

KS. MARIAN JAWORSKI

KONCEPCJA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ W UJĘCIU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

(Próba odczytania w oparciu o studium *Osoba i czyn*)

„Naczelnym hasłem wypowiadany wielokrotnie przez Husserla i jego współpracowników w pierwszym dziesięcioleciu XX w. w Getyndze było powiedzenie: z powrotem do rzeczy!” (R. Ingarden).

Jako naczelne hasło w danym przypadku wypowiadamy tutaj: z powrotem do dzieła jako podstawowego źródła jego rozumienia.

I. ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

1. ZAGADNIENIE PIERWOTNOŚCI BYTU U ŚW. TOMASZA Z AKWINU A DZIEDZINY FILOZOFII BYTU

Pojęcie bytu u św. Tomasza — jak wiadomo — jest pojęciem analogicznym, a przede wszystkim jest ono analogią proporcjonalności właściwej. Z tym wiąże się ściśle zagadnienie, co stanowi analogat główny, a więc co jest bytem w sensie pierwotnym (*per prius*), i czy istnieją tylko jeden rodzaj pierwotności bytowej, względnie czy istnieją różne „rodzaje” pierwotności bytowej i jakie one są. Zagadnienie to, jak łatwo zauważyć, jest podstawowe dla wszelkiej filozofii bytu. Nie sposób go tutaj bliżej rozwijać. Przypomnijmy tylko, że porządek poznania bytu przez człowieka jest u św. Tomasza odwrotny do pierwotności bytu w sobie. To, co jest bytem *prius quoad nos*, nie jest bytem *prius in se*. Ujęcie bytu substancjalnego jest nam dane poprzez byt przypadłościowy, a do ujęcia substancji duchowych i Boga dochodzimy poprzez substancje materialne.

Porządek poznania różnych „rodzajów” bytu wyznacza dziedziny wiedzy filozoficznej. Przede wszystkim należy wyróżnić filozoficzne poznanie bytu materialnego i filozoficzne poznanie bytu nie-materialnego, meta-fizykę (wiedzę boską, filozofię pierwszą).

Oba porządki wiedzy posiadają u św. Tomasza swoje właściwe przedmioty i odrębne metody¹. Istnieje też pomiędzy nimi związek, mimo ich odrębności. Związek ten jest obustronny. Filozoficzne poznanie świata substancji materialnych znajduje swój kres — jak już zaznaczyliśmy wyżej — w bytach nie-materialnych (*substantiae separatae*). Filozoficzne zaś poznanie bytów nie-materialnych, jako tych, które są *magis entia* i posiadają tym samym większy stopień powszechności, pozwala nam na rozpatrywanie bytu jako bytu, i w tym świetle wszelkich bytów, które w jakiś sposób w nich partycypują². Tego rodzaju jednak postępowanie (rozpatrywanie różnych „rodzajów” bytu w świetle ogólnej teorii bytu) jest uzasadnione i możliwe po stwierdzeniu ich istnienia i odpowiednim poznaniu³. (W przeciwnym razie ogólna teoria bytu materialnego byłaby „metafizyką” — jak to jest w materializmie — w sensie ogólnej teorii bytu).

2. DOŚWIADCZENIE ŹRÓDŁEM POZNANIA FILOZOFICZNEGO

Inną podstawową tezą, która wiąże się ściśle z tym, co zostało powiedziane wyżej, jest u św. Tomasza przyjęcie doświadczenia jako źródła poznania. Doświadczenie — oczywiście — może dotyczyć bytów, które są nam dane bezpośrednio, a więc bytów materialnych. Nie oznacza to jednak wcale, że jest ono czysto zmysłowe, jak to utrzymują skrajni empiryści. Przeciwnie, jedność aktu poznawczego u człowieka wyklucza tego rodzaju koncepcję doświadczenia ludzkiego⁴.

