

Rafał Kazimierz Wilk *OSPPE*

ZAGADNIENIE LUDZKIEGO JA W FENOMENOLOGII

W niniejszym artykule przedstawię problematykę ludzkiego „ja” według „Wprowadzenia do fenomenologii” pióra księdza Roberta Sokolowskiego. Jego bowiem książka nosząca tytuł „Wprowadzenie do fenomenologii” (*Introduction to Phenomenology*) cieszy się niesłabnącym powodzeniem, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Robert Sokolowski – kapłan i filozof – jest profesorem filozofii w Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (*The Catholic University of America in Washington, D.C.*). „Wprowadzenie do fenomenologii” tchnie wyjątkowym charakterem. Do powstania tej książki namówił autora Gian-Carlo Rota, profesor matematyki i filozofii, który wiosną 1996 roku zapytał księdza Sokolowskiego o to, dlaczego matematycy, w odróżnieniu od filozofów, starają się spożytkować dzieła swoich poprzedników w swoich własnych pracach. Matematycy bowiem nie komentują wcześniej powstałych pism, nawet jeżeli one miały na nich wielki wpływ; oni po prostu czynią użytek z tego, co znajdują we wcześniejszych pracach. Postęp w matematyce dokonuje się właśnie w taki oto sposób. Bardzo nieliczni matematycy czytają prace z przeszłych wieków, albowiem porównując je ze współczesnymi dziełami wydają się im one pracami poniekąd dziecinnymi.

Zupełnie inna sytuacja panuje w filozofii. Tutaj dzieła klasyków bardzo często są uznawane jakby za świętość i zamiast stanowić źródło do dalszych badań, one same stają się materialem nieustannej egzegezy. Rota zauważył, iż filozofowie zamiast pytać: „dokąd my możemy stąd dojść”, nieustannie zastanawiają nad tym, o czym mówią najwybitniejsi filozofowie. Kiedy więc Rota zaproponował napisanie książki o fenomenologii, w której nie byłoby mowy o tym, co powiedział Husserl, a co Heidegger, ale która wyjaśniałaby to, co to jest fenomenologia, myśl ta księdzu Sokolowskiemu wydała się godna uwagi i postanowił napisać

„Wprowadzenie do fenomenologii”¹

Wkład metody fenomenologicznej w dzieje myśli ludzkiej jest niezwykle ważny. Książd Sokolowski podkreśla, iż doniosłość tego ruchu filozoficznego płynie stąd, iż zajął się on problematyką zjawisk² a pytanie o nie jest właśnie obecne w filozofii od jej zarania. Kwestię zjawisk podejmowali Sofiści; zajmował się nią też Platon. Do naszych dni zagadnienie to ogromnie się pomnożyło i rozrosło, ludzie bowiem wygenerowali wiele nowych zjawisk. Można i trzeba zatem zastanawiać się dzisiaj np. nad tym, czym różni się wiadomość przekazana nam przez e-mail, przez rozmowę telefoniczną i przez list.

Człowiek doświadcza rzeczy i ich tożsamości w wielości zjawisk. Również własny podmiot człowieka (*our own self*), jego własne „ja” (*our ego*) prezentuje się w swojej tożsamości w różnorodności zjawisk. Niemniej jednak owa różnorodność zjawisk, w której prezentuje się podmiotowość człowieka i ta, w której prezentowane są rzeczy różnią się od siebie. Człowiek bowiem nigdy nie jawi się sobie samemu jako jeszcze jedna rzecz w świecie; raczej wyróżnia się w nim jako pewne centrum, jako ten, kto odznacza się życiem intencjonalnym, w którym to świat i poszczególne konstytuujące go rzeczy są mu dane. Zdolność do ujawniania tego, co zasłonięte, bycie celem dla przejawiających się w zjawiskach rzeczy, to wszystko wprowadza nas w świat rozumu i ludzkiego sposobu istnienia.

O *Ja* empirycznym i transcendentálním

W doświadczeniu *Ja* zachodzi zdumiewająca dwuznaczność (*marvelous ambiguity*) – pisze R. Sokolowski. Z jednej strony bowiem stanowi zwykłą część świata, jest rzeczą pośród rzeczy: zajmuje miejsce, trwa w czasie, posiada fizyczne i psychiczne cechy, oddziałuje na inne rzeczy w świecie, jeżeli np. przewraca się, czyni to w taki sam sposób jak wiele innych rzeczy, reaguje na czynniki chemiczne jak wiele innych organizmów. Człowiek zatem może powiedzieć o sobie: „*Ja* jestem mate-

¹ R. Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press 2000, s. 1-2.

² Tamże, s. 3: „Phenomenology is a significant philosophical movement because it deals so well with the problem of appearances. The issue of appearances has been part of the human question from the beginning of philosophy”

rialną, organiczną i psychiczną rzeczą”³ Takie Ja możemy nazwać Ja empirycznym (*empirical ego*). Z drugiej jednak strony, ten sam podmiot (*this very same self*) zwycięsko przeciwstawia się światu. Człowiek stanowi centrum odsłaniania tajemnicy, ku któremu wszystko, co w świecie istnieje kieruje swoje przejawy. Jest tym, którego działanie odnosi się do prawdy, który jest odpowiedzialny za sądy, za czynności weryfikujące, jest nieustannym i poznawczym „właścicielem” świata (*the perpetual and cognitive „owner” of the world*). Ujęty w tym aspekcie człowiek nie może być uznany za zwykłą część tego świata – i w tym znaczeniu jest on określany jako „Ja transcendentalne”

