

ANDRZEJ LISAK

POLITECHNIKA GDAŃSKA

E-MAIL: ANDLISAK@PG.EDU.PL

ORCID: 0000-0002-9671-0079

Karol Wojtyła jako fenomenolog

Abstract: The article analyzes Karol Wojtyła's phenomenology understood as a method. Such phenomenology must be critical: the meaning of all fundamental terms (such as subject, consciousness) must be grasped in their original intuitive givenness. The analyses in *Person and Act* focus on the subject who simultaneously constitutes a certain objectivity. The person is constituted as a hierarchical, stratified system, which the author unveils in its successive aspects (consciousness, agency, act, will, participation). Such an approach to the subject-object can only be achieved through a purely noematic phenomenology. Only this guarantees the realism of cognition, primarily by revealing the proper role of consciousness in the constitution of human personal existence. Human contact with being is, in this view, direct: it occurs before the threshold of consciousness and is therefore not mediated by consciousness as if it were a separate region of being. Consciousness can exist neither as a substantial subject, nor as the ontic foundation of experiences, nor as a faculty. Consciousness does not objectify but merely reflects what has already been objectified through knowledge and self-knowledge, which guarantees the primacy of being over consciousness. The article also discloses many other aspects of Wojtyła's phenomenology: the primacy of ontology in the analysis of cognition, the primacy of the analysis of action over cognition in shaping a realistic conception of the human being, the weakness of a phenomenology built on perception alone, the significance of language in the intuitive disclosure of phenomena, etc.

Keywords: noematic phenomenology, consciousness, person, self-knowledge, subject, realism, phenomenological reduction

Niedługo minie sześćdziesiąt lat od ukazania się podstawowego dzieła Karola Wojtyły, jego *opus magnum*, jakie stanowi *Osoba i czyn*¹. Jest to dzieło zdecydowanie należące do fenomenologii, któremu, jako fenomenologicznemu wykładowi personalistycznie zorientowanej antropologii, poświęcono szereg publikacji². Nie skupiono się jednak dotąd wystarczająco na samym modelu fenomenologii Wojtyły. Spróbujemy opisać ten model, odnosząc go do szerszej tradycji filozoficznej. Wojtyła daje nam bardzo ważną lekcję fenomenologii, ważną dla jej pojmowania i uprawiania. Jego filozofia jest w jakiś sposób znana, ale bez zrozumienia filozoficznego narzędzia, jakim się on posługuje, można stwierdzić, że jest znana nie do końca, a w rezultacie jest niedoceniana.

Chcemy więc odpowiedzieć na pytanie, jak jest „zbudowana” fenomenologia Karola Wojtyły. Krakowski Kardynał był filozofem, ale celem tego tekstu nie jest przedstawienie jego fenomenologicznej filozofii. Fenomenologia to metoda, za pomocą której dochodzi się do pewnych wyników poznawczych, takiej, a nie innej wizji świata i człowieka. W tym tekście skupimy się zatem na samej metodzie fenomenologicznej. Słowo „metoda” wymagałoby szerszego wyjaśnienia, ponieważ nie stanowi ona przeciwieństwa samej filozofii, rozumiemy ją szeroko jako hasło dla namysłów teoretycznych, w których osiągamy świadomość filozofowania, zarówno jeśli chodzi o jego proces, jak i wyniki. Metody nie możemy pojmować tylko jako myślowej techniki, narzędzia, którym dysponujemy, ponieważ filozofia jest ciągłą próbą rozumienia siebie samej i myślowego narzędzia nie możemy oderwać od jego

¹ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* (Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, 1969). Wszelkie odniesienia do tego dzieła opatruje się numerem strony w nawiasie według wydania: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: Wydawnictwo TN KUL, 1994).

² Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki, Michał Kostur, *Karol Wojtyła* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019). Bibliografię prac o Wojtyłe można znaleźć w tej publikacji; zob. także rozdział „Oddziaływanie Karola Wojtyły na środowisko filozoficzne”, 101–109.

przedmiotu. Badanie łączy się ze świadomością teoretyczną badacza – są one dane razem. Dziełem, na którym będziemy się koncentrować, jest *Osoba i czyn*, praca z zakresu antropologii, mająca za przedmiot badania to, w jaki sposób nasze człowieczeństwo objawia się w działaniu i jak człowiek staje się przez swoje działanie zrozumiąły. Plan dzieła wymagał przeprowadzenia wielu podstawowych analiz fenomenologicznych, fundamentalnych dla samego projektu fenomenologii. W przekonaniu autora tylko fenomenologia jest w stanie pozwolić nam opisać człowieka jako byt osobowy, a sprostac temu mogła jedynie fenomenologia realistyczna. Stąd metoda fenomenologiczna nie jest tu pojmowana wyłącznie jako metodyczny środek do zbudowania filozofii, ale sama staje się jako realistyczna fenomenologia podstawą i zarazem częścią realistycznej filozofii człowieka. Fenomenologię tę trzeba jakby „wyjąć” z szerszego kontekstu antropologii Wojtyły i odsłonić jej strukturę. Oczywiście problem ten nie dotyczy tylko tego dzieła, zawsze bowiem istnieje problem granicy między fenomenologią i fenomenologiczną filozofią (już w tytule swoich *Idei* Edmund Husserl rozgranicza oba obszary). Niewątpliwie musimy tu odwrócić perspektywę. Realistyczną antropologię Wojtyły będziemy analizować ze względu na obecny w niej projekt fenomenologii. Tomistyczna z ducha i pogłębiona fenomenologicznie antropologia Wojtyły jest na pewno ważnym filozoficznym dokonaniem, ale jak będziemy to chcieli pokazać, to stworzony przez niego projekt fenomenologii w konfrontacji z tradycją filozoficzną ujawnia całą doniosłość i przenikliwość jego filozofowania. Ugruntowanie realistycznej fenomenologii służy za fundament jego antropologii, stąd nie jest to problematyka, na której zwykle koncentrują się badacze, widzą w niej bowiem tylko drogę do antropologii. Koncepcja fenomenologii Wojtyły przybrała postać, którą zasadniczo można określić jako filozofię świadomości. Mówimy „zasadniczo”, ponieważ jak zobaczymy, dzieli ją przepaść od klasycznych, uprawianych od czasów Kartezjusza filozofii oznaczanych mianem „filozofii świadomości”. Stara się ona przywrócić pojęciu świadomości jego właściwy realistyczny sens. Jak pisze Andrzej Półtawski o *Osobie i czynie*: „Najtrudniejszą część pracy, stanowiącą oryginalną odpowiedź autora na kartezjańskie ujęcie problematyki świadomości, jest część pierwsza; Wojtyła bowiem potraktował teorię świadomości nader skrótowo. Niemniej jednak jest ona pionierskim zarysem realistycznej teorii

świadomego życia człowieka [...]”³. Zgadza się w pełni z tą opinią. Cytat ten akcentuje dwie kwestie. Poza oryginalnością ujęcia filozofii świadomości w stosunku do tradycji filozoficznej podkreśla się jej skrótowość. Ma być ona tylko drogą, która prowadzi do antropologii. Jest to swoista fenomenologia bez fenomenologii, niezwykle uboga, jeśli chodzi o unaoczniające ją analizy i przykłady. Zgodnie z hasłem „do rzeczy samych” dotarcie do nich wymaga istotnościowych wglądów, tak żebyśmy widzieli analizowane fenomeny. Autor, dostrzegając w niej tylko drogę do realistycznej fenomenologii, skrywa jej rzeczywiste doniosłe znaczenie jako projektu realistycznej fenomenologii. Fenomenologia ta zatem jest zawarta *implicite* w dziele i trzeba ją wydobyć, a często chyba też rekonstruować i rozwijać, wychodząc czasami od zbyt skąpego materiału.

Opisując model fenomenologii, należy odpowiedzieć na pytanie, co stanowi źródło danej filozofii, interes konstytuujący poznanie. Wielcy filozofowie chcą powiedzieć nam o czymś, co jest dla filozofii tak zasadnicze, że buduje myślenie jako pewną teoretyczną całość razem z jego metodą. Edmund Husserl stwierdził kiedyś w rozmowie z Leo Straussem, filozofem wykształconym w marburskiej szkole neokantystów, że ci neokantyści byli dobrymi filozofami, ale zrobili błąd, „zaczynając od dachu”⁴. Zajmował ich, jak to sami określali, „fakt nauki”. Do tego, czym jest rzeczywistość, dochodzi jedynie nauka, filozofii pozostaje tylko analiza języka nauki oraz pokazanie, jak nauka tworzy jej obraz. Husserl wskazywał, że sama nauka jest wtórna wobec pierwotnej wiedzy o świecie, że jest modyfikacją przednaukowego rozumienia. Głównym celem fenomenologii Husserla jest filozoficzne zrozumienie przednaukowego świata i dlatego skupia się ona przede wszystkim na analizie świata jako postrzeganego zmysłowo. Model fenomenologii Husserla został pierwotnie stworzony przez analizę najprostszych sytuacji poznawczych, sytuacji związanych ze zmysłowym postrzeganiem świata. Podobne źródło ma zresztą fenomenologia Romana Ingardena, również budowana na spostrzeżeniu, z natury statyczna (dzięki czemu doskonale nadawała się do zadań es-

³ Andrzej Półtawski, „Osoba i czyn”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. Barbara Skarga (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 441.

⁴ Leo Strauss, „Wprowadzenie do egzystencjalizmu Heideggera”, w: Leo Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012), 197.

tetyki, do analizy budowy i poznania dzieła literackiego i sztuki). Jak jednak pisze Leo Strauss: „Wedle Heideggera sam Husserl rozpoczął od dachu. Nie istnieją rzeczy postrzegane zmysłowo, a następnie te same rzeczy jako będące wartościowymi lub oddziałującymi na nas”⁵. Pierwotna sytuacja ludzkiego bycia w świecie nie jest w ogóle sytuacją poznawczą. Poznawanie świata zakłada już rozumiane wcześniej bycie i to badanie bycia stanowi przedmiot jego „ontologii fundamentalnej”.

