

Anna Grzegorzak

Pochwała fenomenologii

Koncepcja realizmu fenomenologicznego

Wielce symptomatyczne wydaje się wołanie Półtawskiego o konieczność zbudowania metafizycznego obrazu człowieka i jego rzeczywistości¹. To wołanie zbiega się z upomnieniem o realistyczny punkt widzenia w filozofii, jak i humanistycę w ogólności. Upomnienie to wiedzie na szlak fenomenologii, która w swym „zwrocie ku rzeczom” również o realizm się upomniwała.

Półtawski analizując koncepcję Kartezjańską, Husserlowską i niektóre współczesne nurty filozoficzne, pokazuje ich przeepistemologizowanie, oderwanie od świata materialnego, od kontekstu zmysłowo-cielesnego. Wnikliwie rozważa Kartezjańską intelektualistyczną koncepcję człowieka jako „maszyny członków”, w której świat ducha (świadomości) zostaje odłączony od świata materialnego. Przedstawia Husserlowską koncepcję człowieka jako czystej świadomości, z jej wizją świata jako syntetycznego wytworu czystej świadomości. Zastanawia się też nad współczesnymi jej wersjami, w których odnotowuje się bądź rozpad tożsamości podmiotowej, bądź wskazuje na jej czysto biologiczno-zmysłowe uwarunkowania. Wszystkie one fragmentaryzują ludzkie bycie w świecie. Propozycja Półtawskiego, twórczo wykorzystująca analizy fenomenologiczne, zmierza natomiast w kierunku ujęcia człowieka jako „hierarchicznej struktury dynamicznej” (s. 23). Przez to filozoficzne nawiązanie upomina się on o całościową wizję człowieka i świata. Przyjmijmy propozycję Półtawskiego jako reprezentatywną dla współczesnych kwestii filozoficznych i nadajmy jej rangę uogólnienia, przynajmniej w nurcie dzisiejszej fenomenologii.

Wskazanie na konieczność ponownego wkroczenia metafizyki do filozofii i spojrzenia przez jej pryzmat na człowieka i świat w refleksji Półtawskiego oży-

¹ A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl-Ingarden-Stein-Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Rolewski, Warszawa 2001, s. 20; dalej strony cytatów z tej pozycji w tekście głównym.

wia bogatą tradycję myślową, w której związek refleksji z rzeczywistością był silnie obecny i stwarzał możliwości artykulacji spójnych obrazów światopoglądowych; tradycji, w których człowiek odnajdywał sens swego istnienia i kosmologiczną harmonię. Upomnienie się o metafizykę współbrzmii z wieloma współczesnymi głosami dobywającymi się z różnych stron twórczości kulturowej, domagającymi się przywrócenia sensownej wizji świata i człowieka. Wystarczy wskazać na apel Andrzeja Grzegorzcyka, w którym mówi:

Logika, a zwłaszcza logika kultury europejskiej, zmusza dziś przede wszystkim do próby pogodzenia wiary religijnej w hipotezę o sensowności świata z całością wiedzy, jaką dziś o świecie posiadamy skądinąd. Jeśli rzeczywistość jest sensowna, to sensowna powinna być też całość posiadanych przez nas poglądów, wszystko jedno z jakich źródeł pochodzi i czego dotyczy. Całość przekonań odnoszonych do świata powinna być spójna i niesprzeczna².

Apelowi temu sekunduje „Traktat teologiczny” Cz. Miłosza z jego przesłaniem: „Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość. To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia”. Wtórzy mu również „mała glosa” Kołakowskiego upominająca się o mądrość wiary i mądrość niewiary w kreowaniu wizji świata, a więc również o jego metafizyczny wymiar³. Ten dla Półtawskiego związany jest z fenomenologią, która stwarza perspektywę dla współczesnej humanistyki, przezwyciężając przeszkody nagromadzone przez filozoficzną tradycję. Są nimi przede wszystkim „klasyczna”, atomistyczna i statyczna koncepcja doświadczenia zmysłowego pochodząca od empirystów brytyjskich i absolutyzacja świadomości odcinająca ją od dynamizmów życia. Właśnie te tradycje uniemożliwiają realistyczną interpretację definicji człowieka jako *animal rationale*.

Wydaje się jednak – mówi Półtawski – że nowsze badania nad istotami żywymi, przede wszystkim nad człowiekiem, prowadzą do interpretacji dynamicznej, bliższej raczej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej niż kartezjańskiej. Jeśli zinterpretujemy w ich świetle wspomnianą klasyczną definicję, to powiedzieć trzeba, że każda istota żywa posiada własną dynamikę; dynamika ta osiąga w swej najwyższej, ludzkiej formie nowy kształt i nową jakość dzięki posiadanej przez nas zdolności do działania rozumnego, tj. świadomego swych celów i środków. A zatem człowiek, określony jako *animal*, musi zostać zarazem opisany jako posiadający dynamikę, która uzyskuje swój właściwy wymiar i właściwą jakość w użyciu rozumu – *ratio*. W obrazie tym świadomość i intelekt nie są już celami dla siebie, lecz środkami do działania specyficznie ludzkiego, tj. świadomego, wolnego i podlegającego ocenie etycznej (s. 23).

² Andrzej Grzegorzcyk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Instytut Politologii ATK, Warszawa 2001, s. 119.

³ Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 50; L. Kołakowski, *Mała glosa do epopei ducha*, tamże.

