podstawową, która wyznacza sposób ich funkcjonowania. Gdy bezpośrednie intencje aktu zatrzymują się na przedmiocie zadanym do poznania, to intencja podstawowa idzie dalej, kierując się na wartość, której poznanie ze swej istoty ma służyć. Wartość ta wyznacza sposób traktowania przedmiotu przez podmiot poznający w aktach poznania. Jest nią, jak zauważyłem, p r a w d a. Odczuwanie prawdy jako wartości wyznacza generalny sposób traktowania świata przedmiotów możliwego poznania”¹¹². Jest ona ponadto warunkiem stymulującym zorientowanie „ja” w wymiarze wartości etycznych, których realizację umożliwia¹¹³.

¹¹⁰ Ibidem, s. 324–325.

¹¹¹ Zob. ibidem, s. 267.

¹¹² Ibidem, s. 263.

¹¹³ Zob. ibidem, s. 266.

„Cały poznawczy ruch świadomości dokonuje się – pisze autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – w obszarze podwójnego promieniowania aksjologicznego: negatywnego, motywującego »odejście«, »ucieczkę«, »desolidaryzację«, którego źródłem jest fałsz jako wartość negatywna, i pozytywnego, motywującego szukanie, powstanie nowych struktur konstytuujących poznanie, nowych obszarów solidaryzacji, którego źródłem promieniowania jest ostatecznie prawda pojęta jako wartość pozytywna”¹¹⁴. Tischner twierdzi, że „»prawdziwe« poznanie wartości jest koniecznym warunkiem osiągnięcia resp. realizacji wszystkich innych wartości. [...] Prawda łączy się z poznaniem. [...] Dążenie i posiadanie prawdy może mieć formę samoświadomości lub być przedmiotem refleksyjnego poznania”¹¹⁵. W interpretacji Tischnera poznanie nie jest – jak w rozumieniu Husserla – świadomością przedmiotu, lecz świadomością jego wartości. Zarówno przedrefleksyjne, jak i refleksyjne życie poznawcze człowieka przenika dążenie do prawdy. Prawda okazuje się „intencją intencji”, „przedmiotowym, granicznym *a priori* poznania”, które jako pozytywny korelat negatywnej wartości fałszu (zagrożającego świadomości) inspiruje sposób i kierunek przebiegu procesu poznania¹¹⁶. Tischner pisze w tym kontekście o „wewnętrznej teleologii”, którą odznacza się życie poznawcze¹¹⁷. Ten spontaniczny ruch świadomości, przejawiający się w zmianie postawy, decyzji, punktu widzenia *etc.*, zauważa polski filozof, „kryje w sobie pewien sens, który nadaje ruchowi poznawczemu określony kierunek”¹¹⁸. Zagadnienie ewolucji świadomości stanowi w teorii świadomości, zdaniem Tischnera, podstawowy problem, przybierający w życiu codziennym postać nieustannie zachodzących zmian postaw egotycznych: przechodzenia

¹¹⁴ Ibidem, s. 323.

¹¹⁵ Ibidem, s. 266–267.

¹¹⁶ Zob. ibidem, s. 323.

¹¹⁷ Ibidem, s. 263.

¹¹⁸ Ibidem, s. 318.

od postawy naukowej (maksymalnie intersubiektywnej) do postawy praktycznej (niekiedy skrajnie egotycznej)¹¹⁹.

Z dotychczas przeprowadzonych rozważań dotyczących projektu przedstawionego w *Fenomenologii świadomości egotycznej* wynika, że proces ewolucji świadomości, w którym „ja” buduje (pogłębia) własną tożsamość oraz podlega nieustannej przemianie, ma swe zakorzenienie w fundamencie aksjologicznym. Tischner ukazuje „ja” jako egotyczne źródło życia, którego kształt określa prawo aksjologiczne. Samo tło (horyzont) procesu solidaryzacji ma charakter aksjologiczny. Rozwój świadomości okazuje się więc procesem, którego rytm wyznacza dialektyczny charakter wartości. Źródłem, a zarazem rezultatem owego dynamizmu jest „ja”. Oparcie ewolucyjnego ruchu świadomości na aksjologicznej podstawie umożliwia Tischnerowi przedstawienie jej jako takiej struktury, która mimo zmienności świata otoczenia pozostaje jednocześnie centrum życia egotycznego – „wewnętrzna siła”¹²⁰, organizującą wokół siebie życie egotyczne w wymiarze poznawczym, wolitywnym i emocjonalnym zarazem.

Dostrzegając innowacyjny charakter myśli Tischnera, należy pamiętać, że pierwotną jej inspirację stanowi Husserlowski projekt fenomenologii transcendentnej rozumiany jako próba dotarcia oraz analizy absolutnego źródła wszelkich dziedzin bytu. Zdaniem polskiego filozofa, „Husserla interesuje, zgodnie z wymogami metody, tylko istota egotyczności. Ale istota egotyczności jest bezpośrednio dana tylko jako »moja egotyczność«. Opierając się o bezpośrednie doświadczenie »mojej egotyczności«, buduje Husserl teorię istoty egotyczności »światowej«, »transcendentnej«, »anonimowej«¹²¹. Tischner dąży do tego, by ukazać wewnętrzny dynamizm sfery egotycznej, ruch świadomości u samego początku, to znaczy w sferze świadomości przedrefleksyjnej. Tak więc, o ile Husserl

¹¹⁹ Ibidem, s. 328.

¹²⁰ Ibidem, s. 253.

¹²¹ Ibidem, s. 285.

wypracowuje w ramach swych badań projekt filozofii świadomości transcendentальной, o tyle Tischner, który, uwzględniając perspektywę aksjologiczną, dąży do określenia samej natury i roli konscjentywnej sfery świadomości egotycznej, nie tylko uzupełnia myśl Husserla, lecz także poszerza fenomenologiczne rozważania dotyczące świadomości o wątek egotycznej genezy.

„Ja” osobowe

Charakterystykę różnych ujęć „ja”, odmian życia egotycznego, przedstawionych w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, Tischner wieńczy ujęciem „ja” osobowego. „Ja” osobowe stanowi – jego zdaniem – polski odpowiednik niemieckiego terminu *Selbst*, który „znaczy dosłownie: Ja-sam, Ja-ten-sam”¹²². Jeśli chodzi o ujęcie „ja” osobowego prezentowane w Tischnerowskiej rozprawie, warto nade wszystko rozważyć trzy wątki: po pierwsze, „ja” osobowe będące wartością niepowtarzalną jest zarazem elementem świata; po drugie, charakteryzuje się ono trwałością pomimo zmienności strumienia czasu; po trzecie, stanowi odpowiedź na aksjologiczny konflikt oraz zmienność świata.

W ramach wstępnych analiz „ja” osobowego warto nadmienić, że koncepcja ta zajmuje w Tischnera ujęciu egotyczności miejsce centralne. „Ja” osobowe bowiem należy ujmować w kontekście całego procesu solidaryzacji, całości egotycznego życia człowieka. Autor rozprawy uznaje, że jeśli chodzi o egotyczną genezę, „ja” osobowe jest pierwotniejsze względem „ja” somatycznego. Również w stosunku do „ja” jako pod-

¹²² Zob. *ibidem*, s. 351.

miotu poznania, które „jawi się w polu zadany dopiero do solidaryzacji”¹²³, „ja” osobowe stanowi konkretną wartość osobową: jest ono rezultatem całości procesów solidaryzacji (dokonujących się w ramach samokonstytucji). Wszelkie możliwe solidaryzacje współtworzą w istocie jeden proces samokonstytucji „ja”, rezultat wielopoziomowego, spontanicznego, dynamicznego życia (ewolucji) świadomości. Podkreślmy, że rozpatrzenie konstytucji „ja”, zachodzącej w ramach wielu procesów solidaryzacyjnych, które dotyczą różnych aspektów życia egotycznego, otwiera możliwość takiego przedstawienia „ja” oraz jego samokonstytucji, w którym ujawniony zostaje wymiar osobowy. Tischner pisze o tym wprost: „[...] ja osobowe staje się tym, z czym dokonało solidaryzacji. Rezultatem całości aktów solidaryzacyjnych jest Ja osoby, które jako wartość staje w opozycji do świata, zaś jako byt jest jego częścią składową”¹²⁴.

Przejdźmy teraz do charakterystyki tego ujęcia. Tischner uważa, że termin „ja osobowe”, analogicznie do niemieckiego terminu *Selbst* „niesie w sobie takie komponenty znaczeniowe jak odrębność od innych ja oraz trwałość w zmiennym strumieniu czasu”¹²⁵. Jeśli chodzi o pierwszy aspekt konscjentywnego życia egotycznego, polski filozof przyjmuje za Husserlem, że doświadczenie „ja” nierozzerwalnie związane jest z indywidualnością oraz z odrębnością¹²⁶. W doświadczeniu tym należy podkreślić egotyczną osobność „ja” osobowego, która przejawia się zarówno w relacji do świata, jak i w stosunku do innych osób w świecie otoczenia. „Ja” jest wartością niepowtarzalną (niesprowadzalną do żadnych innych – jedyną¹²⁷), przeciwstawioną światu, jak również elementem tego świata.

W przeciwieństwie do zmieniającego się świata, „ja” osobowe, tożsame mimo zmiennego strumienia czasu, jako rezultat

¹²³ Por. *ibidem*, s. 407.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 370.

¹²⁵ Por. *ibidem*, s. 351.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 354.

¹²⁷ Zob. *ibidem*, s. 376–377.

procesów solidaryzacji oraz desolidaryzacji, utrwała swą tożsamość z każdą podejmowaną decyzją, zajmowaną postawą. „Ja jestem osobą – stwierdza Tischner – jestem tym samym i takim samym pomimo zmienności otaczającego mnie świata. Trwałość ja osobowego jest ukonstytuowana w relacji do czasowości świata i w relacji do czasowości wewnętrznej świadomości strumienia przeżyć. Ja osobowe jest odpowiedzią na zmienność świata i związaną z tą zmiennością zmienność strumienia przeżyć”¹²⁸. Procesy solidaryzacji, w których rozwija się „ja” osobowe, zachodzą, zdaniem Tischnera, w czasie umożliwiający przemianę „ja” oraz utrwalanie egotycznej tożsamości. Czasem tym jest, według polskiego filozofa, czas immanentny. Należy podkreślić, że czas immanentny to czas życia egotycznego. Wszak jak stwierdza autor *Fenomenologii świadomości egotycznej*, „między absolutną zmiennością retencjonalno-protencyjną charakteryzującą wewnętrzną świadomość czasu (Husserlowska »das innere Zeitbewusstsein«) a absolutną niezmiennością pozaczasowych struktur idealnych należy umieścić zmienność znamioną dla czasu immanentnego, w którym trwa i zarazem ulega immanentnej przemianie Ja świadomości”¹²⁹. Z zagadnieniem ewolucyjnego ruchu świadomości wiąże się szczególne odczuwanie czasu trwania „ja”, czasu immanentnego, którego rysem charakterystycznym, odróżniającym go od czasu wewnętrznego, jest nie tylko brak świadomości retencyjnej (świadomości przeszłości) i protencyjnej, lecz także „brak świadomości ścisłej terażniejszości jako momentu zamkniętego między retencją a protencją. Jego terażniejszość jest terażniejszością trwania, jest, jak powiedziałby Bergson, czystym trwaniem. W trwaniu tym istnieje coś, co trwa, i coś, co ulega zanikowi. Trwa moment gnostyczny, owo stale utrzymujące się »czyste wiem«. Trwa także czysta egotyczność jako szczególny »punkt« w świadomości podejmujący coraz to nowe gesty soli-

¹²⁸ Ibidem, s. 370–371.

¹²⁹ Ibidem, s. 333.

daryzacji”¹³⁰. Polski filozof formułuje ogólną tezę, że warunkiem możliwości wszystkich form samowiedzy jest świadomość zmienności egotycznej, która ma związek ze zmiennością charakterystyczną dla czasu immanentnego (zmiennością, istniejącą obok zmienności charakterystycznej dla wewnętrznej świadomości czasu w ujęciu Husserla)¹³¹.

Dynamiczny rozwój świadomości dokonuje się w rytmie ekstrawertyczno-introwertycznym – rytmie zorientowania na świat zewnętrzny, jak również w stronę „ja”, rytmie konstytucji świata, a zarazem samokonstytucji. Czas immanentny, który przenika „ja” od wewnątrz, można więc rozumieć jako swoisty rytm ewoluowania świadomości. Zmienność czasu immanentnego jest czasem przemiany samego „ja”, które mimo zmienności strumienia przeżyć konstytuuje się w procesie własnej genezy jako jedno i to samo – mające swą homogeniczność – „ja”. Przemiany w ramach autokonstytucji zachodzą, zdaniem Tischnera, w ramach „zmienności znamiennej dla czasu immanentnego, w którym trwa i zarazem ulega immanentnej przemianie Ja świadomości. [...] Prawem tej przemiany jest dialektyczne prawo [...] aksjologiczne. W całym obszarze samoświadomości tym, co pierwsze, jest świadomość wartości. Dopiero za nią idzie świadomość Ja i proces tworzenia się Ja na różnych poziomach solidaryzacji”¹³².

Według Tischnera „życie człowieka rozwija się w na wpół świadomej, lecz niemożliwej do wyeliminowania opozycji do strumienia wewnętrznej świadomości, który wnosi w nie różnorodność i zmienność”¹³³. „Ja” poszerza obszar samoświadomości o nowe doświadczenia egotyczne, które scalają się oraz współtworzą (jako składniki) integralną całość – sferę ściślej egotyczności. Nieustanne i spontaniczne kształtowanie się „ja”, zachodzące na różnych poziomach solidaryzacji w postaci

¹³⁰ Ibidem, s. 332.

¹³¹ Zob. ibidem, s. 332–333.

¹³² Ibidem, s. 333.

¹³³ Ibidem, s. 271.

zmian postaw egotycznych, urzeczywistnia się w świecie życia codziennego. Tischner pisze w tym duchu następująco: „W życiu codziennym każdy człowiek dokonuje nieustannych zmian postaw egotycznych, przechodzi od postawy naukowej, intersubiektywnej, do postawy praktycznej, niekiedy skrajnie egotycznej. W jednej z nich jest bardziej »naprawdę«, w innej tylko »prowizorycznie«. Wydaje się, że powinny istnieć granice owej zmienności, jakaś trwała »egotyczna pięciolinia«, na której każdy człowiek rozpościerałby wachlarz swej zmiennej egotyczności”¹³⁴.

Między konstytucją „ja” osobowego i zmiennością świata otoczenia zachodzi ścisła zależność. „Ja” osobowe konstryuuje się jako reakcja własnego „ja” na otaczającą je zmienność, która utrwalana jest w kategoriach egotycznych. „Posiadamy – pisze Tischner – pewne pojęcia, których funkcja polega między innymi na wyrażaniu i utrwalaniu etyczno-osobowej tożsamości osoby w jej świecie. Dotyczą one nie tyle »istoty« „ja« osobowego, ile funkcji, którą to »ja« spełnia”¹³⁵. Mimo zmiennego, płynnego charakteru świata „ja” zachowuje trwałą świadomość bycia sobą, swą tożsamość, związaną z funkcją, jaką spełnia. „Ja” realizuje się w zdarzeniach i w wykonywanych czynnościach. Jeśli chodzi o ten aspekt „ja” osobowego, Tischner stwierdza, że jego rdzeń stanowi „doświadczenie czynności jemu i tylko jemu zadanych do spełnienia”¹³⁶. Świat otaczający „ja” osobowe jest światem czynności. „Ja” stanowi źródło wszelkiego działania, będącego zadaniem do wypełnienia, zadaniem, w którym ewoluuje świadomość.

Doświadczenie czynności, zarówno aktualnej, jak i potencjalnej, implikuje możliwość rozumienia „ja” jako potencjalności. Tischner nawiązuje w tym aspekcie do Heideggera, który pisał, że „*Dasein* określa samo siebie jako byt [*Seiendes*] po-

¹³⁴ J. Tischner: *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości...*, s. 99.

¹³⁵ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 371.

¹³⁶ Ibidem, s. 354.

przez możliwość, którą jest i którą jakoś w swym bytowaniu rozumie”¹³⁷. W ramach Tischnerowskiego ujęcia „ja” osobowe żyje w świecie działań aktualnie spełnianych, zrealizowanych oraz możliwych, dlatego też należy rozumieć je jako egotyczny podmiot doświadczenia czynności. Czynności wykonywane są zgodnie z systemem wartości, dlatego też „codzienna działalność człowieka rozwija się na kanwie cichego konfliktu, który jest konfliktem typu aksjologicznego”¹³⁸. Oznacza to, że życie w horyzoncie aktywnego działania wymaga od „ja” wyboru, który będąc wyborem konkretnych wartości, jest zarazem wyborem osobistych wartości osoby. W rozumieniu polskiego filozofa „każdy choćby tylko *implicite* spełniony wybór określonego działania na poziomie określonych wartości jest jednocześnie wyborem określonej płaszczyzny samego siebie jako płaszczyzny egotycznego bytowania”¹³⁹. Dlatego też kluczem do zrozumienia istoty „ja” osobowego są „wartości osobiste osoby, związane z doświadczeniem swoistości miejsca, jakie osoba zajmuje w świecie ją otaczającym”¹⁴⁰. Świat osoby oraz wszelkie czynności konstytuowane są przez racje wartości, które zorganizowane w ramach tak zwanych zespołów wartości osobistych (danych „ja” w sposób źródłowy, bezpośredni), wnoszą w aksjologiczny horyzont swoisty porządek¹⁴¹. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* zauważa przy tym, że „sposób dania wartości osobie jest swoisty dla niej i tylko dla niej: dla jednych osób jest żywy, dla innych blady, przejmujący, powierzchowny, dogłębny itd. Sposób obecności wartości dla osoby także może nosić piętno aksjologiczne”¹⁴².

¹³⁷ Zob. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, s. 43. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 356.

¹³⁸ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 357–358.

¹³⁹ Ibidem, s. 370.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 392.

¹⁴¹ Ibidem, s. 359–360.

¹⁴² Ibidem, s. 363–364.

Egotyczny rozwój znajduje swe odzwierciedlenie w sferze czynnościowej praktyki: „ja” będące źródłem i wykonawcą czynności, przeżywające siebie nieprzedmiotowo, realizuje się bowiem (w sensie immanentnej przemiany) w ramach aktywnego działania. „»Ja« osobowe konstytuuje się jako odpowiedź na propozycje aksjologiczne świata otaczającego osobę. [...] »Ja« osobowe jest konstytutywnym rezultatem spontanicznie spełnionych aktów solidaryzacji z treściami, które pojawiają się w aksjologicznej głębi świadomości [...]”¹⁴³. Przekonanie Tischnera, że „ja” pogłębia świadomość siebie (rozwija się) nieustannie, jako odpowiedź na świat otoczenia, legitymuje się bez wątplenia fenomenologicznym rodowodem. Warto przywołać w tym kontekście słowa Lévinasa, który pisze, że „świadomość siebie jest równocześnie świadomością wszystkiego”¹⁴⁴.

Rozważania Tischnera, w których rozwija on myśl Husserla, uzupełniając ją wątkiem dotyczącym aksjologicznego rysu konstytucji oraz aksjologicznego charakteru „ja”, stanowią rezultat – obranej przez polskiego filozofa – perspektywy badawczej oraz wynikają z założeń, które eksplikuje we wstępie rozprawy. W słowie wprowadzającym do swych badań Tischner, określając zakres rozważań, akcentuje, że wiąże w swych analizach wymiar egologiczny z wymiarem aksjologicznym¹⁴⁵. Za punkt wyjścia przyjmuje „fakt doświadczenia wartości”, przy czym za wartość uznaje „to, co jest jako wartość doświadczone, niezależnie od tego, czy »przedmiot« owego doświadczenia istnieje »naprawdę«, czy nie istnieje”¹⁴⁶. Polski filozof stwierdza: „[...] w całym obszarze samoświadomości tym, co pierwsze, jest świadomość wartości. Dopiero za nią idzie świadomość Ja i proces tworzenia się Ja [...]”¹⁴⁷.

¹⁴³ Ibidem, s. 377.

¹⁴⁴ E. Lévinas: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*. Przeł. B. Opolsko-Kokoszka. Kraków 1991, s. 45.

¹⁴⁵ Por. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 136.

¹⁴⁶ Por. ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 333.

Sformułowanie tego twierdzenia wyznacza przełom w rozumowaniu Tischnera, który w rezultacie ujawnienia aksjologicznego rysu sfery egotycznej wypracowuje horyzont własnej koncepcji.

Pierwotne „ja” aksjologiczne

Dotychczas przeprowadzone analizy sfery egotycznej doprowadziły nas do określenia punktu wyjścia samodzielnych dociekań fenomenologicznych Tischnera, punktu, który okazuje się zarazem rezultatem, zwieńczeniem rozważań zawartych w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej*. We wprowadzeniu do swej rozprawy Tischner formułuje założenie, że punktem wyjścia podejmowanych przezeń analiz aksjologicznych „nie jest jakieś z góry przyjęte pojęcie wartości, lecz istnienie swoistego doświadczenia wartości”¹⁴⁸. Należy podkreślić, że formułując to założenie, Tischner nawiązuje do Husserlowskiej koncepcji doświadczenia źródłowego, jako wyjściowego punktu fenomenologicznego badania, które nakierowane jest na to, co źródłowo (naocznie) dane.

Przyjawszy za punkt wyjścia doświadczenie wartości, polski filozof nie zmierza do zdefiniowania wartości, lecz ujawnia aksjologiczną naturę „ja” pierwotnego. W ramach projektu świadomości egotycznej źródłowy punkt życia „ja”, a zarazem warunek solidaryzacji egotycznej stanowi pierwotne „ja”, czyli „ja” nieukonstytuowane przez żadną solidaryzację. Niezwykle istotne jest to, że „ja” pierwotne ma charakter aksjologiczny. Podobnie jak Husserl, Tischner, cofając się w ruchu ujawniania aktywności egotycznej, dociera zatem w swym

¹⁴⁸ Ibidem, s. 136, 390.

projekcie do „ja” pierwotnego, stanowiącego rdzeń (źródło) świadomościowego życia. Pierwotne „ja” pozostaje zasadą jedności sfery immanentnej. Podstawowym celem autora *Fenomenologii świadomości egotycznej*, który posługuje się metodą fenomenologiczną, jest analiza oraz opis świadomości egotycznej, analiza, za której punkt wyjścia przyjmuje szeroko rozumiane źródłowe doświadczenie wartości. Po przeprowadzeniu rozważań dotyczących natury „ja” polski filozof dochodzi ostatecznie do fundamentalnego – istotnego dla własnych rozważań – odkrycia, że skoro obszar egotyczności jest sferą aksjologiczną, to samo „ja” jest wartością. Należy podkreślić, że teza ta, którą wyprowadza Tischner na podstawie analiz dotyczących aksjologicznego aspektu genezy „ja” (teza zapoznawana nie tylko w literaturze poświęconej filozofii Tischnera, lecz także w pracach poruszających zagadnienie aksjologicznego charakteru świadomości), zapewnia autorowi *Fenomenologii świadomości egotycznej* trwałe miejsce w gronie myślicieli podejmujących aksjologiczny wątek świadomości.

Podkreślmy raz jeszcze, że przyjęcie fenomenologicznego punktu wyjścia, jakim jest doświadczenie wartości oraz obrany cel (analiza sfery egotycznej), wyznaczają kierunek rozważań, w których wyniku Tischner uznaje, że „sfera egologiczna okazuje się [...] w szczególnym znaczeniu tego słowa sferą aksjologiczną. [...] Rdzeniem tej sfery, jej »centralnym punktem«, źródłem promieniowania, przygotowującym możliwą solidaryzację, jest aksjologiczne ja”¹⁴⁹. Kierując się od doświadczenia aksjologicznego w stronę źródła, polski filozof pokazuje, że jeżeli konscjentywna sfera samoświadomości ma charakter aksjologiczny, to właśnie w tych kategoriach należy ujmować zarówno proces samokonstytucji, jak i życie w świecie. Nie ulega zatem wątpliwości, że w rozumieniu Tischnera charakter aksjologiczny ma samo źródło egotycznego życia, czyli nieukształtowane przez żadną solidaryzację „ja” pierwot-

¹⁴⁹ J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 209.

ne. W pracy *Świat ludzkiej nadziei...* Tischner stwierdza *explicitie*: „Idąc w głąb po linii aksjologicznego doświadczenia, dochodzimy do fenomenologicznego przecucia siebie jako pewnej absolutnie swoistej wartości. Warunkiem możliwości konstytuowania się takich czy innych doświadczeniowych odmian Ja jest Ja aksjologiczne. 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 warunkowane bardziej podstawowym doświadczeniem typu aksjologicznego. [...] Ja transcendentalne pozostaje abstrakcyjną konstrukcją dopóty, dopóki nie uchwycimy związku, jaki istnieje między jego konstytuowaniem się a dążeniem człowieka do osiągnięcia prawdy o własnej sytuacji w świecie, prawdy, która wszak jest wartością”¹⁵⁰. Fundamentem, nieukonstytuowanym w procesie solidaryzacji, na którym opiera się egotyczne życie, jest zatem „ja” pierwotne, mające irrealny, konscjentywny i aksjologiczny charakter.

Husserla idea „ja” transcendentalnego koresponduje tym samym z Tischnerowską ideą „ja” aksjologicznego. W ramach swej koncepcji pierwotnego „ja” Tischner nawiązuje do Husserlowskiej koncepcji „ja” transcendentalnego. Owo nawiązanie argumentuje następująco: „[...] idea Ja absolutnie pozaświatowego (transcendentalnego) nie jest sama w sobie absurdalna. [...] Zdaniem Husserla, świat jest przedmiotem mniemania Ja transcendentalnego, które jako takie właśnie jest »poza-światowe«”¹⁵¹. Jako wartość zawsze już z góry (samo)dana w pierwotnej sferze świadomości, „ja” aksjologiczne, analogicznie do Husserlowskiego „ja” transcendentalnego, jest pozaświatowym, pierwotnym warunkiem, źródłem konstytucji. Ścisłe mówiąc, Tischner interpretuje „ja” transcenden-

¹⁵⁰ J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 122–123.

¹⁵¹ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 411.

talne jako pierwotne „ja” aksjologiczne. „Rozważając ideę Ja transcendentalnego od strony aksjologii – zauważa – możemy dojść do przeświadczenia, że to Ja jest także jakąś transcendentálną wartością. Prymat aksjologii w egologii wydaje się 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 nie uczestniczą w jego byciu”¹⁵². Pierwotne „ja”, stanowiące wartość absolutnie pozytywną, pozostaje przy tym usytuowane w opozycji do aksjologicznie ambiwalentnych (pozytywno-negatywnych) wartości świata. W rezultacie sfera świadomości egotycznej okazuje się przestrzenią aksjologicznego konfliktu.

Uwzględniwszy aksjologiczną perspektywę „ja” pierwotnego (transcendentalnego), Tischner formułuje zatem własną propozycję ujęcia „ja”, które określa mianem „ja” aksjologicznego¹⁵³. „Wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego ja – czytamy w *Impresjach aksjologicznych* – doświadczenie ja jako pewnej swoistej wartości (aksjos) jest doświadczeniem najbardziej podstawowym. Konsekwentnie oparte o to doświadczenie pojęcie ja aksjologicznego jest tym pojęciem, z którego dają się »wywieść« wszystkie inne pojęcia ja”¹⁵⁴. Przedstawiając ujęcie świadomości egotycznej, której fundament stanowi pierwotne „ja” aksjologiczne, polski filozof ukazuje w nowym świetle nie tylko ideę „ja” transcendentalnego, lecz także sam projekt Husserla¹⁵⁵. Pol-

¹⁵² Ibidem, s. 411–412.

¹⁵³ W rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej* J. Tischner przedstawia fragment własnej koncepcji „ja” aksjologicznego. Bardziej szczegółowy opis, charakterystykę „ja” aksjologicznego znajdujemy w tekście *Impresje aksjologiczne...*, s. 215–216.

¹⁵⁴ J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 205.

¹⁵⁵ Należy zauważyć, że sam Husserl wskazuje głęboki sens procesu konstytcji „ja”, zakorzenie transcendentalnego „ja” w źródle absolutnym

ski filozof pisze o tym wprost: „Husserl nie uwzględnił w swych analizach aksjologicznych aspektów »ja« transcendentalnego”¹⁵⁶. Postawienie pytania o aksjologiczną naturę „ja” transcendentalnego wyznacza w myśli Tischnera moment teoretycznych przewartościowań w odniesieniu do poglądów Husserla.