Transcendentalne i empiryczne Ja nie stanowią dwóch bytów, są jednym i tym samym bytem, rozważanym na dwa sposoby. Co więcej, tym co sprawia rozróżnienie pomiędzy Ja empirycznym i transcendentalnym, nie jest tylko nasz sposób badania Ja, nie jest nasz wybór postawy, który ustanawiałby dualizm w podmiocie (*in the self*). Trzeba raczej powiedzieć, że to Ja (*ego*) istnieje w taki podwójny sposób⁴ „My możemy rozważać Ja w taki podwójny sposób, ponieważ cieszy się ono takim sposobem istnienia, który na to pozwala. Nie moglibyśmy przecież przypisać transcendentalnego Ja drzewu, czy kotu”⁵ Dwuznaczność Ja polega na tym, że coś, co jest częścią świata, jednocześnie wznosi się ponad ten świat i ma go wobec siebie. Ja wydaje się zarówno być i równocześnie nie być częścią świata⁶ Nie znaczy to, że Ja może być odłączone od świata, że mogłoby się ono znajdować, czy nawet być wyobrażone jako istniejące poza światem. Nawet, kiedy mówimy o Ja jako o Ja transcendentalnym, to musimy przyznać, iż jego intencjonalny charakter wymaga świata rzeczy, który pozostawałby z nim w korelacji. Zarówno świat rzeczy jak i Ja pozostają dla siebie momentami odniesienia. Niemniej jednak, jeżeli ujmujemy Ja jako „posiadające świat”, to równocześnie wskazujemy, iż ono nie jest jego częścią; wówczas Ja stanowi pewien cel dla świata, cel, ku któremu świat jest dany.

Istnieje silna tendencja, aby Ja transcendentalne zredukować do Ja empirycznego. Kiedy zajmujemy się ludzkim poznaniem, wówczas mamy skłonność do takiego potraktowania go, jakby było ono jeszcze jedną rzeczywistością pośród przyczynowych wymian, jakie dokonują się w świecie; traktujemy je na równi i na podobieństwo przyczynowania mechanicznego, chemicznego czy biologicznego. Tak więc proces poznania in-

³ Tamże, s. 112: „I’ am a material, organic, and psychological thing”

⁴ Tamże, s. 112-113.

⁵ Tamże, s. 113.

⁶ Tamże: „The ego seems to be both a part and yet not a part of the world”

telektualnego bywa niekiedy rozumiany i wyjaśniany na podobieństwo chemicznych zmian w ciele. Niektórzy myślą, że są w stanie wyczerpująco wyjaśnić, czym jest poznanie, rozumienie, odwołując się do tego, co się stało w mózgu i układzie nerwowym. Taką postawę można nazwać „biologizmem”, albo „biologicznym redukcjonizmem”

Innym rodzajem redukcjonizmu, bardziej wymyślnym, jest redukcjonizm psychologiczny, nazywany też „psychologizmem” Obydwa redukcjonizmy zupełnie pomijają istniejące rzeczy, które są poznawane i które się poznającemu prezentują. Od swego początku, czyli od wczesnych lat wieku dwudziestego fenomenologia zwalczała psychologizacyjne rozumienie prawdy, rozumu i Ja. Fenomenologowie nie kwestionują roli mózgu w procesach poznawczych, ale ich nie sprowadzają wyłącznie do nich. Nie wystarczy – twierdzą – studiować struktury mózgu i psychicznych dyspozycji, aby zrozumieć procesy poznawcze. Fenomenologowie natomiast podejmowali wręcz heroiczne wysiłki, aby wykazać, iż aktywność ludzka mająca na celu uchwycenia znaczenia, dojścia do prawdy, wyjaśnienia logicznego rozumowania, nie da się wyjaśnić jedynie w odwołaniu się do naszego psychologicznego czy biologicznego wyposażenia, ale że to wszystko wkracza także w dziedzinę intencjonalności, czyli w dziedzinę, która przekracza sferę psychologii. Ja jest empiryczne i zarazem transcendentalne, i łatwo można ograniczyć się jedynie do jego empirycznego wymiaru – choć jest to postawa błędna. Znaczenie i prawda również mają swój empiryczny wymiar, ale same w sobie są czymś więcej niż tylko empirycznymi rzeczami. Traktować je jako jedynie rzeczywistości psychologiczne znaczy odrzucić coś bardzo ważnego, chociaż nie jest łatwo pokazać, czym jest owo „odrzucione”⁷

Można więc zapytać o naturę dziedziny racjonalności i wskazać, w jaki sposób różni się ona od dziedziny biologicznej i psychologicznej, a więc pokazać, jak dziedzina transcendentálna różni się od empirycznej. Sprawą istotną jest fakt, że to, co konstytuuje zakres racjonalności: intencjonalność, prawda, znaczenie, nie daje się w pełni wyjaśnić w empirycznym ujęciu. Wystarczy spojrzeć na owoce nauk szczegółowych. Psychologizm np. będzie utrzymywał, że rozumowanie, poznanie, wiedza, nie są niczym innym jak tylko sprawą naszego psychologicznego wyposażenia (*a matter of our psychological make up*). Również mówi się, że fizyka, biologia, matematyka są sposobami, w których ludzki organizm dostosowuje się do swojego środowiska, natomiast trudno spostrzec, ażeby przy-

⁷ Tamże, s. 113-115.

blizwały nam prawdę⁸ Tak więc pisze ksiądz Sokolowski „samo zdefiniowanie prawdy staje się w psychologizmie problematyczne. Nasze sądy, nasze twierdzenia, wnioski ostatecznie są tylko organicznymi lub psychicznymi odpowiedziami, właściwie nieróżniącymi się od bicia serca, trawienia żołądka, od nastroju radości czy przygnębienia. Nawet w nauce, według psychologistów, my nic nie odkrywamy; my tylko reagujemy”⁹