Philosophia perennis

Poszukując odniesienia dla swego realistycznego ugruntowania filozoficznego, Półtawski przywołuje starą tradycję *philosophia perennis*, ale nie w celu pełnej akceptacji jej pojęciowej aparatury historycznie wytworzonej (ta zużywa się bowiem wraz z odejściem epoki, która ją wytworzyła), lecz z uwagi na stosunek do holistycznego ujęcia rzeczywistości: „Wieczystość tej filozofii – stwierdza – polega na jej wierności wobec wyrażanej przez nią rzeczywistości wobec całości bytu” (s. 24).

Tego metafizycznego oglądu dopatruje się też w Kantowskich pytaniach: Co mogę wiedzieć?, Co mam czynić?, Na co wolno mi mieć nadzieję?, Czym jest człowiek? – z których ostatnie, czwarte, jest ich syntezą a zarazem fundamentem odwiecznej filozofii i jej najbardziej współczesnej postaci. To właśnie pytanie zawiera w sobie cały kosmos i istotę człowieka, a odpowiedź na nie – fenomenologicznie zaimpregnowana – daje, według rozpoznania Półtawskiego, spójną, sensowną i realistyczną wizję świata, człowieka i nauki.

Możliwość osiągnięcia w jej ramach takiej wizji przesadzona jest niejako przez autentyczny krytycyzm w stosunku do efektów analiz ejdetycznych – wglądu w istotę rzeczy. Nie wnikając w fenomenologiczne procedury (te Półtawski relacjonuje przecież od lat z wielkim znawstwem), warto wydobyć efekty, do których – według naszego autora – one prowadzą. Człowiek fenomenologicznie doświadczany wytwarza się jako dynamiczna struktura moralnego stawania się. „Moralność doświadczana pierwotnie w fenomenie sumienia – powie – to droga do autentycznego zrozumienia człowieka” (s. 28). Spełnia się w akcie miłości do innych. Takie spełnienie zaświadcza o realności moralności. Właśnie ona – uważa Półtawski – wydobywa podstawowy rys egzystencji człowieka. Usytuowana jest w samym centrum osoby i może być ujęta jedynie w związku z jej najgłębszymi warstwami. Struktura osoby uchwycona fenomenologicznie wiąże oczywiście koncepcję autora *Realizmu fenomenologii* z personalizmem, stąd jego stwierdzenia bliskie są rozpoznaniom na przykład Karola Wojtyły, w których dynamiczna, a zarazem istotowa koncepcja człowieka rozpisana została w jego dziele *Osoba i czyn*. Bliskie są też *Strukturze osoby* Edyty Stein, której filozofii poświęca osobny szkic. I chociaż w analizach naszego autora personalizmy te różnią się akcentami w artykulacji dynamicznych aspektów człowieka, dla konkluzji własnej koncepcji ważne jest to, że obie prowadzą na spotkanie człowieka z Bogiem; że to spotkanie przygotowuje się na terenie życia moralnego i w ścisłym związku z tym życiem. To etyczne przejście w kierunku Transcendencji ma właśnie walor uogólniający w odniesieniu do realizmu fenomenologii i fenomenologów (większość z nich wyruszyła na spotkanie z Bogiem), jak i koncepcji personalistycznego dynamizmu Półtawskiego. Wychwycenie przez autora uniwersalizującego charakteru fenomenologii współgra z jej rozumieniem wyartykułowanym przez Bocheńskie-

go⁴. Fenomenologia jako metoda o decydującym znaczeniu dla filozofii, przejawiająca się w nurtach z założenia ją wykluczających, np. w ramach egzystencjalizmu, ujawnia się w głębokich przesłankach o metafizycznym charakterze, które otwierają obszar ontologiczno-esencjalistycznego i w gruncie rzeczy uniwersalizującego oglądu. Egzystencjalizm, ze swym wyjściowym rozpoznaniem: egzystencja wyprzedza esencję, nie rezygnuje bowiem z odwiecznych pytań filozofii, po Kantowsku formułowanych, na które odpowiedzi, *no lens volens*, przybierają kształt uniwersalistyczny.

Aktualność fenomenologii

Rozpoznanie Bocheńskiego, że egzystencjaliści przejęli Husserlowską metodę fenomenologiczną, wzmacnia tezę Półtawskiego o ważności tej metody i jej realistycznych efektach poznawczych, trudno bowiem zaprzeczyć chronieniu przez egzystencjalistów związków ich filozofii z rzeczywistością. Nic więc dziwnego, że szkic poświęcony koncepcji Husserla jest dla ustaleń naszego autora fundamentalny i że właśnie on zawiera rozpoznania, które czynią z fenomenologii klamrę spinającą to „wydarzenie w kulturze”, jakim była na początku wieku XX, z jej aktualną ofertą, wyłaniającą się w „filozofii pozytywnego myślenia” czy „filozofii daru”⁵. Fenomenologiczny ogląd istoty, sprowadzający się do „duchowego patrzenia” (rzeczy winno się widzieć duchowo), eksponuje przecież metodę jasnego widzenia, czyni z oglądu tego metodę światła⁶. Podstawowa dla niego intuicja, przeciwstawiana poznaniu dyskursywnemu, jak też abstrakcji, akcentuje bezpośrednie uchwycenie istoty przedmiotu, ale i wymaga postawy kontemplacyjnej, tzn. wyłączenia tego, co praktyczne. Stąd fenomenologiczny ogląd otwiera się na obszary tradycyjnie przypisywane doświadczeniu religijnemu i mistycznemu. Szczególnej wagi nabiera więc w tym oglądzie kwestia prawdy. Jej rozmaite nowożytne konceptualizacje zamykają bowiem przed nią obszary niedyskursywne, a więc właśnie związane ze wskazanym doświadczeniem. Fenomenologia rozszerza zatem rozumienie prawdy w kierunku jej źródła i wskazuje na *aletheia*, jako ujęcie ogarniające wszelkie fenomeny bytu. Szkic *Aletejologia Edmunda Husserla* rozpoznaje fenomenologiczny grunt dla rozumienia prawdy i czyni z niego klucz dla nowożytnej filozofii, w tym filozofii człowieka. Dokonując rewizji poglądów dotyczących koncepcji Husserla, pokazuje, iż należy zauważyć możliwości roz-

⁴ J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992.