Aksjologiczne „ja” przejawia się w każdej intencji w dowolnym momencie płynącego strumienia przeżyć: „[...] przez dowolną intencję – pisze Tischner – przebija w ostatecznej instancji ta sama treść [...]. Jest nią samo aksjologiczne ja”¹⁵⁷. Jako konscjentywna wartość leży ono zatem u podstaw solidaryzacji¹⁵⁸. „Ja” aksjologiczne będące podstawą egotycznego życia jest niewyczerpywalnym źródłem możliwych doświadczeń egotycznych, źródłem, które „nie zna uczucia nasycenia, uczucia pełni”¹⁵⁹. Tischner określa je w tym znaczeniu jako „bytowanie w stronę wartości”, które „urealnia się w pewnym sensie na marginesie możliwych realizacji wartości przedmiotowych”¹⁶⁰. Jako takie, aksjologiczne „ja” okazuje się warunkiem refleksyjnego ujmowania siebie samego jako wartości, a zarazem warunkiem odczuwania oraz realizacji wszelkich wartości. Można się pokusić w tym momencie o twierdzenie, że aksjologiczne „ja” jest samym przeżywaniem siebie jako egotycznej wartości. Aksjologiczny charakter „ja” nie wynika z wartości przez nie już zrealizowanych, lecz – odwołując się do słów polskiego filozofa – „polega na tym, że aksjologiczność

i ostatecznym. „To, co transcendentalnie »absolutne« – pisze Husserl w *Ideach I* – co wypreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie, jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym”. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, s. 256.

¹⁵⁶ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 414.

¹⁵⁷ J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 211.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 218.

jest jego immanentną i całą rzeczywistością”¹⁶¹. Aksjologiczne „ja” „to nie żadne mniej lub bardziej prowizoryczne i zrelatywizowane do określonej sytuacji w świecie centrum aktów realizowania wartości określonego typu, lecz coś, co jest podstawą i subiektywnym warunkiem możliwości »ja« [...]”¹⁶².

Jeśli chodzi o charakterystykę „ja” aksjologicznego, należy uwyraźnić przede wszystkim jego irrealny oraz transcendentálny w stosunku do świata charakter. W kwestii irrealności „ja” Tischner stwierdza, że jako aksjologiczna pozytywność, niebędąca realnością przestrzenną, „ja” aksjologiczne nie jest „jakimś tworem idealnym, jak np. liczba. Jest [ono] – pisze autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – czymś »pośrodku«. Z jednej strony jako aksjologiczna pozytywność upodabnia się w sposobie swego bytowania do »czystych wartości idealnych« – ono, tak samo jak one, domaga się »realizacji« w czasie i przestrzeni. Z drugiej, jako coś żyjącego, konscjentywnego, a przede wszystkim prywatnego, trwając w nachyleniu ku światu, gdzie leżą obszary białych plam aksjologicznych i gdzie może ono przybrać szaty ja społecznego [...], robi wrażenie czegoś »realnego«”¹⁶³. W ten sposób pierwotne „ja” aksjologiczne urealnia się jako osobowa wartość w momencie realizacji określonych wartości, które znajdują swe ucieleśnienie w świecie otaczającym, „świecie białych plam aksjologicznych, to jest świecie tych sytuacji, w których wartości przedmiotowe powinny zostać zrealizowane”¹⁶⁴. „Ja” aksjologiczne cechuje irrealność w tym sensie, że jako wartość nie istnieje ono na poziomie czasoprzestrzennych realności, lecz na poziomie konscjentywności, stanowiąc tym samym – transcendentálny w stosunku do świata – warunek możliwości wszelkiej odpowiedzi na aksjologiczny konflikt. W ten sposób rozumiane, „ja” stanowi tym samym jedyne w swym rodzaju połączenie transcendentálności i aksjologiczno-

¹⁶¹ Ibidem, s. 213.

¹⁶² Zob. ibidem.

¹⁶³ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 412.

¹⁶⁴ Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 217.

ści. W rozumieniu Tischnera to właśnie „ja” aksjologiczne spełnia kryterium „ja” pierwotnego, ponieważ „będąc »samoświadome«, jest ono w równym stopniu rzeczywiste (istniejące naprawdę) i w równym stopniu jest ono »samoświadome« swej własnej pierwotności w odniesieniu do wszystkiego, co rozgrywa się w jego własnej świadomości i poza nią”¹⁶⁵.

W efekcie połączenia perspektywy aksjologicznej oraz transcendentalnej otwiera się możliwość nowego ujęcia sfery egotycznej, natury samego „ja”, które może być rozpatrywane w kategoriach aksjologiczno-agatologicznych. „Ja” transcendentalne należy, według Tischnera, opisywać językiem pojęć z zakresu aksjologii, a nie ontologii, ponieważ „radikalna transcendencja Ja przejawia się w tym, że wykracza ono poza wszelkie kategorie ontologiczne. [...] Ja transcendentalne wiąże się ściśle z dobrocią. I podobnie jak platońskie dobro, również ono wymyka się ontologii. Nie będąc ani bytem, ani niebytem, może ono stanowić podstawę rozumienia bytu. [...] Ja broni się jako dobroć przed ontologizacją”¹⁶⁶. Przeciwno Heideggerowi Tischner powtarza w tym kontekście za Lévinasem: „Sprowadzić dobroć do bytu – do jego wyrachowania i jego dziejowości – to unicestwić dobroć. Na tym miejscu zatrzymuje się to wciąż możliwe balansowanie między subiektywnością a byciem, którego przejawem miałyby być subiektywność, zanika także równoznaczność obydwu języków. Dobroć nadaje subiektywności jej nieredukowalne znaczenie”¹⁶⁷. Tischner podziela w tym względzie pogląd Lévinasa. Według polskiego filozofa, transcendentalne „ja” aksjologiczne otwiera się na dobro, dlatego też można je opisywać wyłącznie w kategoriach agatologicznych.

Poziom irrealności jest poziomem aksjologicznej potencjalności. „Ja” może urealnić się jedynie w momencie zetknięcia

¹⁶⁵ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 417.

¹⁶⁶ J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 2000, s. 32–33.

¹⁶⁷ E. Lévinas: *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*. La Haye 1974, s. 22. Cyt. za: J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 33.

się z aksjologicznymi propozycjami, płynącymi od świata. Aksjologiczne znaczenie solidaryzacji „ja” polega, zdaniem Tischnera, na tym, że jako wartość realizuje się ono dopiero w polu promieniowania innych wartości, jako rezultat aksjologicznego konfliktu. Tischner podkreśla, że „momentem centralnym fenomenu »odnalezienia siebie« jest moment »utożsamiającego przyłgnięcia« do treści aksjologicznie zabarwionej”¹⁶⁸. Istotne przekonanie Tischner wyraża w twierdzeniu, że świat dostarcza świadomości tylko to, co pozostaje w korelacji z wartościami horyzontalnymi. Świadomość konstytuuje wszak to, co pojawiło się w konsejentywnym aksjologicznym tle egotycznym. „Doświadczenie wartości – stwierdza autor rozprawy – jest czymś w rodzaju naturalnego przewodnika po tajemnicach istnienia. To i tylko to jest nam dane »ze świata«, co pozostaje w jakimś aktualnym lub potencjalnym stosunku do wartości horyzontalnych [...]. Doświadczenie wartości jest oknem na świat”¹⁶⁹. Wychodząc od aksjologicznego doświadczenia, „ja” odkrywa siebie za każdym razem jako wartość wielopoziomową, która urealnia się w świecie życia codziennego. Z twierdzeniem tym koreluje przekonanie Tischnera, że „aksjologiczność” stanowi wspólny element przestrzeni egotycznej oraz przestrzeni zewnętrznej. W aksjologicznym zorganizowaniu Tischner dostrzega analogię między zewnętrzną przestrzenią zabarwioną aksjologicznie i przestrzenią wewnętrzną. Zarówno wewnętrzna przestrzeń egotyczna, jak i przestrzeń zewnętrzna mają charakter przestrzeni aksjologicznej. Píše o tym wprost: „[...] między przestrzenią zewnętrzną zabarwioną aksjologicznie a przestrzenią wewnętrzną zachodzi jakaś głęboka analogia. [...] Przerzeń wewnętrzną jest analogią przestrzeni zewnętrznej”¹⁷⁰.

W świetle Tischnerowskiej koncepcji solidaryzacji „ja” doświadcza siebie w „aksjologicznej prywatacji” („aksjologicznym

¹⁶⁸ J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 227–228.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 395.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 397–398.

braku¹⁷¹). „Wraz z wartością i poprzez wartość Ja odczuwa siebie jako zawsze – w ten sam sposób – czegoś pozbawione lub jako zawsze – w ten sam sposób – czemuś podporządkowane. Ta sama wartość i ta sama prywatacja aksjologiczna (*resp.* świadomość posiadania tej samej wartości) stanowi wtedy rdzenny punkt, na którym spoczywa świadomość tożsamości w immanentnym ruchu¹⁷². „Ja” może odnaleźć siebie wyłącznie w tym, co należy do obszaru sfery „aksjologicznych założeń intencyjnych”, co pozostaje w obrębie sfery wartości subiektywnych, czyli w sferze stanowiącej warunek odczuwania braku – potrzeby realizacji wartości. „Świadomość aksjologicznej prywatacji stale będzie przenikać Ja [...]. Niemożliwe jest wyznaczenie granicy dla ruchu świadomości, w którym Ja będzie się konstytuować jako nosiciel coraz to nowych i być może nawet coraz bardziej konkretnych i ogólnych prawd¹⁷³”.

Zauważmy, że Tischnerowskie ujęcie pierwotnej sfery świadomości egotycznej nie jest zdominowane ani przez nastawienie ontologiczne (znamienne dla dociekań Ingardena), ani przez nastawienie egzystencjalne (jak w ujęciu Heideggera). Przewyciężenie tych nastawień jest wynikiem aksjologicznego dopełnienia, rozwinięcia fenomenologicznej koncepcji „ja” (*resp.* świadomości egotycznej), w której zostały uwzględnione pierwotne, podstawowe cechy (rysy) „ja”: „koscjentywność oraz „aksjologiczność”. Okazuje się, że transcendentálny charakter sfery świadomości (świadomości egotycznej – samoświadomości) można scharakteryzować, posługując się określeniami tych cech, które tę sferę znamionują, cech, które dane (przypisane jej) od razu, odzwierciedlają jej pierwotny charakter. Chodzi mianowicie o koscjentywność, czyli nietematyczną obecność „ja”, oraz o aksjologiczność, będącą – jak pisze Tischner – „immanentną i całą rzeczywistością »ja«”¹⁷⁴ –

¹⁷¹ J. Tischner: *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości...*, s. 100.

¹⁷² *Ibidem*, s. 102.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 100–101.

¹⁷⁴ J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 213.

dwa wyznaczniki, które oddają istotę życia samoświadomości. Polski filozof wykazuje, że w rozważaniach dotyczących transcendentalnej sfery samoświadomości nie można pominąć perspektywy aksjologicznej. Dostrzeżenie związku między porządkiem aksjologicznym i porządkiem egologicznym jest innowacją, którą Tischner dopełnia samą koncepcją fenomenologii.

W rozumieniu Tischnera dopiero udzielenie odpowiedzi na pytanie: „czym jest »ja«?”, umożliwi przejście na poziom antropologiczny. To właśnie fenomenologia, otwierająca dostęp do sfery świadomości egotycznej (samoświadomości), pozwala Tischnerowi na sformułowanie własnej, oryginalnej interpretacji pytania o człowieka wrzuconego w otaczający świat. Nie ulega więc wątpliwości, że Tischnerowska odpowiedź na pytanie o człowieka, o osobę, odpowiedź stanowiąca nową perspektywę filozoficzną, ma korzenie fenomenologiczne i jako taka jest rozwinięciem problematyki filozofii Husserla. Co istotne, Tischnerowskie dowartościowanie problematyki aksjologicznej, ujawnienie koscjentywnego poziomu świadomości, a tym samym przekroczenie granic klasycznej myśli Husserla jest rozpoznawalnym przez samą fenomenologię znakiem jej wewnętrznego potencjału. W zarysie świadomości egotycznej, jaki prezentuje Tischner, możliwości fenomenologii presuponuje Husserlowska koncepcja „ja” transcendentalnego. Wychodząc od filozofii Husserla, Tischner – począwszy już od rozprawy doktorskiej – pyta o „ja” transcendentalne, stanowiące podstawowy motyw jego ujęcia fenomenologii świadomości egotycznej. W miarę jak ewoluuje jego myśl, w rozwijanych przezeń dociekaniach fenomenologicznych można dopatrzeć się przesunięcia akcentu z aspektu transcendentalnego na aspekt egotyczny, aksjologiczny oraz agatologiczny.

„Ja” pierwotne okazuje się dla Tischnera centralnym problemem całej twórczości, punktem, który wyznacza przewodnią myśl podejmowanych rozważań. Zdaniem polskiego filozofa, wraz z odkryciem aksjologicznego charakteru „ja” ukazuje

się nowy wymiar człowieczeństwa¹⁷⁵. Problem „ja” – argumentuje dobitnie Tischner – stanowi „dla zrozumienia tego, czym jest człowiek, zagadnienie kluczowe. Problem »ja« leży na skrzyżowaniu co najmniej trzech działów filozofii: ogólnej teorii świadomości, filozofii wartości (aksjologii) oraz teorii »ja« człowieka, czyli filozoficznej egologii”¹⁷⁶. Wychodząc od Husserlowskiego problemu „ja” transcendentального, Tischner dochodzi do własnej koncepcji „ja” pierwotnego – aksjologicznego (agatologicznego). Należy podkreślić, że koncepcja „ja” aksjologicznego, znamionująca oryginalną twórczość filozoficzną Tischnera, stanowi rezultat przejścia przez fenomenologię Husserla. Sam Tischner, charakteryzując obszar własnych (oryginalnych) filozoficznych rozważań, rozpatrując te rozważania z perspektywy czasu, stwierdza: „[...] chcę zająć się wewnętrzną przestrzenią »ja« aksjologicznego. [...] Wygląda to tak: najpierw szukamy doświadczenia źródłowego (w tym wypadku jest to spotkanie na drodze), a kiedy mamy już to »źródło«, trzeba do opisu doświadczenia dodać pytanie: jak musi być zbudowana ziemia, żeby mogło z niej wypłynąć źródło?”¹⁷⁷.

Aksjologiczny charakter „ja” znajduje potwierdzenie na każdym poziomie życia egotycznego. Możliwość urealnienia „ja” wiąże się z egotyczną odpowiedzią na aksjologiczny rozdźwięk. Fenomenologia świadomości egotycznej to projekt samoświadomości dynamicznej, ewoluującej w ramach ruchu samoodślaniania siebie, samoświadomości przeżywającej konflikt między tym, co ukryte, a tym, co jawne, między tym, co irrealne, aksjologiczne, a tym, co przedmiotowe, naturalne. Konflikt ten jest źródłem dynamizmu (źródłem ewoluującego życia świadomości), jakim pulsuje sfera egotyczna.

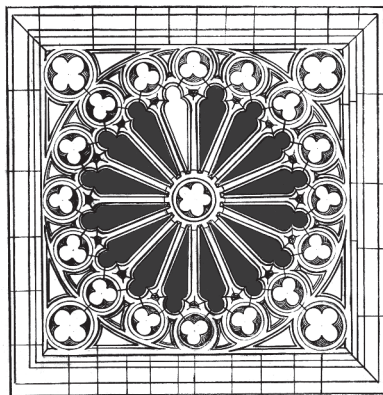
¹⁷⁵ Zob. J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 123.

¹⁷⁶ J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 204.

¹⁷⁷ *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Kraków 2008, s. 132.

❁ Część trzecia ❁

Od
FENOMENOLOGII
do
FILOZOFII DRAMATU



Rozdział piąty

Możliwości fenomenologii a rozwój myśli Tischnera

„Aksjologiczny etos” fenomenologii w ujęciu Tischnera

Sformułowanie koncepcji „ja” aksjologicznego, które – jak czytamy w *Impresjach aksjologicznych* z 1970 roku – jest tożsame z „ja” transcendentnym, okazuje się punktem zwrotnym w filozofowaniu Tischnera. Punkt ten stanowi zarazem newralgiczny moment rozważań, w których podejmując zagadnienia fenomenologiczne, polski filozof wykracza poza twierdzenia sformułowane przez Husserla i dopełnia je rezultatami samodzielnego namysłu. Tischner, podobnie jak twórca fenomenologii, podporządkowuje optykę własnego filozofowania koncepcji „ja”, które jest w jego rozumieniu przede wszystkim „ja” aksjologicznym, stanowiącym istotę egotyczności. Koncepcja „ja”, którego istotą jest jego aksjologiczność, stanowi zwieńczenie rozważań dotyczących filozofii Husserla, a zarazem jawi się jako odkrycie wywodzące się z fenomenologii. W świetle takiego ujęcia należy zauważyć, że fenomenologia jest nie tylko inspiracją, lecz przede wszystkim możliwością, podstawą, z której wywodzi się filozofia dramatu. Pytania i problemy po-

stawione przez Husserla można potraktować jako te czynniki, które ze względu na ich otwarty charakter stanowią zaczątek nowej myśli filozoficznej i zarazem ją anonsują. „Ja” aksjologiczne, powstałe jako rezultat dopełnienia fenomenologicznej koncepcji egotyczności wymiarem aksjologicznym, samo stanowi wyraz dramatycznego rozdźwięku.

Część trzecia rozprawy nie ma na celu prostego przedstawienia rozważań Tischnera zawartych w *Filozofii dramatu*. W opracowaniu bowiem przyjmujemy, że filozofia dramatu jest wynikiem ewolucji poglądów Tischnera, których punkt wyjścia stanowi klasyczna fenomenologia Husserla. Nadrzędnym zamierzeniem realizowanym w tej pracy jest uwyrażnienie możliwości przejścia fenomenologii w filozofię dramatu. Dlatego też świadomie wykraczamy tu poza to, co *explicite* wyrażone zostało w *Filozofii dramatu*. Naszym celem jest bowiem pokazanie, że przejście od fenomenologii do filozofii dramatu było procesem, którego zaczątek funduje myśl Husserla. Przyjmując, że filozofia dramatu jest wynikiem ewolucji poglądów Tischnera, uwzględniamy te teksty jego autorstwa, które związane są z procesem rozwoju myśli polskiego filozofa¹. W niniejszej części rozwój poglądów Tischnera zostanie

¹ Chodzi tu o następujące teksty J. Tischnera: *Egzystencja i wartość*. „Znak” 1972, nr 7/8, s. 917–931; *Wartości etyczne i ich poznanie*. „Znak” 1972, nr 5, s. 629–646; *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. „Znak” 1973, nr 1, s. 18–30; *Przestrzeń obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 9, s. 67–86; *Fenomenologia a socjologia*. „Znak” 1977, nr 9, s. 1040–1053; *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73–98; *Wiązania nadziei*. „Znak” 1973, nr 9, s. 1106–1118; *Śladami Nieskończonego. W kregu myśli E. Lévinasa*. „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18, s. 61–84; *Wstęp do filozofii osoby*. W: „*Fermentum massae mundi*”. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. „Agora” 1990, s. 225–228; *Ethos wolności*. „Znak” 1975, nr 2, s. 185–194; *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5/6, s. 115–121; *Wezwani do wolności*. „Znak” 1985, nr 1/2, s. 204–212; *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Kmita i J. Topolski. Warszawa 1989; J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991.

przeanalizowany pod kątem inspiracji filozofią Husserla. Poszczególne wątki, które omawiamy, stanowią specjalnie wyselekcjonowane aspekty myśli krakowskiego filozofa, przy czym kryterium wyboru wyznacza nadrzędna intencja niniejszego opracowania, to znaczy ukazanie filozofii dramatu jako myślenia, którego możliwość ufundowana jest w fenomenologii Husserla. Chodzi o przedstawienie filozofii dramatu w duchu tej filozofii, z której się wywodzi. Ścisłej rzecz ujmując, naszym celem będzie ukazanie wybranych wątków filozofii dramatu od strony ich pierwotnej inspiracji, podstawy, którą stanowi klasyczna fenomenologia Husserla. Aby sprostać temu zadaniu, rozpatrzymy fenomenologiczny punkt wyjścia filozofii dramatu w sposób umożliwiający dotarcie do jej podstawy, która daje początek filozoficznemu zamysłowi Tischnera. Szeroko pojmowana metoda fenomenologiczna, problemowy i otwarty charakter filozofowania Husserlowskiego, jego aksjologiczny etos stanowią podstawę, która – jak postaramy się pokazać – kryje w sobie możliwość uzupełnienia, a zarazem rozwinięcia. Oblicze fenomenologii, które w ramach swych rozważań ukazuje Tischner, stanowi zaczątek nowej myśli filozoficznej, kształtowanej, ewoluującej jako – zachowująca szczególnie, fenomenologiczny stosunek do wyróżnionej sfery zjawisk, a zarazem uwzględniająca pytanie o człowieka – filozofia dramatu. Projektując zarys fenomenologii świadomości egotycznej (dopełniając koncepcję Husserla), wczesny Tischner wypracowuje sposób badania immanentnej sfery świadomości i rozwija swe analizy w ramach własnej interpretacji, w której uwyrażnia dramat aksjologiczno-agatologiczny. W świetle takiego ujęcia filozofię dramatu można potraktować jako myśl wywodzącą się z fenomenologii, a samego jej autora – jako kontynuatora myśli Husserla.

Według Tischnera fenomenologia wymaga od filozofującego podmiotu nie tylko określonego sposobu postępowania, lecz przede wszystkim – ze względu na zawarte w niej idee oraz wartości, składające się na „aksjologiczny etos”, zadany do realizowania – wprowadza filozofujący podmiot w szczególną atmosferę filozofowania, w duchowy wymiar, w którym przebiega proces myślowy. Zdaniem polskiego filozofa, „częścią organiczną każdego nurtu filozoficznego są nie tylko *explicite* sformułowane zasady, tezy, podstawowe pojęcia, metody i rezultaty ich stosowania, lecz także jakiś nieuchwytny, nie pozwalający się *explicite* wyrazić, nastrój filozofii i filozofowania, tak a nie inaczej na gruncie danego nurtu konkretyzowany. [...] Ów na wpół intelektualny, a na wpół emocjonalny nastrój jest wyznaczony nie tyle przez czysto deklaratywną warstwę myśli, ile przez jakieś bliżej nienazwane wartości, którym myśl ta chce służyć lub które chciałaby wyrażać. Każdą filozofię przenika pewien jej tylko właściwy aksjologiczny *Ethos*. Ujawniają go pośrednio: styl, rytm płynących zdań, dobór słów, stawiane znaki zapytania, momenty przemilczeń, kwalifikacja problemów według ich ważności [...]. Nie jest ten *Ethos* łatwy do opisanie [...]. Wartości, jakie się na niego składają, są wartościami metafizycznymi, estetycznymi, częściowo także szeroko pojętymi wartościami etycznymi, związanymi niczym wspólnym mianownikiem, jakąś wartością szczególną i podstawową, tą, która dla danego nurtu jest najbardziej znamienita”².

Fenomenologia również wymaga od filozofa przyjęcia określonej postawy, umożliwiającej wgląd w to, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, w sposób szczególny w doświadczeniu etycznym. „Metoda fenomenologiczna – stwierdza Tischner – z samej swej istoty postuluje jakiś stopień uczestnictwa odbiorcy w naukowym trudzie twórcy teorii. [...] Jej punktem wyjścia i jej instancją rozstrzygającą jest bezpośrednie doświadczenie etyczne człowieka. Zmierza ona

² J. Tischner: *Egzystencja i wartość...*, s. 917.

do możliwie pełnego opisu istoty owego doświadczenia”³. Możliwość odsłaniania „ja”, mającego w rozumieniu Tischnera charakter aksjologiczny, realizującego się w aktach o charakterze etycznym, możliwość wyróżniająca metodę fenomenologiczną jest czynnikiem, który decyduje o tym, że Tischner, narażając się na krytykę, uwyrażnia ograniczenia metody tomistycznej. Pisze o tym wprost: „[...] dla klasycznych metod badawczych tomizmu odkrywane tutaj regiony człowieka po prostu nie istnieją. Tomizm może te regiony ewentualnie zaakceptować *ex post*, ale ich sam z siebie swoimi własnymi metodami badawczymi pozytywnie wykryć ani zanalizować nie potrafi”⁴. W szczególnym sposobie ujmowania człowieka, w którym wyakcentowany zostaje aksjologiczny i potencjalny rys egotyczności, Tischner upatruje aktualności fenomenologii, fenomenologicznych idei i tym samym możliwości ich rozważenia, zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i teologicznym. Problemy podejmowane przez Husserla dotyczą samego nerwu teoretycznej refleksji, a zarazem obnażają dramatyczne uwikłanie człowieka, napięcie, które w istocie dotyczy i rozgrywa się wewnątrz sfery egotycznej człowieka, własnego „ja” żyjącego w perspektywie otwarcia na drugiego człowieka, świat, Boga, na „ja” stojące w obliczu możliwości zbawienia. Wątki filozofii Husserlowskiej odpowiadają problematyce, jakiej sprostać powinna współczesna myśl, szczególnie filozofia, mająca za zadanie obronę samej siebie, obronę myślenia odwołującego się do warunków własnej możliwości, do własnych podstaw. W świetle takiego rozumienia fenomenologia staje się dla polskiego filozofa określonym sposobem – typem myślenia, który umożliwia rewitalizację doktryny katolickiej oraz wzmocnienie i radykalizację ethosu myślenia chrześcijańskiego. Przekonanie o aktualności oraz znaczeniu fenomenologicznego ethosu w sposób dobitny wyraża również – uczennica i asystentka Husserla Edyta Stein: „Trzeba

³ J. Tischner: *Wartości etyczne i ich poznanie...*, s. 629.

⁴ J. Tischner: *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka...*, s. 29.

powiedzieć o Husserlu – pisze – że sposób, w jaki kierował on ku samym rzeczom, wychowując, by z całą ostrością zwracać na nie uwagę umysłu oraz opisywać je trzeźwo, wiernie i sumiennie, sposób, w jaki uwalniał od samowoli i pychy w poznaniu, prowadził do skromnej, posłusznej rzeczom i w tym właśnie pokornej postawy poznawczej. Prowadził on również do wyzwolenia się z przesądów, do nieskrępowanej gotowości przyjęcia tego, co naocznie zrozumiałe. I to nastawienie [...] wyzwoliło wielu z nas i pozbawiło uprzedzeń wobec katolickiej prawdy [...]”⁵.

Szczególny *ethos* myślenia, który umożliwia rewitalizację kultury i człowieczeństwa na aksjologicznej podstawie, stanowi argument przemawiający za aktualnością metody fenomenologicznej oraz za jej znaczeniem dla katolicyzmu. Tischner dostrzega w Husserlowskiej metodzie pewien szczególny moment konstytutywny, charakterystyczny dla wszystkich badań fenomenologicznych. „Badając jakiegokolwiek zjawisko – zauważa – człowiek nie może być zarazem niewolnikiem owego zjawiska. Badając nienawiść, nie może on być niewolnikiem nienawiści [...], badając określony świat społeczny nie może być niewolnikiem owego świata społecznego. Człowiek musi się »wznieść ponad« codzienne powiązania z badanym przedmiotem, musi zobaczyć siebie i świat, w którym żyje, niejako »od zewnątrz«, jako jego mniej lub bardziej »bezstronny obserwator«. Redukcja transcendentálna miała, jako jeden z celów, wyzwolić w świadomości ludzkiej Ja transcendentálne – bezstronnego obserwatora świata i wszystkich zachowań człowieka w tym świecie. Husserl był przekonany, że jeśli człowiek nie zajmie stanowiska transcendentálnego wobec tego, co zamierza badać, nigdy nie zobaczy właściwego pola swych badań”⁶.

⁵ E. Stein: *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*. Przeł. Z. Stawrowski. „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 77.

⁶ J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1053.

Zaakcentowanie przez autora *Filozofii dramatu* religijnego wymiaru metody fenomenologicznej pozwala określić Tischnera – za J. Kwapiszewskim⁷ – jako fenomenologa katolickiego. Zdaniem tego badacza, właśnie koncepcje fenomenologiczne wpłynęły na przewartościowanie przez Tischnera aksjologicznych podstaw chrześcijaństwa⁸. Filozofię dramatu jako myśl, której autor eksponuje aksjologiczny wymiar egotyczności oraz sytuje ludzkie „ja” między tragedią i ocaleniem, unikając przy tym z jednej strony afirmacji, a z drugiej strony tendencji moralizatorskiej, W. Hryniewicz określa – mianem „filozofii ocalenia”, która może stanowić rodzaj „ewangelicznego przygotowania (*praeparatio evangelica*) dla soteriologii i duchowości chrześcijańskiej”⁹. W rozumieniu filozofowania jako rodzaju powołania, zadania, rodzaju odpowiedzialności za „przypomnienie o tym, co źródłowe, co podstawowe”, można dostrzec podobieństwo motywacji i celów, jakie tkwią u podstaw twórczości zarówno Tischnera, jak i Husserla.

Aksjologiczny *ethos* fenomenologii, zadany filozofującemu „ja” do realizacji, zawiera wymóg szczególnie rozumianej ascezy poznawczej, która wyraża się w konieczności oczyszczenia badającego podmiotu oraz badanego przedmiotu ze wszelkich zbędnych apercpcji, oczyszczenia stanowiącego istotny rys metody fenomenologicznej. Funkcją fenomenologicznego opisu jest, zdaniem polskiego filozofa, „nie tylko oddanie rzeczywistego doświadczenia, lecz także jego oczyszczenie [...] – takie ukazanie jego sensu, które pozwoliłoby człowiekowi lepiej zrozumieć samego siebie”¹⁰. Akcentując ten aspekt metody fenomenologicznej, Tischner twierdzi, że „fenomenologia spełnia rolę terapeutyczną”¹¹. Postulat „powrotu do

⁷ Zob. J. Kwapiszewski: *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*. Słupsk 1998, s. 4.