Współczesne kierunki filozoficzne⁵, zrywające coraz bardziej z racjonalistyczną koncepcją filozofii, coraz bardziej akcentują konieczność przyjęcia doświadczenia jako źródła wszelkiego poznania filozoficznego.

¹ Więcej na ten temat piszę w artykule: *Próba reinterpretacji punktu wyjścia dowodów istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, Warszawa 1973.

² Zob. *In Boetii de Trinitate*, Lect. II, qu. II, a. 1; Lect. II, qu. I, a. 4, ad 6.

³ J. Kalinowski, nawiązując do stanowiska L. B. Geigera, stwierdza m. in.: „Wszak by twierdzić na przykład, że byt nie jest koniecznym materialnym, trzeba uprzednio dowieść, już jeśli nie że Bóg istnieje, to przynajmniej, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. A już żeby podtrzymać, iż byt może być przygodny lub konieczny, trzeba nieuniknienie dowieść istnienia Boga”. *Ontologia czy aitiologia*, „Znak”, 111 (1963) 1070. — Inaczej sądzi M. A. Krapiec, *O rozumieniu metafizyki*, „Znak”, j. w., 1082.

⁴ Zob. m. in. *Osoba i czyn*, 13.

⁵ Zob. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 294; A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *L'existence de Dieu*, Tournai 1963, 149—150.

Problemem ciągle otwartym jest wypracowanie adekwatnej teorii doświadczenia i różnych jego odmian⁶.

W świetle tych założeń, które uważamy za słuszne, chcemy obecnie odczytać studium Kardynała Wojtyły *Osoba i czyn*. Jak można wnosić na podstawie tego, co zostało powiedziane, nie chodzi nam o słuszność merytorycznych rozwiązań proponowanych przez Niego, ale o sam charakter filozoficzny dzieła.

II. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA W PERSPEKTYWIE FILOZOFII BYTU

Przedmiotem analiz w książce *Osoba i czyn* jest „studium czynu, który ujawnia osobę; studium osoby poprzez czyn” (s. 14). Celem zaś do którego nade wszystko dąży Autor jest „zrozumienie osoby ludzkiej dla niej samej” (s. 25—26). Podobnie na s. 16: „...zrozumieć człowieka właśnie jako osobę. A to jest właściwy cel naszych dociekań w tym studium”. Stawiając sobie właśnie taki cel, Autor podejmuje studium czynu, bowiem jego zdaniem czyn ujawnia osobę: „Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie »człowiek działa«, czy czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny” (s. 14).

Kardynał Wojtyła swoje analizy przeprowadza w perspektywie filozofii bytu. Równocześnie nie chce On rezygnować, przeciwnie chce skorzystać z tego wzbogacenia, jakie zawdzięczamy filozofii świadomości, a mianowicie z gruntowniejszego poznania człowieka „od strony świadomości” (s. 22). Zdaniem Autora „próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwu filozofii” (s. 23).

W związku z tak postawionym sobie przez Kardynała Wojtyłę przedmiotem i celem badań rodzą się następujące typy pytań: 1) jak należy rozumieć jego opowiedzenie się za filozofią bytu, ściślej w jakiej dziedzinie filozofii bytu umieszcza on swoje studium o człowieku jako osobie, 2) jak pojmuje on bliżej próbę scalenia dwóch orientacji filozoficznych, 3) w jakim stopniu ukazał on ją w koncepcji osoby i czynu, przez co samo wskazał, że jest ona możliwa, przynajmniej w określonych granicach.

