

Ks. Andrzej Jędrzejewski¹

Koncepcja osoby ludzkiej w fenomenologii

Analiza twórczości filozofów, których zaliczamy do nurtu fenomenologicznego, nie pozwala na wydobywanie z niej jednej, całościowej koncepcji osoby ludzkiej. Jak zobaczymy niżej, różnice ujęć poszczególnych autorów są zbyt duże, by dokonać jakiejś rekonstrukcji jednej, spójnej koncepcji, pod którą mogliby się wszyscy podpisać. Poprzestaniemy więc na prezentacji poglądów antropologicznych najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli fenomenologii: Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Romana Ingardena.

Twórca fenomenologii Edmund Husserl wiąże osoby ludzkiej ściśle z fundamentalnymi dla jego filozofii zagadnieniami redukcji transcendentnej i konstytucji². Ja, jako medytujący filozof, *biorę w nawias* także siebie, jako człowieka i jako osobę ludzką, zachowując jednak siebie jako czyste *ego*. Dopiero z jego zasobów, z odsłoniętej – dzięki redukcji transcendentnej – sfery najpierwotniejszej oczywistości, mogę wydobywać sensy poszczególnych przedmiotów transcendentnych, w tym także sens osoby ludzkiej. *Ego*, istniejące dla siebie w ciągłej oczywistości i stale się konstytuujące jako istniejące, uchwytuje siebie nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, ale jako żyjące refleksyjnie *Ja*. To *Ja* zdobywa trwałe wartości, wciąż pozostając sobą. Od tak pojmowanego *Ja* należy odróżnić *Ego* wzięte w swej pełnej konkretności, które Husserl określa leibnizjańskim terminem *monada*³. Według twórcy fenomenologii zarówno osoba, jak i jej centrum (stałe i utrzymujące się w byciu osobowe *Ja*), konstytuuje się w określonych przebiegach przeżyć czystej świadomości

¹ Doktor nauk humanistycznych, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Zainteresowania badawcze: antropologia filozoficzna, myśl filozoficzna ks. Józefa Tischnera. Adres e-mail: an.jedrzejewski@gmail.com

² W redukcji transcendentnej zawieszona zostaje tzw. generalna teza nastawienia naturalnego, dzięki której świat dany w doświadczeniu ujmowany jest jako realnie istniejąca, czasowo-przestrzenna rzeczywistość. Uchylając działanie tej tezy, Husserl nie neguje istnienia tego świata, ale bierze je w nawias, powstrzymując się od wydawania jakiegokolwiek sądu o przestrzenno-czasowym byciu, włącznie nawet z moim własnym psychofizycznym *Ja*. Metoda ta odnosi się do korelacji odsłoniętej w redukcji transcendentnej absolutnej podmiotowości (subiektywności) z sensami wszelkiego rodzaju bytów. Jej zadaniem jest ukazać, jak się świadomościowo konstytuują obiektywne jednostki od najbardziej ogólnych aż po byt konkretny. Metoda rozważań konstytutywnych rozszerza więc pole badań fenomenologii na to, co nie jest samą świadomością, ale co się w świadomości konstytuuje.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982, s. 95-97, 110.

jako obiekt względem niej transcendentny. Konstytucja ta nie oznacza jednak jakiegoś swoistego metafizycznego kreacjonizmu. Ogranicza się ona wyłącznie do wydobywania sensu, który może być tylko filozoficznie odwołany, a nie dowolnie tworzony lub zmieniany. Konstytucja ta nie ma też nic wspólnego z metafizycznymi konstrukcjami, opartymi, zdaniem Husserla, w sposób jawny lub ukryty na założeniach przejętych z tradycyjnej metafizyki, lecz stanowi ich przeciwieństwo poprzez trzymanie się czystej intuicji, czystego rozwijania sensu, dokonującego się przez wypełniającą samoprezentację⁴. Takie stanowisko Husserla niesie ze sobą konsekwencje wykraczające poza ramy samej metody badania i opisu osoby ludzkiej. *Ja* osobowe jawi się bowiem jako wtórne względem czystego *Ja*. Jak słusznie zauważa Ingarden, w takim ujęciu osoba nie może być prawdziwym podmiotem działania, skoro dopiero w działaniu się konstytuuje. Samo zresztą oddzielenie od realnego człowieka czystej świadomości i czystego *Ja*, jako pewnego metafizycznego residuum, jest wyraźnym przekroczeniem granic zabiegu metodologicznego, tym bardziej, że choć wypowiedzi Husserla nie są w tym względzie całkiem jednoznaczne, to jednak w dużej mierze zdają się uzasadniać interpretację, jaką znajdujemy m.in. u Ingardena, iż autor *Medytacji* uznaje różnicę sposobu istnienia między bytowo niezależnym czystym *Ja*, a osobą, duszą (i człowiekiem jako całością), które nie mogłyby istnieć bez czystego *Ja* i jego przeżyć⁵.