⁵ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, w: Edyta Stein, *Filozof i świat dek epoki*, Sympozja 21, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997; por. też dyskusje na łamach „Znaku” (2001, nr 1) i „Więzi” (2001, nr 1).

⁶ Fenomen (gr. φαινόμεον) – to, co się przejawia, co w sposób jasny znajduje się przed nami; φῶς – światło; por. J. Bocheński, dz. cyt., s. 29.

winięcia jej w kierunku realizmu ontologicznego poprzez odmienne od Kantowskiego pojmowanie prawdy:

Husserlowskie *a priori*, nie jest zatem – jak u Kanta – wynikiem konstrukcji z założonym z góry sensem prawdy, konstrukcji mającej uzasadnić nasze doświadczenie – prawdę, lecz ma oddać jego opisową treść: „Nie chodzi o to, aby zapewnić obiektywność, ale aby ją zrozumieć” (s. 160).

Stwierdzenie, iż dla Husserla prawda utożsamia się z uprawomocnieniem przez doświadczenie, pozwala mu powiedzieć, że: „Prawda – i istnienie – staje się tym samym co jej wykazanie lub ściśłym korelatem tego wykazania” (s. 159). W ten sposób można przyjąć, że teoria prawdy jako teoria uprawomocniania się naszych doświadczeń, dających się opisowo przedstawić, kształtuje w koncepcji tej „ale-tejologię”. Reinterpretacja Husserlowskiej fenomenologii, z uwagi na kategorię prawdy w sensie *aletheia*, pozwala uwolnić ją nie tylko od subiektywizmu, ale i dokonać dalszych korekt. Wiążą się one z zawartą w niej refleksją nad czasem, która pozwala na „obalenie linearnej koncepcji świadomości”, rezygnację z danych „absolutnych”, rozbudowanie jej o Ricoeurowskie zagadnienie „koła hermeneutycznego” oraz Lorenzowski „aparat światooobrazu”. Jeśli oddalamy się od idealistycznego transcendentalizmu Husserla, od jego „dogmatycznego motywu”, „swoistego atomizmu idei” czy „partykularyzmu dziedzin przedmiotowych”, to wówczas okazuje się – jak przekonuje nas Półtawski – że w filozofii wychodzi się od całości, od modelu świata (s. 169). To właśnie „posiadany przez przeżywającego model świata” jest – według jego sugestii – właściwym przedmiotem fenomenologii:

Model ten jest bowiem po prostu aktualnym stanem wiedzy o świecie – i zmienia się w trakcie rozwoju tej wiedzy. Jest to synchroniczny przekrój diachronii poznawania, skierowanego, jak to z takim naciskiem podkreślał Husserl, na rzeczy same, nie zaś na treści świadomości” (s. 169).

Stąd ustalenia autora dotyczące modelu świata i poznania trzeba łączyć z dokonaną przez niego realistyczną korektą koncepcji twórcy fenomenologii. Zauważmy, że korekta ta przewyższa dogmat Husserlowskiego absolutu epistemologicznego przez pokazanie dynamicznego kontaktu człowieka ze światem. Pokazuje, iż pewności poznania nie osiąga się w ramach czystego racjonalizmu; że świat nie jest bez reszty wytwarzany przez świadomość.

Człowiek jako dynamiczna struktura

Próba uchwycenia człowieka w jego prawdzie, w jego byciu w ludzkim świecie jest – wedle Półtawskiego – fenomenem spotkania. Jako taka wymyka się ujęciu tradycyjnie psychologicznemu i zawiera postulat filozofii praktycznej, w której

kształtuje się postawę miłości. Mając w tle psychologię antropologiczną Buytendijka⁷, autor buduje filozofię spotkania w oparciu o swą realistycznie rozumianą fenomenologię. Odczytując „pierwszy uśmiech dziecka” jako wyraz sytuacji egzystencjalnej, wyraz człowieczeństwa dziecka: ożywionej cielesności i tajemnicy egzystencji duchowej, rozpoznaje w nim – podobnie jak Buytendijk – radość istnienia. Z tego fenomenu – uśmiechu dziecka – czyni pole swej filozoficznej analizy, bo – jak uważa za Buytendijkem: „pierwszy uśmiech dziecka to wyraz rozkwitającego człowieczeństwa w pierwszym współczującym spotkaniu” (36). Nie-rozerwalny związek między pozornie niezależną funkcją organizmu a jego istotą stanowi zatem przesłankę do tego, aby poznawać istotę z jej przejawów (s. 33). W ten też sposób kształtuje się poznanie, które polega na odkryciu pewnego „ty”, które chce się ze mną porozumieć. Spotkanie nabiera tym samym charakteru osobowego i egzystencjalnego. Fenomenologiczne szukanie sensu „pierwszego uśmiechu dziecka” może mieć i ma ważne konsekwencje poznawcze. Oddala się bowiem od redukcjonistycznego naturalizmu i wpisuje w majeutyczną spuściznę po Sokratesie. Opowiada się po stronie jedności życia i poznania w budzącym się ludzkim duchu, wskazuje na tajemnicę związaną z poznawczą niewyczerpywalnością osoby. Co więcej, czyni z fenomenologii metodę zharmonizowaną z wynikami poznawczymi innych nauk (np. psychiatrii, etologii), wzmocnionymi egzystencjalistycznym przeświadczeniem Sartre’a: „Jeśli chcemy zbudować psychologię, trzeba będzie sięgnąć wyżej niż do psychiki, do sytuacji człowieka w świecie – aż do źródła człowieka, świata i psychiki” (36).