⁶ Por. John E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, szczególnie r. I: *Uzdrowienie doświadczenia*.

ad 1. Antropologia filozoficzna jako ukazanie własnych kategorii bytu ludzkiego

Dla Kardynała Wojtyły osoba ludzka, będąca przedmiotem doświadczenia, nie stanowi wyłącznie treści świadomości, nie jest tylko czymś pomyślanym, ale jest konkretną rzeczywistością realnie istniejącą: „Studium niniejsze ... nastawione jest najszerzej na eksplikację tej rzeczywistości, jaką osoba jest” (s. 16). „Przecież nie chodzi o abstrakt, ale o wniknięcie w rzeczywistość realnie istniejącą” (s. 21; podkr. moje). I na innym jeszcze miejscu: „W rozważaniach niniejszych — zgodnie z założeniami poznawczymi jakie poczyniono w rozdziale wstępnym — nie zamierzamy odcinać »ja« od jego ontologicznych implikacji. Człowiek każdy dany jest w całościowym, czyli prostym doświadczeniu jako *suppositum* — jako byt (podkr. moje) będący podmiotem istnienia i działania” (s. 47).

Odcięcie się Kardynała Wojtyły od wszelkiego rodzaju stanowisk: idealistycznego, fenomenalistycznego, aktualistycznego i zaznaczenie swej orientacji filozoficznej jest więc tutaj wyraźne, jednoznaczne i nie wymaga bliższych wyjaśnień.

Należy natomiast — naszym zdaniem — zwrócić uwagę na to, że swoje rozważania o osobie ludzkiej umieszcza Autor w perspektywie własnego bytu ludzkiego, chodzi Mu o kategorie, które są właściwe osobie ludzkiej, co wydaje mi się nie zostało w odpowiedniej mierze dostrzeżone przez wielu dyskutantów, upatrujących w studium *Osoba i czyn* swoistą fenomenologię, i odmawiających mu charakteru ściśle filozoficznego.

Nie ulega wątpliwości, że Kardynał Wojtyła w dużej mierze posługuje się metodą fenomenologiczną i to typu realistycznego⁷ — podobną m. in. do metody fenomenologicznej Maxa Schelera — przez traktowanie bezpośrednich danych (a więc fenomenów) nie jako funkcji świadomości, ale jako bytów realnie istniejących⁸. Posługuje się więc metodą opisu, redukcji i oglądu — tak dobrze znaną tym, którzy zetknęli się z metodą fenomenologiczną. Podkreśla też kierunek wyjaśniania fenomenologicznego, zaznaczając, że „racje tłumaczące tę rzeczywistość (tj. osoby ludzkiej — dopowiedzenie moje) zawarte są w doświadczeniu” (s. 21)⁹. Ale nie poprzestaje On na tym. Fenomenolo-

⁷ Stanowisko realistyczne reprezentowali uczniowie Husserla z Getyngi, będący pod wpływem A. Reinacha. R. Ingarden jest zdania, że również Husserl w swym początkowym okresie stał na stanowisku realistycznym w stosunku do świata realnego. Zob. *Z badań ...*, 552—553.

⁸ Zob. m. in.: Maurice Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959, 248.

⁹ Por. A. Dondeyne, art. cyt., 151.

gia implikuje u Kardynała Wojtyły — podobnie jak u wielu innych reprezentantów współczesnej refleksji filozoficznej, by wspomnieć tylko tutaj Heideggera, Dondeyne'a — ontologię¹⁰. Jest to konsekwentne, gdy się uwzględni, że chce on pozostać na gruncie filozofii bytu¹¹, a z filozofii świadomości chce zachować właściwie to, czego dostarcza ona w poznaniu człowieka od strony świadomości, a więc punktem wyjścia są dane świadomości, ściślej zaś świadomość działania, czynu. Czytamy m. in.: „Człowiek nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa — i owszem, że działa świadomie” (s. 33). Nie chodzi więc mu „o absolutyzację świadomości. Chodzi tylko o pewne otwarcie aspektu, który w tradycyjnej koncepcji zbyt był zamknięty, który pozostawał tylko implikacją” (s. 35). A więc doświadczenie „ja” niesie zdaniem Kardynała Wojtyły ontologiczne implikacje.

