

Jarosław MERECKI SDS

O SENSIE FILOZOFOWANIA

Filozofia różni się od nauk szczegółowych między innymi tym, że wciąż na nowo zadaje pytanie o swoje własne podstawy – o istotę samej filozofii i o sens filozofowania. O ile nauki szczegółowe tylko w pewnych okresach znajdują się w fazie, którą filozofowie nauki nazywają kryzysem podstaw i po której następuje faza tak zwanej nauki normalnej, to filozofię można nazwać nieustannym kryzysem podstaw. Filozofia ciągle podaje bowiem w wątpliwość samą siebie i wciąż na nowo zaczyna od samego początku. I po każdej propozycji oparcia filozofii na niepodważalnych podstawach pojawia się następna teoria filozoficzna, która właśnie te podstawy podważa. Ta z pozoru patowa sytuacja nie musi jednak wcale przemawiać na niekorzyść filozofii, przeciwnie – należy ją uznać za jej atut. Filozofia zajmuje się bowiem tym, czego nie da się rozstrzygnąć za pomocą metod właściwych naukom szczegółowym, a co nauki te albo zakładają, albo pomijają. Próby redukcji filozofii do nauki – na przykład w wersji ewolucyjnej teorii poznania lub ostatnio do tak zwanych neuronauk – nieodmiennie prowadzą do błędnego koła, zakładają to, co miały wyjaśnić. Redukcjonizm jest również propozycją filozoficzną.

Jedną z prób rozpoczęcia filozofii na nowo, postawienia jej na solidnych, doświadczalnych podstawach była w ubiegłym wieku fenomenologia. Rzucając hasło „powrotu do rzeczy”, kierując się ideałem

„bezzałożeniowości”, zawieszając naturalne przekonanie o istnieniu tego, co dane w poznaniu (słynna fenomenologiczna epoché), Edmund Husserl dążył do wyznaczenia sfery tego, co niepodważalne. Dzieje fenomenologii pokazały jednak, że również ta próba nadania filozofii statusu nauki ściślej się nie powiodła – sama fenomenologia rozpadła się na wiele odłamów. Było to zresztą nieuniknione. Niezależnie od tego, że same badania nad zjawiskami i nad sposobem ich poznania mogły wywoływać kwestie sporne (np. przy okazji pytania o naturę spostrzeżenia zewnętrznego), otwarte pozostawało pytanie o metafizyczny status opisywanych przez fenomenologię zjawisk. Odpowiedź na to pytanie podzieliła fenomenologów – sam Husserl poszedł drogą transcendentalnego idealizmu, ale znaczna grupa jego uczniów opowiedziała się za realistyczną interpretacją fenomenologii. Zapewne najwybitniejszym przedstawicielem tej grupy i niewątpliwie najwybitniejszym polskim fenomenologiem był Roman Ingarden, który znaczną część swego dzieła poświęcił uzasadnieniu realistycznej wykładni ludzkiego poznania.

To właśnie Roman Ingarden jest jednym z głównych bohaterów książki prof. Andrzeja Póltawskiego¹, ucznia i wybitne-

¹ Andrzej Póltawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, ss. 467.

