





KONCEPCJA KULTURY  
W UJĘCIU  
ANNY-TERESY TYMIENIECKIEJ



MONIKA MARIA KOWALCZYK

KONCEPCJA KULTURY  
W UJĘCIU  
ANNY-TERESY TYMIENIECKIEJ

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu IGNATIANUM  
W KRAKOWIE

KRAKÓW 2025

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2025

Publikacja sfinansowana z subwencji Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego  
i badawczego Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie w 2024 roku

Recenzenci

Prof. dr hab. Piotr Jaroszyński

Ks. prof. dr hab. Jan Sochoń

Redakcja

Anna Grochowska-Piróg

Projekt okładki i stron tytułowych  
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Ilustracja na okładce

Gustav Klimt, *Drzewo życia* (ok. 1910–1911),  
Muzeum Sztuki Użytkowej w Wiedniu

Opracowanie typograficzne i łamanie  
Jacek Pawłowicz

ISBN 978-83-7614-641-6

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:

Wydawnictwo WAM

Dział Handlowy

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

Księgarnia Wysyłkowa

tel. 12 62 93 260

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

Wstęp .....	7
Rozdział I. Tymienieckiej koncepcja fenomenologii życia .....	17
1.1. Droga filozoficzna Tymienieckiej .....	17
1.2. Fenomenologia życia na tle tradycji fenomenologicznej .....	21
1.3. Kreatywny charakter fenomenologii życia .....	26
1.4. Metoda fenomenologii życia .....	35
Rozdział II. Ewolucyjny system życia fundamentem kultury .....	41
2.1. Byt prawdziwy w systemie konstytutywnym wszechświata .....	41
2.2. Życie i jego różne manifestacje .....	47
2.3. Ontopojeza bytu – paradygmat kultury współczesnej .....	53
Rozdział III. Człowiek i jego kreatywność .....	61
3.1. System funkcjonalny człowieka .....	61
3.2. Poznanie człowieka: konstytutywne i kreatywne .....	70
3.2.1. Konstytucja przedmiotu .....	71
3.2.2. Akt kreatywny .....	72
3.3. Proces interpretacji ludzkiej egzystencji .....	75
3.4. Koncepcja duszy ludzkiej .....	79
3.5. Celowość <i>human condition</i> w systemie życia .....	81
Rozdział IV. Kultura jako kreacja znaczenia ludzkiej egzystencji .....	89
4.1. Artysta jako pośrednik między Prawdziwą Rzeczywistością a przeciętnym człowiekiem .....	89
4.2. Poetyka – metafizyką ludzkiej kondycji .....	94
4.3. Związek sztuki z prawdą w poetyce Tymienieckiej na tle tradycji fenomenologicznej .....	102
Zakończenie .....	109
Bibliografia .....	117
Indeks osób .....	129
Summary .....	131



## Wstęp

W maju 1935 roku Edmund Husserl wygłosił w Wiedniu odczyt pod tytułem „Kryzys kultury europejskiej a filozofia”, w którym ocenił stan współczesnej kultury na tle realizacji idei racjonalności w historii filozofii europejskiej. Pisze o tym Sławomira Walczewska, filozofka, autorka polskiego przekładu książki Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*:

Kryzys, o jakim mówi Husserl, dotyczy ducha Europy, przenika na wskroś życie duchowe Europejczyków. Bierze się stąd, że człowiek współczesny zaniedbuje podstawowe dotyczące go pytania, pytania o sens życia, o sens świata, o ostateczną prawdę. Nie próbuje na te pytania rozumnie odpowiadać i zapomina przy tym, że to właśnie jest jego podstawowym zadaniem, jego jako Europejczyka (Walczewska 2017: 7).

Należy podkreślić, że filozofia w kulturze Zachodu powstała wraz z odkryciem naturalnych możliwości poznawczych człowieka, dzięki którym jest on w stanie wyjaśnić rzeczywistość w jej różnych aspektach. Z tego względu najstarsza nauka zastąpiła obowiązujący do tego czasu mit. Jak zauważa Marian Aleksandrowicz:

Opowieści o początkach (przyczynach) wszystkiego – bogów, świata-kosmosu, człowieka i przyrody, rodów, miast i państw, wojen, podróży, kultów, praw i obyczajów – oraz o wiecznym porządku świata (praz czasie) czy „świętej historii” [...] i przeznaczeniu człowieka są trwałym składnikiem cywilizacji i kultur. Mit był historycznie pierwszym sposobem ujęcia ludzkiego doświadczenia i nadania mu postaci użytecznej

światopoglądowo wizji świata i celu życia człowieka (Aleksandrowicz 2006: 279).

Człowiek bowiem jako istota myśląca chce rozumieć otaczający świat, co potwierdza Arystoteles w I księdze *Metafizyki*: „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania” (Arystoteles 1998: 2). Ta wewnętrzna potrzeba jest właściwa nie tylko filozofom, naukowcom, teologom czy innym intelektualistom, ale każdemu człowiekowi bez wyjątku:

Dążenie do zrozumienia świata jako całości i siebie samego w nim jest konstytutywne dla ludzkości europejskiej i realizowane było początkowo przez filozofię, potem także poprzez wywodzące się z niej nauki szczegółowe (Walczevska 2017: 7).

Do wspomnianego kryzysu kultury europejskiej przyczynił się sposób uniwersalnego poznania: „[...] przemiana sensu pierwotnej idei nauki, idei racjonalności, dokonująca się w nowożytności i kulminująca w Galileusza koncepcji przyrody” (Walczevska 2017: 7). Galileo Galilei (1564–1642), nazywany ojcem nowoczesnej astronomii, potraktował matematykę jako narzędzie poznania świata zmysłowego oraz podstawę przyrodoznawstwa. Zaproponowana przez niego wizja rzeczywistości doprowadziła do redukcji pierwotnej idei racjonalności. Jak zauważył Husserl, tak pojęte poznanie naukowe tylko pozornie realizowało antyczny ideał nauki jako wszechwiedzy, pomijało bowiem problematykę egzystencjalną. Konsekwencją sprzeciwu wobec zmatematyzowanej koncepcji świata materialnego był dualizm kartezjański, polegający na wyróżnieniu dwóch rodzajów bytu – przyrody (*res extensa*), którą można ująć matematycznie, oraz sfery psychicznej (*res cogitans*). Wyodrębnienie *res cogitans* zapoczątkowało w historii filozofii zmaganie się obiektywizmu z transcendentalizmem: „[...] myślenia próbującego wyjaśnić świat i człowieka w oparciu o pewną zasadę przedmiotową z myśleniem, które takiej zasady doszukuje się w podmiocie i która podmiot czyni swym podstawowym tematem” (Walczevska 2017: 8). Według twórcy fenomenologii, obiektywizm nie jest w stanie

urzeczywistnić pierwotnej idei racjonalności, gdyż wyklucza subiektywność konstytuującą wszelki sens. Jedynie transcendentalizm jest możliwą opcją poznawczą, którego najdojrzalszą postacią jest proponowana przez niego filozofia:

Fenomenologia osiąga najdalszą głębię z pytaniem o sens świata i żyjącego w nim człowieka: dochowując wierności leżącej u podstaw ducha Europy idei nauki jako wszechwiedzy, odsłania perspektywę, z której faktycznie daje się ona realizować (Walczevska 2017: 8–9).

Husserl był głęboko przekonany, że problematyka o charakterze egzystencjalnym stanowi istotne dopełnienie fenomenologii, dzięki czemu ma ona do spełnienia misję wobec ludzkości, tożsamą z pierwotnym powołaniem filozofii. Uważał, że współcześni filozofowie doznają „konfliktu egzystencjalnego” wywołanego przez nowożytne systemy filozoficzne, tak bardzo różniące się między sobą pod względem ideowym:

Nie potrafimy [filozofowie – M.K.] porzucić wiary w możliwość filozofii jako zadania, a więc wiary w możliwość uniwersalnego poznania. Wiemy, że jako poważni filozofowie jesteśmy do tego zadania powołani (Husserl 2017: 35).

Nie chodzi tu o jakąś erudycyjną formę filozofii akademickiej, lecz o filozofię mającą praktyczne zastosowanie w życiu człowieka. Z tego też względu filozofia nie jest sprawą jedynie prywatną, ale ma wymiar społeczny:

Jesteśmy zatem w naszym filozofowaniu – jakże moglibyśmy na to nie zważać – funkcjonariuszami ludzkości. Całkiem osobista odpowiedzialność za nasze własne prawdziwe istnienie jako filozofów w naszym własnym, wewnętrznym, osobistym powołaniu niesie w sobie jednocześnie odpowiedzialność za prawdziwe istnienie ludzkości, które jako takie zawsze nakierowane jest ku *telos* i może dojść do urzeczywistnienia, o ile w ogóle może, jedynie przez filozofię, poprzez nas, o ile poważnie jesteśmy filozofami (Husserl 2017: 35).

Fenomenologię późnego Husserla bardzo krytycznie oceniał Roman Ingarden. Zarzucał mu odejście od pierwotnego programu fenomenologii, zawartego w *Badaniach logicznych: od fenomenologii jako eidetyki*. Wskazuje się, że właśnie z tego powodu na polskim rynku wydawniczym dość późno ukazała się książka Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* (2017). Należy jednak zauważyć, że idea fenomenologii transcendentálnej Husserla stanowi odpowiedź na opisywany w tej monografii problem szeroko pojętej nauki, powodujący impas w kulturze. Zdaniem Anny-Teresy Tymienieckiej, uczennicy Ingardena, fenomenologia Husserla ze względu na swój transcendentalizm nie zrealizowała deklarowanych celów, wobec czego proponuje ona fenomenologię życia, która niewiele ma wspólnego zarówno z poglądami Husserla, jak i Ingardena. Jak twierdzi filozofka Magdalena Mruszczyk:

Anna Teresa Tymieniecka przede wszystkim odrzuciła idealizm transcendentálny i zakwestionowała intencjonalność jako jedyną funkcję świadomości dającą poznawczy dostęp do rzeczywistości. Podmiotem poznania uczyniła człowieka — żywą istotę obdarzoną świadomością na najwyższym stopniu jej rozwoju. Z tej przyczyny zajęła również polemiczne stanowisko wobec niektórych poglądów Kartezjusza, o czym świadczą jej słowa: „Przede wszystkim uchylamy nieuzasadnione założenie przyjmowane od czasów Kartezjusza, iż przez skupianie się na poznawczo-konceptualizujących procedurach świadomości możemy dotrzeć do tego, co »rzeczywiste«” (Mruszczyk 2016: 119).

Proponowana przez Tymieniecką metafizyka życia (*metaphysics of life*) stanowi integralną wizję wszechświata, w której centralne miejsce zajmuje człowiek i jego kultura. Stając po stronie monizmu bytowego twierdzi ona, że jest jeden Byt (życie), który nieustannie się rozwija. Człowiek w tej koncepcji to najwyższy etap ewolucji, na którym pojawiają się kreatywne wirtualności (w tym najważniejsza – wyobrażenia stwórcza) będące racją ludzkiej kreatywności. Dzięki temu byt ludzki ma bezpośredni wgląd w Naturę („strumień życia”) i aktywnie uczestniczy w projektowaniu własnego przeznaczenia, czyli dzięki kreatywności przekracza naturę. Wspomnianym fenomenologom zarzuca pominięcie ludzkiej kreatywności, a przez to niepełne ujęcie doświadczenia ludzkiego. Ten nowo powstały

specyficznie ludzki świat (resp. kultura) powstaje na tle zmagania dwóch układów funkcjonalnych ludzkiej świadomości: konstytutywnego i kreatywnego. Pierwszy z nich – konstytutywny – jest tożsamy z Naturą, zaś drugi – kreatywny – odpowiada za powstanie kultury. Człowiek żyje więc w świecie natury i kultury, w tych dwóch wymiarach, które wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Natura istnieje niezależnie od woli człowieka, natomiast kultura powstaje na skutek twórczej działalności człowieka, uwarunkowanej wewnętrzną strukturą bytową.

Począwszy od czasów starożytnych aż do współczesnych, znajdujemy wiele udokumentowanych prób wy tłumaczenia faktu kultury. Interesujące nas filozoficzne rozumienie kultury suponuje wizję świata (metafizykę) oraz człowieka (antropologię). Choć poszczególne koncepcje kultury są często uwikłane w konteksty pozafilozoficzne (mitologiczne, religijne oraz ideologiczne), to jednak charakterystyczne dla nich jest zajęcie stanowiska wobec natury, które – jak się okazuje – jest zróżnicowane. Wśród możliwych interpretacji relacji kultura – natura można wskazać następujące: kultura jako całkowite dopełnienie natury; kultura jako tylko częściowe dopełnienie natury; kultura nie może być budowana na odniesieniu do natury, gdyż natura jest zła; natura nie potrzebuje dopełnienia przez kulturę, gdyż natura jest doskonała; natura jako wytwór kultury (Jaroszyński 2005: 138). Pierwszy z wymienionych sposobów rozumienia związku kultury z naturą, zgodnie z którym kultura jest koniecznym dopełnieniem natury, zwłaszcza natury człowieka, można odnaleźć w poglądach Anny-Teresy Tymienieckiej. Postulowana przez nią koncepcja kultury wpisuje się w najstarszy sposób wyjaśniania tej relacji – typowy dla starożytnej myśli greckiej, według którego: „Kultura jest ludzkim (racjonalnym i wolnym) dopełnieniem natury, która sama z siebie nie osiągnie celu i doskonałości” (Jaroszyński 2005: 138). Przesłanki filozoficzne tej myśli są zawarte w dialogu Platona zatytułowanym *Protagoras*. Odpowiednikiem kultury jest tu sztuka (gr. *techne*) będąca darem bogów, dzięki której staje się możliwe uzupełnienie braków natury. Można ją porównać do ognia przyniesionego przez Prometeusza dla ocalenia ludzkości. Zadaniem syna tytana Japeta i nimfy Klymene było

stworzenie człowieka, którego miał obdarzyć określonymi cechami i umiejętnościami. Gdy go uczynił z gliny, po udzieleniu mu iskry życia spostrzegł, że jest on jednak słaby i dlatego postanowił obdarować go ogniem, który wykradł z Olimpu. Od tej pory ogień ogrzewał człowieka, kiedy było zimno, pozwalał na przygotowanie posiłku itp. Ogień jest więc symbolem wiedzy i cywilizacji umożliwiającej przetrwanie i egzystencję na wyższym poziomie. W ten właśnie sposób Prometeusz dopełnił braki występujące w naturze człowieka, którego powołał do istnienia.

W koncepcji Tymienieckiej nie występują wątki mitologiczne, natomiast przez analogię można dopatrzeć się pewnych podobieństw między jej koncepcją kultury a starożytnym prototypem. Niewątpliwie spośród wszystkich dziedzin kultury filozofka najważniejszą rolę przypisuje sztuce, jej funkcji antropotwórczej, zawiera bowiem wzniosły sens ludzkiej egzystencji. Nie jest wprawdzie darem bogów, natomiast jej źródłem jest wyobraźnia stwórcza, tak zwana *Imaginatio Creatrix*. Dzięki sztuce, przede wszystkim dziełom literackim, człowiek uzupełnia braki natury w aspekcie poznawczym (zwłaszcza własnej natury) – bez sztuki nie jest w stanie zrozumieć swego przeznaczenia. Zatem konieczne jest osadzenie koncepcji kultury Tymienieckiej w kontekście jej systemu filozoficznego, w którym otrzymuje właściwe znaczenie. Należy zauważyć, że w prezentowanym ujęciu kultury została wyakcentowana istotna rola człowieka w procesie dopełniania natury. W tej krótkiej definicji kultury ukryta jest odpowiedź na podstawowe pytanie filozoficzne w odniesieniu do kultury: dzięki czemu (dzięki jakiej władzy umysłowej człowieka) jest możliwa kultura? Ponieważ nie każda filozoficzna koncepcja kultury zakłada realistyczną teorię osoby, dlatego w różny sposób może być pojmowany fakt ludzki. Fenomenologia jako filozofia pokartezjańska jest zaliczana do tradycji idealizmu filozoficznego, który z uwagi na przyjęte źródło poznania może przyjąć formę racjonalizmu (rozum) bądź idealizmu (wyobraźnia, wiara, emocje, uczucia intuicja, podświadomość). Tymieniecka ze względu na wyakcentowanie roli wyobraźni stwórczej w procesie uzupełniania natury ludzkiej staje po stronie irracjonalizmu. Jednocześnie wyobraźnia stwórcza to jedna z racjonalności

logosu życia, a w związku z tym filozofka ostatecznie opowiada się po stronie racjonalizmu.

Jak podkreśla Tymieniecka, w każdej kulturze obowiązuje określony sposób rozumienia świata, wyznaczony zarówno przez filozofów, jak i przez artystów. Filozofowie określają paradygmat znajdujący się u podstaw kultury, czyli swoisty model myślenia metafizycznego: „Przyjęcie nowego paradygmatu oznacza zwrot w kulturze” (Tymieniecka 1999b: 5). Dla przykładu podaje ona następujące paradygmaty w historii filozofii: heraklitejską zmianę, platońskie idee, substancję Arystotelesa, tomistyczną analogię bytu i poznania, monadę Leibniza, świadomość transcendentalną Immanuela Kanta, świat życia Husserla i Heideggera. Tymieniecka w obrębie fenomenologii życia przyjęła nowy paradygmat, mianowicie ontopojezę bytu, którego konsekwencją jest prezentowana koncepcja kultury. Oprócz filozofów także artyści mają wielkie zadanie do spełnienia w danej kulturze, bowiem to oni projektują różnorodne wzory wzniosłego znaczenia ludzkiej egzystencji w swej twórczości artystycznej, będące inspiracją dla kształtowania indywidualnego oraz zbiorowego rozumienia egzystencji. Należy w nich dostrzec syntezę dziedzictwa kulturowego połączonego z indywidualną inwencją twórczą artysty. Ten wzór ma swoją ważność i zastosowanie wyłącznie na danym etapie rozwoju kultury, w określonym kontekście cywilizacyjnym. Tymieniecka w ramach fenomenologii życia postuluje pluralizm kulturowy, a więc istnienie różnorodnych kultur w tym samym okresie historycznym. Pomiędzy poszczególnymi kulturami zachodzi związek egzystencjalny, bowiem każda z nich jest manifestacją rozwoju tego samego logosu życia. Powstanie i upadek każdej z nich definiuje prawo logos-antylogos: „Kultura ludzka (w której Logos Życia osiąga swój najwyższy szczyt) upada na samym szczycie swego rozwoju” (Tymieniecka 1993b: 4). Z tego względu zawsze jest nadzieja na odrodzenie kultury nawet po jej największych klęskach.

Tymieniecka jest głęboko przekonana, że proponowana przez nią koncepcja kultury, u podstaw której znajduje się ontopojeza bytu, w sposób definitywny rozstrzyga spór dotyczący relacji kultura – Natura, zwłaszcza że współczesny rozwój nauki i techniki

utrudnia zajęcie jednoznacznej postawy wobec tej kwestii. W kontekście fenomenologii życia, kultura i Natura to tylko pozornie dwie różne sfery bytowe. Ponieważ w rozwoju życia występuje ciągłość, dlatego zachodzi harmonia między witalnym znaczeniem życia (*vitally significant circuits of nature – life*) a ściśle ludzkim kreatywnym sensem zawartym w kulturze (*inventive/creative significance of human culture*):

Rzeczywiście, nie ma egzystencjalnej przerwy ani zakłócenia w funkcjonalnych liniach działania życia między żywotnie istotnymi obwodami natury – życiem a wynalazczym/twórczym znaczeniem ludzkiej kultury [nauka, technika, sztuka itp. – M.K.] (Tymieniecka 1995a: 23).

Kluczem do zrozumienia wzajemnych zależności między Naturą a kulturą w prezentowanej koncepcji jest akt twórczy człowieka, bowiem dzięki niemu jest możliwy wgląd w wewnętrzne działanie Natury (życia), w serce ontopojezy, gdzie kultura bierze swój początek.

Celem niniejszej publikacji jest popularyzacja filozoficznej koncepcji kultury Anny-Teresy Tymienieckiej, która stanowi punkt kulminacyjny jej fenomenologii życia. Brakuje bowiem monografii w sposób całościowy omawiającej tę koncepcję kultury, z uwzględnieniem jej kontekstu metafizycznego i antropologicznego. Nadal są aktualne słowa Jana Szmyda:

[...] ta bardzo trudna i niepowtarzalna droga, wymagająca wręcz herkulesowego wysiłku a prometejskiego poświęcenia, ale za to bardzo odkrywczą i owocną, nie została dotąd należycie przebadana i wyświetlona przez historyków filozofii (Szmyd 2002: 237).

Konieczna więc była rekonstrukcja wieloaspektowej filozofii Tymienieckiej, co stanowiło niełatwe zadanie badawcze. Poszczególne teksty są bowiem skoncentrowane na pojedynczych zagadnieniach filozoficznych, bez całościowego ujęcia jej systemu filozoficznego. Jej prace naukowe zostały wydane przede wszystkim w języku angielskim, nieliczne ukazały się w języku francuskim i niemieckim. Publikowała głównie na łamach założonych przez siebie czasopism naukowych, jak: „*Analecta Husserliana*” oraz „*Phenomenological*

Inquiry”. Niewątpliwie trudność stanowi język, którym Tymieniecka posługuje się w swoich pracach naukowych – to często język literacki nasycony metaforami, czasem trudno więc jednoznacznie uchwycić istotę charakteryzowanego przez nią problemu. J. Szmyd twierdzi, że prace Tymienieckiej są utrzymane w swoistej stylistyce:

Pod tym względem zbliżone są bardziej do form ekspresji humanistyki i literatury niż do języka nauk empirycznych i ścisłych. A jeśli chodzi o gatunek pisarstwa filozoficznego, to bardziej przypominają one teksty W. Leibniza czy A. Schopenhauera aniżeli pisma R. Carnapa czy A. Ayera (Szmyd 2000: 383).

Thomas Ryba, jeden z komentatorów jej filozofii, pisał:

Dzieło Tymienieckiej jest trudne w swoim zakresie i subtelności, a polifoniczny styl, który w nim wykorzystuje, jest zarówno rozbijający, jak i zagadkowy. Tak więc mój opis jej dzieła nie powinien być interpretowany jako jakościowo reprezentujący styl jej argumentacji (Ryba 1990: 31).

Niniejsza monografia powstała na podstawie pracy doktorskiej zatytułowanej „Anny-Teresy Tymienieckiej fenomenologia życia”, która nie została wcześniej opublikowana. Do realizacji celu naukowego tej pracy zastosowano metodę analizy treści Karoliny Szczepaniak (2012), w której wyróżniono następujące etapy: wybór materiału badawczego, wielokrotne czytanie tekstów, tworzenie klucza kategoryzacyjnego, formułowanie kategorii klucza oraz tworzenie tabel z cytatami (Szczepaniak 2012: 100). Rozpoczęcie badań jakościowych, z którymi mamy do czynienia w tym przypadku, należy poprzedzić opracowaniem tak zwanego klucza kategoryzacyjnego, utożsamionego ze „swoistym wynikiem badania” (Szczepaniak 2012: 98). Kategorie klucza to kolejna problematyka podejmowana w rozważanych tekstach, czy aspektach tematów głównych (Szczepaniak 2012: 98). W tej publikacji przyjęto następujące klucze kategoryzacyjne, które umożliwią głębsze zrozumienie koncepcji kultury Tymienieckiej: fenomenologia życia na tle tradycji fenomenologicznej, wizja wszechświata z akcentem na metafizyce życia, człowiek jako najwyższy przejaw ewolucji życia i jego

kreatywność warunkująca powstanie kultury, społeczna rola artysty w pośredniczeniu między Prawdziwą Rzeczywistością a przeciętnym człowiekiem, dzieło sztuki (resp. dzieło literackie) jako środek kulturotwórczy będący znaczącym wzorem wzniosłego znaczenia ludzkiej egzystencji.

## Rozdział I

# Tymienieckiej koncepcja fenomenologii życia

### 1.1. Droga filozoficzna Tymienieckiej

Anna-Teresa Tymieniecka-Houthakker, amerykańska fenomenolog polskiego pochodzenia, większość życia spędziła w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Przyszła na świat 28 lutego 1923 roku w Marianowie (powiat Mława) w ziemiańskiej rodzinie polsko-żydowskiej, jako córka Władysława Tymienieckiego i Marii Ludwiki z d. Loewenstein. Przed wybuchem II wojny światowej rozpoczęła naukę w gimnazjum klasycznym w Zawierciu. Maturę zdała w 1945 roku w Sosnowcu i podjęła studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, równocześnie uczęszczając do krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Następnie wyjechała do Szwajcarii, w 1952 roku we Fryburgu obroniła pracę doktorską na temat filozofii Romana Ingardena i Nicolaia Hartmanna (promotor J.M. Bocheński). W latach 1952-1953 kontynuowała studia w Collège d'Europe (Brugia). W 1955 roku rozpoczęła wykłady w USA, a w 1956 roku poślubiła ekonomistę biznesmena Hendrika S. Houthakкера (zmarł w 2008 r.). W 1973 roku nawiązała przyjaźń z kardynałem Karolem Wojtyłą, która trwała do śmierci Jana Pawła II w 2005 roku. Wykładała na renomowanych uniwersytetach amerykańskich, w 1976 roku założyła Światowy Instytut Fenomenologii w Hanover (New Hampshire, USA). Zmarła 7 czerwca 2014 roku, została pochowana obok męża w Woodstock, w stanie Vermont (USA).

Na rozwój poglądów filozoficznych Tymienieckiej miało wpływ wiele czynników, przede wszystkim jej szerokie zainteresowania poznawcze w ramach wykształcenia humanistycznego i artystycznego, oraz poglądy wybranych filozofów, których spotkała osobiście. Wyraźnie przeżywała ich twórczość filozoficzną, co niejednokrotnie powoduje trudność w oddzieleniu jej biografii od uprawianej filozofii. Jak podkreśla Jadwiga S. Smith, filozofia Tymienieckiej to efekt namysłu interdyscyplinarnego, obejmujący zarówno myśl filozoficzną na przestrzeni wieków, w tym fenomenologię klasyczną, jak również osiągnięcia z zakresu psychologii, historii idei, a także pogłębione studia nad literaturą i sztuką (Smith 1990: 35, 36).

W latach gimnazjalnych Tymieniecka zapoznała się z twórczością Kazimierza Twardowskiego, co miało wpływ na bezpośrednie przygotowanie jej do studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Na zajęciach z literatury łacińskiej w gimnazjum klasycznym w Zawierciu zgłosiła się do opracowania filozofii Horacego. W tym czasie jeszcze nie interesowała się świadomie tą dyscypliną naukową, intrygował ją sam termin „filozofia”. Jej talent filozoficzny odkrył miejscowy filozof, do którego zwróciła się z prośbą o konsultacje. Dostrzegając błyskotliwość umysłu młodej dziewczyny, zaproponował jej lekturę Kazimierza Twardowskiego zatytułowaną *Der Gegenstand der Vorstellung*. Dzięki tej pracy poznała podstawowe pojęcia fenomenologii. Następne dzieła, które polecił jej wspomniany filozof, to dwie prace Platona: *Państwo* oraz część *Dialogów*. W ten sposób, przez zupełny przypadek, rozpoczęła się jej przygoda z filozofią. Tymieniecka nie wymienia nazwiska miejscowego filozofa, informuje jedynie, że dopiero podczas studiów w Szwajcarii, po 25 latach od tego wyjątkowego spotkania odkryła, że jej pierwszy mistrz w filozofii studiował razem z Romanem Ingardenem we Lwowie, pod kierunkiem K. Twardowskiego, twórcy lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii.

W trakcie studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie Tymieniecka poznała Ingardena, pod jego kierunkiem studiowała w latach 1945–1947 (w tym czasie zrealizowała czteroletni program studiów z zakresu filozofii). Ingarden wykładał wtedy przede wszystkim estetykę, stanowiącą fundament jego filozofii.

Tymieniecka uczestniczyła także w zajęciach Zygmunta Zawirskiego, Władysława Heinricha oraz Kazimierza Ajdukiewicza. Podczas studiów filozoficznych podjęła również naukę w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Wspomina, że do południa malowała, a po południu uczęszczała na wykłady uniwersyteckie. Wówczas – jak podkreśla – skonfrontowała ze sobą dwa różne podejścia do dzieła sztuki: teoretyczne z praktycznym. Dostrzegła występujące między nimi rozbieżności, co jej zdaniem miało kluczowe znaczenie dla rozumienia filozofii. Podała w wątpliwość zasadność filozofii Ingarde-  
na i odkryła problematykę aktu twórczego (*creative act*).

Po odbytych studiach w Krakowie, Tymieniecka wyjechała do Szwajcarii i podjęła naukę na Uniwersytecie we Fryburgu. Studia ukończyła w 1952 roku, uzyskując podwójny stopień doktora: z zakresu filozofii i nauk humanistycznych. We Fryburgu spotkała ojca Józefa Bocheńskiego, dominikanina, z którym zapoznał ją jej starszy brat. Wydaje się, że osoba o. Bocheńskiego wywarła niezwykle istotny wpływ na dalszą drogę filozoficzną Tymienieckiej – to on wprowadził ją w wielki świat filozofii, zabierał ją na różne wydarzenia filozoficzne, na przykład na Światowy Kongres w Amsterdamie, spotkania filozoficzne w Paryżu, gdzie bezpośrednio poznała wielu współczesnych filozofów. W 1951 roku uzyskała Diplôme de Études Supérieures de Philosophie na Sorbonie. W latach 1951–1952 uczestniczyła w seminarium w Louvain, które było poświęcone filozofii Husserla. W tym czasie zapoznała się z nieopublikowanymi tekstami Husserla oraz nawiązała koleżeńskie kontakty ze zwolennikami jego filozofii – byli to: Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Herman Leo van Breda, Alphonse de Waelkens. W latach 1952–1953 kształciła się w Europejskiej Szkole Socjologii i Nauki Politycznej (*Sociology and Political Science College of Europe*) w Brugii (Belgia), a następnie studiowała w Niemczech (Uniwersytet Kraju Saary), przygotowując się w latach 1953–1954 do habilitacji.

W 1954 roku Tymieniecka wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych, gdzie podjęła aktywną działalność naukowo-dydaktyczną na licznych uniwersytetach, w tym: University of California, Berkeley (1954–1955); Oregon State University, Corvallis

(1955–1956); Yale University (1956–1958); Penn State University (1957–1958); Bryn-Mawr College, Pensylwania (1958–1959); Radcliffe Institute for Independent Study, Cambridge, Massachusetts (1960–1962); Duquesne University, Pittsburgh, Pensylwania (1968–1970); Waterloo University, Ontario, Kanada (1969–1970); St. John's University, Nowy Jork (1970–1972). To dzięki niej fenomenologia, zwłaszcza myśl Ingardena, została rozpowszechniona w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, mimo że – jak podkreślała – jej stanowisko filozoficzne zasadniczo różniło się od fenomenologii klasycznej (Górniak-Kocikowska 1989: 166; Mackiewicz 1994: 127). Była założycielką (lub współzałożycielką) kilku towarzystw naukowych, w tym International Society for Phenomenology and the Human Sciences, International Society of Phenomenology, Aesthetics, and Fine Arts, International Husserl and Phenomenological Research Society, The World Phenomenology Institute.

W wywiadzie przeprowadzonym przez Ivanę Rainovą w sierpniu 1993 roku w Moskwie, Tymieniecka wskazała filozofów, którzy odegrali ważną rolę w kształtowaniu jej poglądów filozoficznych. Wśród nich znaleźli się: Kazimierz Twardowski (*Der Gegenstand der Vorstellung*); Platon (*Państwo* i część *Dialogów*); Roman Ingarden i jego wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie; środowisko filozoficzne we Fryburgu z jego metodą racjonalistyczną – czystym arystotelizmem; o. Józef Bocheński, dzięki któremu poznała historię współczesnej filozofii; myśl fenomenologów z Getyngi i Freiburga; filozofia Husserla; poglądy Maksa Schelera. Ponadto wspominała Bertranda Russella, Gabriela Marcela, Louisa Lavelle'a, Jeana Wahla, z którymi zapoznał ją osobiście o. Bocheński. Ważne dla jej rozwoju naukowego były prace autorstwa takich filozofów, jak: Adolf Reinach, Hugo Hofmann, Wilhelm Schapp, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Kurt Stavenhagen, Hans Lipps, Jean Hering, Fritz Kaufmann, Edyta Stein, Roman Ingarden, Alexandre Koyré oraz Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre i Maurice Merleau-Ponty. Nie można też pominąć bezpośrednich dyskusji z egzystencjalistami. Oprócz zadeklarowanych inspiracji filozoficznych, Tymieniecka wyraźnie nawiązuje do

filozofów jońskich, Heraklita, Henriego Bergsona, Pierre Teilharda de Chardina oraz współczesnych nauk przyrodniczych.

## 1.2. Fenomenologia życia na tle tradycji fenomenologicznej

Tymienieckiej fenomenologia życia powstała w kontekście polemiki z pozytywistyczną koncepcją nauki, kształtującą kulturę intelektualną XIX i XX wieku. Redukcjonizmy specyficzne dla tego kierunku filozoficznego, w tym naturalizm, empiryzm (sensualizm) oraz psychologizm w teorii poznania, przyczyniły się do rozdzielania filozofii i nauki. Pozytywiści uznali obserwację i eksperyment za podstawową metodę badawczą, jako jedyny naukowy sposób dochodzenia do prawdy. W tej sytuacji filozofia stanęła przed problemem naukowości, trudno było zastosować metodę eksperymentalną w odniesieniu do dotychczasowych zagadnień metafizycznych. Pozytywizm ograniczył filozofię do funkcji encyklopedycznej i doprowadził do utraty przez nią charakteru naukowego. W tym kontekście teoretycznym ambicją Tymienieckiej było przywrócenie filozofii właściwego miejsca i roli w kulturze, zgodnego z intencją starożytnych Greków. Dlatego dążyła do opracowania maksymalistycznej wizji świata, dzięki której człowiek może zrozumieć swoje przeznaczenie i sens swojego życia. Według niej fenomenologia klasyczna jest niewystarczająca, aby sprostać aktualnemu wyzwaniu kulturowemu. Wprawdzie fenomenologia, powstając w 1900 roku, także stanowiła reakcję na kryzys, sytuację, w jakiej wtedy znajdowała się filozofia, szczególnie niemiecka, zmagająca się ze spekulatywną myślą heglowską, fenomenalizmem w ujęciu Kanta, tzw. fenomenizmem (Charles Renouvier), pozytywizmem. Intencją twórcy fenomenologii było przewyciężenie skrajności wymienionych poglądów i powrót „do rzeczy”. Postulowano, aby filozofia stała się nauką logicznie (poznawczo) pierwszą, nauką ścisłą (*strengte Wissenschaft*) docierającą do samych rzeczy (fenomenów) i nauką intersubiektywnie sprawdzalną. W związku z tym fenomenologia miała być nauką opartą na bezpośrednim poznaniu świata, której

przedmiotem badania są rzeczy i stany rzeczy – oprócz przedmiotów realnych (materialnych, psychicznych), także przedmioty idealne (idee). Aby zrealizować powyższe zadania, poznanie fenomenologiczne opierało się na określonych metodach: metodzie oglądu i opisu, metodzie ideacji, redukcji transcendentnej. Tymieniecka, podkreślając zasługi i dokonania pionierów fenomenologii, oświadczyła, że nie może zaakceptować ich rozwiązań filozoficznych ze względu na zamknięcie się w świadomości intencjonalnej, a przez to odejście od świata realnego. Jej dążeniem stało się przestawienie filozofii na „nowe tory”, co wiązało się z ukrytycznieniem fenomenologii klasycznej (Husserl, Ingarden, Heidegger, Merleau-Ponty). Zrezygnowała ze sposobu uprawiania filozofii przez jej poprzedników, odrzucając ontologię bytów idealnych Husserla oraz Ingardena ontologię bytów możliwych.

Mimo że polska filozof [Tymieniecka – M.K.] poświęciła swoją naukową pracę krytycznej recepcji fenomenologii Husserla, to, jak twierdziła, nigdy z Husserlem nie polemizowała [...]. Z jednej strony dlatego, że odnalazła w jego fenomenologii potwierdzenie własnej idei bezpośredniego doświadczenia i fundamentu nauki zakotwiczonego w samym wnętrzu ludzkiego, duchowego życia. Z drugiej strony dlatego, że odrzucała (bez wchodzenia w polemikę) Husserla dopełnienie tej idei, jakim był transcendentalizm z jego wszystkimi konsekwencjami i specyficzną metodą (Mruszczyk 2023: 127).