Nie ma zatem fenomenologii uniwersalnej, musimy się zawsze starać o zrozumienie jej źródeł i celów. Patrząc na stół. Stół jest nam dany w wyglądach, nie możemy go ująć za jednym zamachem, widzimy go albo z przodu, albo z tyłu, z góry lub dołu, widzimy go w świetle słońca lub w półmroku, gdzie samo źródło światła różnie go oświetla, nadając mu różne odcienie barw, gdzie słoje drewna przedstawiają się nam zupełnie inaczej. Ale przecież ten sam stół widzimy jako rzecz użyteczną, jako coś, co ma wyrafinowany design (lub nie), jako coś, co jest nam bliskie, bo odziedziczyliśmy go po przodkach, a więc jako odnoszący się do naszej egzystencji. Ale żeby rozumieć, jak się odnosi do naszej egzystencji, musimy wiedzieć, czym jest ludzka egzystencja. Świat jest jednym światem, ale różne fenomenologie odkrywają go w różny sposób. Husserl, Merleau-Ponty, Schmitz czy Heidegger tworzą zupełnie inne perspektywy widzenia tego samego świata. Między Heideggerem i Wojtyłą zachodzi podobieństwo. Heidegger chce zrozumieć świat z perspektywy ludzkiego bycia w świecie pojmowanego jako całość. W antropologii Wojtyły źródła myślenia są zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Chodzi w niej o zrozumienie człowieka pojmowanego jako byt osobowy. Tu widać wyraźnie różnicę między modelem fenomenologii Husserla i Wojtyły. Chodzi o punkt wyjścia. Model fenomenologii opracowany na podstawie analizy prostych sytuacji poznawczych nie jest dobrym narzędziem, gdy chcemy zrozumieć człowieka. Skoro człowiek tworzy swoją realność (a jako ludzka zbiorowość tworzymy realność świata), to realność świata może być ujęta i rozumiana dopiero na poziomie ludzkiego działania. Cała nowożytna tradycja filozoficzna ma problem z pojmowaniem człowieka, ponieważ w swych analizach wychodzi od najprostszych sytuacji poznawczych: szuka pierwotnych dat wrażeńiowych, chce

⁵ Tamże, 198.

dalej pokazać, jak powstają z nich spostrzeżenia itd. Tworzy całą, rzekłbym, mitologię kuchni świadomości, gdzie z zastosowaniem odpowiednich technik (jak redukcja transcendentálna) zdołamy zobaczyć, jak ona działa. Jest to dziedzictwo atomistycznej i sensualistycznej koncepcji doświadczenia brytyjskiego empiryzmu. To wiara, że niższe formy prowadzą do wyższych. Jest jednak odwrotnie: forma niższa tłumaczy się przez wyższą. Zrozumieć człowieka to zrozumieć, kim jest osoba ludzka. Pojęcie osoby należy do języka i filozofii, i teologii. Bóg jest bytem osobowym, a my jesteśmy stworzeni na Boże podobieństwo jako byty osobowe. Nie wiemy więc do końca, czym jest osoba, ponieważ to oznaczałoby przeniknięcie bytu Boga, ale cała analiza fenomenologiczna musi być prowadzona z tego punktu widzenia, musimy wychodzić od doświadczenia całego człowieka, człowieka jako całości, a zatem opisać go holistycznie, pierwszeństwo ma całość człowieka, człowieczeństwa. Ontologia i teoria poznania zbudowana na postrzeżeniu słabo nadają się do zrozumienia człowieka jako bytu, który działa i się rozwija, i to taka z gruntu fałszywa ontologia odpowiada za kartezjańskie odcięcie wnętrza człowieka rozumianego jako *cogitare*, jako coś pierwotnego i pozaświatowego, od świata zewnętrznego, odcięcie i zarazem radykalne przeciwstawienie. Wojtyłowe „człowiek działa” chce ująć i zrozumieć całość ludzkiego bytu i jego bycia w świecie. Tu też nasz autor jest bliski Heideggerowi. Coś rozumiemy przez całość. Jestestwo (*Dasein*) rozumie nie jakiś konkretny element swego środowiska, swego świata, ale to środowisko jako całość i swoje w nim miejsce⁶.

Fenomenologia daje chrześcijaństwu narzędzie do zrozumienia człowieka w pełnym wymiarze jego osobowego bytu. Już praca habilitacyjna Wojtyły na temat myśli Maxa Schelera miała pomóc zrozumieć, „o ile fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej. [...] Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna”⁷. On, człowiek wykształcony

⁶ W jego analizach czasu, na przykład, nie wychodzimy od tego, co niby najprostsze: czasu rozumianego jako sekwencja chwil, jak czyniła to prawie cała tradycja od Arystotelesa po Husserla, ale od czasowości autentycznego ludzkiego bycia. *Byt i czas* przedstawia cztery poziomy ujmowania czasowości: autentyczna czy też źródłowa czasowość, czasowość nieautentyczna, czas światowy, czyli czas publiczny, i czas pojmowany jako homogeniczne, niekończące się następstwo chwil.

⁷ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława, 1996), 90.

w tradycji tomizmu, odkrywa doświadczenie fenomenologiczne, dzięki któremu „nasze poznanie istoty nie zawiera żadnych pośrednich aktów abstrakcji umysłowej, ale polega na bezpośrednim wejrzaniu, które fenomenologowie określają jako *Wesensschau*”⁸. Sięgał jednak wtedy do metafizyki tomistycznej, krytykując fenomenologiczną powierzchowność w ujęciu sprawczości osoby. Podejście do metody fenomenologicznej zmienia się wyraźnie w *Osobie i czynie*. Wojtyła jest głęboko przekonany, że tylko fenomenologia może odsłonić pełny wymiar człowieczeństwa i zarazem odsłonić, wbrew subiektywistycznej tendencji filozofii pokartezjańskiej, realność ludzkiego bytu i jego sprawczość. I z tego powodu interesuje nas fenomenologia Wojtyły: ze względu na przeświadczenie, że tylko fenomenologia może w pełni, co znaczy realistycznie, ująć byt ludzki, chodzi więc o projekt realistycznej fenomenologii. Był on bowiem przekonany mimo ukształtowania w tradycji tomizmu, że fenomenologia jest niezbędna do ujęcia „tego, co nieredukowalne w człowieku”, tego, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby (co jest nieredukowalne do żadnej zewnętrzności, do analizy człowieka w kategoriach zewnętrznych)⁹. Fenomenologia staje się więc *philosophia prima*, jeśli chodzi o filozoficzną antropologię. Dodajmy, że chrześcijańską antropologię, ponieważ dla Wojtyły jako duchownego ta personalistyczna antropologia ma mocny wymiar praktyczny, wymiar duszpasterski¹⁰.

Husserlowskie idealistyczne ujmowanie człowieka jako strumienia przeżyć z Ja żyjącym w tym strumieniu i stanowiącym ich biegun cechuje pewna, rzekłbym, płaskość, chociaż w modelu fenomenologii genetycznej to ujmowanie przestaje być czymś prostym. Jednak struktura człowieka konstytuującego

⁸ Karol Wojtyła, „Akt i przeżycie etyczne”, w: Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie* (Lublin, 1994), 440.

⁹ Pisz o tym w krótkim tekście z 1978 roku *Subjectivity and the Irreducible in Man*. Nie da się wyrazić istoty i jedności człowieka jako niepowtarzalnego bytu osobowego w kategoriach kosmologicznych – człowiek nie jest redukowalny do płaszczyzny tego, co światowe, i nie jest wyrażalny w języku tego, co światowe. Zwłaszcza istota autentycznego ludzkiego działania nie może być wyrażona adekwatnie w aparacie pojęciowym metafizyki klasycznej.

¹⁰ Pisz: „Nieraz sobie uświadamiam, jak bardzo przemyślenia tam zawarte pomagają mi przy spotkaniach z poszczególnymi osobami, a także przy spotkaniach z wielkimi rzeszami wiernych, podczas moich podróży apostołskich”; Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, 90–91.

się jako realny byt jest o wiele bardziej złożona. Realistyczne ujęcia człowieka osiąga się przez odsłanianie kolejnych aspektów konstytucji jego osobowej struktury. Fenomenologia Wojtyły, która z istoty skupia się na tym, że „człowiek działa”, potrzebuje dynamicznej wizji człowieka i takiej samej dynamicznie zorientowanej fenomenologii. Człowiek, nasze człowieczeństwo tworzą w niej hierarchiczny, warstwowy system, w którym nasze czucia, uczucia, nasza wiedza o świecie, nasza wola i sumienie znajdują właściwe miejsce w całości, jaką jest działający i tworzący siebie człowiek. Ten podmiot, a zarazem przedmiot jest czymś obiektywnym, aczkolwiek jest nam on dany tylko subiektywnie, a więc wyłącznie nam.