Fenomenologia natomiast niezachwianie twierdzi, że chociaż jesteśmy stworzeniami biologicznymi i psychicznymi, pomimo że nasze postrzeganie i sądzenie wymaga mózgu, systemu nerwowego i subiektywnych reakcji, to jednak, kiedy dokonujemy wglądu w akty sądzenia, weryfikacji, rozumowania, wówczas formułujemy znaczenia i dochodzimy do reprezentacji, które różnią się od naszego biologicznego i psychologicznego sposobu istnienia. Możemy mówić o nich do innych ludzi, którzy mają subiektywne uczucia inne od naszych; można je opisywać, mogą być użyte jako przesłanki w sporze, mogą one być weryfikowane lub falsyfikowane, ponieważ charakteryzuje je to, że mają one pewien, właściwy im, sposób samoistnienia (*they have a kind of subsistence*). Są one prawdziwe lub fałszywe w zupełnej niezależności od czyjejkolwiek subiektywności. Treść sama w sobie jest sprzeczna lub niesprzeczna, tak samo sąd sam w sobie jest prawdziwy bądź fałszywy. Znaczenia i sądy przynależą do tej sfery, którą określa się jako „przestrzeń” rozumu (*the 'space' of reasons*). A zatem, poza byciem biologicznym i psychicznym, poza istnieniem subiektywnym, człowiek, poprzez swoje działania, wchodzi w przestrzeń rozumności. W tych właśnie aktach transcenduje on swoją subiektywność i działa jako „Ja transcendentalne” (*we act as transcendental egos*).

Do podobnych wniosków dochodzimy także wtedy, gdy analizujemy np. postępowanie zgodne z cnotą sprawiedliwości. Dziecko wraz z dojrzałością staje się istotą rozumną, to znaczy rozumie argumenty i postępuje według wyprowadzonych wniosków; podejmuje swoje wybory zgodnie ze zrozumieniem a nie według skłonności i uczuć. We wcześniejszych bowiem stadiach życia dziecko w dużej mierze jest wiązką skłon-

⁸ Tamże, s. 115: „The sciences of physics, biology, and mathematics, for example, are said to be ways in which our organism adapts to its environment; they are not seen as telling us the truth about anything”

⁹ Tamże, s. 115-116: „The very idea of truth becomes problematic in psychologism: the judgments or propositions we make are ultimately just organic or psychic responses, not really all that different from the beating of the heart, the digestion in the stomach, or a mood of elation or depression. Even in the sciences, according to psychologism, we do not disclose what is; we just react”

ności i impulsów, z ledwo zapoczątkowaną rozumnością (*with only an inchoate rationality*). Wraz z upływem czasu zaczyna ono sobie cenić to, że musi ono rozumieć (*see*) siebie jako jedno pośród wielu, że nie może nieustannie stawiać na pierwszym miejscu swojego własnego zadowolenia. Musi zrozumieć, że są także inni i że ono jest zobowiązane do tego, aby pozwolić także im osiągnąć to, co im się należy. W ten sposób rodzi się w dziecku poczucie sprawiedliwości. Wczesne stany tego wyczucia obecne są już nawet pośród małych dzieci, wszak potrafią one bardzo szybko dokonać sądu, czy dana czynność jest sprawiedliwa, czy też nie.

Aby cnota sprawiedliwości mogła się rozwinąć potrzebne jest, aby osoba poprzez podporządkowanie się kierownictwu i powtarzane czynności stawała się bardziej cnotliwa, a dalej idącym warunkiem tego jest wymaganie działania racjonalnego. Osoba musi wejść w przestrzeń rozumności i stać się zdolną do doświadczenia działalności kategoryalnych. Wyłanianie się zrozumienia sprawiedliwości wymaga obecności rozumu w młodej osobie (*in the young person*), gdyż właśnie dzięki mocy (*power*) rozumu staje się możliwe obiektywne rozpoznanie sytuacji oraz osądzenie, co się każdej osobie naprawdę należy, w tym również jej samej. Cnota sprawiedliwości sprawia, iż możemy doświadczyć rozumności *par excellence* w praktycznym wymiarze. Także inne cnoty wymagają rozumności, ale sprawiedliwość wskazuje na nią w najwyższym stopniu, gdyż wymaga ona określenia równości, czyli wskazania właściwej równości „tego samego” („*the same*”) w odniesieniu do siebie samego, jak i do innych.

Całe nasze moralne i emocjonalne życie dokonuje się na sposób ludzki dzięki temu, że jesteśmy istotami rozumnymi. Człowiekiem osobowo dojrzałym jest ten, kto umie słuchać racji tłumaczących postępowanie, oceniać je i działać zgodnie z nimi. Niektórzy ludzie tego nie potrafią; rozplywają (*dissolve*) się w uczuciach i impulsach, i nie można z nimi przeprowadzić wyjaśnień. W takiej sytuacji, i to zarówno, gdy jest to stała postawa czy przejściowa, transcendentalne Ja takiego człowieka rozplywa się w nieuchwytnej, mglistej nieokreśloności, a kategoryalne myślenie, które powinno wnikać w jego postępowanie, w takim przypadku zostaje zaprzepaszczone.

Zarówno w kwestiach teoretycznych jak i praktycznych transcendentalne Ja jest tym elementem konstytuującym człowieka, który sprawia, iż działa on rozumnie. Mówiąc o Ja transcendentalnym wskazujemy na człowieka jako istotę działającą w sposób odpowiedzialny wobec prawdy. A zatem, człowiek nie tylko jest bytem biologicznym i psychicznym, ale

jest on również bytem rozumnym, który przynależy do tej rzeczywistości, którą Kant określał „państwem celów” Kiedy więc człowiek rozpoznaje siebie w ten właśnie sposób, traktuje siebie jako Ja transcendentalne¹⁰ Takiemu rozpoznaniu człowieka ma służyć właśnie fenomenologia.