Konkluzje Półtawskiego dotyczące poznawania człowieka, zaimpregnowane przez koncepcję Buytendijka, są fenomenologicznie zwerbalizowane. Przeświadczenie, iż *poznanie wypływa z miłości*, że świat jawi się jako dar, jako pierwotna afirmacja, wskazuje również na ich Augustyńską inspirację, inspirację, która wpisuje się w oczekiwania współczesnej filozofii zwracającej do źródła poznania i bytu. Wiąże się także z personalizmem K. Wojtyły, któremu Półtawski poświęca wiele uwagi. Fenomenologiczna wizja człowieka o personalistycznym nakierowaniu pokazuje bowiem nieredukowalność człowieka do poziomu świata czy kosmosu. Człowiek ujęty w swej podmiotowości, istotowości, przeżyciowości, doświadczeniu jawi się w niej jako jedyna w sobie i niepowtarzalna osoba. Człowiek przeżywający swoje czyny, swoje doznania, swoją podmiotowość jawi się jako przedmiot fenomenologicznego opisu przeżyć. W opisie tym, który naoczność czyni narzędziem wszelkiej bezpośredniej, pierwotnej prezentacji czy oczywistości, następuje zwrot *ku doświadczeniu bezpośredniemu*.

⁷ F.J.J. Buytendijk – holenderski biolog, fizjolog, etolog, lekarz i psychiatra. Półtawski odwołuje się do jego szkicu *Das erste Lächeln des Kinde* zamieszczonego w dziele *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958.

Półtawski ustosunkowuje się do różnych sposobów rozumienia fenomenologii. I chociaż bliski jest racjonalistycznemu jej ukierunkowaniu krytycznie analizuje jej dogmatyczne Husserlowskie i Ingardenowskie wcielenie. Uważa bowiem, że w transcendentálním idealizmie Mistrza zapoznany został dynamiczny aspekt działania człowieka, a świadomość przeepistemologizowana (s. 47). Natomiast w jego fenomenologii człowieka, kształtującej się na bogatej w tym względzie tradycji, wyeksponowana zostaje moralność jako podstawowy sens przymiotnika *rationale* w klasycznej definicji człowieka. Ten właśnie sens wyróżnia w odniesieniu do człowieka jako *animal morale*, a zarazem dla filozoficznej antropologii – pierwszej nauki filozofii, w której podstawą winna być całościowa analiza człowieka, to znaczy analiza według natury i rozumnej moralności. Filozoficzna antropologia, fenomenologicznie określona, ze swą analizą danych bezpośrednich i moralnością doświadczaną pierwotnie w fenomenie sumienia, otwiera perspektywę na Boga (s. 48). Analizując fenomenologicznie przeżycia człowieka w pełnym świecie ludzkim, umożliwia bowiem dotarcie do Transcendencji. Pomocna w tym względzie okazuje się być wielka literatura i sztuka penetrująca świat miłości i nienawiści. Fenomenologia człowieka wskazuje tym samym na kolejne jej związki z egzystencjalizmem, jak i hermeneutyką. Warto bowiem wskazać, że w swej metodzie rozumienia Półtawski próbuje również uchwycić egzystencję – podobnie jak Ricoeur – w całościowej perspektywie struktury człowieka i jej powiązań z wszelkimi przejawami jego działania, w tym literatury i sztuki.

Ukazanie fenomenologii jako metody uniwersalnej, metody otwartej na metafizykę (fenomenologia bardziej potrzebuje metafizyki niż metafizyka fenomenologii) stanowi z jednej strony apel o filozofię autentycznie empirystyczną (realizm fenomenologiczny, waga bezpośredniego doświadczenia), z drugiej wiąże długą tradycję filozofowania metafizyczno-realistycznego z ogniwem fenomenologii początku XX wieku i jej współczesnym odnowieniem. W ten sposób zaprezentowana fenomenologia jawi się jako antyredukcjonistyczna, przeciwstawna minimalizmowi filozoficznemu, ale nie rezygnuje ze skrupulatnego opisu bezpośrednich danych i analizy przeżyć. Fenomenologia tworzona przez Półtawskiego, przewyższając transcendentálny idealizm Husserla, wie dzie poprzez związki z egzystencjalizmem i hermeneutyką ku filozofii spotkania. Jako taka stanowi nową postać *philosophia perennis* (s. 53).