Husserl ujmuje człowieka jako podmiot będący jednością ciała i duszy⁶. Nie duszę, ale tę właśnie konkretną jedność ciała i duszy należy, zdaniem autora *Idei*, przeciwstawić materialnej przyrodzie⁷. Ciało (*Leib*) jest, według Husserla, przede wszystkim środkiem wszelkiego spostrzeżenia, dającym się swobodnie poruszać zespołem organów zmysłowych. Z nim ma swój związek wszystko, co należy do świata otaczającego *Ja* (*Umwelt*). Ciało jest więc centralnym punktem odniesienia dla czystego *Ja*, swoistym miejscem *tu* i *teraz*, z którego czysty podmiot spostrzega przestrzeń i cały świat zmysłowy⁸. Jest ono „organem woli, jedynym przedmiotem, który może być bezpośrednio i spontanicznie poruszany”⁹. Dusza ludzka jest natomiast pewną warstwą splatającą się w istotny sposób z żywym ciałem w konkretnym psychofizycznym indywiduum. Wśród własności duszy wymienia Husserl intelektualny charakter człowieka wraz ze wszystkimi posiadanymi dyspozycjami umysłowymi, usposobienie

⁴ Tamże, s. 96-97, 226-227.

⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 118, 120.

⁶ Problemy interpretacyjne nasuwa sam termin *dusza*, który w *Ideach II* używany jest w zasadzie zamiennie z terminem *psychika*, oraz rozróżnienia między duszą, *psychiką* i *świadomością*. Co więcej, Husserl, mówiąc o jedności ciała i duszy, przypisuje ją nie tylko ludzkiemu, ale i zwierzęcemu podmiotowi. (Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974, s.139).

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974, s. 139.

⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 55 i nn.

⁹ Tamże, s. 152.

i charakter, zdolności i sprawności duchowe itp. Każda własność psychiczna jest związana ze stanowiącymi pewne całości określonymi grupami aktualnych czy możliwych przeżyć¹⁰. Dusza jest jednością tych własności, „jest jednością *władz duchowych*, nadbudowanych nad niższymi władzami zmysłowymi – i nie jest niczym więcej”¹¹ – stwierdza E. Husserl. Dusza nie jest substancją, „nie posiada *bytu w sobie (an sich)*, jak przyroda”¹². Sama realna dusza zmienia się też nieustannie, ponieważ każde przeżycie pozostawia jakieś nowe dyspozycje psychiczne, nowe własności, co nie wyklucza jednak istnienia pewnych trwałych własności psychicznych. Związek duszy i ciała nie jest związkiem przyczynowym, ale wyłącznie funkcjonalnym związkiem obustronnej zależności. Dzięki temu powiązaniu duszy z materialnym ciałem, można ją zaliczyć do szeroko rozumianej przyrody i przypisać jej istnienie w czasie i przestrzeni, choć w innym znaczeniu niż rzeczom. Pozwala to także na ujęcie człowieka – osoby nie tylko jako przedmiotu doświadczenia wewnętrznego, ale także zewnętrznego¹³.

Zdaniem Husserla, człowiek jako realna osoba podlega wielorakim zależnościom od otaczającego świata rzeczy i – w znacznie większej mierze – od innych ludzi, państwa, prawa, obyczaju itd., pozostając jednak tym, czym jest jako istota będąca sobą i utrzymująca swą indywidualność. Możliwe jest więc dwojakie ujęcie człowieka: psychologiczne w ramach myślenia przyrodniczego oraz właściwe dla nauk humanistycznych ujęcie humanistyczne czy osobowe. Odpowiednio do tych ujęć można mówić o dwóch pojęciach człowieka¹⁴. Oczywiście w nauce, której tematem jest osoba, jak i w przyrodniczej antropologii, gdzie mamy do czynienia stale z tym samym człowiekiem, nie ma problemu z identyfikacją. Inny jednak jest kierunek badań. Ujęcie humanistyczne jest nastawieniem personalistycznym, jest czystym nastawieniem na osobę, która ma swe żywe ciało (*Leib*) i swój osobowy świat otaczający, ukierunkowany względem ciała. Świat ujmowany jest jednak jako świat nadającej mu sens subiektywności¹⁵. Konieczność personalistycznego ujęcia człowieka szczególnie mocno wyakcentował Husserl w swym ostatnim dziele (*Kryzys nauk europejskich*), w którym niezwykle stanowczo sprzeciwia się przenoszeniu zreifikowanego modelu przyrodoznawstwa na naukę o człowieku. Przyrodoznawstwo, mimo swych ogromnych osiągnięć, nie ma nic do powiedzenia w najbardziej palących i dramatycznych sprawach ludzkich. Co więcej, poznanie przeciwstawia się samopoznaniu, nauki o faktach tworzą ludzi nastawionych wyłącznie na fakty, zainteresowanych dziedziną rzeczy,

¹⁰ Tamże, s. 122.