W przeciwieństwie do swoich poprzedników zaproponowała kreatywną ontologię bytu, w której kluczową rolę odgrywa akt twórczy człowieka (Tymieniecka 1964a). Jak podkreśla Mary Rose Barral,

Jako fenomenolog [Tymieniecka – M.K.] deklaruje swoje rozbieżne poglądy w odniesieniu do husserlowskiego i współczesnego badania i metody fenomenologicznej. Pomijając konstytucję i intencjonalność, tak jak rozumiał je i praktykował Husserl, rozwija własną teorię pojawienia się bytu w świecie, pochodzenia człowieka i jego świata życia w jedności wszystkiego, co żyje. Jak widać, jej innowacja polega na zastąpieniu konstytutywnych ram badawczych – twórczymi, zaakceptowanymi przez współczesne badania fenomenologiczne (Barral 1991: 177).

Zamierzeniem Tymienieckiej było wypracowanie „otwartego” systemu filozoficznego, w ramach którego zjawiska będące przedmiotem percepcji otrzymują nowy sens – dzięki kreatywnym możliwościom człowieka.

Tymieniecka określa własną fenomenologię mianem fenomenologii życia (*phenomenology of life*). Pełna nazwa tej filozofii to fenomenologia życia i ludzkiej kondycji w kontekście jedności wszystkiego, co jest żywe (*Phenomenology of life and of the human condition in the unity-of-everything-there-is-alive*), określana również fenomenologią kreatywnego doświadczenia (*phenomenology of the creative experience*) oraz fenomenologią kreatywnego działania (*phenomenology of the creative act*). Według niej to III etap rozwoju fenomenologii, tak zwana faza kosmologiczna (I faza – fenomenologia Husserla; II faza – fenomenologia Ingardena i innych uczniów Husserla). W tym kontekście teoretycznym jest rozumiałe stosowanie przez nią czasowników w języku angielskim rozpoczynających się od przedrostka „re”, takich jak: „reestablish”, „reinvestigate”, „reconsider”, „reformulate”, „rethink”, „renew”, „reorientate”.

III faza fenomenologii ma charakter kosmologiczny, jej przedmiotem jest kosmos o charakterze kreatywnym, który nieustannie się rozwija. W związku z tym filozofia bada przedmioty w formie nieukończzonej, a ich proces powstawania (resp. konstruowania) dokonuje się w podświadomej części duszy ludzkiej, którą Tymieniecka nazywa „kreatywną kuźnią” (*creative forge of the soul*). Kreatywność makrokosmosu ma więc swe odzwierciedlenie w ludzkiej kreatywności (mikrokosmosie). Każda żywa najmniejsza jednostka jest przeniknięta prawami kosmosu, przez co staje się mikrokosmosem:

W tym najmniejszym żywym stworzeniu przejawia się nie tylko cały system życia, cała biosfera, ale także, poza tym, kosmiczne prawa porządkujące i struktura, na których zawieszona jest biosfera (Tymieniecka 1993b: 12).

Filozofka podkreśla, że w całym kosmosie najbardziej interesuje ją sfera życia (*life*), którą utożsamia z Wielkim Planem Życia (*Great*

*Plan of Life*). Warto zauważyć, że koncentracja na życiu jest widoczna już na poziomie przyjętej przez nią nazwy filozofii. W jej przekonaniu, to całkiem nowa perspektywa rozumienia świata, człowieka i kultury, która wychodzi naprzeciw aktualnemu zapotrzebowaniu na całościowe ujęcie rzeczywistości oraz trwały punkt odniesienia dla ludzkiej egzystencji. Twierdzi, że jej propozycja filozoficzna wpisuje się w nurt filozofii europejskiej, tak zwany Nowy Humanizm, który na początku XX wieku ponownie dostrzegł wzajemne związki między filozofią i nauką. Za jego sprawą zostały przeprowadzone badania na terenie nauk szczegółowych w perspektywie ich związków z metodą fenomenologiczną. Dzięki nim nowe aspekty życia ludzkiego zostały dostrzeżone i docenione poznawczo.

Do słabości fenomenologii klasycznej Tymieniecka zalicza: metody oddzielające świadomość od egzystencji (metodę ejdetyczną, redukcję transcendentálną); przyjęcie nieuzasadnionej tezy o suwerenności rozumu ludzkiego; redukcję świadomości jedynie do funkcji konstytutywnej; brak wyjaśnienia sfery przed-danej (*pre-given*), przed-obiektywnej (*pre-objective*); pominięcie doświadczenia twórczego człowieka (*creative experience of man*). Wobec powyższego, chcąc zapewnić realistyczny charakter swej filozofii zgodnie z pierwotnym założeniem fenomenologii, obok funkcji konstytutywnej świadomości (*constitutive function*) przyjęła także funkcję kreatywną (*creative function*), wyakcentowała akt kreatywny człowieka (*creative act of man*), zrehabilitowała podświadome pasje duszy ludzkiej (*subconscious passions of the soul*), uznając w nich czynniki równoważące działanie rozumu. Jej zdaniem, filozof zanim podejmie pracę na „własny rachunek” i uczyni swój indywidualny wkład w dziedzictwo filozoficzne, powinien uwzględnić dorobek naukowy swoich poprzedników. Tradycję fenomenologiczną wyróżnia bogactwo płodnych pomysłów dotyczących najważniejszych zagadnień filozoficznych, w tym ontologicznych, metafizycznych, antropologicznych i estetycznych. Tymieniecka wskazuje na podobieństwa oraz różnice występujące między fenomenologią klasyczną a fenomenologią życia:

- fenomenologia klasyczna, podobnie fenomenologia życia, jest filozofią pierwszą, fundamentem jedności filozofii

i wszystkich nauk szczegółowych; filozofia jest poznaniem bezpośrednim, niepowątpiewalnym, mającym w sobie uprawomocnienie. W odróżnieniu od fenomenologii klasycznej, Tymieniecka staje na stanowisku, aby filozofia uwzględniała także wyniki nauk szczegółowych oraz czerpała z innych tradycji filozoficznych;

- zarówno fenomenologia klasyczna, jak i fenomenologia życia utożsamia punkt wyjścia z poznaniem naocznym i oczywistym, innymi słowy, z doświadczeniem bezpośrednim, stanowiącym źródło prawomocności poznania; na teren fenomenologii życia filozofka wprowadza nowy typ doświadczenia, tak zwane doświadczenie twórcze w oparciu o akt kreatywny człowieka, które, jej zdaniem, jest prototypem wszelkiego ludzkiego doświadczenia. Poznanie naoczne gwarantuje źródłowy kontakt z przedmiotem poznania oraz pozwala zrealizować ideę filozofii pierwszej jako poznania bezpośredniego. Oczywiścieść poznania zapewnia jego niepowątpiewalność, powszechną ważność. Tymieniecka nie ogranicza się do tego, co jest bezpośrednio dane, ze względu na przyjętą metodę wykracza w kierunku tego, co domniemane;
- intencją fenomenologii klasycznej był „powrót do rzeczy”, podobnie jest w przypadku Tymienieckiej fenomenologii życia; ponadto stara się ona wyjaśnić przyczyny bytu i zjawisk;
- akt poznania wewnątrz fenomenologii życia to już nie tylko ujęcie istotnych cech danego przedmiotu, na podstawie których tworzy się odpowiednie pojęcie, ale przede wszystkim kreacja w oparciu o bezpośrednie uczestnictwo w wewnętrznych działaniach Natury (życia);
- fenomenologia klasyczna posługuje się metodą ejdetyczną, dzięki której możliwa jest realizacja idei filozofii jako poznania bezpośredniego i bezzałożeniowego – to podstawowa metoda dla badania tego, co jest naocznie dane; fenomenolodzy klasyczni podkreślając niewystarczalność tej metody uzupełnili ją dodatkowymi zabiegami poznawczymi – metodą redukcji transcendentnej. Tymieniecka w sposób zdecydowany

- odrzuca epoché, postuluje natomiast domniemane wnioskowanie w oparciu o ogląd ejdetyczny;
- fenomeny, czyli przedmioty oglądu ejdetycznego, występują zarówno w obrębie fenomenologii klasycznej, jak i fenomenologii życia. Filozofka, badając konkretne rzeczy w procesie stawania się, tym samym zmienia koncepcję fenomenu – analizuje fenomeny jeszcze nieukończone z przysługującym im istnieniem;
  - według fenomenologów klasycznych bezpośrednio dane powinny być opisane za pomocą języka potocznego, natomiast Tymieniecka wyróżniła w obrębie swej fenomenologii życia kilka typów języka, w zależności od opisywanego doświadczenia;
  - świadomość intencjonalna (konstytutywna), tak charakterystyczna dla fenomenologii klasycznej, to tylko jedna z dwóch funkcji świadomości człowieka wyróżnionych w ramach fenomenologii życia – Tymieniecka postuluje funkcję kreatywną świadomości.

### 1.3. Kreatywny charakter fenomenologii życia

Tymieniecka twierdzi, że odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia, jest uwarunkowane poznaniem struktury bytu ludzkiego, gdyż to człowiek filozofuje. Zatem w prezentowanej koncepcji refleksja antropologiczna determinuje istotę najstarszej nauki w kulturze europejskiej. Według niej człowiek jest istotą twórczą (*homo creator*), która najpełniej wyraża się w akcie kreatywnym, dlatego przez pryzmat ludzkiej inwencji należy wyjaśniać filozofię. Wspomniany akt twórczy stanowi niezawodne narzędzie wykorzystywane w teorii bytu: „Twórczy akt kondycji ludzkiej jest więc kluczem do metafizyki w fenomenologii Tymienieckiej” (Smith 1990: 33), stanowi rodzaj pośrednika umożliwiający bezpośredni wgląd w wewnętrzne działanie Natury (resp. Prawdziwej Rzeczywistości). W ten sposób zdobywa on wiedzę, którą intuicyjnie przeczuwał. Filozof wypowiadając się na tematy metafizyczne nie ma już żadnych wątpliwości,

wyraźnie bowiem rozumie, czym jest Natura, jaka jest jej struktura, co stanowi jej osnowę itd. Filozofia staje się poznaniem źródłowym wszelkiej racjonalności w świecie, docierającym do tego, co pierwotne, do początku wszystkiego, co jest i co jest możliwe. Tymieniecka jest głęboko przekonana, że tylko z perspektywy aktu twórczego człowiek jest w stanie ogarnąć poznawczo przedmiot filozofii (Tymieniecka 1986a).

W tym kontekście pojawia się zasadne pytanie o perspektywę teoriopoznawczą w dochodzeniu do prawdy w fenomenologii Tymienieckiej. Skoro najważniejszą rolę przypisuje ona ludzkiej kreatywności, czy w takim razie zrezygnowała z racjonalnego źródła filozofii – rozumu, tak właściwego dla starożytnych Greków? Odpowiedź na to pytanie wymaga odwołania się do jej koncepcji świadomości. Wyróżniając dwie funkcje świadomości, konstytutywną i kreatywną, wcale nie odrzuciła rozumu, jedynie odstąpiła od jego dominującej roli w kontekście twórczej aktywności człowieka. Przyjęcie priorytetowej roli aktu twórczego w tej koncepcji filozofii kieruje uwagę na wyobraźnię stwórczą, jednak nie oznacza to rezygnacji z racjonalności, mimo że rozumienie tej wyobraźni wpisuje się w tradycję filozoficzną, która uniezależnia wyobraźnię od rozumu. Według Tymienieckiej zarówno rozum, jak i wyobraźnia stwórcza są racjonalnościami logosu życia (resp. rozum wszystkich przyczyn), który tkwi u źródeł bytu. Nie należy się tedy dziwić, że mimo iż źródłem filozofii jest ludzka kreatywność, filozofia jest strukturą racjonalną.

Pojęcie „wyobraźni” pojawiło się po raz pierwszy u stoików. Szkoła stoicka w porównaniu z innymi starożytnymi szkołami filozoficznymi poświęcała więcej uwagi zagadnieniom natury psychologicznej. To właśnie jej przedstawiciele wprowadzili termin „fantazja”. Początkowo pojęcia te miały charakter ogólnopsychologiczny, dopiero z czasem zostały przeniesione na grunt innych dziedzin wiedzy, w tym psychologii sztuki. Termin „wyobraźnia” (gr. *eikasia*, łac. *imago*) posiada w swoim źródłosłowie wyraz „obraz”: „Wyobrazić sobie, to odtworzyć w wyobraźni pewien obraz” (Jaroszyński 1996: 87). Wyobraźnia jest pewną władzą poznawczą, o istnieniu której człowiek dowiaduje się w sposób pośredni, na podstawie jej

działania i spełnianych przez nią funkcji. Zagadnienie wyobraźni można rozpatrywać na płaszczyźnie psychologicznej, ale również filozoficznej. By określić jej naturę, należy najpierw określić, jak powstają wyobrażenia, które są wytworem wyobraźni. Aby zaistniało wyobrażenie, musi mieć miejsce postrzeżenie (percepcja), w trakcie którego człowiek ujmuje przedmiot swojego poznania. W następstwie tego, w świadomości bytu ludzkiego zostają obrazy poznanych rzeczy. Zawsze są one konsekwencją poznania zmysłowego, które łączą człowieka z obiektywną rzeczywistością. Takie rozumienie wyobrażenia jest czymś zupełnie różnym od traktowania go jako konstruktu samej świadomości. Okazuje się, że człowiek poznaje własne wyobrażenia, czyli treści zawarte w obrazie, utworzonym (nie skonstruowanym) w wyniku percepcji za sprawą poznania intelektualnego o charakterze refleksyjnym. Należy podkreślić, że przedmiot poznania i wyobrażenie nie jest tym samym, nie można ich ze sobą utożsamiać. Wyobrażenie jest o wiele uboższe od przedmiotu poznania, nie zawiera wszystkich cech realnego przedmiotu. Nie można więc traktować go jako fotografia istniejącej rzeczy, ale jako jej znak lub symbol (Krąpiec 1996). Nauka i doświadczenie wskazuje, że za wyobrażenia są odpowiedzialne ośrodki mózgowce. Uszkodzenie mechaniczne mózgu powoduje, że człowiek nie jest w stanie przechowywać wcześniej powstałych wyobrażeń. W ujęciu filozoficznym wyobrażenia są zmysłem poznawczym. Nie są to jakieś wrodzone idee rzeczy, lecz treści pochodzące z poznania zmysłowego. Skoro istnieją wyobrażenia, to musi istnieć władza, która byłaby racją ich istnienia: „Zatem wyobraźnia produkuje wyobrażenia i równocześnie poznaje w ich ramach rzeczywistość na swój sposób zaprezentowaną” (Krąpiec 1996: 79). Jest to władza o charakterze organicznym, co wynika z analizy wyobrażeń posiadających cechy materialne. W związku z tym ich istnienie jest ściśle uzależnione od przyczyny materialnej, którą są ośrodki mózgowce (organ wyobraźni). Filozofia nie zajmuje się badaniem struktury mózgu.

Wyraźny początek uniezależnienia się wyobraźni od rozumu, a tym samym od rzeczywistości, nastąpił w filozofii arabskiej między IX i X wiekiem, przeżywającej wówczas okres swej świetności. Ważnym momentem w tworzeniu idei wyobraźni stwórczej były

dokonania Al-Farabiego, który dokonał zmiany w teorii władz duszy wypracowanej przez Arystotelesa. Zastąpił zmysł wspólny (*sensus communis*) wyobraźnią. Według niego wyobraźnia pełni funkcje zmysłu wspólnego. Do jego zadań należało ujęcie kształtu, ruchu, spoczynku, wielkości, ilości rzeczy, które są przedmiotem poznania:

Te *wspólne* przedmioty nie są właściwym przedmiotem żadnego z pięciu zmysłów, a przecież to w nich są *zapotmiotowane* barwa, dźwięk czy zapach. To jeden podmiot, jedna rzecz jest zarazem czerwona i pachnąca. W takim razie po stronie ludzkich władz poznawczych, twierdził Arystoteles, musi być również zmysł, który ujmuje przedmioty wspólne, a dzięki któremu rozmaite wrażenia płynące z poszczególnych zmysłów odbierane są jako należące do czegoś jednego (Jaroszyński 1996: 107).

Zmysł wspólny miał charakter bierny w poznaniu. Niczego nie dodawał od siebie, niczego nie tworzył, jedynie odbierał wrażenia pochodzące od rzeczy i łączył je w jedną całość. Natomiast wyobraźnia może mieć charakter twórczy. Według Al-Farabiego, już na etapie poznania zmysłowego mają miejsce kreacje wyobraźni – powstają twory, które nie muszą mieć żadnego odpowiednika w obiektywnym świecie. Podjął on w swych rozważaniach kwestię możliwości poddania wyobraźni wizjom pochodzącym z „góry”, mając na myśli „dziesiątego Anioła”, byt niematerialny, który utożsamiał z intelektem czynnym. Arabski filozof inaczej rozumie funkcje intelektu czynnego niż Stagiryta. Dla niego nie jest on już światłem, które oświeca wyobrażenia pochodzące z rzeczywistości zewnętrznej, lecz źródłem nowych treści dla wyobraźni. W ten sposób wartość poznania zmysłowego wyraźnie została pomniejszona. Wyobraźnia jest czymś bardziej wzniosłym i zasługującym na uznanie niż poznanie zmysłowe, które nie ma dostępu ani związku z siłami boskimi. W ramach filozofii arabskiej, oprócz Al-Farabiego, problematykę wyobraźni podejmowali również Awicenna oraz Ibn-Arabi. Awicenna przyjmował emanacyjny charakter świata duchowego i materialnego. Pomijając szczegółowe rozważania tego filozofa na temat struktury świata, warto zwrócić uwagę na pewne jego poglądy, które są istotne z punktu widzenia kształtowania się pojęcia wyobraźni stwórczej. Według Awicenny, pojęcie powstaje

dzięki interwencji Intelaktu Czynnego, zwanego dziesiątym Aniołem, który bezpośrednio działa na wyobraźnię. Stanowi coś wyższego od wyobraźni, co uzasadnia emanacyjna struktura świata. W związku z tym zarówno to, co może się znaleźć w wyobraźni, jak i to, co można spotkać w rzeczywistości materialnej, znajduje się w sposób wirtualny w Intelakcie. Konsekwencją tego typu założeń jest podważenie wartości poznania zmysłowego oraz poznania racjonalno-dyskursywnego:

Jeśli tak, to ludzie szczególnie predysponowani, jak profeci, zdolni są czerpać wiedzę o świecie z samych siebie, a nie ze świata. Sam Anioł Gabriel wiedzę taką w nich zaszczepia, dzięki czemu bez żmudnych dociekań zmysłowych, abstrakcyjnych i dyskursywnych ludzie ci posiadają właściwe pojęcie o rzeczy z odpowiadającym mu wyobrażeniem (Jaroszyński 1996: 112).

Z kolei Ibn-Arabi przyjmuje bardziej skrajne stanowisko wobec wyobraźni, która stanowi dla niego typ poznania ujmującego Boga w jego transcendencji, jak i immanencji. Jest samodzielną substancją, czymś wspólnym dla wszystkich ludzi, pełni funkcję pośrednika między światem materialnym i duchowym. Nie ma indywidualnej wyobraźni. Człowiek w hierarchii bytów u Ibn-Arabiego jest kimś wyższym od aniołów, gdyż one nie posiadają wyobraźni, a wobec tego nie mają poznania Boga:

W takim stanie rzeczy, człowiek wyjątkowy, np. Mistyk, może użyć siły woli, aby czerpać określone formy z wyobraźni – wspólnego rezerwuaru wszystkich form, a może też za pośrednictwem tychże form oddziaływać na świat. [...] Zdolny jest bowiem, twierdzi Ibn-Arabi, dzięki odpowiedniej koncentracji, urzeczywistnić wszystkie potencjalności, wszystko, co jest tylko możliwe. A w tym momencie staje się równy Bogu w Jego aktach stwórczych (Jaroszyński 1996: 114, 115).

Wyobraźnia stwórcza po raz pierwszy pojawiła się u Ibn-Arabiego – Bóg stwarza świat przez wyobraźnię. Jeśli człowiek ma w niej udział, tym samym współstwarza świat z Najwyższą Istotą. Człowiek jest na równi z Bogiem. Takie wywyższenie wyobraźni sprawia, że

staje się ona czymś bardziej realnym niż obiektywna rzeczywistość zewnętrzna.

Kolejne etapy przekształcenia wyobraźni w wyobraźnię stwórczą nastąpiły w czasach nowożytnych. Proces ten zapoczątkował Kartezjusz, który zerwał więź poznawczą człowieka z rzeczywistością zewnętrzną. Filozofowie w tej epoce koncentrowali się na treści świadomości podmiotu, zamknęli się we własnych przeżyciach i wyobrażeniach. Została zatarta granica między postrzeżeniem a wyobrażeniem – często utożsamiano je ze sobą, co wiąże się z poważnymi konsekwencjami teoriopoznawczymi. *Sensus communis* stał się zbędny, jego miejsce zastąpiła wyobraźnia. Zaszła więc podobna sytuacja, jak w filozofii arabskiej. W nowożytności rozdzielenie wyobraźni od rozumu dokonywało się stopniowo. Jeszcze w filozofii Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a i Davida Hume’a wyobraźnia nie jest w pełni samodzielłą władzą. Dopiero późniejsi myśliciele podjęli dalsze kroki w kierunku autonomizowania się wyobraźni. Najpierw będzie równie wartościowa jak umysł, aż w końcu zostanie wywyższona ponad niego i stanie się w pełni niezależna. Stanowisko Immanuela Kanta odegrało zasadniczą rolę w tym procesie. Wyróżnił on dwa rodzaje wyobraźni, mianowicie wyobraźnię opartą na doświadczeniu zmysłowym, pojętym na sposób fenomenalistyczny, oraz wyobraźnię transcendentalną, dzięki której staje się możliwe jakiegokolwiek doświadczenie. Ten drugi typ wyobraźni zawiera kategorie aprioryczne: czas i przestrzeń, które nakłada na doświadczenie, co powoduje jego zaistnienie. Wyobraźnia ta pośredniczy między światem zmysłowym a światem duchowym. Poglądy Kanta były inspiracją dla idealistów niemieckich, którzy zaczęli przypisywać wyobraźni nowe funkcje. Otóż wyobraźnia miała kreować świat realny, a nie fenomenalny, jak to było u Kanta.

Konsekwencją przypisania kluczowej roli wyobraźni stwórczej w poznaniu filozoficznym jest utożsamienie porządku teoretycznego (gr. *theoria*) z porządkiem ludzkiej wytwórczości (gr. *poiesis*). W tym kontekście pojawia się pytanie o prawdę w systemie filozoficznym Tymienieckiej. Skoro celem poznania teoretycznego (resp. naukowego) jest prawda, a sztuki – piękno lub nowość, w zależności od tego, czy mamy do czynienia z pojęciem sztuki tradycyjnej czy

sztuki nowoczesnej (nowocześnie pojętej), zatem czy celem fenomenologii życia nadal jest prawda pojęta zgodnie z klasyczną definicją jako *adaequatio intellectus et rei* (zgodność intelektu z rzeczą), czy raczej obowiązuje nowy sposób jej interpretacji utożsamiony z kategorią estetyczną opartą na *poiesis*? Należy podkreślić, że Tymieniecka otwarcie krytykowała postmodernizm za relatywizm poznawczy. Kategoria prawdy jest fundamentalna w ramach jej filozofii, tyle że posługuje się ona własną koncepcją. Ponieważ fenomenologia (tradycja fenomenologiczna) wyrasta z tradycji pokar-tezjańskiej, należącej do nurtu filozofii krytycznej, dlatego za punkt wyjścia przyjmuje krytykę poznania, która ma na celu odsłonięcie wiarygodnego źródła poznania. Tymieniecka zakłada dualizm ontologiczny i teoriopoznawczy, z tego względu ma miejsce rozbicie jedności świata (Kiereś 2002b). W ramach swej metafizyki przyjęła ona dwa rodzaje rzeczywistości: świat naturalnego doświadczenia, tak zwany świat-życia (platoński świat cieni, świat pozorny), oraz Prawdziwą Rzeczywistość (platońskie idee). Natomiast, jeżeli chodzi o sposób ludzkiego poznania, to wyróżniła konstytucję przedmiotu przez świadomość intencjonalną oraz akt twórczy właściwy dla funkcji kreatywnej świadomości. Koncentruje się przede wszystkim na poznaniu o charakterze twórczym, dzięki któremu człowiek uczestniczy w wewnętrznym działaniu Natury, której osnową jest ruch-zmiana-nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander). Akt kreatywny czyni z fenomenologii życia poznanie źródłowe, docierające do początku wszelkiej racjonalności w świecie, do logosu życia. Człowiek dzięki swym możliwościom twórczym współkreuje prawdę. Fenomenologia życia swe uzasadnienie czerpie wyłącznie z bezpośredniego doświadczenia życia (Natury).

Akt kreatywny jako punkt wyjścia filozofii, ale także jako jej metoda, sprawia, że opisywana fenomenologia życia pełni różne zadania. Tymieniecka deklaruje, że jej fenomenologia to: filozofia pierwsza (*mathesis universalis*); nauka ścisła; filozofia interdyscyplinarna (*Interdisciplinary Phenomenology of Man and of the Human Condition*); podstawa komunikacji różnorodnych dziedzin wiedzy; filozofia radykalnie wierna doświadczeniu; filozofia realistyczna

o charakterze moralnym; filozofia rozstrzygająca kontrowersję optymizm/pesymizm.

Być dyscypliną absolutnego początku, fundamentem całej ludzkiej wiedzy – to cel filozofii pierwszej. Zdaniem Tymienieckiej, aby zrealizować ten postulat, współczesna filozofia musi sprostać wyzwaniu, jakim jest intensywny rozwój nauk szczegółowych oraz techniki. Wraz z nim pojawiło się w kulturze nowe podejście do Natury, kosmosu, człowieka, relacji społecznych itd., bowiem filozofia powinna zająć stanowisko wobec tej nowej wiedzy, z bogactwem jej racjonalności (*rationalities*). Dlatego Tymienieckiej fenomenologia życia to Interdyscyplinarna Fenomenologia Człowieka i Ludzkiej Kondycji, która uwzględnia wyniki badań nauk szczegółowych:

Tymieniecka, próbując udzielić odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia, starała się szeroko czerpać z osiągnięć różnych dyscyplin naukowych (także artystycznych, z poezji, literatury czy nawet z teologii). Z takiego jej podejścia badawczego zrodził się pomysł współpracy interdyscyplinarnej i międzynarodowej, którą realizowała podczas organizowanych przez siebie kongresów fenomenologicznych. [...] Jak się wydaje, już w tej kwestii postawa polskiej myślicielki koresponduje z otwartością naukową Bergsona. Tymieniecka pisała wprost (2014, s. 13), że dzisiejszy rozwój naukowy powoduje, iż współpraca filozofii z innymi dziedzinami i dyscyplinami jest nie tylko możliwa, ale także konieczna. I jeśli w przeszłości obie strony tej relacji zastanawiały się nad celowością „połączenia sił” w imię odkrywania sensu życia, to współcześnie, gdy sformułowana została fenomenologia życia i ludzkiej kondycji twórczej, nie powinno być już żadnych wątpliwości, że taka współpraca się powiedzie (Mruszczyk 2023: 127).

W kontekście tej interdyscyplinarnej współpracy, fenomenologia życia jest podstawą komunikacji pomiędzy różnymi naukami. Płaszczyzną ich porozumienia jest akt twórczy człowieka, nie zaś jakaś doktryna filozoficzna ontologiczna, epistemologiczna czy antropologiczna. Tymieniecka utożsamia akt twórczy z tak zwanym punktem Archimedesowym:

Husserl, Ingarden i Merleau-Ponty bezskutecznie poszukiwali punktu Archimedesowego, z którego filozofia mogłaby być stosowana do wszystkich dys-

cyplin. W moim programie znalazłam ten punkt Archimedesesa w ludzkim akcie twórczym, w którym spotykają się teoria, *poiesis* i *praxis* i z którego mogą być wyodrębnione (Tymieniecka 1989a: 181).

Z ideą *mathesis universalis* wiąże się idea filozofii jako nauki ścisłej. Postulat ścisłości wyklucza z obszaru filozofii wszelką formę relatywizmu i sceptycyzmu. Ponieważ warunek ścisłości łączy się z punktem wyjścia, dlatego Tymieniecka za Husserlem akcentuje formalną stronę początku filozofii, czyli jego źródłowość, stałość, niezmienność, ogólną obowiązywalność oraz zasadniczą niepowątpiewalność wyników poznania. Z tego względu fenomenologia życia jest bezwzględnie wierna doświadczeniu, które utożsamia ze strukturą dynamiczną. Na każdym etapie jego rozwoju występuje Inicjalna Spontaniczność (*Initial Spontaneity*) spełniająca funkcję aktywizującą. Wehikułem (nośnikiem) tak rozumianego doświadczenia jest linia poznawczo-konstytutywna, stanowiąca rację jego zaistnienia, na której opiera się doświadczenie twórcze człowieka.

Jak podkreśla Tymieniecka, kreatywny punkt wyjścia zapewnia filozofii życia realistyczny charakter. Filozofka odrzuca wszelkie redukcjonizmy w postaci idealizmu oraz materializmu. Konsekwencją realizmu jest moralny wymiar tej filozofii – akt twórczy, umożliwiając bezpośrednio uczestnictwo w życiu, dostarcza zdecydowaną wizję rzeczywistości w sytuacji kulturowej, gdzie relatywizm staje się powszechny, także w środowiskach filozoficznych. W słynnej kontrowersji dotyczącej sensu ludzkiej egzystencji fenomenologia życia przyjmuje perspektywę optymistyczną, która pokłada nadzieję w etosie, a nie w logosie. Z etosem Tymieniecka wiąże sferę podświadomości (*subliminal sphere*), ściśle związaną z ludzką kreatywnością, natomiast logos utożsamia z ludzkim rozumem, który pełni w tej koncepcji drugorzędną rolę.

Aby przekazać intuicje zdobyte w procesie wglądu w wewnętrzne działanie Natury (*inner workings of Nature*) za pomocą aktu twórczego, zdaniem Tymienieckiej filozof winien stosować właściwe środki językowe. Dlatego wyróżniła ona pięć typów języka w obrębie fenomenologii życia w zależności od opisywanego doświadczenia, w tym: język ściśle naukowy (*matter-of-fact*) odpowiedni dla

refleksji oraz rozumowania, pozbawiony zabarwienia uczuciowego i emocjonalnego; język estetyczno-literacko-poetycki (*aesthetic, literally, poetic language*) właściwy dla poezji, estetyki i sztuk pięknych; język opisu doświadczenia zmysłowego (*common sense language*); język przypuszczeń (*conjectural language*) typowy dla projekcji wniosków w oparciu o wgląd w Naturę; język fenomenologii sacrum (*language of phenomenology of the sacred*) służący do opisu doświadczenia rozwoju duchowego duszy ludzkiej. Do cech języka filozoficznego zaliczyła: uniwersalizm, obiektywizm, racjonalność, uzasadnione użycie.

#### 1.4. Metoda fenomenologii życia

Ze względu na postulowany system konstytutywny wszechświata, w którym obok bytów prawdziwych występują także idee, Tymieniecka proponuje jako metodę badawczą tak zwane wnioskowanie hipotetyczne (*conjectural inference*) oparte na oglądzie ejdetycznym, polegające na stawianiu postulatów na wyższym poziomie w oparciu o bezpośredni wgląd w wewnętrzne działanie Natury za pomocą aktu twórczego człowieka. Z jednej strony, stara się ona ująć poznawczo sferę idealną, z drugiej zaś sferę życia (Naturę). Nie poświęca większej uwagi metodzie ejdetycznej, gdyż – jak podkreśla – ta została gruntownie omówiona w ramach fenomenologii klasycznej. Ideami zajmuje się o ile jest to konieczne i systemowo uzasadnione. Jest głęboko przekonana, że idealne struktury uchwycone w oglądzie ejdetycznym nie stanowią czynnika wyjaśniającego uniwersum, pełnią jedynie funkcję systemu odniesienia. Z tego właśnie względu wykracza poza te jakości idealne w kierunku bardziej pierwotnego kontekstu rzeczywistego istnienia (*context of actual existence*). Przechodzi od ontologicznej do kosmologicznej metody, od opisu ejdetycznego do wnioskowania hipotetycznego/przypuszczającego. Według niej tylko w tej perspektywie metodologicznej można dostrzec zasadność obecności idei i jednocześnie ich niewystarczalność.

Metoda, którą posługuje się Tymieniecka, ma charakter intuicyjny, przez co nawiązuje do tradycji fenomenologicznej. Twierdzi się, że fenomenologia jest formą intuicjonizmu:

Chociaż samo zagadnienie intuicji nie zostało przez tę myślicielkę [Tymieniecką – M.K.] wydzielone w jej analizach fenomenologicznych, to z analiz tych pozwala się wtórnie wyodrębnić (Louchakova-Schwartz 2011, s. 40) (Mruszczyk 2023: 126).

Należy jednak podkreślić, że koncepcja intuicji Tymienieckiej zdecydowanie różni się od koncepcji Husserla i Ingardena. Pierwszy z wymienionych zmieniał poglądy na temat intuicji w zależności od rozumienia przedmiotu bezpośredniego poznania. W *Badaniach logicznych* utożsamiał intuicję z bezpośrednim poznaniem idei, pojęć, praw. W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*:

Intuicja zostaje określona jako ten rodzaj poznania bezpośredniego, w którego aktach dane są przedmioty jako „osobiście obecne”. Bardzo ogólnie można powiedzieć, że intuicja to doświadczenie bezpośrednie, widzenie w ogóle, ostateczne źródło dające uprawomocnienie wszystkim rozumnym twierdzeniom naukowym oraz opisowi fenomenologicznemu, tak by był oczywisty, pewny i niepowątpiewalny (Mikeska-Kycia 2014, s. 40) (Mruszczyk 2023: 134).

Warto dodać, że Husserla pojęcie spostrzeżenia immanentnego było istotne w kontekście Ingardena rozważań o intuicji:

[...] spostrzeżenie zakłada swój przedmiot, jest nad nim nadbudowane i ujmuje go bezpośrednio (jako akt refleksji). Twierdził on [Ingarden – M.K.], że dla ujęcia wymienionego typu spostrzeżenia konieczne jest tak zwane spostrzeżenie „wyższego rzędu” (Mruszczyk 2023: 134-135).

Według polskiego fenomenologa takie rozumienie spostrzeżenia wymaga ciągłego procesu nabudowywania spostrzeżeń w celu ich ujęcia. Chcąc temu zapobiec, Husserl wprowadził czynnik praświadomości, nazwany przez Ingardena „intuicją przeżywania”, który powoduje, że dane spostrzeżenie jest uświadomione przez podmiot. W związku z tym, że Husserl nie przypisał praświadomości

charakteru absolutnie immanentnego, a także nie potraktował jej jako źródła niepowątpiewalnego poznania, dlatego dla Ingardena nie jest ona czynnikiem w pełni uzasadniającym poznanie (Mruszczyk 2023). Filozof ten wskazał na różne rodzaje intuicji ze względu na istnienie różnorodnych przedmiotów. Wprawdzie podkreślił wielowarstwowość rzeczywistości, jednak nie wyjaśnił wystarczająco jej zmienności.

Tymieniecka wyraźnie jest pod wpływem Bergsona, a także Heraklita, jeśli chodzi o rozumienie intuicji i jej roli w poznaniu. Wspomniany francuski filozof wyróżnił poznanie intuicyjne obok poznania rozumowego. Tak jak poznanie intuicyjne ma najpełniejsze zastosowanie w metafizyce, tak matematyczne przyrodoznawstwo jest wyrazem poznania rozumowego:

Chociaż metafizyka w swych dociekaniach uwzględnia dane nauki, to nie są one dla niej ostateczną instancją, gdyż dzięki intuicji sięga do najgłębszych pokładów rzeczywistości (Weksler-Waszkinel 2000: 533).