Ontologia ta, tak jak ją rozumiemy, nie jest jeszcze metafizyką *sensu stricto*. Nie jest też ontologią w sensie teorii bytów możliwych. Chodzi raczej o refleksję filozoficzną, która ma za swój przedmiot kategorię bytu ludzkiego jako osoby. Refleksja filozoficzna tego typu ma na uwadze przede wszystkim zrozumienie tego bytu w nim samym przez odkrycie jego cech konstytutywnych¹². Jak zaznacza Autor — i co cytowaliśmy już w innym kontekście — chodzi o „zrozumienie osoby ... dla niej samej” (s. 26). Może się to dokonać tylko przez wykazanie tych „momentów” które konstytuują osobę. Droga do tego prowadzi poprzez eksplikację tego, co zawiera w sobie doświadczenie. „Zrozumienie — pisze Kardynał Wojtyła — wyrasta tutaj wprost z doświadczenia bez żadnych członów pośrednich bez wnioskowania” (s. 57). Dzieje się zaś tak dlatego, ponieważ „doświadczenie człowieka nie tylko nam tę rzeczywistość ujawnia, ale także rodzi potrzebę jej wyjaśnienia i zarazem stwarza do tego podstawy. Bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowi jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu, raz pojętą, starał się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć. To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz to głębszego wejścia w doświadczenie, w jego zawartość. Dzięki temu osoba i czyn zostają niejako wydobyte z mroku. Coraz pełniej i coraz wszechstronniej wyłaniają się i stają przed poznającym go umysłem. Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jak by eksploatację doświadczenia. Nie należy błędnie pojmować samego

¹⁰ Zob. A. Dondeyne, art. cyt., 151.

¹¹ Por. M. Dupuy, dz. cyt., 248.

¹² Natomiast „*metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem*”. In *Boetii de Trinitate*, Lect. II, qu. I, a 4, ad 6.

wyrazu »redukcja«: tu nie chodzi bynajmniej o redukowanie w sensie pomniejszania czy ograniczania bogactwa doświadczalnego przedmiotu. Chodzi o jego konsekwentne wydobycie. Eksploatacja doświadczenia człowieka musi być procesem poznawczym, w którym dokonuje się stały i homogenny rozwój pierwotnego oglądu osoby w czynie i poprzez czyn. Ogląd ten w czasie całego procesu musi konsekwentnie pogłębiać się i wzbogacać” (s. 19).

Konkretyzacje tego stanowiska odnajdujemy ciągle w studium *Osoba i czyn*. I tak np. w kwestii duchowości człowieka Autor stwierdza: „Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną jego bytowania i działania” (s. 49).

Za słuszością tego rodzaju podejścia przemawiają zarówno racje merytoryczne, jak i historyczne w sensie nawiązania do tradycji Tomaszowej.

I tak, gdy chodzi o racje merytoryczne, to 1° — jeśli nie chcemy uprawiać czystego racjonalizmu w odniesieniu do filozofii człowieka, to musimy najpierw wskazać na racje tłumaczące jego istotę w samym doświadczeniu, i 2° — musimy wiedzieć, czym jest człowiek w sobie, na czym polega jego istota, zanim będziemy mogli sensownie pytać, czy i jakie racje wymagane są poza nim¹³, i jak można istotne „momenty” bytu ludzkiego zinterpretować w ramach ogólnej teorii bytu¹⁴.

Osoba ludzka musi nam więc być dana oglądowo w doświadczeniu. Można to nazwać odczytaniem, obiektywizacją doświadczenia człowieka. Skądże bowiem o tym moglibyśmy wiedzieć? A jeśli nawet ktoś