¹¹ Tamże, s. 123

¹² Tamże, s. 131.

¹³ Tamże, s. 131-135, 138.

¹⁴ Tamże, s. 135, 141; por. A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 293-295.

¹⁵ E. Husserl, *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów* (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 61-64, 72.

materialnych technik, zatracających w świecie rzeczy własne człowieczeństwo, ujmujących siebie samych również w kategoriach rzeczy¹⁶. W konsekwencji traci człowiek z oczu swą podmiotowość, dzięki wzorowanej na matematycznym modelu przyrodoznawstwa obiektywistycznej filozofii opanowuje poznawczo świat, ale traci własną duszę. Pojawia się więc u Husserla pierwowzór krytyki *człowieka jednowymiarowego* H. Marcuse¹⁷. Husserl, odsłaniając subiektywny wymiar rzeczywistości, pragnie dać naukowe podstawy dla zupełnej autonomii człowieka wobec przyrody i wszystkiego co pozaludzkie; pragnie ukazać właściwy dystans wobec świata rzeczy i centralne miejsce człowieka w poznaniu i w świecie, którego sens jest konstytuowany przez świadomość. Świat Husserla jest światem w pełni antropocentrycznym. Świadomość nie istnieje na zewnątrz świata, ale od wewnątrz go prześwieśla i przenika, wydobywa jego sens swą własną intensywną pracą. Tak widziany przeze mnie świat jest moim światem, zrelatywizowanym do mojej świadomości, nie ma go beze mnie. Naszego wspólnego świata nie ma bez nas, bez naszej współświadomości, do której dochodzimy na drodze intersubiektywnego porozumienia. Człowiek prawdziwie stanowi centrum świata. Tak więc filozofia zostaje przekształcona z teorii przedmiotu w ludzką samowiedzę. Najpierw trzeba pokazać, że człowiek nie jest rzeczą, że nie on należy do świata, lecz świat do niego, a następnie zrozumieć, czym jest człowiek w swej istocie oraz jaki jest stosunek między nim a światem jego przedmiotów¹⁸.

Problematyka antropologiczna zajmuje szczególne miejsce w twórczym dorobku współtwórcy fenomenologii Maxa Schelera, choć i w jego filozofii trudno odnaleźć jednolitą koncepcję człowieka, m.in. z racji ewolucji poglądów tego autora od fazy personalistyczno-teistycznej do panteistycznej. W niniejszym artykule zatrzymamy się tylko nad tym pierwszym etapem, w drugim nie można już mówić o osobie ludzkiej. W *Przedmowie* do swej rozprawy *Stanowisko człowieka w kosmosie* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) stwierdza, iż problem, czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie, zajmował go od początku zainteresowania się filozofią i zawsze był dlań najważniejszym spośród wszystkich zagadnień filozoficznych¹⁹. Jest to też, zdaniem niemieckiego filozofa, problem centralny, gdyż w pewnym sensie dadzą się do niego sprowadzić wszystkie istotne zagadnienia filozofii, jak również można go uczynić punktem wyjścia wszelkich filozoficznych pytań²⁰. Podstawą jego antropologii jest swoisty aprioryzm i intuicjonizm łączący się z metodą fenomenologicznego

¹⁶ Tenze, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954, s.4; por. J. Szewczyk, *O fenomenologii Husserla*, Warszawa 1987, s. 92-93.

¹⁷ J. Szewczyk, *O fenomenologii Husserla*, s. 93-94.

¹⁸ Tamże, s. 101-103.

¹⁹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43.