Jak zatem zbudowana jest realistyczna fenomenologia? Powrót do rzeczy samych domaga się źródłowego doświadczenia i tylko to trzymanie się źródłowego doświadczenia może dać nam rzetelną fenomenologię. Trzymać się doświadczenia znaczy: nie używać żadnych pojęć, o ile nie odsłoniły one swego sensu w źródłowym doświadczeniu. Wymogiem rzetelnej fenomenologii jest zatem uprawomocnienie jej wszystkich podstawowych pojęć, nasycenie ich treścią w naoczności. Aby dalej kontynuować nasze rozważania, odnieśmy się na chwilę do klasycznego tekstu ucznia Husserla, Eugena Finka, o pojęciach operacyjnych w filozofii¹¹. Tworzenie pojęć w filozofii zmierza intencjonalnie ku takim pojęciom, w których myślenie, to, co pomyślane, utrwala i przechowuje – te pojęcia określa Fink mianem pojęć tematycznych. Aby jednak wytworzyć pojęcia tematyczne, potrzebujemy innych pojęć, na których rozumienie nie kierujemy już uwagi. Używamy ich, ale one same nie są filozoficznie przemyślane, są cieniami filozofii – te pojęcia nazywa Fink pojęciami operacyjnymi. Samo myślenie ma podstawę w tym, co jest niepomysłane. Traktuje on je jako „metodyczne naiwności”, niesprawdzone założenia czy historyczne uwarunkowania. Czy tak naprawdę musi być? Myślę, że Fink próbuje tu bronić Husserla. Fundamentalne pojęcie, jakim jest w fenomenologii Husserla świadomość, to generalnie pojęcie operacyjne, przyjmowane za tak oczywiste, że nie jest praktycznie analizowane, a dogmatycznie przyjęte. Stanowi to źródło husserlowskiego idealizmu, w którym świadomość (czysta świado-

¹¹ Tekst wygłoszony na kolokwium fenomenologicznym w Royaumont w kwietniu 1957 roku: Eugen Fink, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, w: Eugen Fink, *Nähe und Distanz* (Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 1976).

mość zwana później „absolutną subiektywnością”) tworzy osobną dziedzinę bytową, co prowadzi do tego, że całe istnienie realnego świata można podać w wątpliwość. Wojtyła odrzuca husserlowski model fenomenologii. Drogę do realistycznej fenomenologii stanowi redukcja fenomenologiczna, ale pod tym mianem nie kryje się według niego żadna operacja w rozumieniu Husserla. Píše o redukcji fenomenologicznej: „Rozumiem przez tę redukcję operację prowadzącą do najpełniejszego, a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści” (127) i nie próbuje prowadzić szerszych teoretycznych rozważań na ten temat. Model fenomenologii Husserla jest wynikiem zmagania się z wieloma przejętymi z tradycji filozoficznej modelami teoretycznymi (typu: naoczna treść wrażeniowa i jej intencjonalne ujęcie jako pewnego przedmiotu), skomplikowanych procedur (redukcja eidetyczna, redukcja fenomenologiczna) itd. W ogóle fenomenologia Husserla jest zasadniczo skupiona na wypracowaniu idei samej fenomenologii, a projekt fenomenologicznej filozofii jest umieszczony w dalszej perspektywie, co oczywiście nie może być traktowane jako wada, bo to w końcu on ją stworzył i od niego się jej uczymy, nawet na jego błędach. Fenomenologia *Osoby i czynu* zadziwia na tym tle pewną absolutną naturalnością. Autor dawał się w analizach prowadzić rzeczy samej, co daje jasność widzenia. Nie tworzy wstępnie żadnych przyjętych bezkrytycznie modeli i teoretycznych procedur, które zamiast otwierać na fenomenologiczne dotarcie *zu den Sachen selbst*, raczej je zaciemniają. Nie wynika z tego, że możemy uniknąć w filozofowaniu dogmatycznych modeli, uproszczonych opozycji i że za wzór takiej postawy może służyć krakowski Kardynał. Przeciwnie, pewne podstawowe modele i opozycje fenomenologicznej antropologii Wojtyły, takie jak *agere-pati*, czyn i uczynnienie, mogą budzić wiele wątpliwości.

W każdej filozofii mamy natomiast pewien obszar badań podstawowych, w którym wszelkie fundamentalne pojęcia powinny być traktowane, używając języka Finka, jako tematyczne. Wojtyła stara się zdać sprawę z wszelkich możliwych sensów tak podstawowych i tak niejednoznacznych pojęć, jak „świadomość”, „Ja”, „podmiot”, „człowiek”, „samowiedza” (a więc traktuje je jako pojęcia tematyczne), i stara się pokazać wzajemne relacje, jakie między nimi zachodzą, ponieważ tylko w ten sposób można realistycznie ująć rolę świadomości (i to w poszczególnych sensach tego pojęcia) w konstytucji ludzkiego bycia. Już bowiem przy tych kilku pojęciach powstaje mnóstwo pytań.

Czy podmiot to tyle co Ja? Czy „człowiek jest podmiotem” oznacza, że „podmiot jest człowiekiem”? Bez odpowiedniej precyzji językowej nie osiągniemy niezbędnego gruntu do dalszych badań, przy czym widzimy, że są to badania podstawowe, bez których trudno mówić o rzetelnej budowie świadomego swego języka fenomenologii. Na przykład człowiek jako podmiot myślenia i działania jest przez Wojtyłę określany słowem przejętym z tradycji filozofii klasycznej – *suppositum*. Ale czy człowiek rozumiany jako *suppositum* jest równoważny Ja? Chyba Ja to więcej niż *suppositum*, ponieważ ten termin abstrahuje od momentu przeżycia, człowiek bowiem przeżywa swoją podmiotowość, Ja łączy moment podmiotowości przeżytej z podmiotowością ontyczną. Czy da się to wyjaśnić w języku fenomenologii Husserla?

Prześledzimy zatem budowę możliwych podstawowych teoretycznych modeli fenomenologii (a nawet szerzej – filozofii). Uświadomi to nam miejsce fenomenologii autora *Osoby i czynu*, a zarazem umożliwi zrozumienie, jaki jej typ można pogodzić z realizmem ontologicznym i teoriopoznawczym. Używając języka Husserla, mianowicie przeciwstawienia noezy i noematu, a więc aktu i jego przedmiotu, możemy teoretycznie wyróżnić trzy modele fenomenologii (filozofii): czysto noetyczny, noetyczno-noematyczny i czysto noematyczny. Języka do ich przedstawienia dostarcza oczywiście fenomenologia Husserla. Model czysto noetyczny jest absolutnie skrajny, czego wzorcowy przykład stanowi filozofia Berkeleya, w której *esse = percipi*. Zasadniczo jednak mamy dwa modele. Koncepcja dualistyczna zakłada dualizm bytu i świadomości oraz przeciwstawia się koncepcji, według której dostęp realnego bytu ludzkiego do świata jest bezpośredni i niezapośredniczony przez żadną autonomiczną wobec niego dziedzinę bytową. W pierwszej koncepcji prawdziwą rzeczywistością, w której przebywamy, jest kartezjański świat przeżyć, z niego dopiero musimy się wydostać w stronę bytu, w drugiej koncepcji kontakt z bytem jest bezpośredni, przeżycie ma tę naturę, że bezpośrednio odsyła nas do bytu, ono samo jest skryte i niejawne, a więc nie stanowi rzeczywistości, w której przebywamy: sama noeza jest transparentna. Widzę stół, ale nie widzę przeżycia, w którym stół jest mi dany. Świat konstytuuje się w nas poniżej progu świadomości, czego uczy psychologia kognitywna, i nie możemy tego procesu konstytucji zobaczyć i go analizować, co unieważnia możliwość badań wszelkich struktur noetyczno-noematycznych. Nie przebywamy w świecie przeżyć, prze-

bywamy w rzeczywistości i to właśnie stanowi rolę przeżyć – umieszczają nas bezpośrednio w rzeczywistości. Nawet gdy marzę o żółtym Ferrari, marzenie to umieszcza mnie bezpośrednio w rzeczywistości, rzeczywistości podmiotu, który jest tak stworzony, ma taki charakter, że miewa takie, a nie inne marzenia. Nawet gdy śnię, to sen jest rzeczywistością realnego podmiotu, który śni. Marzenia i sny same mają charakter noematyczny, budują bowiem wewnętrzną rzeczywistość realnego podmiotu. Rzeczywistość naszego wnętrza ma oczywiście odmienny charakter od rzeczy, które postrzegam. Nie można realnego podmiotu redukować do strumienia przeżyć, ponieważ to realny podmiot (a zarazem przedmiot) ma przeżycia, w których przeżywa świat i siebie, a nie jest ich strumieniem. Mamy zawsze do czynienia z wynikiem przeżyć. Oczywiście wiemy, że doświadczamy przeżycia świata, ale wiedza o tym jest związana, ujmując to w kategoriach Wojtyły, z samowiedzą (podstawowy termin fenomenologii Wojtyły) człowieka, a więc nie z bezpośrednim kontaktem ze światem, lecz z obiektywizacją tej bezpośredniej sytuacji poznawczej (o ile bezpośredni kontakt ze światem można nazwać poznawczym). Taki bezpośredni kontakt mamy też z sobą samym i stanowimy również pewną przedmiotowość. W kartezjańskim świecie jesteśmy zamknięci w klatce świadomości (utożsamianej ze światem przeżyć) i problemem jest, jak się z niej wydostać: jak od tego, co mentalne, dojść do tego, co realne. Kartezjanizm uznaje nie tylko dualizm bytu i świadomości jako dwóch odmiennych rodzajów bytu, lecz także prymat świadomości – jest ona nam bliższa, lepiej znana i pewniejsza. Tak też myśli Husserl. Istnieje dla niego różnica między sposobem, w jaki przedmioty przestrzenno-czasowe są dane świadomości, a samą świadomością. Można sobie wyobrazić istnienie podmiotu bez świata, ale nie świata bez podmiotu (§ 49 *Idei I*). Podczas gdy świat może się tylko przejawiać podmiotowi, subiektywność nie potrzebuje świata do swego istnienia – i to w ten sposób świadomość rozumiana jako subiektywność staje się dla Husserla niezależnym regionem bytu. Nie rozumie on, że aby subiektywność była subiektywnością, to może być tylko subiektywnością, wnętrzem czegoś realnego, realnego bytu ludzkiego, a realny byt ludzki może żyć tylko w realnym świecie, jako rzecz pośród innych rzeczy. Subiektywność nie może istnieć sama w sobie. Zespół kartezjańskich *cogitationes*, określający człowieka jako *res cogitans*, jest pojmowany jako sfera bytu epistemologicznie pierwotnego i absolutnego. Pojęcie świadomości ule-