Nowa *philosophia perennis* a Ingarden, Stein i Wojtyła

Ta nowa postać wyłania się bardziej szczegółowo przez analizę koncepcji uczniów Husserla. Z Ingardenem, z którym wiąże naszego autora relacja Mistrz – uczeń, Półtawski prowadzi dwojaki dialog: „krytyczny”, gdy widzi w nim „spadkobiercę” dogmatycznej linii Husserla, i „apologetyczny”, gdy dostrze ga w jego

koncepcji jądro swej realistycznej fenomenologii. Wydobywa je przez przyjrzenie się sporowi realizm v. idealizm w odniesieniu do problemu konstytucji. Śledząc *principia* fenomenologiczne w tym zakresie pokazuje, jak Ingarden tworzy swą koncepcję człowieka, oddalając się od czystej świadomości w kierunku istnienia realnego, budując egzystencjalną ontologię. Wkomponowuje w nią zagadnienie zależności człowieka od czasu, która to zależność wskazuje na istotę człowieka i wyprowadza Ingardena w kierunku realizmu oraz uniezależnienia się od koncepcji Husserla. W ten sposób rekonstrukcja Półtawskiego wskazuje na dwie diametralnie różne wizje człowieka i świata: idealistyczną – Husserłowską, i realistyczną – Ingardenowską. Wolność i odpowiedzialność – punkt wyjścia dla sporu o konstytucję w ramach idealizm v. realizm – stanowi u Ingardena zaczyn realistycznej koncepcji podmiotu jako całości, opartej na dynamicznej tożsamości. Konstytucja realnego bytu ludzkiego, a nie czystej świadomości, jego wzrastanie pokazuje dwoistą naturę człowieka: naturę istoty żyjącej (którą dzieli np. ze zwierzętami) i naturę osobową (posiadanie przez jednostką „trwałego rdzenia” umożliwiającego osiągnięcie poziomu osoby, s. 202). Tak więc żywe ciało, dusza i strumień świadomości to „całość ludzka”. Czyste „Ja” stanowi jedynie centrum dyspozycyjne osoby – jej duszy. Jako takie skupia w sobie zarówno funkcję poznawczą, jak i operacyjną. Jeśli tak, to poznanie podporządkowane jest działaniu, jest pewną odmianą działania. Doświadczenie człowieka jako osoby działającej przemawia przeciwko idealistycznej interpretacji człowieka i świata, w którym człowiek żyje. Wiąże się natomiast z realistycznym przeświadczeniem, że najpierw świat postrzegamy, przeżywamy, a potem staje się on przedmiotem naszej refleksji. To „realistyczne jądro” koncepcji Ingardena pozwala Półtawskiemu czerpać z jego przemyśleń dla budowania własnej propozycji, ale i przyjrzeć się stanowisku E. Stein, które zrozumieć można również w kontekście sporu o konstytucję.

Rekonstrukcja fenomenologii E. Stein i to na podstawie jej podstawowego dzieła filozoficznego: *Byt skończony a byt wieczny*, ze znamienym podtytułem *Próba wzniesienia się do sensu bytu*, wydobywa jednakże nie tylko jej realistyczne nastawienie. Półtawski wskazuje na tradycje filozofowania uczennicy Husserla, jak i jej „własne doświadczenie kontemplacyjne”. To bardzo ważne posunięcie, gdyż zauważone zostaje ono jako integralna część jej fenomenologicznego filozofowania i światopoglądu, a nie jako oddalenie się od filozofii⁸. Można jeszcze mocniej, niż czyni to autor, podkreślić, że zrozumieć system filozoficzny

⁸ To posunięcie ważne jest w kontekście rozważań E. Stein nad sensem filozofii chrześcijańskiej. W swych poglądach różni się zdecydowanie od Husserla, Heideggera czy Ingardena, uważa bowiem związek filozofii z wiarą za konieczny dla dociekań ostatecznych podstaw myślenia i bytu; zob. E. Stein, *Sens i możliwość „filozofii chrześcijańskiej”*, w: *Byt skończony a byt wieczny*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1995.

E. Stein, to jednocześnie zrozumieć jej osobowość, to, jakim była człowiekiem⁹, przy czym to wiązanie systemu filozoficznego i osoby ma walor uogólniający. W rekonstrukcji bowiem w pełni zostaje potwierdzona teza Półtawskiego o otwarciu się fenomenologii na perspektywę Boga, teza w pełni przekonywająca, gdyż E. Stein taką perspektywę wskazywała, sama będąc jeszcze religijnie indyferentna, jak i wielu innych fenomenologów to otwarcie przeżyło. Jej natomiast przekonanie „Kto szuka prawdy, szuka Boga, czy jest tego świadom czy nie” znajduje szerokie rozwinięcie właśnie we wskazanym dziele. Półtawski śledzi „pierwiatek Boski” w poszukiwaniach filozoficznych E. Stein, ujawniając go w wszechobejmującym Logosie, następnie w formie Bożego „Jestem” (obiecującego człowiekowi jako Osoba analogiczne wypełnienie sensem) i jako odbicie Trójcy w duchach stworzonych. To filozoficzne dzieło E. Stein określa jako „zbliżone do sum średniowiecznych”, z uwagi na wyznaczenie, między innymi, „regionu sensu *par excellence*” – obszaru między Bogiem a światem. Jest nim byt istotnościowy określający hierarchiczny porządek, czyli Logos, który zapewnia sens temu, co istnieje – zrozumiałość, *intelligibilitas*, w kontekście całości bytu (276). Logos jednoczący *morphe* (strukturującą materię, istotnościową formę konkretnego bytu) i *eidos* (byt istotnościowy, czystą formę stanowiącą element istotowego porządku sensu) jest boskim Logosem, bytem wiecznym, bytem samym z siebie istniejącym. Półtawski wskazuje, że przy takim ujęciu Logosu mamy do czynienia z wyraźną polemiką E. Stein z jednostronnym Platońskim i Arystotelesowskim rozumieniem formy. Ustalenia Stein w odniesieniu do „sensu bytu” wpisują się zatem – według Półtawskiego – w *philosophia perennis* w sensie „przekraczającej granice czasu i przestrzeni wspólnoty autentycznych filozofów powoli posuwających się naprzód w zrozumieniu sensu bytu i poznania”. Stąd filozofia E. Stein jako suma mądrościowa, wykraczająca poza poznanie *stricte* rozumowe i doświadczenie naturalne, na kształt Tomaszowego *perfectum, opus rationis*, dąży do możliwie uniwersalnego i możliwie najlepiej uzasadnionego zrozumienia świata, dostarcia do jego ostatecznych uwarunkowań i tym samym wyjaśnienia podstaw wszystkich nauk. Suma ta, przekraczając możliwości poznawcze rozumu naturalnego, dołącza Objawienie jako poznanie nadnaturalne. Podkreślenie przez Półtawskiego, iż tego rodzaju współistnienie dwóch rodzajów poznania nie tworzy teologii, stanowi odczytanie zgodne z duchem samej Stein, która uważała, iż „Objawienie mówi językiem dostępnym naturalnemu rozumowi i dostarcza materiału do tworzenia pojęć czysto filozoficznych”¹⁰.