²⁰ Tenze, *O idei człowieka*, w: tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 3-4.

opisu i redukcji fenomenologicznej oraz emocjonalizm z priorytetem miłości przed poznaniem²¹. Scheler, pomijając problem realności poznawanego przedmiotu, koncentruje się na wykryciu istoty człowieka, co staje się możliwe przez wydobywanie momentów decydujących o jego swoistości, niesprowadzalnych do niczego innego i niedających się z niczego innego genetycznie wyprowadzić. Zdaniem tego autora, próby dotarcia do istoty człowieka, przy założeniu, że wyłonił się on ze świata zwierzęcego i w wyniku procesu ewolucji zajął szczególną, uprzywilejowaną pozycję, są całkowicie chybione. Z biologicznego bowiem punktu widzenia człowiek nie tylko nie jest koroną witalnego rozwoju, ale jest wręcz – jak to określa Scheler – *chorym zwierzęciem*, *faux pas* ewolucji, jej *ślepą uliczką*, gdyż nie posiada naturalnych środków pozwalających mu się przystosować do przyrodniczego otoczenia²². Błędne jest także traktowanie człowieka jako ukształtowanego bytu psychofizycznego, gdyż, według niemieckiego filozofa, człowiek w sensie istotowym oznacza byt podlegający stawaniu się. Dzięki swej aktywności i przejawiającemu się w niepodlegającym prawidłowościom biopsychicznym aktach intencjonalnych duchowi, posługując się intelektem i wytwarzając narzędzia, człowiek transcenduje wszelkie życie i siebie samego, będąc ustawicznym ruchem ku czemuś. Jest on jakimś *między* (*ein Zwischen*), jakąś *granicą*, jakimś *przejściem* (*Hinüber*) czy *wychodzeniem* (*Hinaus*) życia ponad siebie. Dlatego trzeba ideę człowieka rozpatrywać nie z punktu widzenia jego *terminus a quo*, lecz jego *terminus ad quem*, ku któremu jego stawanie prowadzi, a to ostatecznie oznacza ujęcie człowieka jako istoty duchowej zmierzającej do Boga jako *poszukiwacza Boga*. Człowiek jest rzeczą, która wychodzi poza siebie i poszukuje Boga – stwierdza Scheler. W tym zaznacza się niezwykłość i gatunkowa jedność człowieka, której na próżno byłoby szukać w ujęciu człowieka jako *homo naturalis*. Człowiek jako *homo naturalis* nie *rozwinął się* ze świata zwierząt, lecz jest, był i pozostanie zwierzęciem, boczną drogą ewolucji wyższych kręgowców. Człowiek zaś jako *poszukiwacz Boga* i twórca kultury stanowi nową istotowo klasę rzeczy, *dziedzinę osób*, która nie *rozwinęła się*, lecz jako taka pojawia się w określonym miejscu i czasie świata ożywionego, wskazując na Boga jako źródło swego pochodzenia²³. Geneza i istota człowieka są więc problemami metafizycznymi, nie można ich sprowadzać do zagadnień empiryczno-historycznych. Pogląd taki nie oznacza zakwestionowania faktu ewolucji biokosmosu, lecz jego naturalistyczno-ateistycznej interpretacji w odniesieniu do człowieka jako osoby. Zdaniem Schelera, somatyczno-biologiczna sfera natury ludzkiej ukształtowała się w procesie ewolucji, natomiast decydujący o istocie człowieka element psychiczno-duchowy jest dziełem stwórczego aktu Boga²⁴.

²¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 20.

²² M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 22-25; por. S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp* w: M. Scheler, *Pisma z antropologii...*, s. IX-X.

²³ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 26-35; tenże, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1986, s. 201; tenże, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern-München 1954, s. 236-237.

²⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 212-213.

Antropologia Schelera ma wyraźny profil personalistyczny, ujmuje ona człowieka jako indywidualną, duchową osobę, choć jest to osoba niedoskonała, tylko podobna do jedynej doskonałej i czystej osoby, jaką jest Bóg²⁵. Jest to koncepcja aktualistyczna, wedle której osoba ludzka nie jest bytem substancjalnym, nie można utożsamiać jej z substancjalną duszą, życiem psychicznym czy jednostkowym *Ja*, lecz stanowi ona bytową jedność i centrum różnorodnych aktów życia ludzkiego (poznawczych, dążeńowych, emocjonalnych itp.), istniejąc w nich i poprzez nie²⁶. Konsekwencją takiego ujęcia jest stwierdzenie Schelera, że osoba ludzka nie jest definiowalna, gdyż wobec jej ciągłej samorealizacji nie da się jej definitywnie opisać i zaklasyfikować²⁷. Pogląd Schelera nie oznacza jednak skrajnego aktualizmu psychicznego, sprowadzającego osobę wyłącznie do przeżyć (aktów), gdyż osoba, jako czyste centrum tych aktów, stoi ponad czasem i przestrzenią, którym podlegają poszczególne akty. Transcendowanie czasu i przestrzeni przez osobę staje się także dla Schelera podstawą uzasadnienia tezy o osobie jako *absolutnym* indywiduum, odmiennym od wszystkich innych osób wyłącznie dzięki swemu czystemu uposażeniu jakościowemu, swej indywidualnej osobowej istocie, w przeciwieństwie do rzeczy, ciał fizycznych (*Körper*) i ożywionych (*Leiber*), które zachowując nawet identyczność w sensie jakościowym, mogą być indywidualizowane przez przestrzeń, czas, liczbę i ilość²⁸.