⁸ Por. ibidem, s. 5, 22.

⁹ W. Hryniewicz: *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 1–3. Lublin 1982–1991, s. 185.

¹⁰ J. Tischner: *Wartości etyczne i ich poznanie...*, s. 643–644.

¹¹ Ibidem, s. 644.

rzeczy samych” można wszak potraktować jako imperatyw – opierającego się na krytycyzmie oraz systematyce – zwrotu w stronę samego siebie. Zwrot ten stanowiłby kwintesencję fenomenologicznego ethosu.

Jeśli chodzi o wpływ filozofii Husserla na myśl Tischnera, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na sam punkt wyjścia, jaki za Husserlem obiera również Tischner. Początkowym punktem Tischnerowskich rozważań jest doświadczenie źródłowe, stanowiące kamień węgielny fenomenologicznej zasady zasad. Tischner bowiem stwierdza, że „wynikiem fenomenologicznego poszukiwania doświadczeń źródłowych” jest metafora „spotkania na drodze”, którą w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku inauguruje swą filozofię dramatu¹². W jego rozumieniu Husserl zapoczątkowuje nowy sposób badania (analizy) transcendentального „ja”, którego konstytucyjną aktywność można odsłonić, wychodząc od aktualnie dokonującego się doświadczenia źródłowego. Polski filozof, inspirowany fenomenologicznymi rozważaniami Maxa Schelera, dotyczącymi życia uczuciowego (takich fenomenów, jak: miłość, nienawiść, wstyd), Lévinasowskimi analizami fenomenu twarzy, spotkania czy Heideggerowskimi opisami jestestwa jako bycia-w-świecie, pozostaje jednak – w przeciwieństwie do filozofów wywodzących się z fenomenologii, którzy wykroczyli poza jej ramy lub zapoznali podstawowe założenia sformułowane przez Husserla – do końca wierny metodzie fenomenologicznej, umożliwiającej badanie sfery egotycznej oraz analizę strukturalnych warunków związanych z otwarciem „ja” na to, co dane bezpośrednio w doświadczeniu źródłowym.

Doświadczeniem źródłowo prezentującym, od którego Tischner rozpoczyna swe rozważania, jest źródłowe doświadczenie Drugiego. „Doświadczyć źródłowo człowieka – pisze twórca filozofii dramatu – to spotkać go”¹³. Źródłowe doświadczenie

¹² *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Kraków 2008, s. 128.

¹³ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 73.

Drugiego stanowi dla Tischnera asumpt do postawienia pytania o immanentną strukturę (budowę) „ja” spotykającego. „Mój zamysł – jak pisze – jest teoretyczny. Zajmuję się filozofią osoby i pytam, jak musi być zbudowana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie. Przeprowadziłem dość pobieżną analizę relacji ja – ty i cofnąłem się, żeby się przyjrzeć podmiotowi”¹⁴. Tak więc potwierdzony zostaje nie tylko fenomenologiczny rodowód myśli Tischnera, lecz także podstawowa różnica między intencją polskiego myśliciela a Lévinasa, którego myśl stanowi dla twórcy filozofii dramatu istotną inspirację, wyrosłą również na podłożu fenomenologicznym. Dramat, którego projekt kreśli Tischner w swym dziele, jest dramatem podmiotu toczącym się w jego wnętrzu¹⁵. „Každy dramat zewnętrzny – stwierdza Tischner – wszystko, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem, znajduje swe odbicie we wnętrzu człowieka. Dlatego ja cofam się do niego”¹⁶. Wszelki akt ma swe źródło wewnątrz immanentnej sfery egotycznej. Dlatego też, „badając sens w różnych jego rozgałęzieniach, nie można pomijać odniesienia sensu do podmiotu [...]. Obecnie musimy dokonać radykalnego zwrotu ku sobie i odkryć siebie, siebie w naszej jedyności, wręcz samotności. Wszelki sens wskazuje bowiem przede wszystkim mnie, jest dla mnie i przeze mnie. Także ten sens, jaki wyłania się w horyzoncie moich spotkań z innymi ludźmi, dzięki któremu drugi człowiek »ma dla mnie sens« bycia moim bliskim, dalekim, przyjacielem, wrogiem. Odkrycie owego wskazywania sensu na mnie wtrąca w jedyną w swoim rodzaju filozoficzną samotność, która jest podstawowym wymogiem rzeczywiście radykalnej filozofii”¹⁷. Tischner kroczy w tym względzie drogą wyznaczoną przez Husserla, ponieważ uznaje, że jedynie

¹⁴ *Spotkanie...*, s. 132.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 136.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 31.

metoda fenomenologiczna może sprościć wymogowi opisu wszystkich rozgąszeń sensu.

Rozważania polskiego filozofa, których punktem wyjścia jest źródłowe doświadczenie Drugiego, dotyczą w istocie wewnętrznej przestrzeni „ja” – egotycznej sfery aksjologicznej. Tischner podczas rozmowy z Anną Karoń-Ostrowską, zapytany o zamiar realizowany w filozofii dramatu, stwierdza wprost: „Chcę zająć się wewnętrzną przestrzenią »ja« aksjologicznego. Posługuję się szeroko pojętą metodą analizy transcendentальной”¹⁸. Metoda fenomenologiczna, pozwalająca na naukowe i bezpośrednie badanie sfery samoświadomości¹⁹, spełnia również, zdaniem Tischnera, dwie funkcje: funkcję odsłaniającą oraz funkcję regulatywną (normatywną)²⁰. Ze względu na funkcję regulatywną jest zbiorem norm i reguł postępowania. Natomiast z punktu widzenia podstawowej funkcji, czyli funkcji odsłaniającej, celem metody fenomenologicznej jest odsłanianie zapoznanej w nastawieniu naturalnym transcendentally-konstituującej świadomości²¹.

Przypomnijmy, że sposób poznania „ja” osobowego przez nie samo, związany z bytowaniem człowieka w świecie, określa Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej* – za Heideggerem – mianem „rozumienia” (*Verstehen*) i traktuje je jako poznanie źródłowo prezentujące²². W pracy tej stwierdza bowiem, że „poznanie Ja osobowego przez to samo Ja osobowe w konkretnym świecie działań stanowi źródłowy sposób doświadczenia siebie przez osobę”²³. W prostym akcie rozumienia, warunkującym wszelkie działanie w świecie, „zostaje uchwycony elementarny stan rzeczy, stan rzeczy obiek-

¹⁸ *Spotkanie...*, s. 132.

¹⁹ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 137.

²⁰ J. Tischner: *Hermeneutyka i język*. „Analecta Cracoviensia” 1973/1974, T. 5/6, s. 348.

²¹ Zob. *ibidem*.

²² J. Tischner: *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, s. 381, 383.

²³ *Ibidem*, s. 380.

tywnie z a d a n y”²⁴. Chodzi o „rozumiejące uchwycenie siebie przez Ja osobowe”²⁵. Ten ujawniony aksjologiczny aspekt rozumienia, w którym „ja” osobowe dąży do uchwycenia siebie w sferze promieniowania wartości osobistych, został zapoznany, zdaniem polskiego filozofa, przez Heideggera oraz przedstawicieli poheideggerowskiej szkoły hermeneutycznej²⁶. Ukazanie rozumienia jako źródłowo prezentującego aktu, umożliwiającego realizację wartości, działanie „ja” w świecie otoczenia, stanowi istotne odkrycie Tischnera, do którego dochodzi on, analizując możliwości fenomenologii²⁷. Dziedzina świadomości, źródło egotycznych doświadczeń oraz poznania apodyktycznego, nie jest rezultatem konstrukcji spekulatywnej, lecz sferą doświadczenia pierwotnego, bezpośredniego.

Fenomenologia jest filozofią stanowiącą podstawę innych metod i nurtów filozofii współczesnej, których elementy wykorzystuje w swej filozofii Tischner: zarówno hermeneutyki filozoficznej, egzystencjalnej metody analizy bytu ludzkiego, jak i filozofii dialogu. „Wpływ Husserla – pisze twórca filozofii dramatu – na myśl filozoficzną jest dziś tak wielki, że nie sposób ogarnąć jednym spojrzeniem wszystkie jego płaszczyzny i rozgałęzienia. Nawet ci myśliciele, którzy ostro protestują przeciw fenomenologii, są często jej ukrytymi dłużnikami. Obecność fenomenologii Husserla w filozofii przejawia się dwojako: raz w sposób zamaskowany – w formie obecności czynnika inspirującego mniej lub bardziej samodzielne badania pozytywne, kiedy indziej w sposób wyraźny – pod postacią żywych kontrowersji wokół konkretnych propozycji Husserla”²⁸. Można stwierdzić, że szeroko pojmowana metoda fenomenologiczna stanowi – na co zwraca uwagę Jan Wadow-

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 383.

²⁵ *Ibidem*, s. 387.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 385.

²⁷ Zob. J. Tischner: *Rozumienie – dziejowość – prawda*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, T. 5/6, s. 349.

²⁸ J. Tischner: *W kregu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna...*, s. 41.

ski²⁹ – swoiste narzędzie, którym posługuje się Tischner, świadomie podejmując, rozwijając intencje Husserla. Zdaniem Wadowskiego, „fenomenologia staje się w ręku ks. Tischnera jednym z żywych i twórczo wykorzystywanych narzędzi badawczych, zastosowanych do badań znacznie przekraczających ascetyczne zamierzenia Husserla”³⁰. Uznając autora *Filozofii dramatu* za kontynuatora myśli Husserla, Wadowski lokuje nazwisko polskiego filozofa wśród myślicieli, którzy podobnie jak Tischner, również podjęli taką próbę. Chodzi mianowicie o takich filozofów, jak: G. Marcel, E. Stein, M. Heidegger, M. Scheler, J.P. Sartre, E. Lévinas³¹.

Szczególny sposób, w jaki Tischner pojmuje fenomenologię, decyduje o tym, że w ramach swego warsztatu filozoficznego posługuje się szeroko pojmowaną metodą fenomenologiczną, którą uzupełnia elementami – odwołującej się do filozofii Husserla oraz wywodzącej się z niej (w niej zakorzenionej) – metody hermeneutycznej (metaforyzacją języka³², symbolem, kategorią rozumienia). Filozofia dramatu czerpie, podobnie jak współczesna hermeneutyka, z fenomenologii. Traktowanie filozofii Husserla jako filozofii, która odznacza się problemowym otwarciem, pozwala polskiemu filozofowi na szerokie rozumienie metody fenomenologicznej, obejmującej swym zasięgiem nieopisane dotąd horyzonty doświadczenia, poddawane przezeń badaniu na kanwie samodzielnych, dojrzałych rozważań. Zdaniem polskiego filozofa, „metoda fenomenologiczna nie ukazała jeszcze wszystkich swych możliwości i wciąż wy-

²⁹ J. Wadowski: *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*. Wrocław 1999, s. 30.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² W zabiegu metaforyzacji filozofii, dokonywanym przez Tischnera, można dostrzec zakorzenienie myśli autora *Filozofii dramatu* w tradycji europejskiej filozofii – tradycji sięgającej myślenia Platona, ukształtowanej również przez św. Augustyna, Kartezjusza, Kanta, Husserla oraz Heideggera. Zob. J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków 2000, s. 366–480.

tycza drogę współczesnego myślenia”³³. Jeśli chodzi o przeżywanie dramatu, istotne jest nie tyle samo czucie wartości, ile „myślenie według wartości”, czyli rozumienie (ujmowanie) własnego „ja” w kategoriach aksjologicznych. W charakterystyce filozofii dramatu nie można pominąć także obecnych w niej nawiązań nie tylko do tradycji wypracowanej w filozofii greckiej, lecz także do tradycji biblijnej. Nawiązania te są świadectwem znawstwa kultury śródziemnomorskiej, potwierdzającym zakorzenienie polskiego filozofa w tradycji klasycznej.

Należy zauważyć, że uznanie źródłowego doświadczenia za punkt wyjścia badania oraz sam opis danych wywiedzionych z tego doświadczenia wymagają szczególnej subtelności w doborze odpowiednich pojęć i określeń. Zgodnie z fenomenologicznym postulatem Husserla chodzi o to, „by o człowieku i jego sprawach mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka, by rozumieć człowieka poprzez to, co najbardziej ludzkie”³⁴. Tischner, podobnie jak Husserl, unika więc substancjalizacji pojęć, jak również dogmatyzacji filozofii. Co więcej, rozważania Tischnera przybierają niekiedy postać wręcz filozoficznych medytacji, które – tak jak *Medytacje karmelitańskie...* Husserla – stanowią zaproszenie do permanentnej problematyzacji. Filozofowanie Tischnera można pod tym względem przyrównać – za Stefanem Szarym – do filozoficznych medytacji, ciągłego namyślenia się, które nie prowadzi do stworzenia spójnego, logicznego systemu, lecz okazuje się czymś w rodzaju „ruchu pobudzanego z jednej strony przez doświadczenie wydarzeń życia codziennego, z drugiej zaś przez dialog i filozoficzne polemiki czy spory. Filozoficzne teksty Tischnera są zaproszeniem i zachętą do osobistej re-

³³ J. Tischner: *W kregu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna...*, s. 43.

³⁴ J. Tischner: *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. W: Idem: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków 1975, s. 109.

fleksji”³⁵. Można zaryzykować twierdzenie, że Husserlowski postulat „powrotu do rzeczy samych” należy w kontekście możliwości fenomenologii potraktować jako wymóg – opartego na rozumiejącym wartościowaniu własnych dokonań w świecie – duchowego „powrotu do własnego »ja«”. W fenomenologii samo „ja” stanowi apodyktyczny punkt odniesienia wszelkiej refleksji. Metoda fenomenologiczna dotyczy nie tylko reguł postępowania rozumowego, lecz także sfery ducha, moralności, postawy życiowej. Odwołując się do słów polskiego filozofa, chodzi o to, aby w ramach myślenia filozoficznego „odbudować nadwyreżony etos człowieka”³⁶. Tischner pisze wprost: „[...] trzeba człowiekowi przywrócić siebie. Początkiem powrotu jest u Husserla odkrycie własnej subiektywności człowieka”³⁷. Rozwinięcie badań nad człowiekiem, nad immanencją „ja”, badań, w których Tischner posługuje się metodą fenomenologiczną, sprawia, że w łonie myślenia filozoficznego odnajduje on wymiar aksjologiczny, otwierający perspektywy nowej wykładni antropologicznej.

Zarysowując projekt filozofii fenomenologicznej, określając sposób postępowania, metodę oraz charakterystyczną postawę (nastawienie podmiotu filozofującego), Husserl poszerzył horyzonty możliwego badania, stworzył podstawę umożliwiającą nowe badania (a tym samym pozwolił na podjęcie wielu fenomenologicznych wątków, znajdujących swój początek w różnych odmianach doświadczenia). W rozumieniu Tischnera podstawowe dążenie Husserla, ujawniające się w realizacji zamiaru opisanego sfery świadomości jako podstawy sensu różnorodnych zjawisk, świadczy o niewyczerpywalności wątków fenomenologicznego badania. Zgodnie bowiem z Tischnerowskim rozumieniem fenomenologii chodzi o to, aby w stronę prawdy kroczyć w taki sposób, jakby cel ten nie został jeszcze

³⁵ S. Szary: *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*. Kęty 2005, s. 59.

³⁶ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 144.

³⁷ *Ibidem*.

osiągnięty³⁸. Zadaniem fenomenologii jest, według Tischnera, odsłanianie horyzontu, będącego „tym, co »otwiera« przed nami pole pewnego doświadczenia. [...] Zadaniem fenomenologii jest »rozjaśnianie« horyzontu sensu, w obszarze którego przebiega życie człowieka”³⁹. Nastawienie na potencjalność (motyw stanowiący inspirację fenomenologiczną) kieruje Tischnerowską filozofią dramatu ku otwartości i pozwala ją interpretować jako filozofię antysystemową. Nie można przyznać racji Wojciechowi Chudemu, który zarzuca Tischnerowi brak konsekwencji, uwidaczniający się w krytyce systemu tomistycznego, krytyce pozostającej w sprzeczności z tendencją systemową, jakiej dopatruje się w projekcie filozofii dramatu. Po dokonaniu rekonesansu filozofii Tischnera Wojciech Chudy stwierdza, że „wykazuje [on] tendencje systemowe”⁴⁰. Istotne zastrzeżenia budzi już sam tok argumentacyjny i powierzchowne traktowanie filozofii Tischnerowskiej, którą określa Chudy mianem „aksjologii”: „Filozofia ta, w której na pierwotnych pojęciach »spotkania«, »dialogu«, »dramatu«, »sceny« nadbudowana zostaje dość swoista i skomplikowana terminologia »teatru osobowego«, posiada w rezultacie budowę o charakterze całości”⁴¹. Z zarzutem tym nie można się zgodzić. Filozofia dramatu uprawiana w duchu fenomenologicznym jest filozofią antydogmatyczną, antysystemową – problemową. Perspektywa otwarcia, które znajduje odzwierciedlenie w problematyce, krytycyzmie oraz poszukiwaniu doświadczeń źródłowych, stanowiących punkt wyjścia badania, jak również przyjęta przez Tischnera fenomenologiczna koncepcja prawdy jako idei regulatywnej, ku której podmiot zawsze jedynie zmierza – to tylko wybrane aspekty potwierdzające antysystemowy charakter filozofii dramatu. Jeśli weźmiemy natomiast pod uwagę warstwę leksykalną, to se-

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 139.

³⁹ J. Tischner: *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, s. 27.

⁴⁰ W. Chudy: *O silne serce kultury*. „Znak” 1984, nr 353, s. 248.

⁴¹ *Ibidem*.

mantyczny krąg, wokół którego oscylują słowa klucze, podstawowe pojęcia, którymi posługuje się Tischner w ramach swych wywodów, odzwierciedla otwarty charakter jego teoretycznego zamysłu i odsyła do – ukrytej w warstwie językowej – intencji, świadomego zabiegu twórczego polskiego filozofa, zabiegu świadczącego o oryginalności oraz uniwersalnym i koncepcyjnym charakterze tej filozofii. Filozofię tę, wraz z charakterystycznym dla niej kręgiem pojęć i określeń zaczerpniętych z lub nawiązujących do kategorii dramatu (na przykład „scena”, „aktor na scenie świata”, „dramat człowieka”, „hermeneutyka fabuły”, „maska”, „zasłona”), można w jej warstwie semantyczno-leksykalnej interpretować jako metaforę egotycznego rozdźwięku, jakim charakteryzuje się życie „ja”, kształtujące się w horyzoncie aksjologicznych propozycji. Korzystając z określeń zaczerpniętych z dramatu, Tischner dąży w ramach swej filozofii do ukazania, że jak w dziedzinie sztuki, gdzie liczy się indywidualne przeżycie, w sztuce, której istota tkwi w wartościach estetycznych, tak w życiu człowieka to, co wydaje się oczywiste i realne, jest tylko ułudą prawdziwego życia.

W ramach niniejszego opracowania dążymy do tego, aby wykazać, że fenomenologia, charakteryzująca się otwartym horyzontem problemowym, napięciem między sferą realną (jawną) a wymiarem życia prawdziwego, absolutnego, ukrytego, może być rozumiana jako projekt, pozostawiony do dalszego rozwijania, którego rezultatem okazuje się filozofia dramatu. Mając na uwadze perspektywę historycznofilozoficzną, warto – jeśli to możliwe – przeanalizować proces aktualizacji tej potencjalności dokonujący się w myśleniu Tischnera, proces, w którego efekcie powstaje filozofia dramatu. Zgodnie z realizowanym w tej pracy zamierzeniem staramy się pokazać, że Tischner pojmuje fenomenologię jako filozofię mieszczącą w sobie wiele różnorodnych wątków, otwartych na ich dopełnienie, możliwych do rozwinięcia w pełniejszym zakresie. W niniejszym opracowaniu zmierzamy do udowodnienia, że sformułowane przez Husserla wątki problemowe, które podejmuje i rozwija

zgodnie z własną wizją Józef Tischner, nie tylko anonsują, ale również stanowią podstawę filozofii dramatu.

Dążąc do zamierzonego celu, rozpatrzmy teraz problemową architekturę filozofii dramatu pod kątem jej fenomenologicznej podstawy (inspiracji) – genezy, którą stanowi myśl Husserlowska. W związku z tym przeanalizujemy te wątki fenomenologiczne, które w sposób szczególny wpłynęły na rozwój myśli twórcy filozofii dramatu i jako takie stanowią podstawę, bez której taki kształt filozofii, jakiej nadał jej Tischner w rezultacie historycznofilozoficznego namysłu, a zarazem twórczego zamysłu, nie byłby możliwy. Ujęcie problematyki fenomenologicznej na tle wątków rozwijanych oraz stanowiących założenie filozofii dramatu pozwoli nam odsłonić ukryte możliwości fenomenologii.

Odwołując się do intencji Tischnera wyrażonych we wstępie do *Filozofii dramatu*, można odnaleźć klucz, według którego możliwe jest odczytanie tej myśli w kontekście postawionych w niej pytań. W słowie wstępnym Tischner formułuje cztery główne problemy związane z dramatyczną egzystencją człowieka, problemy, które można ująć w postaci czterech następujących pytań: po pierwsze, co to znaczy być istotą dramatyczną?; po drugie, jak jest możliwe otwarcie człowieka na scenę, czyli świat?; po trzecie, jak jest możliwe otwarcie na drugiego człowieka?; po czwarte, jak jest możliwe otwarcie na Boga?.

W ten sposób przedstawiałaby się problemowa architektura filozofii dramatu, niemniej jednak należy zaznaczyć, że każde z pytań kieruje uwagę na liczne wątki poboczne, które wymagałyby odrębnej, szczegółowej analizy. Dla prowadzonych rozważań podstawowym zadaniem będzie rozpatrzenie tych czterech pytań niejako z fenomenologicznego punktu widzenia. Sam Tischner przyznaje, że jego myśl jest wynikiem poszukiwania *par excellence* fenomenologicznego⁴². Pytania te rozpatrzmy w porządku parzy-

⁴² *Spotkanie...*, s. 128.

stym, najpierw w drugim podrozdziale niniejszego rozdziału scharakteryzujemy przedstawione przez Tischnera w *Filozofii dramatu* otwarcie na scenę, a także otwarcie na drugiego człowieka⁴³.

Rozważania na temat dwóch kolejnych pytań: o istotę dramatyczną i o relację do Boga, wypełnią drugi rozdział części trzeciej. Rozważania te zostały zawarte w osobnym rozdziale i tym samym wyróżnione w planie trzeciej części rozprawy, ponieważ według Tischnera wszystkie wątki dramatyczne są jedynie fragmentem „dramatu z Bogiem”⁴⁴. Tischnerowska próba udzielenia odpowiedzi na pytania o istotę dramatyczną i o Boga stanowi rezultat przejścia, a zarazem przekroczenia myśli Husserla w sensie jej rozwinięcia i uzupełnienia – efekt samodzielnego namysłu filozoficznego, któremu nadaje on postać filozofii dramatu. Zarówno pytanie o istotę dramatyczną, jak i pytanie o Boga jawią się jako wynik realizacji twórczego zamysłu Tischnera, polegającego na przeniesieniu akcentu analiz z wątku teoriopoznawczego i ontologicznego na wątek aksjologiczno-agatologiczny.

Przyjęcie takiego porządku rozważań, w którym przedstawimy myśl polskiego filozofa dotyczącą filozofii dramatu w dwóch odsłonach, jest rezultatem refleksji z jednej strony nad fenomenologicznym rodowodem myśli Tischnera, a z dru-

⁴³ Należy zaznaczyć, że – jak podkreśla Tischner w *Filozofii dramatu* – „na różnicę między relacją intencjonalną do świata-sceny a relacją dialogiczną do *ty* ludzkiego wskazał już Buber, polemizując wprost lub pośrednio z teorią intencjonalności Husserla. Przeciwiństwo obydwu sposobów myślenia i trudności z tym związane ukazał Michael Theunissen w *Der Andere*. Nie wchodząc w szczegóły owego przeciwiństwa, możemy dokonać pewnego przyporządkowania. I tak, większość analiz spostrzeżenia innego człowieka, jakie pozostawił po sobie Husserl, to zasadniczo badania poświęcone intencjonalnym doświadczeniom drugiego człowieka, traktowanego tym samym jako składnik sceny. Analizy inspirowane przez Bubera i całą tak zwaną *filozofię dialogu* to przede wszystkim badania relacji człowiek – drugi człowiek. Tam i tu mamy do czynienia z badaniami nad doświadczeniem innego człowieka, ale sposób przeprowadzenia badań jest zupełnie inny i stąd inne są wyniki badań”. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 148.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 22.

giej – nad naturą samego dramatu. Takie ujęcie służy ukazaniu dramaturgii Tischnerowskich rozważań, które uznać można za dziedzictwo myślenia Husserlowskiego, rozpiętego między krytycyzmem, dogmatyzmem i sceptycyzmem.

Zanim poddamy szczegółowej analizie pierwszy wątek problemowy, warto skoncentrować się na samym określeniu „otwarcie”, jakim posługuje się Tischner w kontekście odniesienia „ja” do tego, co względem niego transcendentne, co wykracza poza jego sferę egotyczną. Określenie to wskazuje wprost fenomenologiczny rodowód myśli Tischnera. Ma ono genezę w idei horyzontu, wiąże się z badaniem prawdy jako idei w sensie kantowskim, do której dotarcie nie jest możliwe. Według polskiego myśliciela Husserlowi „nie chodziło o samo zrozumienie tego, czym jest prawda »jako taka«, lecz raczej o uchwycenie jej »źródłowego siedliska«, jej podstawowego »warunku możliwości«”⁴⁵. Tischner rozwija, uzupełnia i przekracza (w pozytywnym sensie) myśl Husserla. „Nie chodzi mu – jak zauważa Wiesław Bożejewicz – o świat czystych możliwości, lecz o świat wartości możliwych”⁴⁶, dodajmy: wartości, których istnienie przejawia się w doświadczeniu. O ile zamiarem twórcy fenomenologii było przedstawienie warunku możliwości w aspekcie istotnościowym, o tyle celem Tischnera jest pokazanie aksjologicznego wymiaru życia egotycznego.

Urealnienie „ja” aksjologicznego, dokonujące się w ramach realizacji wartości przedmiotowych, wiąże się z otwarciem na propozycje aksjologiczne. Wartości „przeżywa” wszak „ja” jako aksjologiczne propozycje, płynące od świata oraz innych ludzi. Nie ulega więc wątpliwości, że termin „otwarcie” ma dla Tischnera przede wszystkim konotacje aksjologiczne. Chodzi o szczególną receptywność, „wyczulenie” na wartości oddające istotę otwarcia aksjologicznego. Wszystko, co odsłania się przed „ja” w horyzoncie jego otwarcia, jest przede wszystkim

⁴⁵ Por. J. Tischner: *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*. „Analecta Cracoviensia” 1972, T. 4, s. 67.

⁴⁶ Zob. W. Bożejewicz: *Tischner. Poglądy antropologiczno-filozoficzne*. Warszawa 2006, s. 84.

określoną wartością (propozycja), która motywuje podmiot do wzbudzenia określonego „aktu odpowiedzi”. Tischner wskazuje niezbędne warunki, bez których „otwarcie” (czucie) wartości nie jest możliwe. „Pierwszym warunkiem czucia wartości jest – jego zdaniem – generalne otwarcie się na świat otaczający”⁴⁷. Oznacza to, że „otwarcie” jest momentem uzdolniającym nie tylko do egotycznego życia, kształtowania oraz aktywności, lecz przede wszystkim do rozpoznania wszelkiej wartości. Kolejny warunek „otwarcia” stanowi postawa bezinteresowności oraz „otwierającej się życzliwości na świat i innych ludzi”⁴⁸.

Nawiązując do Husserlowskiej „zasady zasad” oraz koncepcji doświadczenia źródłowego, Tischner pisze, że „czynnikiem poznającym wartości jest intuicja wartości, czyli bezpośrednie widzenie wartości pojawiających się na kanwie przeżywania konkretnych sytuacji. [...] W świadomości pojawia się [wówczas] wizja czynu, którym powinienem odpowiedzieć na prowokację etyczną”⁴⁹. Intuicji aksjologicznej analogicznie do intuicji istoty należy szukać zawsze tam, gdzie „dochodzi do konkretnego spostrzeżenia lub przynajmniej wyobrażenia przedmiotu czy sytuacji, wydarzenia czy procesu, które są »nosicielami« wartości. [...] Percepcja istot, a przede wszystkim percepcja wartości, jest uwikłana w percepcję konkretnego”⁵⁰. Postawa, jaką może przyjąć „ja” przeczuwające daną wartość, przybiera postać alternatywy: urzeczywistnienia wartości (albo pozytywnej, albo negatywnej) lub zamknięcia się na określoną propozycję aksjologiczną. „Wartości – pisze Tischner – zdają się ogniskować wokół podstawowej alternatywy: albo pomóc, albo odejść, albo urzeczywistnić wartość pozytywną, albo urzeczywistnić wartość negatywną”⁵¹. W ujęciu Tischnera moment „otwarcia” jest koniecznym warunkiem

⁴⁷ J. Tischner: *Wartości etyczne i ich poznanie...*, s. 633.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 645.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 634.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 635.

urealnienia „ja” aksjologicznego w „ja” osobowe, w „ja” społeczne, z wszelkimi przejawami jego egotycznego oraz aksjologicznego sposobu bytowania. „Otwarcie” „ja” na świat oraz innych ludzi staje się tym samym warunkiem przeżywania dramatu, a ostatecznie – co ukazuje w swym projekcie filozoficznym Tischner – warunkiem ocalenia.