¹³ Zdaniem Husserla wszystkie nauki opierają się na pewnych ideach i podstawowych pojęciach, które wewnątrz nich samych nie mogą się stać tematem badań. Należy zatem wyjaśnić, co właściwie oznaczają owe podstawowe pojęcia i z czego początkowo wyrasta ich znaczenie. W języku Husserla można to oddać następująco: należy ująć noematyczną zawartość podstawowych pojęć i to ze względu na ukazującą się w nich istotę, jak i ze względu na ich pochodzenie. Tego rodzaju wyjaśnianie podstawowej noematycznej zawartości nie ma nic wspólnego ze spekulacją dotyczącą istoty, którą przeprowadza się z zewnątrz. Zasadnicze wyjaśnienie może się dokonywać tylko w ten sposób, że podstawowe eidetyczne treści będą poszukiwane w swojej pierwotności, z niej będą zaczerpnięte tak, że nic do tej pierwotnej treści nie będzie dodane. Musimy już wiedzieć, co myślimy mówiąc np., natura, historia, zanim będziemy mogli iść w kierunku dalszego wyjaśnienia. Chodzi właśnie o wyjaśnienie tego początkowo pomyślanego z niego samego albo z jego pierwotnie danych. Zob. B. Welte, *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg—Basel—Wien 1965, 315—316. To samo naszym zdaniem dotyczy człowieka jako osoby. Starając się ostatecznie zrozumieć człowieka jako osobę, musi się zrodzić kwestia, czy jego odniesienie do Boga stanowi rację konstytuującą go w nim samym, a więc czy Bóg jest „wpisany” w definicję człowieka, czy też zagraża jej w sensie alienacji. Zob. więcej na ten temat moje artykuły: *Człowiek a Bóg*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971; oraz *Teologia a antropologia*, „Analecta Cracoviensia”, 3 (1971) 58—59.

¹⁴ Por. dalsze rozważania w tym artykule na temat drugiego aspektu interpretacji metafizycznej.

z zewnątrz mógłby nam na to zwrócić uwagę (Objawienie)¹⁵, jakie znaczenie miałyby to dla nas, gdyby nie mogło być odnalezione i zweryfikowane we własnym doświadczeniu? Czy stanowiłoby wtedy rzeczywistość „dla nas”, czy raczej pojęciową poezję?

Stanowisko to jest także przedłużeniem tradycji Tomaszowej. U św. Tomasza (za Arystotelesem) refleksja filozoficzna nad bytami, w których definicji nie można pominąć „materii zmysłowej” nie stanowi jeszcze metafizyki *sensu stricto*, ale filozofię bytów natury (*scientia naturalis*)¹⁶. Także o duszy jako formie ciała traktuje *scientia naturalis*¹⁷. To samo, na swój sposób, stwierdza Gilson. „Antropologii nie można wyprowadzić z metafizyki. Podobnie jak inne stworzenia, również człowiek jest istotą ożywioną aktem bytu, lecz wyjątkowo jego natury nie można poznać niezależnie od tego aktu”¹⁸. Poznanie zaś w tej dziedzinie bytu dokonuje się przez wskazanie w tym, co jest nam dane, istotnych strukturalnych momentów¹⁹. To zaś, że Kardynał Wojtyła z całego bogactwa doświadczenia człowieka wybiera szczególnie fakt świadomego działania, nie oznacza zasadniczej zmiany koncepcji filozoficznej, ile raczej ubogacenie jej o ten aspekt, który — jak sam zaznacza „w tradycyjnej koncepcji zbyt był zamknięty” (s. 35).

Tego rodzaju antropologia filozoficzna nie wyklucza interpretacji ściśle metafizycznej w dwojakim aspekcie: 1° — o ile prowadzi do przyjęcia istnienia substancjalnej duszy mogącej istnieć niezależnie od ciała, i 2° — o ile strukturalne „momenty” bytu ludzkiego tłumaczy w ramach ogólnej teorii bytu. — Na oba kierunki tej interpretacji Kardynał Wojtyła zwraca uwagę, choć programowo nie systematyzuje tego wprost.