gło u Husserla reizacji. Stanowiła ona zbiornik wrażeń, w którym dopiero poprzez ujęcie ich przez samą świadomość docieramy do świata, a więc w którym przedmiot poznania jest sam dziełem syntetyzującej data wrażeńowe świadomości. Ukształtowany przez Husserla model fenomenologii określamy jako noetyczno-noematyczny. W skrajnym przypadku może to być nawet filozofia czysto noetyczna¹². Co więcej, sama chęć bycia realistą nie oznacza, że fenomenologia przestaje być noetyczno-noematyczna. Tak jest u Romana Ingardena, którego głównym filozoficznym zamierzeniem było teoretyczne uzasadnienie realizmu. Ta próba (w jego głównym dziele *Spór o istnienie świata*) nie mogła być udana, i to z prostego powodu: Ingarden za punkt wyjścia przyjmuje husserlowskie dogmatyczne pojęcie świadomości jako czegoś radykalnie odmiennego od tego, co realne, uznaje istnienie dwóch dziedzin przedmiotów indywidualnych: dziedzinę czystej świadomości (rozumianej jako strumień przeżyć) i dziedzinę świata realnego. I jak sam pisze: spór między realizmem i idealizmem bowiem „dotyczy istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą powątpiewalnością *istnienia* świata realnego a niepowątpiewalnością *istnienia* czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego (i jego składników) w stosunku do przeżyć czystej świadomości, które same są dane immanentnie”¹³. Idzie więc śladem Kartezjusza i Husserla. Czy idąc śladem Kartezjusza, można dojść do realizmu? Tekst ten chce pokazać, jaka filozofia może uzasadnić realizm. Nie da się mianowicie uzasadnić realizmu, postulując istnienie czystej świadomości. Wystarczy do tego analiza pierwotnej sytuacji poznawczej i roli w niej świadomości – jak to czyni Wojtyła – i żadne badania formalno-ontologiczne, materialno-ontologiczne czy metafizyczne nie wyprowadzą nas z kartezjańskiej klatki świadomości, jeśli tylko pozwoliliśmy się tam zamknąć¹⁴. Takie przekonanie żywi też klasyczny realizm.

¹² Husserlowskie *Badania logiczne* mimo swojej wyraźnie realistycznej orientacji są fenomenologią czysto noetyczną, ponieważ w języku tego dzieła nie da się opisać statusu realnego bytu. W języku *Badań* nie da się odróżnić sensu (noematycznego) od *species* materii aktu, co jest bezsensem. Zob. Guido Küng, „Nowe spojrzenie na rozwój filozoficzny Husserla”, *Studia Filozoficzne*, numer specjalny: „Fenomenologia Romana Ingardena” (Warszawa, 1972), 150.

¹³ Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1 (Warszawa: PWN, 1987), 25.

¹⁴ Pełniejszej analizy tych kwestii dokonuję w artykule: Andrzej Lisak, „Aktualność *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 29(4) (2020): 191–204.

Jak to ujął Étienne Gilson: „Czy można żądać od myśli, aby dała – bezpośrednio lub pośrednio – cokolwiek innego aniżeli myśl? [...] Wychodząc od pewnego *percipi*, nigdy nie dojdziemy do innego *esse* niż [do *esse* owego] *percipi*”¹⁵.

Problem z kartezjańskim dualizmem polega jednak na tym, że ten sposób myślenia stał się w nowożytności naturalnie akceptowany, wręcz oczywisty. Łatwość, z jaką jest on akceptowany, dotyczy całej filozofii, np. jest właściwy prawie całemu nurtowi filozofii analitycznej, co często prowadzi do stanowiska antyrealizmu (np. Michael Dummett), a jeśli już prowadzi do realizmu, to jest to realizm ograniczony, subiektywny (Hilary Putnam, przedstawiciel takiego stanowiska, nazywa go realizmem „wewnętrznym” i przeciwstawia niemożliwemu do zrealizowania obiektywnemu poznaniu świata, co sugeruje realizm metafizyczny)¹⁶. Stąd moim zdaniem ogromne znaczenie wszelkiej filozofii, która się mu przeciwstawia. Z tego punktu widzenia centralną wręcz postacią filozofii współczesnej staje się Karol Wojtyła. Warunkiem uzasadnienia realizmu jest bowiem rzetelna fenomenologia – taka fenomenologia musi nas doprowadzić do realizmu. Droga do realizmu to analiza tego, czym jest świadomość, a nie kartezjański punkt wyjścia z góry przesądzający jej charakter.

Scharakteryzujemy zatem najogólniej, jak wygląda koncepcja, którą rozwija Kardynał – koncepcja noematyczna. Jesteśmy tak stworzeni, że świat (noematy) jest nam dany bezpośrednio i to tylko obiektywizacja sytuacji poznawczej mówi nam, że świat jest nam dany w przeżyciach. Przeżycie jest po to, żebyśmy dotknęli przez nie bytu bezpośrednio, a nie po to, żeby kierowało uwagę na siebie samo. Dalej, nie można utożsamiać Ja ze świadomością. Mamy świadomość, ale nie jesteśmy świadomością. Świadomość jest świadomością też mnie, a więc sama moja podmiotowość zarazem stanowi dla siebie samej przedmiotowość i jest czymś, co jedynie jest świadomości dane, a co ją wyprzedza, Ja ma charakter noematyczny. Świadomość niczego nie konstytuuje, ale to dzięki niej możemy zobaczyć, jak w człowieku-podmiocie coś się konstitu-

¹⁵ Étienne Gilson, *Realizm tomistyczny* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1968), 11.

¹⁶ Zilustrujmy to myślenie jednym cytatem: „Skąd wiemy o czymkolwiek? Gdy o tym myślisz, wszystko, czego możesz być pewien, to wnętrze twego umysłu. [...] Wszystko inne niż twoje wewnętrzne przeżycia i myśli jest dalej od ciebie i dosięga cię tylko za ich sprawą. [...] Być może więc z jaskini własnego umysłu nie ma żadnego wyjścia”; Thomas Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii* (Warszawa: Aletheia, 1998), 9–17.

uje, włącznie z nim samym. Świadomość jedynie odbija to, co się w człowieku dzieje. Świadomości nie przysługuje jakakolwiek intencjonalność (a więc nie ma ona charakteru aktowego), przysługuje ona podmiotowi. Także nasz pierwotny stosunek do świata nie ma charakteru aktowego, nie wymaga żadnego intencjonalnego zwracania się w jego stronę – świat jest nam po prostu pierwotnie dany bez jakiegokolwiek wysiłku czynionego przez świadomość, dany bezpośrednio przed progiem świadomości, już zawsze jesteśmy w świecie i nie możemy być pomyślni jako pozaświatowy podmiot. W Polsce poza przyszłym Papieżem stanowisko to reprezentował Andrzej Półtawski, blisko zresztą z nim zaprzyjaźniony – formułował swoją koncepcję, odnosząc się do poglądów Kardynała. Nie stworzył on jednak własnego syntetycznego ujęcia fenomenologii czysto noematycznej, ale rozwijał ją i precyzował, odwołując się do bardziej naukowych ujęć. Konfrontował je głównie z poglądami francuskiego fenomenologa i psychiatry Henriego Eya. Dysponujemy już według niego pierwotnie obrazem świata, zanim się pojawi świadomość, jest on nam dany poniżej progu świadomości, a więc świat nie mógłby się w niej konstituować. Świadomość jedynie odzwierciedla świat. Już pierwotnie jesteśmy w świecie, a zawdzięczamy to „modelowi świata” (a w języku filozofii Wojtyły – samowiedzy), jest on wynikiem naszej wiedzy i doświadczenia. Model świata odpowiada realnej zdolności człowieka do rozumienia rzeczywistości. Bycie świadomym polega na dysponowaniu osobistym dynamicznym modelem świata, upodmiotowienie zaś nie jest dziełem świadomości, ale już pierwotnej dynamicznej obecności człowieka w świecie. Byt człowieka jest pierwotny wobec husserlowskiego „strumienia przeżyć” i samo Ja jest nadrzędne wobec swych przeżyć. Pole świadomości jest człowiekowi podporządkowane, człowiekowi rozumianemu jako system jego osobowości: Ja i świadomość się pokrywają, co nie oznacza identyczności, ale podporządkowanie. Ukazywanie przez Półtawskiego komplementarności stanowisk Eya i Wojtyły nie oznacza rezygnacji z własnych ujęć. O fenomenologii pisze:

trzeba ją traktować wyłącznie „noematycznie”, tj. od strony tego, co się pojawia, i jego sposobu pojawiania się. „Sensy” intencjonalne nie są nam dostępne wprost w „strumieniu świadomości”, lecz są, powiedzieć można, zakodowane w lorenzowskim „aparacie światobrazu” i dostępne są jedynie poprzez to, co się pojawia. Husserlowska *epoché* kieruje nas wprost ku fenomenom i nie pozwala na

intuicyjne uchwycenie korelacji „noezy” i „noematu” („noezą” jest tu właściwie pozaświadome funkcjonowanie „aparatu światobrazu”, przetwarzanie przez ten aparat otrzymanych za pośrednictwem narządów zmysłowych danych i dostarczanie świadomości gotowych rezultatów tej przeróbki)¹⁷.

W fenomenologii podobne stanowisko prezentował Jean-Paul Sartre. W swojej rozprawce o transcendencji ego (napisanej przed opublikowaniem pracy *Bycie i nicność*, w której jego stanowisko przestaje już być tak jednoznaczne) pisze: „Dla większości filozofów Ego jest »mieszkańcem« świadomości [...]. My zaś chcielibyśmy wykazać tutaj, że Ego nie jest [...] *wewnątrz* świadomości: jest bowiem poza nią, *wewnątrz* świata; jest bytem świata, takim samym jak Ego innego”¹⁸ – i jest bytem świata, można dodać, tak jak wszystkie rzeczy, które nas otaczają. Ego jest więc jednością noematyczną, a nie noetyczną. Intencjonalność (świadomość jest zawsze świadomością czegoś innego) wyprowadza nas zawsze w świat zewnętrzny. Rzeczy nie da się rozpuścić w świadomości, ponieważ świadomość nie ma wnętrza, „jest jedynie zewnętrznością siebie samej i właśnie owa absolutna ucieczka, owa odmowa bycia substancją stanowi o tym, że jest świadomością”¹⁹. Do tradycji tej należy też antykartezjański Heidegger (do czego wrócimy).