Tymieniecka ma ambicję, aby ująć to, co rzeczywiście rzeczywiste, a więc istotę bytu. Bergson w punkcie wyjścia przyjął krytykę poznania rozumowego, dla którego charakterystyczne są abstrakcja i analiza. Choć uznawał je ze względów praktycznych, to według niego nie dosięga ono rzeczywistości. Podobnie uczyniła Tymieniecka – dokonała krytyki fenomenologii klasycznej, jej racjonalnych metod (metody ejdetycznej i redukcji transcendentnej), twierdząc, że nie są w stanie uchwycić realnego bytu. Zgodnie z twierdzeniem Bergsona:

Możliwe jest jednak dogłębne, obiektywne i wierne poznanie rzeczywistości dzięki sile intelektualnej (właściwej tylko człowiekowi) – intuicji. Intuicja jest poznaniem w trwaniu (*intus legere*); jest poznaniem dla poznania (*contemplatio*). Dane uzyskane w poznaniu intuicyjnym wymykają się sformułowaniom językowym, nie dają się bezpośrednio zakomunikować, dlatego trzeba je przekazywać za pomocą metafor i całego bogactwa tropów literackich. Tak więc poznanie matematyczno-przyrodnicze nie może rościć sobie pretensji do ostatecznego wyjaśniania rzeczywistości. Obok nauk pozytywnych niezbędna jest metafizyka pozytywna (Weksler-Waszkinel 2000: 533).

Choć Bergson przypisał intuicji charakter intelektualny, a Tymieniecka pozaracjonalny (resp. kreatywny), to oboje przypisali intuicji podobną rolę w poznaniu metafizycznym. Zarówno Leszek Kołakowski, jak i Romuald Weksler-Waszkinel twierdzą, że to właśnie Bergson odegrał istotną rolę w przewyciężeniu scjentyzmu, materializmu i determinizmu w całej Europie:

Dokonał tego [Bergson – M.K.], podkreślając, że nauka i czysty racjonalizm nie mogą rozwikłać wszystkich problemów człowieka i odkryć sensu życia (Waszkinel 1986, s. 9–10). Dlatego nauka potrzebuje metafizyki, by się rozwijać, ale i metafizyka potrzebuje nauk szczegółowych, w podobnym celu. Zdaniem francuskiego filozofa nauki szczegółowe przyczyniają się do budowania metafizyki (niekoniecznie celowo) (Kołakowski 2004, s. 8–9), przy czym z punktu widzenia jego własnej metafizyki szczególnie ważne były nauki przyrodnicze (Waszkinel 1986, s. 49, 80) (Mruszczyk 2023: 126, 127).

Podobnego zdania jest Tymieniecka, dla której najistotniejszym zadaniem filozofii jest poszukiwanie ostatecznego celu ludzkiego życia:

Jaki jest ostateczny sens i przeznaczenie ludzkiego życia? Tymieniecka sądzi, że to pytanie parafrazuje wszystkie pytania dotychczas postawione w tradycji filozoficznej (Mruszczyk 2023: 126).

Zwracając się ku refleksji antropologiczno-egzystencjalnej, Tymienieckiej towarzyszy ta sama intencja co Bergsonowi, a mianowicie przewyciężenie naukowego racjonalizmu w celu dotarcia do istoty bytu (życia).

Poznanie za pośrednictwem aktu twórczego również wykazuje cechy wspólne z doświadczeniem wewnętrznym, na które zwrócił uwagę Heraklit w starożytności. Oprócz poznania rozumowego wskazał on na metodę obserwacji osobistej, którą należy utożsamić z wglądem w samego siebie, w to, co w człowieku najgłębsze – dusza zwraca się ku samej sobie:

Jest to poznanie akcentujące aspekt praktyczny, związane z życiem człowieka jako takiego, poznanie, z którego ma wynikać mowa i czyn (...), czy-

li mądrość, która „polega na tym, by mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, słuchając jej głosu” (Gudaniec 2003: 358).

Aby podkreślić wartość tego typu poznania, Heraklit nazwał go terminem φρόνησις [*phronesis*]. Wyraz ten przejął od greckich tragiczków, którzy używali go na oznaczenie wewnętrznego bólu i rozterek przeżywanych w związku z koniecznością podjęcia przez bohaterów decyzji życiowo doniosłych. Heraklit chciał przez to wyakcentować zmaganie towarzyszące temu rodzajowi poznania: prawda rodzi się w bólach, jest bowiem trudem i odpowiedzialnością podążać za poznaną naturą:

Przez φρόνησις (*phronesis*), która jest szczególną funkcją rozumu, człowiek pierwotnie doświadcza siebie samego, a także wnika w otaczający go zmienny stan rzeczy, rozumiejąc „mowę świata” i postrzegając siebie jako część powszechnego ładu, kosmosu. Takie poznanie prowadzi więc do mądrości σοφία (*sophia*), która wiąże ze sobą wiedzę i działanie, dając człowiekowi udział w wyższym, nie zauważanym zwykle przez ludzi porządku świata (Gudaniec 2003: 358).

Joński filozof uznał w poznaniu fronetycznym funkcję rozumu, natomiast Tymieniecka połączyła go z wyobraźnią stwórczą człowieka (resp. funkcją kreatywną świadomości), przy czym w poglądach obu autorów spełnia to samo zadanie. Warto dodać, że Heraklit ze względu na ten typ poznania przypisał filozofom oryginalną misję do wykonania w społeczeństwie, a mianowicie budzenie innych ze snu. Oczywiście nie chodzi tu o budzenie ze snu fizjologicznego, ale o przebudzenie ku prawdzie o sobie samym i rzeczywistości, o wskazanie podstaw bytu. Dzięki temu filozofia ma cel profetyczny, co Tymieniecka także deklaruje w ramach swej fenomenologii życia.

W filozofii Husserla i Ingardena intuicja to zdolność o charakterze poznawczo-intelektualnym na usługach rozumu, który ujmował skostniałe struktury rzeczywistości (Mruszczyk 2023). Z kolei Tymieniecka posługując się intuicją ma na myśli tak zwaną „intuicję życia”, która bezpośrednio wynika z aktu twórczego człowieka:

Intuicja życia, którą wyodrębniłam z procesu twórczego właściwego dla człowieka, okazuje się zdolna do przeniknięcia i nadania właściwej rangi wszystkim innym metodom i ujęciom rzeczywistości, potrafi też ocenić wszystkie niuanse osiągniętych przez nie wyników, niezależnie od tego, czy są one wzajemnie powiązane, czy też pozornie nie mają ze sobą związku. Krótko mówiąc, podążymy za spontanicznym nurtem intuicji życia, śledząc w punkcie przecięcia różnych perspektyw meandry i istotne, wzajemne zależności wszystkiego-co-żyje, po to, by odnaleźć pierwotnie różnicujące się, jak i jednoczące ciągi początku i stawania się życia (Tymieniecka 2014: 255).

Tak pojęta intuicja przenika strukturę rzeczywistości, co jest możliwe dzięki przyjętej koncepcji świadomości:

Intuicja to narzędzie poznawcze naszego umysłu, które musi podążać za zmiennością świata, musi się z tą zmiennością utożsamiać. Jest to możliwe, zdaniem Tymienieckiej, gdy umysł ludzki nie jest zredukowany do czystego intelektu i świadomość podmiotu (człowieka) fundowana jest przede wszystkim przez wyobraźnię, a nie sam rozum. Gdyż tylko wyobraźnię stać na konieczną tutaj elastyczność w podążaniu za nieustannymi zmianami zachodzącymi w świecie i życiu (Mruszczyk 2023: 136).

## Rozdział II

# Ewolucyjny system życia fundamentem kultury

### 2.1. Byt prawdziwy w systemie konstytutywnym wszechświata

Tymieniecka postuluje system konstytutywny wszechświata (*constitutive system of the universe*), celem wyjaśnienia i uzasadnienia świata rzeczywistego (*real world*). Inne terminy stosowane na jego określenie to: projekt architektoniczny (*architectonic design*), projekt uniwersalny (*universal project*). Filozofka uznała konieczność jego istnienia na drodze analizy bytu prawdziwego (*real being*), który stanowi punkt wyjścia jej badań kosmologicznych. Jest bowiem przekonana o egzystencjalnej niewystarczalności bytu prawdziwego, domagającej się usytuowania go wewnątrz szerszego kontekstu – projektu uniwersalnego, którego elementy strukturalne biorą udział w jego kreatywnej konstytucji, a przez to uzasadniają jego istnienie:

Analiza wewnętrznej podstawy przygodności rzeczywistej jednostki narzuca pytania o jej pochodzenie, ostateczny cel i wystarczający powód. W ten sposób doprowadzi nas do pojęcia porządku świata. Wychodząc od wewnętrznie niezmiennego wzorca porządku indywidualnego i światowego, proponujemy przypuszczenia na temat projektu architektonicznego i jego systemu reguł i praw konstytutywnych dla wszechświata bytów, a nawet dla bytu jako takiego. Specyficzne dociekania nad konstytucją poznawczą świata ludzkiego przez szczególny typ realnej jednostki, człowieka, ujawniają, w jaki sposób, poprzez regulacyjną funkcję transcendentnych

idei, kognitywna (transcendentalna lub fenomenologiczna) konstytucja jest związana z wielkim konstytutywnym schematem stworzenia. Odgrywa ona swoją własną, ograniczoną rolę w rozległym schemacie uniwersalnej konstytucji (Tymieniecka 1964a: 4–5).

Tymieniecka podkreśla, że nie należy utożsamiać systemu konstytutywnego wszechświata z harmonią przedustawną (*harmonia praestabilita*) Gottfrieda Wilhelma Leibniza, ze względu na przyjętą przez nią koncepcję kreatywnego kosmosu, która zakłada nieustanne tworzenie się tej struktury, także na poziomie projektowania sensu ludzkiej egzystencji, co wyklucza akceptację odgórnie ustalonego przez Boga porządku świata. Leibniz starając się wyjaśnić harmonijny układ między monadami (według niego wszystkie monady odpowiadają sobie i zgadzają się między sobą) przyjął, że ta harmonia jest przedustawna:

Wedle tego ustanowienia losy monad rozwijają się niezależnie, ale równolegle i zgodnie, wedle stałego prawa, więc w stałej odpowiedności. Monady są jakby zegarami, jednakowo na początku uregulowanymi przez Boga, które zgadzają się zawsze ze sobą i przez to robią wrażenie, jak gdyby były od siebie zależne. Możliwe byłyby światy inne niż ten, który istnieje; ale wszystkie byłyby mniej harmonijne. Świat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najharmonijniejszy, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest z wszystkich najlepszy (Tatarkiewicz 1993b: 79–80).

Choć Leibniz dopuszczał w swoim systemie wolność, którą jego zdaniem można pogodzić z harmonią przedustawną, bowiem wskazywał na występujący w nim błąd i grzech, to jednak ten system metafizyczny nie dopuszcza samodzielnego współtworzenia świata przez człowieka, zakłada determinizm, który ogranicza w działaniu byt ludzki w przeciwieństwie do projektu architektonicznego.

Projekt architektoniczny Tymienieckiej należy utożsamiać z systemem uniwersalnego planowania (*system of universal planning*), w ramach którego jest obecny stały układ funkcjonalny (*constant functional set*) ustrukturyzowany przez różne formy bytu i zachodzące między nimi relacje. Na podstawie badań ontologicznych filozofka konstruuje różne typy bytów. Na ich określenie używa wyrażenia Leibniza „zasady uniwersum i możliwej konstytucji”. Wśród

nich znajdują się wspomniany byt prawdziwy, idee (*ideas*), jakości idealne (*ideal qualities*), przedmioty matematyczne (*mathematical objects*), byty intencjonalne (*intentional beings*). Poszczególne typy bytów, mimo że różni je status ontyczny, sposób istnienia oraz sposób poznania, są konieczne w tym projekcie, podlegają tym samym prawom i regułom konstytutywnym co cały wszechświat, i spełniają w nim ściśle określone funkcje.

Najważniejszym elementem w projekcie architektonicznym jest byt prawdziwy: zwarta struktura ontologiczna i jednocześnie system funkcjonalny. Najdoskonalszą jego postacią jest człowiek. Wyróżnia go specyficzny sposób istnienia, a mianowicie rzeczywiste istnienie (*actual existence*). Inne określenia dla bytu prawdziwego stosowane przez Tymieniecką to: „prawdziwy indywidualny byt” (*real individual being*), „byt indywidualny” (*being of an individual*), „prawdziwie żyjąca jednostka” (*real living individual*) oraz „jednostka” (*individuum*). Ekspozując pozycję bytu prawdziwego, pragnie przywrócić realistyczny charakter fenomenologii. Wprawdzie jednym z głównych postulatów nowo powstałej fenomenologii było hasło „z powrotem do rzeczy”, jednak Husserl poprzez swoją koncepcję świadomości transcendentnej odszedł od świata realnego. Według Tymienieckiej rezygnacja z redukcji transcendentnej zawierającej sąd o istnieniu powoduje, że fenomenologia życia powraca do rzeczywistości, przyjmuje charakter realistyczny. Twierdzi ona, że źródłowa oczywistość istnienia oparta na doświadczeniu została pominięta w historii filozofii. Wprawdzie filozofowie poszukiwali kontaktu z rzeczywistością, na przykład upatrywali rozwiązania problemu w funkcjach poznawczych człowieka, jednak jej zdaniem nie odkryli realnej egzystencji. Tymienieckiej koncepcja bytu prawdziwego zdecydowanie różni się od Husserla sposobu realnego istnienia (*mode of real existence*) oraz od Ingardena pojęcia prawdziwej indywidualności (*real individual*), ponieważ wspomniani fenomenolodzy suponują statyczną formę bytowania, którą ona zdecydowanie odrzuca, opowiadając się tym samym za dynamiczną koncepcją bytu. Zapożycza od Gottloba Fregego wyrażenie „bezkrwawe potwory” (*„bloodless monsters”*), aby wykazać nieprzydatność wymienionych pojęć w jej systemie:

Zarówno Husserl, jak i Ingarden pozostawiają nas z dręczącymi pytaniami na temat doświadczanej kondycji ludzkiej. W opozycji do ich abstrakcyjnej koncepcji realnego bytu, ona [Tymieniecka – M.K.] proponuje nową analizę realnej jednostki. [...] Wyjaśnienie zaczyna się po raz kolejny od zakwestionowania Ingardenowskich kategorii rzeczywistej jednostki postrzeganej jako abstrakcyjny obiekt. Dla niej, przeciwnie, istota ludzka jest konkretem, istniejącym autonomicznie jako realna jednostka, nawet dzięki temu istnienie wywodzi się od biologicznych rodziców i jest nieustannie wykuwane z procesu walki ze światem. Indywidualny byt autonomiczny jest więc przygodny. Ta przygodność przybiera formę egzystencjalnej przemijalności; analiza jego struktury funkcjonalnej wskazuje, że konkretnej jednostce brakuje zarówno dostatecznej racji, jak i osobowej celowości (Kaelin 1981: 22, 23).

Tymieniecka zaznacza, że analizy bytu prawdziwego przeprowadza w ramach kontekstu świata (*context of the world*), gdyż jej zdaniem:

Prawdziwa jednostka realizuje swoje konkretne istnienie w kontekście świata i poprzez niego (Tymieniecka 1964a: 13).

Kontekst świata pełni więc fundamentalną rolę, gdyż umożliwia ujęcie jednostki w jej rzeczywistej egzystencji, a przez to gwarantuje obiektywne uchwycenie bytu, bez jakiegokolwiek formy subiektywizmu. Natomiast dostrzeżenie funkcji pełnionych przez byt prawdziwy daje sposobność uchwycenia jego idealnych struktur, jego materialności oraz bytowych zależności.

Jak podkreśla filozofka, prawdziwie żyjącą jednostkę wyróżnia stały wzór (*constant pattern*), który można utożsamić ze stałą strukturą bytu. Ta zaś zawiera w sobie projekt konstruktywny (*constructive design*), będący racją jego czasowości, wyznaczający dwa punkty ograniczające rozwój bytu: początek (*origin*) oraz śmierć (*extinction*). Właściwe dla jej natury są następujące cechy: egzystencjalna tymczasowość, przejściowość, przemijalność (*existential transitoriness*); pochodność, zależność bytowa od czynnika zewnętrznego (*derivativeness*); brak wystarczających przyczyn istnienia w sobie (*lack of sufficient reason*). Te wymienione cechy bytu prawdziwego wskazują na jego niewystarczalność

bytową, czyli byt prawdziwy nie ma charakteru absolutnego. Tak pojęty byt prawdziwy pełni określone funkcje. Jest bowiem racją kreatywności (resp. dynamizmu) kosmosu. Kreacja ta jest możliwa przy udziale pozostałych elementów systemu konstytutywnego uniwersum. Indywiduum prawdziwe w formie ludzkiej kondycji (*human condition*), dzięki swojemu systemowi funkcjonalnemu ma możliwość wprowadzania nowych form doświadczenia w obręb wszechświata. Ten rodzaj bytu stanowi także kamień węgielny porządku świata, określający prawa i zasady obowiązujące w świecie prawdziwym. Zapewnia harmonię w procesie powszechnego stawania się bytu, za sprawą własnej względnej stałości, której racją jest jego wewnętrzna samodzielność. Tę ostatnią należy rozumieć jako samokontrolę, a więc możliwość nadawania kierunku własnemu rozwojowi, wiążącą się ze zorientowaniem zarówno na świat wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Obserwacja tego bytu z perspektywy procesu świata (*world process*) uwidacznia jego otwartość na działanie rozmaitych sił i czynników o różnym charakterze bezpośrednio na niego oddziałujących. Jest bowiem wrażliwy na to, co w nim się dzieje bez jego woli, na różne poruszenia wewnętrzne, inklinacje itp. Wykorzystuje także bogactwa Natury, na przykład energię pochodzącą od różnych substancji chemicznych, konieczne dla podtrzymania jego biologicznego istnienia oraz realizacji bytowych celów. Korzysta z nich w oparciu o wrodzone mechanizmy kontroli na poziomie komórkowym.

Idee, jakości idealne, byty matematyczne oraz byty intencjonalne przyjmują uprzywilejowaną pozycję w projekcie uniwersalnym ze względu na sposób ich istnienia. Obdarzone są bowiem idealnym istnieniem (*ideal model of existence*). Kwestią sporną w historii filozofii jest relacja bytów o idealnym sposobie istnienia do świata realnego, jednak pomimo trudności w tym zakresie Tymieniecka uważa, że idee, ale także byty intencjonalne, bezpośrednio partycypują w istnieniu świata prawdziwego:

Istnieją jednak niepodważalne dowody na to, że te idealne i intencjonalne typy bytów odgrywają ważną rolę w strukturze, działaniu i rozwoju świata rzeczywistego, a jednak same nie są bezpośrednio zaangażowane

w żadną z zasadniczych struktur działań rzeczywistych istot (Tymieniecka 1964a: 104).

Według niej idei nie należy redukować do praw czy działań ludzkiej świadomości, są bowiem czymś autonomicznym, zewnętrznym w stosunku do człowieka, podobnie jak platońskie idee. Pełnią kluczową rolę w architektonicznym rozważaniu i selekcji, są bezpośrednio zaangażowane w konstytucję świata. Jakości idealne odpowiadają za budowanie struktur koniecznych do organizacji idei, także uczestniczą w planowaniu architektonicznym. Z kolei byt intencjonalny, którego źródło tkwi w świadomych aktach człowieka, posiada istnienie niesamoistne. Charakteryzuje go pewna stabilność, dlatego pełni funkcję punktu odniesienia dla intersubiektywnych aktów człowieka, jego refleksji oraz w procesie komunikacji międzypersonalnej. W możliwości tego typu bytu jest nieskończona ilość jego reprodukcji w indywidualnym doświadczeniu człowieka. Jak podkreśla Tymieniecka, dzięki bytom intencjonalnym zostaje poszerzony zakres uniwersum: obok bytów, które rzeczywiście istnieją, powstają także byty intencjonalne. Z tego względu wszechświat jawi się jako modyfikowalny, dopuszcza bowiem możliwość spontanicznych zmian i transformacji dokonywanych przez człowieka. Te dobrowolne przekształcenia odbywają się za pomocą mechanizmu wyboru, uznanego przez filozofkę za pełny noetyczny mechanizm intencjonalnych działań, który uelastycznia celowe akty podmiotu. Intencjonalność opiera na inwencyjnym konstruktywizmie nowych form doświadczenia wiążącym się z reorganizacją (*reconstruction*) świata-życia, z którego czerpie budulec (resp. elementy) do konstrukcji (*invention*) nowych form bytów intencjonalnych, nie podlegających regulującej i kontrolującej funkcji idei (*regulative function of ideas*).

## 2.2. Życie i jego różne manifestacje

Ambicją Tymienieckiej jest odnalezienie pierwotnego źródła, w którym wszystko ma swój początek i z którego wszystko się rozwija, tworząc całość dostępną ludzkiemu poznaniu. W ten sposób niejako nawiązuje ona do postawy badawczej pierwszych filozofów – jońskiej szkoły filozoficznej, dla której charakterystyczne było poszukiwanie arche:

Termin arche po raz pierwszy użyty został przez Anaksymandra na oznaczenie zarówno początku, jak i natury rzeczy; (...) arche to taki element, który jest prosty (a przez to najbardziej zrozumiały), wyjaśnia dynamikę rzeczywistości i jest przyczyną zmian zachodzących w świecie (Kijewska 2004: 381).

Doświadczenie życia jest powszechne, życie bowiem przenika wszystko i we wszystkim jest obecne, dlatego filozofka uznała w nim prazasadę, którą jednocześnie utożsamiała z bytem prawdziwym. Jest przekonana, że to właśnie życie wyjaśnia dynamizm rzeczywistości i stanowi rację transformacji zachodzących w świecie – utożsamia życie z Naturą. W pojawieniu się życia upatruje radykalny początek wszystkiego, co jest w świecie prawdziwym. Uważa, że potwierdzeniem dla wymienionego poglądu metafizycznego jest wszechobecne zainteresowanie życiem występujące wśród ludzi, zarówno w kontekście filozoficznym, jak też w zwykłej codzienności. Upodobanie może w życiu przyjąć różną postać, w zależności od towarzyszących mu motywów: teoretycznych lub praktycznych. Gdy wiąże się z potrzebą zrozumienia otaczającej rzeczywistości, wtedy ma wymiar poszukiwań na poziomie zdroworozsądkowym lub metodycznie zorganizowanym. Natomiast, kiedy wynika z chęci sprawnego funkcjonowania w świecie, wówczas będzie skoncentrowane na jego praktycznych aspektach, na przykład jak zachować życie biologiczne, jak budować satysfakcjonujące relacje społeczne itd. Filozofka podkreśla, że zainteresowanie życiem ma swoje źródło w tym, co najgłębsze w człowieku, wpływa z istoty człowieczeństwa, z jego natury: „Zainteresowanie

życiem jest kwintesencją ludzkiego umysłu i serca” (Tymieniecka 2000d: xiv).

Tymieniecka jako punkt wyjścia badań nad życiem obrała symbol artystyczno-estetyczny, mianowicie drzewo życia. Jego ponadczasowe znaczenie to jedność i połączenie, które przypomina, że wszyscy jesteśmy częścią tej samej sieci, którą jest życie. Aby opisać fenomen życia, w ramach swej fenomenologii rozwija metafizykę życia (*metaphysics of life*), pozostającą (zgodnie z jej twierdzeniem) w dialogu z naukami szczegółowymi (resp. naukami biologicznymi), których przedmiotem badania jest życie (*the sciences of life*). Wykazuje spójność między jej filozofią a wynikami badań wspomnianych nauk. Sądzi, że nie ma między nimi żadnego rozdzwiku, jeżeli chodzi o wnioski z przeprowadzonych analiz. W ten sposób realizuje deklarowany postulat interdyscyplinarności fenomenologii życia. Zapewnia, że eksplorując fenomen życia kieruje się zasadą Leibniza, według której wyjaśnienie rzeczy jest możliwe na drodze odkrywania (resp. szukania) jej źródeł lub przynajmniej sposobu jej powstawania. Prezentuje więc intencję przyczynowego wytłumaczenia rzeczywistości, zapoczątkowaną przez Arystotelesa. Uważa, że wszystkie dotychczasowe próby ujęcia istoty życia w historii filozofii, ale także w ramach tradycji fenomenologicznej, nie przyniosły oczekiwanych skutków ze względu na przyjętą błędną metodologię, mianowicie intelektualne próby dotarcia do życia. Do tej grupy poszukiwań teoretycznych zalicza przedsięwzięcia Schelera, Heideggera, Merleau-Ponty’ego, Conrad-Martius, Ortegi y Gasset. Ponadto podobnie ocenia filozofię życia (*Lebensphilosophie*) Simmla i Diltheya, filozofię procesu Whiteheada oraz fenomenologię biologii Jonasa (Grillo 1988: 66). W związku z tym Tymieniecka dokonuje krytyki poznania, aby dotrzeć do początku Bytu. Uważa, że dopiero w ramach jej fenomenologii życia – za pomocą aktu twórczego – można uzyskać dostęp do istoty życia. Za jego pośrednictwem można wniknąć w wewnętrzną strukturę samego życia (Natury), dzięki czemu jest możliwy adekwatny opis tego fenomenu. Bezpośredniego dostępu do Prawdziwej Rzeczywistości nie ma więc ani ludzki intelekt, ani zmysły. Jak podkreśla Ynhui Park, komentator Tymienieckiej,

życie jedynie można przeżywać, czyli mamy tu do czynienia z poznaniem przez przeżywanie:

Tak więc Byt jako całość nie może być przedmiotem intelektualnego zrozumienia. Wymyka się wszelkim próbom racjonalnego pojmowania. Możemy go tylko przeżyć lub estetycznie doświadczyć. Innymi słowy, Byt nie jest przedmiotem intelektualnego zrozumienia. Mówiąc intelektualnie, Byt jest ostatecznie niewytłumaczalny (Park 1991: 41).

Filozofka jest głęboko przekonana, że dopiero jej perspektywa badawcza umożliwi adekwatne ujęcie fenomenu życia.

Na pytanie, czym jest życie, Tymieniecka odpowiada, że jest ono wydarzeniem kosmicznym, które ma swój początek w głębi sił kosmicznych (*cosmic network*) w schemacie Natury. Jego zakres wyznaczają dwa odwieczne czynniki: indywidualizacja bytu oraz początkowa Inicjalna Spontaniczność. Bezpośrednim źródłem i impulsem życia jest wspomniana Inicjalna Spontaniczność, pierwsza w porządku bytowości i ostatnia w porządku poznania. Fakt życia w całej jego rozciągłości, począwszy od poziomu naturalnego (*vitally significance of circuits of nature-life*) aż po jego inwencyjno-kreatywny sens ludzkiej kultury (*inventive/creative significance of life*), można zdefiniować. Aby to uczynić, filozofka buduje protontologię życia, określaną także ontogenezą fenomenologiczną (*protoontology of life, phenomenological ontogenesis*) (Tymieniecka 1991b: 296). Życie jest zakorzenione w fazie przed-życia (*pre-life*), którą ustala w sposób intuicyjny jako moment pojawienia się życia. To skarbnica (rezerwuar) życiowo wymienialnych zasobów sił-sprawności (*proficiencies*) oraz synergii (*synergies*), które powstają i rozprzestrzeniają się na Ziemi i znajdują się w stanie nieustannej walki. Tymieniecka porównuje tę fazę do kiełkującej gleby (*germinal soil*), na której stale wyłaniają się coraz to nowe pokłady sił, gotowych do wejścia w proces stawania się życia (resp. ontopojezy bytu), prowadzącego do wyodrębnienia się coraz bardziej złożonych form życia. Cechą charakterystyczną tej fazy jest brak w jej obrębie procesu właściwej indywidualizacji. W fazie przed-życia konieczne są odpowiednie warunki klimatyczne, takie jak temperatura, ciepło, wilgotność, światło, ciemność, między którymi musi być zachowana właściwa

równowaga. Umożliwiają bowiem wzajemne oddziaływanie między generującymi produktywnymi siłami, które zmierza do celowego tworzenia się schematu życia. Na bazie tych podstawowych sił powstają następnie wirtualności (*virtualites*), które filozofka traktuje jako „zindywidualizowane kompleksy sił”. Te z kolei odpowiadają za wytworzenie wewnętrznych zasad entelechialnych (*entelechial principles*), których rolą jest wyznaczanie kierunku rozwoju danej bytowości – zawsze konkretnego, nigdy abstrakcyjnego. Zasada entelechialna stanowi miejsce, przez które przejawia się logos życia. Ostatecznie, przebieg wewnętrznych przekształceń bytu jest określony przez wrodzoną teleologiczność sprawności naturalnych, zawierającą w sobie wzór działania zaprojektowany przez logos życia jako strategia ewolucji. Wspomniane wirtualności są więc racją konstruktywizmu życia: odpowiadają za wyodrębnianie nowych faz życia, uwarunkowanych określonymi kondycjami (*life condition*). Jak podkreśla Tymieniecka, każdy byt jest zakorzeniony we własnym uwarunkowaniu, czyli kondycji:

Te biegłości – milionkrotnie i wzajemnie się generujące w nieskończoność – łączą się w indywidualizujące kompleksy sił, które w ten sposób tworzą WIRTUALNOŚCI dla generowania nowych zasad entelechialnych, jak również dla przyływu nowych faz konstruktywizmu życia. Innymi słowy, możemy powiedzieć, że te kompleksy wirtualności, które ustanawiają nowe formy życia, oferują określone typy kondycji życia. W ten sposób każdy rodzaj istoty żywej jest wynikiem i jest zakorzeniony w swoich własnych kondycjach życiowych (Tymieniecka 1991b: 297).

Wskazując na *entelecheię*, Tymieniecka nawiązuje do Arystotelesa, który zwrócił uwagę na indywidualizujący rdzeń – jądro bytu (*individualizing core*). Na poziomie materii nieorganicznej działanie *entelechei* przejawia się jako odpowiednia proporcja mieszania się elementów. Natomiast na poziomie ciał żywych Stagiryta utożsamiał ją z bytowym początkiem ruchu wewnętrznego, stanowiącym przejaw życia w trzech formach: roślinnej (odżywianie się i rozmnażanie); zwierzęcej (możliwość odbierania bodźców zmysłowych ze środowiska i poruszania się); ludzkiej (rozum). Każdy więc byt dzięki zawartej w nim formie ma własną *entelecheię*, utożsamioną

z duszą, przy czym Arystoteles rozumiał ją w sposób materialny, a nie duchowy, która od środka kieruje procesem rozwoju danej jednostki, jednocześnie zapewniając jej wewnętrzną jedność. Pojawienie się czynnika entelechialnego w prezentowanej koncepcji nie jest przypadkowe, ponieważ Tymienieckiej rozumienie bytu zakłada dynamizm bytowy, stąd konieczność jego wyjaśnienia. Termin *entelecheia* pochodzi od Arystotelesa i oznacza: „akt doskonałości rozumiany jako cel działania” (Krąpiec 2002: 171). Arystoteles w *Metafizyce* tak definiuje cel działania:

Celem bowiem jest działanie, a działanie jest aktem. I dlatego nazwa „akt” wywodzi się od działania i rozciąga się na oznaczenie tego, co jest dokonane (*Met.*, 1050 a 22) (Krąpiec 2002: 171).

Stagiryta wprowadził ten termin w ramach swej teorii aktu i możliwości, w celu wyjaśnienia ruchu w świecie. Jeśli w bycie dostrzegamy możliwość działania (lub doznania działania) i proporcjonalny do niej akt doskonalący, to wówczas można stwierdzić, że taki byt może wpływać na inny byt, jak również może doznawać działań ze strony innych bytów – zwłaszcza dotyczy to bytów materialnych. Ta teoria tłumaczy także w wyższych szczytowych formach bytowych spełnianie aktów immanentnych, takich jak poznanie i miłość; powstawanie nowej formy bytowości, która zawsze jest doskonałością jako skutek aktu działania. W historii filozofii dostrzegano konieczność czynnika entelechialnego w bycie. W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu zamiennie używał wyrażień: *entelecheia* oraz *energeia*. W czasach nowożytnych widoczne jest nawiązanie do tej koncepcji w poglądach Leibniza i Wolffa. Pierwszy z wymienionych ściśle związał monadę z *entelecheią*, a drugi utożsamiał *entelecheię* z jego *vis essentialis*. Współcześni teoretycy biologii stosują termin *entelecheia*, tym samym potwierdzają obecność czynnika celowego w świecie przyrody. Conrad-Martius, przedstawicielka fenomenologii natury, rozróżniając *Wesens-E.* i *Bildungs-E.*, co analogicznie odpowiada formie substancjalnej (*forma substantialis*) oraz sile formującej (*nisus formativus*), także wskazuje na celowość.

Tymieniecka zdaje sobie sprawę, że jej koncepcja bytu może wzbudzać różne wątpliwości co do możliwości realizacji jej metafizycznych postulatów. Pierwsza z nich dotyczy czynnika celowościowego: skoro każdy byt przechodzi przez różne fazy rozwojowe, to pojawia się pytanie, czy wobec tego dochodzi do zmiany czynnika enteleanego na poziomie każdej z tych faz? Wydaje się bowiem, że nie jest możliwe, aby ten sam czynnik enteleany był racją dwóch różnych faz rozwoju bytu, gdyż każda z nich ma różne cele do spełnienia. Druga trudność polega na ustaleniu racji ciągłości stawania się życia – ewolucja ma bowiem swój początek, ale nie ma punktu końcowego. Trzeci problem, który nasuwa się w związku z nieustannym stawaniem się życia, dotyczy czynnika odpowiadającego za zachowanie harmonii w procesie jego indywidualizacji. Według niej w procesie ontogenezy bytu zachodzi zmiana elementu enteleanego, gdyż w trakcie rozwoju życia wyłaniają się coraz to nowe wirtualności określające czynnik enteleany na każdym etapie rozwoju życia. Rację ciągłości stawania się życia upatruje w ewolucji logosu, który tkwi u podstaw życia. Harmonia zachodząca w procesie stawania się życia jest zachowana i jej racją jest samo życie i znajdujący się u jego podstaw logos, a nie umysł ludzki, na który wskazywali Bergson i Husserl:

W radykalnej opozycji do Bergsona, a także do Husserla, stawiam jednak tezę, że porządek istnienia nie wynika – i nie składa się – z ludzkiego umysłu, który nadawałby sens życiu, światu, bytom i rzeczom. Sens wyłania się wraz z początkiem i poprzez postęp samego życia (Tymieniecka 1984a: 8).

W kontekście wyróżniania się różnorodnych form bytów żywych Tymieniecka postuluje wielki schemat życia, o charakterze otwartym. W strukturze tego systemu znajdują się różnorodne typy bytów o rzeczywistym istnieniu, poczynając od najprostszych żywych organizmów, jak komórka, tkanka, narząd wewnętrzny (organ), których nie można traktować jako samodzielnie istniejących jednostek, przez rośliny, zwierzęta, w końcu byt ludzki. Każda z wymienionych form bytu to przejaw życia na ściśle określonym etapie rozwoju. Filozofka używa także innych terminów na określenie wspomnianego schematu życia: system życia (*system of life*), powszechna struktura

egzystencji (*universal framework of existence*), wielki łańcuch bytów (*great chain of beings*), jedność-wszystkiego-co-jest-żywe (*unity-of-everything-there-is-alive*), egzystencjalny schemat żyjących bytów w procesie (*existential scheme of living beingness in process*). Podkreśla, że otwartość systemu życia wykazana w ramach fenomenologii życia pokrywa się z tendencjami występującymi we współczesnych naukach przyrodniczych. Pomiedzy indywidualnymi bytami w tym schemacie tworzy się sieć wzajemnych relacji, porównywalna do systemu nerwowego, gwarantująca jedność między tym, co żyjące. Dzięki tym zależnościom bytowym jest możliwa wymiana na różnych poziomach życia: naturalnych energii i wirtualności (*vital energies and virtualities*), powiązań społecznych (*affective gregarious links*), psychiczno-empatycznych obwodów (*psychic-empathic circuits*), empatyczno-rozumiejących obwodów (*empathic-intelligible circuits*). Punktem kulminacyjnym symbiotycznej wymiany pomiędzy bytami prawdziwymi jest prokreacja.

### 2.3. Ontopojeza bytu – paradygmat kultury współczesnej

Ze względu na przyjęty dynamizm bytowy, Tymieniecka zamiennie stosuje termin „byt” (*being*) z wyrażeniem „bytowość” (*beingness*), przez który rozumie byt w procesie stawania się (*life-in-the-making*). Tym samym opowiada się po stronie mobilizmu ontologicznego, w ramach którego osnową bytu jest ruch-zmiana-nieokreśloność. W ten sposób bezpośrednio nawiązuje do prekursora dynamicznej koncepcji rzeczywistości w filozofii europejskiej, a mianowicie do Heraklita z Efezu (VI/V w. p.n.e.), jońskiego filozofa przyrody, który prezentował zdecydowanie dojrzałe badania natury świata w porównaniu do swoich poprzedników, mianowicie filozofów milezyjskich.