Gdy chodzi o interpretację metafizyczną w pierwszym aspekcie, to Kardynał Wojtyła, nie chcąc mieszać dziedzin filozoficznego poznania, ani też popełniać błędu *petitio principii*, ogranicza się zasadniczo do antropologii filozoficznej *sensu stricto*, a więc do wykazania własnych strukturalnych momentów bytu ludzkiego jako osoby. Już samo to stanowi dużą zaletę metodologiczną. Równocześnie zaznacza, że tego rodzaju antropologia rozwiązuje się w swoisty sposób w metafizyce substancjalnej, duchowej duszy ludzkiej: „Podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie (św. Tomasz powiedziałby tutaj: jej kres — uwaga moja) znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia — do sięgamy ich drogą rozumowania (podkr. moje) — sama

¹⁵ Zob. Romano Guardini, *Świat i osoba*, wyd. we wspólnym tomie: *Koniec czasów nowożytnych, Świat i osoba, Wolność—łaska—los*, Kraków 1969, 177.

¹⁶ *In Metaph.*, Lib. VI, Lect. I, nr 1161.

¹⁷ *In Metaph.*, Lib. VI, Lect. I, nr 1159.

¹⁸ *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, 189.

¹⁹ Zob. m. in.: S. Świeżawski — Ks. M. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961, 67—69.

jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, staje się poniekąd sumą przejawów” (s. 49).

To stanowisko znowu przywołuje nam pogląd św. Tomasza, który nauczał o przedmiocie i kresie filozofii bytów materialnych. Filozofia człowieka prowadzi do „korzenia duchowości”, prowadzi — dodajmy to od siebie — do przyjęcia substancjalnej duszy posiadającej swój własny akt istnienia²⁰. — Rozważanie jej jako takiej, do której prowadzi właśnie antropologia filozoficzna, stanowi już odrębny rodzaj refleksji filozoficznej, przynależy do metafizyki²¹.

Przykładów na interpretację metafizyczną w drugim aspekcie można wskazać wiele. Zaraz w rozdziale pierwszym zwracając uwagę, że „odpowiednikiem naszego »czynu« jest *actus humanus*, Autor zaznacza: „Wyraz *actus humanus* w tradycji filozoficznej Zachodu zakłada ponadto określoną interpretację czynu, taką mianowicie, jaka została wypracowana na gruncie filozofii Arystotelesa w starożytności, a św. Tomasza z Akwinu w średniowieczu. Jest to interpretacja realistyczna i obiektywistyczna, a zarazem metafizyczna. Wynika ona z całej koncepcji bytu, bezpośrednio zaś z koncepcji *potentia-actus*, z pomocą której arystotelicy i tomiści tłumaczą zmienny a zarazem dynamiczny charakter bytu. ... W świetle całej arystotelesowskiej czy też tomistycznej koncepcji bytu, dla wyrażenia *actus* znamienne jest zawsze ściśle sprzęgnięcie z odpowiednią *potentia*” (s. 29—30). Na innym zaś miejscu: „Dwie struktury obiektywne »człowiek działa« oraz »(coś) dzieje się w człowieku« wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. ... Unaocznia się w nich czynność i bierność — *agere* oraz *pati* — jako *constitutivum* struktur i obiektywna podstawa ich różnicowania. ... Wiadomo, że *agere* i *pati* stanowią w metafizyce Arystotelesa dwie odrębne kategorie. Doświadczenie ludzkiego działania i dziania się w człowieku z pewnością bardzo dopomogło do wyłonienia tych kategorii. Podobnie jak w metafizyce te dwie kategorie *agere* i *pati* nie tylko przeciwstawiają się sobie ale też wzajemnie warunkują się i wzajemnie tłumaczą — tak i w człowieku” (s. 63). — Tyle, gdy chodzi o cytaty w tym względzie. Zaznaczmy jeszcze, że według Kardynała Wojtyły doświadczenie człowieka unaocznia i weryfikuje zarazem strukturę bytową człowieka jako osoby właściwą tylko jemu, i tę strukturę bytową, która stanowi jego uczestnictwo w powszechnych kategoriach bytu²².