Rozwój i samorealizacja osoby dokonuje się głównie przez poszerzanie granic ludzkiego poznania i etyczną *praxis*²⁹ oraz przez panowanie osoby nad własnym ciałem i kierowanie nim³⁰.

Niemiecki fenomenolog wiele mówi także na temat wolności i człowieka jako podmiotu wolności, kwestionuje jednak klasyczną teorię wolności woli³¹. Wolność, w ujęciu Schelera, to przede wszystkim możliwość oderwania się duchowej istoty od nacisku tego, co organiczne, od uwarunkowania przez popęd i otoczenie. Dzięki tej możliwości osoba ludzka jest *wolna od otoczenia i otwarta wobec świata* w przeciwieństwie do zwierząt, których *świat* ogranicza się do tego, ku czemu kierują się instynkty i popędy³².

W fazie panteistycznej Scheler w zasadzie odchodzi od personalistycznej interpretacji człowieka, zachowując jedynie elementy personalistycznej terminologii³³.

²⁵ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 33.

²⁶ Tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 1966, s. 391-395, 494; tenże, *Vom Ewigen...*, s. 395-396; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 214-215.

²⁷ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 26; por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, s. 201.

²⁸ M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 111-112.

²⁹ Tenże, *Vom Ewigen...*, s. 200.

³⁰ Tenże, *Der Formalismus...*, s. 482-485; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 216.

³¹ M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900, s. 93-94.

³² Tenże, *Stanowisko człowieka...*, s. 82-84.

³³ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 228.

Od poglądów Schelera, zwłaszcza z ostatniej fazy jego życia, zdecydowanie dystansuje się najwybitniejszy polski fenomenolog Roman Ingarden, podkreślając jednocześnie, że dużo nauczyć się można z ostrożnej i krytycznej lektury jego nawet błędnych teorii³⁴. Problematyka antropologiczna pojawia się w licznych pracach Ingardena, zaś niektóre paragrafy *Sporu o istnienie świata* oraz *Książeczka o człowieku* są niemal w całości poświęcone zagadnieniom antropologicznym³⁵. Człowiek ujęty jest w tych tekstach jako podmiot działający, będący jednością psychiczno-cielesno-duchową, stanowiącą realny przedmiot, trwający w czasie³⁶. Między tymi trzema wyróżnionymi warstwami zachodzą dość ściśle powiązania. Ingarden odrzuca skrajne stanowiska, sprowadzające człowieka do wymiaru somatyczno-biologicznego z jednej strony, bądź – z drugiej strony – radykalnie przeciwstawiające go ciału. Człowiek jest posiadaczem ciała (choć nie w znaczeniu instrumentalnym, gdyż ciało jest integralnym jego elementem) i dlatego właściwą postawą winna być postawa solidarności człowieka ze swoim ciałem, włączenie go w realizację zadań osoby ludzkiej³⁷. Ingarden, odwołując się w swych analizach także do nauk przyrodniczych, stwierdza, że mimo nieustannej wymiany materii między ludzkim organizmem a światem przyrody, zostaje zachowana od zapłodnienia do śmierci tożsamość i ciągłość ciała człowieka jako realnego indywiduum³⁸. Zjawiska somatyczne i psychiczno-duchowe wyraźnie ze sobą korelują, co wynika ze ścisłego związku, między tym, co określa się jako duszę, a tym, co dane jest jako ciało. Dzięki świadomości wiem, co dzieje się w ciele, duszy (psychice) i świecie zewnętrznym, zaś ciało może przejawiać moje stany psychiczne (radość, smutek, miłość), a nawet trwale własności psychiczne czy umysłowe. W świadomości da się wyróżnić dwa stany: przeżywanie (świadomość podmiotowych aktów doświadczenia) i doznawanie (świadomość określonych treści)³⁹.

W tym miejscu pojawiają się pytania, czy wszystkie wymienione elementy struktury człowieka są jednakowo ważne i bytowo od siebie niezależne? Jednoznaczna odpowiedź na te pytania domagałaby się przeprowadzenia analiz materialno-ontologicznych, czego Ingarden nie zdążył

³⁴ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 638-639.