Filozofka oświadcza, że analizy dynamicznie rozwijającego się bytu przeprowadziła w dialogu z naukami biologicznymi. Stwierdza, że w obu dziedzinach wiedzy – fenomenologii życia oraz naukach szczegółowych – badanie życia koncentruje się wokół jego

samoindywidualizacji oraz ewolucji form bytu. Według niej, współczesne próby eksploracji tego fenomenu w ramach nauk szczegółowych powinny zrezygnować z wszelkiego rodzaju redukcjonizmu, sprowadzającego życie wyłącznie do jednego z wielu jego aspektów, na przykład materialnego, jak również zaprzestania z niekończącego cofania się przy wyjaśnianiu jego początku, ze względu na problem z jego definitywnym określeniem.

Byt (życie) w tej koncepcji ściśle łączy się z jego samo-indywidualizacją w procesie ontopojezy (*self-individualization, ontopoietic process of life, ontology of life, proto-or meta-physics*):

(...) sama indywidualizacja życia jest różnicowaniem autonomicznej, odrębnej drogi życiowej, która zachodzi wewnątrz i poza siecią innych istot żywych i ich egzystencjalnych powiązań (Tymieniecka 1995a: 20, 21).

Proces samoindywidualizacji jednostki zawsze dokonuje się w kontekście całości systemu życia, a w związku z tym schemat życia ciągle się rozwija poprzez ewolucję jednostkowego bytu. Występuje więc wzajemna zależność między jednostką a systemem życia. Taka interpretacja systemu życia potwierdza zasadność słów Heraklita, że wszystko jest jednym. W tym kontekście uzasadnioną staje się intuicja Leibniza, zgodnie z którą każda monada odzwierciedla całe uniwersum. Należy zauważyć, że tak jak system życia ewoluuje poprzez byt indywidualny, tak rozwój bytu indywidualnego zawsze dokonuje się w kontekście całości systemu życia, bowiem uczestniczą w nim wewnętrzne jego siły oraz inne byty: „[...] możemy powiedzieć, że wszystko trzyma się razem w wielkim pędzie życia” (Tymieniecka 1990b: 9).

Byt nieustannie przechodzi przez liczne fazy rozwojowe, przekształcając się wewnętrznie, a przez to i zewnętrznie, aż do spełnienia na poziomie własnej natury:

Motyw przewodni jej dociekań (tj. protoontologiczny dowód na to, że życie oznacza indywidualizację) daje nam wyraźną wskazówkę: cokolwiek żyje, żyje w procesie stawania się, w którym odróżnia się od swojej sieci życia i nabywa swój własny, indywidualny życia-kurs (Grünberg 1995: 91).

Poszczególne formy bytu występujące w świecie, w tym rośliny, zwierzęta, człowiek, naród, kultura itd., stanowią jedynie etap rozwoju życia (Bytu), jego ewolucji. Z tego względu Tymieniecka opowiada się po stronie monizmu. Zofia Zdybicka definiuje monizm w następujący sposób: „stanowisko filozoficzne, zgodnie z którym przyjmuje się, że rzeczywistość jest jednym bytem, lub jego przejawem” (Zdybicka 2000b: 354). Ynhui Park pisze:

Ontologia Tymienieckiej jest monistyczna. Wszystko, co się zdarza i istnieje, jest zatem przeciwne platońskim, arystotelesowskiemu, kartezjańskiemu, leibnizjańskiemu, kantowskiemu i husserlowskiemu formom dualistycznej lub pluralistycznej ontologii i jest zgodne z parmenidejską, heraklitejską, spinozjańską, heglowską, bergsonowską, a ostatnio merleau-pontyjską formą monistycznej ontologii. Filozofia Tymienieckiej stara się przedstawić opis tego monistycznego Bytu w jego całości. To, co fizyczne, biologiczne, psychiczne, intelektualne i duchowe, jest ontologicznie nierozłączne. Są to tylko pewne fazy lub wymiary Bytu (Park 1991: 38,39).

Ontopojezę wyznaczają następujące czynniki: życie, indywidualizacja, czas – byt bowiem rozwija się w czasie. W tym procesie istotną rolę odgrywa każda chwila, którą Tymieniecka traktuje jako „żyjąca chwila” (*living moment*). Wszystkie bez wyjątku momenty budują ciągłość w jego przebiegu, która należy do jego istoty:

Ta chwila [chwila żywa] jest integralnym elementem gigantycznego schematu artykulacji życia: czas oznacza stawanie się, zmianę, powstawanie, wzrost, spełnienie w owocowaniu, przemijanie, rozprzestrzenianie się poprzez wydarzenia, doświadczenia, procesy, trwanie, to znaczy wzorce niezliczonych racjonalistów (Tymieniecka 1993c: viii).

Ponadto indywidualizację życia określają następujące zasady: oddalanie, przybliżanie, wyodrębnianie, jednoczenie, zachęcanie, łączenie, rozpraszanie, artykułowanie, selekcja, różnorodna równoczesność, splatanie i uczestnictwo. Pomagają one zaprowadzić i utrzymać porządek w świecie.

W koncepcji ontopojezy Tymienieckiej widoczne są nawiązania do metafizyki Bergsona oraz ewolucjonizmu Teilharda de Chardina. Koncepcja ontopojezy opiera się bowiem na idei ewolucji twórczej

Bergsona, także obecnej w poglądach de Chardina. Filozofka zakłada nieustanny proces stawania się życia w kierunku coraz bardziej złożonych, skomplikowanych struktur. Podobnie jak de Chardin, koncentruje się na człowieku ujętym jako gatunek i analizuje go łącznie z wszechświatem, który podlega ewolucji zbieżnej. Dlatego ich systemy filozoficzne są antropocentryczne: u Tymienieckiej byt ludzki stanowi centrum systemu życia, zaś u de Chardina – konstrukcji modelu wszechświata. Ewolucja ma charakter twórczy, dokonuje się zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej. Postulując jedność wszystkiego co żywe, tym samym filozofka przewyższa dualizm materii i ducha. Tak jak de Chardin, chce schrystianizować ewolucję rozpoczynając od sfery przed-życia (*previe*), ontopojeza postępuje przez rośliny, zwierzęta aż do człowieka – ostatecznie ten proces zmierza ku Bogu. Warto dodać, że ewolucjonizm Tymienieckiej nie neguje biblijnej teorii kreacjonizmu świata i człowieka. Człowiek jako świadomy samego siebie (wyłącznie na poziomie kreatywnego funkcjonowania) jest podmiotem autoewolucji, którą należy utożsamiać z autokreacją. W ten sposób Tymieniecka za de Chardinem postuluje antropogenezę: „Człowiek stał się świadomym kontynuatorem ewolucji i jest za nią odpowiedzialny” (Dołęga, Baczewski 2008: 393).

Aby właściwie zrozumieć, czym jest ontopojeza w ramach fenomenologii życia, należy ją połączyć z koncepcją logosu (resp. Rozum Wszystkich Przyczyn). Tymieniecka rozwija metafizykę przejawiania się logosu w świecie (*metaphysics of the manifestation of logos*). Jak podkreśla, odkrycie logosu za pośrednictwem aktu twórczego stanowi jedno z najbardziej niezwykłych dokonań w obrębie jej filozofii. To z pewnością kolejne nawiązanie do poglądów Heraklita, ale także do stoików. Za Heraklitem utożsamia logos z „prawem świata i jego rozumem”, „zasadą ciągłego rozwoju”. Zgodnie z twierdzeniem Heraklita:

Jest on [logos – M.K.] wszechogarniającą powszechną zasadą, prawdopodobnie tożsamą lub istotnie związaną z wiecznym i boskim prawem kosmicznym, jest też kierującą światem i życiem ludzkim opatrnością i mądrością (Gudaniec 2003: 358).

Z tego względu odrzuca ona powszechnie przekonanie o istnieniu jednego rodzaju racjonalności w świecie, a mianowicie ludzkiego rozumu. Według niej intelekt człowieka to tylko jedna z możliwych racjonalności logosu życia (*logos of life*), manifestująca się w procesie stawania się Bytu:

W ostatnim okresie umysł ludzki dokonał radykalnego odkrycia. Uderzającym faktem, który się przejawia, jest to, że wszelka racjonalność ostatecznie sprowadza się do logosu życia – a logos życia różnicuje się w nieskończoną racjonalność poprzez ludzkie przedsięwzięcia, wysiłki, kreatywność (Tymieniecka 1990b: 8).

W tym kontekście ontopojeza nabiera głębszego znaczenia, polega bowiem na manifestowaniu się logosu życia w jednostkowym bycie poprzez różne racjonalności: „Oznacza to, że postęp życia nie jest bezkształtnym i przypadkowym strumieniem energii. Przeciwnie, jest to zróżnicowanie logosu samego życia” (Tymieniecka 1995a: 22). Logos, podobnie jak życie, nieustannie się rozwija dzięki wewnętrznemu impetowi na osi czasoprzestrzennej. Tymieniecka rozróżnia dwa aspekty jego działania: spekulację i kompozycję, które względem siebie są komplementarne. Do cech charakterystycznych logosu należą: wylewność, żywiołowość, bujność (*exuberance*), rozrzutność, szczodrość (*prodigality*), celowość (*purposefulness*). Z tego właśnie względu stanowi on rację niezliczonej liczby racjonalności w biosferze, a tym samym w obrębie ludzkiej kultury. Wszystko, co jest, należy ostatecznie utożsamić z racjonalnościami logosu, a więc: różnorodność funkcji spełnianych przez dany organizm, bogactwo gatunków roślin, zwierząt, dzieła sztuki itd.

Najbardziej zmiennym faktem, jaki odkrywamy na temat postępu egzystencjalnego w życiu opartym na samoindywidualizacji, jest to, że postęp ten oznacza różnicowanie się Logosu Życia w coraz to nowe racjonalności: w wykonywaniu funkcji życia w różnych artkulacjach, trybach i typach konstruktywizmu, w budowaniu organizmu i organów do podejmowania bardziej złożonych funkcji, w ustanawianiu subtelnych środków wprowadzania różnych znaczących urządzeń dla selektywności i wyboru (Tymieniecka 1991b: 296).

Konstruktywizm życia jest niewyczerpany, gdyż potencjał logosu jest nieograniczony, nigdy się nie kończy. Z tego względu mamy do czynienia z coraz to nowymi formami bytu w świecie, który dopasowuje własne projekty do postulatów systemu życia. Rozwój poszczególnych bytów w systemie życia realizuje się według prawa: logos – antylogos, czyli optymalny rozkwit – rozpad: „Żywa istota rodzi się i rośnie. Jeśli osiągnie szczyt owocowania nowego życia, musi wtedy bez wyjątku zaniknąć i umrzeć” (Tymieniecka 1995a: 20). Filozofka podkreśla, że prawo logosu ma zastosowanie na wszystkich poziomach i aspektach rzeczywistości, podlega mu świat roślin, zwierząt, człowiek, społeczeństwo, naród i kultura, itd. W ten sposób logos tłumaczy historię świata i jest jego ostateczną racją.

Tymieniecka stawia pytanie o genezę zasady racjonalności świata: czy logos pojawił się sam z siebie?, czy logos życia pojawił się wraz z powstaniem życia? Ostatecznie twierdzi, że logos o charakterze odwiecznym (*primeval*) „wytryskuje” sam z siebie (*springing forth from itself*). Kosmos jest pierwszą fazą jego manifestacji, bowiem logos kosmiczny rządzi całym kosmosem, ustanawia prawa i reguły w nim obowiązujące, według których kosmos postępuje naprzód, ewoluuje. Następnie, dzięki ściśle określonym prawom systemu słonecznego, dokonuje się dalszy jego rozwój, którego punktem kulminacyjnym jest pojawienie się Ziemi, z jej biosferą. W niej zaś znajduje się centrum konstruktywnej ekspansji logosu, który w jej obrębie przyjmuje formę logosu życia – wciela kosmiczne prawa w sferę życia oraz odpowiada za jej organizację. Na poziomie ludzkiej kondycji logos wyróżnia się nadzwyczajną inwencyjnością nowatorskich form racjonalności. Miejscem przejawiania się logosu w człowieku jest jego dusza, która sama jest następstwem jego działania. Manifestacje logosu na poziomie ludzkiej kondycji dokonują się w olśniewającej formie, ze względu na jednoczącą funkcję duszy, dzięki której wszystkie racjonalności logosu łączą się w jeden akt, którym jest życie.

W zależności od kontekstu manifestacji logosu, Tymieniecka stosuje różne określenia na tę racjonalną zasadę: logos poetycki (*poetic logos*), logos odczuwający (*sentient logos*), logos triadyczno-noetyczny o charakterze inteligibilnym (*intelligible triadic-noetic logos*), logos społeczny (*societal logos*), logos komunikatywno-empatyczny,

dionizyjski logos (*communicative Dionysian feeling/sharing logos*), logos prometejsko-inwencyjny (*Promethean inventive logos*). Ponadto korzysta w swojej koncepcji ze stoickiej klasyfikacji logosu, w ramach której wyróżnia: *logos endiathetos* – niewyraźalny w słowach rozum apolliński (*unspoken Apollonian reason*) oraz *logos prophoricos* – wyraźalny rozum dionizyjski (*spoken Dionysian reason*). Należy jednak zauważyć, że przejmuje od stoików jedynie nazwy określające logos, natomiast nadaje im własne znaczenie. Pierwszy typ logosu – rozum apolliński – był rozumiany przez Greków jako pojedynczy, stały oraz transcendentny. Tymieniecka utożsamia go ze świadomością konstytutywną człowieka (*clarity and luminous intellectual certitude*). Natomiast drugi typ logosu – logos dionizyjski, o namiętnej, nieprzezroczystej naturze – w jej koncepcji odpowiada za typowo ludzkie znaczenie życia projektowane przez człowieka (*specifically human significance of life*), za wzajemne relacje między ludźmi oraz kreatywne, inwencyjne działania człowieka. Zawiera w sobie tak zwany sens (*intrinsic meaningfulness*), który może być zakomunikowany w wypowiedzi ustnej lub pisemnej. Istotną cechą tego rodzaju logosu jest korzystanie z działania *logosu endiathetos* i funkcjonowanie w sposób od niego niezależny.



## Rozdział III

# Człowiek i jego kreatywność

### 3.1. System funkcjonalny człowieka

Tymieniecka deklaruje obiektywizm badań antropologicznych możliwy dzięki protogenezie życia, stanowiącej punkt wyjścia w prezentowanej fenomenologii człowieka i ludzkiej kondycji. Jest bowiem przekonana, że usytuowanie bytu ludzkiego w systemie życia umożliwia jego integralne ujęcie. Stosuje ona zamiennie różne terminy na określenie człowieka, w tym: osoba (*person*), istota ludzka (*human being*), podmiot kreatywny (*creative agent*), podmiot moralny (*moral agent*).

Byt ludzki w ramach powyższej koncepcji to kulminacyjna faza konstruktywnego rozwoju życia (Bytu), będąca oryginalną formą bytowania w schemacie bytów żyjących:

Człowiek nie jest niczym innym, jak tylko jednym z ogniów ciągłości wszystkich zjawisk Bytu. A jednak człowiek jest szczególny, gdyż ostateczna natura Bytu, czyli Rzeczywistości, ukazuje się poprzez dowartościowanie ludzkiej kondycji (Park 1991: 40).

Fenomenologia człowieka jest utożsamiona z metafizyką ludzkiej kondycji (*metaphysics of the human condition*) i zajmuje centralne miejsce w ramach fenomenologii życia.

Przez byt ludzki, podobnie jak i przez inne rodzaje bytów prawdziwych, nieustannie przepływa strumień życia, z którego czerpie on produktywne siły i energie w zależności od indywidualnych

potrzeb, zarówno na poziomie świadomym, jak i nieświadomym. Człowiek bowiem jest częścią Natury – w każdym momencie zależy od całego systemu życia. Łączą go z innymi elementami wielkiego planu życia liczne relacje ontyczne, społeczne, poznawcze, moralne, artystyczne, religijne, kulturowe itp., dzięki czemu wspólnie tworzą jedną całość bytową. Zdaniem Tymienieckiej, zupełną niedorzecznością są poglądy izolujące człowieka od reszty wszechświata, koncentrujące się na bycie ludzkim bez uwzględnienia kontekstu jego faktycznej egzystencji.

Ludzka kondycja jest ukonstytuowana przez wirtualności – co więcej, Tymieniecka utożsamia człowieka z ich układem. Twierdzi, że człowiek jest tym, czym czynią go wirtualności. Byt ludzki wykorzystując własne uposażenie wewnętrzne, w tym potencjał zawarty w wirtualnościach, ma możliwość spełnienia się jego natury:

Jest On w istocie tym, kim jest, zarówno w swoich wirtualnościach, które jeszcze się nie rozwinęły, jak i w tych, które się rozwinęły, i w ten sposób może przyjąć nieprzewidywalny zwrot w swoim rozwoju (Tymieniecka 1977a: 1074).

Filozofka wyróżnia dwa rodzaje wirtualności: naturalne i kreatywne. Wirtualności naturalne odpowiadają za biologiczny (resp. witalny) aspekt życia człowieka, z którym łączy się automatyzm ludzkiego funkcjonowania (resp. poziom konstytutywnego funkcjonowania). Natomiast wirtualności kreatywne są racją specyficznym ludzkiego sposobu życia, tożsamego z kulturą. Do kreatywnych wirtualności zalicza ona wyobraźnię kreatywną (*Imaginatio Creatrix*) z jej inwencyjno-kreatywnymi możliwościami (*inventive/creative proficiencies of man*), wolę, podświadome pasje duszy ludzkiej (*subliminal passions of the soul*) oraz trzy zmysły o tym samym charakterze (*senses*): zmysł intelektualny, zmysł moralny i zmysł poetycki. Wymienione wirtualności są racją projektowania nowatorskiego znaczenia ludzkiego życia. Należy podkreślić, że wirtualności kreatywne są nabudowane na wirtualnościach naturalnych, bowiem nie byłoby kreacji, gdyby nie istnienie konkretnego bytu jako podłoża zmian. W związku z obecnością tych kreatywnych wirtualności, Tymieniecka postuluje twórczą naturę człowieka,

przez co – jak sama stwierdza – w swoich badaniach nad kreatywnością posunęła się zdecydowanie dalej w porównaniu z Ortegą y Gassetem oraz Miguelem de Unamuno, którzy uznali w niej jedynie cechę bytu ludzkiego. Kreatywność jest tym, co wyróżnia człowieka w całym systemie życia:

Poszczególne etapy rozwoju życia osiągają swój szczyt w kondycji ludzkiej, która przejawia zawsze następujące wirtualności: zdolności wynalazczo-twórcze, wyobraźnię, twórczość i wolę. [...] U podstaw tych wszystkich wirtualności i wymiarów, które odsłaniają istotę ludzkiej kondycji, zawsze znajdujemy twórczość jako płaszczyznę, z której wypływa proces prawdziwego ludzkiego życia. Istotnie, dla Tymienieckiej egzystencja ludzka jest bezpośrednio związana z możliwościami twórczymi człowieka i z ich potencjalną realizacją (Tymieniecka 1990e: 16).

Aby objaśnić sposób działania człowieka, filozofka zaproponowała własną koncepcję świadomości, różną od Husserla i Ingardena:

Tymieniecka twierdzi, że odwróciła kierunek klasycznej fenomenologii. Klasyczna fenomenologia skupiała się na świadomości, ona skupiła się na życiu. Świadomość jest tylko momentem w procesie samoindywidualizacji życia (Mohanty 1994: 259).

Wyjaśnia więc świadomość w szerszym kontekście, którym w prezentowanej koncepcji jest życie. Świadomość, podobnie jak człowiek, pojawia się w trakcie ontopojezy. Stanowi fazę rozwoju życia. Nie jest czymś wyizolowanym od reszty świata, ale jest jednym z elementów systemu życia, a więc jest zakorzeniona w Naturze, jest jej częścią. Świadomość i życie są ostatecznie tym samym, biorąc pod uwagę przyjętą przez Tymieniecką monistyczną koncepcję Bytu. Warunkują ją te same czynniki, które odpowiadają za faktyczne istnienie wszystkich istot żyjących oraz całego uniwersum.

Filozofka nie akceptuje Husserla koncepcji świadomości i związanej z nią redukcji transcendentalnej, ze względu na jej niewystarczalność do integralnego ujęcia doświadczenia człowieka, przede wszystkim jego spontanicznej kreatywności. Według twórcy fenomenologii, świadomość transcendentalna – „ja” transcendentalne

jest sferą pierwotną, z której świat czerpie swój sens z subiektywności transcendentalnej. Jak podkreśla Agnieszka Wesołowska:

*Epoché* domaga się, zdaniem Husserla, oczyszczenia, przemiany „ja”, które wyzute z wszelkich światowych uprzedzeń, realizuje zadanie bezstronnej, niezawisłej obserwacji swego świadomościowego życia. Transcendentalna *epoché*, ujmowana jako zmiana nastawienia, nie jest jedynie metodą warunkującą przejście na poziom transcendentalnej refleksji, lecz przemianą polegającą na przyglądaniu się własnemu „ja” w nowym świetle, na uświadomieniu sobie przez „ja”, że stanowi ono siłę konstytuującą (Wesołowska 2015: 83).

W czasie redukcji dokonuje się przekształcenie „ja” żyjącego w naturalnym świecie w „ja transcendentalne”. Tymieniecka zarzuca Husserlowi jednostronność, gdyż zredukował świadomości jedynie do odsłaniania przebiegów konstytucji o charakterze racjonalno-logicznym, co wiąże się z wyakcentowaniem jej bierności w rozwijaniu doświadczenia źródłowego. Według niej rozwój człowieka dokonuje się na drodze konfliktów wewnętrznych, samodzielnie dokonywanych wyborów, a nie przez automatyczną realizację z „góry” wyznaczonego wzoru działania. Z tego względu w ramach fenomenologii życia rozszerza ona Husserla koncepcję świadomości – obok funkcji konstytutywnej świadomości postuluje funkcję kreatywną. Funkcja konstytutywna jest tożsama ze świadomością intencjonalną charakterystyczną dla fenomenologii klasycznej. Tymieniecka nie poświęca jej większej uwagi (została wystarczająco opisana przez Husserla), natomiast koncentruje się na charakteryzowaniu oryginalnej funkcji kreatywnej świadomości. W zależności od wybranego przez człowieka sposobu funkcjonowania – konstytutywnego lub kreatywnego – dominującą rolę spełnia odpowiedni układ świadomości.

Pierwotną i jednocześnie najważniejszą funkcją świadomości w prezentowanej koncepcji, warunkującą ludzką kreatywność, jest funkcja kreatywna (*primordial function*). Funkcja konstytutywna, choć podstawowa, pełni drugorzędną rolę w strukturze świadomości. Kreatywność czerpie treści ukonstytuowane przez świadomość intencjonalną. Funkcja kreatywna w przeciwieństwie

do funkcji konstytutywnej nie jest podporządkowana realizacji wrodzonej celowości bytu, lecz indywidualnemu projektowaniu wzniosłego znaczenia życia. Kreatywność podaje w wątpliwość celowość entelechialną:

Z drugiej strony, jak widzieliśmy, twórcza funkcja naprawiania i uzupełniania nie jest czynnikiem biernej i wrodzonej rutyny, ale woli i namysłu *par excellence*. Jego celem nie jest służenie celom życia; Wręcz przeciwnie, jawi się jako akt buntu przeciwko wszystkiemu, co czyni to bezkrytycznie i automatycznie (Tymieniecka 1974: 39).

Funkcja kreatywna świadomości jest niezależna w swoim działaniu od funkcji konstytutywnej, jednak na zasadzie *poiesis* wykorzystuje elementy pochodzące z ukonstytuowanych wcześniej przedmiotów przez świadomość intencjonalną do kreacji oryginalnego znaczenia ludzkiej egzystencji, łącząc je według indywidualnego kryterium, własnego uznania. Pisząc o ludzkiej kreatywności, Tymieniecka używa angielskiego czasownika *inventio*, a nie *discovery*. Oznacza to, że łączy kreatywność z wynalazczością, z dodawaniem do świata czegoś oryginalnego, co nie jest tożsame z „odkrywaniem” czegoś istniejącego. Należy jednak zauważyć, że w przypadku ludzkiej kreacji mamy do czynienia z wytwarzaniem, a nie ze stwarzaniem właściwym Bogu, dla którego charakterystyczne jest *creatio ex nihilo*.

Pomiędzy funkcją konstytutywną a funkcją kreatywną dochodzi do ciągłego konfliktu:

W samym sercu ludzkiej kondycji twórczej leży napięcie pomiędzy systemem funkcjonalnym nastawionym na utrzymanie życia a ludzką wirtualnościami twórczymi, które wraz z wahnięciem *imaginatio creatrix* wynosi nas ponad żywotne troski życia (Tymieniecka 2000c: 16).

Każda z wymienionych funkcji, mając odmienny charakter i różne cele do spełnienia, konkuruje o pierwszeństwo w sposobie realizacji ludzkiej egzystencji. Ta walka wewnątrz świadomości powoduje wewnętrzne rozdarcie, odczuwane przez człowieka jako sytuacja graniczna (resp. dramatyczna). Człowiek, gdy uzmysłowi

sobie własne ograniczenia narzucone przez funkcję konstytutywną, zarówno w wymiarze życia indywidualnego, jak i zbiorowego, zaczyna przeciwstawiać się dotychczasowej formie życia. Funkcja kreatywna bowiem wzbudza w nim silny opór wobec wszystkiego, co jest ślepe i automatyczne, co stanowi następstwo działania funkcji konstytutywnej. Co więcej, wywołuje pragnienie kreacji, dzięki której staje się możliwe transcendowanie danego świata-życia. Dokliwie bowiem odczuwa brak możliwości decydowania o kierunku własnego życia, celowości i własnym przeznaczeniu. Człowiek, realizując w sposób automatyczny wrodzoną *entelecheię*, jest wprawdzie istotą zorganizowaną, odczuwającą stabilność życiową, lecz – jak podkreśla Tymieniecka – nie jest to stan właściwy dla ludzkiej bytowości. W tej sytuacji człowiek staje przed koniecznością dokonania wyboru dalszej drogi egzystencjalnej: czy nadal będzie ślepym wykonawcą wzorów (schematów) narzuconych przez świadomość konstytutywną, czy raczej odważy się wkroczyć na drogę kreatywnych poszukiwań realizując najgłębsze tęsknoty jego duszy. Zaczyna wówczas stawiać trudne pytania będące następstwem braku akceptacji dla aktualnego sposobu funkcjonowania w świecie. Te pytania nie pozostają bez odpowiedzi, gdyż jest osobą, która jest w stanie zrozumieć sytuację egzystencjalną, własne miejsce w schemacie życia. Wraz z „przebudzeniem ze snu”, czyli odkryciem wrodzonych możliwości twórczych, człowiek przekształca się w świadomy podmiot kreatywny. Wiąże się to z przejściem dominującej roli przez funkcję kreatywną, zaś funkcja konstytutywna zostaje zdetronizowana. Dokonuje się wówczas przejście od bierności do aktywności: człowiek przejmuje inicjatywę i kierunkuje własne działanie – przekracza ściśle biologiczne znaczenie życia zdeterminowane (*precoded*) naturalną celowością ku niczym nieograniczonej kreatywności. Postępując na drodze kreatywnej, człowiek w dalszym ciągu uczestniczy w naturalnym strumieniu życia.

Funkcja kreatywna świadomości stanowi rację nowych form znaczenia życia (resp. kultury), które poszerzają perspektywę rozumienia świata-życia. Człowiek dzięki nim uwalnia się od „z góry” ustalonej drogi egzystencjalnej (*preestablished routine*) i jej sztywnych reguł, które wyraźnie ograniczają jego wolność:

Kreatywność jest tym, co naprawdę oddziela nas od świata zwierząt, dając nam tę szczególną pozycję w świecie, z którego jesteśmy tak dumni. Będąc *homo creator*, człowiek nie tylko interpretuje świat, w którym żyje, nie tylko tworzy ciągle nowe elementy z materialnej rzeczywistości, nie tylko tworzy nowe, fikcyjne światy jako wynik swoich artystycznych pasji, człowiek jest również kreatywny w swoim rozumieniu i interpretacji świata w tym sensie, że samo wyjaśnienie lub interpretacja jest aktem kreacji (Górniak-Kocikowska 1991a: 85).

Funkcja kreatywna świadomości sytuuje człowieka w szczególnej pozycji egzystencjalnej (bytowej), ponieważ za pośrednictwem aktu twórczego może on uczestniczyć w wewnętrznym działaniu Natury (życia). Mając dostęp do Prawdziwej Rzeczywistości, może indywidualnie wyróżniać racjonalności logosu życia według własnej woli, własnego uznania, i samodzielnie decydować o ich wykorzystaniu w procesie projektowania świata kultury. Tymieniecka zdaje sobie sprawę zarówno z pozytywnych, jak i negatywnych konsekwencji tych możliwości człowieka. Człowiek może świadomie uczestniczyć w kreowaniu ludzkiego świata, a więc w manifestacji racjonalności logosu w świecie, ale także może przyczyniać się do spowolnienia tego procesu, rezygnując z własnych możliwości twórczych.

Wyróżnione przez Tymieniecką funkcje świadomości posługują się odpowiednimi władzami umysłowymi, takimi jak: intelekt, wyobraźnia, pamięć i wola, które utożsamia ona z wirtualnościami ludzkiej kondycji. Główną rolę w obrębie funkcji konstytutywnej pełni intelekt, natomiast w funkcji kreatywnej – wyobraźnia (Mohanty 1994). Poniżej zostaną krótko scharakteryzowane poszczególne władze człowieka wyróżnione w antropologii Tymienieckiej.

Intelekt (*intellect*) – funkcjonalny organ ludzkiego umysłu. Inne jego określenia stosowane przez Tymieniecką to rozum (*reason*), umysł (*mind*), świadomość (*consciousness*), świadomość w roli intelektu (*consciousness in intellect's role*). W ramach fenomenologii życia, w przeciwieństwie do fenomenologii Husserla, intelekt nie jest najważniejszą władzą człowieka, to jedynie jedna z wielu zdolności człowieka. Bierze on udział w konstytucji przedmiotów przez świadomość intencjonalną. Według Tymienieckiej, jest on także obecny w kreatywnym funkcjonowaniu człowieka, ale w drugorzędnej

roli. Intelkt dzięki swej organizującej pracy odpowiada bowiem za stabilność ludzkiego doświadczenia, dostarcza trwałego punktu odniesienia dla wyobraźni, pamięci i woli. Do jego zadań należą (*structuring work*): analiza, mierzenie, sądzenie, ustalanie proporcji, przewidywanie, ustalanie i utrwalanie wzorów (*patterns*) stale powtarzającego się porządku w świecie. Jak podkreśla filozofka, ostatecznie intelekt stanowi fundament, na którym opiera się cały konstruktywizm ludzkiej bytowości. Intelkt więc wyznacza ramy (*measuring stick*) dla kreatywnych przedsięwzięć człowieka i jego twórczych projektów.

Wyobraźnia (*imagination*) – na jej określenie Tymieniecka używa następujących terminów: *imaginatio creatrix*, wyobraźnia kreatywna (*creative imagination*), wyobraźnia poetycka (*poetic imagination*). W prezentowanej koncepcji to najważniejsza władza umysłowa człowieka, ściśle związana z ludzką kreatywnością i wolnością. Jest niczym nieskrępowaną i nieograniczoną wirtualnością, sprawiającą, że człowiek odczuwa w sobie dążenie do tego, co nieskończone, gdzie brak jakichkolwiek granic:

W ekspansji wolności ruch wyobraźni przełamuje ciasne artykulacje funkcji skoncentrowanych na zdefiniowanych i ograniczonych celach i otwiera rozległy obszar ludzkiego wyboru, osobistą drogę przez egzystencję (Tymieniecka 2000c: 16).

Wyobraźnia pełni rolę pośrednika między rozumem a podświadomymi pasjami duszy ludzkiej w ramach funkcji kreatywnej świadomości:

Wyobraźnia jawi się jako pośrednicząca w dwóch poziomach wytwarzania, z których jeden składa się z sił generujących namiętności, a drugi bada i selekcjonuje moc rozumu we wszystkich ich warstwach (Tymieniecka 1974: 38).

Znajdując się pomiędzy tak odmiennymi źródłami wiedzy, rozumem i podświadomymi pasjami, czerpie z nich inspirację do swego działania. Jako tak rozumiany pośrednik scala w jedną całość różnorodne mechanizmy funkcjonalne człowieka, jest racją

ich współpracy. Dzięki niej dochodzi do wzajemnego celowego oddziaływania, tak zwanej dynamicznej gry, między tym co racjonalne (świadome) a tym co emocjonalne, czyli między ideami intelektualnymi a uczuciami, emocjami. Ze względu na brak determinacji rezultatu tego procesu przez zewnętrzne aprioryczne czynniki, Tymieniecka dopuszcza w obrębie tego procesu możliwość błędu. Skutkiem wzajemnej interakcji rozumu i podświadomych pasji jest pojawienie się w człowieku nowych typów uczuć, intuicji, nowych relacyjnych wzorów (*new relational patterns*), które ostatecznie są dziełem wyobraźni. Przyjmują one formę dynamiczną, chaotyczną, niepełną, ulotną, nieuchwytną i stanowią rezerwuar oryginalnych możliwości rozwiązywania konkretnych ludzkich problemów. Ta „gra” pomiędzy sferą racjonalną a sferą emocjonalną wytrąca człowieka z bierności, i jest źródłem jego nowatorskiej aktywności. Powoduje rozbudzenie jego twórczych poszukiwań nieokreślonych perspektyw dla własnej egzystencji. Człowiek jak nigdy wcześniej odczuwa w sobie silne napięcia wewnętrzne i tęsknotę za czymś nieznanym, co wiąże się z pragnieniem zrozumienia własnego przeznaczenia oraz chęcią odnalezienia swego miejsca w kreatywnym kontekście świata. W ten sposób wyobraźnia znajduje się u podstaw nadania nowego sensu egzystencji *human condition*, przez co poszerza zakres jego wolności:

Odkryliśmy, że twórcza wyobraźnia dokonuje przejścia od żywotnego znaczenia życia, gdy projektuje się w swoim ontopojetycznym kursie do specyficznie ludzkiej kondycji, która przyciągając je, przekształca je w miriady promieni, z których każdy jest źródłem wciąż odnawianych i różnicujących się czynników, tworzących bogactwo znaczącego wszechświata człowieka (Tymieniecka 1995c: ix).

Dzięki niej człowiek nie jest już skazany na realizację schematów świadomości intencjonalnej. Wkraczając na drogę kreatywności, może transcendować wrodzony kod Natury dzięki wyobraźni, dla której charakterystyczny jest brak jakichkolwiek ograniczeń. Wyobraźnia umożliwia więc przejście od naturalnego znaczenia życia (*vital significance of life*) w kierunku wzniosłego jego sensu (*specific significance of life*).

Wola (*will*) to władza umysłowa człowieka odpowiadająca za wybór konkretnych projektów wyobraźni dokonany przez człowieka. Do przejawów woli Tymieniecka zalicza: a) *przejawy bezpośrednie*: pragnienie, dążenie, preferencje; b) *przejawy pośrednie*: obecność we wszystkich uczuciach człowieka, a także podczas zwrócenia się podmiotu „do” lub „przeciw” przedmiotowi.

Pamięć (*memory*) to władza odpowiedzialna za ciągłość ewolucji życia, w tym ludzkiego doświadczenia. Pełni trzy funkcje, które jednocześnie są jej cechami: podtrzymującą, zachowawczo-utrwalającą oraz odzyskującą. Bez pamięci nie jest możliwy konstruktywny rozwój życia. Pamięć jest obecna wraz z pierwszą manifestacją logosu życia na wszystkich etapach ontopojezy bytu. Dzięki niej poszczególne fazy procesu ontopojezy nie ulegają zapomnieniu, pamięć bowiem projektuje połączenia między poszczególnymi wydarzeniami (fazami) rozwoju życia. Każdy kolejny etap ewolucji Bytu staje się osiągalny dzięki informacji przekazanej z niższego na wyższy poziom. Na tej podstawie Tymieniecka określa tę władzę umysłową mianem „dyskretnej ciągłości” (*discrete continuity*) o charakterze prototypicznym.