go znawcy myśli polskiego fenomenologa. Sam tytuł: *Po co filozofować?*, nawiązuje do wspomnianego na wstępie radykalizmu filozofii, powracającej nieustannie do pytania w swój własny sens i o swoje podstawy. Na pytanie o sens filozofowania profesor Półtawski odpowiada, prowadząc krytyczny dialog ze swoim mistrzem, któremu poświęca pierwszy rozdział książki: „Roman Ingarden: od jakości do odpowiedzialności”. Nie możemy w tym miejscu referować subtelnych rozważań autora (w dbałości o szczegóły profesor Półtawski okazuje się prawdziwym fenomenologiem), które dotyczą różnych aspektów myśli Ingardena – jego ontologii, koncepcji metafizyki, epistemologii, a kończą się próbą odpowiedzi na zaskakujące pytanie: „Czy Roman Ingarden był fenomenologiem?”. W tym miejscu warto natomiast zaznaczyć dwie rzeczy. Po pierwsze, jedną z głównych uwag krytycznych, które Andrzej Półtawski wysuwa pod adresem swojego Mistrza, jest oparcie ontologii na swoiście pojętym sensualizmie, różnym co prawda od sensualizmu empirystów, ale jednak ostatecznie opierającym ontologię na danych w spostrzeżeniu zmysłowym jakościach. Przedstawiając swoje uwagi krytyczne na ten temat, dodaje: „Powstaje przy tym pytanie o możliwość i sensowność rozgraniczenia ontologii materialnej i formalnej, gdyż wydaje się wątpliwe, aby prezentujące się nam własności – materie – przedmiotów dały się wszystkie sprowadzić do prostych oraz postaciowych jakości; czyż więc nie muszą one zawierać w swym uposażeniu pewnych form?” (s. 170). Można zatem wysunąć przypuszczenie, że chociaż w kwestii relacji materii i formy, jak wskazuje profesor Półtawski, ontologia Ingardena i metafizyka Arystotelesa wychodzą z przeciwstawnych założeń, to sama fenomenologiczna analiza doświadczenia skłania do przyjęcia pewnych intuicji Arystotelesa, które pozwalają właśnie na przezwyciężenie sensualizmu. Interesujące byłoby też uwzględnienie

analizy postrzegania zwłaszcza rzeczywistości istot żyjących, którą – w nawiązaniu do Arystotelesa – proponuje Robert Spaemann (dobrze znany autorowi książki i wielokrotnie cytowany na jej kartach). Spaemann pokazuje, że modelem ujęcia rzeczy jako istniejącej w sobie (a nie tylko jako konstruowanej z danych zmysłowych przez poznające podmioty) jest postrzeganie istot żyjących, których pierwotna forma dana jest wraz z życiem. Istoty żyjącej nie da się zredukować do bycia przedmiotem w otoczeniu, które ustanawia postrzegający podmiot, gdyż istota ta sama ustanawia własne otoczenie. W jej życiu chodzi jej o coś – przede wszystkim o zachowanie życia, które jest jej istnieniem. Dlatego postrzeganie istoty żyjącej jako żyjącej musi być postrzeganiem tej jej pierwotnej formy. Takimi istotami jesteśmy my sami. Dlatego, zdaniem Spaemanna, stoimy wobec alternatywy: albo otaczający nas świat rzeczy i innych istot żyjących będziemy pojmować antropocentrycznie, sprowadzając je do roli przedmiotów w naszym świecie (co w dużej mierze stało się udziałem nowożytnej nauki, która oparła się na kartezjańskiej redukcji całego świata materialnego do *res extensa*), albo będziemy je rozumieć antropomorficznie, przypisując im formę organizującą je od wewnątrz – autoteleologicznie – do bycia tą konkretną rzeczą². Jak się wydaje, Ingarden najbliższy był takiego pojmowania człowieka w swojej analizie systemowej względnie izolowanych przeprowadzonej w rozprawie *O odpowiedzialności*. O ile mi jednak wiadomo, nie wyciągał on z tej analizy wniosków, które dotyczyłyby całej ontologii (inna rzecz, że rozprawa *O odpowiedzialności* powstała pod koniec życia

² Por. np. R. S p a e m a n n, *Whitehead, czyli jakie doświadczenia uczą nas rozumienia świata. Uwagi na temat paradygmatu kosmologii Whiteheada*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 132-145.

Ingardena, można zatem przypuszczać, że po prostu nie miał na to dość czasu). Wydaje się natomiast, że w pewnym sensie każda rzecz jako odrębny od innych byt może być rozumiana jako taki względnie izolowany system, co więcej, musi być tak pojmowana. W języku Arystotelesa zaś znaczy to, że każdy byt posiada swoją własną formę.