Otwarcie na scenę a otwarcie na drugiego człowieka

Przedstawiając zarys swej filozofii dramatu, Tischner różni dwa typy otwarcia: otwarcie intencjonalne, określające sposób odniesienia człowieka do świata, czyli do sceny, oraz otwarcie dialogiczne, dzięki któremu inny człowiek obecny jest jako uczestnik dramatu na wspólnej scenie⁵². W koncepcji filozofii dramatu niezwykle znaczenie ma pogląd, że otwarcie na świat oraz otwarcie na drugiego człowieka są z sobą ściśle zespolone. Myśl ta, którą Tischner umieszcza i rozpatruje w kontekście aksjologicznym, jest konsekwencją, a zarazem kontynuacją fenomenologicznego paradoksu subiektywności. Problem ten dotyczy – jak się okazuje – nie tylko relacji ze światem, lecz także relacji: „ja” – Drugi. Aby uwzględnić te dwa typy otwarcia oraz to, że „ja” jest zarazem w świecie i konstytuuje świat, należy, zdaniem Tischnera, założyć, że rozum ma zarówno charakter monologiczny, jak i dialogiczny. W jednym ze swych artykułów, odróżniając dwa rodzaje otwarcia, wprowadza Tischner – analogicznie do rozróżnienia między rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym – dwie uzupełniające się władze: rozum monologiczny i rozum dialogiczny. O ile pierwszy wiąże się z badaniem sceny ludzkich dramatów, o tyle drugi nakierowany jest na badanie sa-

⁵² Por. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 14.

mego dramatu. Tischner pisze o tym następująco: „Rozum monologiczny żyje w horyzoncie doświadczeń przedmiotowych, w obszarze logiki bytu i niebytu, substancji, przypadłości, relacji, itp. Rozum monologiczny posiada swe własne kryteria prawdy, mimo to nie jest on całkiem samodzielny. Wszystko, co mówi, jest jedną wielką odpowiedzią – odpowiedzią na pytanie Innego. Rozum dialogiczny [natomiast – A.W.] rozumie w horyzoncie dobra i zła, biedy i odpowiedzialności, prośby i daru, zastępstwa i ucieczki od zastępstwa. [...] Rozum dialogiczny przejawia się jako siła osądu. Osąd jest siłą, która określa i ustanawia miejsce poszczególnego człowieka w dramacie ludzkim”⁵³. Rozum monologiczny i rozum dialogiczny polski filozof traktuje jako dwie uzupełniające się władze, z których pierwsza umożliwia badanie, wiedzę i orientację na scenie dramatu, a druga partycypuje w tym, co absolutnie dobre, „w tym, co jedynie może ocalić”⁵⁴, władzę, która nakierowana jest na międzyludzką więź, daną z góry w intersubiektywnym, przedrefleksyjnie przeżywanym świecie nastawienia personalistycznego. Nie ulega wątpliwości, że Tischnera koncepcja aksjologicznego (dramatycznego) otwarcia „ja” na drugie „ja” oraz otwarcia w stronę świata, który jest światem wartości, nie byłaby możliwa bez fenomenologii. Wzajemne bowiem dopełnianie się (korelacja) dwóch typów otwarcia stanowi inspirację fenomenologiczną.

Filozofia Husserla dotyczy w rozumieniu Tischnera ontologii sceny i jako taka stanowi projekt jej ujęcia, a zarazem niezbędny strukturalny element filozofii dramatu. „Filozofia dramatu – pisze polski myśliciel – nie chce rezygnować z pomocy ontologii. [...] Ontologia jest przede wszystkim filozofią sceny ludzkiego dramatu”⁵⁵. Tischner stwierdza wprost, że filozofia Husserla – mimo to, że nie jest filozofią dramatu w sensie ścisłym – to jednak mówi o dra-

⁵³ J. Tischner: *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu...*, s. 124.

⁵⁴ Zob. *ibidem*, s. 125.

⁵⁵ J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 228.

macie, o stosunku człowieka do świata. U podstaw koncepcji intencjonalnego (przedmiotowego) otwarcia na świat jako scenę dramatu tkwi – co eksplikuje Tischner w swej pracy – Husserlowskie pojęcie intencjonalności⁵⁶. Husserlowska idea intencjonalności znajduje według polskiego filozofa „zastosowanie do wyjaśnienia sceny pojętej jako świat, na którym dzieje się ludzki dramat”⁵⁷. Relacja człowieka (podmiotu) do sceny jest relacją intencjonalną, w której podmiot nadaje sens światu, a tym samym przyswaja sobie pewne jego aspekty („oswaja się ze światem”) przez uprzedmiotowienie. Krocząc za Husserlem, Tischner przyjmuje, że stosunek „ja” – istoty dramatycznej – do świata charakteryzuje relacja przeciwieństwa między podmiotem a przedmiotem. „Stosunek człowieka jako istoty dramatycznej do sceny – pisze w tym kontekście polski filozof – jest wyznaczony przez zasadę przeciwieństwa. Scena jest tym, co w jakimś punkcie jest przeciwne człowiekowi. Właśnie dlatego człowiek musi ją sobie »oswajać«. Człowiek – istota dramatyczna – »oswaja« sobie scenę, wychodząc od przeciwieństwa, które znajduje swój wyraz w przeciwieństwie podmiot – przedmiot”⁵⁸.

Jak zauważa Tischner, „u Husserla otaczający człowieka świat [...] jest tworem ukonstytuowanym w wyniku wspólnego doświadczenia – mojego i innych ludzi”⁵⁹. Świat w ujęciu fenomenologicznym, przedstawiany przez późnego Husserla, nie jest w rozumieniu Tischnera światem monad zamkniętych w swej egotyczności, lecz światem wspólnym, płaszczyzną intersubiektywną, horyzontem obecności współbytuujących w jego perspektywie podmiotów – światem w sensie *Lebenswelt*. „»U kresu« subiektywizmu odsłania się – pisze polski filozof – Husserlowi wspólny świat”⁶⁰. Zdaniem Tischnera,

⁵⁶ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 14.

⁵⁷ Ibidem, s. 15.

⁵⁸ Ibidem, s. 15–16.

⁵⁹ J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej...*, s. 56–57.

⁶⁰ Takim komentarzem opatruje Tischner przetłumaczone przez D. Giełulanę fragmenty rękopisu Husserla z 1934 roku. Zob. E. Husserl: *Za-*

Husserl jest twórcą ontologii sceny, sceny, która „nie jest wyłącznie dla mnie, lecz musi być również sceną dla innych”⁶¹. W ramach takiej idei świata Husserl dotyka problemu intersubiektywności, który staje się dla Tischnera zagadnieniem otwartym, zawierającym możliwość jego rozwinięcia. „Mając świadomość obecności drugiego człowieka – zauważa Tischner – wskazuję to, co jest nam wspólne. Tak odsłaniam przed drugim fragment wspólnej sceny. Obiektywizm i racjonalizm są sposobem przenikania w głąb rzeczywistości sceny. Dąży się przy tym do opisu relacji koniecznych, zachodzących między częściami sceny, a więc do zbudowania ontologii sceny. Ontologia sceny jest co do swego sensu podstawowego jedną wielką odpowiedzią na pytanie postawione przez drugiego – jest próbą odpowiedzi obiektywnej i racjonalnej. Ontologia ujawnia, opisuje i uzasadnia to, co dzieje się w obszarze sceny [...]”⁶².

Dany z góry, intersubiektywny (samozrozumiały) świat otoczenia, scena, będąca płaszczyzną współbytujących na niej osób, stanowią płaszczyznę międzypodmiotowej więzi. Według Tischnera „w idei obiektywizmu jest ukryty wymiar dialogiczny. [...] Przedmiot mojej świadomości ma być zarazem przedmiotem twojej świadomości, naszej świadomości, świadomości w ogóle”⁶³. „Ponieważ scena ma być nie tylko dla mnie, lecz również dla innych – pisze Tischner – musi być zbudowana z czegoś, co ma sens ogólny, co przez wszystkich musi być uznane jako *będące naprawdę*”⁶⁴. Podobnie jak w filozofii Husserla, strukturalnymi elementami sceny są czas (nie chodzi tu jednak o czas fenomenologiczny, lecz o czas dramatycz-

gadnienie wczucia. „Znak” 1947, nr 3, s. 325. (Por. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana. Bd. 15. Hrsg. I. Kern. Den Haag 1973, s. 656).

⁶¹ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 17.

⁶² J. Tischner: *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu...*, s. 117.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 17.

ny) i przestrzeń międzypodmiotowego obcowania. Husserlowski problem intersubiektywnej, wspólnej oraz danej z góry płaszczyzny, czyli świata, w którym osoby żyją w nastawieniu personalistycznym, można w świetle takiego rozumowania uznać za podstawę, na której powstaje Tischnerowska koncepcja sceny ludzkiego dramatu. Sam Tischner przyznaje, że jego filozofia dramatu, wyrastająca z inspiracji Husserlowskiej, powstaje jako rezultat namysłu nad ideą świata w sensie *Lebenswelt*⁶⁵, ideą łączącą perspektywę aksjologiczną i teleologiczną. Fenomenologia, „dotykając wymiaru »ściśle ludzkiego«, »wewnętrznego« i »osobowościowego«, nie może – zauważa Tischner – zamknąć oczu na to, co idealne we wnętrzu owego człowieka. Jak procesem konstytucji sensu przedmiotowego, biegiem wyglądów i aktami komunikacji rządzą pewne kluczowe idee, tak idea rzędzi również procesem konstytuowania się sensów ściśle podmiotowych, owych własności habitualnych, z których tworzy się osobowość ludzka. One także są »teleologiczne«⁶⁶. Horyzont doświadczenia międzyludzkiego nie jest przestrzenią, w której rządzi przypadek, lecz prawo aksjologiczne. Chodzi wszak o „taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami drugiego i moimi włada swoisty *logos* – *logos* dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wznoszenia i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia”⁶⁷.

Podsumowując ten wątek myśli twórcy filozofii dramatu, można sformułować tezę, że Husserlowska idea świata w sensie *Lebenswelt*, ujmowana przez Tischnera jako scena, sfera bezpośrednio danych propozycji aksjologicznych i zarazem przestrzeń współobecności, stanowi fundament koncepcji egzystencji dramatycznej. „Gdyby bowiem nie było sceny – zauważa Tischner – nie byłoby *gdzie* miejsca spotkania”⁶⁸. Scena jest wszak miejscem, na którym „zawsze szuka się drogi

⁶⁵ Zob. J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 228.

⁶⁶ J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1052.

⁶⁷ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 78.

⁶⁸ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 17.

ku innym i dla innych”⁶⁹. Ten fenomenologiczny wątek wiąże się z możliwością przedrefleksyjnie przeżywanej relacji międzypodmiotowej, w której ramach „ja”, uczestniczące w sposób przedrefleksyjny – przeżywające wspólny świat, pozostaje zawsze otwarte na drugie „ja”. Innymi słowy, obecność *alter ego* jest zawsze już przedrefleksyjnie dana wraz z intersubiektywnym światem przeżywanym, obejmującym również wartości, idee i wszelkie artefakty. Stąd wniosek Tischnera, że zapleczem spotkań jest „szeroko pojęta sfera przeżywanych przez ludzi idei i wartości”⁷⁰.

Nawiązując do filozofii dialogu, Tischner odróżnia intencjonalny stosunek człowieka do sceny od relacji dialogicznej z drugim człowiekiem. Intencjonalne otwarcie na scenę różni się zasadniczo od otwarcia na drugiego człowieka, czyli otwarcia dialogicznego. W dialogicznym modelu świadomości „ja”, spotykając inne „ja”, nie odnosi się do niego jak do przedmiotu, lecz wchodzi z nim w bezpośrednią relację. Mimo to, że projektując swą filozofię dramatu, Tischner uwzględnił dialogiczny model relacyjnego otwarcia na drugiego człowieka (i przejmując od Lévinasa kategorię spotkania), to jeśli chodzi o kwestię obcowania z Drugim, podziela przekonanie Husserla, że ruch badań dotyczących relacji międzypodmiotowych „powinien odzwierciedlać kierunek egotycznej genezy”, czyli porządek od „ja” do „ty”, znamienne dla ujęcia Husserlowskiego (w odróżnieniu od porządku odwrotnego, od „ty” do „ja”, charakterystycznego dla koncepcji między innymi M. Schelera, G. Marcela czy M. Bubera)⁷¹. Chociaż Tischner deklaratorywnie stwierdza, iż w ramach proponowanego przez siebie ujęcia wykracza poza alternatywę tych stanowisk, to dążąc do uzgodnienia obu perspektyw, przedstawia stanowisko pośrednie, którego podstawę, a zarazem punkt wyjścia stanowi myśl

⁶⁹ J. Tischner: *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu...*, s. 123.

⁷⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 19.

⁷¹ Zob. J. Tischner: *Przestrzeń obcowania z Drugim...*, s. 69.

Husserla. „Proponujemy tutaj drogę pośrednią, którą wyraża formuła »wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy«. [...] Uwzględniając doświadczenie »wiem, że...«, wychodzimy od apodyktycznych danych refleksji (Husserl). Nie zatracamy jednak racji stanowiska przeciwnego. Świadomość »jesteśmy« budzi się w dialogu z drugim”⁷². Z jednej strony, wychodząc od apodyktycznych danych refleksji *ego cogito*, Tischner odkrywa, że dramat rozgrywa się we wnętrzu „ja”. Z drugiej strony świadomość mojego „ja”, które w egotycznym tle przedrefleksyjnego przeżywania obejmuje już cały horyzont otaczającego je świata, kształtuje się (pogłębia, przemienia) dzięki źródłowemu doświadczeniu Drugiego, czyli spotkaniu, implikującemu konieczność przewartościowania dotychczasowego porządku, zajęcia określonej postawy oraz uwzględnienia nowego zobowiązania. Tak więc, z jednej strony aksjologiczny rozdzźwięk dotyczy samego „ja”, które jednak z drugiej strony nie może się realizować inaczej, jak tylko urzeczywistniając się w świecie otoczenia, w relacji z innymi. Polski filozof nawiązuje tu do Husserla, który pisze, że „dopiero dzięki wczuciu i dzięki stałemu kierowaniu doświadczalnego przyglądania się na życie psychiczne, współprezentowane wraz z cudzym ciałem i stale razem z tym ciałem obiektywnie odbierane, konstytuuje się zamknięta jedność [człowiek], i tę to w dalszym ciągu przenoszę na siebie samego”⁷³. Bez obecności Drugiego moje „ja” nie mogłoby kształtować własnej odrębności, nie miałoby świadomości własnej indywidualności. Niezwykle znaczące jest w tym kontekście twierdzenie Tischnera, że „dopiero w dialogu, w sporze, w opozycji, a także w dążeniu do wspólnoty tworzy się świadomość mojego ja jako istoty samoistnej, odrębnej od drugiego”⁷⁴. Spotkanie z Drugim jest dla „ja” doświadczeniem otwierającym przed nim szczególny horyzont. „Trzecia

⁷² Ibidem, s. 70.

⁷³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przeł. D. Gierulanka. Księga druga. Warszawa 1974, s. 237.

⁷⁴ J. Tischner: *Przestrzeń obcowania z Drugim...*, s. 69.

droga”, którą prezentuje Tischner, stanowi rozwinięcie myśli Husserla, uzupełnienie jej wątkiem aksjologicznym i agatologicznym. Przyjęty przez Husserla punkt wyjścia, dopełniony wątkiem aksjologicznym, staje się, jak *explicite* stwierdza Tischner, punktem wyjścia filozofii dramatu. Według Tischnera w Husserlowskiej koncepcji transcendentального „ja” kryje się – jak zaznaczyliśmy – aksjologiczny rozdzźwięk. W swym ujęciu „ja” aksjologicznego, na którym opiera Tischner koncepcję egzystencji dramatycznej, „ja” otwiera się w stronę prawdziwego bytu, w stronę Dobra. Wizja ta pozostaje w związku z ujęciem projektowanym przez Husserla, do którego nawiązuje Tischner, zainspirowany poglądem niemieckiego filozofa, że „proces teleologiczny, proces bycia intersubiektywności transcendentальной, niesie w sobie uniwersalną, na pierwszy rzut oka niewidzialną dla poszczególnych przedmiotów »wolę życia«, albo raczej wolę prawdziwego bytu”⁷⁵.

Warto uwyraźnić w tym miejscu różnicę, której można się doszukać między otwarciem intencjonalnym a otwarciem dialogicznym. O ile konstytucja sensu przedmiotowego wyklucza udział woli w tym procesie, ponieważ konstytucja nie oznacza umyślnego działania, lecz dokonuje się bezwiednie, anonimowo, o tyle w ramach relacji dialogicznej wolność wydaje się tym elementem, który wręcz definiuje, określa tę relację. Możliwość otwarcia dialogicznego implikuje, paradoksalnie, możliwość przeciwną – zamknięcie na dialog, na uczestnictwo w relacji z Drugim. Wraz z pytaniem, zadany przez Drugiego, ujawnia się, według Tischnera, perspektywa dialogiczna, która – jak pisze – „ukazuje się jako perspektywa dobra i zła i może pojawić się wyłącznie tam, gdzie jest możliwy dialog”⁷⁶. Możliwość wyboru między otwarciem i zamknięciem, między udzieleniem odpowiedzi i jej brakiem (alternatywa, dwubiegunowość) jest najwyższym wyrazem, najbardziej do-

⁷⁵ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Bd. 3, s. 378. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1052.

⁷⁶ Zob. J. Tischner: *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu...*, s. 120.

bitnym świadectwem wolności osoby. Według Tischnera akt odpowiedzi jest zawsze motywowany uznaniem (przyjęciem) jakiejś wartości, dlatego też odpowiedź wzbogaca o wiele bardziej osobę odpowiadającą niż pytającą⁷⁷. „Spełnienie cudzej prośby znaczy ocalenie siebie. Niosąc pomoc innemu, niosę przede wszystkim pomoc samemu sobie. [...] Spełniając prośbę, wcielam jakąś wartość, która mnie usprawiedliwia, która zdolna jest mnie ocalić”⁷⁸. Dzięki tej wartości, wokół której ustanawia się „ja”, doznając zarazem duchowego przebudzenia, wewnętrznej przemiany, wkracza ono w sferę horyzontu dobra, horyzontu agatologicznego. Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Jeśli zważyć na przeprowadzone analizy, nie sposób oprzeć się przekonaniu, że Tischnerowska wizja dramatu, jego newralgiczne punkty oraz sama struktura zostały ukształtowane pod wpływem myśli Husserla. Za Husserlem Tischner w pracy *Spór o istnienie człowieka* przyjmuje pogląd o braku możliwości wglądu w sferę egotycznych doświadczeń Drugiego: „[...] nie mamy możliwości wglądać bezpośrednio w głąb tajemnicy osoby. Możemy się jej tylko domyślać, patrząc w dramat, który jest odbiciem tej tajemnicy”⁷⁹. Polski filozof akcentuje tym samym „dramat wzajemności”, jaki charakteryzuje bycie osobą.

Koncepcję dramatu można uznać za konsekwencję namysłu nad „ja” oraz nad jego otwarciem na to, co transcendentne – zwieńczenie badań nad świadomością egotyczną, badań, których możliwość otwiera fenomenologia Husserla. W mniemaniu Tischnera droga do przezwyciężenia subiektywizmu transcendentnego otwiera się dzięki uwzględnieniu wymiaru aksjologicznego, przekraczającego alternatywę tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Okazuje się jednak, że chociaż w źródłowym doświadczeniu obecności Drugiego mamy wprawdzie

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1999, s. 220.

do czynienia z konkretną wartością, niemniej niepoznawalność sfery egotycznej *alter-ego* pozostaje nadal problemem nierozwiązywalnym. Jeśli chodzi o tę kwestię, Tischner nie przekracza ograniczeń koncepcji fenomenologicznej. Wedle Husserla bowiem bezpośrednio dane mogą być tylko zasoby mojego „ja”, nie zaś „ja” Drugiego, a owo bezpośrednie danie jest pierwotnie osiągalne w granicach samoświadomości. Pozostając w tej perspektywie, Tischner wykazuje jednak, że spotkanie drugiego „ja” (konkretnej wartości, która dana jest we wspólnym świecie otoczenia na zasadzie „współobecności”) to doświadczenie o charakterze szczególnym. W przestrzeni świata otoczenia, w sferze międzyosobowej więzi, „współobecności” Drugiego, zachodzi proces kształtowania się „ja”. „Ja” kształtuje się jako odpowiedź na świat otoczenia i znajdujące się w jego obrębie inne „ja”, na aksjologiczne bodźce pochodzące z zewnątrz. Przestrzeń obcowania z Drugim jest sfera, w której człowiek ma swoje miejsce obecności. Autor *Filozofii dramatu* nawiązuje w tym aspekcie do poglądu psychiatry Antoniego Kepińskiego, którego prace wywarły znaczący wpływ na Tischnerowski sposób myślenia o człowieku. „Prawda człowieka odsłania się tam, gdzie jest jego »miejsce obecności«. W »miejscu obecności« człowiek jest [...] tym, któremu najpierw i przede wszystkim po prostu »pozwalamy być«”⁸⁰.

Warto zwrócić uwagę na perspektywę – projektowaną w duchu teleologicznego myślenia Husserla – perspektywę, jaką ujawnia Tischner dzięki przyjęciu apodyktycznego punktu wyjścia – *ego cogito* – oraz rozpatrzeniu możliwości „otwarcia”, otwarcia *par excellence* teleologicznego. Z fenomenologicznego punktu widzenia „świat zjawisk – pisze Tischner – jest zbudowany teleologicznie, czyli celowo. Zjawiska dążą do urzeczywistnienia lub osiągnięcia jakiejś idei”⁸¹. Dlatego każde fenomenologiczne „odkrycie jest zarazem początkiem nowego problemu. Nie ma obawy popad-

⁸⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 246.

⁸¹ J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1050.

nięcia w stagnację i dogmatyzm, horyzonty badań są nieskończone”⁸². Ujęcie człowieka w perspektywie teleologicznej odzwierciedla fenomenologiczny rodowód filozofii Tischnera. Warto przy tym uwyraźnić linearyzm koncepcji egotyczności: od „ja” transcendentального do „ja” aksjologiczno-agatologicznego. Sformułowanie koncepcji „ja” aksjologicznego pozwala Tischnerowi ujawnić międzyegotyczną (źródłową) więź, tworzącą horyzont aksjologiczno-agatologiczny.

Przyjęcie apodyktycznego punktu wyjścia nie oznacza dla Tischnera, kroczącego za Husserlem – popadnięcia w dogmatyzm, lecz wręcz przeciwnie – nieskończone otwarcie, któremu towarzyszy wymóg krytycznego rozumowania oraz wartościowania. Nasuwa się pytanie: na czym opiera się to wartościowanie, co stanowi jego kryterium? Według Tischnera podstawę tę stanowi Husserlowska „idea człowieczeństwa, której jednak nie otrzymujemy w darze z zaświatów, ale która daje się dzięki idealizacji wyczytać z samej teleologii, jakiej poddany jest proces tworzenia własności habitualnych człowieka”⁸³. W interpretacji autora *Filozofii dramatu* własności habitualne, których odkrycie przez Husserla powoduje zmianę sposobu pojmowania egotyczności, nadbudowują się w „ja” transcendentálním według logosu dobra i zła, tworząc szczególnie zespół sensów subiektywnych, czyli ludzką osobowość. Znamienne wydają się, według Tischnera, słowa Husserla: „W każdej duszy ludzkiej spoczywa – jak wierzę – możliwe do rozwinięcia powołanie, zarodek ku dobru. W każdym leży zamknięte idealne Ja, »prawdziwe« Ja jako osoby, która urzeczywistnia się jedynie w »dobrym« działaniu. Każdy dorosły człowiek (etycznie dorosły) zakłada dobrowolnie w samym sobie swe idealne Ja jako »nieskończone zadanie«”⁸⁴. „Ja” prawdziwym, kształtującym się w ten sposób jest – w ujęciu Tischnera – „ja” aksjologiczne.

⁸² Ibidem, s. 1047.

⁸³ Ibidem, s. 1052.

⁸⁴ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Bd. 2, s. 174. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1052.

Rozważania dotyczące perspektywy dobra wymagają przekroczenia poziomu ontologicznego oraz dziejowego (historycznego) i – podobnie jak w fenomenologii Husserla – przeniesienia rozważań na poziom inny niż naturalny, usytuowania ich w innym wymiarze, wymiarze aksjologiczno-agatologicznym. Spotkanie Drugiego sprawia, że rozbudzona zostaje aksjologiczna problematyczność utrwalonego dotychczas obrazu otaczającego świata i siebie samego, jako istniejącego w nim „ja”, problematyczność, powodująca wytrącenie „ja” z jego dotychczasowego sposobu życia. „Spotykając – pisze polski myśliciel – czujemy: jesteśmy w poszukiwaniu innej, nowej płaszczyzny bycia. Wszystko trzeba będzie zacząć od nowa. Dawne gesty i dawne słowa muszą nabrać nowego sensu. Więcej: cały mój dotychczasowy sposób bycia staje się problematyczny”⁸⁵. Przyjąwszy fenomenologiczny punkt widzenia, Tischner stwierdza: „[...] wystarczy, jeśli zobaczymy, że realny świat nie jest światem »absolutnym«, lecz »relatywnym«, to znaczy światem wcale nie jedynym z możliwych”⁸⁶. „Prawdziwe życie – powtarza dobitnie w *Filozofii dramatu* – jest nieobecne”⁸⁷. W ujęciu Tischnera w stronę tego wymiaru zwrócone jest – zorientowane na dobro – „ja” agatologiczne, które wyznacza szczytowy punkt filozofii dramatu.

⁸⁵ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 75.

⁸⁶ J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 1053.

⁸⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 58.

Rozdział szósty

Filozofia dramatu jako odsłonięcie ukrytych możliwości fenomenologii

Dramat jako zinterpretowany aksjologicznie paradoks subiektywności

Za jedno z najbardziej znaczących twierdzeń zawartych w filozofii dramatu należy uznać tezę, że aksjomatem dramatu jest dobro¹. „Nie jest to jednak – pisze Tischner – żaden założony z góry aksjomat rozumu, przeciwko któremu nie można wątpić. Dobro, jeśli naprawdę ma być dobrem, nie może być wyrozumowane, lecz musi być doświadczone”². Według autora *Filozofii dramatu* doświadczeniem *par excellence* jest „doświadczenie innego człowieka – spotkanie z innym”³. Spotkanie Drugiego otwiera przed doświadczającym go „ja” nowy wątek dramatyczny, u którego początku znajduje się „ziarno dobroci obudzonej w człowieku przez dobro”⁴. Spotkanego człowieka Tischner przyrównuje do źródła światła,

¹ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 91.

² Ibidem.

³ Por. ibidem, s. 27.

⁴ Zob. ibidem, s. 51.

które „promieniuje nie tylko na zewnątrz człowieka, lecz również do jego wnętrza, odsłaniając tam niewidzialne na co dzień doznania i uczucia. [...] Światło wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku samemu sobie odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi inny człowiek”⁵. Dzięki spotkaniu otwiera się nieograniczony horyzont, nadmiar sensu, nad którym nie panuje „ja” poznające. Międzyosobowa więź okazuje się zarazem wymiarem warunkującym stawanie się samoświadomości. Źródłowe doświadczenie Drugiego powoduje, że w wyniku zetknięcia z wartością, wymagającą wzbudzenia aktu etycznego, „ja” doznaje przebudzenia, odsłania siebie w świetle dobra, stając się „ja” agatologicznym. Z fenomenologicznego punktu widzenia „ja” agatologiczne to „ja” doświadczające siebie w horyzoncie dobra. W *Filozofii dramatu* Tischner, wychodząc od doświadczenia agatologicznego, nadaje tym samym „ja” aksjologicznemu sens agatologiczny.

W doświadczeniu spotkania, w którym daną naocznią staje się zarówno drugi człowiek, jak i „ja” sam się staje, przejawia się jednak nie tylko dobro, lecz także zło. „Tylko ten – pisze Tischner, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś tragiczności, jakiejś wolności oraz głosu imperatywu kategorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu. [...] Poza spotkaniem wszystkie wymienione wyżej pojęcia są pojęciami wypranymi z doświadczenia”⁶. W spotkaniu – twierdzi Tischner za Lévinasem – dokonuje się objawienie twarzy, to znaczy „wolności i jakiejś prawdy żyjącej w blasku dobra i pośród mroków zła”⁷. Doświadczenie spotkania ujawnia aksjologiczne napięcie, jakie wywołuje zetknięcie się z twarzą Drugiego, napięcie, o którego dramatycznym charakterze decyduje współistnienie dobra

⁵ Ibidem, s. 94.

⁶ J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 2000, s. 485.