### 3.2. Poznanie człowieka: konstytutywne i kreatywne

Tymieniecka, wbrew współczesnemu sceptycyzmowi, agnostycyzmowi i relatywizmowi, jest głęboko przekonana do możliwości poznawczych człowieka. Według niej byt ludzki to istota poznająca. Jest to najważniejsza teza teorii poznania w ramach fenomenologii ludzkiej kondycji. Każdy człowiek bez wyjątku poznaje otaczającą rzeczywistość, samego siebie, drugiego człowieka, a także Boga. Filozofka wyróżnia następujące typy poznania: zmysłowe (*sensory*); emocjonalne (*emotional*); umysłowe (*mental*) – poznanie noetyczne za pomocą mechanizmu wariacji; twórcze (*imaginative*). Ze względu na przyjęty system funkcjonalny świadomości człowieka, wyróżnia dwa poziomy poznania: konstytutywny i kreatywny. Pierwszy typ poznania realizuje się na drodze konstytucji przedmiotu, natomiast drugi

z wymienionych dokonuje się za pośrednictwem aktu twórczego człowieka.

### 3.2.1. Konstytucja przedmiotu

Tymieniecka twierdzi, że odchodzi od Husserla koncepcji konstytucji przedmiotu przez świadomość intencjonalną z jej bierną syntezą. W ramach fenomenologii życia zaproponowała koncepcję przedmiotu i jego ustanawiania (Tymieniecka 1964a). Według niej, świadomość nie jest „zamkniętym pudełkiem”, lecz systemem funkcji, dlatego wyróżnia w jej obrębie dwa autonomiczne poziomy konstytucji przedmiotu. Pierwszy z nich, o charakterze biernym, jest ściśle związany z jej pasywnymi funkcjami, zaś drugi to aktywna synteza (*active synthesis*), nazywana także konstytutywną wariacją (*constitutive variation*). Wymienione poziomy konstytucji łączy ze sobą czynnik zewnętrzny (idee), pełniący rolę obiektywnego pośrednika. Punktem wyjścia konstytucji przedmiotu jest oczywistość indywidualnych, autonomicznych struktur rzeczy, zaś kolejnym jej etapem jest zwrócenie się podmiotu ku ich konstytutywnym zasadom, czyli ideom w systemie konstytutywnym. Zdaniem Tymienieckiej, takie ujęcie ustanawiania przedmiotu daje możliwość przewyższenia transcendentalizmu, a przez to zapewnia realizm.

W konstytucji przedmiotu fundamentalną rolę pełni percepcja konstytutywna. Należy ją utożsamić z procesem pojawiania się pojedynczych wrażeń w porządku szeregowym, które łącząc się formują konkretny przedmiot. To pozornie subiektywne doświadczenie percepcji potwierdza się w obiektywnych strukturach noematycznej zawartości. Subiektywne akty świadomości (*noeza*) połączone z ich obiektywną zawartością (*noemat*) konstruuje konkretne przedmioty ludzkiej świadomości. Rozwój noematycznych reprezentacji postępuje względem czynnika zewnętrznego – w tym przypadku idei. Nie jest to proces ani spontaniczny, ani przypadkowy, lecz celowy. Jego teleologiczność jest fundamentalna dla ustanawiania względnie stałego świata-życia. Jak podkreśla filozofka, pierwotnym, transcendentalnym warunkiem konstytucji przedmiotu na etapie percepcji jest konstytutywna wariacja odpowiadająca za wyróżnianie w jej obszarze poszczególnych sfer czyli regionów – używając

sformułowania Husserla. Aby zobrazować stawianą przez siebie tezę, Tymieniecka podaje przykład dziecka, które stojąc przed chaosem kolorów i form orientuje się pośród nich dzięki wyróżnianiu „znaczących pól” (*significant fields*). Według niej, proces wydzielenia tych sfer jest wcześniejszy od wyodrębniania się konkretnych przedmiotów. Proces wariacji jest sterowany przez idee, czyli niezmiennie, transcendentalne zasady o idealnym istnieniu. Idee nie są dane świadomości ludzkiej w sposób bezpośredni. Zostają odkryte w procesie wariacji poprzez rozpoznanie powtarzających się wrażeń oraz zachodzących między nimi związków. Idee jako zasady o charakterze apriorycznym stanowią uniwersalny punkt odniesienia w procesie konstytucji przedmiotu, uzasadniający racjonalność konkretnej rzeczy. Tymieniecka traktuje idee jako coś, co jest wcześniejsze logicznie i poznawczo od faktycznego doświadczenia człowieka. Stąd jej twierdzenie dotyczące uznania w nich strukturalnego szkieletu przedmiotu (*structural skeleton of object*), który wskazuje na jego szczegółowe różnicowanie – wyodrębnianie (*differentiation*). Według niej, postulat aktywnej syntezy na poziomie percepcji oraz nowe rozumienie idei stanowią nowość w koncepcji konstytucji przedmiotu w ramach tradycji fenomenologicznej.

### 3.2.2. Akt kreatywny

Poznanie kreatywne o charakterze intuicyjno-konstrukcyjno-projekcyjnym dokonuje się za pośrednictwem aktu twórczego człowieka. Tymieniecka utożsamia odkrycie aktu twórczego z odnalezieniem punktu Archimedesesa, stanowiącego trwały punkt odniesienia w procesie wyjaśnienia człowieka i jego kultury w ramach jej systemu filozoficznego:

Husserl, Ingarden i Merleau-Ponty bezskutecznie poszukiwali punktu Archimedesesa, z którego filozofia mogłaby być stosowana do wszystkich dyscyplin. W moim własnym planie podróży znalazłam ten punkt Archimedesesa w ludzkim akcie twórczym, w którym spotykają się teoria, *poiesis* i *praxis* i z którego mogą być wyodrębnione (Tymieniecka 1989a: 181).

Według niej, akt kreatywny został zignorowany przez fenomenologię klasyczną (Husserla, Ingardena, Schelera, Merleau-Ponty’ego),

natomiast w ramach jej perspektywy badawczej stanowi on prototyp ludzkiego działania.

Tak jak kulminacyjną fazą rozwoju życia jest ludzka kondycja, tak najważniejszym jej działaniem jest akt twórczy. Jego pojawienie się jest możliwe dzięki kreatywnej naturze człowieka, dla której charakterystyczne są wirtualności wchodzące w skład funkcji kreatywnej świadomości. Tymieniecka podkreśla, że w inicjowaniu aktu twórczego (resp. ludzkiej kreatywności) zasadniczą rolę odgrywa podświadomy zmysł poetycki (resp. estetyczny), ponieważ aktywizuje on funkcję kreatywną świadomości. Człowiek wówczas zaczyna odczuwać wewnętrzne głębokie pragnienie przewyżczenia wszystkich swoich naturalnych limitów narzuconych przez świadomość konstytutywną. Wyjątkowość aktu kreatywnego polega na tym, że umożliwia bezpośredni dostęp do Natury – podczas jego trwania byt ludzki uczestniczy w przejawianiu się logosu w świecie, wyodrębniając jego racjonalności zgodnie z własną twórczą wizją. Człowiek, świadomie partycypując w ontopojezie, przenika strukturę życia, odkrywa odwieczny porządek życia, dociera do „początku” wszystkiego, co jest; do pierwotnych intuicji, które są przed wszelkimi osiągnięciami kultury i są wspólne dla całej ludzkości. Odkrywa wówczas wspólnotę ze wszystkimi żyjącymi istotami, uświadamia sobie, że jest jednym z elementów wielkiego systemu życia. Zaczyna rozumieć samego siebie, drugiego człowieka i otaczającą rzeczywistość. Na podstawie tego doświadczenia o charakterze egzystencjalnym Tymieniecka twierdzi, że Natura jest płaszczyzną spotkania i jedności wszystkiego, co jest żywe.

W porównaniu z aktem intencjonalnym, akt kreatywny ma całkiem odmienny charakter. Akt intencjonalny powstaje dzięki świadomości konstytutywnej, natomiast akt kreatywny za sprawą funkcji kreatywnej. W odróżnieniu od przedmiotu intencjonalnego, którego konstytucja jest z „góry” wyznaczona przez charakter wspomnianego procesu, przedmiot aktu twórczego nie jest zdeterminowany przez wewnętrzną jego naturę, lecz jest obiektem ludzkiego poszukiwania sensu. Akt kreatywny nie zawiera żadnych obiektywnych struktur wewnętrznych, także nie posiada żadnej określonej rzeczowej zawartości. Umożliwiając podmiotowi partycypację

w strumieniu życia (Naturze), ten akt wypełnia się samą istotą życia, którą Tymieniecka nazywa „dreszczem życia” (*thrill of life, tremor of life*). Oznacza to, że bezpośrednie doświadczenie życia za sprawą tego aktu jest ekscytujące. Człowiek nie jest w stanie zachować wobec niego neutralności, gdyż porusza go dogłębnie, czego efektem jest projekcja nowego znaczenia życia w oparciu o wizję twórczą. Ta wizja ukazuje całkiem nowe, dotąd nieznanne horyzonty życia, dzięki czemu człowiek odrywa się od codzienności i czuje się niesiony na skrzydłach piękna i wzniosłości.

Akt kreatywny mobilizuje i integruje całą bytowość człowieka, wszystkie wymiary jego kondycji. Wprowadza harmonię pomiędzy władzami umysłowymi człowieka a czynnikami podświadomymi, które odtąd są gotowe współpracować, wspólnie działać na rzecz wzniesłego celu, którym jest nowy sens ludzkiej egzystencji. W tym akcie spotykają się z sobą dwa typy spontaniczności: biologiczna (naturalna) spontaniczność ze spontanicznością inwencyjną. Pierwsza z wymienionych żywiołowości wiąże się z podtrzymaniem życia fizycznego (poziomem konstytutywnego funkcjonowania), natomiast druga towarzyszy ludzkiej kreatywności poprzez rozmyślanie, rozważanie, wyobrażanie, zadawaniem pytań (ciekawość), rozpamiętywanie, tęsknotę oraz zachwyty. Wraz z pojawieniem się spontaniczności inwencyjnej człowiek przyjmuje nową formę egzystencji, dla której charakterystyczna jest samoświadomość. Dokonuje się wówczas wewnętrzna przemiana jednostki: indywidualnej osobowości (*individual selfhood*) w samoświadomy podmiot (*self-conscious subject*). Najważniejszą jego cechą staje się odtąd samodzielne obmyślanie własnej drogi egzystencjalnej. Ponieważ w akcie twórczym zasadniczą rolę odgrywa zmysł poetycki, dlatego obecna w nim estetyczna przyjemność intensyfikuje całą ludzką egzystencję, którą człowiek odczuwa jako wypełnioną życiem.

Tymieniecka porównuje człowieka spełniającego akt twórczy do platońskiego demiurga. Ten boski budowniczy tworzy świat materialny, podobnie czyni podmiot twórczy (artysta, pisarz, poeta) kreując świat nowych sensów w swoich dziełach. Powstałe nowatorskie formy egzystencji są odpowiedzią na jego najgłębsze podświadome pragnienia i tęsknoty. Czuje on w sobie przynaglenie, aby

aktywnie uczestniczyć w życiu, by zaangażować się we wszystkie wymiary egzystencji. Należy jednak zauważyć, że demiurg tworząc świat wpatrywał się w idee, który były dla niego wzorem wcielonym w odwieczną materię. Natomiast w Tymienieckiej koncepcji kreatora brak odniesienia do tego, co niezmienne, wieczne, ogólne, czyli do idei. Wprawdzie są one elementem systemu konstytutywnego wszechświata, jednak nie uczestniczą w kreacji nowego znaczenia życia. Akt twórczy, docierając do istoty życia, nie potrzebuje stałych wzorów, aby ująć zmienną Prawdziwą Rzeczywistość. Filozofka pozostawia całkowitą dowolność artyście w jego społecznej misji.

### 3.3. Proces interpretacji ludzkiej egzystencji

Na poziomie ludzkiej kondycji, jak w przypadku każdego rodzaju bytu prawdziwego, dokonuje się ontopojeza, czyli proces konstruktywnego stawania się życia. Człowiek więc, jak inne formy bytowe w systemie życia, to bytowość dynamiczna, a nie statyczna. Tymieniecka stosuje następujące terminy dla określenia ontopojezy na poziomie bytu ludzkiego: samointerpretacja ludzkiej egzystencji (*self-interpretation of human existence*), samoindywidualizacja egzystencji (*self-individualization-in-existence*), samoeksplicacja /samotłumaczenie (*self-explication*), autoindywidualizacja egzystencji (*auto-individualization-in-existence*), genetyczna samointerpretacja człowieka (*man's genetic self-interpretation*), ontologiczna indywidualizacja człowieka (*man's ontologic individualization*). Powyższe nazwy ontopojezy wskazują na zaangażowanie podmiotu w ten proces dzięki funkcji kreatywnej świadomości.

Proces interpretacji ludzkiej egzystencji ma złożony charakter, składa się kilku faz następujących po sobie. Wśród nich filozofka wymienia: fazę przed-życia (*pre-life phase*); fazę organiczno-życiową zorientowaną celowo (*entelechiol-oriented organic/vital phase*); fazę witalno-odczuwającą (*vital/sentient phase*); fazę odczuwająco-psychiczną (*sentient/psychic phase*); fazę psychiczno-świadomą (*psychic/conscious phase*). Dla każdej z wymienionych faz, z wyjątkiem fazy przed-życia, właściwa jest zasada określająca kierunek

rozwoju bytu na danym etapie ewolucji. W fazie przed-życia zachodzi automatyczna organizacja sił naturalnych i celowe wytwarzanie połączeń między nimi, które jest prototypem zasady odpowiedniości (*fitness*), charakterystycznej dla fazy organiczno-życiowej. To właśnie w jej obrębie rozpoczyna się właściwa indywidualizacja życia: wzajemne łączenie się sił (podstawowych składników obecnych w systemie życia) i konstruowanie różnych form bytowości. W fazie witalno-odczuwającej obowiązuje zasada przyzwolenia/odrzućenia (*acquiescence/rejection*), która rozróżnia przydatność poszczególnych elementów wewnątrz schematu życia ze względu na konieczność zaspokojenia podstawowych potrzeb biologicznych nowej bytowości. Wspomniana zasada przyzwolenia/odrzućenia jest także obecna w fazie odczuwająco-psychicznej, z tą tylko różnicą, że cechuje ją wyższy poziom złożoności związany z wartościowaniem (*evaluative complex*), w skład którego wchodzi: rozpoznanie, ocena, zrozumienie, akceptacja i odmowa. Natomiast w fazie psychiczno-świadomej nie występuje żadna wrodzona zasada kierująca ontopojezą bytu, gdyż to podmiot indywidualnie określa reguły, którymi kieruje się w trakcie swego rozwoju.

Tymieniecka twierdzi, że system funkcjonalny ludzkiej świadomości wyznacza dwa podstawowe etapy ontopojezy na poziomie ludzkiej kondycji, mianowicie konstytutywny oraz kreatywny. Pierwszy z wymienionych obejmuje rozwój życia na poziomie podstawowym. To automatyczna „rekonstrukcja” kodu zaszyfrowanego przez Naturę przez obecną w niej zasadę enetechniczną, zgodnie z którą jednostka wyróżnia się z anonimowych sił i neutralnych energii w systemie życia. Człowiek wykorzystuje naturalne zasoby dla budowania własnej bytowości. Na tym etapie ontopojezy dochodzi do konstytucji świata-życia przez determinującą świadomość intencjonalną. Natomiast drugi etap procesu interpretacji egzystencji utożsamia ona z kreatywnym szyfrowaniem (*creative ciphering*). Ten etap ontopojezy bazuje na witalnej fazie procesu samointerpretacji. Według niej jest to najdojrzała postać ontopojezy wyznaczona przez logos życia, który ujawnia się na tym etapie w różnych formach: logos poetycki odpowiada za ludzką kreatywność w trakcie procesu stawania się jego bytu; logos duchowy, tak zwany anty-logos,

stanowi rację transempirycznych poszukiwań duszy ludzkiej; logos intelektualny zapewnia jedność (ciągłość) między poszczególnymi wydarzeniami zachodzącymi w trakcie procesu indywidualizacji ludzkiej egzystencji.

Kreatywne szyfrowanie jest procesem twórczym (*creative process*), dokonuje się na poziomie ludzkiej podświadomości, której Tymieniecka przypisała kluczową rolę w jej fenomenologii człowieka. W ten sposób rezygnuje z dominującej roli intelektu w twórczej indywidualizacji człowieka, tym samym nie podziela poglądów Husserla, który w świadomości transcendentalnej uznał czynnik określający sens (znaczenie). Według niej to funkcja kreatywna ludzkiej świadomości, z wyobraźnią na czele, wyjaśnia twórczą samointerpretację egzystencji, podobnie jak całą aktywność twórczą człowieka. Impuls inicjujący ten etap samointerpretacji wyrasta z konfliktu w systemie funkcjonalnym ludzkiej świadomości, którego następstwem jest dążenie podmiotu do samodzielnego nadania sensu własnej egzystencji. W obrębie tego procesu nie obowiązują żadne wzory wcześniej ustalone, stąd trudno przewidzieć jego przebieg i skutek. Jediną instancją mającą ważność w tak pojętym szyfrowaniu jest wolny wybór, bowiem to człowiek decyduje o sposobie określenia sensu własnej egzystencji. Ten proces wiąże się z ciągłym poszukiwaniem nowych ideałów odpowiadających jego najgłębszym podświadomym tęsknotom, mającym swe źródło w ludzkiej kondycji, dla której tak charakterystyczne jest stawianie pytań, a przez to stałe rozważanie i rozmyślanie. Ta naturalna predyspozycja człowieka umożliwia kreację rozbudowanych systemów znaczeń życia (*network of relevant meaningfulness*), konkurencyjnych względem sensów narzuconych przez Naturę. W ten sposób człowiek przekształca się w samointerpretującą istotę (*self-interpreting being*), która projektuje własny scenariusz życia. Całkiem zasadne jest twierdzenie odnoszące się do niezliczonej liczby indywidualnych projektów życia, które nie mają formy ostatecznej, można je bowiem dopracowywać wraz z dostrzeżeniem nowych możliwości. Nie należy oczekiwać, że dany projekt egzystencjalny będzie zrozumiały i satysfakcjonujący dla wszystkich ludzi. Tymieniecka bowiem akcentuje jednostkowy wymiar nowo powstałego znaczenia

życia, które powstało w konkretnym kontekście antropologiczno-egzystencjalnym. Podkreśla, że choć każdy ma możliwość stać się istotą samointerpretującą, to jednak nie każdy realizuje ten wrodzony potencjał. Przeciętny człowiek często nie ma intuicji podświadomości, dlatego szczególną rolę w kreatywnym szyfrowaniu przypisuje ona twórcom, zwłaszcza pisarzom (poetom) oraz filozofom, których dzieła sztuki lub koncepcje filozoficzne stają się inspiracją w nadaniu sensu ludzkiej egzystencji. Na tej podstawie twierdzi, że kreatywne szyfrowanie to rodzaj komunikacji społecznej dokonującej się w relacji z drugim „ja”. Wyróżniają go dwie kategorie: wolność i historyczność. Tymieniecka traktuje wolność jako niczym nieograniczoną możliwość spontanicznego projektowania życia według własnego uznania przy uwzględnieniu intuicji Prawdziwej Rzeczywistości. Taką swobodę w działaniu zawdzięcza wyobraźni stwórczej odpowiadającej za kreatywność. Z kolei historyczność (*historicity of man*) interpretuje jako zbiór indywidualnych projektów egzystencjalnych, określających dzieje jednostki, wpisujące się w historię całej ludzkości.

Proces interpretacji egzystencji, zarówno na etapie konstytutywnym, jak i kreatywnym, posługuje się szyfrem (*cipher*) w postaci tekstu, tożsamym ze „znaczącym wzorem” (*meaningful pattern*). Ze względu na odmienny charakter poszczególnych etapów procesu interpretacji ludzkiej egzystencji, różna jest także specyfika tekstów oraz sposób ich odbioru przez człowieka. W ontopojezie naturalnej tekst został zakodowany przez Naturę, natomiast w kreatywnym szyfrowaniu tekst powstaje w trakcie projektowania indywidualnego sensu ludzkiej egzystencji. Tekst zaszyfrowany przez Naturę jest zaadresowany do intelektu człowieka, jest zrozumiały dzięki pojęciom powstałym dzięki świadomości intencjonalnej. Z kolei tekst kreatywny jest skierowany do uczuć, emocji i wyobraźni człowieka, do jego najgłębszych podświadomych tęsknot i dążeń. Posługuje się symbolem i metaforą. Oba typy tekstów przekazują przesłanie (*message*), są więc rodzajem pośrednika między Naturą a odbiorcą, kreatorem (twórcą) a odbiorcą. Dlatego należy je traktować jako istotny element procesu komunikacji – nośnik komunikatu – pomiędzy wymienionymi elementami relacji.

Proces szyfrowania tekstu jest ściśle związany z procesem jego odszyfrowania (*deciphering*), polegającym na adekwatnym odczytaniu przesłania zawartego w danym tekście. Analogicznie do procesu interpretacji egzystencji, składa się on z dwóch etapów. Pierwszy z nich to proces rekonstrukcji (*reconstruction*) treści zakodowanych przez Naturę, drugi zaś to tak zwana aktywna konstrukcja (*active construction*), czyli projekcja nowych znaczeń życia. Tak jak nie jest możliwa kreacja bez wcześniejszej konstytucji świata-życia, tak też aktywna konstrukcja opiera się na reorganizacji elementów aktualnej fazy życia według oryginalnego kryterium.

### 3.4. Koncepcja duszy ludzkiej

Tymieniecka twierdzi, że zainspirowała się stanowiskiem Stephana Strassera w trakcie formułowania koncepcji duszy (*soul, psyche, innerness, inward sacred river*). Wspomniany przedstawiciel tomizmu fenomenologizującego odrzucił pogląd sytuujący duszę w obrębie kompetencji psychologii empirycznej, natomiast umieścił jej problematykę na przecięciu metafizyki i antropologii. Podejmując temat duszy ludzkiej, filozofka tym samym opowiada się za duchowym wymiarem życia człowieka. Podobnie jak Husserl, wyróżnia ona trzy sfery funkcjonalne człowieka: ciało, duszę i ducha. Za twórcą fenomenologii, przypisuje duszy rolę pośrednika między ciałem i duchem. Podczas gdy Husserl twierdził, że dusza pojawia się na granicy funkcji fizycznych ciała, duch zaś na krańcach duszy – ona uważa, że duch wzbudza się w sercu duszy.

Tymieniecka oświadcza, że dokonała analizy duszy z bardziej fundamentalnego punktu widzenia niż porządek racjonalny, utożsamiony ze świadomością intencjonalną, gdyż czyni to z perspektywy fenomenologii sacrum (*phenomenology of sacred*), rozwijanej w ramach fenomenologii życia. Choć uważa, że duszy nie sposób zdefiniować, czyli wskazać jej istoty, to jednak deklaruje eksplorację i opis tej niematerialnej substancji przez pryzmat spełnianych przez nią funkcji w ludzkiej egzystencji. Według niej, tylko tego typu podejście badawcze może zapewnić jej obiektywne ujęcie.

Dusza w tej koncepcji jest zakorzeniona w systemie życia, w bogactwie jego sił i energii. Stanowi manifestację logosu: „Czyż więc nie powinniśmy rozpoznać w animusie i w jego różnorodnym profilu odczuwającego sposobu Logosu, początkowego sposobu Logosu Życia” (Tymieniecka 1993b: 11). Oznacza to, że dusza jest jedną z możliwych racjonalności logosu w świecie i przysługuje wszystkim bytom żyjącym. W zależności od stopnia ich rozwoju, za Arystotelesem wyróżnia ona trzy jej rodzaje: wegetatywną, sensorywną i rozumną. Dusza ludzka stanowi najbardziej złożoną, a przez to najwznioślejszą jej postać. Jest bowiem obdarzona w intelektualny aparat-narzędzie intencjonalnej świadomości z „ja” jako osią, dzięki czemu stanowi rację tożsamości bytu ludzkiego. Niezależnie od przeżytych lat i doświadczeń, człowiek odczuwa, iż jest tym samym bytem – tożsamym, lecz nie takim samym, gdyż zmienia się jego wygląd wraz z wiekiem, doświadczenie czy wykształcenie itp.

Tymieniecka podkreśla, że odchodzi od poglądów Leibniza, Husserla, Ingardena i innych fenomenologów, którzy rozumieli duszę jako rodzaj monady bez „okien i drzwi”. Według niej duszę wyróżnia otwartość, a nie zamknięcie w sobie. Charakteryzuje ją unikalne położenie względem całego systemu życia – jest ona zorientowana zarówno do wewnątrz, jak i na zewnątrz siebie; jest bowiem pośrednikiem między duchem a ciałem; między człowiekiem a całym systemem życia. Jest miejscem, przez które przepływa konstruktywny strumień życia (Bytu). Odpowiada za wzajemne połączenia, wymianę w całym systemie życia. Przenikając cały system funkcjonalny podmiotu, umożliwia koordynację ludzkiego działania, ożywia życie psychiczne i duchowe człowieka oraz podtrzymuje w istnieniu jego ciało, z którym nieustannie się kontaktuje. Wprowadza harmonię pomiędzy poszczególnymi manifestacjami logosu życia na poziomie bytu ludzkiego aż po jego unicestwienie się w antylogosie, który należy utożsamić ze zjednoczeniem się duszy ludzkiej z Bogiem (resp. transnaturalny cel człowieka).

Dusza ludzka to dynamiczne terytorium życia, obejmujące swym zakresem empiryczną duszę (*empirical psyche*) z jej obwodami świadomego (*conscious*) oraz przed-świadomego życia (*pre-conscious*)

*life*). Najważniejszą jej częścią jest podświadomość (*subconscious*) – pośrednia sfera duszy występująca między wspomnianymi obwodami, w której dokonuje się przejście z poziomu świadomości do nieświadomości. Według niej, to sfera mroczna (*twilight zone*), w której odbywa się gra światła i ciemności (*zone of the play of light and darkness*) między siłami życia (Naturą) i kreatywnymi wirtualnościami człowieka. Tymieniecka utożsamia ją z kreatywną „kuźnią” duszy ludzkiej (*subliminal, creative forge, creative crucible*), czyli miejscem wykuwania się (resp. kreowania) oryginalnego sensu ludzkiej egzystencji, którym człowiek obdarza swą neutralną i anonimową naturę: *Here are instituted the individual systems of the meaning of life, personal, societal, cultural*. (Tutaj ustanawiane są indywidualne systemy sensu życia: osobisty, społeczny, kulturowy). Dzięki tym nowym znaczeniom życia dokonuje się zmiana jakości życia człowieka: następuje przejście z poziomu zwierzęcego (naturalnego, konstytutywnego) na poziom ściśle ludzki – kreatywny.

Tak pojęta dusza jest strukturą dynamiczną. Tymieniecka zakłada jej ustawiczny rozwój, który uzasadnia jej transempiryczne poszukiwania, ściśle związane z ostatecznym celem życia ludzkiego w prezentowanej koncepcji. Najwznioślejszą funkcją duszy wewnątrz ludzkiej kondycji jest wzbudzenie ducha ludzkiego, stanowiącego rację pojawienia się świętości (*sacredness*). Podczas rozwoju duszy jest taki przełomowy moment, kiedy dusza zrywa dotychczasowe relacje z całym systemem empirycznym życia, staje się jakby „zawieszona” w próżni, wkracza w etap wibracji (*vibration*), skutkującej spotkaniem z „Radykalnie Innym”. Życie ducha utożsamione z łaską także nieustannie się rozwija, nie występuje żadna forma ukończona w tej sferze duszy.

### 3.5. Celowość *human condition* w systemie życia

Cechą wyróżniającą człowieka spośród wszystkich bytów prawdziwych w systemie życia jest refleksja nad własną egzystencją, nad jej celowością. Namysł ten prowadzi do odkrycia własnej skończoności wiążącej się z koniecznością śmierci, która jest wpisana

w ludzką kondycję. Fakt śmierci rodzi różne pytania, kierunkujące indywidualne poszukiwania: czy śmierć jest definitywnym kresem wszystkiego?, czy życie ludzkie ogranicza się wyłącznie do tego, co doczesne, czy śmierć jest przejściem do życia wiecznego? Tymieniecka zdecydowanie opowiada się za perspektywą nieśmiertelności duszy ludzkiej w kontekście religii chrześcijańskiej, traktuje więc śmierć jako kolejny etap życia wiodący ku wieczności: „Śmierć nie jest już zgubą, zagrożeniem, od którego należy odwrócić wzrok. Jest to punkt przeznaczenia, czas żniw” (Tymieniecka 1977a: 1087). Wskazuje na niewystarczalność filozofii w wyjaśnianiu wieczności, dlatego odwołuje się do religii. Jednocześnie w ramach fenomenologii życia poprzez koncepcję duszy przygotowała grunt dla pojawienia się transempirycznych poszukiwań duszy ludzkiej, mających na celu zjednoczenie człowieka z Bogiem. W jej systemie dusza jest bowiem koniecznym czynnikiem umożliwiającym kreatywne (resp. racjonalne) wytłumaczenie ludzkiego bytowania na poziomie naturalnym, twórczym, a także transempirycznym (transnaturalnym).

W prezentowanej wizji antropologicznej celowość przenika ludzką egzystencję, człowiek nie jest więc dziełem przypadku ani absurdu. To konsekwencja teleologicznego charakteru życia (Bytu) w konstytutywnym systemie wszechświata. Tymieniecka w ramach fenomenologii ludzkiej kondycji zaproponowała sposób odkrywania tej właściwości bytu człowieka. Można go rozpoznać, analizując działania człowieka wyznaczone przez obie funkcje świadomości człowieka. Funkcja konstytutywna definiuje bowiem cel konstytutywny (resp. naturalny), natomiast funkcja kreatywna umożliwia realizację wzniosłego celu ludzkiej egzystencji, tożsamego z projekcją indywidualnego sensu życia. Według Tymienieckiej kreatywne poszukiwania własnej drogi życia stanowią przygotowanie do wejścia na drogę odnalezienia transempirycznego przeznaczenia duszy ludzkiej (*transempirical destiny of the soul*), również nazywanego transnaturalnym przeznaczeniem duszy ludzkiej (*transnatural destiny of the soul*). Aby osiągnąć zjednoczenie z Transcendencją, czyli transempiryczny cel duszy ludzkiej, należy najpierw zrealizować cel wyznaczony przez poszczególne funkcje świadomości.

Podstawowy cel życia człowieka ma charakter konstytutywny. Należy go upatrywać w automatycznej realizacji ustalonych z „góry” schematów życia w trakcie naturalnej ontopojezy według instrukcji zawartych w zasadzie entelechialnej. Racją tej formy celowości jest więc wspomniany czynnik – entelechia, uzasadniający naturalny rozwój bytu. Zdaniem filozofki, zasada entelechialna nie eksplikuje jednak spontanicznych działań twórczych człowieka. Wraz z podjęciem usiłowań kreatywnych, człowiek odrzuca tę naturalną celowość na rzecz konstruowania własnego indywidualnego telosu. Jednakże zredukowanie życia ludzkiego do poziomu konstytutywnego nieodwołalnie prowadzi do rezygnacji z wyższego sposobu bytowania charakterystycznego dla człowieka. Tymieniecka używa sformułowania „śmierć ducha”, kiedy opisuje ograniczenie ludzkiej bytowości do celu konstytutywnego. Należy jednak zauważyć, że realizacja celu konstytutywnego jest koniecznym etapem do osiągnięcia kolejnego etapu ludzkiej celowości związanej z indywidualnym nadawaniem sensu własnej egzystencji. Kreatywność jest bowiem ściśle związana z niezadowoleniem z dotychczasowej formy egzystencji, którą człowiek odrzuca, aby jej miejsce wypełnić samodzielnie skonstruowanym znaczeniem życia. Filozofka nie określa materialnej zawartości celu kreatywnego życia człowieka – wiadomo, że u jego podstaw znajduje się głębokie pragnienie kreacji sensu, jednak trudno przewidzieć, co je zaspokoi od strony treściowej. Z pewnością intuicje Prawdziwej Rzeczywistości uzyskane w akcie twórczym czynią zadość tym ludzkim dążeniom. Na poziomie realizacji celu kreatywnego dokonuje się przejście od naturalnej determinacji do kreatywnych możliwości, zakładających ludzką wolność, a więc i wybór oryginalnych form (projektów) egzystencji. Okazuje się, że ludzka kreatywność nie stanowi jednak kresu wszelkich ludzkich ambicji. Człowiek, nadając oryginalny sens własnej egzystencji, dalej poszukuje swego spełnienia. Z tego względu, według Tymienieckiej, cel kreatywny należy potraktować jako częściowy (partykularny), a nie jako końcowy (ostateczny). Kreatywność bowiem przygotowuje grunt dla podjęcia dalszej eksploracji sensu, tym razem transempirycznego przeznaczenia duszy ludzkiej inicjowanego i uzasadnionego przez podświadomy zmysł religijny (*sacral sense*):

Poszukiwanie transempirycznego przeznaczenia przez jaźń i innego jawi się bowiem jako dążenie do ostatecznego telosu samo-wyjaśnienia człowieka w istnieniu tylko wtedy, gdy odkrywamy, że dokonuje się ono za pomocą twórczej auto-interpretacji (Tymieniecka 1979: 24).

Tymieniecka opisuje transnaturalne poszukiwania duszy ludzkiej w ramach fenomenologii *sacrum*. Zgodnie z jej zamysłem, przedmiotem tej dyscypliny filozoficznej jest doświadczenie religijne, które potencjalnie jest dostępne każdemu człowiekowi, a więc niejako jest ono zadane każdemu człowiekowi. To doświadczenie składa się z aktów duchowych człowieka (*spiritual acts*), które transcendują to co naturalne w kierunku tego, co transempiryczne, przekraczające zwykłą codzienność człowieka. Cechą wyróżniającą tego typu aktów jest brak w nich dążenia do wytworzenia przedmiotu, w przeciwieństwie do działań spełnianych przez świadomość w jej funkcji konstytutywnej, jak i kreatywnej. Zatem nie występuje tu konstytucja ani kreacja przedmiotu, jest natomiast dewaluacja tego, co zastane w danym świecie-życia, zmierzająca ku anty-logosowi, aby w ten sposób osiągnąć transempiryczne przeznaczenie duszy ludzkiej. Natomiast celem fenomenologii *sacrum* jest odsłonięcie specyfiki życia wewnętrznego człowieka zmierzającej do poznania Transcendencji, bo – jak podkreśla Tymieniecka – filozofia nie ma kompetencji, aby ująć istotę religii. Transempiryczne poszukiwania duszy ludzkiej poprzedzające zjednoczenie z Bogiem to droga rozwoju duchowego człowieka. Na określenie Absolutu stosuje ona także inne terminy, jak: Świadek, Unikalny Byt, Nieuchwytny, Unikalna Obecność, Promienna Obecność, Transcendencja, Kochająca Opatrzność, Ojciec, Stwórca, Mistrz, Ostateczne Światło, Niewytłumaczalny, Boski Posłaniec, Nieuchwytny, Unikalny Byt. Aby ukazać możliwą realizację życia wewnętrznego człowieka, powołuje się na tradycję mistycyzmu chrześcijańskiego, w ramach którego pojawiły się różne sposoby dochodzenia do tego samego celu, którym jest komunია z Bogiem. Jako przykład podaje duchowość ignacjańską – metodę opracowaną przez św. Ignacego Loyolę, oraz duchowość karmelitańską św. Teresy z Lisieux. Istnieją także inne metody osiągania jedności z Bogiem, oprócz wymienionych. Filozofka

podkreśla, że nie ma jednego schematu drogi duchowej właściwej dla wszystkich zainteresowanych, bowiem są różne zdolności naturalne, temperamenty, wrażliwości itd. Najważniejsze, aby człowiek podążał za własnym głosem wewnętrznym w kierunku tego, co boskie.

Fenomenologia duchowego rozwoju człowieka w prezentowanej koncepcji, zgodnie z twierdzeniem Tymienieckiej, ma o wiele bardziej skomplikowany charakter w porównaniu z dotychczasową fenomenologią sacrum. Według niej wcześniejsze próby opisanego doświadczenia religijnego w ramach tej tradycji filozoficznej, a także wśród autorów zainspirowanych takim sposobem ujęcia problemu, jak: Max Scheler, Jean Hering, Benjamin Walter, Edyta Stein, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, Geo Widengren, nie są zadowalające ze względu na stosowane metody ejdetyczno-transcendentalne, które przysłoniły istotę tego typu przeżycia człowieka. Dlatego filozofka sugeruje podążanie za intuicją doświadczenia religijnego, a następnie opisanie jego przedmiotu adekwatnym językiem. Proponuje ona analizę doświadczenia religijnego z perspektywy fenomenologii życia i przyjętej w jej obrębie koncepcji duszy, która jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem.