³⁵ W *Sporze o istnienie świata* Ingarden stwierdza: „Zagadnieniem osoby ludzkiej zajmowałem się jeszcze we wczesnej młodości mojej, (...) chciałem bowiem na ten temat pisać rozprawę doktorską. I jedynie względy uboczne zdecydowały, iż ostatecznie (...) uzgodniłem z Husserlem, że będę pisał o intuicji u Bergsona. Ale zagadnienia osoby ludzkiej nigdy właściwie nie straciłem z oczu”. (*Spór o istnienie świata*, t.I, Warszawa 1962, s. 256-257). W II tomie *Sporu...* odnajdujemy szczegółowe wyjaśnienia dotyczące struktury osoby ludzkiej, zaś w zawartej w *Książeczce...* rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* przedstawia Ingarden zarys koncepcji człowieka. Por. J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, (red.) W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa - Kraków 1995, s. 183.

³⁶ J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat...*, s. 184.

³⁷ R. Ingarden, *Spór...*, t.I, s. 526-529; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 268.

³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 113-114.

³⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t.II, Warszawa 1961, s. 258.

uczynić. Same jednak wyniki formalno-ontologiczne uzyskane w *Sporze* skłaniają go do uznania, że ciało i psychika, jako przedmioty trwające w czasie, są silniejsze bytowo niż świadomość, będąca procesem, a więc czymś niesamodzielnym bytowo, wymagającym bytowego fundamentu i faktycznie znajdującym go w ciele i duszy ludzkiej⁴⁰. Należy przy tym zaznaczyć, że Ingarden podkreśla, iż przewagę nad ciałem ma psychika, będąca głównym fundamentem bytowym strumienia świadomości. Psychika wraz ze strumieniem świadomości decydują o istnieniu zwartej istoty świadomej – monady⁴¹. Jej strukturę analizuje Ingarden w płaszczyźnie systemowej, traktując człowieka jako „względnie izolowany (częściowo otwarty a częściowo osłonięty) system wysokiego stopnia, i jako taki zawierający całą hierarchię podsystemów, grupujących się wobec dwóch podsystemów naczelných – ciała i duszy, znajdujących wspólny wyraz w świadomości i w sposobach zachowania się”⁴². Jak słusznie zauważa Ingarden, jedność świadomości nie tłumaczy się dostatecznie samą ciągłością strumienia kolejno powstających przeżyć świadomych. Podstawa taka okazuje się zawodna wobec przerw w świadomości (sen, utrata świadomości). Istotnym podłożem jedności strumienia świadomości jest dana w bezpośrednim doświadczeniu jedność i tożsamość podmiotu przeżywającego, naszego własnego *Ja*, którego istnienia żadne przerwy w świadomości nie przerywają⁴³. Autor *Sporu* wskazuje na trzy podstawowe znaczenia *Ja*:

1. *Ja* jako spełniacz aktów świadomości (*czyste Ja*).

2. *Ja* jako szczególne centrum osoby.

3. *Ja* obejmujące całe nasze jestestwo, przy czym granice tak rozumianego *Ja* mogą się rozszerzać, pozostając jednakże jakby coraz dalszymi kręgami, otaczającymi stale to samo centrum, które stanowi *Ja* w pierwszym lub drugim rozumieniu⁴⁴. Z kolei pierwsze rozumienie *Ja* okazuje się być – według Ingardena – wyłącznie metodologicznie uzasadnioną abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka. Przeciwwstawiając się więc zdecydowanie Husserlowi, polski fenomenolog stwierdza, że *czyste Ja* nie może być bytowo niezależne ani bytowo samodzielne w stosunku do duszy człowieka czy osoby ludzkiej. Istnieje tylko jedno, pierwotne i źródłowe *Ja*, *osobowe Ja*, będące osią każdego działania i każdej odpowiedzialności, zaś *czyste Ja* jest wynikiem metodycznie nienagannej operacji (redukcji transcendentnej), przydatnej dla teorii poznania. W swej egotycznej strukturze i roli w człowieku musi być ono identyczne z *Ja* osobowym⁴⁵.

⁴⁰ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 143; por. M. Bielawka, *Tajemnica czasu w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii...*, s. 207.

⁴¹ R. Ingarden, *Spór...*, t.II, s. 523-524; J. Galarowicz, *Świadomość w strukturze bytu ludzkiego u R. Ingardena*, w: *Świadomość i rozwój*, (red.) J. Lipiec, Kraków 1980, s. 236-237, 243.

⁴² J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat...*, s. 185.

⁴³ J. Makota, *Filozofia człowieka u Nikolai Hartmanna i Romana Ingardena* w: *W kręgu filozofii...*, s. 197.

⁴⁴ R. Ingarden, *Spór...*, t.II, s. 504.

⁴⁵ Tenże, *Książeczka...*, s. 119.