Drugi punkt, na który chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy aspektu filozofii Ingardena, który zazwyczaj pozostaje raczej na drugim planie, co zresztą jest zrozumiałe z racji jego imponujących osiągnięć w epistemologii, ontologii czy estetyce – Ingardenowskiej filozofii człowieka. Oczywiście, również epistemologia czy estetyka dotyczą aspektów doświadczenia ludzkiego, ale mówiąc o filozofii człowieka, mam na myśli ogólną wizję świata ludzkiego, odpowiedź na pytanie o to, kim jest człowiek, i o miejsce człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Jak zauważa profesor Półtawski, Ingarden raczej niechętnie podejmował tego typu rozważania, pozostawił jednak kilka tekstów – zebranych w wydanej pośmiertnie *Książeczce o człowieku* – które pozwalają na rekonstrukcję jego wizji człowieka. W książce *Po co filozofować?* ten właśnie wątek zajmuje poczesne miejsce i również z tego względu warta jest ona lektury. Andrzej Półtawski pokazuje bowiem, że w swoich zasadniczych zarysach wizja Ingardena pokrewna jest wizji człowieka innego wybitnego polskiego fenomenologa ubiegłego wieku – Karola Wojtyły. Wojtyła poświęca autor drugi rozdział swojej książki: „Karol Wojtyła: świat osób doskonalących się moralnie”. Na podobieństwo nie tylko metody rozprawy Ingardena *O odpowiedzialności* i dzieła Wojtyły *Osoba i czyn*, lecz również jej wyników zwracał przed laty uwagę ks. Tadeusz Styczeń. Jest z pewnością rzeczą interesującą, że pomimo światopoglądowych różnic Wojtyła i Ingarden dochodzą w swoich badaniach nad człowiekiem do podobnych wyników. W artykule *O metodzie antropologii filozoficznej*³ książd Styczeń wymienia między innymi następujące punkty styczne: zachowanie osobowej tożsamości w czasie, wolność, samoświadomość, odniesienie do świata wsobnych wartości, które człowiek postrzega jako moralnie wiążące jego wolność. Charakteryzując Ingardenowską wizję człowieka i świata profesor Półtawski twierdzi natomiast, że jest to wizja realistyczna, perfekcjonistyczna, całościowa oraz przyznająca centralne miejsce w ludzkim świecie wartościom. Pisz: „Ingarden widzi zatem człowieka jako istotę w sposób wolny działającą i rozwijającą się w sensie ontycznym w swoich czynach, skierowanych ku realizacji najwyższych wartości: dobra, prawdy i piękna” (s. 6). Sam zaś Ingarden w pięknym fragmencie eseju *Człowiek i czas* stwierdza: „Jestem siłą, co chce być wolna [...]. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”⁴. Nietrudno zauważyć, że jest to bardzo bliskie wizji człowieka, którą przedstawia Wojtyła o *Osobie i czynie*. Wedle Wojtyły człowiek spełnia się przez swoje wolne działania, wolność zaś polega nie tylko na zależności od samego siebie („mogę – nie muszę”⁵ – jak mówi Wojtyła), ale jednocześnie na uzależnianiu się od poznanej i uznanej przez podmiot prawdy o dobru („mogę – nie muszę – powinieniem”). Spełnia siebie nie podmiot, który – by użyć wyrażenia ks. Tadeusza Styczenia –pojmuje siebie jako absolut wolności, lecz taki podmiot, który zachowuje