Filozofowie często zbyt ograniczenie ujmowali rozumność człowieka. Często bowiem wskazywali oni jedynie na jego zdolność do dochodzenia do pojęć na drodze abstrakcji, zdolność do sylogistycznego rozumowania oraz zdolność do wglądu w oczywiste prawdy (*insight into self-evident truths*). A przecież nasza rozumność wyraża się nie tylko w tych zdolnościach. Wyraża się ona także poprzez intencjonalność, dzięki której potrafimy identyfikować rzeczy zarówno w ich obecności jak i nieobecności, wprowadzamy składnie, dokonujemy układów odniesień części do całości. W tym wszystkim doświadczamy specyficznie ludzkiej pamięci, wyobraźni, antycypacji, wszystkich form dowodów i weryfikacji, jakich dokonuje człowiek. Także dzięki intencjonalności człowiek jest istotą działającą w sposób moralnie odpowiedzialny. Te i wiele innych form intencjonalności są dla nas, jako działających rozumnie, tak samo istotne jak to, że posiadamy zdolność do dokonywania abstrakcji czy sylogistycznego myślenia. Fenomenologia dostarcza wiele więcej takich opisów.

Nie da się bowiem zaprzeczyć, że rozumność człowieka wyraża się także w jego zdolności do powiedzenia przez niego „Ja” Zdolność do użycia pewnego znaku, znajdującego się w poszczególnym języku, oraz orzekania prawdziwości takiego twierdzenia. Dokonuje się to np. podczas wypowiedzi: „Ja wierzę, że drzwi są otwarte” W takim zdaniu słowo „Ja” ma aż trzy znaczenia. Po pierwsze odnosi się ono do mnie wszak ujmuje mnie jako jeden wypowiadający się byt. Po drugie, oznacza mnie, jako kogoś, mówiącego w danym języku. I po trzecie, oznacza mnie, jako tego, w którego tym konkretnym działaniu ujawnia się prawda. Ja objawiam się samemu sobie jako ten, który jest odpowiedzialny za kategoriałną wypowiedź, w której zawarta jest prawda i w tej wypowiedzi także się wyraża. Tylko Ja transcendentalne może powiedzieć „Ja” w taki sposób.

Żeby jeszcze lepiej zrozumieć różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Ja empirycznym i Ja transcendentalnym ksiądz Sokolowski proponuje pewne spojrzenie na sytuację Ja i szachisty. Próbuje spojrzeć na szachistę poza grą i w jej czasie. Z jednej strony każdy pionek jest zwykłą empiryczną rzeczą. Np. gdyby rzucić nim o ścianę, nie różniłby się on w tym od innej empirycznej rzeczy. Nawet w przesuwaniu go po szachownicy można go

¹⁰ Tamże, s. 116-117.

potraktować tak jak każdą inną rzecz (ziarnko fasoli czy kawałek drewna). Ale jeżeli będę musiał wziąć dany pionek jako uczestnik gry w szachy, muszę potraktować go jako „transcendentalny pionek” nie zaś jako jedną spośród zwykłych rzeczy. Trzeba go potraktować – a on będzie działał – jako pionek w grze. Analogicznie mój cielesny organizm uaktywnia się jako transcendentalne Ja, kiedy działa (*plays*) zgodnie z zasadami rozumu i jest zaangażowany w zachowanie (*game*), w której ujawnia się prawda. Analogia z figurami szachowymi wyraziłaby się dobitniej, gdyby mogła zaistnieć także sytuacja, w której pionek mógłby poruszać się nie przy pomocy człowieka, ale sam z siebie i mógłby powiedzieć o sobie, że jest poruszającym się. Ja transcendentalne może dokonywać wszystkich tych czynności: ono nie tylko działa ze swej inicjatywy w grze prawdy (czyż jest życie ludzkie), ale także wyraża siebie, jako tak właśnie działające.

Zwierzęta mają świadomość, ale nie posiadają one transcendentalnego Ja. Mogą osiągnąć coś na podobieństwo języka czy prawdy, ale one nigdy nie wejdą w przestrzeń rozumu¹¹ Jeżeli pies uczyni coś „złego”, np. warknie na właściciela, można dać na to pewną odpowiedź: „tam i wtedy”, ale byłoby czymś bezsensownym przyjść do niego miesiąc później i zwrócić się ku tamtemu jego zachowaniu. Inaczej jest w przypadku człowieka. Skarżenie się ma wówczas sens nawet na coś, co dokonało się przed rokiem czy w jakimkolwiek innym czasie. Jest to możliwe, bo człowiek działa w przestrzeni rozumu. Cokolwiek więc czyni zostaje udokumentowane i istnieje przekraczając usytuowanie, w której się dokonało. „Ja mogę działać jako ja transcendentalne, ale zwierzę nie może”¹²

Spółeczny wymiar transcendentalnego *Ja*

Życie rozumne człowieka nie jest zamknięte w samotności czy prywatności „sfery świadomości” ale ma ono wymiar wspólnotowy. Charakter ten uwidacznia się w postępowaniu człowieka, jak choćby w jego rozmowach, w sprawdzaniu przyrządów naukowych, prowadzeniu wykopalisk archeologicznych, czy w przekonywaniu kogoś, aby głosował za określoną propozycją. Ludzka społeczna natura jest obecna w słowach, obrazach, flagach itp. Sokolowski pisze, że życie rozumne jest tak jawne,

¹¹ Tamże, s. 117-119: „Animals... may approach something like language and truth, but they do not enter fully into the space of reason” (s. 119).