Z tradycji niefenomenologicznej najbliższej antynoetycznej orientacji myślenia była szkoła marburska, zwłaszcza Paul Natorp jako autor *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912)²⁰. Świadomość jest z istoty obiektywizująca, bezpośrednio dane są nam rzeczy (taką ukonstytuowaną przedmiotowość tworzy też realny cielesny podmiot). Przeżycie, nawet w próbie jego obiektywizacji, może się stać tylko kolejnym przedmiotem (noematem). Według Kartezjusza jesteśmy zamknięci, uwięzieni w klatce swoich przeżyć

¹⁷ Andrzej Półtawski, „Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla”, w: Andrzej Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy* (Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2001), 169.

¹⁸ Tamże, 7.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, „Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna (fragment pracy *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Paris 1947)”, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian (Warszawa: PWN, 1965), 315.

²⁰ Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1912).

i problemem jest, jak się z niej uwolnić, żeby dostać się do tego, co obiektywne. Zdaniem Natorpa żyjemy w świecie już zawsze zobiektywizowanych sensów, obiektywnym porządku świata, w realnym świecie, świecie tworów obiektywizującej świadomości, nie jest możliwe wydostanie się z niego i dotarcie do bezpośredniości przeżycia. Do świata Kartezjusza nie mamy dostępu. Przeżycie jest zatem czymś najbardziej źródłowym, ale i niejawnym. W filozofii zorientowanej noematycznie związek ze światem jest bezpośredni, a nie zapośredniczony przez przeżycia, i nie ma tu kartezjańskiego podwojenia rzeczywistości, dwóch światów: świata świadomości – *res cogitans* i świata rozciągniętych przedmiotów – *res extensa*, gdzie z jednego muszę się wydostać do drugiego. Przedstawiamy te przykłady, żeby pokazać, że Wojtyła nie jest jakimś zupełnie wyjątkowym myślicielem reprezentującym czysto noematyczny model myślenia o rzeczywistości. Chcemy jednak dowieść, że czyni to na polu fenomenologii najlepiej.

Pokartezjańską tradycję filozoficzną zwykło się nazywać filozofią świadomości. Nie ze względu na to, że chce ona określić rolę i miejsce świadomości w ludzkim byciu, a zwłaszcza poznaniu, ale ze względu na dogmatycznie przyjętą jej rolę w poznaniu. Istota stanowiska Wojtyły polega przede wszystkim na właściwym (a więc realistycznym) wskazaniu miejsca, jakie zajmuje świadomość w strukturze osobowego bytu ludzkiego. Autor sięga tu do koncepcji *actus humanus*, która jest realistyczną koncepcją człowieka, ale także metafizyczną, a więc koncepcją, która sama nie może być wynikiem analizy fenomenologicznej, aczkolwiek może pozostawać z nią w zgodności: „Człowiek, według tej koncepcji, bytuje i działa »świadomie«, natomiast jego bytowanie i działanie nie ma swoistego źródła w świadomości” (79). Jest to koncepcja obiektywistyczna, ma wskazać na rzeczywistą rolę świadomości. Decyzje podejmuje człowiek, nie świadomość, sama świadomość jest czymś, czym człowiek dysponuje, a nie czym jest. Bycie podmiotu nie jest redukowalne do strumienia świadomości, choć jak pisze Wojtyła: „Osoba jest ukonstytuowana poniekąd także przez świadomość (nie »w świadomości«)” (79, przypis 14). Rola świadomości jest jednak zróżnicowana, a więc świadomość pełni różne funkcje: „Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa – jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji” (79). Świadomość towarzyszy zatem świadome-

mu działaniu, ale: „Świadomość jest przede wszystkim odbiciem, odzwierciedleniem tego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (także poznawczego), a i też odbiciem tego, co się w nim dzieje [...]” (80).

Nie można wyolbrzymić roli świadomości przez powiązanie jej z intencjonalnością. To akty poznawcze mają charakter intencjonalny, wnikają w przedmiot, obiektywizują go intelektualnie, w wyniku czego go rozumieją, natomiast świadomość, wbrew Brentanowi i Husserlowi, nie ma charakteru intencjonalnego: „poznawcza racja bytu świadomości oraz właściwych jej aktów nie polega na wnikaniu w przedmiot, na obiektywizacji, która przynosi z sobą zrozumienie czy konstytucję przedmiotu” (80). Świadomości nie przysługuje intencjonalność we właściwym znaczeniu tego słowa, ale jedynie pochodnym, wtórnym dzięki aktywności samych aktów samowiedzy czy wiedzy, które to sama świadomość odzwierciedla, względnie odbija. A więc wszystko to, co poznajemy, rozumiemy, staje się też przedmiotem świadomości: „i s t o t n y d y n a m i z m p o z n a w c z y, s a m a c z y n n o ś ć p o z n a w a n i a n i e n a l e ż y d o ś w i a d o m o ś c i. Jeżeli czynność ta polega na swoistym konstytuowaniu znaczeń odniesionych do przedmiotów poznawczych, to nie świadomość konstytuuje te znaczenia, chociaż z całą pewnością konstytuują się one także w świadomości” (81). Nie możemy odmówić świadomości funkcji poznawczej, jest to jednak funkcja swoista, jest to „ś w i a d o m o ś ć o d z w i e r c i e d l a j ą c a [...] jakby pochodna całego procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości, jakby ostatecznie jego odbicie w podmiocie poznającym [...]” (81). Świadomość ma zdolność „prześwietlania” wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane. Odzwierciedlanie i prześwietlanie, jako funkcje świadomości, towarzyszą zarówno poszczególnym aktom świadomości, jak i całej ich sumie. Decydują o aktualnym stanie świadomości. Oczywiście podmiotem tego stanu jest człowiek, o którym mówimy, że jest w takim lub innym stanie świadomości. Świadomość więc nie jest samodzielnym podmiotem, nie istnieje substancjalnie, „nie bytuje ani jako osobne ontyczne podłoże przeżyć, ani też jako władza” (82). Świadomość jednak nie tylko odzwierciedla, „ale także w szczególny sposób u w e w n ę t r z n i a, czyli interioryzuje, to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym »ja« osoby” (83).

Człowiek ma kontakt z sobą samym dzięki samowiedzy. Samowiedza to rozumienie siebie samego, poznawcze przeniknięcie tego przedmiotu, którym jestem ja sam. Samowiedza „bardziej niż jakakolwiek inna wiedza musi być spójna ze świadomością, a zarazem się od niej oddziela, świadomość bowiem – przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże »ja« – nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi” (85). Obiektywizacja Ja jest funkcją samowiedzy i to jej zawdzięczamy obiektywizujący kontakt z sobą samym. Akty samowiedzy odnoszą nas bezpośrednio do podmiotu, mają jak wszelkie akty charakter czysto noematyczny. Ja jest „ukonstituowane podmiotowo przez świadomość (samoświadomość) w tym znaczeniu, że przeżywające właściwą sobie podmiotowość, jest równocześnie dane sobie jak przedmiot i przedmiotowo poznawane” (84, przypis 1), ale sama świadomość ma charakter nieintencjonalny (nieaktowy). Samowiedzy zawdzięczamy obiektywizujący kontakt z sobą samym oraz swoimi czynami, a sama świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego Ja dzięki samowiedzy: „Bez niej świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych odnoszących się do własnego »ja« człowieka występującego jako przedmiot bezpośredniego poznania; znalazłaby się niejako w próżni. Stan taki postulują idealiści, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek czynnik leżący poza nią samą” (85). Świadomość staje się wtedy samym podmiotem, a nawet samym człowiekiem, dla którego widzieć siebie to widzieć bezpośrednio ten strumień, to znaczy widzieć nie tylko przedmiot przeżycia, ale i doświadczać samego przeżycia (noezy). Człowieczeństwo w tej tradycji staje się czymś niezwykle płaskim, człowiek jest pojmowany jako strumień przeżyć, a nie jako realna przedmiotowość, natomiast realistyczna fenomenologia pokazuje, że człowiek jako podmiot konstituuje się jako przedmiotowość dana noematycznie, która w doświadczeniu wewnętrznym jest doznawana jako ta przedmiotowość, aczkolwiek odmiennie niż doznawanie przedmiotowości świata zewnętrznego. Idealizm nie widzi, że człowiek to nie tylko podmiotowość, ale i dana noematycznie przedmiotowość. Dzięki więc samowiedzy własne Ja ujmowane jest jako przedmiot – i osoba, i czyn mają znaczenie przedmiotowe. Samowiedza dotyczy też samej świadomości: „kiedy człowiek »posiada świadomość« swego działania, to równocześnie »wie, że działa«, i to »wie, że działa świadomie«.

Wie, że jest świadomy, i wie, że działa świadomie. Samowiedza ma za przedmiot nie tylko osobę i czyny, ale również świadomość czynów i świadomość osoby” (86). Świadomość pojawia się jakby „na zapleczu” procesów zrozumienia, a zarazem jest jakby „wewnątrz” osobowego podmiotu i jej dziełem jest wszelkie „uwewnętrznienie” oraz „upodmiotowienie”.