Wraz z osiągnięciem przez duszę fazy rozwojowej nazywanej „wewnętrznym uświęceniem” lub „wewnętrzną świętością” (*inward sacredness*) – Tymieniecka utożsamia ją ze stanem nowej świadomości, którą człowiek odczuwa w formie intensywnej radości i wyzwolenia – dokonuje się wejście na drogę transnaturalnych poszukiwań człowieka. Filozofka postuluje trzy etapy rozwoju duchowego duszy, które bezpośrednio poprzedzają jej spotkanie z Transcendencją, wyznaczone przez trzy dynamiczne tendencje duszy ludzkiej (*movements*). Podkreśla, że realizacja transnaturalnego celu duszy ludzkiej zawsze dokonuje się w kontekście społecznym, w relacji i dialogu z drugim „ty”, bowiem człowiek samotny, odizolowany od innych, ma utrudniony dostęp do Boga. Ponadto człowiek może zrezygnować z realizacji celu transnaturalnego, co więcej – jest też możliwość odrzucenia Boga przez człowieka.

Pierwsza tendencja duszy ludzkiej wiąże się z tak zwanym radykalnym badaniem stanowiącym wyraz głębokiej potrzeby

rozumienia sensu świata rzeczy i osób. Inicjuje je podświadoma pasja duszy ludzkiej – pasja rozumienia. W związku z tym człowiek, a ściślej rzecz ujmując – dusza ludzka, bo to ona jest podmiotem tego badania, szuka przyczyn wszystkiego co jest: pragnie poznać zasady ludzkiego myślenia i działania oraz występujące związki między rzeczami, wydarzeniami itd. Brak przekonujących odpowiedzi na te wymienione zagadnienia rodzi w niej, a tym samym w człowieku, silny niepokój egzystencjalny, który w końcu doprowadza do podważenia wszystkich dotychczasowych twierdzeń na temat otaczającej rzeczywistości. Ponieważ człowiek nie może pozostawać w pustce egzystencjalnej, dlatego dusza poszukuje wewnątrz siebie nowych punktów odniesienia dla zrozumienia otaczającego świata. Intensywny rozwój duszy wywołuje w niej wewnętrzny pęd, który umożliwia wkroczenie w kolejną fazę jej rozwoju.

Druga tendencja duszy ludzkiej to jej dążenie ku egzaltacji i ideałów, które Autorka łączy z kreacją wartości poznawczych, moralnych, społecznych, estetycznych i religijnych. Te nowo powstałe jakości aksjologiczne utożsamia z podświadomymi formami doświadczenia, zawierającymi nowe znaczenie rzeczywistości. Jawią się one duszy jako atrakcyjne i wzniosłe. Poszerzają ją wewnętrznie i motywują do dalszych poszukiwań egzystencjalnych. Dusza na tym etapie może ulec własnemu złudzeniu – ideały przez nią zaprojektowane mogą ją zwodzić, a przez to doprowadzić do zaniechania dalszej drogi duchowej. Wraz z pojawieniem się ideałów (wartości), dusza wkracza w ostatni etap swego rozwoju.

Trzecia tendencja duszy łączy się bezpośrednio z osiągnięciem jej transnaturalnego przeznaczenia, którym jest zjednoczenie z Transcendencją (*move toward Transcendence*). Jednak zanim ten cel zostanie osiągnięty, dusza zмага się z odczuciem własnej ograniczoności i skończoności – odkrywa, że jej pragnienie sensu przekracza wykreowane przez nią ideały, które wcale do końca nie zaspokajają jej pragnienia sensu. Z tego powodu doznaje głębokiej samotności, czuje „ogarnięcie przez ciemność”. Podejmuje dalsze poszukiwanie kolejnego punktu odniesienia i dostrzega go w drugim człowieku, w drugim „ty”, który znajduje się w podobnej sytuacji egzystencjalnej jak on, także zмага się z niepewnością

własnego losu. Z czasem przekonuje się, że także obecność innych ludzi nie przynosi trwałego ukojenia duszy, ani definitywnych odpowiedzi na trapiące ją pytania, dlatego dalej czuje się samotna. Ogarnia ją pustka i ma poczucie totalnego bezsensu. Właśnie ten stan wewnętrznej niemocy, wynikający z braku rozumienia sensu otaczającego świata i rozczarowania drugim „ty”, staje się punktem zwrotnym – najważniejszym – w jej drodze do spotkania z Bogiem. Dusza bowiem intuicyjnie zwraca się ku Transcendencji, o której jeszcze nic nie wie, ale ją przeczuwa, szukając w niej umocnienia swego kruchego istnienia. Te wewnętrzne zmagania duszy – to „wyjście z siebie”, „oderwanie od samej siebie”, „otwarcie na boskie prowadzenie” – mają istotne znaczenie egzystencjalne, gdyż dzięki nim dusza doznaje najbardziej wewnętrznej intuicji Boga i ostatecznie dochodzi do zjednoczenia z Bogiem w ekstazie, co Tymieniecka utożsamia z wiecznością (*eternity in the instant*). Wówczas wszystkie dotychczasowe egzystencjalne niepokoje i niepewności znajdują swe ukojenie, a samotność zostaje przezwyciężona. Dusza odnajduje nowe transnaturalne przeznaczenie, „nowe życie” w Bogu.

Zdaniem Tymienieckiej, Bóg zawsze jest obecny w duszy ludzkiej, tylko dusza musi zwrócić się ku Niemu, aby z Nim się zjednoczyć. Jego obecność jest cicha, a przez to często niedostrzegalna dla człowieka. On zawsze czeka na spotkanie z duszą ludzką. Bóg jednocześnie jest immanentny i transcendentny wobec duszy ludzkiej – człowiek wprawdzie znajduje Go w duszy, ale jest to odrębny Byt, istniejący poza człowiekiem. Filozofka posługuje się koncepcją osobowego Boga charakterystyczną dla chrześcijaństwa, który ma całkiem odmienną naturę w porównaniu z człowiekiem. Tak charakteryzuje ona Absolut:

Radykalnie inny, ponieważ nie może utożsamić się z istotą żywą, z niczym znanym i z niczym, co mogłoby być poznane, ponieważ przedstawia siebie jako innego, radykalnie innego, nie tylko w odniesieniu do wszystkiego, co jest obecne, ale także do wszystkiego, co jest możliwe; w ten sposób przedstawia się na szczycie bytu i stawania się, i znając wszystko, przenikając wszystko, jest w jakiś sposób świadomy wszystkiego. Tak obecny w duszy, Świadek jest w stanie zrozumieć postawę człowieka w jej całości

jako taką, a szczególnie postawę duszy, która go przywołuje (Tymieniecka 1994: 17).

Skoro jednak jest tak różny status ontyczny Boga i człowieka, to pojawia się pytanie o możliwość ich wzajemnej łączności (*communication in the sacred*). Tymieniecka rozwija rozumienie religii jako komunikacji pomiędzy duszą ludzką a Bogiem, gdzie dusza może mówić do Boga i Bóg może przemawiać do duszy. Według niej, rozwój duszy ludzkiej czyni ją uważną na głos Boży, na święte przesłanie (*sacred message*) zawierające odwieczną Prawdę, pochodzące od samego Boga. Jako przykład Boskiego przesłania Tymieniecka podaje scenę zwiastowania Dziewicy Maryi, że zostanie Matką Chrystusa. Maryja, choć nie rozumiała znaczenia słów Archanioła Gabriela, jednak przyjęła je w postawie posłuszeństwa Najwyższemu. Dlatego człowiek winien przyjąć Prawdę Bożą tak jak Maryja, a następnie z niej skorzystać w procesie szyfrowania, które przyjmuje w tym kontekście postać samoszyfrowania w *sacrum* (*self-ciphering-in-the-sacred*).

## Rozdział IV

# Kultura jako kreacja znaczenia ludzkiej egzystencji

### 4.1. Artysta jako pośrednik między Prawdziwą Rzeczywistością a przeciętnym człowiekiem

Tymieniecka uważa, że potencjalnie każdy człowiek jest twórcą, ze względu na kreatywną naturę bytu ludzkiego. Termin „twórca”, którym się posługuje, ma następujące znaczenia w jej estetyce (resp. antropologii): artysta, czyli człowiek tworzący dzieła sztuki (twórca w sensie ścisłym), oraz podmiot kreatywny – człowiek, który wszedł na drogę twórczego człowieczeństwa wraz z uruchomieniem funkcji kreatywnej świadomości. W danym świecie-życia zasadniczo niewielu jest artystów, którzy swoją wizję twórczą utrwalają w dziele sztuki. Natomiast każdy człowiek, bez wyjątku, niezależnie od wykonywanego zawodu, może stać się podmiotem kreatywnym ze względu na wewnętrzne uposażenie przez Naturę. Artysta nie różni się więc pod względem wewnętrznej struktury od innych członków społeczeństwa, każdy bowiem człowiek w prezentowanej koncepcji to *homo creator*. Z tego względu nikt nie może czuć się pokrzywdzony przez życie (Naturę), że został gorzej potraktowany w procesie ewolucji. Na etapie *homo condition* pojawiają się specyficzne kreatywne wirtualności, które umożliwiają akt twórczy, za pomocą którego człowiek może samodzielnie wyodrębnić racjonalności logosu, projektując sens własnego życia. Dlatego każdy może stać się podmiotem kreatywnym, a więc i twórcą kultury. Jednak

w porównaniu ze zwykłym śmiertelnikiem, artystę wyróżnia wysoki stopień aktywizacji kreatywnych możliwości, dzięki czemu zajmuje on szczególną pozycję bytową w danym świecie-życia. Jego kreatywność została wywołana przez sytuację egzystencjalną, w jakiej artysta w pewnym momencie się znajduje, a która jest charakterystyczna dla całego rodzaju ludzkiego. W nim także dokonuje się wewnętrzna walka między funkcją konstytutywną a funkcją kreatywną świadomości. Dlatego artysta musi odpowiedzieć sobie na pytanie, czy pozostaje w strefie komfortu, jako bierny wykonawca poleceń świadomości intencjonalnej, czy jednak podejmuje ryzyko, wybierając życie na „własny rachunek”, z którym wiąże się kreatywne poszukiwanie sensu własnej egzystencji. Jednak wszystko to, co jest charakterystyczne dla danej rzeczywistości społeczno-kulturowej w danym świecie-życia (w tym teorii wyznaczające styl życia, wartości czy uprzedzenia itd.), choć określa stałe punkty odniesienia w codziennym funkcjonowaniu, dając tym samym poczucie bezpieczeństwa, równocześnie ogranicza ludzką wolność, co artyści bardzo dotkliwie odczuwają. Ten brak poczucia zadowolenia z aktualnej egzystencji przeradza się w końcu w kontestację przeciwko autorytetowi danego świata-życia i skutkuje decyzją wejścia na drogę kreacji. Wówczas twórca przekształca dotychczasową pojedynczą linię funkcjonowania (*single line*), konstytutywną, na system złożony o podwójnej linii funkcjonowania: konstytutywno-kreatywny (*double line of functioning*). Artysta bowiem żyje jednocześnie „w”, jak i „poza” głównym nurtem życia, dzięki czemu uzyskuje uprzywilejowany punkt widzenia na egzystencję całej ludzkości (*extraordinary vantage point upon human existence*). Za pomocą aktu twórczego wnika w wewnętrzne działanie Natury – w Prawdziwą Rzeczywistość – tym samym wznosi się ponad to, co zmysłowo poznawalne. Ponieważ kreatywność wymaga nieustannego wysiłku woli, aby wytrwać na tej nowo obranej drodze, dlatego Tymieniecka ocenia sytuację egzystencjalną artysty jako niezwykle niepewną:

Sytuacja człowieka jako artysty jest, na początek, niezwykle niepewna, jak pokazałem w pierwszej części mojego traktatu. Podjęcie przez niego twórczego wysiłku oznacza nieustanny wysiłek, aby wznieść się ponad

swoją spontaniczną bierność – jak powiedziała by Husserl – codziennej egzystencji, do której jednak jest on stale i wielokrotnie wciągany przez tę współnaturalną bierność przepływu naturalnej egzystencji. Jego wysiłki muszą być stale powtarzane, aby mógł szybko uregulować swoje rachunki z codziennością i aby mógł utrzymać się na innym kursie, który musi nieustannie pozostawać w centrum uwagi (Tymieniecka 1982a: 12).

Położenie życiowe artysty trudno z czymkolwiek porównać, bowiem jest to doświadczenie kreatywnego umysłu zanurzonego w wewnętrzne działanie życia (Natury). Towarzyszy mu poczucie, że odkrył tak zwany „brakujący element”, który – jego zdaniem – może nadać jedność i głębsze znaczenie całej rzeczywistości. Człowiek po przebudzeniu ze snu ma poczucie, że zastany świat-życia jest wybrakowany i nie odpowiada najgłębszym podświadomym jego tęsknotom. Na tym tle rodzi się w artyście głębokie pragnienie, aby podzielić się z innymi tym doświadczeniem istoty życia (Natury). Odczuwa w sobie wyraźną misję do spełnienia wobec całej ludzkości, aby w dziele sztuki wyrazić własną wizję życia na podstawie wglądu w strumień Natury. Dlatego w swej twórczości artystycznej ukazuje propozycję nowego świata zaprojektowaną według kryterium swej woli: „On ustanawia ten nowy ludzki świat własnymi środkami i według własnego planu” (Tymieniecka 1982a: 10). Aby mogła powstać wizja twórcza artysty, muszą zostać spełnione następujące warunki: twórca najpierw powinien „zawiesić” sąd o rzeczywistej egzystencji – konieczne jest, aby uznał w niej coś, co jest „stare”, czego należy się pozbyć; następnie podmiot twórczy pozwala się ponieść pragnieniom za tym, co nieznanne, ukryte i tajemnicze; gdy to uczyni, za pomocą odpowiednich środków artystycznych rozpoczyna szyfrowanie tego, co znajduje się w jego podświadomości, a czego przeciętny człowiek nie jest w stanie uchwycić za pomocą funkcji konstytutywnej świadomości, bez aktywizacji kreatywnych wirtualności. W proces szyfrowania tekstu angażują się wszystkie jego władze umysłowe, z wyobraźnią na czele, wraz z podświadomymi zmysłami i namiętnościami duszy:

Wizja, jak twierdzi Tymieniecka, nie jest, jak chciałby Kartezjusz, statycznym światem lub statycznym spojrzeniem na świat, obrazem go takim,

jakim jawi się w umyśle oderwanego od rzeczywistości widza. Przeciwnie, widzenie w pełnym znaczeniu jest w istocie widzeniem poetyckim, to znaczy najgłębszym wniknięciem w naturę rzeczy, w miarę jak uczestniczymy w ich konstruktywnym stawaniu się; poetycka wizja wypływa z punktu, w którym człowiek i natura mieszają się w ludzkim akcie stworzenia. Wizja metafizyczna, którą staramy się wydestylować z dzieł poetów, pisarzy i filozofów, dotyka właśnie tego kluczowego punktu, w którym człowiek, skonfrontowany z siłami życiowymi, zagrażającymi jego istnieniu, uruchamia całe wyposażenie wyobraźni swojego człowieczeństwa, aby stawić czoła grożącemu mu niebezpieczeństwu (Kronegger 1988: 4).

Dzieło sztuki zawsze powstaje na tle twórczych zmagania artysty:

Dzieło sztuki ma swoje źródło w indywidualnej duszy ludzkiej i powstaje dzięki głębokim osobistym wysiłkom, zmaganiom, poświęceniom i radościom poety, pisarza, malarza, rzeźbiarza itd., ale gdy już powstanie, wyłaniając się z zakamarków jego ciała i ducha i niesione w długiej wędrówce postępu przez nieustanną siłę jego woli, oddziela się od swego twórcy (Tymieniecka 1982a: 8, 9).

Tymieniecka akcentuje emocjonalny wymiar dzieła sztuki. Różne jego formy artystyczne wyrażają bogactwo ludzkich emocji, uczuć, dążeń, tęsknot, także konflikty wewnętrzne. Jest ono zaadresowane do emocjonalnego aspektu człowieczeństwa – dzieło „uderza” w emocjonalność człowieka, dlatego jest w stanie wywołać wzruszenie, a przez to zaangażować w przeżywanie prezentowanej wizji życia. Nie wystarczy intelektualna znajomość dzieł sztuki, wiedza o historii ich powstania, o motywach artystycznych, życiu twórców itd. To jeszcze za mało, aby dzieło miało realny wpływ na swoich czytelników, widzów czy słuchaczy itp.

Nowo powstałe utwory artystyczne są oryginalnymi formami ludzkiego doświadczenia, które artysta w sposób celowy wprowadza w dany świat-życia. Z tego względu dzieło staje się nośnikiem przesłania – wzniosłego znaczenia ludzkiej egzystencji:

A jednak wielkość dzieła literackiego, czy jakiegokolwiek innego dzieła sztuki, zostaje ostatecznie uwieńczona jego głębokim zaangażowaniem w przekazywanie i przekazywanie przesłania o życiu i przeznaczeniu człowieka (Tymieniecka 1982a: 8).

W przeciwieństwie do Ingardena, Tymieniecka nie koncentruje się na ontologicznym wymiarze dzieła. Przede wszystkim interesuje ją kreatywny aspekt dzieła, związany z genezą jego powstania i zawartym w nim sensem ludzkiej egzystencji:

W przeciwieństwie do ontologicznego akcentu na naturę samego dzieła literackiego, powiedzmy, że dzieło literackie jest specyficznym typem rezultatu uzyskanego dzięki twórczej aktywności człowieka (Tymieniecka 1988a: 405).

Można wskazać jedynie pewne elementy w jej estetyce, nawiązujące do estetyki Ingardena, takie jak: sytuacja estetyczna (twórca-dzieło-odbiorca), idealna struktura dzieła możliwa do uchwycenia na drodze intelektualnej abstrakcji, schematyczna budowa dzieła, intencjonalne istnienie dzieła sztuki. Tymieniecka jest przekonana, że koncentracja jedynie na poziomie ontologiczno-estetycznym dzieła sztuki uniemożliwia ujęcie zawartego w nim przesłania o znaczeniu egzystencjalnym.

Artysta w tej koncepcji jest pośrednikiem między Prawdziwą Rzeczywistością a przeciętnym człowiekiem, co stanowi wyraźne nawiązanie do najstarszego sposobu wyjaśnienia faktu sztuki w kulturze europejskiej, mianowicie do teorii „maniczno”-ekspresyjnej, która otrzymała swą naukową postać w teorii Benedetto Crocego. W pierwotnej wersji wspomnianej teorii (tzw. mitologicznej) bóg lub muza odbierali artyście rozum, aby przez niego przemawiać. Platon w dialogu *Ion* pisał:

A dlatego im bóg rozum odbiera i używa ich do swojej posługi i wieszczków, i wróżbitów boskich, abyśmy my słuchając wiedzieli, że to nie oni sami mówią te bezcenne rzeczy; nie ci, których rozum odszedł, tylko bóg sam mówi i przez nich się do nas odzywa [...] poeci są niczym innym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu; każdego bóg w jakiś zachwyty wprawia (Platon, za: Kiereś 1996: 106).

Z czasem nastąpiła demitologizacja tej teorii – miejsce bogów zajęła wyobraźnia stwórcza artysty, dzięki której artysta ma dostęp do Rzeczywistości. Dlatego tylko nieliczni mają wgląd w to, co

autentyczne, i dlatego potrzebni są artyści oraz ich sztuka. Z tego właśnie względu szczególną rolę w każdym społeczeństwie mają do odegrania artyści, gdyż umożliwiają innym doświadczenie tego, co rzeczywiście rzeczywiste. Sztuka bowiem ma moc odmienienia czyjś życia – wyrwania go z bierności i nadania mu indywidualny sens. Warto dodać, że każde dzieło stanowi element większej całości – nie jest możliwe, aby bogactwo Prawdziwej Rzeczywistości zostało wyrażone w jednym dziele. Utwory artystyczne powstałe na przestrzeni wieków są niczym puzzle, które składają się na obraz Bytu.

## 4.2. Poetyka – metafizyką ludzkiej kondycji

Tymieniecka przypisuje szczególną rolę dziełom literackim w kulturze. Jest to ściśle związane z przyjętym przez nią procesem samointerpretacji ludzkiej egzystencji. Pisarz (poeta) najpierw sam szyfruje sens własnej egzystencji w dziele sztuki, z którym następnie dzieli się z innymi. Ukończone dzieło odrywa się bowiem od swego twórcy, dzięki czemu jednostkowy projekt artystyczny staje się obecny w kulturze. Z tej wizji twórczej korzysta zarówno jej autor (pisarz), jak i odbiorcy dzieła:

W opozycji do poglądu, który postrzega tekst literacki zasadniczo jako system znaczeń, A-T. Tymieniecka i nasi badacze proponują, że jest to specyficzny wzór znaczenia życia, uniwersalny i jednocześnie wyjątkowo osobisty (Kronegger 1991: xi).

Dlatego Tymieniecka określa literaturę mianem kreatywnego przekaźnika (*creative transmitter*). Pisarz odczuwa głębokie pragnienie, aby za pomocą odpowiednich środków stylistycznych wyrazić ideały i zadania, odpowiadające podświadomym tęsknotom jego duszy, które początkowo jawią mu się niewyraźnie na odległym horyzoncie wewnętrznego widzenia, ale wraz z jego materializacją w dziele, stają się coraz bardziej uchwytnie, aż w końcu w pełni dla niego zrozumiałe. Zdaniem filozofki, ta właśnie wewnętrzna potrzeba pisarza stanowi najważniejszy motyw (resp. rację) podjęcia działalności literackiej.

Tymieniecka czyni namysł nad literaturą – nad jej naturą i spełnianymi przez nią funkcjami – na tle rozumienia filozofii. Porównuje ze sobą te dwa typy aktywności twórczej człowieka, które według niej powstają w podświadomej „kreatywnej kuźni duszy ludzkiej”, w miejscu projektowania znaczenia życia. Odkrycie miejsca ich powstania umożliwi wskazanie występujących między nimi podobieństw i różnic. Zarówno pisarz, jak i filozof pytają o źródło rzeczywistości, o ludzkie przeznaczenie, chcą wnikać w to, co „przed-dane”, „przed-objektywne”. Z tego względu filozofia i literatura są w jakiejś mierze ze sobą powiązane, a nawet przenikają się wzajemnie: w sercu refleksji filozoficznej niektórzy stosują środki poetyckie, na przykład metaforę, zaś w literaturze można odnaleźć głęboką refleksję filozoficzną. Podczas gdy literatura apeluje do ludzkich uczuć i emocji, filozofia pobudza intelekt. Analizując związki pisarza z filozofem, Tymieniecka zauważa, że pisarz jako twórca nie potrzebuje filozofii, ale pisarz jako konkretny człowiek korzysta z dorobku filozofii, do czego jest wręcz zobligowany ze względu na stawiane przez siebie pytania egzystencjalne, także te dotyczące relacji dzieło – własna egzystencja oraz dzieło – egzystencja ludzkości. Z kolei filozof – co do zasady – wcale nie musi posiadać talentu literackiego, ale wkracza na teren literatury, gdy szuka sposobów opisu ludzkiego doświadczenia. Zatem literatura jest typem refleksji o charakterze filozoficznym, która przywołuje, objawia, interpretuje, a przez to stanowi swoisty typ komunikacji interpersonalnej. Często koncentruje się wokół tematów metafizycznych i antropologicznych. Wówczas jej celem jest nowa konstytucja świata, utożsamiona przez Tymieniecką z rekonstytucją (*reconstitution-recreation-remaking-rethinking*), czyli ponownym ustanawianiem znaczenia życia, a więc nadawaniem indywidualnego sensu ludzkiej egzystencji, dzięki ludzkiej kreatywności. Rekonstytucja ściśle wiąże się procesem ponownego przemyślenia, przemodelowania danego świata-życia. Dla przykładu, twórcze dzieło – tragedia opiera się na prawdziwym dramacie życia. Uczucia w niej zawarte mają swoje źródło w emocjach, których sam artysta doświadczył w realnym życiu, lub przez inne osoby, a pisarz wykorzystał je w dziele według własnego kryterium. Z tego względu pierwszym etapem

rekonstytucji jest rozkład tego, co zastane – obraz świata zostaje rozparcelowany na pojedyncze elementy, z których artysta układa (ponownie ustanawia) rzeczywistość zgodnie z własną wizją twórczą, kierując się tęsknotą za czymś nieznanym, co przeczuwa, ale jeszcze nie rozumie. Obdarza metafizyczną treścią to, co jawi się wprawdzie jako powszednie i pragmatyczne. Należy zauważyć pewne podobieństwo między fenomenologią życia a literaturą. Kiedy Tymieniecka wskazuje na zadanie filozofii, używa podobnych angielskich czasowników jak w przypadku wyjaśniania celu literatury, czyli „reconstitution”, „recreation”, „remaking”, „rethinking”. Uwidacznia w ten sposób związek filozofii z literaturą, które łączą nadawanie oryginalnego sensu ludzkiej egzystencji na podstawie uczestnictwa filozofa/artysty w konstruktywnym strumieniu życia za pośrednictwem aktu twórczego.

Tymieniecka zwraca uwagę na język literatury – materialny pośrednik przesłania (komunikatu), stanowiący swoiste medium. Według niej to właśnie język używany w obrębie literatury odróżnia ten rodzaj sztuki od nie-literatury. Wśród artystycznych środków stylistycznych charakterystycznych dla literatury szczególną rolę przypisuje alegorii. Zauważa jednak, że w literaturze współczesnej, zwróconej ku codzienności zwykłych ludzi, zogniskowanej na poszukiwaniu podstawowych instynktów człowieka, jego uczuć i reakcji, często nieuświadomionych, alegoria nie ma większego znaczenia. Zasadniczo jest traktowana jako niepotrzebny konstrukt intelektualny. Używając metafory światła i ciemności filozofka stwierdza, że najnowsza literatura skupia się na sferze ciemności, która „czai” się na progu powszedniego życia. Takie podejście cechuje brak apoteozy, gloryfikacji, idealizacji, nadzwyczajności, tak charakterystycznych dla alegorii. Dostrzega ona w alegorii odpowiedź na najgłębsze podświadome tęsknoty człowieka, która pojawia się wraz z wyczerpaniem możliwości wypowiedzi wprost. W przeciwieństwie do metafory czy symbolu, alegorii nie należy sytuować na granicy tego, co zrozumiałe i niezrozumiałe, bowiem jej impuls ma źródło w podświadomej „kuźni” duszy ludzkiej. Swój sens zawdzięcza zmysłowi poetyckiemu, dzięki któremu ludzka egzystencja zostaje przepojona estetycznym znaczeniem życia. Na

tej podstawie Tymieniecka twierdzi, że literatura uwzniośla ludzką egzystencję. Czyni to poprzez swą skuteczność egzystencjalną (*existential efficaciousness*).

W tym kontekście Tymieniecka zaproponowała własną koncepcję poetyki – teorię literatury ze studium procesu kreatywnego, stanowiącą dział estetyki. Nazwała ją mianem poetyki nowej (*Poetica Nova*), chcąc przez to podkreślić jej nowatorski charakter. Poetyka w tym ujęciu zajmuje centralne miejsce pośród innych badań nad literaturą, w tym: psychologii, socjologii i historii literatury, metafizyki i ontologii dzieł literackich, krytyki literackiej. Taką pozycję poetyce wyznaczyła filozofia (Tymieniecka 1982a: 65). Filozofka całkiem inaczej rozumie tę dyscyplinę literaturoznawczą aniżeli wskazuje na to tradycyjna jej definicja zawarta w Słowniku Języka Polskiego PWN, zgodnie z którą poetyka to dział nauki o literaturze zajmujący się analizą i systematyką form literackich. Wprawdzie Tymieniecka posługuje się tradycyjnym sposobem klasyfikacji dzieł literackich ze względu na formę wypowiedzi i budowę dzieła, jednak nie koncentruje się na formalnej strukturze dzieła, na regułach organizacji tekstu literackiego, interesuje ją głównie relacja człowiek – dzieło literackie. Według niej wielowymiarowość doświadczenia Prawdziwej Rzeczywistości odczuwanej przez artystę (pisarza) w trakcie aktu twórczego różnicuje rodzaje literackie. Deklaruje, że jej koncepcja poetyki spełnia wymogi postulatu fenomenologii, aby oddać głos każdemu typowi doświadczenia (Husserl), a przez to znajduje się w ramach szeroko pojętej metody fenomenologicznej. Według niej dotychczasowe rozumienie poetyki przez autorów identyfikujących się z tą tradycją filozoficzną, zamiast ująć dzieło w sposób integralny, akcentuje jedynie pewne jego aspekty. Metody przez nich stosowane mają charakter przeintelektualizowany, przez co zniekształcają zawarte w nim przesłanie. Jako przykład podaje podejście akcentujące doświadczenie estetyczne (Moritz Geiger), esencjalistyczne badanie struktur dzieł literackich (Joseph Conrad, Roman Ingarden, René Wellek), interpretację dzieła rozwinętą przez krytyków genewskich (Georges Poulet, Emil Staiger, Joseph Hillis Miller) oraz Heideggera metafizyczną interpretację literatury. Zdaniem Tymienieckiej, poetyka jest niczym wehikuł

(nośnik), przez który filozofia wkracza na teren literatury i uczestniczy w wyjaśnianiu jej celowości w kontekście sytuacji egzystencjalnej człowieka. Z tego względu utożsamia ona tę dyscyplinę z metafizyką ludzkiej kondycji i sztuki (*metaphysics of human condition and art*), która stanowi punkt kulminacyjny jej antropologii, czyli fenomenologii człowieka i ludzkiej kondycji. Ze względu na twórczą naturę człowieka, poetyka w tej koncepcji to studium ludzkiej kreatywności, dlatego wykracza poza jej tradycyjny zakres. Filozofka jest głęboko przekonana, że właściwe rozumienie istoty poetyki gwarantuje odpowiedź na następujące pytania: jaka jest racja pojawienia się konstruktywnego procesu twórczego człowieka?, jakie są przyczyny, także okoliczności zmiany sposobu funkcjonowania człowieka – z konstytutywnego na kreatywny?, dzięki czemu zachodzi wewnętrzna przemiana podmiotu – z biernego na podmiot aktywny?, co czyni sztukę sztuką?, jaka jest geneza sztuki literackiej?, jaką rolę pełni dzieło literackie wewnątrz ludzkiej kondycji i w kulturze?, w jaki sposób wyodrębniają się poszczególne rodzaje literackie – na mocy natury czy konwencji? (Odpowiedź na większość z wymienionych pytań pojawiła się już w trzecim rozdziale tej publikacji). Stanowi to tylko potwierdzenie, że poetyka w prezentowanej koncepcji to istotnie metafizyka ludzkiej kondycji. Poniżej zostanie omówione zagadnienie wyodrębniania się rodzajów literackich.

W prezentowanej koncepcji poetyki estetyczna natura sztuki, w tym dzieła literackiego, nie jest jej głównym celem. Tymieniecka poniekąd odchodzi od nowożytnego pojęcia sztuk pięknych, wypracowanego w XVIII wieku za sprawą Charlesa Batteux, zgodnie z którym sztuka miała być piękna, aby się podobać. Nie oznacza to jednak, że odrzuca piękno czy opowiada się za pojęciem antysztuki, która na poziomie manifestów artystycznych staje po stronie antykallizmu. Jedynie podporządkowuje estetyczną naturę sztuki funkcjom pozaestetycznym, w tym przypadku uwznioślaniu ludzkiej egzystencji. Według niej, zaprojektowane znaczenie ludzkiej egzystencji wyraża się w określonych rodzajach literackich, takich jak: epika, dramat, liryka, które traktuje jako formy „wzniosłej misji człowieka”. Akceptuje więc tradycyjny podział dzieł literackich,

który – jej zdaniem – nadal obowiązuje, pomimo zmieniających się stylów w obrębie literatury. Stawia następujące pytania pomocnicze, aby zająć stanowisko co do sposobu wyróżniania się wymienionych rodzajów literackich: czy określone rodzaje literackie są zakorzenione w strukturze indywidualnych dzieł literackich?, czy rodzaje literackie korespondują z podświadomymi tęsknotami duszy ludzkiej?, czy poszczególne rodzaje literackie zawierają przesłanie pisarza dla odbiorcy dzieła?, czy treść dzieł literackich o określonym rodzaju jest manifestacją odwiecznych dróg, na których człowiek uzyskuje sens własnej egzystencji? Zdaniem Tymienieckiej, rozwiązanie powyższych zagadnień jest możliwe w kontekście badań dotyczących miejsca sztuki w ludzkiej kondycji. Oświadcza, że przy ich rozważaniu inspirowała się poglądami niemieckiego poety Friedricha Hölderlina. W jej systemie filozoficznym artysta i dzieło wyrastają z tego samego źródła, jakim jest życie. Według niej, rodzaje literackie wydzielają się w sposób spontaniczny, w trakcie wzajemnego oddziaływania czynników biologicznych, świadomych, podświadomych – w zależności od specyfiki doświadczenia wewnętrznej struktury życia (Natury) i aktywności twórczej artysty. Rodzaje literackie stanowią więc oryginalny nowatorski projekt znaczenia ludzkiej egzystencji. Poniżej zostanie przedstawiona Tymienieckiej interpretacja poszczególnych rodzajów literackich z ich odniesieniem do ludzkiej kondycji.

Epika. Tymieniecka, podobnie jak bułgarsko-francuski filozof Tzvetan Todorov, twierdzi, że nie ma prymitywnej narracji. Każda wypowiedź w utworze epickim posiada określony sens, kryje w sobie konkretne doświadczenie życia. Prezentuje różne aspekty ludzkiej egzystencji, przedstawia walkę między naturalnymi dążeniami człowieka a czynnikami zewnętrznymi, walkę pozornie nie do wygrania. Narracyjność opisuje historyczność człowieka, polegającą na zmienności jego bytowania różnie interpretowanej na przestrzeni wieków. Wspomniana kategoria historyczności nigdy się nie wyczerpie, ponieważ człowiek ma wrodzony impuls do refleksji, dlatego stale zadaje pytania egzystencjalne, na które szuka odpowiedzi, czego efektem są projekty własnej egzystencji powstałe w procesie kreatywnego szyfrowania. Ten namysł antropologiczny

stanowi rację ciągłości linii samointerpretacyjnej człowieka. Należy zauważyć, że narracja epicka projektuje pełne przeznaczenie *human condition*, czyli także obejmuje w swym zakresie transempiryczny cel duszy ludzkiej. Dlatego nie ogranicza się jedynie do ukazania wzniosłych uczuć i czynów człowieka czy najciemniejszej strony jego charakteru właściwych dla jego doczesności itd. W obrębie epiki Tymieniecka wskazuje na trzy tematy znaczące (*knots of significance*), które według niej pełnią istotną rolę w procesie uchwycenia sytuacji egzystencjalnej człowieka, tak w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym: konfrontacja człowieka z napotkanymi trudnościami, przewyżnianymi przez heroiczny wysiłek bohatera literackiego; proces wynajdywania skutecznych strategii, zapewniających człowiekowi panowanie nad Naturą oraz uwarunkowaniami społecznymi; konflikty przeżywane przez człowieka w kontekście społecznym. Dzięki tej problematyce (resp. znaczącym liniom interpretacyjnym) pisarz konstruuje projekt znaczenia życia.