¹² Tamże, s. 119: „I can act as a transcendental ego, but a nonhuman animal cannot”

jak pole bramkowe na boisku sportowym, albo techniczny nokaut podczas pojedynku bokserskiego¹³ Ani archeologiczne wykopaliska, ani polityczne dysputy nie mogą być wyjaśnione bez odwołania się do takich określeń jak: „narzędzia” „słowa”, „stanowiska” „rozumność” „prawda”, a takie terminy odnoszą się do zachowania społecznego, nie zaś prywatnego. Tylko istota rozumna nie zaś osamotniona świadomość (*solitary awareness*) jest tym, co wkracza w rozumne życie¹⁴

„Wspólnotowe życie rozumu dokonuje się dzięki transcendentalnemu Ja, które jest bytem społecznym”¹⁵ Mówiąc o transcendentalnym Ja możemy mieć pokusę, aby wyobrazić je sobie jako coś w rodzaju rzeczy, albo ziarenka umieszczonego gdzieś w środku naszej kory mózgowej, które żyje swoim sekretnym życiem. Taka interpretacja byłaby oczywiście błędna. Aby jaśniej ukazać podjętą kwestię ksiądz Sokolowski proponuje odwołać się do następującego przykładu. Pisząc omawianą tutaj pracę zaznacza, iż powstawała ona w listopadzie, w miesiącu, w którym wspomina się zakończenie pierwszej wojny światowej. Do wydarzeń z 1918 roku powróciła telewizja, pokazując między innymi trzy fotografie młodych Brytyjczyków, którzy na tej wojnie zginęli. Jedna z nich przedstawiała twarz dwudziestojednoletniego mężczyzny, ubranego w mundur, zabitego na wojnie. Co straciliśmy wraz ze śmiercią owego młodzieńca? – pyta ksiądz Sokolowski. Przecież nie tylko życie biologiczne, ale także życie rozumne, które konstituowało jego samego, ale też wypełniało jego otoczenie. Życie to mogłoby być wypełnione nie tylko prawdziwymi lub fałszywymi jego wypowiedziami, ale także jego zadumą, wyborami i międzyludzkimi relacjami. Wszystko, co mógłby on, jako odpowiedzialny wykonawca prawdy dokonać przypadło wraz z zamarciem życia organicznego. Sposób, w jaki świat jawiłby się tym oczom i uszom nigdy nie przeminął. Jego śmierć nie była tylko dokonaniem się jakichś procesów chemicznych, czy kresem żywego organizmu, ale zakończeniem życia ludzkiego, życia, w którym rozum oświeślał rzeczy wokół niego i uzdalniał do moralnych działań. Podmiot, który dokonuje swojej identyfikacji ukryty poza tą twarzą na fotografii, ten, który nagromadził wspomnień oraz oczekiwań i doświadczał w nich siebie, zaprzestał być celem dla sposobu jawienia się rzeczy, które konstituują to, co nazywamy „światem” Dla tych, którzy go kochali nie był on tylko przyjemnym to-

¹³ Tamże: „The live of reason is as public as field goal in a football game or a technical knockout in a boxing match”

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże: „The public life of reason is lived by the transcendental ego, who is also public entity”

warzyszem, nie tylko pewną skomplikowaną odmianą zwierzęcia (*a complicated version of an animal*), ale kimś, kto mógł wejść w ten rodzaj życia, w jaki nie mogłoby wejść zwykłe zwierzę; w życie odpowiedzialne za prawdę swoich słów, wyborów, dokonań; życie, w którym mógłby odwzajemniać miłość, ponieważ potrafiłby ocenić, iż ten ktoś jest godny miłości.

Ja transcendentalne tego młodego człowieka było bytem, który nie różnił się od niego; było nim, tym człowiekiem jako „graczem” biorącym udział w realizowaniu się prawdy (*man as a player in the game of truth*), który mógł żądać i potwierdzać, powoływać się, i wnioskować, rozstrzygać i ujawniać, rozważać, i decydować. Ja nie stanowi jakiejś oddzielnej rzeczy, ale jest to człowiek zdolny do życia w racjonalny sposób. Jest bytem, który posiada zdolność do wypowiedzenia „Ja” i wzięcia odpowiedzialności za to, co powiedział. Co więcej, transcendentalne Ja nie jest tylko Ja tworzącym naukę, nie jest tylko „intelektem” przeprowadzającym wnioskowanie i stawiającym hipotezy; nie jest kalkulatorem. Transcendentalne Ja poza tym, że urzeczywistnia naukę, urzeczywistnia także prawdę, ponieważ jego czyny są wolne i dokonywane z odpowiedzialnością, wszak są one owocem rozumnego oszacowania. Ja, które może wypowiedzieć „Ja myślę to czy tamto” jest tym samym Ja, które może powiedzieć: „Ja zamierzam uczynić to czy tamto” i jest tym samym, od którego ktoś może zażądać wyjaśnienia, dlaczego „tego czegoś” właśnie dokonałeś? Zdolność do wypowiedzenia „Ja” i interwencji w świecie poprzez odpowiedzialne działanie jest uzależniona od organicznego życia plus „czegoś więcej” – od myślenia. Nie jest to więc tylko życie organiczne, ale jest to życie, które wchodzi w przestrzeń rozumności i królestwo celów. I jeżeli zdjęcie kogoś, kto zmarł młodo, przez nieobecność jego przyszłości, daje nam wrażenie (*impression*) tego, czym jest odpowiedzialne Ja, to zdjęcie kogoś jeszcze nienarodzonego, kogoś, kto jest prawie tylko przyszłością, nawet bez imienia, które dopiero ma otrzymać, może służyć takim samym celem.