Realistyczna fenomenologia nie może zakładać jednoznaczności sensów podstawowych pojęć, dotyczy to zwłaszcza fundamentalnego dla fenomenologii pojęcia świadomości. Możemy według Wojtyły mówić o niej w przynajmniej trzech sensach. Człowiek jest przede wszystkim podmiotem swego bycia i działania, który tradycyjna ontologia określa mianem *suppositum*. Pojęcie to oznacza podmiot w sposób przedmiotowy, abstrahuje od aspektu przeżycia własnej podmiotowości, w której podmiot dany jest sobie jako własne ja. Termin „Ja” zawiera więcej niż *suppositum*, ponieważ łączy moment podmiotowości ontycznej z podmiotowością przeżytyą. Od *suppositum* odróżniamy zatem świadomość refleksyjną, która właściwa jest człowiekowi w jego aktach poznawczych, aktach powstawania wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy, również samowiedzy. Refleksja idzie tu w parze ze świadomością i odpowiada funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej świadomości. Mamy tu do czynienia z aktami poznawczymi, aktami we właściwym tego słowa znaczeniu, a więc intencjonalnością, zwrotem poznawczym ku przedmiotowi: „Świadomość jest tym »terenem«, na którym własne »ja«, występując w całej sobie właściwej przedmiotowości (właśnie jako przedmiot samowiedzy), równocześnie przeżywa w całej pełni właściwą sobie podmiotowość” (90–91). Bez tej funkcji świadomości nie moglibyśmy poznać wewnętrznej struktury aktu ludzkiego, nasza wiedza o człowieku byłaby wtedy jedynie wiedzą zewnętrzną, nie moglibyśmy poznać siebie „od środka”. Bylibyśmy kimś innym, niż jesteśmy. Od refleksyjności trzeba odróżnić znowuż refleksywność świadomości – dotyczy ona świadomości po prostu, jak też aktualnego stanu świadomości (stanowi on „swoistą sumę czy wypadkową jej aktów” (92)) i wskazuje nie tylko na odzwierciedlenie w świadomości, lecz także na sam przeżywający podmiot, ujawnia się tutaj podmiotowość przeżywającego Ja. W odzwierciedleniu (dzięki samowiedzy) człowiek, który jest podmiotem, wciąż jest nam jeszcze dany jako przedmiot. W przeżywaniu, a więc refleksywnym zwróceniu, świadomość sprawia, że przedmiot ten, który jest ontologicznym podmio-

tem, przeżywając własne Ja, przeżywa zarazem sam siebie. I to jest zasadnicza funkcja naszej świadomości: „k s z t a ł t u j e o n a p r z e ż y c i e, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości” (91). Świadomość zatem nie tylko odbija, odzwierciedla to, co się dzieje w człowieku, ale wchodzi jeszcze głębiej w nasze człowieczeństwo, wprowadza nas „do wnętrza czynów oraz ich relacji z własnym »ja«, przy czym rola świadomości pozwala nam nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny (introspekcja) oraz ich dynamiczną zależność od własnego »ja«, ale pozwala nam t e c z y - n y p r z e ż y w a ć j a k o c z y n y i j a k o w ł a s n e” (91). Podsumowując: „czymś innym jest być podmiotem, czymś innym jest b y ć p o z n a n y m (zobiektywizowanym) jako podmiot (co zachodzi również jeszcze w odzwierciedleniu świadomościowym), czymś innym wreszcie – przeżywać siebie jako podmiot swych aktów i swych przeżyć (to ostatnie zawdzięczamy świadomości w jej funkcji refleksywnej)” (93). Te trzy poziomy są niezbędne dla konstytucji człowieka jako podmiotu. Gdybyśmy przeżycie własnej podmiotowości oderwali od realnego podmiotu (a więc brak poziomu drugiego), wówczas to przeżyciowe Ja nie przedstawiałoby nic innego, jak tylko treść świadomości. Kardynał odsłania świadomość jako istotny wymiar i realny moment tego bytu, którym jestem Ja, konstytuując jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. To dzięki refleksywnej funkcji świadomości docieramy do realnego bytu człowieka, rozumiemy, co to znaczy być podmiotem: „świadomości zawdzięcza człowiek upodmiotowienie tego, co przedmiotowe” (91). Świadomość, tylko odzwierciedlając, pozostaje w przedmiotowym dystansie do własnego Ja, natomiast stanowiąc podstawę przeżycia, wchodzi w Ja i dzięki swej refleksywności to przeżycie konstytuuje, wchodzi w Ja, kształtując je z każdym przeżyciem. Dzięki świadomości pozostajemy w obrębie własnej podmiotowości i zarazem nie zatracamy poczucia własnego bytu w jego przedmiotowości. Opis fenomenu świadomości pozwala ujrzeć nam głębię, jaką stanowi życie podmiotu i zarazem przedmiotu. Czy można lepiej wyjaśnić, co to znaczy być podmiotem, a zarazem przedmiotem?

Świadomość sama stanowi więc istotny wymiar realnego ludzkiego bytu: świadomość, zespolona z bytowaniem i działaniem konkretnego człowieka-osoby, nie tylko nie absorbuje w sobie i nie przesłania tego bytu, tej dynamicznej rzeczywistości, ale wręcz odsłania go „do wewnątrz”, a przez to właśnie odsłania go w jego

swoistej odrębności i najbardziej niepowtarzalnej konkretności. [...] Owe bytowanie „do wewnątrz” idzie niejako w parze z przeżyciem i poniekąd z nim się utożsamia. Przeżycie nie stanowi w naszym ujęciu jakiegoś refleksu, który pojawia się niejako na powierzchni bytowania i działania człowieka. Wręcz przeciwnie, stanowi ono tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek właśnie zawdzięcza świadomości. Dzięki niej realne i, powiedzieć można, przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie [...] aktualizują się w sposób również realny przedmiotowy [...] (95).

Tu widzimy sedno realizmu. W idealizmie *esse = percipi*, „być” to znaczy „stanowić treść świadomości” i zasadniczo nie przyjmuje się tu żadnego sposobu bytowania poza świadomością. „Ten sposób podejścia utrzymuje się w filozofii nowożytnej – w rozmaitych subtelnych odmianach od Berkeley’a poprzez Kanta aż do Husserla” (95, przypis 30) – stwierdza autor. Widzimy, jak ta koncepcja odrzuca wszelki subiektywizm, w którym świadomość jest wyłącznym podmiotem, a w końcu sama przestaje być czymś rzeczywistym, stając się tylko pomyślanym podmiotem treści.

W realistycznej fenomenologii podstawowym pojęciem staje się nie pojęcie świadomości, ale samowiedzy, to dzięki niej człowiek jest dany samemu sobie w świadomości jako przyczyna działania. Samowiedza jest aktem poznawczym – czyni z człowieka przedmiot jego własnego intelektu, obiektywizuje go. Człowiek poznaje sam siebie, a poznając samego siebie, ma do samego siebie dystans, może samego siebie ujmować, osądzać, kontrolować. Powyższe analizy pozwalają odsłonić kolejny szczebel realistycznego ujęcia bytu ludzkiego – tworzą go immanencja i transcendencja człowieka w czynie. Podmiot jest obecny w czynie i zarazem transcenduje swój czyn, tworząc siebie jako ludzką realność. W odróżnieniu od zwierząt człowiek rzeczywiście swój byt tworzy i realnie go „ustawia” w porządku bytu. Jestem podmiotem, który samostanowiąc o sobie, ustanawia siebie jako przedmiot, podejmując decyzje, staje się lekarzem, mężem, kimś ubierającym się tak a tak. Jest to proces ciągłego przenikania się i dopełniania, uprzedmiotawiania i upodmiotawiania. Prawdziwy realizm może więc być budowany nie na *cogito*, na świadomości myślenia, lecz na świadomości działania, które jest ustawianiem człowieka w realnym bycie i zarazem realnym jego tworzeniem. Dzięki woli człowiek staje się przyczyną swoich czynów. Poprzez wolę człowiek siebie po-

siada i nad sobą panuje, a więc siebie urzeczywistnia, tworzy swoją realność. Metoda realistycznej fenomenologii polega na odsłanianiu kolejnych poziomów konstytucji jego osobowej struktury (ostatni taki poziom u Wojtyły to poziom uczestnictwa). Zwróćmy jeszcze raz uwagę, że rzeczywistym punktem wyjścia fenomenologii realistycznej jest człowiek ujęty w całości swego człowieczeństwa, co zawiera się w haśle „człowiek działa”.

Jeśli w fenomenologii Wojtyły jest pojęcie, które wymagałoby zdecydowanie szerszej analizy, to byłoby to pojęcie przeżycia. Słowo „przeżycie” jest oczywiście używane przez autora w jego potocznym zobiektywizowanym sensie, a nie w sensie wziętym z tradycji pokartezjańskiej, w której świat przeżyć jest autonomiczny wobec bytu. Świadomość jedynie odzwierciedla to, co jest w przeżyciu, a więc to, co się w przeżyciu konstytuuje. Człowiek świat przeżywa, przeżycie staje się analogonem świata, jest pierwotne wobec świadomości, która jest przeżycia świadoma. Co prawda, świadomość odzwierciedla wszystko, w świadomości jest obecny „poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka” (80), ale wydaje się, że autor jednak powinien położyć nacisk na źródłowość samego przeżycia²¹. Jeśli wobec fenomenologii krakowskiego Kardynała moglibyśmy wyrazić jakiś zarzut, to właśnie ten – pojęcie przeżycia nie jest dość wystarczająco tematycznie analizowane, co może budzić pewne wątpliwości w rekonstrukcji projektu jego fenomenologii.

Przejdźmy do dalszej charakterystyki realistycznej fenomenologii przyszłego Papieża. Realizm Wojtyły streszcza się w dwu tezach. Pierwsza teza: „coś istnieje istnieniem realnym i obiektywnie niezależnym w stosunku do poznającego podmiotu, do jego aktu poznawczego, a zarazem istnieje jako przedmiot tego aktu”²². Druga teza: „poczucie poznania. Jest to poczucie odniesienia do

²¹ To rozumienie świadomości, jako poprzedzającej wszelki byt, odpowiada jego transcendentalnemu rozumieniu w szkole marburskiej. W świadomości w sensie pierwotnym mieści się cały świat, należy do niej zarówno wszystko, co mnie otacza, jak i samo Ja. Analizując sens pojęcia świadomości, po niemiecku *Bewußtsein*, Natorp wyróżnia w nim trzy momenty: 1) coś, co jest uświadamiane (w języku Husserla noemat); 2) ten, kto jest tego świadomy; 3) związek między tymi momentami, zwany uświadamianiem czy świadomością empiryczną (*Bewußtheit*), ale świadomość w sensie pierwotnym jest sama jednością tych trzech momentów i nie ma charakteru egologicznego (wyprowadza wszelki byt, sama nie będąc bytem).