⁷ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 93.

i zła. Istota dramatycznej egzystencji człowieka polega na zespoleniu dobra i zła. „W dramacie – pisze Tischner – dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w sferze pojęć, lecz splatają się ze sobą we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, we wspólnym człowieku. Tak splecione stanowią istotne tło i istotną perspektywę dziejów człowieka [...]. Objawiają w ten sposób, że stanowią agatologiczne współrzędne dla ruchu ludzkiej egzystencji – ruchu, który zawsze ma jakiś udział w idealnym zwycięstwie lub absurdalnej tragedii. Ruchem egzystencji ludzkiej jest wzlot i upadanie, zbliżanie się do czegoś i oddalanie, kroczenie po prostej lub zawilej drodze”⁸. Oprócz idei dobra i zła kluczowymi pojęciami, na których opiera się koncepcja człowieka w perspektywie dramatycznej, są: „idea horyzontu agatologicznego”, „idea wolności” oraz „idea Boga”. Wokół tych pojęć Tischner organizuje swój filozoficzno-religijny projekt dramatu ludzkiej egzystencji.

Objawienie twarzy dokonuje się jako dar szczególnego „horyzontu, w którym dobro i zło przybiera postać dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa”⁹. W świetle takiego ujęcia przestrzeń międzyludzka – podkreśla Tischner za Schelerem – w odróżnieniu od przestrzeni scenicznej – jawi się więc jako sfera tragiczna. Scheler „uznaje – pisze Tischner – istotną różnicę między horyzontami: w horyzoncie rzeczowym (scenicznym) nie ma możliwości tragedii, możliwość ta pojawia się dopiero w horyzoncie wartości – ludzkich wartości”¹⁰. Zło pochodzące ze sceny, mające charakter ontologiczny, jest zawsze jakimś brakiem powodującym spustoszenie lub zniszczenie, które zamyka się w granicach porządku bytowego. Natomiast wizję tragedii, której wymiar wykracza poza poziom bytu i niebytu, niesie w sobie „zło przychodzące od strony innego człowieka, mające charakter etyczny, czy wręcz metafizyczny”¹¹. Jeśli chodzi o zjawisko

⁸ Ibidem, s. 94.

⁹ Ibidem, s. 93–94.

¹⁰ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 54.

¹¹ Por. ibidem, s. 149.

„tragiczności”, Tischner nawiązuje w swej *Filozofii dramatu* do poglądu Schelera, że „zjawisko tragiczności jest uwarunkowane przez to, że siły niszczące wyższą wartość pozytywną mają same udział w podmiotach wartości pozytywnych [...]”¹². Zjawisko tragiczności to fenomen, z którego zaistnieniem wiąże się relacja międzypodmiotowa oraz intryga zła, zwracającego podmioty przeciwko sobie i zmuszającego je do walki¹³. W horyzoncie agatologicznym, otwierającym się w momencie spotkania, „dobro i zło przybiera postać dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa”¹⁴. O ile zło okazuje się podstawową zasadą tragedii, o tyle dobro pozostaje zasadą ocalenia. „Dobro i zło – stwierdza Tischner – stanowią prawdziwą *metafizykę* istnienia ludzkiego”¹⁵.

Wraz z doświadczeniem Innego odsłania się szczególna przestrzeń międzyludzkiego doświadczenia – horyzont możliwych przejawów, rozpościerający się między dwoma biegunami: dobrem i złem, horyzont będący rezultatem, a zarazem warunkiem spotkania. Przestrzeń tę określa polski filozof mianem horyzontu agatologicznego, nawiązując tym samym zarówno do dialogów Platona oraz pism Mistra Eckharta, jak i do listów apostoelskich św. Pawła. Doświadczenie spotkania dopełnia się w łonie horyzontu agatologicznego¹⁶. „Spotykając Drugiego (Innego) – pisze autor *Filozofii dramatu* – spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem”¹⁷. Kwestią istotną jest przy tym sama natura tego horyzontu: „Nie jest to horyzont działania, lecz horyzont okalający przestrzeń istnienia. Od chwili, w której dokonało się spotkanie z twarzą, wiemy: teraz możemy istnieć ina-

¹² Arystoteles, D. Hume, M. Scheler: *O tragedii i tragiczności*. Kraków 1976, s. 61. Cyt. za: J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 79.

¹³ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 54.

¹⁴ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 93–94.

¹⁵ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 156.

¹⁶ Zob. J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 96.

¹⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 53.

czej [...]. Dzięki spotkaniu i dzięki strukturze horyzontu agatologicznego określa się egzystencjalna sytuacja człowieka obok człowieka”¹⁸. Wydarzenie spotkania sprawia, że oczywiste dotąd bycie na scenie jawi się odtąd jako rozpięte między dobrem i złem, ocaleniem i tragedią, wartością i antywartością.

Rozdarcie to, przybierające postać aksjologiczno-agatologicznego rozdźwięku (dramatu), powoduje, że istnienie własnego „ja”, które traci nagle swą oczywistość, staje się problematyczne. Dramatyczne położenie „ja” rozpoczyna się z chwilą, gdy odsłaniając siebie jako „ja” agatologiczne (w horyzoncie agatologicznym), nie może ono powrócić do swego dotychczasowego (uprzedniego) sposobu zaangażowania w świat. Wskutek takiego rozdźwięku rozpada się nie tylko dotychczasowy obraz świata, lecz także układ wartości osobistych.

Dramat to nic innego jak rozdźwięk, jakiego doświadcza „ja” między swym życiem w świecie naturalnym (w świecie otoczenia) a przeżyciem siebie jako wartości (godności, jako „ja” agatologicznego) w horyzoncie dobra. Analiza źródłowego doświadczenia dobra lub zła, doświadczenia agatologicznego, roztaczającego przed „ja” nowy horyzont, umożliwia Tischnerowi nie tylko ukazanie międzypodmiotowej więzi (relacji dialogicznej), lecz przede wszystkim dotarcie do samej istoty egotyczności, którą stanowi jej aksjologiczne u dramatyzyzowanie. „Ja” jest bowiem z jednej strony transcendentálną, agatologiczno-aksjologiczną potencjalnością, która z drugiej strony urzeczywistnia się jako „ja” osobowe („ja” społeczne) w świecie nastawienia naturalnego.

Rozdźwięk ten, wpisany w egzystencję człowieka, związany jest z paradoksem podmiotowości, o którym pisze Husserl. Twórca fenomenologii formułuje paradoks podmiotowości w kontekście konstytucji sensu. Ten paradoks można wyrazić

¹⁸ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 96.

w postaci pytania: jak jest możliwe, że „ja” jest w świecie, a zarazem ów świat konstytuuje?. Koncentrując się na przedmiotowym wymiarze konstytucji, Husserl pomija, zdaniem Tischnera, aksjologiczny moment egotyczności. Podejmując ten wątek, Tischner interpretuje „ja” oraz związany z nim paradoks w kategoriach aksjologicznego dramatu ludzkiej egzystencji, dramatu „ja”, które urzeczywistniając siebie jako aksjologiczną potencjalność, ograniczone jest jednak skończonością i kruchością własnej natury. W ujęciu Tischnera paradoks subiektywności nie dotyczy konstytucji sensu, lecz rozgrywa się w sferze wartości. W ramach bowiem swego filozoficznego zamysłu Tischner pojmuje i charakteryzuje nastawienie transcendentalne jako aksjologiczno-agatologiczne nastawienie „ja”, a w konsekwencji rozdźwięk między nastawieniem naturalnym a transcendentalnym ujmuje on jako rozdźwięk między postawą naturalną a postawą aksjologiczno-agatologiczną. Dramat dotyczy rozdźwięku między naturalnymi skłonnościami człowieka, który jest bytem skończonym, a aksjologiczno-agatologicznym wymiarem, w którym funkcjonuje transcendentalne „ja”. Dramat jest w istocie permanentnym konfliktem panującym w sferze egotycznej, rozdarciem między grożącą „ja” tragedią a nadzieją na ocalenie, między własnymi faktycznymi skłonnościami wynikającymi ze skończoności jego natury a ukrytą w nim i zarazem realizowaną przez nie jego aksjologiczno-agatologiczną potencjalnością.

Horyzont agatologiczny to przestrzeń, w której rodzi się potencjalna odpowiedź na pytanie Drugiego, a – co najważniejsze – odpowiedź na wezwanie Boga. W rozumieniu polskiego myśliciela, który nawiązuje do poglądów dialogistów (Bubera oraz Lévinasa), otwarcie na Boga, ujmowane jako szczególna „przestrzeń religijna, która jest miejscem i polem obcowania człowieka z Bogiem, także zdaje się nosić na sobie piętno strukturalne przestrzeni międzypersonalnej”¹⁹. Dlatego też „klu-

¹⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 244.

czem do aksjologii – pisze Tischner – jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pozwalamy być. Inni pozwalają nam być. Dopiero dzięki spotkaniu możemy mieć otwartą drogę ku Bogu²⁰. Spotkanie z twarzą jest zarazem spotkaniem z Bogiem obecnym w człowieku. Tischner pisze: „Chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak wygnaniec, sierota, wdowa. Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwytu, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu²¹”.

Mając na uwadze myśl organizującą wszystkie pozostałe wątki dramatyczne, jaką ewokuje pytanie o Boga, *Filozofia dramatu* okazuje się pracą dotykającą problemu wewnętrznego napięcia, aksjologiczno-agatologicznego dramatu toczącego się wewnątrz „ja”, które odpowiada swym życiem na wezwanie Boga. Zgodnie z poglądem Tischnera, każdy wątek dramatyczny, każdy dramat, jest jedynie fragmentem dramatu z Bogiem²². Słusznie zauważa Tadeusz Gadacz, że „obecność Boga jest nie tylko fundamentalnym punktem odniesienia dramatu, ale też jego istotą²³”. Za charakterystyczny rys dramatu, począwszy od dramatu antycznego, polski filozof uznaje konflikt wynikający z współwystępowania pojęć dobra i zła. Zarysowując własne ujęcie wewnętrznego rozdarcia istoty dramatycznej, Tischner osadza je w tradycji chrześcijańskiej: „Chrześcijańska tradycja – zauważa – mówi o grzechu, w którym wybrani przez Boga nie wybierają Boga. Św. Paweł

²⁰ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 485.

²¹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 79.

²² Ibidem, s. 22.

²³ T. Gadacz: *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*. Kraków 2007, s. 208.

pisze: »dobra, którego chcę, nie czynię, a czynię zło, którego nie chcę«²⁴.

Odnośnie do koncepcji człowieka jako istoty dramatycznej warto zauważyć, że jest związana z ewolucją poglądu Tischnera na temat porządku wartości. Jeśli wcześniejsze prace Tischnera – na co zwraca uwagę Gadacz – znamionuje pogląd o istnieniu obiektywnej hierarchii wartości, to dla *Filozofii dramatu* charakterystyczny jest pogląd o panującym między nimi konflikcie²⁵. O ile wartości takie, jak dobro, prawda i piękno, które jako pojęcia transcendentalne, na „wyżynach abstrakcji i wieczności pokrywają się”²⁶, o tyle w świecie życia codziennego pozostają w stanie permanentnego sporu. Tischner argumentuje ten stan następująco: „Właśnie dlatego, że transcendentalia są *sporne*, człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popekanym, i że on sam jest istotą pękniętą; istotnie, a nie tylko przez przypadek – dramatyczną”²⁷. Podmiotem dramatu (istotą dramatyczną) jest każde „ja”, które odczuwając wewnętrzny konflikt, aksjologiczny rozdźwięk, oscyluje między dobrem i złem.

Świat otoczenia, świat naturalny, w którym żyje i realizuje się (jako „ja” osobowe) transcendentalne „ja” aksjologiczne, nie jest dla niego światem aksjologicznie obojętnym, lecz światem dialektycznych propozycji aksjologicznych. „Ja” aksjologiczne urzeczywistnia siebie jako „ja” osobowe w rezultacie sensotwórczej aktywności, stanowiącej odpowiedź na aksjologiczny konflikt. Urzeczywistnianie wartości jest dla *ego cogito* problemem związanym z jego istnieniem. Z fenomenologicznego punktu widzenia życie „ja” w świecie otoczenia jest wyrazem procesów mających źródło w immanentnej sferze egotycznej. Odczytanie *Filozofii dramatu* przez pryzmat jej

²⁴ J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby*. W: „*Fermentum massae mundi*”. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. „Agora” 1990, s. 226.

²⁵ Zob. T. Gadacz: *Filozofia Boga w XX wieku...*, s. 205.

²⁶ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 46.

²⁷ *Ibidem*.

początku, jaki stanowią fenomenologiczne analizy dotyczące „ja”, naprowadza na twierdzenie, że *ego*, które nadaje sens otaczającemu je światu, samo kształtuje się zarazem pod wpływem tego, co obiera za przedmiot i jednocześnie cel swej konstytucji. Warunkiem dynamizmu świadomości okazuje się rozdarte między aktualnością (faktycznością) oraz aksjologiczną potencjalnością „ja”, które urzeczywistniając się przez wybór wartości, jest tym samym istotą dramatyczną. Świat to scena, na której skończone, a zarazem otwierające się na Boga, przeżywające nieustanny rozdźwięk „ja”, realizuje się w świecie w perspektywie wezwania przez Dobro, do którego urzeczywistniania zostało powołane. Przenosząc fenomenologiczny paradoks podmiotowości na poziom aksjologiczno-agatologiczny, Tischner pokazuje, że w zależności od wyboru wartości pozytywnej lub negatywnej, „ja” może być albo istnieniem dobra, albo istnieniem zła: „[...] dla człowieka – pisze autor *Filozofii dramatu* – samo istnienie jest problemem. Jest nim zaś tylko dlatego, że może ono być zarówno istnieniem dobra, jak istnieniem zła”²⁸.

Jedną z kluczowych myśli, którą Tischner kieruje się w swych badaniach dotyczących przestrzeni obcowania z Drugim, stanowi twierdzenie, że „struktura międzyludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii”²⁹. Zgodnie z zasadniczym założeniem polskiego filozofa – założeniem fenomenologicznym, wynikającym z przyjętej perspektywy badań, porządek aksjologiczno-agatologiczny odsyła do struktury doświadczenia. Badanie istoty fenomenów dobra oraz zła, stanowiące cel rozważań prowadzonych w *Filozofii dramatu*, jest możliwe jedynie wówczas, gdy uwzględni się doświadczenie, w którym jest ono dane. Pierwotną formą zetknięcia się człowieka z wartością, otwierającą „agatologiczny oraz aksjologiczny horyzont istnienia”³⁰, w którym możliwe

²⁸ Ibidem, s. 155.

²⁹ Ibidem, s. 244.

³⁰ Zob. J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 491.

staje się myślenie w świetle płynącym z dobra, jest, zdaniem Tischnera, doświadczenie spotkania. Rozwijając w ramach swego projektu samodzielne badania, Tischner pozostaje kontynuatorem myśli Husserla. Dobrym świadectwem tej kontynuacji są następujące słowa polskiego filozofa: „Fenomenologia – pisze autor *Filozofii dramatu* – miała być według zamierzeń Husserla nauką o istocie zjawisk, opierającą się na źródłowych doświadczeniach przedmiotu. Jeśli tak, to musi ona – chcąc badać istotę fenomenu zła [oraz fenomenu dobra – A.W.] – w szczególny sposób uwzględnić doświadczenie spotkań”³¹. W filozofii dramatu chodzi o to, co doświadczone jako dobre, co doświadczone jako złe, o fenomeny dobra lub zła, doświadczone w momencie spotkania z Innym, fenomeny, których naturę Tischner próbuje opisać, posługując się metodą fenomenologiczną.

Natura horyzontu agatologicznego oraz – odsłaniające go – spotkanie z Drugim, będące – jak stwierdza ks. Roman Rożdżeński – „podstawowym źródłem przeżyć o charakterze »czucia wartości«, umożliwiającym nam tym samym preferowanie jednych wartości ponad drugie”³², stanowią czynniki, dzięki którym podmiot wypracowuje sposób myślenia zgodny z indywidualnymi dla niego aksjologicznymi preferencjami. W rezultacie otwarcia horyzontu agatologicznego uruchamia się myślenie preferencyjne, myślenie w ramach horyzontu aksjologicznego, czyli „myślenie według wartości”. Filozofia dramatu jako zarys fenomenologii dobra pretenduje do zyskania statusu myślenia radykalnego, przy czym radykalizm ten należy rozumieć jako wymóg uniwersalnego ethosu życia. Chodzi tu o radykalizm dobra, które stanowi wyzwanie dla naszej wolności, nie przymuszając jej w żaden sposób; o radykalizm wolny od powinności oraz reguł, dostępny

³¹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 139.

³² Zob. ks. R. Rożdżeński: *Filozofia poznania. Zarys problematyki*. Kraków 2003, s. 216.

każdemu „ja”, niezależnie od siły lub słabości jego woli, aktywności oraz trafności władzy osądu. „Myślenie radykalne, które usiłujemy opisać, łączy w sobie to, co agatologiczne, z tym, co aksjologiczne”³³. „Ja”, które zostało stworzone „na obraz i podobieństwo”³⁴ Boga jako dobre, odznacza się, według Tischnera, aksjologiczną potencjalnością.

Projekt filozofii dramatu rozumianej jako namysł nad podstawami jest niewątpliwie świadectwem dojrzałej myśli Tischnera, myśli, w której, nie rezygnując z metody fenomenologicznej, łączy w swych wywodach myślenie religijne z refleksją natury filozoficznej. Rozwijając bowiem refleksję dotyczącą horyzontów dramatu, stwierdza, że „myślenie filozoficzne zdaje sobie sprawę z tego, jak wiele zawdzięcza dziedzictwu religijnemu. Wprawdzie nie opiera się ono na aurytecie Objawienia, lecz nie może przechodzić koło niego obojętnie. Widzi ono w Objawieniu rozległe pole mądrości, której zagubić nie wolno. Wiele elementów tej mądrości stanowi wyraz najgłębszych doświadczeń ludzkości”³⁵.

Filozofię dramatu można uznać za szczególny rodzaj namysłu, mającego służyć człowiekowi jako płaszczyzna samoostanowienia nad życiem prawdziwym i dobrym. Tischner kroczy w tym względzie śladami Husserla, który – jak twierdzi Hans Rainer Seep – reprezentuje pogląd, że „teoria jest tylko szczególnym typem praktyki – »praktyką teoretyczną«”³⁶. Według tego badacza „uniwersalny etos życiowy obejmuje również naukę, wymagając, by stawała się nauką prawdziwą, uniwersalną, nieograniczoną do aspektów nauk pozytywnych, tak aby w ogóle mogła przejąć decydującą funkcję życia. Filozofia Husserla koncentruje się wokół myśli, że filozofia, w swej istocie, służyć musi przygotowaniu nowego, lepszego

³³ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 492.

³⁴ Por. Rdz 1, 26 i nast.

³⁵ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991, s. 11.

³⁶ H.R. Seep: *Etos Husserla*. Przeł. D. Bęben i T. Kubalica. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 4, s. 40.

życia dla ludzi – prawdziwego, dobrego, życia, w którym czyny i zachowanie zawsze są absolutnie zrozumiałe³⁷. Przeplatanie się wątków filozoficznych z rozważaniami dotyczącymi prawd objawionych decyduje o szczególnej kompozycji, specyfice, charakterze oraz wymowie *Filozofii dramatu*, pracy poruszającej problemy metafizyczne, problem Boga, duszy, człowieka. Prolegomena do refleksji metafizycznej Tischnera stanowią przy tym fenomenologiczne analizy dotyczące aksjologicznego aspektu świadomości egotycznej. Wewnętrzne rozdarcie istoty dramatycznej jest miarą, a jednocześnie wyrazem życia samoświadomościowego i wznaga się w miarę nabywania przez „ja” świadomości siebie, realizacji własnej wolności, stanowiącej największą oręż w walce ze złem, którego (ze względu na jego niejawną charakter) nie rozpoznaje. „Świadomość rozdarcia – pisze Tischner w tekście *Wstęp do filozofii osoby* – wznaga świadomość siebie a świadomość siebie wznaga świadomość rozdarcia³⁸.

W odniesieniu do wezwania skierowanego do człowieka Tischner posługuje się metaforą głosu: „Głos dobra przenika przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego³⁹. Choć intuicję tę odnaleźć można już w tekstach późnego Husserla, jednak to właśnie Tischner przedstawia aksjologiczny aspekt życia świadomości. Wprawdzie późny Husserl przyjmuje, iż w rezultacie rozwoju racjonalności rozum zmierza ku ponadhistorycznemu Telosowi, który utożsamia z Bogiem, ale jego myślenie cechuje rozdzielność problematyki filozoficznej i teologicznej. Natomiast Tischner, wypracowując własne ujęcie fenomenologii dobra i zła, uzupełniając tym samym fenomenologiczny projekt Husserla, ukazuje zgodność tych dróg. Jego zdaniem, aby w ramach filozoficznej refleksji zgodność tę odsłonić, posługując się przy tym metodą fenome-

³⁷ Ibidem.

³⁸ J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 226.

³⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 91.

nologiczną, „trzeba oprzeć się na takich danych jak zjawiska, przejawy”⁴⁰. Za istotne osiągnięcie analiz przeprowadzonych w *Filozofii dramatu* Tischner uznaje „wgląd w naturę zła jako zjawy, która nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz przynależy do kategorii fenomenów”⁴¹. U podstaw tego osiągnięcia leży przekonanie, że „fenomenologia jako nauka o fenomenach jest w sposób szczególny powołana do badania natury zła jako zjawiska”⁴².

Jeśli chodzi o otwarcie człowieka na dobro oraz życie w jego świetle, „myślenie odgrywa w tej dziedzinie wyłącznie rolę przygotowawczą [...]. Swój cel osiąga poprzez krytykę głosów, które zagłuszają głos dobra”⁴³. Myślenie zgodne z wartościami pełni w ramach Tischnerowskiego projektu agatologii funkcję „projektującą”: nastawione jest na realizację wartości pozytywnych, a tym samym – na ustanawianie siebie w otwarciu na dobro. Pozostaje ono myśleniem zawsze wychylonym w przyszłość, otwartym. Sfera egotyczna jest wszak sferą aksjologiczną, pulsującą własnym, indywidualnym dla każdego rytmem konstytucji – nadawania znaczenia (realizacji), płynących ku człowiekowi wartości; rytmem, w którego rezultacie ustanawia się zarazem własne „ja”. W tym ujęciu znajduje odzwierciedlenie aksjologiczna interpretacja teorii własności habitualnych, znamionująca ewolucję poglądu odnośnie do koncepcji transcendentnej sfery egotycznej. Tischner pokazuje, że międzyosobowa więź odciska się na ukształtowaniu samoświadomości człowieka, określonej postawy, sposobu (kierunku) postępowania – myślenia preferencyjnego, które utrwała się, a zarazem poszerza jako zespół trwałych przekonań i zachowań.

W myśleniu i działaniu „ja” w ramach swej wolności urzeczywistnia aksjologiczną potencjalność. Co istotne, wolność jest z jednej strony założona jako warunek myślenia preferencyjne-

⁴⁰ J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 226.

⁴¹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 155.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 91.

go, a z drugiej strony potwierdza się w myśleniu. W tym sensie Tischner pisze: „[...] spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono tylko daje do myślenia. Podjęte myślenie jest zakładaniem i potwierdzaniem wolności”⁴⁴. Spotkanie Drugiego przez „ja” wiąże się z jednej strony z ponownym samoustanowieniem, ponownym przewartościowaniem, z drugiej strony – z aktem etycznym, z wyborem jednej, zgodnej z własnym przekonaniem możliwości odpowiedzi. Tischner ukazuje wolność jako zdolność do samookreślenia się, do działania. W horyzoncie aksjologicznej próby, jaką stanowi zagrożenie złem, darowana jest człowiekowi wolność. Tischner pisze wprost, że „udział w dramacie zakłada wolność”⁴⁵. W jego rozumieniu wolność jako siła (zdolność) samostanowienia, myślenia oraz działania leży u podstaw aktu etycznego, będącego odpowiedzią na spotkanie Drugiego. „Myśleniu według wartości towarzyszy stale jakieś subtelne doświadczenie wolności. Wolność staje się sama wartością myślenia według wartości – wartością, która jest osiągalna, ponieważ jest zakładana”⁴⁶.

Wolność jest jednym z podstawowych pojęć odnoszących się do koncepcji istoty dramatycznej: „[...] biorąc udział w dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że w jego rękę jest zguba i ocalenie”⁴⁷. Wolność zarazem oznacza wyzwolenie z więzów zła, odpowiedź na wezwanie do realizacji dobra. Wybór oparty na wolnej woli oznacza, według Tischnera, wybór dobra. „Dobrem jest zwycięstwo dobrej woli osoby, złem – jej przegrana. Przegrana dobra jest tragedią osoby”⁴⁸. Warto zauważyć, że Tischner rozróżnia dwa aspekty wolności: wolność wyzwalającą – w stosunku do innych, oraz wolność przemieniającą – wobec samego siebie⁴⁹. Podczas gdy bycie wolnym w stosunku do innych niesie w so-

⁴⁴ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 488.

⁴⁵ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 18.

⁴⁶ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 492.

⁴⁷ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 14.

⁴⁸ Ibidem, s. 17.

⁴⁹ Ibidem, s. 18.

bie możliwość wyzwolenia od ich przemocy oraz niezgodę na zniewolenie, wolność względem siebie „oznacza możliwość własnej przemiany wedle ideału dobra, które kryje się w głębi dobrej woli człowieka”⁵⁰.

Agatologia stanowi jedynie część projektu filozofii dramatu. Istotne miejsce bowiem zajmują w niej rozważania dotyczące problemu błędzenia, będącego przejawem, a zarazem skutkiem zła. Już w pracy doktorskiej, w której wśród analiz dotyczących „ja” transcendentalnego Tischner uwydatnia również „kruchość”, „przygodność”, „słabość” ludzkiej natury, ujawnia się szczególna wrażliwość tego autora na negatywną stronę ludzkiej (skończonej) natury⁵¹. Analizy przeprowadzone w tej rozprawie, otwierające przed nim „nową sferę badań nad człowiekiem”⁵², umożliwiają mu wypracowanie zarysu fenomenologii świadomości egotycznej, w którym koncentruje się na aksjologicznym charakterze sfery egotycznej. Na podstawie tych rozważań w swej rozprawie habilitacyjnej Tischner rozwija oraz dopracowuje dramatyczne ujęcie „ja”, które jako „ja” aksjologiczno-transcendentalne (pierwotne) urealnia się w postaci „ja” osobowego, rozpiętego między aksjologicznymi propozycjami płynącymi ze strony świata i innych. Z kolei w *Filozofii dramatu* polski filozof przedstawia „ja” jako istotę tragiczną, z jednej strony aksjologicznie pozytywną, otwartą na dobro, a z drugiej strony obciążoną niedostatkiem własnej natury, która ze względu na swą „przygodność”, nie rozpoznając zła, błądzi w żywiole dobra, prawdy i piękna. Pokazuje w ten sposób, że urzeczywistniając wartości negatywne, człowiek zapomina o własnym „ja” aksjologicznym, pogrąża się w naturalności i zapoznaje zarazem drogę moralności, drogę dobra oraz relację z Bogiem, a tym samym „istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym”⁵³. „Spór – pisze autor *Filozofii*

⁵⁰ Por. ibidem, s. 19.

⁵¹ Zob. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. 122.

⁵² Ibidem.

⁵³ Zob. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 154.

dramatu – toczy się o aksjologię, pojętą jak najgłębiej, a więc o zasady agatologii. Projekt bycia jest nie tylko projektem tego jak być, ale przede wszystkim tego, by być, a więc, by istnieć istnieniem usprawiedliwionym. Wszelkie zło jest [...] wskazówką tego, że dotknięty nim człowiek istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym. Jest, ale bez prawa do bycia. Wszelkie dobro, które jest udziałem człowieka, jest symbolem tego, iż człowiek istnieje istnieniem usprawiedliwionym. Dla człowieka samo istnienie jest problemem. Jest nim dlatego, że może ono być zarówno istnieniem dobra, jak istnieniem zła”⁵⁴.

Współwystępowanie dobra i zła oraz wynikający z niego aksjologiczno-agatologiczny dramatyzm ludzkiej egzystencji stanowią główny problem (rdzeń) rozważań Tischnera. Ujawnienie fenomenu zła, którego naturę postaramy się teraz przybliżyć, sam Tischner, o czym wspomnieliśmy, uznaje za istotne osiągnięcie rozważań przeprowadzonych w *Filozofii dramatu*, gdzie – jak zaznacza – posługuje się metodą fenomenologiczną⁵⁵. Zło prowadzi do egotycznej tragedii, dlatego też przybliżenie jego natury jest kwestią niezwykle istotną, ponieważ wiedza ta może uchronić podmiot od zagrażającego mu zatracenia siebie. „Naszą główną troską w naszym świecie – twierdzi Tischner – jest: wymknąć się złu, które nam grozi, osiągnąć dobro, które tu i teraz jest do osiągnięcia”⁵⁶. Przybliżenie fenomenu zła w jego wielu przejawach możliwe jest, według niego, dzięki przyjęciu fenomenologicznej perspektywy badawczej⁵⁷. Autor *Filozofii dramatu* charakteryzuje swój zamiar następująco: „Należy dążyć do ukazania zła jako zjawiska, abstrahując – przynajmniej chwilowo – od pytania o stosunek zła do bytu i niebytu. Zło jest jako to, co jest dane, a nie jako to, co jest zdefiniowane. W konkretnym doświadczeniu międzyludzkim zło jest nie tyle aksjomatem na-

⁵⁴ Ibidem, s. 154–155.