Ja osobowe jest czynnikiem kierującym w strukturze osoby, z niego biją akty poznawcze, akty miłości czy nienawiści, ono jest właściwym spełniaczem aktów woli, *uosobieniem* człowieka⁴⁶. Osobową postać zyskuje w ten sposób też cała psychofizyczna całość, jaką jest człowiek. Ostatecznie składałaby się ona z trzech względnie izolowanych względem siebie podsystemów: ciała (systemy utrzymania się przy życiu i rozmnażania), duszy i osobowego *Ja* ze strumieniem świadomości⁴⁷. Zdaniem Ingardena, dla wyjaśnienia struktury człowieka, należy wrócić do tradycyjnej teorii władz duszy jako aktualnie, a nie tylko potencjalnie istniejących sił psychicznych⁴⁸.

Tak zarysowana koncepcja wskazuje, zdaniem Ingardena, na istnienie ontycznych podstaw wolności i odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) osoby, wśród których autor *Książeczki* wyróżnia podstawy przedmiotowe i podmiotowe. Do pierwszych należy świat obiektywnych wartości, do drugich istnienie obiektywnego *Ja* i wolność człowieka. Postulat odpowiedzialności za spełnione działanie może być bowiem zasadny tylko wówczas, gdy zachodzi identyczność sprawcy, jego osobowego bytu, mimo wszystkich dokonujących się w nim przemian oraz gdy osoba jest realnym, trwającym w czasie, bytem. Warunek ten nie zostaje spełniony ani w tych koncepcjach, które redukcją osobę do strumienia świadomości, ani też w Husserlowskiej koncepcji czystego *Ja*⁴⁹. Osoba ludzka nie ma ani absolutnej wolności, ani nie jest jej całkowicie pozbawiona, podlega determinantom przyrody, lecz przeważnie nie jest przez nie zniewolona. Wolność woli ujawnia się w spełnianiu własnego *czynu* i może realizować się bądź w formie wewnętrznej akceptacji tego, co dzieje się w człowieku lub dochodzi doń z zewnątrz, bądź w formie inicjowania określonych działań. Wolności pozbawiony jest człowiek tylko wtedy, gdy nie ma żadnej sfery własnej decyzji, a jego konkretne działanie jest całkowicie wymuszone. Sytuacje takie należą do wyjątkowych, przeważnie wolność człowieka jest realna, choć wielorako ograniczona⁵⁰. Koncepcja ta, usytuowana między determinizmem a indeterminizmem, pokazuje, że człowiek, jako istota cielesno-duchowa (*seelisch-leibliche Wesen*), może realizować własne, niezależne od świata zewnętrznego, działanie będące jednakże przyczynowo uwarunkowane w samym człowieku.

W ujęciu Ingardena, człowiek-osoba żyje w realnym, czasoprzestrzennym świecie, a jednocześnie ten świat transcenduje, tworząc istniejący intencjonalnie świat kultury, świat wytworów ludzkiego ducha, odsłaniający perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu. „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem

⁴⁶ J. Makota, *Filozofia człowieka...*, s. 198.

⁴⁷ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 144-146.

⁴⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 99.

⁴⁹ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 73-75, 112-122; tenże, *Spór...*, t.II, s. 491,497; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 214; por. J. J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” (1973) nr 5, s. 245-257.

⁵⁰ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 85-86, 89-90; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 264-265.

swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc *w domu*. Chcąc się na skraju tym utrzymać, pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach, a zarazem czując jego niedostatek i nieodpowiedniość do ludzkiej swej istoty, wydobywa człowiek z siebie moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością⁵¹. Człowiek, który jawi się tu jako *homo creator*, zarazem *tworzy* siebie samego. W czynach prawdziwie ludzkich, a więc dokonanych w pełni świadomie, z poczuciem ciężącej odpowiedzialności, niekiedy wbrew silnym oporom i pod grozą poniesienia wszelkich konsekwencji, przejawia się osobowe *Ja*, trwałość jego istnienia⁵² – stwierdza R. Ingarden. Co więcej, „spełnianie tych czynów wzmacnia moje siły, buduje mnie na przyszłość, uniezależnia mnie od czasu”⁵³ – konkluduje krakowski filozof. Osobowe *Ja* jest więc – według Ingardenowskiej koncepcji – ze swej natury dynamicznym, tworzącym podmiotem, porównywanym przez polskiego fenomenologa do siły. W artykule pt. *Człowiek i czas* Ingarden pisze: „...jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności. Jestem siłą, która w ciele żyjąca i ciałem się posługująca – (...) jego działaniu nieraz podlega, ale zarazem, raz to ciało ujarzmiwszy, wszystkie jego możliwości na wzmożenie samej siebie obraca. Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy rzucona, świat ten sobie przyswaja (...) i nowe (...) dzieła wytwarza. Jestem siłą, która się chce utrwalić – w sobie, w swym dziele, we wszystkim, z czym się spotyka (...), która największe skarby zachwyty i szczęścia w tęsknocie sobie uraja i do ich urzeczywistnienia dąży, ale wszystkich ich zrzec się gotowa za samą możność przetrwania. (...) Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródcz sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”⁵⁴.