⁹ Ostatnio przez pryzmat takich założeń odczytał system filozoficzny Leibniza J. Kopania (*Sila dedukcji i słabość człowieka*, w: G.W. Leibnitz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, PWN, Warszawa 2001); również Ricoeur postuluje takie całościowe i hermeneutyczne zarazem rekonstruowanie twórczej egzystencji i myśli.

¹⁰ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 56.

Fenomenologiczny kontekst sporu o filozofię chrześcijańską

Odczytanie przez Półtawskiego koncepcji E. Stein jako sumy średniowiecznej czy koncepcji K. Wojtyły jako personalizmu katolickiego wpisuje się w długotrwały spór: jak możliwa jest filozofia chrześcijańska? Spór, który niezwykle ożywiony ostatnio, przyjmując różne warianty, podejmuje problemy postawione w refleksji obu filozofów. I tak na przykład przedstawiona już propozycja Andrzeja Grzegorzczaka, by złączyć język nauki w jeden światopogląd – spójną wizję świata, która jest sensem istnienia, plasuje się w pobliżu fenomenologicznych propozycji zarówno A. Półtawskiego, jak i E. Stein, i K. Wojtyły¹¹. Jego przekonanie, iż „Religie to wizje sensu całej rzeczywistości, które nadają również sens życiu jednostki”¹², przywołuje zarówno Husserlowskie przesłanie o konieczności usensowniania świata, jak i religijną genezę poszukiwania sensu¹³. Możliwość „zebrania w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga”¹⁴ – jak mówi E. Stein – przypada właśnie filozofii chrześcijańskiej, a nie teologii, gdyż to filozofia, a nie teologia potrzebuje treściowego uzupełnienia. To prawda, że realizm fenomenologii E. Stein spajając byt i sens w jedno, wysuwa koncepcję sensu ujętą w chrześcijańskiej doktrynie boskiego Logosu (278). Warto jednak zauważyć, że E. Stein, z uwagi na swą „kontemplacyjną drogę życiową”, podąża w kierunku teologii symbolicznej jako „okrywającej zasłony”¹⁵, czyniąc z niej swoiste dookreślenie wskazujące, że zarówno filozofia, jak i teologia wyłaniają się z religii. Mistyczne wtajemniczenie E. Stein pozwala mówić – jak sądzę – o realizmie symbolicznym tej koncepcji. Przy takim odczytaniu Logos jawi się jako Symbol, Słowo Wcielone, Prawda-objawiona-w-bycie. Stopnie „zakrycia” i „odkrycia” Logosu-Symbolu zależą wówczas od „doświadczenia nadnaturalnego” i od stopnia zaangażowania w „misterium życia” i życie Ewangelii. To właśnie ta ewangeliczna impregnacja stanowi pomost między stanowiskami filozoficznymi E. Stein i Wojtyły, w których poznanie wypływa z miłości. Poznanie to ściśle wiąże się też z personalistycznym esencjalizmem E. Stein rozbudowującym kategorię „wczucia” jako poznania w miłości, poznania w kontekście wartości. „Wzucie duchowe” zapewniające pełnię sensu wskazuje na jej źródło; źródło, którym nie jestem „ja”¹⁶. Człowiek jako byt skierowany ku wartościom

¹¹ Andrzej Grzegorzczak, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, dz. cyt.

¹² Tamże, s. 104.

¹³ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1990, s. 73–74.

¹⁴ E. Stein, *Byt skończony...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁵ E. Stein, *Teologia symboliczna*, w: tejże, *Z własnej głębi*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1978.

¹⁶ E. Stein w *Bycie skończonym...* rozbudowuje kategorię wczucia w stosunku do swej rozprawy doktorskiej *O zagadnieniu wczucia* (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, wyd. pol. Wydawnictwo Znak, Kraków 19786), w której nie była ona jeszcze związana z „poznaniem w miłości”.