⁵⁵ Ibidem, s. 249.

⁵⁶ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 480.

⁵⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 140.

szego myślenia, ile *aksjomatem* naszego doświadczenia. [...] Doświadczenie ucieleśnionego w drugim zła należy do *doświadczeń aksjomatycznych* – znajduje się obok takich doświadczeń, jak doświadczenie piękna, dobroci, świętości – wyznaczających sens i przebieg obcowania z człowiekiem⁵⁸.

Przyjmując w swej *Filozofii dramatu* fenomenologiczną perspektywę badawczą, polski filozof twierdzi, że droga, którą kroczy, przyznaje w porządku doświadczenia pierwszeństwo badaniom zła przed badaniami dobra i jako taka – jest związana z zastosowaniem metody fenomenologicznej. Polski filozof pisze wprost: „Zazwyczaj w badaniach nad tajemnicą dobra i zła na pierwszym miejscu rozważa się pytanie o naturę dobra, a dopiero potem pytanie o naturę zła. W filozofii dramatu poszliśmy inną drogą: zaczęliśmy od zła, aby poprzez zło dochodzić powoli do rozumienia dobra. Wyniknęło to z przekonania, iż dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniami dobra⁵⁹”.

Konsekwencją rozważań dotyczących fenomenu zła, które przejawia się na płaszczyźnie obcowania z drugim człowiekiem, jest wykroczenie poza ontologiczną płaszczyznę badań nad złem, płaszczyznę, w której sprowadza się zło do pojęć wywodzących się od pojęcia bytu⁶⁰. „Ontologia – zauważa Tischner – aby wiedzieć, czym jest zło, pyta przede wszystkim o to, w jaki sposób zło istnieje. Pytanie o sposób istnienia przybiera w ontologii charakter pytania esencjalnego. W takim pytaniu jest z góry zawarta odpowiedź. Są bowiem w zasadzie tylko trzy możliwości: zło jest bądź bytem, bądź niebytem, bądź brakiem harmonii między jakimiś bytami. Czy to wyczerpuje wszystkie możliwości odpowiedzi na postawione

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 250–251.

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 139.

pytanie? [...] Takie przypuszczenia nie wydają się słuszne. Może więc zastosowanie metody fenomenologicznej do badania zła odsłoni inne perspektywy rozwiązań⁶¹. Przyjęcie fenomenologicznego sposobu prowadzenia analiz pozwala badać zło tak, jak przejawia się ono w relacji z Drugim, czyli tam, gdzie znajduje swe źródło: w „międzyludzkiej przestrzeni dialogu”⁶², nie zaś – jak w interpretacji ontologicznej – w przestrzeni scenicznej. „Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata”⁶³. Tak więc, o ile ontologiczna interpretacja zła (opierająca się na doświadczeniach sceny) nie może przekroczyć intencjonalno-przedmiotowej świadomości świata⁶⁴, a w konsekwencji zło jest ujmowane w kategoriach ontologicznego braku, o tyle fenomenologiczne rozjaśnianie fenomenu zła, polegające na badaniu jego zjawiska, prowadzi do ujawnienia szczególnej natury zła, będącego czymś w rodzaju „»międzrzeczywistości«, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”⁶⁵.

W rezultacie przyjęcia fenomenologicznej perspektywy badawczej Tischner wykazuje, że zło przybiera postać „zjawy”, która z uwagi na swój niejawny charakter zagraża człowiekowi w postaci pokusy lub groźby i może się urealnić tylko dzięki niemu. „Zadaniem zjawy jest przeszkodzić człowiekowi na drodze do dobra”⁶⁶. Charakteryzując fenomen zła, Tischner wskazuje kilka aspektów, z którymi jest związana możliwość jego urealnienia. Zauważa mianowicie, że zła nie da się pomyśleć nie tylko bez cierpienia, będącego przejawem jego działania, czy też bez złudzenia dotyczącego jakiejś przyjemności, rozkoszy lub szczęścia, lecz także bez wieloznaczności,

⁶¹ Ibidem, s. 140.

⁶² Zob. ibidem, s. 153.

⁶³ Ibidem, s. 151.

⁶⁴ Zob. ibidem, s. 149.

⁶⁵ Ibidem, s. 152–153.

⁶⁶ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 17.

która wynika z samego istnienia różnych ludzkich projektów, zamiarów oraz punktów widzenia⁶⁷.

Przyznając pierwszeństwo badaniom zła przed badaniami dobra, Tischner twierdzi wprawdzie, że zło jest bardziej pierwotnie doświadczane niż dobro, a samo dobro jest związane z nadzieją, ale nie oznacza to, że nie można dobra doświadczyć. Odwołując się bowiem do metaforyki światła, twierdzi on za Lévinasem, że dobro objawia się w twarzy Drugiego: „[...] twarz – pisze w tym kontekście – to jedynie nieuchwytny blask światła, w którym bycie drugiego jaśniej dla nas”⁶⁸. Na temat objawienia twarzy czytamy: „Opis [...] kieruje naszą uwagę raz na horyzont, czyli jakby na tło, dzięki któremu może się objawić twarz, raz na podmiot, który jest w stanie takie objawienie przyjąć, to znowu na więź, jaką stwarza między objawiającym się a przyjmującym objawienie”⁶⁹. Dzięki objawieniu twarzy, w którym znajduje swój początek dramat, dialog z innymi oraz intencjonalno-przedmiotowy stosunek człowieka do sceny, otwiera się – nakreślany przez Tischnera – horyzont agatologiczny. Jeśli chodzi o fenomenologiczną perspektywę badawczą, oprócz opisu polegającego na intencjonalnym wskazywaniu przedmiotu Tischner odróżnia również „opis naprowadzający na doświadczenia, zwłaszcza doświadczenia podstawowe, od których zależy sens ludzkiego świata”⁷⁰. Polski filozof pisze dalej: „Husserl nazywa je otwarciem, przy czym ważny jest nie tylko sam akt otwarcia, ale również otwarty w nim horyzont. Doświadczenie twarzy jest doświadczeniem podstawowym, na które powinien naprowadzić odpowiedni opis. Fenomenologia twarzy jest próbą opisanego takiego doświadczenia innego człowieka [...]”⁷¹. Zdaniem Tischnera, z jednej strony twarz kryje w sobie odblask idealnego dobra, z drugiej zaś odzwierciedla kruchość, zagubienie,

⁶⁷ Por. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 142, 152.

⁶⁸ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania...*, s. 74.

⁶⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 68.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

krzywdę lub biedę⁷², dlatego też w ramach fenomenologicznego opisu, nakierowanego na doświadczenie (otwierające horyzont dobra), należy uwzględnić ułomność ludzkiej natury. Zadaniem takiego opisu, podkreślmy, opisu fenomenologicznego, który presuponuje Tischner w *Filozofii dramatu*, jest namysł nad tym, co dane w doświadczeniu w horyzoncie dobra. „Twarz – pisze Tischner – nie jest ani prostym przejawem osobistego zła, ani przejawem osobistego dobra [...]. Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra. Bo człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać”⁷³. Doświadczenie dobra, otwierające przed „ja” nowy horyzont, wiąże się z wkroczeniem w nową perspektywę.

Każda wartość, z którą stykając się, solidaryzuje lub desolidaryzuje się „ja”, wpływa na ukształtowanie świadomości egotycznej. „Wszystkie te przemiany świadomości – zauważa autor *Filozofii dramatu* – są wewnętrznym odzwierciedleniem zewnętrznego dramatu człowieka. Poszczególne rozdziały dramatu pozostawiają po sobie wciąż nowe warstwy w duszy biorących w nim udział osób. Zewnętrzny wątek dramatyczny przemienia się w wątek wewnętrzny. Międzyludzkie dobro i zło staje się dobrem i złem człowieka – złem, które go niszczy i dobrem, które go buduje”⁷⁴. Niezwykle sugestywne wydają się w tym kontekście słowa Tischnera, jakie zawiera on w finalnym rozdziale *Filozofii dramatu*, zatytułowanym *Ostatnie słowo dramatu*. Zdaniem polskiego myśliciela, dialog z wartością pozytywną lub negatywną prowadzi do ostatecznej identyfikacji „ja” ze złem lub z dobrem. Tischner pisze w tym kontekście o „dialogu z Dobrem”: „Paralelną do mowy zła jest mowa dobra – dialog z Dobrem. Mowa dobra prowadzi do związania świadomości *Ja* z wartościami, które mogą

⁷² Zob. ibidem s. 69–70.

⁷³ Ibidem, s. 70.

⁷⁴ Ibidem, s. 252.

wyjść obronną ręką w sporze ze złem”⁷⁵. Przed złem oraz potępieniem (tragedią), do którego ono ostatecznie prowadzi, może ocalić człowieka wyłącznie dobro, ku któremu „ja” się kieruje⁷⁶.

Fenomenologię dobra i zła pojmuje Tischner jako klucz do zrozumienia doświadczenia człowieka przez człowieka, „doświadczenia, w którym inny człowiek okazuje się [oprócz dobra – również – A.W.] nosicielem zła”⁷⁷. Istnienie istoty dramatycznej opiera się jednak na jej wolności, która wyraża się w szansie zażegnania grożącego jej zła (zniewolenia) – wyboru drogi dobra w postaci walki lub ucieczki. Problematyczność ta stanowi przedpole wolności. „Zło, grożąc i nęcając, samo przez się *zakłada*, że w człowieku istnieje jakaś przestrzeń wolności. Im bardziej zło nęci i grozi, tym wyraźniej przypomina, iż człowiek ma jakieś pole wyboru, jakąś wolność. Tak więc mimowolnym darem zła jest doświadczenie wolności – wolności wystawionej na próbę”⁷⁸. Wolność istoty dramatycznej jest przy tym wolnością skończoną, która może prowadzić do grzechu, wolnością tragiczną.

Egotyczna solidaryzacja z wartością negatywną, mającą swe źródło w międzyludzkim doświadczeniu zła, które „ja” uznaje w postaci aksjologicznego złudzenia, jest ostatecznie świadectwem egotycznego zniewolenia. Analizując to zagrożenie, Tischner dostrzega istotną rolę, jaką odgrywa drugi człowiek, który „budzi moją świadomość wolności”⁷⁹. Źródłowe doświadczenie obecności Drugiego oznacza postawienie pytania, przy czym – jak podkreśla Tischner – najistotniejsze „jest to, że Drugi jest początkiem myślenia – nic tak nie daje do myślenia jak Drugi”⁸⁰. Według autora *Filozofii dramatu*

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Zob. ibidem.

⁷⁷ Zob. ibidem, s. 156.

⁷⁸ Ibidem, s. 142.

⁷⁹ Zob. *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Kraków 2008, s. 133.

⁸⁰ Ibidem, s. 130.

„Drugi jest tylko akuszerem pewnej prawdy, którą odkrywam w sobie. [...] Od możliwości do faktyczności nie ma przejścia bez Drugiego”⁸¹. Filozofia dramatu opiera się na paradoksie: odkrywając (w spotkaniu) swe dramatyczne uwikłanie, „ja” odsłania zarazem siebie. „W każdym dramacie – pisze Tischner – jest jakiś paradoks. Mamy świadomość, że nie byłoby dramatu, gdyby nie Ja i gdyby nie Ty. Z drugiej jednak strony niesiemy w sobie głęboko zakorzenione przekonanie, że gdyby nie dramat, nie byłibyśmy tymi, którymi jesteśmy – Ja nie byłbym Ja i Ty nie byłbyś Ty”⁸². Dzięki Drugiemu uświadamiam sobie, że moja wizja świata, moje istnienie oraz działanie nie są jedyną możliwością i stanowią realizację mej wolności. „Wybrać – pisze Tischner w tekście *Śladami Nieskończonego...* – znaczy: spotkać, wyodrębnić z obojętności, uchwycić w indywidualności, uznać we własnej wartości, pociągnąć ku sobie [...]”⁸³. Według Tischnera idee zła i dobra nabierają „żywego sensu” dopiero w perspektywie źródłowej obecności Drugiego. Chodzi bowiem o to, aby „myślenie o człowieku opuściło płytkie wody psychologizmu i wpłynęło na głębię metafizycznej agatologii”⁸⁴.

Podkreślenie przez Tischnera roli wolności pozostaje w zgodności z krytycznym motywem fenomenologii, zgodnie z którym to, co absolutnie pewne, okazuje się ideą leżącą w nieskończoności. W interpretacji Tischnera dogmatyzm jest zaprzeczeniem wolności. To właśnie wolność stanowi warunek myślenia krytycznego, wartościowania, problematyzowania oraz projektowania, warunek, na którym opiera się radykalizm myślenia zarówno etycznego, jak i teoretycznego. „Nie tylko nauka – dostrzega Tischner – także filozofia poszukuje dziś dla siebie przymusu wśród oczywistości, które by zwalniały człowieka z wszelkiej wolności. Ale ucieczka od wolności

⁸¹ Ibidem, s. 133–134.

⁸² J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 225–226.

⁸³ Zob. J. Tischner: *Śladami Nieskończonego. W kregu myśli E. Lévinasa*. „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18, s. 80.

⁸⁴ J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 226.

sama świadczy o wolności. Skoro wolność jest wszędzie, trzeba przyjąć, że myślenie potwierdza samo siebie, gdy potwierdza swą wolność. Fakt ten ukazuje nam głęboki związek myśli z wartościami⁸⁵. Prawdziwe świadectwo realizacji własnego „ja” w świetle dobra (w przestrzeni agatologicznej) jest świadectwem wolności. Horyzont agatologiczny to horyzont różnych możliwości, przestrzeń odsłaniającego się dobra i zła.

U podstaw analiz dotyczących wolności i wszelkich analiz aksjologicznych tkwi „analiza myślenia, które decyduje o ideale prawdy”⁸⁶. Prymarność „etyki myślenia”⁸⁷, którą uwyrażnia Tischner w swej pracy, można uznać za konsekwencję rozwinięcia krytycznego motywu fenomenologii. Myślenie krytyczne jest myśleniem według wartości, myśleniem, które stanowi jedyne *remedium* na zagrażające istocie dramatycznej zło, a ostatecznie – tragedię. Filozofię dramatu jako projekt fenomenologii dobra (agatologii) można więc uznać za próbę uwolnienia myślenia od dogmatyzującej suwerenności oczywistości, próbę zainicjowaną przez Husserla, stopniowo wyzwalającego się od dogmatyzmu oczywistości.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Filozofia dramatu – zarys fenomenologii dobra i zła, obejmujący rozważania dotyczące świadomości egotycznej, uwzględniający relację dialogiczną, umieszczający człowieka w samym centrum dramatu – powstaje w rezultacie wciąż ewoluującej myśli Tischnera, która dotyczy aksjologicznego rysu fenomenologicznej koncepcji „ja” (świadomości egotycznej). W świetle takiego ujęcia zarys świadomości egotycznej, jak również samą koncepcję „ja” jako istoty wewnętrznie skonfliktowanej (dramatycznej) można potraktować jako odsłonięcie ukrytych możliwości, których doszukać się można w projekcie fenomenologii transcendentalnej Husserla.

⁸⁵ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 492.

⁸⁶ Zob. *Spotkanie...*, s. 133.

⁸⁷ Zob. *ibidem*, s. 130.

Istota dramatyczna jako „ja” aksjologiczno-agatologiczne

Problem „ja” stanowi sam rdzeń myślenia Tischnera, wokół którego koncentrują się jego rozważania. Idea „ja” oraz związane z nią pytanie o sferę egotyczności stają się przewodnim motywem refleksji polskiego myśliciela, refleksji, zamieszczonych w różnych tekstach, składających się na projekt filozofii dramatu. Zarówno w swych wczesnych rozprawach, jak i w *Filozofii dramatu* Tischner podkreśla aksjologiczny aspekt „ja”. Nie sposób oprzeć się twierdzeniu, że podstawa, na której opiera polski filozof własne ujęcia „ja”, jest fenomenologiczna koncepcja egotyczności, która – w rozumieniu Tischnera, podobnie jak w myśleniu Husserla – podlega ewolucji.

Podejmując oraz rozwijając problem „ja”, Tischner postępuje jak fenomenolog, który dopełnia myśl Husserla dzięki ukazaniu aksjologicznego rysu postawy transcendentalnej. Naturalne wydaje się, że w swym rozumieniu świadomości, zakorzenionym nie tylko w tradycji teoretycznej, filozoficznej, lecz także w tradycji religijnej, teologicznej, Tischner akcentuje wątek aksjologiczno-agatologiczny. Tam, gdzie filozoficzna myśl Husserla się urywa, polski filozof dopełnia ją prawdą wiary, prawdą o Absolutnym Dobru, czyli prawdą o Bogu. Przewycięzenie dramatu może, jego zdaniem, dokonać się jedynie dzięki łasce oraz trwałej więzi z Bogiem. W *Filozofii dramatu*, w której Tischner przyjmuje fenomenologiczną perspektywę badawczą, problem odniesienia (relacji) świadomości do Boga okazuje się w jego pojmowaniu fundamentalnym pytaniem dramatycznym człowieka.

Polski filozof daje w swej pracy wyraz przekonaniu, że w stosunku do skończonej natury człowieka świadomość jest sferą pierwotną, daną mu przez Boga jako nadnaturalną właściwość, dzięki której jest on zdolny do przekraczania

tego, co związane z jego przygodnością. W ramach prezentowanego ujęcia Tischner ujawnia aksjologiczny dramat podmiotowości. „Ja”, które przeżywa stały rozdźwięk między tym, co naturalne, co związane ze skończonością, a wymiarem aksjologiczno-agatologicznym, jest w rozumieniu Tischnera podmiotem dramatu. Eksponując ponadnaturalny, aksjologiczno-agatologiczny aspekt sfery egotycznej i związany z nim konflikt (rozdźwięk), polski filozof łączy rozważania dotyczące świadomości z wątkiem natury religijnej. Rozważania przedstawione w *Filozofii dramatu*, dotyczące zasad wiary, uwzględniające pytanie o naturę zła, o możliwość ocalenia, to rozważania, których rdzeń stanowi problem relacji istoty dramatycznej z Bogiem.

„Ja” jest według Tischnera istotą dramatyczną. Odpowiedź na pytanie: „co znaczy być istotą dramatyczną?”, wymaga wkroczenia na poziom myślenia religijnego, w którego ramach otwarcie na świat realny nie jest otwarciem jedynym: prawdziwe życie to perspektywa, która może się wypełnić, zdaniem Tischnera, wyłącznie w horyzoncie „otwarcia absolutnego, jakim jest otwarcie na Boga”⁸⁸. W pierwszym rozdziale pracy *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, zatytułowanym *Horyzonty dramatu*, autor konstatuje, że punktem wyjścia prezentowanego przezeń rozumienia człowieka jest chrześcijaństwo: „[...] w chrześcijaństwie człowiek ukazuje się jako uczestnik dramatu zbawienia, którego uczestnikiem jest również Bóg. Na dramat ten składają się trzy podstawowe wydarzenia: wydarzenie upadku, wydarzenie wybrania i wydarzenie zbawienia”⁸⁹. W Tischnerowskiej filozofii dramatu nadrzędny wątek rozważań związany jest

⁸⁸ Zob. J. Tischner: *Filozofia – tradycja – hermeneutyka*. W: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne oraz Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie*. Red. ks. T. Dzidek, ks. B. Sieńczak CM, ks. J.D. Szczurek. Kraków 1994, s. 16.

⁸⁹ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 11.

z tematyką teologiczną oraz myśleniem religijnym. W optyce myślenia religijnego, w perspektywie zwrócenia własnego „ja” w stronę tego, co stanowi jego źródło, problem „ja” staje się problemem otwarcia na Boga.

Odczytanie *Filozofii dramatu* oraz zawartych w niej inspiracji fenomenologicznych w zgodzie z założeniem Tischnera, że „istnieje właściwie tylko jeden dramat – dramat z Bogiem”⁹⁰, pozwala mówić o aksjologiczno-etycznym, o agatologicznym, o dramatycznym wymiarze życia świadomościowego, jaki ujawnia Tischner w rezultacie analiz, w których posługuje się metodą fenomenologiczną. Samą zaś pracę Tischnera – ze względu na charakterystyczne rysy: ukazanie dramatycznego wyboru linii życia, jak również odsłonięcie wewnętrznej walki między dobrem i złem – można uznać za odmianę współczesnego moralitetu, pełniącego funkcję parenetyczną, operującego metaforą oraz przykładami. Na taki wniosek doprowadza końcowy akapit *Filozofii dramatu*, w którym Tischner potwierdza swe ujęcie, pozostawiając kwestię możliwej odpowiedzi człowieka (jego wyboru) problemem otwartym, indywidualnym, zadany do realizacji. „Na początku dramatu – puentuje – rodzi się pytanie: kim jesteś?. Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przekłety lub błogosławiony. Dramat człowieka toczy się wśród tych możliwości. Co one znaczą? Tego dokładnie nie wiemy. Niewiedza ta nie przeszkadza nam jednak żyć wśród nich, myśleć według nich, wedle nich oceniać innych i siebie”⁹¹. W słowach tych znajduje odzwierciedlenie podstawowy zamiar Tischnera, realizowany w *Filozofii dramatu*, to znaczy „towarzyszenie osobie w jej dramacie z filozoficznym światłem rozumienia”⁹². Tischner, podobnie jak Husserl, daje się poznać jako myśliciel, który traktuje filozofowanie jako rodzaj powołania. W tekście *Wstęp do filozofii osoby* pisze wprost: „[...] trzeba zdać sprawę z zagrożenia wynikającego z niewyberania Boga, przez którego

⁹⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 22.

⁹¹ Ibidem, s. 257.

⁹² J. Tischner: *Wstęp do filozofii osoby...*, s. 228.

zostało się wybranym, z dobra, którego się nie czyni, z całego rozdarcia między złem a dobrem”⁹³.

Dramatyczna egzystencja zasadza się na fakcie, że „ja” obdarzone wolnością oraz przebywające w świecie, w którym dobro i zło współistnieją obok siebie, powołane zostało do istnienia i realizacji dobra. Wolność jest „sposobem istnienia dobra”, podstawowym dobrem człowieka, bez którego nie mogłyby być sobą, bez którego nie mogłyby wybierać i urzeczywistniać dobra⁹⁴. W ujęciu polskiego filozofa teza o istnieniu „ja” obdarzonego wolnością tożsama jest z tezą o istnieniu „ja”, które zostało wezwane do istnienia jako dobre, do realizacji wartości pozytywnych w świecie dobra i zła. Urzeczywistnianie wolności w świecie niebędącym światem „czystych możliwości”, lecz światem „prawdy i nieprawdy, szczęścia i nieszczęścia, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uczciwości i nieuczciwości, honoru i podłości” oznacza afirmację wartości pozytywnych⁹⁵.

Tam, gdzie nadrzędną wartością staje się dobro, znajduje swój początek wymiar agatologiczny, otwarcie na absolutne i niewyczerpywalne źródło dobra, na Boga. Warto w tym kontekście przywołać cytowany przez Tischnera *passus* pochodzący z *Mów pouczających* Mistrza Eckharta: „Przylgnij do Boga, a On użyty ci wszelkiej dobroci. Szukaj Boga, a znajdziesz Boga i (ponadto) wszelkie dobro”⁹⁶. Dobro realizowane jest wyłącznie w relacji dialogicznej, dlatego też agatologiczny horyzont istnienia otwiera się właśnie dzięki doświadczeniu Drugiego, w którym przejawia się wymiar Boski. Znaczenie wynikające z tego otwarcia może się urzeczywistnić wyłącznie w wolnym akcie podmiotu oraz dzięki łasce.

Źródłowe doświadczenie obecności Drugiego (doświadczenie agatologiczne) i spowodowane nim wewnętrzne przebudzenie

⁹³ Ibidem, s. 226.

⁹⁴ Zob. J. Tischner: *Wezwani do wolności*. „Znak” 1985, nr 1/2, s. 210.

⁹⁵ J. Tischner: *Ethos wolności*. „Znak” 1975, nr 2, s. 192.

⁹⁶ Mistrz Eckhart: *Mowy pouczające*. R. 5. Cyt. za: J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 118.

stawiają „ja” w świetle nowego znaczenia, wezwania, na które powinno zareagować, udzielić odpowiedzi. Doświadczenie agatologiczne jest, zdaniem Tischnera, „radykałnym doświadczeniem metafizycznym, skłaniającym nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem, uczącym odróżnić pełnię od niepełni [...], przyczynę od skutku”⁹⁷. Rozpatrzenie momentu egotycznego przebudzenia, spowodowanego doświadczeniem źródłowej obecności Drugiego, pozwala dostrzec znaczenie, jakie kryją w sobie rozważania Tischnera, zawarte w *Filozofii dramatu*. Zauważmy, że moment ujawnienia prawdy o sobie, będący przeżyciem wewnętrznym (duchowym), nie wiąże się z wtórną względem tego przeżycia refleksją. Tischner bowiem przeciwstawia pierwotny, przedrefleksyjny (koscjentywny) charakter egotycznego przeżycia, wtórności, jaką odznacza się refleksja nad nim. Uwydatniając to rozróżnienie, autor *Filozofii dramatu* precyzuje stosunek świadomości przedrefleksyjnej do świadomości refleksyjnej; koscjentywnego przeżycia do refleksji nad tym przeżyciem; doświadczenia duchowego i refleksji nad nim. Według polskiego fenomenologa „to nie refleksja umożliwia duchowe doświadczenie, lecz duchowe doświadczenie, właśnie bycie takim, przeżycie czegoś, umożliwia refleksję o tym”⁹⁸. Autor *Filozofii dramatu* wykazuje tym samym, że aksjologiczny dramatyzm „ja” sięga poziomu przeżywania, czyli koscjentywnego, nieprzedmiotowego poziomu świadomości siebie, przeżywania, które poprzedza oraz warunkuje akt refleksji. Projekt filozofii dramatu, w którym Tischner akcentuje pierwotność przeżyciowego aspektu życia egotycznego, podkreśla znaczenie doświadczenia źródłowego, okazuje się zamysłem ewoluującym na podstawie – wypracowanego

⁹⁷ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 486.

⁹⁸ J. Tischner: *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, nr 1, s. 232.

w początkowej fazie twórczości filozoficznej – warsztatu fenomenologicznego.

W *Filozofii dramatu*, wnikając w głąb wewnętrznego życia osoby, nie rezygnując przy tym z fenomenologicznej perspektywy badawczej, polski myśliciel łączy rozważania filozoficzne z myśleniem religijnym i formułuje aksjologiczno-agatologiczne reguły. Całość dyrektyw dotyczących różnych poziomów aksjologicznego wymiaru życia egotycznego określa mianem „aksjologiczno-agatologicznych reguł uczestnictwa w dramacie”, reguł, które związane są z „»logiką« tego, co jest »poza bytem i niebytem« – logiką transcendentaliów”⁹⁹. W swej filozofii dramatu daje wyraz przekonaniu, że myślenie według wartości powinno być myśleniem agatologicznym, otwartym na dobro. Z takiego punktu widzenia filozoficzny zamysł Tischnera nie jest swobodną refleksją, lecz krytycznym myśleniem, wysiłkiem, jaki zadaje sobie autor w celu ukazania drogi ocalenia od tragedii, na którą jest narażona istota dramatyczna. Rozważania przedstawiane w ramach tego projektu obnażają mechanizmy zachodzące z jednej strony w obrębie aksjologicznej sfery egotycznej, a z drugiej strony – w horyzoncie relacji dialogicznej. Zgodnie z wizją Tischnera, „osoby uczestniczące w dramacie widzą i rozumieją siebie w perspektywie aksjologicznej i agatologicznej. Ich myślenie jest myśleniem według wartości. W oparciu o nie »uciekają« od zła i dążą do dobra. Zwycięstwo zła uważają za tragedię”¹⁰⁰.

W niniejszym opracowaniu staraliśmy się pokazać, że przełom w Tischnerowskich analizach fenomenologicznych wyznacza koncepcja „ja” aksjologicznego. Koncepcja ta, znamionująca początek procesu rozwijania oraz dopełniania myśli Husserla, powstała jako rezultat ujawnienia aksjologicznego charakteru egotyczności, rozwinięcia idei „ja” transcendentalnego. Idea „ja” transcendentalnego pobrzmiwa

⁹⁹ Zob. J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 21.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 16.

w koncepcji „ja” świadomego wezwania do realizacji dobra oraz istnienia w jego świetle. Okazuje się, że zawsze wtedy, gdy w ramach wywodu pojawia się pojęcie „ja”, odczuwalna jest też inspiracja fenomenologiczna.