**D r a m a t.** Tymieniecka docenia analizy Arystotelesa dotyczące sztuki dramatycznej: komedii i tragedii. Według niej, otrzymają one pełniejszy wymiar interpretacyjny, jeśli zostaną usytuowane w kontekście kreatywnym, gdyż w jego obrębie jest możliwe uchwycenie genezy dramatu wewnątrz procesu twórczego. Dramat opiera się na szczególnym typie tekstu literackiego, który nie jest przeznaczony do odszyfrowania w cichej kontemplacji, tak charakterystycznej dla epiki i liryki. Jest to bowiem sztuka sceniczna przeznaczona do wystawiania na scenie. W przeciwieństwie do sztuki biernej wobec widza, na przykład tradycyjnej rzeźby czy dzieła malarskiego, dramat jest aktywny wobec swego odbiorcy. Stanowi bezpośredni apel skierowany do widza, gdyż do jego istoty należy bycie poruszającym, urzekającym. Ponadto dramat angażuje odbiorcę w swój świat fikcji, we wszystkie wydarzenia mające miejsce na scenie, przez co zmusza go do przeżywania uczuć wszystkich bohaterów sztuki. Dlatego człowiek „zawiesza” wszystko, co w danej chwili przeżywa i zaczyna żyć tym, co dokonuje się pośród bohaterów. W ten sposób świat fikcji wkracza z całą mocą w życie konkretnego człowieka i proponuje mu tak zwane życie-porównanie (*life-simile*), pobudzające ludzką wrażliwość. Ten fikcyjny świat staje się środkiem, za pomocą którego

osoba może uzyskać wgląd w swój wewnętrzny świat, w najskrytsze swoje marzenia i pragnienia, w nieznaną przyczynę swoich działań. Wspomniana kategoria życie-porównanie obdarza głębszym sensem zwykłą codzienność człowieka, dzięki niej wszystko, co trudne, uzyskuje prawdziwie ludzki wymiar. Ta aktywna postawa człowieka wobec sztuki dramatycznej dokonuje oczyszczenia jego osobowości (*katharsis*) – człowiek intensywnie przeżywając określone uczucia, jednocześnie zostaje z nich uwolniony.

L i r y k a. Zdaniem Tymienieckiej, jest tyle określeń istoty poezji, ile podejmowanych prób wnikięcia w jej naturę. Uważa ona, że właściwym punktem wyjścia do zdefiniowania jej istoty jest refleksja nad tak zwaną czystą poezją. Wspomina słynną debatę pomiędzy Paulem Valéry'm i Henri Brémondem, stanowiącą kontynuację dyskusji, w której wzięli udział Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Jean-Baptiste Dubos, a także spory w ramach humanizmu włoskiego. Tymieniecka wyznaje, że zawdzięcza Brémondowi odkrycie „tego czegoś”, co pozostaje po odrzuceniu niekoniecznych i możliwych cech poezji. Brémond utożsamiał „to coś” z tym, co „niewymowne, niewypowiedziane” (*ineffable*), a co kryje się za słowem „ekspresja”. Według niej, to co „niewymowne” jest obecne zarówno w wielkiej poezji, jak i w folklorze ludowym. Wprawdzie wielu różnych autorów zgadza się z tą intuicją, ale problem pojawia się wraz z próbą wskazania w sposób jednoznaczny elementu ekspresji, który posiada tę unikatową właściwość. Filozofka proponuje, aby za istotę poezji uznać element liryczny (*lyric element*), odróżniający poezję od epiki i liryki – raz wzbudzony rozprzestrzenia się na coraz głębsze pokłady podmiotowości twórcy. Występuje w formie intuicji, inspiracji, w idei, uczuciu i w ludzkiej świadomości. Być „poezją życia” to jego rola, przez którą Tymieniecka rozumie skutek kreatywności człowieka. Zachęca on bowiem człowieka do szfrowania najgłębszego sensu ludzkiej egzystencji.

### 4.3. Związek sztuki z prawdą w poetyce Tymienieckiej na tle tradycji fenomenologicznej

Koncepcja poetyki Tymienieckiej wpisuje się w nurt rozważań obecnych w tradycji fenomenologicznej dotyczących związku sztuki z metafizyką, jej roli w odsłanianiu prawdy o bycie, o rzeczywistości. Niewątpliwie poglądy Ingardena, Schelera i Heideggera mają odzwierciedlenie w jej poglądach estetycznych, przy czym w ramach jej fenomenologii życia otrzymują nowy wymiar znaczeniowy. Filozofka traktuje ludzką kreatywność jak naczynie, za pomocą którego człowiek-podmiot kreatywny czerpie intuicje Prawdziwej Rzeczywistości. Za pośrednictwem bowiem aktu twórczego może bezpośrednio uczestniczyć w działaniach Natury (życia), dzięki czemu uzyskuje wgląd w istotę Bytu, co więcej, może także bezpośrednio uczestniczyć w celowym wyróżnianiu racjonalności logosu w świecie, mając przez to wpływ na rozwój kultury.

Tymieniecka uważa, podobnie jak Ingarden, że dzieło literackie posiada fikcyjną naturę, dlatego nie można domagać się jego uzasadnienia w realnym świecie. Władysław Stróżewski w odniesieniu do estetyki Ingardena stwierdza:

Głównym zadaniem dzieła literackiego nie jest głoszenie prawdy o rzeczywistości, lecz odsłanianie tzw. jakości metafizycznych – szczególnych, najgłębiej poruszających nas wartości, które zdarzają się nam w życiu, ale które w ich czystej (choć intencjonalnej) postaci zdolna ukazać nam jest tylko sztuka (Stróżewski 2000: 15).

Przykładem tego typu jakości są między innymi: wzniosłość, tragiczność, ekstatyczność, świętość, piekielność, podłość, grzeszność, straszliwość, groteskowość, patetyczność, śliczność:

Dzieło sztuki literackiej osiąga swój szczyt w objawianiu jakości metafizycznych. [...] Możemy je oglądać, pozwolić im się porwać, poznać smak wszystkiego, co nam jakościowo ofiarowują, nie będąc przez nie w ścisłym sensie dotknięci, przytłoczeni czy wyniesieni (Ingarden 1988: 371, 373).

Ingarden uważa, że jakości metafizyczne ujawniają się przede wszystkim w dziele literackim, a w codzienności nastawionej na cele praktyczne trafiają się bardzo rzadko. Podkreśla, że:

Jakości te nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często bardzo różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystkim przenika i światłem swym wszystko rozświetla (Ingarden 1988: 368).

Odważnie stawia tezę o braku głębszego sensu zwykłej egzystencji człowieka:

Życie nasze płynie – jeżeli tak można powiedzieć – bez sensu, w codziennej szarzyźnie i powszechności, bez względu na to, jak wielkie dzieła udaje nam się realizować w tym mrówczo czynnym i ruchliwym życiu. Aż wreszcie pojawia się dzień – jak dar łaski – w którym z nic nie znaczących i nie zauważonych na razie przyczyn, z przyczyn zresztą zazwyczaj ukrytych, rodzi się „zdarzenie”, które spowija nas i świat dokoła nas się rozpościerający jakąś przedziwną, nie dającą się opisać atmosferą. Jakkolwiek mogłaby być jej szczególna jakość, straszliwa czy zachwycająca, aż do zupełnego urzeczenia i zapomnienia o sobie, ona to sprawia, że dane zdarzenie odcina się od powszedniej szarzyzny dni świetnym przepychem barw i staje się punktem szczytowym naszego życia (Ingarden 1988: 368).

Te właśnie jakości „metafizyczne” – zdaniem Ingardena – nadają ludzkiemu życiu wartość: „Ich objawienie się stanowią szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje” (Ingarden 1988: 369), i dodaje:

Bez względu na szczególny rodzaj lub postać, jaką mogą przybierać, odznaczają się one [jakości metafizyczne – M.K.] jeszcze tym, że w nich – jeśli wolno użyć określenia często stosowanego – choć w gruncie rzeczy niewiele mówiącego – odsłania się nam „głębszy sens” życia i bytu w ogóle, więcej: że sam ten zazwyczaj ukryty „sens” one właśnie konstytuują. Przy ich ujrzaniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy. [...] W ich ujrzaniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępu-

jemy w praźródła bytu. Albowiem pokazuje się nam w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci. W pełni mogą się nam one jednak tylko wtedy objawić, jeżeli stają się rzeczywistością. W ten sposób sytuacje życiowe, w których realizują się i pokazują się nam jakości metafizyczne, tworzą rzeczywiście punkty szczytowe stającego się bytu, a m.in. także tej duchowo-dusznej istoty, którą jesteśmy (Ingarden 1988: 369, 370).

Należy podkreślić, że człowiek w swym najgłębszym jestestwie tęskni za tymi jakościami. Ingarden określa ten stan jako „utajoną tęsknotę”, która ma moc dogłębnie poruszyć człowieka niezależnie od jego woli, nawet jeśli tego nie chce. Istotne jest to, że te jakości nie są uchwytne za pomocą rozumu. Zgodnie z jego twierdzeniem: „[...] można je jedynie zobaczyć wprost, chciałoby się powiedzieć, jakby w ekstazie, na podłożu określonych sytuacji, w których dochodzą do realizacji” (Ingarden 1988: 369). Doświadczenie jakości metafizycznych, niezależnie od ich rodzaju, ma wpływ na ludzką egzystencję. Sytuacje, które zawierają te jakości, mogą zdecydować o dalszego kierunku życia: „Pozostawiają ślad na wszystkim, co się w nie pogrąży, bez względu na to, czy wiodą one ze sobą zgubę i przekleństwo, czy wybawienie i zachwyty” (Ingarden 1988: 370). Zdaniem Ingardena, człowiek nie jest w stanie sam z siebie wywołać zdarzeń, w których pojawią się jakości metafizyczne:

Chodzi tu jedynie o ten prosty fakt, że nie potrafimy w sposób dowolny wywołać sytuacji lub zdarzeń, w których się jakości metafizyczne pojawiają. I że wówczas, gdy świadomie zmierzamy do ich zobaczenia lub przynajmniej biernie oczekujemy ich realizacji i oglądania, wtedy właśnie nie pojawiają się (Ingarden 1988: 370).

Żyje w nas jednakże tajemna tęsknota za ich [jakości metafizycznych – M.K.] realizacją i za ujrzeniem ich w „przeżyciu” – nawet wówczas, gdyby chodziło o coś straszliwego. Gdy jednak nadchodzi moment, w którym stają się rzeczywistością, to ich realizacja lub, ściślej mówiąc, one same w swej realizacji są tak potężne, że porywają nas w swoją moc i opanowują nas. Nie mamy siły ani czasu, żeby zatopić się w kontemplacji. A właśnie za tym kontemplacyjnym zatopieniem się w nich – z jakichkolwiek względów – tęsknimy i tej tęsknoty nie umiemy w sobie wygasić. Tęsknota ta

jest utajonym źródłem wielu naszych czynów. Ona też jest z jednej strony ostatecznym źródłem poznania filozoficznego i pędu do uzyskania poznania, z drugiej zaś strony – źródłem twórczości artystycznej i rozkoszowania się sztuką – a więc dwu naszych duchowych aktów i czynności, różnych całkowicie między sobą, a jednak ostatecznie zdążających do tego samego celu. W szczególności sztuka może nam dać jakby w miniaturze i tylko w dalekim odbłasku to, czego nie możemy, ściśle biorąc, osiągnąć w codziennym realnym życiu: spokojną kontemplację jakości metafizycznych (Ingarden 1988: 370, 371).

Max Scheler to kolejny fenomenolog, którego poglądy na temat metafizycznego aspektu sztuki stały się inspiracją w poetyce Tymienieckiej. Według niego:

Wiedza jest *ujęciem tego, co oto jest* – a odnosi się to też do poznania metafizycznego. Sztuka to *tworzenie czegoś, czego nie ma*, co jednak byłoby „godne” czy też „zasługiwałoby” na to, by istnieć zgodnie z pewnymi estetycznymi ideami wartości” (Scheler, za: Stróżewski 2000: 18).

Zarówno metafizyka, jak i sztuka w tej koncepcji są skierowane ku sferze istot i idei. W metafizyce występuje przejście od obiektu do praistot, natomiast w sztuce kierunek jest odwrotny – od praistot do ich przedstawienia w dziele. Artysta, wnikając w treść prafenomeny, konkretyzuje go w dziele w trakcie procesu twórczego:

Nader charakterystyczny jest stosunek artysty do zasady wszechrzeczy: przenosi się on niejako (choć nie w sensie czasowym) w miejsce, w którym świat się staje, gdzie więc nie został jeszcze tak lub inaczej ustanowiony w swym konkretnym istnieniu przez *fiat*, niemożliwą do racjonalnego przeniknięcia wolę, i gdzie rozpościera się jakby przed duchem artysty, zgodnie ze swą istotą i ideą (Heidegger, za: Stróżewski 2000: 18).

Martin Heidegger także rozważał związek sztuki z prawdą. Jego poglądy w tym zakresie są bliskie rozważaniom Tymienieckiej: „W dziele przeto nie chodzi o odtworzenie w danej chwili poszczególnego bytu, lecz raczej o odtworzenie ogólnej istoty rzeczy” (Heidegger, za: Stróżewski 2000: 20). Stwierdził:

Dzieło bowiem jest rzeczywiste jako dzieło tylko wtedy, gdy my sami odśuniemy się od swojej zwyczajności i wsuniemy w to, co wyjawilo dzieło,

aby w ten sposób samą naszą istotę postawić w prawdzie bytu (Heidegger za: Stróżewski 2000: 21).

Tymieniecka w swej poetyce także zajęła stanowisko dotyczące relacji dzieło – rzeczywistość (resp. Prawdziwa Rzeczywistość), czyli mimesis. W historii estetyki w różny sposób interpretowano tę kategorię estetyczną, która łączy się z naśladowaniem natury, w zależności od pojmowania natury oraz samego naśladowania. W swej fenomenologii życia filozofka przyjęła dynamiczną koncepcję bytu, wyznaczoną przez mobilizm ontologiczny, dlatego osnową bytu prawdziwego, czyli życia, jest w tej koncepcji ruch-zmiana-nieokreśloność – wprawdzie nieuchwytna dla ludzkiego intelektu, lecz możliwe w przeżyciu estetycznym za pośrednictwem aktu twórczego człowieka:

Jest to jakaś „vis incognito”, która ma charakter pozaracjonalny lub irracjonalny, jest więc nieuchwytna pojęciowo, ale można do niej dotrzeć, doświadczając jej obecności lub „wnikając” w nią w szczególnym wglądzie (intuicji) czy typie zachowania się. Nazywa się ją różnie, np. Id, Bycie, elen vital, das Mystische, the aesthetic, sacrum estetyczne, Sacrum, la chair du monde, ecriture, das Unendliche, das Ewige, des Unausdruckbaren. Zawsze jednak jest to mania-ekspresja „from below”, gdyż rezyduje w zmysłach, uczuciach, wyobraźni, w smaku, w podświadomości, w bios-życiu, w popędach i instynktach; jest to jej właściwe miejsce, sama bowiem jest – jako niezróżnicowane w sobie źródło wszystkiego – czystym stawaniem się. Na tym tle akt twórczy musi być aktem mimezy, naśladowającego upodobnienia się do tak rozumianej natury, bezpośredniego jej doświadczania i doznania przemiany – metanoi (Kiereś 1996: 111).

Wobec powyższego należy stwierdzić, że odpowiednim kontekstem teoretycznym, w którym można wyjaśnić Tymienieckiej koncepcję mimesis, jest wspomniana wcześniej teoria „manicznie”-ekspresyjna sztuki, u podstaw której tkwi właśnie wariabilizm ontologiczny, implikujący dualizm ontologiczny. Tymieniecka przyjęła w swoim systemie filozoficznym podwójny rodzaj bytu, mianowicie byt prawdziwy (strumień życia) oraz byt pozorny (świat-życia). Swoją uwagę koncentruje na dotarciu do istoty bytu prawdziwego, co według niej jest możliwe dzięki ludzkiej kreatywności (resp. sztuce). Wspomniana teoria sztuki pierwotnie odnosiła się do

tańca, muzyki, śpiewu i poezji, które były elementem obrzędów i misterii religijnych na cześć Dionizosa. Arystydes Kwintylian pisał, że wykonujących te sztuki przenikało boskie opętanie, religijny zachwyty. Istota sztuki w tej teorii wiąże się z wyrażaniem. Z czasem teorię tę stosowano także do wyjaśnienia innych form sztuki, np. malarstwa, rzeźby itd. Warto zauważyć, że od samego początku jej istnienia była przydatna do tłumaczenia poezji, która wymykała się racjonalnym interpretacjom. Nie rozumiano, dlaczego jeden człowiek obdarzony jest tym wyjątkowym darem, a drugi jest go pozbawiony:

Pytanie o ich pochodzenie pada w *Hymnach homeryckich*: „Czy kunsztu cudnego tajniki znasz już od samych urodzin, czy może ktoś z bogów lub ludzi zwoilił ci daru świetnego i boskiej pieśni nauczył? [...] Jakąże sztuką, jaką nauką i jakim ćwiczeniem – Pojąć nie sposób!” – Odpowiedź padała z ust poetów – mędrców; Hezjod wyznaje: „Nauczyły mnie Muzy mą pieśń układać znakomicie”, podobnie Homer: „Mówcie mi, Muzy z wysokiego Olimpu, boginie wszechobecne i wszystko wiedzące. My słyszymy tylko wieści, a nic nie wiemy” (Kierś 1996: 105).

Na podstawie przywołanych wypowiedzi należy stwierdzić, że pierwotnie wskazywano na zewnętrzne źródło poezji – to nie w poecie tkwi jej początek, ale w muzach, bóstwach. Dopiero z czasem nastąpiła neutralizacja tego mitologicznego wątku tej teorii sztuki na rzecz wyobraźni stwórczej, której rolę Tymieniecka akcentuje w ludzkiej kreatywności. W tej teorii estetycznej powstanie sztuki ściśle wiąże się z jej celem, mianowicie ukazaniem Prawdziwej Rzeczywistości.

Zdaniem Tymienieckiej, wizja twórcza wyrażona w dziele sztuki ukazuje się jego odbiorcy w trakcie przeżycia estetycznego jako rzecz niespotykana, nieoczekiwana, w czasie którego dzieło przekształca w przedmiot estetyczny w rozumieniu Ingardena. Człowiek odkrywa inny świat niż ten, w którym dotychczas egzystował:

Ale w dziele twórczym każda konfrontacja z rzeczywistością, rzeczywistością, którą dzieło literackie przedstawia, jest bezprecedensowa i nieoczekiwana – dla czytelnika lub widza. Nie jest to kolejny element trwającego łańcucha spotkań – jak te z jego obecnego życia – ale wstrząs przerywający obecny łańcuch życia. Jest to wstrząs innego świata lub ludzkiej rzeczy-

wistości – innej, ponieważ ustanowionej przez system znaczeń oparty na zasadach, które są inne niż zasady życia – podporządkowanego intencjonalnemu znaczeniu (Tymieniecka 1982a: 21).

Odtąd już wie, że poza dobrze znanym mu środowiskiem jest jeszcze coś więcej – całkiem inna Rzeczywistość, która zaczyna go bardziej pociągać aniżeli świat-życia, gdyż opiera się na nowych zasadach sensu, różnych od tych, które służą celom przetrwania. Doświadczenie estetyczne ostatecznie zainicjowane przez zmysł estetyczny Tymieniecka określa mianem oczarowania (*aesthetic enchantment*). Powstaje ono w najgłębszych pokładach ludzkiego „ja” duszy ludzkiej, w jej „kreatywnej kuźni”. Artysta (*enchanter*) wywołuje oczarowanie poprzez swoje dzieło, zaś odbiorca (*enchanted*) zostaje oczarowany jego sztuką. Wspomniane oczarowanie jest tożsame z wniesieniem ducha ludzkiego, serca i umysłu w kierunku tajemnicy prawdy – Prawdziwej Rzeczywistości. Ten typ przeżycia, według Tymienieckiej, ma charakter bierno-aktywny. Z jednej strony przyjmuje formę biernej kontemplacji, ale z drugiej strony mamy do czynienia z aktywną konstrukcją, tożsamą z konkretyzacją schematycznego dzieła i dookreślaniem go swoim doświadczeniem. Jak podkreśla filozofka, to doświadczenie oczarowania (zachwytu) stanowi punkt kulminacyjny w stawaniu się ludzkiej kondycji, w osiągnięciu pełni bytu ludzkiego na miarę jego natury:

Oczarowanie to wzniesienie serca i umysłu w stronę zagadki prawdy, prawdy wykraczającej poza empiryczne i umysłowe poznanie, prawdy jako samego znaczenia rzeczywistości, prawdy, która spełnia tęsknoty i oczekiwania naszego serca (Tymieniecka 2000c: 3).

Łącząc mimesis z wyrażaniem, Tymieniecka nawiązuje do najstarszej interpretacji tej kategorii estetycznej w kulturze europejskiej, gdzie mimesis jest utożsamione z ekspresją. Przedmiotem tego wyrażania jest doświadczenie strumienia życia – Bytu – Natury, w który twórca ma wgląd za pośrednictwem aktu twórczego, a więc mimesis to ekspresja Prawdziwej Rzeczywistości.

## Zakończenie

Koncepcja kultury to punkt kulminacyjny fenomenologii człowieka i jego ludzkiej kondycji stanowiącej centrum fenomenologii życia Anny-Teresy Tymienieckiej. Zgodnie z jej twierdzeniem to III faza rozwoju fenomenologii. Filozofka odchodzi od transcendentalizmu i ontologizmu właściwego jej poprzednikom – Husserlowi i Ingardenowi – na rzecz tak zwanej fenomenologii kreatywnej. Nie ulega wątpliwości, że jej fenomenologia życia jest odpowiedzią na zdiagnozowany przez Husserla kryzys współczesnej kultury. Działalność kulturotwórcza człowieka, ściśle związana z projekcją nowatorskiego przeznaczenia życia, odpowiada na najgłębsze pragnienia człowieka, tym samym nadając sens ludzkiej egzystencji. Podczas gdy Husserl uważał, że jedynym rozwiązaniem wspomnianego kryzysu jest jego filozofia transcendentalna, u Tymienieckiej wyraźnie występuje połączenie obiektywizmu z transcendentalizmem. Wskazuje ona na obiektywną rzeczywistość – w tym przypadku życie, które jest punktem wyjścia kreacji sensu przez subiektywny podmiot ludzki.

Przyjęta przez Tymieniecką monistyczna metafizyka życia warunkuje powstanie kultury w danym świecie-życia. Człowiek to najwyższy przejaw życia (Bytu) – w tej fazie rozwojowej życia ujawniają się kreatywne wirtualności, w tym najważniejsza – wyobraźnia stwórcza. Na tej podstawie Tymieniecka postuluje kreatywną naturę człowieka, tym samym nowatorską koncepcję świadomości, która umożliwia zrozumienie genezy kultury w prezentowanej koncepcji.

Obok funkcji konstytutywnej świadomości, wyróżnia także funkcję kreatywną. Pierwszą z nich, funkcję konstytutywną, utożsamia ze świadomością intencjonalną, natomiast funkcję kreatywną, składającą się z wymienionych kreatywnych wirtualności, uznaje za rację ludzkiej kreatywności. Przyjęta struktura świadomości pociąga za sobą stałe napięcie między dwoma jej układami funkcjonalnymi, które wiąże się z walką o dominację w ludzkim działaniu. Wraz z tak zwanym „przebudzeniem ze snu”, czyli odkryciem własnych możliwości twórczych, człowiek musi dokonać wyboru: albo pozostaje na poziomie schematycznego funkcjonowania wyznaczonego przez świadomość konstytutywną w zastanym świecie-życia, albo wkracza na drogę twórczych poszukiwań własnej drogi życia, dzięki czemu transcenduje swój dotychczasowy sposób życia i zaczyna projektować oryginalny sens własnej egzystencji. Funkcjonowanie na poziomie konstytutywnym wprawdzie zapewnia człowiekowi stabilność i wygodę, ale nie jest na miarę możliwości człowieka. Choć droga kreatywna jest nieprzewidywalna, to jednak najpełniej odpowiada najgłębszym pragnieniom i tęsknotom bytu ludzkiego. Ponieważ w tej koncepcji człowiek ma naturę twórczą, a nie tylko artystyczną, dlatego każdy jest wezwany do wkroczenia na drogę kreatywną, która wiąże się z wyzwoleniem od tego, co sztywne i powierzchowne w ludzkiej egzystencji. Dzięki możliwościom twórczym – za pośrednictwem aktu twórczego – człowiek uczestniczy w wewnętrznym działaniu Natury (życia). Należy dodać, że Tymienieckiej nie tylko chodzi o to, aby człowiek był obserwatorem żywego strumienia życia, ale dzięki kreatywnym wirtualnościom (zwłaszcza wyobraźni stwórczej, a także woli) zaczął aktywnie uczestniczyć w procesie przejawiania się logosu w świecie, jego racjonalności. Bezpośrednie doświadczenie Prawdziwej Rzeczywistości stanowi punkt wyjścia w procesie projektowania sensu własnej egzystencji. Jak podkreśla Tymieniecka, kreatywne poszukiwania znaczenia życia stanowią etap na drodze realizacji transempirycznego przeznaczenia duszy ludzkiej, czyli zjednoczenia z Bogiem. Jest to więc wizja z perspektywą życia wiecznego, czyli wizja optymistyczna. Nie ogranicza ludzkiej egzystencji wyłącznie do poziomu doczesności, daje nadzieję na wieczność.

Tymieniecka w swej koncepcji kultury przypisała szczególną rolę artystom. Podmiot kreatywny (artysta) szyfruje w swym dziele przesłanie o charakterze egzystencjalnym, które należy utożsamić z projektem wzniosłych znaczeń (sensu) ludzkiej egzystencji. Na poziomie natury wszyscy ludzie są równi, jednak nie każdy ma zaktywizowaną funkcję kreatywną świadomości, a w związku z tym determinację zmiany sposobu funkcjonowania. Filozofka ceni każdy rodzaj działalności twórczej człowieka, ale szczególną rolę przypisuje sztuce literackiej, a tym samym pisarzom i poetom. To oni w swoich dziełach za pomocą odpowiednich środków stylistycznych prezentują wizję życia, korzystając z intuicji Prawdziwej Rzeczywistości. Należy dodać, że w procesie twórczym artysta wykorzystuje elementy pochodzące z zastanego świata-życia, które łączy w sposób nowatorski. Poszczególne rodzaje literackie – epika, dramat, liryka – wyodrębniają się spontanicznie w zależności od typu przeżyć twórcy pod wpływem kontaktu z Prawdziwą Rzeczywistością i jego twórczej aktywności. Dzięki dziełom literackim przeciętny człowiek ma możliwość doświadczyć intuicji Prawdziwej Rzeczywistości w trakcie przeżycia estetycznego.

Tymienieckiej koncepcja autokreacji bytu ludzkiego opiera się na współczesnym pojęciu twórczości, które ma bardzo szeroki zakres i ostatecznie nieostre znaczenie. Twórczość w tej koncepcji nie jest ograniczona wyłącznie do sztuki, a więc do działalności artystów, jak to było w XIX wieku, ale można ją stosować w odniesieniu do działań wszystkich ludzi bez wyjątku. Zatem twórcą może być naukowiec, inżynier czy nauczyciel itd. Cechą wyróżniającą ludzką twórczość w tym rozumieniu jest nowość. Tymieniecka uważa podobnie: każdy może być twórcą, a twórczość nie jest zarezerwowana wyłącznie dla autorów dzieł sztuki. Należy stwierdzić, że nowość charakterystyczna dla współczesnej twórczości jest także istotna w autokreacji człowieka w prezentowanej koncepcji kultury. Władysław Tatarkiewicz uważa, że nie chodzi tu jedynie o nowy układ elementów, ale o nową, doniosłą w skutkach koncepcję, która jest wytworem wyższych uzdolnień człowieka związanych z wysiłkiem twórczym:

Za twórców mamy tych, których dzieła są nie tylko nowe, ale też są objawem szczególnej zdolności, napięcia, energii umysłowej, talentu, geniuszu. *Energia umysłowa* zużyta na wytworzenie nowej rzeczy jest miarą twórczości nie mniej niż sama jej nowość. Jest naprawdę drugą, obok nowości, miarą twórczości (Tatarkiewicz 1988: 304).

Przenosząc to twierdzenie na grunt Tymienieckiej antropologii estetycznej, staje się całkiem uzasadnione jej dążenie do uzyskania oryginalnej wizji życia wcielonej w dzieło, wymagającej zaangażowania twórczego, która ma znaczenie egzystencjalne, zarówno dla jego twórcy, jak i jej odbiorców – gdyż ma moc przemienić ich egzystencję, czyli doprowadzić do wewnętrznej metanoi. Odmianą współczesnego pojęcia twórczości jest tak zwany pankreacjonizm.

Nazwa ta [pankreakcjonizm – M.K.] oznacza wtedy każde działanie człowieka wykraczające poza prostą recepcję; człowiek jest twórczy, gdy nie ogranicza się do stwierdzania, powtarzania, naśladowania, gdy daje coś od siebie, z siebie. Tak rozumianej twórczości jest wiele: nie tylko w tym, co człowiek ze światem robi i co o nim myśli, ale też w tym, jak świat widzi. I nie może być inaczej. Człowiek chce czy nie chce, *musi* uzupełniać otrzymywane ze świata bodźce, musi formować swój obraz świata, wrażenia bowiem, jakie odbiera, nie są kompletne i uformowane, wymagają scalenia, są tylko materiałem. Człowiek odbiera z zewnątrz luźne wrażenia, które zespała, musi zespałać w jednolity obraz (Tatarkiewicz 1988: 306).

Takie rozumienie twórczości pociąga za sobą przekonanie, że jest to sposób życia człowieka. Warto zauważyć, że twórczość rozpoczyna się już na poziomie ludzkiej percepcji. Jest to zbieżne z przekonaniem Tymienieckiej, która uważa, że wyobraźnia uniezależniona od rozumu odgrywa kluczową rolę w akcie twórczym, a w oparciu o wgląd w wewnętrzne działanie Natury człowiek tworzy własny obraz świata (resp. znaczenia życia). Tymieniecka wyraźnie jest pod wpływem teorii poznania Kanta, można wręcz potraktować sugerowaną przez nią twórczość jako stałą formę nakładaną na różnorodne wrażenia otrzymywane z zewnątrz. Tatarkiewicz dookreśla:

Ta twórczość, którą uzupełniamy otrzymywane z zewnątrz dane, jest faktem niewątpliwym, jest w każdej czynności człowieka, jest powszechna

i nieunikniona. Rzec można, że człowiek jest skazany na twórczość. Nic bez niej nie mógłby poznać, ani zrobić. Tak szeroko rozumiana twórczość objawia się nie tylko w tym, co ludzie malują i komponują, ale już w tym, co widzą i słyszą. Dokonuje się ona niejako w *stałych* formach. Formy te studiował Kant i kantyści. Ale także jest w niej miejsce dla odmian *indywidualnych*, artysta może malować w ten lub inny sposób. Nasze oczy i myśl scalają wrażenia w poszczególne kwiaty czy kamienie, ale także wiążą zjawiska tworzą wielkie idee świata czy Boga (Tatarkiewicz 1988: 306).

Z kreatywnością ściśle wiąże się problematyka wolności. Tymieniecka rozumie tę wartość moralną w następujący sposób:

Musimy stwierdzić, że pod pojęciem wolności rozumiemy w ogóle nieskrępowaną możliwość spontanicznego urzeczywistniania życia, czy to poprzez działania, przedsięwzięcia, czy też samo-manifestację (Tymieniecka 1984d: 303).

Tak więc znaczenie wolności nie polega na osiągnięciu naszych celów. A jednak człowiek nigdy nie przestaje szukać poza tym, co jest bezpośrednio dostępne i w jego zasięgu. [...] Jego ciągle powtarzające się dążenia są jedynym sposobem, w jaki może wyrazić swoją wolność. Życie oznaczające wolność tkwi w tym ćwiczeniu. Egzystencjalne znaczenie wolności odsłania przed nami w dramatycznym uczuciu tę wewnętrzną prawdę człowieka. Do wynalazczego, twórczego sposobu samointerpretacji człowieka w egzystencji należy poszukiwanie wciąż nowych celów, zadań i ideałów dla swoich najgłębszych tęsknot, poprzez uświadomienie których, jak wierzy, nadaje on nowy, szlachetniejszy i wyższy sens swojej egzystencji. Samo Jego istnienie i wielkość polegają na ich wymyślaniu i dążeniu do ich osiągnięcia (Tymieniecka 1984d: 305, 306).

Fenomenologia jako kierunek filozoficzny ma swoje źródło w tradycji pokartezjańskiej, która należy do nurtu filozofii krytycznej. Filozofia epistemiczna przyjmuje za punkt wyjścia krytykę poznania, której celem jest odsłonięcie wiarygodnego źródła poznania Prawdziwej Rzeczywistości. W obrębie filozofii krytycznej ma miejsce dualizm ontologiczny i teoriopoznawczy. Dochodzi do rozdzielenia porządku poznania, co ściśle łączy się z rozbiciem jedności świata. Choć ambicja Tymienieckiej była fenomenologia realistyczna, to jednak nie wykroczyła ona poza idealizm. W ramach

jej fenomenologii życia obecne są dwa rodzaje rzeczywistości: świat naturalnego doświadczenia, czyli tak zwany świat-życia (platoński świat cieni – świat pozorny), oraz Prawdziwa Rzeczywistość, którą utożsamia ona z wewnętrznym działaniem Natury, tożsamej z ruchem, zmianą, nieokreślonością. Aby sprawnie funkcjonować w świecie-życia, wystarczy posługiwać się poznaniem konstytutywnym, natomiast aby doświadczyć tego, co autentyczne, człowiek winien wejść na drogę poznania kreatywnego. To poznanie źródłowe podnosi na wyższy poziom życie codzienne człowieka. Rozwiązania Tymienieckiej zmierzające do przewyciężenia dualizmu przyjęły wydawać by się mogło formę irracjonalizmu, ponieważ opowiedziała się za pozaracjonalną wyobraźnią stwórczą, czyniąc z niej źródło właściwego poznania:

Intuicje Tymienieckiej są kosmiczne i ponadczasowe w swoim zakresie. Jeśli to sprawia, że wydaje się wizjonerką, to dlatego, że inspiruje ją merytoryczna wyobraźnia, która pozwala jej patrzeć poza mur racjonalizmu i postaw szowinistycznych, błąd percepcji dramatycznie obnażony w Alegorii Jaskini Platona. Jej postrzeganie znaczenia przychodzi jak spadające gwiazdy w błyskach wglądu, a wewnętrzne światło, które w niej promieniuje, ożywa w jej poetyckim języku (Kronegger 1990: 88).

Okazuje się jednak, że wyobraźnia w fenomenologii życia to jedna z racjonalności logosu życia, a więc Tymieniecka ostatecznie staje po stronie racjonalizmu. Jest głęboko przekonana, że w obrębie swojego systemu filozoficznego udało się jej przewyciężyć dualizm, gdyż wszystkie jego elementy stanowią przejaw logosu życia.

Trzecią fazę fenomenologii w opracowaniu Tymienieckiej można zaliczyć do nurtu filozofii życia (niem. *Lebensphilosophie*), która wyrasta z filozofii krytycznej. Rozwój nowożytnej filozofii życia to reakcja na racjonalizm Kartezjusza. Jednak przyjmuje się, że zapowiedź tej tendencji filozoficznej miała już miejsce w starożytnych filozofiach antropocentrycznych, wskazujących uniwersalne wzory postaw życiowych, na przykład w szkole stoickiej, epikurejskiej, sceptycznej. Warto zauważyć, że fenomenologia życia to głównie antropologia usytuowana w szerszym kontekście kosmologicznym, która pojawiła się w sytuacji współczesnego kryzysu kulturowego.

Jej cechą charakterystyczną jest utożsamienie arche z życiem, które stanowi podstawowe pojęcie tego typu filozofii. Świat jest więc strukturą dynamiczną, nieustannie podlegającą zmianie i stawianiu się; jest procesem podlegającym nieustannej ontopojezie bytu, która na każdym etapie jego rozwoju przyjmuje specyficzną postać – na poziomie ludzkiej kondycji kulminuje w pojawieniu się kultury.

Tymieniecka podkreśla, że jej fenomenologia życia sprzeciwia się postmodernizmowi, jednak należy zauważyć, że jej system filozoficzny ma te same źródła poznawcze co postmodernizm, mianowicie wariabilizm ontologiczny (por. Kiereś 1995, 2001a). Jednym z głównych wyznaczników tego współczesnego kierunku filozofii jest apodyktyczność polegająca na przekonaniu, że sugerowane rozwiązania różnych problemów egzystencjalnych są poznawczo i historycznie ostateczne – podobnie jest w przypadku filozofii Tymienieckiej. Literacka forma podawcza, charakterystyczna dla postmodernizmu, jest dla niej również właściwa. Prezentowaną filozofię życia, a w jej ramach koncepcję kultury, można ostatecznie zaliczyć do interpretacyjnej współrzędnej wektora *pro*, którą Henryk Kiereś wyróżnia obok interpretacyjnej współrzędnej wektora *anty*. Pierwszy wspomniany rodzaj współrzędnej promuje nowy model człowieka, który jest rozumiany jako wolność oraz nowy model kultury jako pola ludzkiej kreatywności. Natomiast drugi wektor interpretacyjny to programowa negacja dotychczasowego dorobku filozofii i kultury. Niewątpliwie, istotą *homo creatora* w ramach fenomenologii życia jest wolność, a kultura jest przestrzenią kreatywności, dzięki której kreuje on oryginalne znaczenie ludzkiej egzystencji.