„skazany” jest tym samym na wybór wolności; wolności – jak zauważa Półtawski w odniesieniu do koncepcji E. Stein – będącej osobową odpowiedzialnością, która ponadto przybiera postać teocentrycznej wolności i mistycznego oddania się Bogu. Warto zauważyć, iż w tym przypadku mielibyśmy do czynienia z osiągnięciem doskonałej pewności poszukiwanej przez Husserla – danej przez zjednoczenie przedmiotu z podmiotem, dla którego modelem jest – wedle Kołakowskiego – doświadczenie mistyczne¹⁷. Przejście od filozofii E. Stein do refleksji K. Wojtyły w zamyśle autora powstaje zatem „niejako naturalnie”, na drodze rozkwitu fenomenologicznej metody w kierunku filozofii spotkania i zrozumienia jej przez „osobowość” chrześcijańskich filozofów.

Koncepcja Wojtyły stanowi jak gdyby twórcze wchłonięcie burzliwego rozwoju tej metody i zwieńczenie trudu badawczego samego Półtawskiego. Wzmacnia bowiem z jednej strony założenia jego fenomenologii człowieka, korespondując z dynamiczną strukturą osobowości ludzkiej, z drugiej lansuje bliskie mu poznanie wypływające z miłości; poznanie łączące filozofię teoretyczną i praktyczną.

Fenomenologia jako źródło współczesności

Realizm fenomenologiczny jako całościowe podejście ontologiczno-teoriopoznawcze podsumowuje nie tylko efekty rekonstrukcyjnej pracy Półtawskiego nad koncepcją R. Ingardena, E. Stein i K. Wojtyły. Jest on jednocześnie wyrazem postawy autora jako chrześcijańskiego filozofa i stanowiska względem możliwości tworzenia chrześcijańskiej filozofii. Jego credo filozoficzne brzmi:

Jeśli [...] przyjmujemy istnienie Boga, posiadającego pełnię bytu i będącego osobą, której istotą jest miłość; jeśli zarazem wierzymy, że ów Bóg stworzył świat, w którym wypadło nam żyć, to – niezależnie od tego, jak daleko pójdziemy w realizmie co do istnienia świata materialnego – możemy chyba lepiej zrozumieć Kanta, iż jedynie poprzez moralność możemy dotrzeć do „rzeczy w sobie”; zarazem zaś, zgadzając się na to, że jej pełne zrozumienie wykracza poza nasze zdolności poznawcze, możemy tym niemniej oczekiwać uzyskania znacznego postępu w *filozoficznym* rozumieniu rzeczywistości dzięki podejściu do tej rzeczywistości poprzez głębszy wgląd w jej aspekt moralny; „rzeczywistości” rozumianej tu naturalnie znacznie szerzej, niż się ten termin rozumie potocznie w naukach przyrodniczych (s. 317).

Podkreślenie postępu w *filozoficznym* rozumieniu rzeczywistości przy stanowisku realizmu fenomenologicznego wyraźnie określa opcję Półtawskiego, ale i wielu współczesnych filozofów w zakresie wiedza–wiarę czy *fides–ratio*. Opoowiedzenie się za poszerzonym o wiarę rozumem nie tylko wpisuje go do grona filozofów chrześcijańskich, ale i czyni z fenomenologii horyzont otwarty na wiarę; horyzont, który jest „otwartym racjonalizmem”, czyli *de facto* metaracjonalizmem. Pół-

¹⁷ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, dz. cyt., s. 73.

tawski przezwycięża i przekracza nagromadzone w tradycji problemu poglądy¹⁸. Pokazuje, iż fenomenologia ze swym „otwartym racjonalizmem” i metafizycznym światopoglądem oferuje możliwości łączenia wiary i nauki, *fides* i *ratio*, teologii i filozofii, poznania racjonalnego i wypływającego z miłości, tradycji platońsko-augustiańskiej i arystotelesowsko-tomistycznej. Tradycja ta bowiem w swych korzeniach jest fenomenologiczna. Rekonstruowane przez niego filozoficzne koncepcje Ingardena, Stein, Wojtyły wspierają wprost jego stanowisko realizmu fenomenologicznego. Natomiast wnikliwie analizowana przez niego filozofia Husserla wspiera je niejako *a rebour*. Z uwagi na tę drugą postawę uwidacznia się właśnie odwaga fenomenologa – chrześcijańskiego filozofa. Zaznacza się ona w postulacie rezygnacji z „redukcji transcendentnej”, koncepcji „czystej świadomości” i „czystej subiektywności”. Rezygnacja ta bowiem – według Półtawskiego – pozwala „wyjść z rzeczywistego, bezpośredniego doświadczenia realnej osoby ludzkiej” (318).

To upomnienie się o bezpośrednie doświadczenie, o „rzeczywistą” osobę (po przeepistemologizowaniu podmiotu i wejściu w hiperrzeczywistość, świat *simulacrów*), o wiązanie refleksji z rzeczywistością „przeżywaną” (po przeepistemologizowaniu ontologii) jest opowiedzeniem się za krytyczną linią fenomenologii, za jej całościowym oglądem, za unią metodologiczną humanistyki i przyrodoznawstwa¹⁹, za odwróceniem się od kartezjańskiej czy postkartezjańskiej wizji świata, człowieka i nauki. Pozwala mu na to całościowa koncepcja człowieka jako dynamicznej jedności oraz wsparcie, jakie mu dają badania przyrodoznawcze (biologiczne, psychiatryczne) i współczesne antropologiczne.