Przytoczone wypowiedzi Ingardena pokazują, jak bardzo ściśle elementy antropologiczne spletały się w jego koncepcji z motywami aksjologicznymi. Jedne i drugie znajdują swoje uzasadnienie w rozważaniach ontologicznych, które pokazują, że człowiek może i powinien zrealizować swoje możliwości, a więc te wartości, które tylko jemu są dostępne i przynależne jako szczególnemu bytowi. Ta integracja aspektów ontologicznych, aksjologicznych i antropologicznych w rozważaniach o człowieku, jako bycie samorealizującym się przez wartości, uzasadnia określenie jego koncepcji osobą mianem *aksjotropizmu*, a także zasadniczo odróżnia koncepcję polskiego filozofa od wizji Husserla i Schelera.

⁵¹ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 38.

⁵² Tamże, s. 65.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 68.

Streszczenie

Problematyka antropologiczna stanowi ważny przedmiot zainteresowania najważniejszych przedstawicieli fenomenologii: Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Romana Ingardena. Różnice w rozumieniu i opisie człowieka nie pozwalają na przedstawienie jednej fenomenologicznej koncepcji osoby ludzkiej. Wspólne dla wszystkich autorów jest uznanie złożoności osoby ludzkiej z elementu duchowego (dusza, świadome siebie Ja), psychicznego i fizycznego (cielesnego), ale zarówno status bytowy poszczególnych elementów, jak i wzajemne między nimi relacje, są różnie ujęte przez poszczególnych autorów. Każdy z nich podkreśla jednak podmiotowość, nieredukowalność i transcendowanie całego świata rzeczy przez osobę ludzką, dając tym samym przynajmniej podstawy do budowania personalistycznej antropologii.

Słowa kluczowe: fenomenologia, personalizm, osoba ludzka

Title: The concept of the human person in phenomenology

Summary

Anthropological issues are an important concern of the most important representatives of phenomenology: Edmund Husserl, Max Scheler and Roman Ingarden. The differences in the understanding and description of the human being do not allow a single phenomenological conception of the human person to be presented. Common to all authors is the recognition of the complexity of the human person from a spiritual (soul, self-conscious Self), psychic and physical (bodily) element, but both the existence status of the individual elements and the mutual relations between them are framed differently by the different authors. Each of them, however, emphasises the subjectivity, irreducibility and transcendence of the whole world of things by the human person, thus providing at least a basis for building personalist anthropology.

Key words: phenomenology, personalism, the human person

Bibliografia

1. Ciszewska J., *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, (red.) W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa - Kraków 1995, s. 183-191.
2. *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie Specjalne „Studiów Filozoficznych”, (red.) J. Kuczyński, A. Kasia, S. Sarnowski, Warszawa 1972.
3. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954.
4. Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXXII (1987) s. 333-346.
5. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975.

6. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, Warszawa 1974.
7. Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993.
8. Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982.
9. Husserl E., *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 61-64,72.
10. Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
11. Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I-III, Warszawa 1960-1981.
12. Ingarden R., *Uwagi krytyczne Romana Ingardena do Medytacji kartezjańskich*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 237-291.
13. Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
14. Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
15. Jadacki J.J., *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” (1973) nr 5, s. 245-257.
16. Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
17. Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990,
18. Makota J., *Filozofia człowieka u Nikolai Hartmanna i Romana Ingardena w: W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 193-203.
19. Pawlica J., *O odpowiedzialności*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 175-180,
20. Póltawski A., *Roman Ingarden – metafizyk wolności*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 137-149.
21. Póltawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.
22. Sarna J.W. *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*, Kielce 1981.
23. Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 1966.
24. Scheler M., *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900.
25. Scheler M., *Duch pragmatyzmu i filozoficzne pojęcie istoty człowieka*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 462-482.
26. Scheler M., *Człowiek i historia*, w: tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 150-190.
27. Scheler M., *Istota i forma sympatii*, Warszawa 1986, s. 321.
28. Scheler M., *O idei człowieka*, w: Scheler M., *Pisma z antropologii...*, s. 3-42.
29. Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
30. Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Scheler M., *Pisma z antropologii ...*, s. 43-149.

31. Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
32. Szewczyk J., *O fenomenologii Husserla*, Warszawa 1987.