## Bibliografia

- Aleksandrowicz M. (2006). *Mit*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. nauk. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 279–291.
- Argyros A.J. (1990). *From Passion to Self-reflexivity. A Holistic Approach to Consciousness and Literature*, „*Analecta Husserliana*”, t. 28, s. 617–626.
- Arystoteles (1998). *Metafizyka*, tłum. M.A. Krąpiec, Lublin: RW KUL.
- Backhaus G. (2001). *Anna-Teresa Tymieniecka: the Trajectory of her Thought from Eidetic Phenomenology to the Phenomenology of Life*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 25, s. 17–53.
- Baran B. (1990). *Fenomenologia amerykańska: studium z pogranicza*, Kraków: inter esse.
- Barral M.R. (1988). *Creativity and the Critique of Reason*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 12, s. 134–146.
- Barral M.R. (1990). *The Critique of Reason in „The Three Movements of the Soul”*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 14, s. 66–78.
- Barral M.R. (1991). *Creativity and the Critique of Reason*, „*Analecta Husserliana*”, t. 36, s. 177–188.
- Barral M.R. (1993a). *Critique of Reason in Tymieniecka’s „The Three Movements of the Soul”*, „*Analecta Husserliana*”, t. 39, s. 127–138.
- Barral M.R. (1993b). *Tymieniecka’s Metaphysics of Life*, „*Analecta Husserliana*”, t. 40, s. 103–109.
- Bello A.A. (1983). *Phenomenology of Man and of the Human Condition: the Grand Design for a Phenomenological Reconstruction of Philosophy*, „*Phenomenology Information Bulletin*”, t. 7, s. 1–18.
- Bello A.A. (1990). *The Critique of Reason, Creativity, and Mystical Experience*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 14, s. 26–29.

- Bello A.A. (1994). *The Critique of Reason, Creativity, and Mystical Experience*, „*Analecta Husserliana*”, t. 43, s. 71–74.
- Bello A.A. (1997). *The Entelechial Principle in the Ontopoiesis of Life: from Aristotle to Recent Phenomenology*, „*Analecta Husserliana*”, t. 50, s. 25–31.
- Cecilia M.A. (1993a). *Indetermination, Creativity and the Human Condition*, „*Analecta Husserliana*”, t. 40, s. 343–355.
- Cecilia M.A. (1993b). *Reason, Life and Human Existence*, „*Analecta Husserliana*”, t. 40, s. 111–124.
- Cecilia M.A. (2000). *Human Existence as a Creative Process. A Commentary on Anna-Teresa Tymieniecka's Anthropological Reflection*, „*Analecta Husserliana*”, t. 67, s. 183–194.
- Delle Site N. (1989). *The Creative Self-interpretation of Man in Anna-Teresa Tymieniecka*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 13, s. 132–142.
- Delle Site N. (1990). *The Auto-creation of Human Life in the Philosophy of Anna-Teresa Tymieniecka*, „*Analecta Husserliana*”, t. 29, s. 217–228.
- Delle Site N. (1991). *The Human Condition and the Specifically Human Significance of Life in Philosophy of Anna-Teresa Tymieniecka*, „*Analecta Husserliana*”, t. 36, s. 189–197.
- Delle Site N. (1993). *The Human Condition in the Cosmological, Metaphysical and Anthropological Perspective of Anna-Teresa Tymieniecka*, „*Analecta Husserliana*”, t. 40, s. 55–61.
- Dołęga J.M., Baczewski G. (2008). *Teilhard de Chardin*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 391–394.
- García-Gómez J. (1991). *Anna-Teresa Tymieniecka's Phenomenology of Creative Experience and the Critique of Reason*, „*Analecta Husserliana*”, t. 34, s. 77–95.
- Górniak-Kocikowska K. (1989). *Controversy about Actual Existence: Anna-Teresa Tymieniecka's Contribution to the Study of Roman Ingarden's Philosophy*, „*Analecta Husserliana*”, t. 27, s. 165–192.
- Górniak-Kocikowska K. (1991a). *The Sacred: Inspiration or Creative Invention?* „*Phenomenological Inquiry*”, t. 15, s. 77–92.
- Górniak-Kocikowska K. (1991b). *Anna-Teresa Tymieniecka's Philosophical Attitude towards Contemporary Problems of the Relation between Human Beings and the Worlds*, „*Analecta Husserliana*”, t. 36, s. 165–175.
- Grünberg L. (1995). *The Human Condition in the Context of the Phenomenology of Life*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 19, s. 88–97.

- Gudaniec A. (2003). *Heraklit z Efezu*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 356–364.
- Hanneborg K. (1990). *Husserl, Ingarden, Tymieniecka*, „*Analecta Husserliana*”, t. 30, s. 37–47.
- Husserl E. (2017). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Kraków: Vis-a-Vis.
- Ingarden I. (1988). *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1970). *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jaroszyński P. (1996). *Metafizyka i sztuka*, Warszawa: Gutenberg-Print.
- Jaroszyński P. (2005). *Filozoficzne koncepcje kultury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 138–140.
- Kaelin E.F. (1981). *Exposition: Man-the-Creator and the “Prototype of Action”. A Contemporary Formulation of the Great Chain of Beings*, „*Analecta Husserliana*”, t. 11, s. 11–37.
- Kaelin E.F. (1982). *Anna-Teresa Tymieniecka, “Poetica Nova” at the Creative Crucibles: Metaphysics of the Human Condition and of Art*, „*Phenomenology Information Bulletin*”, t. 6, s. 62–65.
- Kiereś H. (1995). *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk. Lublin: TN KUL, s. 263–273.
- Kiereś H. (1996). *Spór o sztukę*, Lublin: RW KUL.
- Kiereś H. (1997). *Sztuka wobec natury*, Warszawa: Gutenberg-Print.
- Kiereś H. (2001a). *Postmodernizm: rzeczywistość jako Kreacja*, w: *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom: PWE, s. 29–41.
- Kiereś H., (2001b). *Logos czy mythos podstawą kultury?* w: *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom: PWE, s. 125–138.
- Kiereś H. (2002a). *Spontaniczność czy refleksyjność poznania? Problem punktu wyjścia filozofii*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 149–160.
- Kiereś H. (2002b). *Fenomenologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 397–403.

- Kijewska A. (2004). *Jońska szkoła filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 381.
- Krąpiec M.A. (1991). *U podstaw rozumienia filozofii*, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A. (1996). *Psychologia racjonalna*, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A. (2002). *Entelecheia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. nauk. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 171–172.
- Kremer-Marietti A. (1990). *Self-interpretation-in-Existence and its Legitimation*, „*Analecta Husserliana*”, t. 29, s. 233–238.
- Kronegger M. (1988). “*Poetics at the Creative Crucibles*” *Offering New Guidelines for Literary Interpretation. (Address to the XIth Annual Conference of the International Society of Phenomenology and Literature, Toronto, April, 1986)*, „*Analecta Husserliana*”, t. 23, s. 3–5.
- Kronegger M. (1990). *A.-T. Tymieniecka's Challenges: From a Spiritual Wasteland to Transcendence*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 14, s. 88–92.
- Kronegger M. (1991). *Phenomenology and Aesthetics – New Approaches to Comparative Literature and the Other Arts. Introduction*, „*Analecta Husserliana*”, t. 32, s. xi-xiv.
- Kronegger M. (1994). *A.-T. Tymieniecka's Challenges: from a Spiritual Wasteland to Transcendence*, „*Analecta Husserliana*”, t. 43, s. 83–87.
- Küle M. (1989). *The Formation of Sense and Creative Experience*, „*Analecta Husserliana*”, t. 27, s. 39–57.
- Mackiewicz W. (1994). *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maryniarczyk A. (1998a). *Zeszyty z metafizyki*, t. 1: *O rozumienie metafizyki; monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin: SITA.
- Maryniarczyk A. (1998b). *Logos i ethos filozofii*, „*Człowiek w Kulturze*”, nr 10, s. 31–41.
- Migoń M.P. (1999a). *The Onto-poiesis of Life in Anna-Teresa Tymieniecka's Phenomenology*, „*Analecta Husserliana*”, t. 59, s. 31–48.
- Migoń M.P. (1999b). *The Ideals of Life in Anna-Teresa Tymieniecka's Thought*, „*Analecta Husserliana*”, t. 60, s. 137–154.
- Migoń M.P. (2000). *Logos and Ethos in the Thought of Anna-Teresa Tymieniecka. The Aspect of “Beginning”*, „*Analecta Husserliana*”, t. 67, s. 15–28.
- Mohanty J.N. (1994). *What is Special about Phenomenology of Religion? (Remarks on Works on Phenomenology of Religion by Steven Laycock and Anna-Teresa Tymieniecka)*, „*Analecta Husserliana*”, t. 43, s. 253–264.

- Mruszczyk M. (2016). *Zagadnienie aktu twórczego w koncepcji ontopojezy życia Anny Teresy Tymienieckiej*, „Folia Philosophica”, t. 35, s. 115–131.
- Mruszczyk M. (2023). *Intuicja życia w fenomenologii Anny-Teresy Tymienieckiej. Dyskusje i inspiracje*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 23, nr 3 (127), s. 125–140.
- Park Y. (1989). *The Unity of Being and Individualization: a Metaphysical Odyssey*, „Phenomenological Inquiry”, t. 13, s. 31–44.
- Park Y. (1991). *The Unity of Being and Individualization: a Metaphysical Odyssey*, „Analecta Husserliana”, t. 36, s. 199–211.
- Półtawski A. (1977). *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii a realizm*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 25, z. 1, s. 47–59.
- Rainova I. (1993). Interview with Anna-Teresa Tymieniecka, [www.phenomenology.org/interview.html](http://www.phenomenology.org/interview.html) [dostęp: 5.09.2004].
- Ryba Th. (1990). *Anna-Teresa Tymieniecka's Contribution to the Philosophical Psychology of Religion*, „Phenomenological Inquiry”, t. 14, s. 30–52.
- Ryba Th. (1991). *Elemental Forms, Creativity, and the Transformative Power of Literature in A-T. Tymieniecka's "Tractatus Brevis"*, „Phenomenological Inquiry”, t. 15, s. 5–31.
- Smith J.S. (1989). *The Communication of the Sacred in Tymieniecka's "The Three Movements of the Soul"*, „Phenomenological Inquiry”, t. 15, s. 70–76.
- Smith J.S. (1990). *A New Phenomenology: A-T. Tymieniecka's Departure from Husserl and Ingarden*, „Analecta Husserliana”, t. 30, s. 25–36.
- Smith J.S. (1994). *The Communication of the Sacred in Tymieniecka's "Three Movements of the Soul"*, „Analecta Husserliana”, t. 43, s. 75–81.
- Stróżewski W. (2000). *Estetyka fenomenologiczna*, w: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, s. 9–30.
- Szczepaniak K. (2012). *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, t. 42, s. 83–112.
- Szczepańska A. (1989). *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa: PWN.
- Szmyd J. (red). (2000). *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Szmyd J. (2002). *Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię, naukę i sztukę*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 33, s. 237 – 246.
- Tatarkiewicz W. (1988). *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Tatarkiewicz W. (1993a). *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz W. (1993b). *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trocconi M. (1990). *Art as Self-interpretation-in-Existence in A.-T. Tymieniecka*, „*Analecta Husserliana*”, t. 29, s. 229–232.
- Tymieniecka A.-T. (1962). *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, New York: Farrar, Straus and Cudahy.
- Tymieniecka A.-T. (1964a). *Why Is There Something Rather Than Nothing? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*, Assen: Royal Van Gorcum.
- Tymieniecka A.-T. (1964b). *Eros et Logos, Esquisse de la phénoménologie de l'intériorité créatrice*, Louvain: Nauwelaerts.
- Tymieniecka A.T. (1964c). *Leibniz' Cosmological Synthesis*, Assen: Royal van Gorcum.
- Tymieniecka A.-T. (1964d). *Struktura a wizja poetycka. Na podstawie analizy estetycznej „Nieboskiej komedii”*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Warszawa–Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 445–470.
- Tymieniecka A.-T. (1972). *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, „*Studia Filozoficzne*” wyd. spec., tłum. B. Chwedeńczuk, s. 175–208.
- Tymieniecka A.-T. (1974). *IMAGINATIO CREATRIX. The „Creative” Versus the “Constitutive” Function of Man and the “Possible Worlds”*, „*Analecta Husserliana*”, t. 3, s. 3–41.
- Tymieniecka A.-T. (1976a). *Beyond Ingarden's Idealism/Realism Controversy with Husserl – The New Contextual Phase of Phenomenology*, „*Analecta Husserliana*”, t. 4, s. 241–418.
- Tymieniecka A.-T. (1976b). *Inaugural Lecture: The Initial Spontaneity: Prologue; Initial Spontaneity and the Modalities of Human Life*, „*Analecta Husserliana*”, t. 5, s. 3–37.
- Tymieniecka A.-T. (1977a). *Hope and the Present Instant*, w: *God in Contemporary Thought*, Louvain: Nauwelaerts.
- Tymieniecka A.-T. (1977b). *The Creative Self and the Other in Man's Self-interpretation*, „*Analecta Husserliana*”, t. 6, s. 151–186.
- Tymieniecka A.-T. (1978a). *The Theme: The Human Being in Action. Phenomenology as the Ground for the Interdisciplinary Investigation of Man and of the Human Condition*, „*Analecta Husserliana*”, t. 7, s. ix–xv.

- Tymieniecka A.-T. (1978b). *The Prototype of Action: Ethical or Creative?*, „Analecta Husserliana”, t. 7, s. 177–211.
- Tymieniecka A.-T. (1979). *Man the Creator and his Triple Telos*, „Analecta Husserliana”, t. 9, s. 3–29.
- Tymieniecka A.-T. (1981a). *Existence and Order*, „Analecta Husserliana”, t. 11, s. 5–10.
- Tymieniecka A.-T. (1981b). *Philosophy in Man's Self-interpretation-in-Existence*, „Phenomenology Information Bulletin”, t. 5, s. 1–10.
- Tymieniecka A.-T. (1982a). *Poetica Nova. The Creative Crucibles of Human Existence and of Art*, „Analecta Husserliana”, t. 12, s. 1–93.
- Tymieniecka A.-T. (1982b). *The Praise of Life. Metaphysics of Life and of the Human Condition. A "Treatise in a Nutshell"*, „Phenomenological Information Bulletin”, t. 6, s. 81–96.
- Tymieniecka A.-T. (1983a). *The Theme: The Phenomenology of Man and of the Human Condition – the Human Individual, Nature, and the Possible Worlds*, „Analecta Husserliana”, t. 14, s. xi–xx.
- Tymieniecka A.-T. (1983b). *The Phenomenology of Man and of the Human Condition in Communication with the Human Sciences*, „Analecta Husserliana”, t. 14, s. 21–50.
- Tymieniecka A.-T. (1983c). *Natural Spontaneity in the Translating Continuity of Beingness*, „Analecta Husserliana”, t. 14, s. 125–151.
- Tymieniecka A.-T. (1983d). *The Phenomenological Conception of the Possible Worlds and the Creative Function of Man*, „Analecta Husserliana”, t. 14, s. 353–373.
- Tymieniecka A.-T. (1983e). *From Husserl's Formulation of the Soul-Body Issue to a New Differentiation of Human Faculties*, „Analecta Husserliana”, t. 16, s. 3–10.
- Tymieniecka A.-T. (1984a). *Harmony in Becoming: the Spontaneity of Life and Self-Individualization*, „Analecta Husserliana”, t. 17, s. 3–19.
- Tymieniecka A.-T. (1984b). *The Theme: The Poetic, Epic and Tragic Genres as the Existential Coordinates of the Human Condition*, „Analecta Husserliana”, t. 18, s. ix–xvi.
- Tymieniecka A.-T. (1984c). *Aesthetic Enjoyment and Poetic Sense. Poetic Sense: the Irreducible in Literature*, „Analecta Husserliana”, t. 18, s. 3–21.
- Tymieniecka A.-T. (1984d). *Tragedy and the Completion of Freedom*, „Analecta Husserliana”, t. 18, s. 295–306.
- Tymieniecka A.-T. (1985). *The Aesthetics of Nature in the Human Condition*, „Analecta Husserliana”, t. 19, s. 3–19.

- Tymieniecka A.-T. (1986a). *The Interdisciplinary Phenomenology of Man and of the Human Condition. A Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy in Meeting: the Challenge of Our Times*, „*Analecta Husserliana*”, t. 21, s. 385–396.
- Tymieniecka A.-T. (1986b). *TRACTATUS BREVIS. First Principles of the Metaphysics of Life Charting the Human Condition. Man's Creative Act and the Origin of Rationalities*, „*Analecta Husserliana*”, t. 21, s. 3–73.
- Tymieniecka A.-T. (1987). *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*, w: *Filozofia polska na obczyźnie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Londyn: Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, s. 67–77.
- Tymieniecka A.-T. (1988a). *Logos and Life: The Creative Experience and the Critique of Reason, Book 1*, „*Analecta Husserliana*”, t. 24.
- Tymieniecka A.-T. (1988b). *Logos and Life: The Three Movements of the Soul or the Spontaneous and the Creative in Man's Self-interpretation-in-the-Sacred, Book 3*, „*Analecta Husserliana*”, 1988, XXV.
- Tymieniecka A.-T. (1988c). *The Ontopoiesis of Life as a New Philosophical Paradigm*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 22, s. 12–59.
- Tymieniecka A.-T. (1988d). *Phenomenology of Life (Integral and “Scientific”) as the Starting Point of Philosophy*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 22, s. 60–65.
- Tymieniecka A.-T. (1988e). *The Human Condition within the Unity-of-Everything-There-is-Alive. A Challenge to Philosophical Anthropologies*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 12, s. 32–47.
- Tymieniecka A.-T. (1989a). *Self-presentation*, „*Analecta Husserliana*”, t. 26, s. 180–190.
- Tymieniecka A.-T. (1989b). *Memory and Rationality in the Onto-poiesis of Beingness*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 13, s. 92–108.
- Tymieniecka A.-T. (1990a). *Logos and Life: The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-poiesis of Culture. The Life Significance of Literature, Book 2*, „*Analecta Husserliana*”, t. 28.
- Tymieniecka A.-T. (1990b). *Phenomenology of Life and the New Critique of Reason: from Husserl's Philosophy to the Phenomenology of Life and of the Human Condition*, „*Analecta Husserliana*”, t. 29, s. 3–16.
- Tymieniecka A.-T. (1990c). *The Human Condition within the Unity-of-Everything-There-is-Alive. A Challenge to Philosophical Anthropologies*, „*Analecta Husserliana*”, t. 31, s. 3–17.
- Tymieniecka A.-T. (1999d). *The Ontopoietic Self-individualization of Being: in Search of the Foothold of Change, Becoming and Transformation*, „*Analecta Husserliana*”, t. 60, s. 3–20.

- Tymieniecka (1990e). *Phenomenology of Life and the New Critique of Reason: from Husserl's Philosophy to the Phenomenology of Life*, „Analecta Husserliana”, t. 29, s. 16.
- Tymieniecka A.-T. (1991a). *Phenomenology of Life and the New Critique of Reason: from Husserl's Philosophy to the Phenomenology of Life and of the Human Condition*, „Analecta Husserliana”, t. 34, s. 3–15.
- Tymieniecka A.-T. (1991b). *The Human Condition within the Unity-of-Everything-There-is-Alive – a Challenge to Philosophical Anthropologies*, „Analecta Husserliana”, t. 35, s. 289–303.
- Tymieniecka A.-T. (1993a). *Metaphysics of Manifestation: Reason in the Individualization of Life, Sociability, and Culture*, „Analecta Husserliana”, t. 39, s. 3–10.
- Tymieniecka A.-T. (1993b). *Metaphysics of the Manifestation of Logos*, „Analecta Husserliana”, t. 40, s. 3–24.
- Tymieniecka (1993c). *The Theme: Assessing the Full Role of Reason: Manifestation of the Edifice*, „Analecta Husserliana”, t. 39, s. viii.
- Tymieniecka A.-T. (1994). *From the Sacred to the Divine*, „Analecta Husserliana”, t. 43, s. 3–18.
- Tymieniecka A.-T. (1995a). *Nature in the Ontopoiesis of Life: from the Cosmic Dissemination to the Human Cultivation of the Logos*, „Analecta Husserliana”, t. 47, s. 11–24.
- Tymieniecka A.-T. (1995b). *Measure and the Ontopoietic Self-individualization of Life*, „Phenomenological Inquiry”, t. 19, s. 26–51.
- Tymieniecka A.-T. (1995c). *The Theme*, „Analecta Husserliana”, t. 44, s. ix-x.
- Tymieniecka A.-T. (1996a). *The Awakening of Consciousness in the Ontopoietic Differentiation of Life and the Unity of Apperception. A Discussion with Edmund Husserl*, „Analecta Husserliana”, t. 48, s. 1–31.
- Tymieniecka A.-T. (1996b). *The Golden Measure. Self-individualization of Life Bringing to Fruition the Ideal for a New Epoch*, „Analecta Husserliana”, t. 49, s. 3–25.
- Tymieniecka A.-T. (1997). *Life's Primogenital Timing. Time Projected by the Dynamic Articulation of the Onto-Genesis*, „Analecta Husserliana”, t. 50, s. 3–22.
- Tymieniecka A.-T. (1998a). *The Great Plan of Life. The Phenomenology of Life's Return to the Sources of Western Philosophy*, „Analecta Husserliana”, t. 52, s. 3–29.
- Tymieniecka A.-T. (1998b). *Differentiation and Unity: the Self-individualizing Life Process*, „Analecta Husserliana”, t. 57, s. 3–36.

- Tymieniecka A.-T. (red.) (1998c). *Creative Virtualities in Human Self-interpretation-in-Culture*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.
- Tymieniecka A.-T. (1999a). *The Theme: Philosophy/Phenomenology in Dialogue with the Sciences of Life: Toward a Mathesis Universalis for Our Age*, „*Analecta Husserliana*”, t. 59, s. xi-xiv.
- Tymieniecka A.-T. (1999b). *The Ontopoiesis of Life as a New Philosophical Paradigm*, „*Analecta Husserliana*”, t. 59, s. 3–28.
- Tymieniecka A.-T. (1999c). *The Theme: A New Copernican Turn in Western Culture. Toward the Alliance between Philosophy of Life and the Sciences of Life*, „*Analecta Husserliana*”, t. 60, s. xi-xvi.
- Tymieniecka A.-T. (1999d). *The Ontopoietic Self-individualization of Being: in Search of the Foothold of Change, Becoming and Transformation*, „*Analecta Husserliana*”, t. 60, s. 3–20.
- Tymieniecka A.-T. (2000a). *The Creative Impulse and the Aesthetic Discourse of the Arts*, „*Analecta Husserliana*”, t. 61, s. 3–16.
- Tymieniecka A.-T. (2000b). *The Theme: The Mimesis of Emotions and the Elegiac Redemption of Grief*, „*Analecta Husserliana*”, t. 62, s. ix-x.
- Tymieniecka A.-T. (2000c). *Aesthetic Enchantment*, „*Analecta Husserliana*”, t. 65, s. 3–20.
- Tymieniecka A.-T. (2000d). *Origins of Life and the New Critique of Reason. The Primogenital Generative Matrix*, „*Analecta Husserliana*”, t. 66, s. 3–16.
- Tymieniecka A.-T. (2000e). *The Origins of Life. The Existential Senses of Sharing-in-Life – Vital, Societal, Creative – a Radically Novel Platform*, „*Analecta Husserliana*”, t. 67, s. 3–12.
- Tymieniecka A.-T. (2000f). *Ontopoiesis of Life as the Measure for the Renewal of Education*, „*Analecta Husserliana*”, t. 68, s. 3–22.
- Tymieniecka A.-T. (2000g). *Impetus and Equipose in the Life – Strategies of Reason. Logos and Life, Book 4*, „*Analecta Husserliana*”, t. 70.
- Tymieniecka A.-T. (2001). *Truth – the Ontopoietic Vortex of Life*, „*Phenomenological Inquiry*”, t. 25, s. 7–16.
- Tymieniecka A.-T. (2002a). *The Thematic Study: The Visible and the Invisible in the Dynamic Manifestation of Life*, „*Analecta Husserliana*”, t. 75, s. 1–7.
- Tymieniecka A.-T. (2002b). *Topical Study: Truth – the Ontopoietic Vortex of Life*, „*Analecta Husserliana*”, t. 76, s. ix-xvii.
- Tymieniecka A.-T. (2014). *Logos i życie. Księga IV, t. I. Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu*, przeł. M. Wiertelwska, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacja.

- Walczevska S. (2017). *Wstęp*, w: E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Kraków: Vis-a-Vis Etiuda, s. 5-11.
- Weksler-Waszkinel R.J. (2000). *Bergson*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 532-534.
- Wesołowska A. (2015). *Husserla ujęcie kryzysu a fenomenologia transcendentna*, „Kultura i Wartości”, nr 13, s. 73-93.
- Vetulani J. (2010). *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Zdybicka Z.J. (2006). *Monizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. nauk. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 354-364.



## Indeks osób

- Ajdukiewicz Kazimierz 19  
Aleksandrowicz Marian 7, 8  
Al-Farabi 29  
Anaksymander 32, 47  
Archimedes 33, 34, 72  
Arystoteles 8, 13, 29, 48, 50, 51, 80, 100  
Arystydes Kwintylian 107  
Awicenna 29
- Baczewski Grzegorz 56  
Barral Mary Rose 22  
Batteux Charles 98  
Baudelaire Charles 101  
Benjamin Walter 85  
Bergson Henri 21, 33, 37, 38, 52, 55, 56  
Bocheński Józef Maria 17, 19, 20  
Brémond Henri 101
- Conrad Joseph 97  
Conrad Theodor 20  
Conrad-Martius Hedwig 20, 48, 51
- Dilthey Wilhelm 48  
Dołęga Józef Marcelli 56  
Dubos Jean-Baptiste 101
- Eliade Mircea 85
- Fink Eugen 19  
Frege Gottlob 43
- Galileusz (właśc. Galileo Galilei) 8  
Geiger Moritz 97  
Górniak-Kocikowska Krystyna 20, 67  
Grünberg Ludwig 54  
Gudaniec Arkadiusz 39, 56
- Hartmann Nicolai 17  
Heidegger Martin 13, 20, 22, 48, 97, 102, 105, 106  
Heinrich Władysław 19  
Heraklit z Efezu 21, 32, 37–39, 53, 54, 56  
Hering Jean 20, 85  
Hezjod 107  
Hildebrand Dietrich von 20  
Hobbes Thomas 31  
Hofmann Hugo 20  
Hölderlin Friedrich 99  
Homer 107  
Horacy (właśc. Kwintus Horacjusz Flakus) 18  
Houthakker Hendrik S. 17  
Hume David 31  
Husserl Edmund 7–10, 13, 14, 19, 20, 22, 23, 33, 34, 36, 39, 43, 44, 52, 63, 64, 67, 71, 72, 77, 79, 80, 91, 97, 109
- Ibn-Arabi 29, 30  
Ingarden Roman 10, 17–20, 22, 23, 33, 36, 37, 39, 43, 44, 63, 72, 80, 93, 97, 102–105, 107, 109

- Jan Paweł II, zob. też Wojtyła Karol 17  
 Jaroszyński Piotr 11, 27, 29, 30  
 Jezus Chrystus (bibl.) 88  
 Jonas Hans 48
- Kaelin Eugene F. 44  
 Kant Immanuel 13, 21, 31, 112, 113  
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 10, 31, 91, 114  
 Kaufmann Fritz 20  
 Kierś Henryk 32, 93, 106, 107, 115  
 Kijewska Agnieszka 47  
 Kołakowski Leszek 38  
 Koyré Alexandre 20  
 Krąpiec Mieczysław Albert 28, 51  
 Kronegger Marlies 92, 94, 114
- Landgrebe Ludwig 19  
 Lavelle Louis 20  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 13, 15, 42, 48, 51, 54, 80  
 Lipps Hans 20  
 Locke John 31
- Mackiewicz Witold 20  
 Mallarmé Stéphane 101  
 Marcel Gabriel 20  
 Maryja, matka Jezusa (bibl.) 88  
 Merleau-Ponty Maurice 20, 22, 33, 48, 72  
 Miller Joseph Hillis 97  
 Mohanty Jithendra Nath 63, 67  
 Mruszczyk Magdalena 10, 22, 33, 36–40
- Ortega y Gasset José 48, 63
- Park Ynhui 48, 49, 55, 61  
 Pettazoni Raffaele 85  
 Platon 11, 18, 20, 93, 114  
 Poe Edgar Allan 101  
 Poulet Georges 97
- Rainova Ivanka 20  
 Reinach Adolf 20
- Renouvier Charles 21  
 Russell Bertrand 20  
 Ryba Thomas 15
- Sartre Jean-Paul 20  
 Schapp Wilhelm 20  
 Scheler Maks 20, 48, 72, 85, 102, 105  
 Simmel Georg 48  
 Smith Jadwiga S. 18, 26  
 Staiger Emil 97  
 Stavenhagen Kurt 20  
 Stein Edyta 20, 85  
 Stróżewski Władysław 102, 105, 106  
 Szczepaniak Karolina 15  
 Szmyd Jan 14, 15
- Tatarkiewicz Władysław 42, 111–113  
 Teilhard de Chardin Pierre 21, 55  
 Tomasz z Akwinu 51  
 Twardowski Kazimierz 18, 20  
 Tymieniecka (z d. Loewenstein) Maria Ludwika 17  
 Tymieniecki Władysław 17
- Unamuno Miguel de 63
- Valéry Paul 101  
 Van Breda Herman Leo 19  
 Van der Leeuw Gerardus 85
- Waelkens Alphonse de 19  
 Wahl Jean 20  
 Walczewska Sławomira 7–9  
 Weksler-Waszkinel Romuald 37, 38  
 Wellek René 97
- Wesołowska Agnieszka 64  
 Whitehead Alfred North 48  
 Widengren Geo 85  
 Wojtyła Karol 17  
 Wolff Christian 51
- Zawirski Zygmunt 19  
 Zdybicka Zofia Józefa 55

## Summary

# **The Concept of Culture in the Approach of Anna-Teresa Tymieniecka**

The concept of culture in the approach of Anna-Teresa Tymieniecka, a post-war student of Roman Ingarden, is a proposal for a philosophical explanation of the fact of culture, created within the framework of the phenomenological tradition. It is a response to the crisis of culture indicated by Husserl in his lecture of 1935 entitled: "The Crisis of European Culture and Philosophy". As emphasized by Sławomira Walczewska, a philosopher, author of the Polish translation of Husserl's book *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, the aforementioned crisis consists in the fact that man has abandoned the search for the truth concerning the meaning of his own existence, thus abandoning the calling proper to a European. According to Husserl, this state of affairs is the result of the transformation of the original idea of rationality in modern times, culminating in Galileo's concept of treating mathematics as a tool for cognition of the sensory world and the basis of natural science. Scientific cognition understood in this way only seemingly fulfilled the ancient ideal of science as omniscience, because it marginalized the issues related to human destiny. Husserl believed that existential issues are an essential complement to phenomenology, thanks to which it has a mission to fulfill towards humanity, identical to the original goal of philosophy indicated by the ancient Greeks.

Anna-Teresa Tymieniecka, not remaining indifferent to the challenges of modernity, attempted to build a maximalist system of

philosophy, the so-called “phenomenology of life”. According to her statement, this is the third stage of phenomenology (stage I: Husserl’s phenomenology, stage II: Ingarden’s and other students of Husserl’s phenomenology). The philosopher moves away from transcendentalism and ontologism characteristic of her predecessors—Husserl and Ingarden—in favor of creative phenomenology, emphasizing the creative experience of man. At the center of the phenomenology of life is the phenomenology of man and his human condition, the culmination of which is the concept of culture, arising from specific metaphysical and anthropological assumptions. The cultural activity of man (or culture) is closely related to the creation of the original meaning of human existence.

Assuming existential monism, Tymieniecka claims that there is one Being (life) that is constantly developing. In this concept, man is the highest stage of evolution due to the emergence of specific creative virtualities within him, including the most important one, i.e. creative imagination, which is the reason for human creativity, and thus culture. The emergence of culture in the presented concept is closely related to the existential situation of man, conditioned by the functional system of human consciousness. The author, in addition to the constitutive function, identical with intentional consciousness, also distinguishes the creative function, between which there is a constant tension about primacy in human action. With the discovery of one’s own creative possibilities, man is faced with the necessity of making a choice: either he remains at the level of schematic functioning in the existing world-life determined by constitutive consciousness, or he enters the path of creative search for the meaning of his own existence. Functioning at the constitutive level does provide man with stability and security, but it does not exhaust human potential. Although the creative path is difficult and unpredictable, it expresses the deepest human desires and longings in the fullest way. A person, having direct insight into Nature (into the “stream of life”), actively designs his own destiny through the creative act, using the intuitions of True Reality. Tymieniecka attributes a special role in this process to artists, especially literary

creators, who encrypt a holistic vision of life in their works, which is deciphered by their recipients.

The concept of culture proposed by Tymieniecka fits into the oldest way of interpreting the culture–nature relationship, typical of ancient Greek thought, according to which culture is the complete complement of nature, especially human nature. By creating culture, a person achieves the fullness of humanity, i.e. a state of authentic existence. While Husserl believed that the only solution to the crisis of culture is his transcendental philosophy, Tymieniecka clearly combines objectivism with transcendentalism. It points to an objective reality—in this case, life, which is the starting point for the creation of an individual meaning of human existence by a subjective subject.

Koncepcja kultury w ujęciu Anny-Teresy Tymienieckiej, powojennej uczennicy Romana Ingardena, to propozycja filozoficznego wyjaśnienia faktu kultury w ramach tradycji fenomenologicznej. To odpowiedź na kryzys kultury wskazany przez Husserla w jego odczycie pod tytułem „Kryzys kultury europejskiej a filozofia” z 1935 roku. [...]

Filozofka odchodzi od transcendentalizmu i ontologizmu właściwego jej poprzednikom – Husserlowi i Ingardenowi – na rzecz fenomenologii kreatywnej, akcentującej doświadczenie twórcze człowieka. W centrum fenomenologii życia znajduje się fenomenologia człowieka i jego ludzkiej kondycji, której ukoronowaniem jest koncepcja kultury wyrastająca z określonych założeń metafizycznych i antropologicznych. Działalność kulturotwórcza człowieka jest ściśle związana z kreacją oryginalnego znaczenia ludzkiej egzystencji. Przyjmując monizm bytowy, Tymieniecka twierdzi, że jest jeden Byt (życie), który nieustannie się rozwija. Człowiek w tej koncepcji to najwyższy etap ewolucji ze względu na pojawienie się w nim specyficznych kreatywnych wirtualności, w tym najważniejszej – wyobraźni stwórczej, będących racją ludzkiej kreatywności, a tym samym kultury. [...]

Proponowana przez Tymieniecką koncepcja kultury wpisuje się w najstarszy sposób interpretacji relacji kultura – natura, typowy dla starożytnej myśli greckiej, zgodnie z którym kultura jest całkowitym dopełnieniem natury, zwłaszcza natury ludzkiej. Tworząc kulturę, człowiek osiąga pełnię człowieczeństwa, czyli stan autentycznego bytowania. Podczas gdy Husserl uważał, że jedynym rozwiązaniem kryzysu kultury jest jego filozofia transcendentalna, u Tymienieckiej występuje wyraźne połączenie obiektywizmu z transcendentalizmem. Wskazuje ona na obiektywną rzeczywistość – w tym przypadku życie, które jest punktem wyjścia kreacji indywidualnego sensu ludzkiej egzystencji przez subiektywny podmiot.

Fragment książki, s. 129–131

**Monika Maria Kowalczyk** – doktor filozofii (Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II). Adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Członek Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego oraz Polskiego Towarzystwa Estetycznego. Jej zainteresowania naukowe obejmują badania z obszarów estetyki filozoficznej, relacji sztuki do nauki, moralności i religii, wychowania estetycznego i arteterapii oraz aksjologicznego wymiaru kultury.

ISBN 978-83-7614-641-6



Fundacja  
Ignatianum