Pochwała fenomenologii budowana przez Półtawskiego zmierza do przyścia z pomocą tracącej kategorii Sensu i Prawdy filozofii – podstawy jej ukonstytuowania się. Utrata ta w kontekście współczesności odbudowana może zostać jedynie – wedle niego – poprzez realistyczną koncepcję świata, a więc uznającą, „że świat «zewewnętrzny», w szczególności materialny, istnieje i posiada swą strukturę i własności niezależnie od poznającego podmiotu i jego świadomości” (s. 320). Jego filozoficzne zbliżenie się do wielu naukowych dyscyplin pokazuje całościowość struktury osoby, jej dynamizm, w kontekście którego doskonalili się człowiek otwarty na świat, drugiego i Transcendencję. Włączenie w swą koncepcję filozofów wiążących refleksję teoriopoznawczą z etyczną i antropologiczną pozwala mu przełamać kartezjańskie dualizmy, redukcjonizmy filozofii analitycznej i natura-

¹⁸ Przekracza i przezwycięża w tym względzie np. bardzo wyważone i ostrożne stanowisko M. Hellera, który nie widzi racji bytu filozofii chrześcijańskiej (zob. M. Heller, *Czy istnieje filozofia chrześcijańska?*, „Tygodnik Powszechny”, 2001, nr 51–52). Por. J. Kopania, *Ratio Querens Fidem*, „Studia Teologiczne”, 2001, nr 2; R. Kleszcz, *Wiara-rozum czy zaangażowanie?*, Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.

¹⁹ Półtawski dostrzegając swoiste odwracanie się fenomenologii od przyrodoznawstwa, wspiera swą koncepcję analizą koncepcji Buytendijka i H. Eya (psychiatry i etyka), którego fenomenologię przeżycia konfrontuje z koncepcją osoby Wojtyły.

listycznej i stworzyć fenomenologię realistyczną, w której wizja świata, człowieka i nauki łączy się ze światem samym. E. Kant, M. Scheler, D. Von Hildebrand, E. Husserl, R. Ingarden, E. Stein, K. Wojtyła, F.J.J. Buytendijk, H. Ey – ich koncepcje Półtawski przekształca w swej propozycji fenomenologii, czyniąc z niej sposób poznawania świata i otwarcia na obiektywny świat wartości. H. Ey i P. Ricoeur towarzyszą mu w rozpoznaniu, że „organizm psychiczny o tyle różni się od organizmu biologicznego, iż embrion, z którego się rozwinął, pozostaje w jego strukturze; wymagania życia nie znikają, lecz zostają wcielone w proces samokonstruowania się człowieka – w proces, w którym dąży on ku osiągnięciu wolności poprzez dostosowanie się do praw rozumu” (355). Filozoficzna całościowość i otwartość wraz z upomnieniem się o „staroświecką” zasadę rzeczywistości pozwalają mu łączyć tradycję ze współczesnością i zaproponować współczesnej humanistyce możliwość bycia obecną w świecie poprzez badanie dynamiki ludzkiej osoby – człowieka w jego poznaniu i działaniu. W koncepcji fenomenologii realistycznej Półtawskiego powraca zatem możliwość mówienia o prawdzie, świadomości i doświadczeniu.

Bibliografia

- F.J.J. Buytendijk, *Das erste Lächeln des Kinde*, w: *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958.
- J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992.
- A. Grzegorzczak, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Instytut Politologii ATK, Warszawa 2001, s. 119.
- M. Heller, *Czy istnieje filozofia chrześcijańska?*, „Tygodnik Powszechny”, 2001, nr 51–52.
- R. Kleszcz, *Wiara-rozum czy zaangażowanie?*, Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.
- L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1990.
- J. Kopania, *Sila dedukcji i słabość człowieka*, w: G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, PWN, Warszawa 2001.
- L. Kołakowski, *Mała glosa do epopei ducha*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 50.
- J. Kopania, *Ratio Querens Fidem*, „Studia Teologiczne”, 2001, nr 2.
- Cz. Miłoś, *Traktat teologiczny*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 50.
- A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl-Ingarden-Stein-Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Rolewski, Warszawa 2001.
- E. Stein, *Teologia symboliczna*, w: *taż, Z własnej głębi*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1978.

- E. Stein, *O zagadnieniu wczucia (Zum Problem der Einfühlung)*, Halle 1917, wyd. pol. Wydawnictwo Znak, Kraków 1986.
- E. Stein, *Sens i możliwość „filozofii chrześcijańskiej”*, w: *Byt skończony a byt wieczny*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1995.
- J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, w: Edyta Stein. *Filozof i świadek epoki*, Sympozja 21, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997.

In Praise of Phenomenology

This essay presents phenomenology as an effort to broaden the field of contemporary philosophical thought. The field has been plagued recently by critical attempts to undermine truth, method, theory and values. The point of departure is the book by A. Półtawski: *Realizm fenomenologii: Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła*, [title self-explaining] which reviews four different proposals to reassess essential epistemological and ontological problems made by four proponents of phenomenology. The author compares their achievement and by highlighting the scope of unresolved issues formulates his own philosophical position. On the one hand he supports phenomenological realism, ie., a position that is polemical with respect to Husserl who had founded transcendental idealism, On the other hand Półtawski emphasizes that philosophy is responsible for creating a holistic vision that will encompass the world, man and knowledge, and will present them in a new *philosophia perennis*. This approach offers a new perspective to phenomenology by showing how the scope of its interests can be expanded ethical and world-view considerations through meta-rational investigation. This particular hope is inspired by the writings of Stein and Wojtyła, and promises to open new horizons to the humanities and contemporary culture.