*ficznej*³ książd Styczeń wymienia między innymi następujące punkty styczne: zachowanie osobowej tożsamości w czasie, wolność, samoświadomość, odniesienie do świata wsobnych wartości, które człowiek postrzega jako moralnie wiążące jego wolność. Charakteryzując Ingardenowską wizję człowieka i świata profesor Półtawski twierdzi natomiast, że jest to wizja realistyczna, perfekcjonistyczna, całościowa oraz przyznająca centralne miejsce w ludzkim świecie wartościom. Pisz: „Ingarden widzi zatem człowieka jako istotę w sposób wolny działającą i rozwijającą się w sensie ontycznym w swoich czynach, skierowanych ku realizacji najwyższych wartości: dobra, prawdy i piękna” (s. 6). Sam zaś Ingarden w pięknym fragmencie eseju *Człowiek i czas* stwierdza: „Jestem siłą, co chce być wolna [...]. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”⁴. Nietrudno zauważyć, że jest to bardzo bliskie wizji człowieka, którą przedstawia Wojtyła o *Osobie i czynie*. Wedle Wojtyły człowiek spełnia się przez swoje wolne działania, wolność zaś polega nie tylko na zależności od samego siebie („mogę – nie muszę”⁵ – jak mówi Wojtyła), ale jednocześnie na uzależnianiu się od poznanej i uznanej przez podmiot prawdy o dobru („mogę – nie muszę – powinieniem”). Spełnia siebie nie podmiot, który – by użyć wyrażenia ks. Tadeusza Styczenia –pojmuje siebie jako absolut wolności, lecz taki podmiot, który zachowuje

³ Por. T. S t y c z e ń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 131-138.

⁴ R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 74.

⁵ Por. np. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 148.

wierność niezależnej od niego prawdzie. Czyż nie jest to inną formułą Ingardenowskiego „dobrowolnego oddania siebie na wytwarzanie dobra, prawdy i piękna”?

Porównawcze studium antropologii Ingardena i Wojtyły byłoby z pewnością interesujące i wzbogaciłoby naszą wiedzę o polskiej fenomenologii dwudziestego wieku. Książka Andrzeja Półtawskiego istotnie tę wiedzę wzbogaca.

W trzecim rozdziale książki, zatytułowanym „Fenomenologia, antropologia, metafizyka”, autor, nawiązując do Ingardena i Wojtyły, a jednocześnie wzbogacając i pogłębiając swoje analizy przez ich konfrontację z wynikami badań innych myślicieli (Edmunda Husserla, Henri Ey, Stephana Strassera, Dietricha von Hildebranda, Danuty Gierulanki), przedstawia rozważania dotyczące punktu wyjścia filozofii (część pierwsza) oraz relacji człowieka do wartości (część druga). Szczególnie rozważania o podstawach moralności, o godności osoby i powinności jej afirmacji mają wiele punktów stykowych z wizją personalizmu etycznego rozwijaną w filozoficznej szkole

lubelskiej przede wszystkim przez ks. Tadeusza Stycznia. Myślę, że nie będzie przesady w stwierdzeniu, iż w centrum filozofowania profesora Półtawskiego znajduje się osoba – najpierw osoba ludzka, a w ostatecznej perspektywie osoba Boga – która staje się dla niego paradygmatem rozumienia bytu i działania. Sądzę, że intuicja ta – znajdujemy ją również u innych myślicieli, na przykład u Giovanniego Realego czy Roberta Spaemanna – warta jest dalszego rozwijania, a książka Andrzeja Półtawskiego stanowi znaczący krok na tej drodze ku metafizyce personalistycznej.

Jak zatem odpowiada autor na tytułowe pytanie swojej książki: Po co filozofować? Bliska jest mu z pewnością odpowiedź Kanta, który uważał, że wszystkie pytania filozofii sprowadzają się ostatecznie do pytania: Kim jest człowiek? Ale zdaniem profesora Półtawskiego filozofię uprawia się nie tylko po to, aby poznać człowieka, lecz również po to, aby pomóc mu stawać się lepszym człowiekiem. W tym sensie wedle prof. Andrzeja Półtawskiego ostatecznie cała filozofia jest etycznym personalizmem.