To wszystko upoważnia nas do upatrywania w studium *Osoba i czyn*

²⁰ Zob. Gilson, dz. cyt., 194—195.

²¹ *In Metaph.*, Lib. VI, Lect. I, nr 1159.

²² Por. przypis 12.

charakteru filozoficznego i to podstawowego. Oczywiście wiele spraw wymaga jeszcze tutaj rozwinięcia i dokładniejszego sprecyzowania. Nie to jednak stanowiło zadanie studium *Osoba i czyn*. Zbudowanie tego rodzaju metodologii antropologii filozoficznej jest już zadaniem specjalistów. Tutaj chcemy tylko uwidocznić jej zarys, który zawiera w sobie studium *Osoba i czyn*. Zarys ten może niewątpliwie stanowić twórcze inspiracje do rozwinięcia pełniejszej metodologii antropologii filozoficznej, i to nie poza, ale w ramach myśli Tomaszowej. Dotychczasowe bowiem próby były: 1° — nazbyt „metafizyczne” w tym sensie, że interpretowały byt ludzki „od góry”, w ramach ogólnych założeń systemowych i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach. (Czy nie dlatego nowożytne filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii?)²³; 2° — nie uwzględniały w sposób dostateczny doświadczenia człowieka, jako podstawy dla zbudowania antropologii filozoficznej. Studium Kardynała Wojtyły — naszym zdaniem — wychodzi naprzeciw tym brakom, a równocześnie stojąc na stanowisku filozofii bytu, tkwi na przedłużeniu filozoficznej orientacji Tomaszowej.

W ten sposób dochodzimy do odpowiedzi na drugie pytanie, które wiąże się z próbą Kardynała Wojtyły scalenia tej orientacji filozoficznej z orientacją filozofii świadomości.

ad 2. Koncepcja scalenia dwóch orientacji filozoficznych:
filozofii bytu i filozofii świadomości

Kardynał Wojtyła wyraźnie zaznaczył, jak rozumie próbę scalenia dwóch orientacji filozoficznych: filozofii bytu i filozofii świadomości na odcinku człowieka. Chodzi Mu, jak to już cytowaliśmy o wzbogacenie, które niesie ze sobą „gruntowniejsze poznanie człowieka od strony świadomości” (s. 22). Kardynał Wojtyła nie ma więc na uwadze filozofii świadomości redukującej całą rzeczywistość do podmiotu-świadomości (nie chodzi — jak sam pisze — o absolutyzację świadomości, s. 35). Wtedy zresztą trudno byłoby mówić o filozofii bytu, przeciwstawianej filozofii świadomości. Tutaj chodzi o uwzględnienie odpowiednich danych doświadczenia człowieka (świadomość działania), ale bez tego rodzaju interpretacji, które prezentują subiektywizm prowadzący ostatecznie do idealizmu, czy różne odmiany filozofii transcendentalnego podmiotu. „Su-

²³ Kardynał Wojtyła zdaje się na to pytanie przynajmniej częściowo odpowiadać sam, kiedy stwierdza, że „bez pełnego odsłonięcia tej subiektywności nie sposób także osiągnąć i wydobyć pełnej i obiektywnie wszechstronnej zawartości owych faktów (czynu człowieka i jego stosunku do osoby)” i że „subiektywizm może się rozwinać również przy okazji zbyt ciasnego jednostronnego obiektywizmu. Chroni przed tym możliwie wszechstronna analiza przedmiotu we wszystkich jego aspektach” (s. 58).