²² Karol Wojtyła, „Problem doświadczenia w etyce”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 17(2) (1969): 13.

tego, co istnieje w sposób realny i obiektywny”²³. Poczucie poznawania różni się od pocucia rzeczywistości, ale z tym pierwszym się uzgadnia. Świadomość aspektowości naszych ujęć poznawczych, a więc transcendencji przedmiotu względem naszych ujęć poznawczych (tego, że *esse* nie równa się *percipi*), nie pozwala nam tracić nic z pewnością, że poznajemy to, co konkretne i realne. Prowadzi to do wniosku: „Poznanie musi wychodzić poza siebie, gdyż spełnia się ono nie poprzez prawdę swojego aktu (*percipi*), ale poprzez prawdę transcendentnego przedmiotu – tego, co istnieje (*esse*) istnieniem realnym i obiektywnym niezależnie od aktu poznawania”²⁴. Widzimy, że podstawowym pojęciem jest tu „aspektowość”. Wojtyła buduje swą fenomenologię samodzielnie. Punkt wyjścia bardziej stanowią dla niego klasyczne pojęcia realistycznej tradycji filozofii tomistycznej, które jednak właściwy swój sens mogą uzyskać dopiero przez ich fenomenologiczne ujęcie i rozwinięcie. W realistycznej, a więc warstwowej, a nie płasko pojmowanej, strukturze podmiotu rzeczywistość realnego osobowego podmiotu jest badana w różnych kolejnych „aspektach”, które w następnych odsłonach doprowadzają do coraz pełniejszego jego ujęcia. Nie można zatem, jeśli chodzi o budowę podmiotu, wyróżnić poszczególnych dziedzin przedmiotowych, ponieważ całość fenomenu człowieka (którą to całość najlepiej wyraża sformułowanie „człowiek działa”) jest dana jakby za jednym zamachem, a można ją odsłonić przez żmudne odsłanianie aspektów. To odsłanianie aspektów nie jest odsłanianiem poziomów konstytucji, jak bowiem widzieliśmy, świadomość ma różne funkcje na różnych poziomach konstytucji osobowego podmiotu, ale jest docieraniem do „rzeczy samych”, co oznacza ciągle trzymanie się samego doświadczenia²⁵. Tak jest skonstruowane dzieło Wojtyły. Ująć człowieka w jego całokształcie to zrozumieć człowieka jako dzia-

²³ Tamże: 14.

²⁴ Tamże.

²⁵ Pisze: „Wyłączamy się z aspektu świadomości, aby – lepiej rozumiejąc jej funkcję – podjąć analizę faktu »człowiek działa«. [...] Chodzi o dynamizm całościowy, który jest nam dany w całościowym doświadczeniu człowieka. Nie wszystko, co nań się składa, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości. Tak np. cały prawie dynamizm wegetatywny właściwy ciału ludzkiemu nie odzwierciedla się w świadomości. Nie wszystkie też fakty składające się na całościowy dynamizm człowieka są przezeń świadomie przeżywane. [...] W każdym razie konieczność wyłączenia się z aspektu świadomości, a także z zasięgu samych tylko przeżyć przy ujęciu dynamizmu właściwego człowiekowi wydaje się podyktowana właśnie wymogami doświadczenia” (109–110).

łającego. Osoba i czyn to pojęcia tytułowe, ponieważ cała „praca” dzieła polega na zrozumieniu człowieka w jego całokształcie rozumianym jako osoba ludzka, a kluczem jest tu słowo „czyn”:

Wyraz „czyn” zawiera w sobie bogate implikacje treściowe, które należy stopniowo wydobywać (= *ex-plicare*). Wydobywanie takie będzie zarazem stopniowym odsłanianiem tej rzeczywistości, jaką stanowi osoba ludzka. I dlatego też studium niniejsze pomyślane jest właśnie jako takie stopniowe wydobywanie, czyli „eksplikacja” czynu pod kątem odsłaniania rzeczywistości osoby. Do tego celu zamierzamy dojść poprzez analizę poszczególnych aspektów, mając jednak stale przed oczyma organiczną integralność czynu w relacji do osoby. To zresztą tkwi w pojęciu aspektu. Aspekt nie może zastąpić całości ani jej wyprzeć z naszego pola widzenia. Gdyby tak się stało, mielibyśmy do czynienia z absolutyzacją aspektu, co zawsze jest błędem w poznaniu złożonej rzeczywistości. A taką złożoną rzeczywistością jest osoba i czyn (76).

Aspektowa analiza staje się gwarantem realistycznej fenomenologii, ponieważ nie dopuszcza do absolutyzacji żadnego aspektu. Analizuje się więc osobę i czyn w aspekcie świadomości, następnie sprawstwa, woli i samostanowienia, sumienia i spełnienia, aż po aspekt uczestnictwa i wspólnoty. Oryginalność i, co za tym idzie, atrakcyjność wielu filozofii polega na absolutyzacji pewnych aspektów (np. wolności u Sartre’a). To jest przyczyną, że rzetelnie trzymająca się właściwych proporcji fenomenologia Wojtyły może się wydać nie dość oryginalna.

Kolejna cecha projektu realistycznej fenomenologii Kardynała – jej ugruntowanie – ma charakter ontologiczny. Wydaje się, że autor zgodziłby się i z Nicolaïem Hartmannem, i z Martinem Heideggerem, że nie można zrozumieć poznania bez osadzenia go w szerszej perspektywie bytu, a więc bez ontologii (Hartmann wręcz mówi o ontologii poznania, Heidegger tworzy ontologię fundamentalną). Postrzegają oni poznanie nie jako odrębną aktywność umysłu, ale jako proces ściśle powiązany z bytem. Zrozumienie tego, co istnieje, jest warunkiem koniecznym do zrozumienia, jak to poznajemy. Z perspektywy Wojtyły to, „co istnieje?”, dotyczy przede wszystkim naszego wnętrza, podmiotu-przedmiotu. W ten sposób fenomenologia ta staje się krytyczna – to, „jak poznajemy świat?” i „czym jest świat?”, musi być poprzedzone fenome-

nologią (ontologią) podmiotu. Prymat teorii poznania, znamię tradycji kartezyjskiej i kantowskiej, zostaje w *Osobie i czynie* odrzucony, ponieważ dopiero opis i analiza podstawowych pojęć oraz kryjących się za nimi fenomenów, kryjącej się za nimi źródłowo prezentującej naoczności istotnej dla postawienia problemu poznania, pozwalają właściwie ten problem sformułować. Husserl zasadniczo istotę przedmiotu wyprowadza ze sposobu jego poznawania. Jednak bez źródłowego ujęcia i zrozumienia tego, czym jest podmiot, jaki rodzaj przedmiotowości on stanowi, nie można postawić właściwie samych pytań teoriopoznawczych.

Zajmijmy się kolejnym aspektem fenomenologii Wojtyły – aspektem językowym. Jego fenomenologia charakteryzuje się niezwykle wrażliwością na język naturalny. Zbliża się w tym do filozofii lingwistycznej. Unika się w *Osobie i czynie* wyrażen nie mających zakotwiczenia w potocznym doświadczeniu. Husserl odwrotnie – tworzy wiele własnych terminów, zastępuje jedne innymi, żeby uwolnić się od bagażu ich historycznych odniesień (np. w pewnych kontekstach woli używać terminu *eidos* zamiast *Wesen*). Sami zresztą staramy się opisać model fenomenologii Wojtyły, stosując pojęcia husserlowskie (noeza, noemat). Wojtyła nie boi się wykorzystywać potencjału pojęciowego filozofii klasycznej, stanowiącego często punkt wyjścia w uprawianiu własnej refleksji, a zarazem chce nasycić je źródłowo prezentującą naocznością. Znajdziemy tu następujące pojęcia: *voluntarium*, *actus hominis*, *actus humanus*, *passiones*, *suppositum*, *agere* i *pati* czy całe zdania: *operari sequitur esse* (131). Wojtyła próbuje, jak w filozofii lingwistycznej, odkrywać to, co kryje się za językowym wyrażeniem: skoro mamy różne wyrażenia na podobny temat czy dotyczące podobnych fenomenów, to muszą się za tym kryć właśnie odrębne fenomeny. Bada więc, jakie fenomeny, a chodzi tu o istotne struktury podmiotu-przedmiotu, skrywają się za językiem. Przykłady: czy „świadomość działania” jest tym samym, co „działanie świadome” (77); czym jest „podmiot działania”, a czym „działanie podmiotu” (125); czy *actus hominis* to to samo, co *actus humanus*; czy zamiennie można używać wyrażen „natura zwierzęca” i „istota zwierzęca”, czy też „zawsze pozostaje między nimi pewien pojęciowy hiatus” (126); czy wyrażeniu „co dzieje się w człowieku?” odpowiada odmienna struktura w podmiotowej rzeczywistości od „co dzieje się z człowiekiem?” (112). Za słowami kryją się fenomeny i sam język stanowi tu ważny punkt wyjścia. Wię-

cej, mamy w dziele również wywody etymologiczne, tak żeby w ten sposób lepiej dotrzeć do istoty problemu (np. szerokie dywagacje na temat etymologii pojęcia natury (126)). Jeśli mielibyśmy odnieść język autora *Osoby i czynu* do języka fenomenologii Husserla i Heideggera, to wydaje się on bliższy Heideggerowi. Oba jest obca husserłowska tendencja do przyznawania logicznej analizie form wypowiedzi centralnego miejsca w filozofowaniu, chodzi bowiem raczej, jak u Heideggera, o analizę języka, która ciągle stawia pytanie o związek języka o takiej, a nie innej strukturze i sposobie odnoszenia się do rzeczywistości z oczywistością ujawniania się danego bytu.