Na zdjęciach prezentujących wczesne stadia życia widać oczy jakby plamki, nieme usta zanurzone we fluidzie, które otwierają się i zamykają bezgłośnie. Są to na razie nieme usta, ale te same, które później będą użyte do wypowiedzenia słowa „Ja” Transcendentalne Ja już tam jest i w przyszłości będzie działać rozumnie, i odpowiedzialnie. Wczesny

podmiot jest już graczem w grze prawdy¹⁶ A zatem, zarówno rozum jak i transcendentalne Ja są rzeczywistościami wspólnotowymi i takim wymiarem cechuje się życie każdego człowieka. Działanie spełniającego prawdę podmiotu (np. wypowiedzenie sądu, który z zasady jest aktem społecznym, gdyż jest pewnym posunięciem w grze prawdy dokonującej się pomiędzy wykonującym działanie, a tym, do którego owo działanie się odnosi, oraz obserwatorami) nie dokonuje się tylko we wnętrzu człowieka. Działania transcendentalnego Ja (nawet tak prywatne jak „myślenie”) są społeczne, jak ciało, które jest w nie zaangażowane; są to działania społeczne potencjalne bądź aktualne.

Ażeby uwydatnić społeczny charakter transcendentalnego Ja, warto pamiętać, że istnieje także transcendentalne Ty. To znaczy, transcendentalne Ja może być rozpoznane nie tylko przez siebie samo, ale także przez innych i określone jako „ty”¹⁷

Aktywność transcendentalnego Ja była dotychczas badana w naturalnym ujęciu, czyli w odpowiedzialnych i rozumnych działaniach. Ja ujawniające się w takich aktywnościach, jest tym Ja, które posiada (*has*) świat i żywi przekonanie o jego istnieniu. Przyjmując zaś postawę fenomenologa uwalniamy się z naturalnego nastawienia i kontemplując opisujemy zarówno transcendentalne Ja, jak i wszystkie jego osiągnięcia, jego intencjonalności, a także kontemplujemy tę wyjątkową różnorodność, poprzez którą Ja transcendentalne jest ukonstytuowane. Opisujemy, w jaki sposób Ja konstytuuje się i prezentuje się sobie oraz innym.

Fenomenologiczna refleksja „wnika głębiej” w transcendentalne Ja niż można było to uczynić w postawie naturalnej. Wchodząc w refleksję fenomenologiczną sprawiamy, że prawda przejawia swoje żądania z nowych perspektyw, radykalnie różnych od tych, które funkcjonują w postawie naturalnej. Możemy powiedzieć „Ja” z innego miejsca i w nowym znaczeniu. Przy czym, filozoficzny podmiot (*self*), który dokonuje oglądu naturalnego Ja, nie jest innym bytem, nie jest kimś innym; jest identyczny ze mną (*it is the same 'me'*), chociaż teraz rozciągnął się w nową formę refleksji. A zatem, transcendentalne Ja ujawnia się nie tylko w fenomenologicznej postawie. Nie jest też tak, że tylko filozoficznie zreflektowane Ja jest transcendentalnym Ja. Ja transcendentalne jest już w postawie naturalnej, wszak rozpoznawanie prawdy, doświadczanie rozumności, jest przecież jego dziełem. Wszystkie kategoriale intencje, które podejmują zagadnienie prawdy, są dziełem transcendentalnego Ja.

¹⁶ Tamże, s. 121: „The early self is already something of a player in the game of truth”.

¹⁷ Tamże, s. 121-122.

Ja transcendentalne osiąga prawdę w naturalnej postawie, ale jest to osiągnięcie, można by powiedzieć „naiwne”, dlatego ono niejako woła o swoje dokończenie w filozofii, która podaje teorię prawdy. Prawda osiągnięta w postawie naturalnej nie jest kompletna, ponieważ nie ma swojego własnego oglądu. Filozofia w fenomenologicznej postawie przenosi na nowy poziom dokonania osiągnięte w przed-filozoficznym nastawieniu. W postawie naturalnej mamy świat, doświadczamy rozumności, doświadczamy obecności i nieobecności, potwierdzamy i zaprzeczamy, a także kłamiemy, zwodzimy i popełniamy błędy, ale w postawie fenomenologicznej wyjaśniamy, co to znaczy - dokonywać tego wszystkiego.

Ja i cielesność

Ja, nawet jako transcendentalne, istnieje cieleśnie. Sposób, w jaki Ja doświadcza swojej cielesności jest inny od tego, w jaki doświadcza innych rzeczy w świecie, niemniej jednak ciało również jest rzeczą w świecie i tak się też prezentuje. Swojego własnego ciała doświadczamy od wewnątrz i od zewnątrz. Własnym ciałem władamy też z gruntu w inny sposób, niż kontrolujemy pozostałe rzeczy w świecie. Jakie są zasadnicze cechy tego ciała?

Jedną z takich osobliwości stanowi doświadczenie własnego ciała poprzez zmysł dotyku. Kiedy dotykamy jednej części ciała drugą, np. lewy łokieć prawą ręką, część dotykana jest traktowana jak każdy inny przedmiot, jaki można dotknąć w świecie. Dotykająca ręka jest tam, gdzie jest transcendentalne Ja, w jego percepcji i w kategorialnej wypowiedzi, jest aktywna w tym momencie, i jego uwaga jest skierowana ku innej części mnie samego, ku łokciowi. („Wydaje mi się, że mój łokieć coraz bardziej puchnie”). Niemniej jednak nawet w tym stadium dotykana część, ‘łokieć’ czuje nacisk ręki, zatem spostrzegam, odrobinę pasywnie również w odwrotnym kierunku. Ale wtedy dotykana część może stać się aktywnie dotykana. Kiedy moja ręka dotyka łokcia mogę odwrócić kierunek i zacząć zauważać jak łokieć odczuwa moją rękę. Łokieć może więc stać się aktywnie spostrzegającym organem. Tak więc, role dotykającego i dotykanego są zamienne; transcendentalne Ja może skutecznie swoją aktywność w obydwóch kierunkach.