Zatrzymajmy się nad Tischnerowskim ujęciem istoty dramatycznej, przedstawionym w postaci „ja” aksjologiczno-agatologicznego. Jeśli chodzi o „ja” agatologiczne, można stwierdzić, że jest ono wynikiem pogłębienia rozważań dotyczących „ja”, świadectwem religijnego dopełnienia przez Tischnera fenomenologicznych analiz dotyczących egotyczności. W ramach otwarcia horyzontu agatologicznego „ja” aksjologiczne odkrywa siebie w nowym świetle. W świetle tego właśnie horyzontu jego istnienie wkracza w wymiar dramatyczny: uwikłane w dramat wolności, może rozpocząć dialog z dobrem (lub złem). „Ja” doświadcza źródłowo nie tylko dobra, lecz także zła, na którego niebezpieczeństwo jest szczególnie narażone. Wraz z pierwotnym przeżyciem siebie jako wartości w świetle dobra „ja” odkrywa własną godność, związaną ze swą osobową naturą – odkrywa siebie jako świadomość (istotę) moralną. Doświadczenie agatologiczne, będące rodzajem przeżycia duchowego, podczas którego „ja” odkrywa w sobie ślad (wymiar) absolutnego Dobra, skłania „nie tylko do preferencyjnego czucia, lecz również do preferencyjnego myślenia”¹⁰¹, do zgodnego z własnym rozumem i sumieniem wartościowania, stanowiącego domenę „ja” aksjologicznego. Twarz Innego jest bowiem „śladem pozostawionym nam przez Boga, a więc znakiem naszego wybrania. Jest to ślad, którego porzucić nie można”¹⁰².

„Ja”, realizując się w rezultacie urzeczywistniania wartości, pozostaje zawsze aksjologicznie nienasycone. „Ja aksjologiczne – pisze Tischner –

¹⁰¹ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 483.

¹⁰² J. Tischner: *Śladami Nieskończonego...*, s. 82.

będąc wartością [...], jest i nie jest zarazem: jest, bo na swój sposób jest »zadawane« i nie jest, bo ono dopiero ma się stać»¹⁰³. Cechuje je zarówno aksjologicznie pozytywny, irrealny, pierwotny charakter, jak i spontaniczność, dynamizm oraz wolność. Jako podmiot dóbr i wartości, jest ono zadaniem realizowanym na miarę aksjologicznej potencjalności indywidualnego „ja”. „Mimo że ja aksjologiczne nie jest bytem – pisze Tischner – włada świadomością – włada jako wewnętrzna wartość, potwierdzana każdym wyborem, każdym tworzeniem wartości. Ja aksjologiczne jest »centrum« uczestnictwa: to niejako wokół niego ogniskuje się całość uczestnictwa, do jakiego zdolny jest człowiek»¹⁰⁴. W innym miejscu czytamy: „Wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze»¹⁰⁵. „Ja” aksjologiczne, które urealnia się w świecie jako „ja” osobowe, okazuje się – zauważa Zbigniew Dymarski – „ogniwem łączącym człowieka ze światem»¹⁰⁶, światem, który – dodajmy – swój aksjologiczny wymiar zyskuje właśnie ze względu na „ja”.

Z Tischnerowską koncepcją „ja” aksjologiczno-agatologicznego wiążą się rozważania dotyczące nadziei. Można stwierdzić, że rozważania te dopełniają wątek „ja”, przedstawiany przez polskiego filozofa. Należy zgodzić się w tym względzie z ks. Piotrem Sobczakiem, według którego „»ja« aksjologiczne stanowi dla Tischnera bazę wyjściową rozważań o nadziei»¹⁰⁷. Ostatecznie bowiem, pogłębiając swą aksjologiczną interpretację „ja”, Tischner pokazuje, że właśnie dzięki nadziei otwar-

¹⁰³ J. Tischner: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, s. 23.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 122.

¹⁰⁵ J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków 1975, s. 123.

¹⁰⁶ Zob. Z. Dymarski: *Dwugłos o zhu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*. Gdańsk 2009, s. 31.

¹⁰⁷ Ks. P. Sobczak: *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*. Tarnów 2005, s. 138.

cie horyzontu agatologicznego, odkrycie w sobie samym śladu dobra, odsłonięcie siebie jako „ja” agatologicznego zyskują głęboki sens.

Autor *Filozofii dramatu* ujmuje rozważania o nadziei w związku z dobrem, z tragicznym istnieniem człowieka, które jest zagrożone. Tischner podkreśla nade wszystko ocalający wymiar nadziei: chodzi o nadzieję dobra, ponieważ „człowiek wierzy, że tylko dobro zdolne jest ocalać”¹⁰⁸. Prezentowane przez polskiego filozofa ujęcie nadziei, która ma przede wszystkim wymiar ocalający i wiąże się z absolutnym Dobrem, można potraktować jako dopełnienie, a zarazem potwierdzenie aksjologiczno-agatologicznego charakteru „ja”.

Ważnym studium, w którym Tischner przedstawia wątek nadziei w szerszej perspektywie, jest tekst z 1973 roku *Wiązania nadziei*. Koncentruje się w nim na relacjach („wiązaniach”), jakie zachodzą między wieloma nadziejami, a przede wszystkim na związku nadziei z „ja” i wpływającym z niego znaczeniu. Artykuł ten okazuje się istotny dla naszych rozważań, ponieważ Tischnerowskie rozumienie nadziei jest w nim skorelowane z problematyką dotyczącą egotyczności i jako takie – koresponduje z filozofią dramatu. „Poprzez doświadczenie nadziei i doświadczenie tragiczności – pisze polski filozof – odsłaniają się nie tylko te wartości, które mogą być urzeczywistnione w świecie, lecz także odsłaniają się ja sam jako wartość. Doświadczając nadziei, człowiek doświadcza siebie jako wartości. W nadziei ludzkie ja jest ja aksjologicznym. W imię tej wartości nadzieja odpowiada na perspektywę zagrożenia swoim »nie«. Mówiąc zagrożeniu »nie«, nadzieja podnosi człowieka do poziomu wartości. W słowie nadziei opowiada o sobie godność człowieka”¹⁰⁹.

Uwzględniwszy aksjologiczno-agatologiczny wymiar egotyczności, Tischner dostrzega istotny związek między do-

¹⁰⁸ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 70.

¹⁰⁹ J. Tischner: *Wiązania nadziei*. „Znak” 1973, nr 9, s. 1108.

świadczaniem wartości i nadzieją. Obierając za punkt wyjścia doświadczenie, pisze wprost o fenomenologii nadziei. Dostrzeżga, że „o wymiarze nadziei decyduje doświadczenie wartości. W ramach nadziei rozwija się poznanie aksjologicznego aspektu rzeczywistości. Nadzieja mówi, że jakkolwiek byłaby prawda, zawsze jest ona wartością, ku której i dla której trzeba żyć”¹¹⁰. Aksjologiczny wymiar, przestrzeń, w której żyje „ja” aksjologiczne, jest więc przestrzenią doświadczania nadziei – dobra objawiającego się w twarzy Drugiego. Przestrzeń nadziei, będąca podstawą korelacji między światem otoczenia i wartościami, jest sferą dynamiczną, odpowiadającą wewnętrznemu dynamizmowi sfery egotycznej, pulsującą rytmem, jaki nadaje jej pierwotne „ja” aksjologiczne, które urzeczywistniając wartości, jako „ja” osobowe, realizuje je i kształtuje się zarazem nieustannie w zmiennym świecie. „Ja” aksjologiczne „żywi się” nie tylko „brakiem wartości”, lecz także nadzieją. Nadzieja, zorientowana zarówno w stronę świata, jak i w stronę „ja”, „wyrasta – w rozumieniu Tischnera – z doświadczenia zmienności świata i zmienności człowieka. Ale widzi ona tę zmienność w sposób szczególny. [...] Chodzi o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie”¹¹¹. Idea nadziei z jednej strony wiąże się z aktywnością, dynamizmem oraz ze zmiennością, a z drugiej strony niesie w swej treści ład, pokój, stałość, „doświadczenie kruchości, przygodności zła”¹¹² i nieprzemijalności (trwałości) dobra oraz zapowiedź spełnienia. Zmienności świata przeciwstawia Tischner w *Filozofii dramatu* metaforę „prawdziwego życia”. Niemniej jednak, na poziomie myślenia religijnego, pojmując on możliwość wewnętrznej przemiany jako wysiłek zadany indywidualnemu „ja”, a zarazem ludzkości. Myśl tę eksplikuje w tekście *Wiązania nadziei*: „Ukazując kruchość świata i jego strachów, nadzieja chrześcijańska wy-

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Zob. ibidem, s. 1111.

zwala chrześcijan od obsesji tego świata. Wolność od takiej obsesji jest podstawowym warunkiem przemiany świata”¹¹³.

Tischner dostrzega, że aksjologiczny wymiar nadziei jest zorientowany dwubiegunowo: „[...] nadzieja swą intencją zewnętrzną kieruje się w stronę świata i odsłania ruch tego świata ku wartościom i ruch wartości ku temu światu. Swą intencją wewnętrzną idzie ona w stronę człowieka i odsłania go jako szczególną wartość, znajdującą się w sytuacji pewnej tragiczności. Odpowiadając na tragiczność, nadzieja dokonuje codziennie trudnego dzieła podnoszenia człowieka w kierunku jakiegoś wybawienia”¹¹⁴. Nadzieja, jakiej „doświadcza” „ja” aksjologiczne w momencie zagrożenia, jawi się jako ocalający dar (dobro), jako łaska. „Ludzkie tęsknoty i wysiłki – podkreśla Tischner – mogą spełznąć na niczym, nic nie »wzniesie nieskończenie« istnienia człowieka. A wtedy przekreślony będzie los wartości. Przeciwno takiej perspektywie nadzieja wnosi swój protest”¹¹⁵.

Nadzieja to rodzaj wewnętrznej siły, płynącej z otwarcia na Boga, siły z jaką „ja”, błądzące w żywiole dobra, prawdy i piękna, podejmuje próbę wyzwolenia od zła. Aby wyzwolić się od zła, „aby przywrócić swemu człowieczeństwu – i tym samym myśleniu – odpowiadającą mu rangę – pisze w kontekście religijnego wymiaru myśli Tischnera Aleksander Bobko – człowiek musi zostać wsparty przez Boga”¹¹⁶. Dramatyczna, heroiczna wręcz, próba zerwania ze złem, czyniona z nadzieją na wybawienie, jest zarazem wysiłkiem na miarę własnego „ja”, wysiłkiem samoświadomości, polegającym – pisze autor *Filozofii dramatu* – na tym, aby „odszukać w sobie pod-

¹¹³ Ibidem, s. 1114.

¹¹⁴ Ibidem, s. 1110.

¹¹⁵ Ibidem, s. 1108.

¹¹⁶ A. Bobko: *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*. W: *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Red. ks. J. Jagiełło i ks. W. Zuziak. Kraków 2004, s. 158.

stawę [...] *autonomicznej wartości* samego siebie”¹¹⁷. Ten duchowy aspekt życia egotycznego, który uwydatnia Tischner w pracy ukazującej dramatyzm relacji z Bogiem, w sposób dobitny wyraża ks. Sobczak: „[...] warunkiem koniecznym nadziei jest podmiotowość człowieka, której rdzeniem jest współmierność z łaską jako darem pochodzącym z zewnątrz”¹¹⁸. Źródło nadziei, która łączy porządek bytu z porządkiem wartości, znajduje się poza bytem i niebytem. W ramach przedstawionego przez Tischnera ujęcia aksjologiczno-agatologicznego wymiaru świadomości „istoty dramatycznej” zarówno urzeczywistnienie wartości, jak i samą nadzieję należy pojmować w kategorii łaski, daru. Przedstawione przezeń wywody, w których łaska jest ujmowana w kontekście dobra, odpowiadają przekonaniu, że dopiero w świetle pierwotnego otwarcia istoty dramatycznej na Boga, na Jego łaskę, nadzieja oraz egzystencja „ja” (istoty dramatycznej) nabierają właściwego oraz pełnego znaczenia.

Zarys fenomenologii świadomości aksjologiczno-agatologicznej kryje głęboki sens, który może urzeczywistnić się jedynie wówczas, gdy – zgodnie z fenomenologicznym założeniem – zostanie odniesiony do doświadczenia. Filozoficzną refleksję Tischnera, którą określa on mianem filozofii dramatu, można w tym kontekście rozumieć jako refleksję fenomenologiczną. Refleksję tę należy określić w kategoriach prymatu zabarwionego aksjologicznie doświadczenia nad myślową spekulacją. Wywody Tischnera to nic innego jak ugruntowana w doświadczeniu refleksja fenomenologiczna – refleksja angażująca nie tylko rozum, lecz także ducha. W tekście *Czym jest filozofia, którą uprawiam* Tischner podkreśla za Husserlem odpowiedzialność filozofa za kryzys człowieczeństwa: „[...] nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. [...] To

¹¹⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 176.

¹¹⁸ Ks. P. Sobczak: *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera...*, s. 182.

otwiera dla filozofii specjalne zadanie i specjalne pole odpowiedzialności¹¹⁹. Chodzi tu o rodzaj duchowego spojrzenia, krytycznego wglądu, dzięki któremu wyjście od doświadczenia pozwala rozjaśnić to, co w nim dane. Fenomenologiczna perspektywa badawcza, jaką zarysowuje Tischner w *Filozofii dramatu*, łączy fenomenologiczny punkt wyjścia, doświadczenie źródłowe (doświadczenie agatologiczne, doświadczenie obecności Drugiego), z perspektywą religijną: z wymiarem otwarcia na Boga, z wymiarem nadziei. *Filozofia dramatu*, której punktem wyjścia czyni Tischner źródłowe doświadczenie dobra i zła, stanowi tym samym połączenie dwóch biegunów (porządków) – rozumu i wiary, między którymi rozpina się i na których opiera się wszelkie „poznanie zmierzające ku kontemplacji prawdy”¹²⁰.

Dzięki metaforycznemu kamuflażowi, refleksji filozoficznej, również natury estetycznej, wymownym przykładom, zaczerpniętym z poezji oraz literatury, filozofia ta przemawia do świadomości i pobudza do myślenia aksjologiczno-agatologicznego. Można się pokusić o twierdzenie, że praca Tischnera, w której posługuje się on metodą fenomenologiczną, za której pomocą rozjaśnia pojęcie zła, powstaje jako rezultat rozwinięcia aksjologicznej perspektywy fenomenologii, a zarazem jej religijnego zwrotu. „Chrześcijaństwo – dostrzega Tischner – jako wydarzenie we wnętrzu nadziei jest szczególnie bliskie duchowi współczesnego świata. Chodzi tylko o to, by znów uświadomiło sobie ono, że jest »wydarzeniem«, które ma przemówić do nadziei, bo się z nadzieją poczęło. [...] Chrześcijańskie wiązanie nadziei to zarazem coś więcej. Samo wkroczenie do środka nadziei człowieka, by je przekształcać i nachylać ku uczynom, już

¹¹⁹ J. Tischner: *Czym jest filozofia, którą uprawiam*. W: Idem: *Myślenie według wartości...*, s. 6.

¹²⁰ Zob. *Encyklika „Fides et Ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Oprac. ks. W. Życiński SDB. Kraków 2005, s. 1081.

stanowi wyraz heroizmu, który trwa, żyje i mówi”¹²¹. Siła fenomenologii, która powstaje jako odpowiedź na pytanie wyłaniające się z określonego momentu dziejowego, z kryzysu nauki, jest, zdaniem autora *Filozofii dramatu*, przede wszystkim siłą moralną¹²². „Cała teoria Ja transcendentalnego przedstawia się więc nie jako teoria Ja pytającego, lecz jako teoria Ja odpowiadającego na uprzednio postawione pytanie dziejów. Bieda ludzka jest w niej obecna pośrednio jako czynnik rodzący pytanie. [...] Siła filozofii Husserla to bardziej siła moralna niż siła ściśle teoretyczna”¹²³.

W swym projekcie filozoficznym Tischner przedstawia koncepcję „ja” aksjologiczno-agatologicznego. Antycypacji takiego ujęcia można dopatrzeć się już w rozprawie poświęconej Husserlowskiej koncepcji „ja” transcendentalnego: „[...] gdy świadomość zetknie się z »kruchością« tego, kogo jest świadomością, ujawniają się przed nią momenty tragizmu [...]. Wraz z ujawnieniem istnienia świadomości transcendentalnej otwiera się przed nami nowa sfera badań nad człowiekiem. Musi ona oczywiście uwzględnić wyniki uzyskane dotychczas”¹²⁴. Kontynuując ten wątek myślowy, autor rozprawy *Ja transcendentalne...* stwierdza dalej, iż w ramach badań nad świadomością transcendentalną można, podejmując próbę „wskrzeszenia przynajmniej niektórych z wielkich zagadnień tradycyjnej filozofii”, zająć się problematyką szeroko pojętej „duchowości”¹²⁵. Stąd wniosek, że „ja” transcendentalne niejako „anonsuje” Tischnerowską koncepcję „ja” aksjologicznego. Jeśli bowiem rozpatrzy się aksjologiczny aspekt „ja” transcendentalnego, to okazuje się, że – jak pokazuje Tischner dzieśiąc lat później – jest ono „ja” aksjologicznym. W rezultacie rozwinięcia aksjologicznego wątku „ja” transcendentalnego

¹²¹ J. Tischner: *Wiązania nadziei...*, s. 1118.

¹²² Por. J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 77.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości...*, s. 122.

¹²⁵ Zob. ibidem.

oraz dopełnienia myśli Husserla, przeniesienia rozważań na poziom myślenia religijnego – w swej *Filozofii dramatu* polski filozof potwierdza, że w świetle dialogicznego otwarcia na dobro, łaskę, na Boga, na Drugiego, „ja” aksjologiczne odsłania się w horyzoncie dobra jako „ja” agatologiczne.

Na podstawie analiz przeprowadzonych w niniejszym opracowaniu można sformułować wniosek, że filozofia dramatu to znacznie więcej niż antropologia, to agatologia, fenomenologia dobra, którego doświadcza „ja” będące wartością. Podejmując zagadnienia z pogranicza problematyki nauki o człowieku, filozofii świadomości, aksjologii, etyki oraz duchowości, Tischner rozwija koncepcję fenomenologii transcendentnej, która – jak trafnie pisze Lyotard – „zmierza nie do zastąpienia nauk o człowieku, ale do dopracowania ich problematyki, poddając przy tym selekcji ich wyniki i ukierunkowując na nowo ich badania”¹²⁶. Nie można pominąć faktu, że w pewnej mierze ujęcie wypracowane przez Tischnera zaanonsował sam Husserl w ramach projektu fenomenologii transcendentnej.

¹²⁶ J.-F. Lyotard: *Fenomenologia*. Przeł. J. Migasiński. Warszawa 2000, s. 10.

Zakończenie

Husserlowska fenomenologia stanowiąca projekt, który przed Tischnerem otwiera możliwość ukonkretnienia i zaksjologizowania „ja”, sama zostaje w ramach odsłoniętego oraz rozwiniętego wątku egologiczno-aksjologicznego dopełniona. Świadczy to o aktualności myśli Husserla, której twórcze rozwinięcie przez Tischnera, przybierające w rezultacie rozwoju jego własnej koncepcji postać filozofii dramatu, było celem niniejszej pracy. Zgodnie z przyjętymi założeniami, prezentowana praca nie stanowi ani próby całościowej analizy fenomenologii oraz filozofii dramatu, ani tym bardziej próby ich definiowania. Niniejsza rozprawa jest jedynie próbą spojrzenia na myśl Husserla przez pryzmat kryjących się w niej możliwości, jakie ujawnia Tischner.

Zaprezentowane w niniejszej pracy ujęcie filozofii dramatu, będące wynikiem odsłonięcia oryginalnej myśli Tischnera *in statu nascendi*, u samego jej początku, jaki stanowi fenomenologia Husserla, jest zapewne jednym z możliwych ujęć. Naszym zamiarem było wszak ukazanie tych aspektów filozofii dramatu, które świadczą o jej fenomenologicznej proveniencji. Żywimy przy tym nadzieję, że spojrzenie na filozofię dramatu przez pryzmat jej początku, a więc uwzględnienie jej pierwotnych związków z fenomenologią, spowoduje przełamanie stereotypów interpretacyjnych, ujmujących filozofię Tisch-

nera w kategoriach filozoficznej eseistyki, „aksjologii” lub też traktujących ją jako odmianę filozofii dialogu. W świetle bowiem takich jednoznacznych ocen zostaje zamknięta możliwość ukazania szerokiego horyzontu (filozoficznego, religijnego, estetycznego) myśli polskiego filozofa, wielopłaszczyznowego zaplecza inspiracji, z których czerpie rodowód jego eklektyczny projekt. Przedstawione w rozprawie analizy wykazały, że rzetelne rozpatrzenie filozofii dramatu wymaga uwzględnienia jej zakorzenienia w fenomenologii (pierwotnej inspiracji), eksplikacji intensywności oddziaływania myśli Husserla. Przeprowadzone rozważania pozwalają sformułować następujący wniosek: po pierwsze, filozofia dramatu jest projektem, odsłanianiem dramatycznego wymiaru egzystencji, projektem, który, analogicznie do filozofii Husserla, wymyka się ramom jednoznacznych określeń; po drugie, w procesie rozwoju oryginalnej myśli Tischnera uwyraźnia się *sui generis* głębia fenomenologicznej inspiracji, żywotność i aktualność Husserlowskiej filozofii. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że choć polski filozof wielokrotnie polemizuje z myślą twórcy fenomenologii, niemniej jednak stosowanie przezeń metody fenomenologicznej przemawia za tym, iż pozostaje wierny samej idei fenomenologii. W filozofii dramatu Tischner kieruje się sformułowaną przez Husserla zasadą zasad fenomenologii; zasadą znamionującą odejście od teoretycznych konstrukcji i zwrot ku temu, co bezpośrednio dane. W dojrzałej myśli polskiego filozofa, przybierającej postać filozofii dramatu, ujawnia się zatem nie tylko ukształtowany warsztat filozoficzny, lecz przede wszystkim wysiłek znamionujący badanie fenomenologiczne, mianowicie dążenie do eksplikacji tego, co dane w doświadczeniu.

W rezultacie tej eksplikacji Tischner dochodzi do wniosku, że pierwotne „ja” jest konsekwentną (ujmowalną przedrefleksyjnie) wartością, „ja” aksjologicznym, w związku z czym również cała sfera egotyczna okazuje się sferą aksjologiczną. Już we wczesnych pracach polskiego filozofa, w których mamy do czynienia z afirmacją wartości, zaakcentowaniem wolności,

aksjologiczności „ja” uwyrażnia się prymat aksjologii w ramach wykładni sfery egotycznej. Sam Tischner twierdzi, że przeprowadzone przezeń analizy „ja” sytuują się na skrzyżowaniu teorii świadomości, filozofii wartości (aksjologii) oraz filozoficznej egologii¹ i jako takie są wynikiem aksjologicznej interpretacji sfery egotycznej, a zarazem uzupełnienia koncepcji Husserla. Interpretacja ta stanowi dopiero preludium otwierające horyzont dalszego badania. Należy bowiem zauważyć, że opis trzech reprezentatywnych rodzajów doświadczeń egotycznych, jakiego dokonuje Tischner z aksjologicznego punktu widzenia w rozprawie habilitacyjnej, znajduje swą podstawę w szerokiej fenomenologicznej koncepcji doświadczenia. Oznacza to, że analiza rezultatów procesu solidaryzacji egotycznej dotyczy w istocie wielu możliwych przykładów (rodzajów) doświadczeń egotycznych. Patrząc z takiej perspektywy na projekt filozofii dramatu, w którym źródłowe doświadczenie Drugiego powoduje otwarcie horyzontu agatologicznego, można stwierdzić, że refleksja, jaką snuje późny Tischner, wypływa właśnie z fenomenologicznego nurtu rozważań i stanowi tym samym kontynuację, a zarazem radykalizację wątku egologiczno-aksjologicznego, wątku, który w *Filozofii dramatu* zostaje wkomponowany w projekt agatologiczny.

Filozofia Tischnera to filozofia eksponująca wymiar aksjologiczno-agatologiczny, zakorzeniona w źródłowym doświadczeniu, ukazująca dysonans, rozdźwięk, jakim naznaczona jest egzystencja istoty dramatycznej. Sam świat wartości nie jest światem abstrakcyjnym, lecz sferą aksjologicznych propozycji, aksjologicznego konfliktu, sferą przeżywaną, w której orientację umożliwia myślenie według wartości. Tischner, wychodząc w swej filozofii od prostego doświadczenia wartości, eksponuje nieredukowalną różnicę między sferą irrealną, w której transcendentalia się zbiegają, i sferą rze-

¹ Por. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne*. „Znak” 1970, nr 2/3, s. 204.

czywistości, w której byt, dobro, prawda „są sporne”²: ukazuje tym samym „ja” jako istotę, której dramatem jest dramatem jej wnętrza, a we wnętrzu tym znajduje odzwierciedlenie przestrzeń zewnętrzną i „odpowiedź” na aksjologiczne wyzwanie, jakim jest życie w świecie. „Właśnie dlatego, że transcendentalia są *sporne* – stwierdza dobitnie autor *Filozofii dramatu* – człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popękanym, i że on sam jest istotą pękniętą: istotnie, a nie tylko przez przypadek dramatyczną”³.

Kulminacyjnym momentem aksjologicznego dysonansu egzystencji istoty dramatycznej okazuje się doświadczenie Drugiego. Scena, świat otoczenia opisywany w *Filozofii dramatu*, jest sferą międzyosobowego oddziaływania. W doświadczeniu obecności Drugiego (w spotkaniu) napięcie (rozdarcie) osiąga punkt maksymalnego nasilenia, punkt szczytowy, ujawniający niezwykle znaczenie tego „wydarzenia”. W horyzoncie dobra „ja” odsłania prawdę o sobie, nieskażoną przesadami postawy naturalnej ani rezultatami idealizującej aktywności intelektu. Źródłowe doświadczenie obecności Drugiego otwiera horyzont agatologiczny, w którego świetle aksjologiczny rozdzźwięk okazuje się konfliktem natury agatologicznej. W perspektywie przedstawionej w *Filozofii dramatu* aksjologiczno-agatologicznej interpretacji „ja” (istoty dramatycznej), której dramatem dotyczy również relacji z Bogiem, filozofia dramatu nie jest spekulacją, lecz refleksją nad samourzeczywistniającym się „ja”.

Ujęcie Tischnera, w którym uwypukla on aksjologiczny aspekt subiektywności, jest ujęciem *par excellence* fenomenologicznym, uwzględniającym problematykę, charakter rozważań oraz sposób badania, zainaugurowany przez Husserla. Z historycznofilozoficznego punktu widzenia filozofia dramatu wydaje się w ramach prezentowanego ujęcia wyrazem wewnętrznych przemian dokonujących się w samej fenomenolo-

² J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 46.

³ *Ibidem*.

gii, przemian odpowiadających problemowemu rozwojowi fenomenologicznej filozofii. W ten sposób koncepcja Tischnera może być rozumiana jako dowód żywotności, historycznej płodności Husserlowskiej fenomenologii. W *Filozofii dramatu* metoda fenomenologiczna współgra z hermeneutycznym odsłanianiem wewnętrznej przestrzeni „ja” aksjologicznego oraz z charakterystyką i demaskowaniem ułud związanych z egzystencją istoty dramatycznej. Takie rozumienie zadania (celu), stanowiące wspólny, charakterystyczny rys dociekania fenomenologicznego oraz hermeneutycznego, ukazuje sam autor *Filozofii dramatu*. Analizując możliwości fenomenologii, w tekście *Fenomenologia i hermeneutyka* Tischner pisze: „Myślenie hermeneutyczne stawiało sobie za cel uwolnienie człowieka od jakiejś ułudy, która zaciążyła nad jego egzystencją. Ale demaskowanie ułudy wiąże się zawsze z jakimś mniej lub bardziej wyraźnym apelem do człowieka o podjęcie próby wewnętrznego odrodzenia. W ten sposób myślenie hermeneutyczne zamierza odbudować jakiś nadwyreżony etos człowieka. Człowiek nie jest w pełni »u siebie«. Trzeba człowiekowi przywrócić siebie. Początkiem powrotu jest u Husserla odkrycie własnej subiektywności człowieka”⁴. Aksjologiczna interpretacja egologicznego wątku (motywu) fenomenologii Husserla staje się dla Tischnera możliwością kontynuacji fenomenologicznego badania, którego wartość polega, jego zdaniem, na mówieniu o tym, co dotyczy człowieka, językiem doświadczenia. Wychodząc od doświadczenia wartości, kierując się w stronę tego, co konkretne, Tischner ekspozuje proces autokonstytucji pierwotnego „ja”, który określa mianem egotycznej solidaryzacji. Czy z odsłonięciem „aksjologicznego etosu” można wiązać – jak mniemał Tischner – nadzieje na „wewnętrzne odrodzenie człowieka”⁵? Nie ulega

⁴ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Kmita i J. Topolski. Warszawa 1989 s. 143–144.

⁵ Zob. ibidem, s. 144. Tischner, podobnie jak Husserl, rozważa problem przezwyciężenia kryzysu człowieczeństwa przez powiązanie etyki i hi-

wątpliwości, że analiza doświadczenia, szczególnie doniosła w przypadku doświadczenia etycznego, aksjologicznego okazuje się wyzwaniem, jakiemu zamierzała sprostać myśl filozoficzna XX wieku.

storii. (Świat wartości osobistych, które urzeczywistnia „ja” osobowe, nie jest, zdaniem polskiego filozofa, światem abstrakcyjnym, lecz rzeczywistym, tym, który podobnie jak samo „ja” osobowe ma swoją historię). W ramach swego projektu Tischner uwyrażnia aksjologiczny etos fenomenologii.