Główną wartość dzieła stanowi ugruntowanie fenomenologii rozumianej noetycznie. Staraliśmy się szerzej ująć tę koncepcję w świetle tradycji filozoficznej. W „Słowie końcowym po dyskusji nad *Osobą i czynem*” autor stwierdził o niej, że „sens jej upatruje w możliwości twórczej *retractatio* problemów poruszanych w *Osobie i czynie* oraz ujęć i rozwiązań, jakie zawierają się w tym studium” (350), a w „Słowie końcowym” *Osoby i czynu* zauważył, że „cała koncepcja oczekuje na nowe opracowania” (337). Należy zatem tę antropologię rozszerzać, wzbogacać czy rozwijać, a choćby i tylko pojęciowo doprecyzować przez konfrontację z innymi fenomenologiami²⁶. Pozwoliłoby to lepiej zrozumieć samą istotę realistycznej metody fenomenologicznej. Lepsze ujęcie idei realistycznej fenomenologii stwarza wiele wyzwań. Wskażmy kilka z nich. Po pierwsze, dzieło Wojtyły musi być skonfrontowane z dziełem samego Husserla z okresu genetycznej fenomenologii sensu. Projekt tejże fenomenologii niezwykle dynamizuje ujmowanie świata, jak i samego człowieka. Przejście od statycznej fenomenologii *Idei* do genetycznej fenomenologii to przejście od analizy świadomości jako struktury do analizy jej jako rozwijającego się procesu, dokonuje ona przekroju „wzdłuż” strumienia przeżyć. Świadomość staje się procesem, noemat zaś przestaje być obiektem, a staje się strukturą prawidłowości. Pojęcie świadomości uległo u Husserla reizacji, wszystkie czynności poznawcze i duchowe stanowią upostaciowienia i modyfikacje świadomości, a samo Ja stanowi jej centrum. Język fenomenologii genetycznej, z całym aparatem pojęciowym wypracowanym w jej obrębie, obejmującym pojęcie

²⁶ Samo dzieło pokazuje jednak, jak mocno tkwi autor w tej tradycji. Mamy tam odniesienia do Sartre’a, Levinasa, Ricoeura.

aktywnej i pasywnej genezy, pojęcie habitualności itd., mimo kartezjańskiego dogmatyzmu pozwala mu jednak zbliżyć się do realistycznego ujęcia bytu ludzkiego. Pojęcia te pozwoliłyby lepiej zrozumieć i zdynamizować model fenomenologii Karola Wojtyły, zwłaszcza jego koncepcję wiedzy i samowiedzy. Ujęcie bytu ludzkiego przez Husserla w tym modelu przestaje być proste. Świadomość staje się dla niego skomplikowanym, samoutrzymującym i samoodtworzającym się systemem o hierarchicznej strukturze, co pozwala wyjaśnić tworzenie się autonomii bytu ludzkiego wraz z jego osobowym charakterem. Czas ukazujący się w ważnych pismach Husserla z fenomenologii genetycznej (z fenomenologii intersubiektywności, o aktywnej i pasywnej genezie) to lata 60. i 70., Wojtyła nie mógłby więc, nawet gdyby chciał, korzystać z nich podczas pisania swego dzieła.

Należałoby też bliżej skonfrontować dzieło Wojtyły z myślą Heideggera. W historii fenomenologii pierwszym projektem fenomenologii noematycznej, co może być mało widoczne ze względu na specyfikę języka, jest główne dzieło Heideggera *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*) z roku 1927, starsze więc o 42 lata od dzieła Wojtyły. Oba zawierają antykartezjański i realistyczny program fenomenologii. Fundamentem realizmu nie jest poznanie bytu, ale już w nim bycie. Pierwotna relacja człowieka do świata nie jest poznawcza (zresztą samo poznawanie stanowi rodzaj działania). Człowiek uczestniczy w bycie, jest mocno wtopiony w byt. U Heideggera odpowiada temu bycie-w-świecie (*in-der-Welt-sein*), a więc pierwotna i nierozzerwalna więź człowieka i świata. Podstawowymi kategoriami w fenomenologii Wojtyły są wiedza i samowiedza, u Heideggera odpowiada im pojęcie rozumienia. Rozumienie jest czymś pierwotnym, wyprzedzającym wszelkie późniejsze intencjonalne i pojęciowe ujęcie, choć i samo pojęciowe ujmowanie jest też rodzajem rozumienia. *Dasein*, jak określa Heidegger byt człowieka, rozumie nie jakiś konkretny element swego świata, ale ten swój świat jako całość i swoje w nim miejsce. Więcej, pojmuje swój świat jako szereg możliwości. Rozumienie u Heideggera to „projektowanie” jestestwa na jego możliwości. Człowiek zawsze coś zamierza, a więc bycie w świecie wiąże się z tym, co w języku Wojtyły nazywa się „czynem”. Oba dzieła wydają się miejscami komplementarne. O tym, czym jest *Dasein*, można się u Heideggera dowiedzieć tylko poprzez analizę egzystencjałów, czyli sposobów, w jakie możemy się otwierać na egzystencję. Ich analiza może do-

skonale uzupełniać antropologię Wojtyły, ale też poprzez fenomenologię Wojtyły można lepiej zrozumieć, czym jest *Dasein*, mianowicie przez wskazanie wzajemnych związków, jakie zachodzą w obrębie bytu ludzkiego między światem domością, Ja, podmiotem itd., co może uczynić heideggerowskie pojmowanie bytu ludzkiego zdecydowanie bardziej jasnym.

Głębszych analiz wymaga podstawowe dla dzieła Wojtyły pojęcie czynu – świadomego, wolnego i odpowiedzialnego działania. Jednostronnie ujmuje ono czyn w kontekście wyboru dobra lub zła, co w zasadzie redukuje antropologię Wojtyły do rodzaju antropologii moralnej. Nie można analizować czynów bez ich szerszego zróżnicowania, mamy ogromną różnorodność działań: czym innym jest siadać na krześle, czym innym kupować kaszmirowy sweter, czym innym wywołać wojnę. Czym jest wolne działanie? „Tak jak »prawda« nie jest nazwą cechy twierdzeń, tak też »wolność« – pisze John Langshaw Austin – nie jest nazwą cechy działań, lecz nazwą wymiaru, w którym ocenia się działania”²⁷. Różne rodzaje czynów wymagają również innego języka analizy. Austin rozważa szerokie ich spektrum – czyny mogą być zamierzone, rozmyślne, rozważne, celowe, przypadkowe itd. Heidegger odsłania odkrywająco-zakrywającą strukturę rozumienia – rozumienie jest dynamicznym wydarzeniem, w którym ujawnienie (odkrycie) jednego aspektu rzeczywistości zawsze wiąże się z jednoczesnym ukryciem (zakryciem) innego, co czyni strukturę naszego działania nieprzejrystą. Odo Marquard wskazuje na pozytywną rolę przypadku (jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków niż naszego wyboru) i dokonuje apologii utartych praktyk. Te kilka podanych na chybił trafił przykładów ma pokazać, że dzieło Wojtyły nie jest czymś zamkniętym badawczo, jest otwarte i, co za tym idzie, otwarta musi też być analiza modelu realistycznej fenomenologii.

Po ukazaniu się *Osoby i czynu* dokonały się w filozofii współczesnej ogromne zmiany. Zwyciężyły prądy i tendencje antyrealistyczne i relatywistyczne, czego najlepszą ilustracją jest to, co określa się mianem postmodernizmu. Jednocześnie wydaje się, że subiektywizm kartezjański jest nadal naturalnym sposobem postrzegania świata. Na szczęście w ostatnim czasie jest coraz bardziej

²⁷ John Langshaw Austin, „Prośba o wybaczenie”, w: John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 241.

widoczna potrzeba realizmu, mówi się o nowym realizmie jako istotnym nurcie współczesnej filozofii²⁸. Obszarem ugruntowania realizmu poznawczego może być jednak, co chcieliśmy pokazać, tylko fenomenologia. Projekt takiej fenomenologii, fenomenologii czysto noematycznej, stworzył Karol Wojtyła. Jest to fenomenologia, która nie przeciwstawia człowiekowi traktowanego jako świadomość świata, ale taka, która jest w stanie pokazać, jak człowiek jest bytem wśród innych bytów, bytem działającym i ten świat kształtującym. Zwłaszcza pierwszy rozdział *Osoby i czynu* („Świadomość a sprawczość”) jako dokonanie wybitne powinien stanowić podstawową lekturę dla wszystkich zajmujących się problemem realizmu i metody filozofii.

Bibliografia

- Austin John Langshaw. 1993. „Prośba o wybaczenie”. W: John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie*, 234–273. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fink Eugen. 1976. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”. W: Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, 180–204. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Gabriel Markus (red.). 2014. *Der neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Gilson Étienne. 1968. *Realizm tomistyczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Hołub Grzegorz, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki, Michał Kostur. 2019. *Karol Wojtyła*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ingarden Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Jan Paweł II. 1996. *Dar i tajemnica*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława.
- Küng Guido. 1972. „Nowe spojrzenie na rozwój filozoficzny Husserla”. *Studia Filozoficzne* (numer specjalny: „Fenomenologia Romana Ingardena”). Warszawa.
- Lisak Andrzej. 2020. „Aktualność Sporu o istnienie świata Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 29(4): 191–204.
- Nagel Thomas. 1998. *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*. Warszawa: Aletheia.
- Natorp Paul. 1912. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

²⁸ Dobrą antologią tego nurtu jest *Der neue Realismus*, red. Markus Gabriel (Berlin: Suhrkamp, 2014).

- Półtawski Andrzej. 1995. „Osoba i czyn”. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. Barbara Skarga, 440–444. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Półtawski Andrzej. 2001. „Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla”. W: Andrzej Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, 160–169. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Sartre Jean-Paul. 1965. „Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna”. W: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian, 313–317. Warszawa: PWN.
- Strauss Leo. 2012. „Wprowadzenie do egzystencjalizmu Heideggera”. W: Leo Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, 196–216. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Wojtyła Karol. 1969. *Osoba i czyn*. Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego.
- Wojtyła Karol. 1969. „Problem doświadczenia w etyce”. *Roczniki Filozoficzne* 17(2): 13–14.
- Wojtyła Karol. 1978. „Subjectivity and the Irreducible in Man”. *Analecta Husserliana*.
- Wojtyła Karol. 1994. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Wojtyła Karol. 1994. „Akt i przeżycie etyczne”. W: Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, 19–74. Lublin: Wydawnictwo TN KUL.