Tylko w moim ciele i tylko w przypadku zmysłu dotyku, który jest najbardziej zasadniczym ze wszystkich zmysłów, taka zamiennność jest możliwa. Niezwykłość odwracalności znajdująca się w zmyśle dotyku

pokazuje, że nawet transcendentalne Ja, jest rozparcelowane, rozdzielone w ciele. Są jeszcze inne sposoby doświadczenia ciała odnoszące się do zmysłu dotyku. Wszystkie nasze widzenia, słyszenia i smakowania dokonują się w pewnej przestrzeni ciała i to, co zapamiętujemy również tam jest „magazynowane” Wszystkie aktywności intencjonalne, czy to spostrzegane czy kategoriałne ujawniają się w zakresie przestrzeni naznaczonej przez czubek głowy i spód stóp, przez nasz przód i tył, naszą prawą i lewą stronę.

Przestrzenność ciała jest nie tylko dotykowa, ale również ruchowa, wszak możemy poszczególnymi częściami naszego ciała poruszać w różnych kierunkach. Jeżeli chcemy poruszyć inne rzeczy, możemy to uczynić, ale tylko przez wcześniejsze poruszenie części naszego ciała (podnosimy coś przez podniesienie naszych rąk, ale nie musimy podnosić innych części ciała, aby podnieść do góry ręce). Poszczególne części ciała mogą poruszać się w relacji do siebie i ciało może poruszać się w przestrzeni świata. Ale poruszamy się nie tylko po to, aby wprowadzić w ruch inny przedmiot, albowiem już nasze spostrzeżenia, a zatem i nasze myślenie, wymagają pewnego rodzaju ruchu. Musimy się poruszyć, ażeby zobaczyć inną ścianę sześcianu, czy przejść na inne miejsce, aby lepiej słyszeć skrzypce, albo, kiedy indziej, ażeby mieć lepsze wyczucie zapachu tego, co się gotuje. Poruszamy palcem po papierze ściernym, by rozpoznać jego grubość, nakładamy na język potrawę, ażeby docenić jej smak. Nasza zdolność oglądania też wymaga ruchu. Nawet jedno oko może rozpoznać, czy coś jest blisko czy daleko. Dwoma oczami naraz mamy widzenie stereoskopowe; możemy też poruszać głową od jednej strony do drugiej, a ruch całego ciała pozwala oczom przebiec przez wszystkie strony tego, co oglądane. A zatem, jest wiele części i całości, wiele momentów w ludzkim postrzeganiu, które służą jako baza do wypowiedzenia się części, i całości, ukazując się w działaniach kategoriałnych. Kilka zmysłów osiąga identyeczność dzięki syntezie, czyli przez poznanie pojedynczego przedmiotu uzyskane poprzez wiele zmysłów rozmieszczonych w różnych miejscach naszego ciała.

Ta różnorodność pozwala zidentyfikować przedmioty z więcej niż tylko jednej perspektywy: drzewo widzę, słyszę (kiedy wieje wiatr), dotykam, czuję jego powonienie, mogę na nie wejść, obejść je dookoła; mogę przyciąć jego gałęzie, oderwać kawałek uschniętej kory, a w tym wszystkim rejestrujemy jedno i to samo drzewo w jego identyeczności oraz wielości jego cech. Rejestracja tego drzewa dokonuje się dzięki transcendentalnemu Ja, które spostrzega (uświadamia sobie) i wyraźnie wypowiada się o tym drzewie. I kiedy identyfikuje owo drzewo, czy inne

przedmioty w świecie, wówczas Ja nieustannie identyfikuje swoje ciało, jako uprzywilejowany przedmiot, „w” którym dokonuje się jego życie. Sposób, w którym moje ciało jest dla mnie „tutaj” jest zupełnie inny od wszelkiego innego miejsca w świecie, każdego innego „tutaj” nawet najbardziej mi znanego, najbardziej ukochanego, czy stałego miejsca zamieszkania. Ja identyfikując rzeczy w świecie a także swoje własne ciało, nieustannie identyfikuje również siebie. Jest tym samym Ja, które pamięta siebie jak wspinało się na drzewo dwadzieścia pięć lat temu i antycypuje oglądanie tego samego drzewa okrytego śniegiem w zimie przyszłego roku, i o które mogę sobie wyobrazić, jakby ono wyglądało, gdyby tak zasadzić obok niego kilka innych drzew.

Jedną z najciekawszych stron naszej cielesności jest sposób, w jaki nasza pamięć przechowywana jest w naszym ciele¹⁸ Nasza tożsamość jako transcendentalnego Ja jest ukonstytuowana przez przemieszczania się oraz identyfikowanie się poczynione w pamięci: tutaj i teraz jestem tym samym, którego pamiętam będącego tam, i wtedy. Wszystko, co przeżyłem jest jakoś w pamięci „magazynowane” Kiedy zostaje uaktywnione, staje się na nowo częścią mojego transcendentalnego życia.