Bibliografia

Przywoływane i cytowane w pracy teksty Edmunda Husserla

Cytowane teksty Husserla z serii Husserliana

- Erste Philosophie (1923/24). Teil 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962.
- Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...*: E. Husserl: *Wybór pism*. Przeł. S. Walczewska. W: K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 2005.
- Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...*: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń 1999.
- Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1962.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana. Bd. 15. Hrsg. I. Kern. Den Haag 1973.

Teksty cytowane według innych wydań

- Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Cz. 1. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985.
- Fenomenologia i antropologia*. Przeł. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 333–346.
- Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992.
- Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*. Przeł. Z. Krasnodębski. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 174–179.
- Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967.
- Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
- Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982.
- Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989.
- O pochodzeniu geometrii*. Przeł. Z. Krasnodębski. W: S. Czerniak, J. Rolewski: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Warszawa 1991.
- Wykłady z etyki i teorii wartości 1908–1914*. Przeł. L. Ostasz. Kraków 1991.
- Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989.

Przywoływane i cytowane w pracy teksty Józefa Tischnera

- Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*. „Logos i Ethos: Rozprawy filozoficzne” 1971, s. 33–82.
- Czym jest „ja” transcendentalne?*. W: *Szkice filozoficzne: Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. Żarnecka. Warszawa–Kraków 1964, s. 349–364.
- Egzystencja i wartość*. „Znak” 1972, nr 7/8, s. 917–931.
- Ethos wolności*. „Znak” 1975, nr 2, s. 185–194.
- Etyka a historia*. *Wykłady*. Kraków 2008.
- Fenomenologia a socjologia*. „Znak” 1977, nr 9, s. 1040–1053.
- Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Kmita i J. Topolski. Warszawa 1989.

- Fenomenologia spotkania*. „*Analecta Cracoviensia*” 1978, T. 10, s. 73–98.
- Fenomenologia świadomości egotycznej*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006.
- Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991.
- Filozofia dramatu*. Paryż 1990.
- Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. „*Znak*” 1973, nr 1, s. 18–30.
- Filozofia – tradycja – hermeneutyka*. W: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne oraz Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*. Red. ks. T. Dzidek, ks. B. Sieńczak CM, ks. J.D. Szczyrek. Kraków 1994.
- Gnozeologiczny podmiot poznania*. „*Analecta Cracoviensia*” 1969, T. 1, s. 9–20.
- Hermeneutyka a język*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, T. 5/6, s. 359–371.
- Horyzonty fenomenologii Husserla*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989.
- Impresje aksjologiczne*. „*Znak*” 1970, nr 2/3, s. 204–219.
- Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1964, nr 1/2, s. 535–578.
- Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. W: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006.
- Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*. „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 5/6, s. 115–125.
- Myślenie według wartości*. Kraków 2000.
- Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*. „*Analecta Cracoviensia*” 1972, T. 4, s. 51–67.
- Przestrzeń obcowania z Drugim*. „*Analecta Cracoviensia*” 1977, T. 9, s. 67–86.
- Rozumienie – dziejowość – prawda*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, T. 5/6, s. 347–358.
- Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*. W: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Red. W. Stróżewski. Wrocław 1978.
- Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, nr 1, s. 205–257.
- Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006.
- Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*. „*Analecta Cracoviensia*” 1986, T. 18, s. 61–84.
- Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków 1975.
- Typowe odmiany pierwotności resp. wtórności*. „*Analecta Cracoviensia*” 1970, T. 2, s. 27–52.

- W kregu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989.
- W kregu spraw psychologii i filozofii. (Na marginesie filozofii E. Husserla)*. „Znak” 1967, nr 1, s. 80–105.
- Wartości etyczne i ich poznanie*. „Znak” 1972, nr 5, s. 629–646.
- Wezwani do wolności*. „Znak” 1985, nr 1/2, s. 204–212.
- Wiązania nadziei*. „Znak” 1973, nr 9, s. 1106–1118.
- Wstęp do filozofii osoby*. W: „*Fermentum massae mundi*”. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. „Agora” 1990, s. 225–228.
- Wybrane problemy filozofii człowieka*. Kraków 1985.

Teksty innych autorów

- Aguirre A.: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970.
- Bernet R., Kern I., Marbach E.: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston–Illinois 1993.
- Bobko A.: *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*. W: Idem: *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Kraków 2004.
- Bobko A.: *Poszukiwanie prawdy o człowieku*. „Znak” 2001, nr 550 (3).
- Bobko A.: *Wartość i nicność. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*. Rzeszów 2005.
- Bożejewicz W.: *Tischner. Poglądy antropologiczno-filozoficzne*. Warszawa 2006.
- Brand G.: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Bronk A.: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988.
- Carr D.: *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York 1999.
- Chudy W.: *O silne serce kultury. Polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem*. „Znak” 1984, nr 353, s. 242–253.
- Chudy W.: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Lublin 1995.
- Claesges U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964.

- Czarkowski J.: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994.
- Derrida J.: *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki*. Przeł. M. Kowalska. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006.
- Dymarski Z.: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*. Gdańsk 2009.
- Fink E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966.
- Fink E.: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966.
- Fink E.: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von G. van Kerckhoven. In: *Husserliana – Dokumente*. Bd. II/2. Dordrecht–Boston–London 1988.
- Frank M.: *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zwoliński. Warszawa 2002.
- Gadacz T.: *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*. Kraków 2007.
- Gadamer H.-G.: *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*. In: Idem: *Kleine Schriften*. Bd. 3. Tübingen 1972.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993.
- Gloy K.: *Wprowadzenie do filozofii świadomości*. Przeł. T. Kubalica. Kraków 2009.
- Graff P.: *Fenomenologia jako inicjacja. Próba częściowej rekonstrukcji koncepcji człowieka Edmunda Husserla*. „Humanitas” 1980, T. 3, s. 48–60.
- Grobler A.: *Metodologia nauk*. Kraków 2006.
- Gurwitsch A.: *Problemy świata przeżywanego*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989.
- Hartmann N.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 1–12.
- Cyt. za polskim przekładem fragmentu *Systematische Selbstdarstellung*: N. Hartmann: *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii*. Przeł.

- W. Galewicz. W: W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 207–224.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994.
- Heidegger M.: *Moja droga do fenomenologii*. Przeł. C. Wodziński. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 75–83.
- Held K.: *The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology*. „Husserl Studies” 2000, vol. 17, s. 35–48.
- Hryniewicz W.: *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 1–3. Lublin 1982–1991.
- Ingarden R.: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. Przeł. D. Gierulanka. T. 2. Warszawa 1987.
- Ingarden R.: *Studia z estetyki*. T. 2. Warszawa 1966.
- Jaegerschmid A. OSB: *Rozmowy z Husserlem*. Przeł. Z. Abrahamowicz. „Znak” 1972, nr 2, s. 153–185.
- Janssen P.: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970.
- Judycki S.: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kern I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- Kwapiszewski J.: *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*. Słupsk 1998.
- Landgrebe L.: *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*. Przeł. B. Markiewicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978.
- Lévinas E.: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye 1974.
- Lévinas E.: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe’em Nemo*. Przeł. B. Opolsko-Kokoszka. Kraków 1991.
- Lévinas E.: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 1994.
- Lévinas E.: *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*. Przeł. P. Mrówczyński. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006.

- Luijpen W.A.: *Fenomenologia egzystencjalna*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1972.
- Lyotard J.-F.: *Fenomenologia*. Przeł. J. Migasiński. Warszawa 2000.
- Łaciak P.: *Faktyczność transcendentnej subiektywności a poznanie „a priori”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 4, s. 353–370.
- Łaciak P.: *Pojęcie „oczywistości” w fenomenologii Edmunda Husserla*. „Fenomenologia” 2007, nr 5, s. 27–50.
- Łaciak P.: *Redukcja jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 28. Katowice 2010, s. 83–100.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- Mensch J.: *Manifestation and the Paradox of Subjectivity*. „Husserl Studies” 2005, vol. 21, s. 35–53.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M.: *Filozof i jego cień*. Przeł. J. Migasiński. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006.
- Merleau-Ponty M.: *Widzialne i niewidzialne*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998.
- Moran D.: *Introduction to Phenomenology*. London and New York 2000.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000 (wyd. II – 2005).
- Noras A.J.: *Redukcja jako droga filozofii*. W: *Wokół badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*. Red. C. Głombik, A.J. Noras. Katowice 2003.
- Półtawski A.: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982.
- Półtawski A.: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973.
- Ricoeur P.: *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*. Przeł. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*. Red. J. Migasiński i I. Lorenc. Warszawa 2006.
- Ricoeur P.: *La philosophie de la volonté*. T. 1. Paris 1967.

- Rolewski J.: *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*. Toruń 1999.
- Rożdżeński R.: *Filozofia poznania. Zarys problematyki*. Kraków 2003.
- Schmid H.B.: *Apodictic Evidence*. „Husserl Studies” 2001, vol. 17, s. 217–237.
- Seebohm T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.
- Seep H.R.: *Etos Husserla*. Przeł. D. Bęben i T. Kubalica. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 4, s. 37–53.
- Sidorek J.: *Idea redukcji fenomenologicznej we wczesnych tekstach Husserla*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 7, s. 135–150.
- Siemek M.J.: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1994.
- Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Red. A.J. Nowak i L. Sosnowski. Kraków 2001.
- Sobczak P.: *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*. Tarnów 2005.
- Spiegelberg H.: *The Relevance of Phenomenological Philosophy for Psychology*. In: *Phenomenology and existentialism*. Ed. E.N. Lee. Baltimore 1967.
- Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Kraków 2008.
- Stein E.: *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*. Przeł. Z. Stawrowski. „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 67–78.
- Szary S.: *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*. Kęty 2005.
- Środa K.: *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 2, s. 59–71.
- Trincia F.S.: *The Ethical Imperative in Edmund Husserl*. „Husserl Studies” 2007, vol. 23, s. 169–186.
- Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967.
- Wadowski J.: *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*. Wrocław 1999.
- Wesołowska A.: *Fenomenologiczna teoria istoty na tle platonizmu*. „Czasopismo Filozoficzne” 2008, nr 3, s. 58–68.

- Wesołowska A.: *Problem „Lebenswelt” w świetle późnej filozofii Maurice’a Merleau-Ponty’ego*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciana. T. 27. Katowice 2009, s. 129–151.
- Wesołowska A.: „Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty’ego. „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 33, s. 70–90.
- Wojtyła K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000.
- Wolsza K.: *Doświadczenie transcendentalne w fenomenologii Husserla*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1998, nr 18, s. 383–397.
- Wolsza K.: *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*. Opole 1999.

Inne źródła

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań–Warszawa 1990.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Opracował zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament). Poznań 2003.
- Encyklika „Fides et Ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Oprac. ks. W. Życiński SDB. Kraków 2005.

Indeks osobowy

A

Abrahamowicz Zygmunt 89
Aguirre Antonio 43, 292
Arystoteles 248
Augustyn św. 13, 224

B

Baran Bogdan 10, 78, 103, 293
Bergson Henri 180, 194
Bernet Rudolf 85, 292
Bęben Dariusz 255, 296
Biemel Walter 57, 95, 289
Bobko Aleksander 5, 17, 278, 292
Boehm Rudolf 289
Bożejewicz Wiesław 231, 292
Brand Gerd 60, 292
Brelage Manfred 40, 60, 292
Bronk Andrzej 82, 292
Buber Martin 230, 238, 250

C

Carr David 45, 292
Chudy Wojciech 173, 227, 292
Chwedeńczuk Bogdan 295
Claesges Ulrich 40, 292
Conrad-Martius Hedwig 45
Czarkowski Janusz 30, 45, 47, 48,
83, 159, 293

Czerniak Stanisław 52, 290

D

Derrida Jacques 58, 71, 293
Descartes René (Kartezjusz) 13, 30,
32, 40, 72, 224
Dostojewski Fiodor 14
Drwiega Marek 10, 73, 103, 295
Dufrenne Mikel 44
Dymarski Zbigniew 275
Dzidek Tadeusz 269, 291

E

Eckhart Johannes 271

F

Fink Eugen 23, 36, 39, 68, 293, 296
Frank Manfred 156, 157, 162, 293
Freud Sigmund 14

G

Gadacz Tadeusz 251, 252, 293
Gadamer Hans-Georg 23, 78, 81,
85, 293
Galewicz Włodzimierz 100, 290, 294
Gierulanka Danuta 36, 61, 144,
159, 179, 235, 239, 290
Gloy Karen 125, 156, 293

Głombik Czesław 31, 295
Gogacz Mieczysław 45
Graff Piotr 70, 293
Grobler Adam 55, 293
Gurwitsch Aron 80, 293

H

Hartmann Nicolai 99, 100, 293
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13
Heidegger Martin 9, 10, 14, 23, 44,
45, 103, 104, 170, 178, 197, 205,
220, 224, 294
Held Klaus 43, 294
Hume David 248
Husserl Edmund *passim*
Hryniewicz Włodzimierz 219, 294

I

Ingarden Roman 8, 12, 14, 16, 45,
127, 144, 145, 149, 161, 290, 294

J

Jaegerschmid Adelgundis OSB 89,
91, 294
Janssen Paul 63, 69, 71, 294
Jaspers Karl 45
Judycki Stanisław 31, 32, 44, 79,
82, 83, 93, 294

K

Kant Immanuel 13, 31, 54, 55, 89,
127, 163, 164, 224, 294
Karoń-Ostrowska Anna 18, 19, 21,
209, 220, 222, 265, 296
Kerckhoven Georg 39, 293
Kern Iso 31, 85, 236, 289, 292, 294
Kepiński Antoni 14
Kiepas Andrzej 5
Kierkegaard Søren 13
Kołakowski Leszek 293
Kmita Jan 10, 103, 214, 287, 290
Kowalska Małgorzata 71, 77, 78,
293—295

Krasnodebski Zbigniew 61, 290, 293
Krapiec Mieczysław Albert 45
Kubalica Tomasz 125, 156, 255, 296
Kwapiszewski Józef 219, 294

L

Landgrebe Ludwig 78, 181, 183,
290, 294
Lee Nam-In 79, 296
Lévinas Emmanuel 14, 15, 21, 23,
34, 39, 45, 46, 71—73, 171, 177,
198, 205, 214, 220, 221, 224, 238,
250, 291, 294
Lis R. 77
Lotze Rudolph Hermann 16
Lorenc Iwona 10, 34, 77, 104,
293—295
Luijpen Wilhelmus Antonius Maria
62, 295
Lyotard Jean-François 23, 32, 37,
53, 54, 56, 63, 76, 80, 282, 295

Ł

Łaciak Piotr 33, 34, 48—50, 77, 101,
295, 297

M

Marbach Eduard 85, 292
Marcel Gabriel 14, 177, 224, 238
Markiewicz Barbara 181, 294
Mensch James 63, 295
Merleau-Ponty Maurice 23, 44, 45,
58, 77, 177, 178, 295
Michalski Krzysztof 58, 295
Migasiński Jacek 10, 32, 34, 77, 78,
104, 293, 295
Moran Dermot 42, 58, 295
Mrówczyński Piotr 34, 294, 295

N

Noras Andrzej Jan 31, 44, 52, 295
Nowak Andrzej 144, 296

O

Opolsko-Kokoszka Bogna 198, 294
Ostasz Lech 71, 290

P

Paweł Apostoł św. 248, 251
Platon 224, 248
Póltawski Andrzej 30, 44, 295

R

Rickert Heinrich 16, 292
Ricoeur Paul 10, 14, 23, 73, 90, 103,
104, 170, 177, 179, 180, 295
Rolewski Janusz 32, 52, 81, 87, 296
Różdzeński Roman 254, 296

S

Sartre Jean Paul 224
Scheler Max 13, 45, 163, 164, 177,
220, 224, 238, 247, 248
Schmid Hans Bernhard 47, 296
Seeböhm Thomas 51, 296
Seep Hans Rainer 255, 296
Sidorek Janusz 29, 33, 44, 125, 290,
296
Siemek Marek Jan 85, 181, 294,
296
Sińczak Bronisław CM 269, 291
Sobczak Piotr 275, 279, 296
Sosnowski Lech 144, 296
Spiegelberg Herbert 61, 62, 69, 79,
296
Stawrowski Zbigniew 218, 296
Stróżewski Władysław 9, 156, 291
Stein Edyta 217, 218, 224, 296
Styczeń Kazimierz 45
Szary Stefan 225, 226
Szekspir William 14

Szewczyk Jan 12, 13

Ś

Środa Krzysztof 68, 296
Święcicka Krystyna 59, 96, 289

T

Tatarkiewicz Władysław 44
Theunissen Michael 230
Tischner Józef *passim*
Tołstoj Lew 14
Topolski Jerzy 10, 103, 214, 287, 290
Tomasz z Akwinu 275, 279, 296
Trincia Francesco Saverio 72, 296
Tugendhat Ernst 30, 51, 296

W

Wadowski Jan 223, 224, 296
Wajs Andrzej 30, 290, 295
Walczewska Sławomira 59, 96, 289,
290
Wesołowska Agnieszka 36, 77, 296,
297
Wodziński Cezary 10, 103, 294
Wojtyła Karol (Jan Paweł II) 6, 163,
173, 280, 297
Wolniewicz Marian 297
Wolsza Kazimierz 38, 297
Woźniakowski Jacek 15, 214, 252,
292

Z

Zuziak Władysław 278
Zwoliński Zbigniew 156, 293

Ż

Żarnańska Zofia 8, 118, 290
Życiński Wojciech SDB 280, 297

Agnieszka Wesołowska

Phenomenology as a possibility of Józef Tischner's philosophy of drama

Summary

The work constitutes a result of a thought of a historio-philosophical nature, a thought on the project of Husserl's phenomenology (classic phenomenology) on the one hand, and on the development of Tischner's philosophical output from phenomenology to philosophy of drama on the other. The main aim, realized in the work in the form of three steps (leading from phenomenology to the philosophy of drama) subject to a tripartite structure of the work, was to prove the main hypothesis claiming that phenomenology treated as Husserl's philosophical project, dealt with and creatively developed by Tischner as an initial inspiration, constitutes the possibility of the final effect of Tischner's output, that is the philosophy of drama. An initial inspiration, that is phenomenology, remains for the philosophy of drama only an inspiration that is not exhaustive the scope of possible philosophical references of this philosophy. The realization of the main hypothesis enables a linear and three-stage (corresponding at the same time to the architectonics of the development of Tischner's thought) course of the argument: three parts of work of the following sequence: *Husserl's phenomenology as a project* (part one), *Tischner's understanding of phenomenology* (part two), and *From phenomenology to philosophy of drama* (part three).

In the first part (*Husserl's phenomenology as a project*) phenomenology is presented as a project, initiated and realized by Husserl, but never fully realized, a project indicating research scope, and outlining a horizon of classic philosophical problems: epistemologic, metaphysical, ethical and aesthetic ones. Such a broad spectrum of problems directs a thought on phenomenology understood as a possibility, as an indefinite flow of problems. Tischner's understanding of phenomenology also inscribes into such a perspective. That is why it is extremely important from the perspective of the issues raised in the work to show phenomenology as a possibility of

the philosophy of drama at the end of part one. In this very part, to justify the subject-matter the author does not present Tischner's thought, but her own understanding of phenomenological philosophy, in which she also inscribes Tischner's concept as late as in the last subchapter. A creative use of openness that characterizes Husserl's philosophy according to Tischner, makes a Polish thinker go beyond the frames of the classic phenomenology, that is, where new areas, researched so far by other than phenomenological methods, reveal.

The second part (*Tischner's understanding of phenomenology*) is fully devoted to Tischner's understanding of phenomenology. As the thought of the author of *Thinking According to Values* changes in the womb of phenomenology developed by him, one can notice a shift from a transcendental to an axiological accent. The very part is an attempt to prove the hypothesis that an axiological interpretation of "I", and thus, a complement to Husserl's thought, is not a consequence of its external criticism, but a symbol of its internal potential recognized by phenomenology itself.

The main aim of the third part *From phenomenology to philosophy of drama* is a reconstruction of the process of transition from phenomenology to the philosophy of drama, an outline of the path of development (evolution) of Tischner's thought. In the light of the results of analyses conducted it turns out that within his own philosophical thought, Tischner characterizes transcendental mindset of "I" and, in consequence, drama, a discord between natural and transcendental attitude perceived as a discord between natural and axiological-agatological attitude.

The perspective of the philosophy of drama presented in the book, being a result of revealing Tischner's original thought *in statu nascendi*, in its beginning, Husserl's phenomenology constitutes is certainly one of the possibilities. The aim of the work was to show the aspects of philosophy of drama that prove its phenomenological provenance. We hope that looking at philosophy of drama from the angle of its beginning, and taking into account its primary relations to phenomenology, will make a reliable picture of Tischner's philosophical works.

Agnieszka Wesolowska

Die Phänomenologie als eine Möglichkeit der Philosophie des Dramas von Józef Tischner

Zusammenfassung

Die vorliegende Abhandlung ist das Ergebnis der geschichtsphilosophischen Überlegungen über Husserl-Phänomenologie (klassische Phänomenologie) und über die Entwicklung des philosophischen Schaffens von Józef Tischner von der Phänomenologie bis zur Philosophie des Dramas. In drei Teilen (von der Phänomenologie bis zur Philosophie des Dramas) versucht die Verfasserin die Hauptthese zu beweisen, dass die von Husserl abgefasste und von Tischner künstlerisch entwickelte Phänomenologie im Stande ist, als primäre Inspirationsquelle zu Tischners Philosophie des Dramas führen. Primäre Inspiration, also Phänomenologie, bleibt für die Philosophie des Dramas lediglich eine, den ganzen Bereich von philosophischen Bezugspunkten der Philosophie nicht aufbrauchende Inspiration. Der Verwirklichung von der Hauptthese dient der in der Abhandlung angenommene, lineare und der Entwicklung Tischners Philosophie entsprechende dreistufige Argumentationsgang: *Husserls Phänomenologie als ein Entwurf* (erster Teil); *Die Phänomenologie nach Tischner* (zweiter Teil) und *Von der Phänomenologie zur Philosophie des Dramas* (letzter Teil der Abhandlung).

Im ersten Teil (*Husserls Phänomenologie als ein Entwurf*) erscheint die Phänomenologie als ein von Husserl initiiertes, obwohl nie bis zu Ende geführter Entwurf, der bestimmte Forschungsmöglichkeiten nach sich zieht und den Horizont von klassischen philosophischen (epistemologischen, metaphysischen, ethischen und ästhetischen) Problemen bestimmt. Solch ein weites Problemspektrum wird durch die als eine Möglichkeit, ein unendlicher Problemfluss betrachtete Phänomenologie erzwungen. Auf solche Weise wird auch Tischners Phänomenologie betrachtet, deswegen hält die Verfasserin für wichtig, im Abschluss des ersten Teiles ihrer Abhandlung die Phänomenologie als eine Möglichkeit der Philosophie des Dramas darzustellen. Um die Hauptthese zu begründen präsentiert sie in dem Teil nicht Tischners Gedanken, sondern ihre eigene Auffassung der phänomenologi-

schen Philosophie, in der auch Tischners Auffassung der Phänomenologie – aber erst in dem letzten Unterkapitel der ersten Teil – berücksichtigt wird. Schöpferische Ausnutzung der die Husserls Philosophie nach Tischners Meinung kennzeichnenden Offenheit führt den polnischen Denker zu Überschreitung der Grenzen der klassischen Phänomenologie d.i. zu den mittels der phänomenologischen Methode bisher noch nicht erforschten Bereichen.

Der zweite Teil (*Die Phänomenologie nach Tischner*) ist en bloc der Tischners Auffassung von der Phänomenologie gewidmet. In dem Maße wie sich die Meinungen des Autors von *Wertedenken*. Weiterentwickeln, kann man entdecken, dass in der von ihm entwickelten Phänomenologie der Schwerpunkt auf axiologische (und nicht transzendente) Akzente gelegt wird. Die Verfasserin versucht folgende These zu begründen: axiologische Interpretation des „Ichs“ und demnach die Ergänzung der Husserls Ansichten ist nicht die Folge deren Außenkritik, sondern das von der Phänomenologie selbst erkennbare Zeichen deren inneren Möglichkeit.

Das Hauptziel des dritten Teiles (*Von der Phänomenologie bis zur Philosophie des Dramas*) ist, den Prozess des Übergangs von der Phänomenologie in die Philosophie des Dramas wiederzugeben und die Weiterentwicklungswege der Ansichten Tischners zu schildern. Es stellt sich heraus, dass Tischner in seiner Philosophie die transzendente Einstellung als axiologisch-agatologische Einstellung des „Ichs“ nimmt und infolgedessen das Drama von ihm als eine Diskrepanz zwischen der natürlichen und transzendentalen Einstellung, als eine Diskrepanz zwischen der natürlichen und axiologisch-agatologischer Haltung betrachtet wird.

Die in vorliegender Abhandlung angenommene Auffassung der Philosophie des Dramas, also Husserls Phänomenologie, ist wahrscheinlich nur eine von den möglichen Auffassungen. Die Verfasserin nahm sich aber das Ziel vor, solche Aspekte der Philosophie des Dramas zu zeigen, welche von deren phänomenologischer Provenienz zeugen. Sie hofft dabei, dass die Betrachtung der Philosophie des Dramas unter dem Gesichtspunkt deren Anfängen und die Berücksichtigung deren primären Verbindungen mit Phänomenologie wird zur soliden Darstellung des philosophischen Werkes Tischners beitragen.

Spis treści

Wstęp	7
-----------------	---

Część pierwsza Fenomenologia Husserla jako projekt

Rozdział pierwszy

Fenomenologia jako myślenie problemowe	29
Fenomenologia a problem początku poznania	29
Redukcja fenomenologiczna a problem przemiany „ja”	59
Idea świata przeżywanego (<i>Lebenswelt</i>)	76

Rozdział drugi

Horyzonty fenomenologii	95
Fenomenologia jako nieskończona praca myślenia	95
Tischner a perspektywy fenomenologii	104

Część druga Tischnerowskie rozumienie fenomenologii

Rozdział trzeci

Koncepcja „ja” transcendentального	117
Egologiczna a podmiotowa struktura świadomości	117
Indywidualność „ja” transcendentального	149

Rozdział czwarty

Sfera egotyczna jako sfera aksjologiczna. (Aksjologiczny wymiar egotyczności)	155
Konscjentywność sfery egotycznej	155
„Ja” somatyczne	175
„Ja” jako podmiot poznania	185
„Ja” osobowe	192
Pierwotne „ja” aksjologiczne	199

Część trzecia

Od fenomenologii do filozofii dramatu

Rozdział piąty

Możliwości fenomenologii a rozwój myśli Tischnera	213
„Aksjologiczny etos” fenomenologii w ujęciu Tischnera	213
Otwarcie na scenę a otwarcie na drugiego człowieka	233

Rozdział szósty

Filozofia dramatu jako odsłonięcie ukrytych możliwości fenomenologii	245
Dramat jako zinterpretowany aksjologicznie paradoks subiektywności	245
Istota dramatyczna jako „ja” aksjologiczno-agatologiczne	268
Zakończenie	283
Bibliografia	289
Indeks osobowy	299
Summary	303
Zusammenfassung	305

Redaktor Małgorzata Poglódek
Projekt okładki Paulina Dubiel
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel
Korektor Lidia Szumigala
Skład i łamanie Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

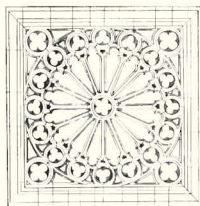
ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2091-5

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 19,5. Ark. wyd. 17,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 22 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Cena 22 zł
(+ VAT)



„Książka Pani Agnieszki Wesołowskiej w całości poświęcona jest analizie pewnej części twórczości Józefa Tischnera. Nie jest to jednak tylko próba rekonstrukcji myśli Tischnera, lecz autorska interpretacja z oryginalną tezą, która sprowadza się w istocie do następującego stwierdzenia: filozofia dramatu jest konsekwencją fenomenologii. Autorka pisze: »W naszym opracowaniu przyjmujemy, że filozofia dramatu jest wynikiem ewolucji poglądów Tischnera, których punkt wyjścia stanowi klasyczna fenomenologia Husserla«. Uzasadnieniu tej tezy jest konsekwentnie podporządkowana cała struktura pracy. [...] Pani Wesołowska prezentuje Tischnerowski sposób rozumienia fenomenologii. Ta część [...] wnosi nowe treści do interpretacji myśli samego Tischnera, jak i poszerza spojrzenie na problematykę i dyskusje pojawiające się w ramach fenomenologii. Autorka opiera się przede wszystkim na [...] wczesnych pracach krakowskiego Profesora (jego doktoracie i habilitacji), które paradoksalnie przez wiele lat nie były przedmiotem szerszych dyskusji. Bardzo skrupulatnie analizuje to, co Tischner zaczerpnął od Husserla, ale wydobywa także momenty, w których spiera się on z twórcą fenomenologii i proponuje własne rozwiązania”.

Z recenzji wydawniczej Prof. dr. hab. Aleksandra Bobki

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2091-5