Nie-punktowy podmiot

Niekiedy słyszy się skargę, iż fenomenologia wydaje się substancjalizować podmiot, że czyni z Ja coś w rodzaju trwałego punktu (*a fixed point*), który ucieka od swej historii, że jest to pewne „Ja biegunowe” (*„ego pole”*) odznaczające się samo-zawarciem (*is self-contained*), które jest niedwuznaczne (*unambiguous*), nieskażone przez to, co doznaje i czyni. Ale fenomenologia nie twierdzi, iż podmiot jest „punktowy” przeciwnie, rozpoznaje jego wyjątkową tożsamość poprzez opisanie całej, właściwej mu, różnorodności. Podmiot rozpoznany w fenomenologii nie jest punktem stojącym na zewnątrz lub z tyłu swoich spostrzeżeń, pamięci, wyobrażeń, wyborów i aktów poznawczych, raczej jest on obecny w wyżej wymienionych dokonaniach. Jest on aktualizowany poprzez „opóźnienia” i „różnice” Jest to ten sam podmiot, który pamięta i który jest pamiętany; znajdujący się „pomiędzy” a nie „z tyłu” jego obecnych spostrzeżeń i jego przemieszczeń. Jest on także rozproszony (*scattered*)

¹⁸ Tamże, s. 126: „One of the most interesting facets of our corporeality is the way our memories are stored in our body”

po całym żywym ciele i jest aktywny we wszystkich jego częściach. Daje się zidentyfikować w jego stanach nieświadomości, a nawet w jego życiu cielesnym. Ja, które w ciele i psychiczności się starzeje, pozwala się zidentyfikować jako tożsame z tym, które niegdyś było w okresie dzieciństwa czy dorastania. Podmiot konstytuuje się w wyraźny sposób nawet poprzez oglądanie swojego ciała w lustrze, kiedy dany nam jest jego wygląd w taki sposób, jak je widzą inni.

Ten sam podmiot, który spostrzega, wyobraża sobie i pamięta, i który jest utajony w pamięci zmagazynowanej w jego ciele, jest również tym samym, który mówi „Ja” i wykonuje działania kategoriałne. Ten podmiot, owo Ja, wypowiada sytuacje i przedstawia możliwości praktycznego i moralnego postępowania. W wyobraźni przenosi on siebie w przyszłość oceniając, jaki będzie wtedy, gdy spełni ten lub tamten czyn. W bardziej teoretycznych sprawach podmiot zachowuje opinie o sposobach, w jaki rzeczy istnieją i utrzymuje swoje opinie wbrew opiniom innych podmiotów. Przysłuchuje się różnym argumentom i może uznać, że był w błędzie, a kiedy to się stanie, może odróżnić siebie, jakim jest teraz od tego, który utrzymywał wcześniejsze przekonania. Do owych różnorodności, w których konkretyzuje się podmiot, należy zjawisko powtarzania, kiedy Ja używa swojego głosu po to, aby odtworzyć stan umysłu kogoś innego, ażeby ukonstytuować kategoriałne przedmioty nie jako swoje własne, ale jako należące do kogoś innego: Ja tutaj i teraz, ze światem jawiącym mi się w pewien konkretny sposób, mogę w swoich własnych słowach ukazać część świata tak, jak jawi się on komuś innemu. Pojawia się tu swoisty rodzaj jakby zdwojenia umysłu (*a kind of duplication of the mind occurs*), a równocześnie zdwojenie z nim tego, kto mówi „Ja” Podmiot, który wychodzi na światło we wszystkich tych zmiennościach i czynnościach nie jest przedmiotem punktowym.

Niemniej jednak w pewnych momentach pojawia się podmiot punktowy. Jeżeli np. jestem w grupie ludzi, którzy są moimi mocnymi opozycjonistami, wówczas ja występuję jako „ten”, kto mocno obstaje, że „tak a tak” właśnie sprawa się ma. Potrzebuję mocnej osobowości, aby wytrwać. Poważna sytuacja przygotowuje dla mnie grunt i staje się to oczywiste, że nikt nie będzie działał, jeżeli ja tego nie uczynię. W takim przypadku zostaję „upunktowanym” przez praktyczne wymagania. Ze wszech stron będzie skierowana na mnie uwaga, na mnie i na nikim innym. Zdobędę w ten sposób uznanie jako wybitny wykonawca kategoriałnych działań, oraz ten, który uznaje, iż rozpoznał prawdę czy to w teoretycznym, czy to praktycznym porządku. Jestem takim sprawcą wówczas nie dlatego, że jestem psychicznym bytem, ale dlatego, że jestem

kimś, kto mówi „Ja” Niemniej jednak nawet ta mocna identyfikacja podmiotu nie jest absolutna. Nawet wtedy, gdy mój podmiot jest w świetle reflektorów, ciągle jestem tym samym, który pamięta i antycypuje inne sytuacje, tym, który panuje nad ciałem, które jest centrum w świecie rzeczy, jestem tym samym, którego emocje nasilają się i niekiedy pokonują moje wybory.

Owa wielość właściwa podmiotowi „Ja” obca jest dla skały, drzewa czy zwierzęcia. Fenomenologia uznaje złożoność i tajemnicę tego, którego głos nie tylko mówi o sposobie, w jaki rzeczy istnieją, ale zauważa siebie tego, który mówiąc o rzeczach równocześnie wypowiada „Ja”¹⁹

PHENOMENOLOGY OF THE SELF

Summary

The main goal of the article was to present the phenomenology of the self according to Fr. Robert Sokolowski. The central point of his analyses makes description of the “empirical ego” and the “transcendental ego”

According to Sokolowski a human ego, on the one hand it is an ordinary part of the world, one of many things that inhabit it. It occupies space, endures through time, has physical and psychic features, and interacts causally with other things in the world; it reacts like any living organism. If we were to take the self simply as one of the things in the world, we would be treating it as what can be called the “empirical ego”

On the other hand, this very same self can also be played off against the world: it is the center of disclosure to whom the world and everything in it manifest themselves. It is the agent of truth, the one responsible for judgments and verifications, the perceptual and cognitive “owner” of the world. When considered in this manner, it is no longer simply a part of the world; it is what is called the “transcendental ego” The empirical and the transcendental egos are not two entities; they are one and the same being, but considered in two ways.

¹⁹ Tamże, s. 127-129.