biektywizm — jak stwierdza Autor — w danym wypadku polegały na sprowadzeniu czynów wyłącznie do przeżycia, wartości zaś moralnych ... do samych treści świadomości. ... Odkąd ... świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, co Autor starał się ukazać w tym rozdziale, odtąd też przestaje tłumaczyć subiektywność czyli podmiotowość człowieka i jego czynów, a sama staje się wyłącznym podmiotem. Subiektywizm pojmuje świadomość jako całościowy i wyłączny podmiot ... przeżycia, jak też ich przedmiotowe odpowiedniki, tzn. wartości, przestają w tym założeniu, przy tej postawie myślowej, być czymś rzeczywistym. Pozostają tylko treścią świadomości: *esse = percipi*. Na koniec i sama świadomość musi przestać być czymś rzeczywistym, staje się tylko pomyślanym podmiotem treści. Droga subiektywizmu kończy się w idealizmie” (s. 58—59).

Przeciwstawiając się przedstawionej wyżej interpretacji, jaką daje subiektywizm, Autor dąży do wykazania, że uwzględnienie tego rodzaju danych doświadczenia jako punktu wyjścia nie tylko nie jest wewnętrznie związane z interpretacją immanentystyczną, ale właśnie ma duże znaczenie dla realizmu. Innymi słowy: metoda immanencji, refleksja nad odpowiednimi danymi świadomości, może zarówno wskazywać na transcendentną rzeczywistość w stosunku do niej, jak również na konkretny, realnie istniejący podmiot, a więc na transcendencję realnego podmiotu-osoby, będącego bytowym źródłem świadomości. „Stwierdzenie subiektywności człowieka — osoby } czytamy < posiada podstawowe znaczenie dla realizmu (podkr. moje) — i właśnie obiektywizmu naszego studium. Człowiek bowiem w rzeczywistości jest podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot. Relacja — a raczej korelacja — pomiędzy osobą a czynem realizuje się na tym gruncie. Bez stwierdzenia subiektywności człowieka brak płaszczyzny, na której moglibyśmy relację tę wszechstronnie ogarnąć” (s. 56—57). I dalej uzasadnienie tego znaczenia subiektywności człowieka dla pełnego realizmu (przeżycie czynu, przeżycie sprawczego stosunku osoby doń, przeżycie wartości moralnej): „To wszystko są fakty obiektywne, które jednak swoją obiektywność oraz realność posiadają tylko i wyłącznie w subiektywności człowieka” (s. 57—58).

Stanowisko subiektywizmu — jak można więc wnosić na podstawie studium *Osoba i czyn* — swoją podstawę ma nie tyle w przyjętym punkcie wyjścia, ile w niedostatecznym uwzględnieniu bezpośrednich danych samowiedzy²⁴, które uzasadniają stanowisko realistyczne. Jak to bliżej wygląda postaramy się pokazać w następnym punkcie. Zanim jednak do

²⁴ Zob. niżej cyt. ze s. 36 i 39—40.

tego przejdziemy, niech nam będzie wolno zauważyć jeszcze tutaj, że ta koncepcja scalenia dwóch orientacji filozoficznych posiada swoją szczególną wagę, gdy się uwzględni, że nowożytnie filozofie podmiotu oscylowały właśnie w kierunku idealizmu i subiektywizmu. Wyakcentowanie i dalsze wypracowanie takiego kierunku rozwiązania, jakie przedstawia studium *Osoba i czyn*, winno się stać przedmiotem odrębnej rozprawy naukowej, może nawet nie jednej. Droga pokazana przez Kardynała Wojtyłę jest na pewno nowa, a stawka jest bardzo duża i jako taka warta zachodu.

ad 3. Próba scalenia filozofii bytu i filozofii świadomości na odcinku osoby ludzkiej

Niezależnie od ewentualnych prac, które podejmą program i kierunek rozwiązania nakreślony przez Kardynała Wojtyłę w jego studium, spróbujmy pokazać w dużym zarysie i przykładowo tylko, jak realizuje on swój program scalenia obu wymienionych koncepcji filozoficznych.

Kardynał Wojtyła, wychodząc ze świadomości czynu, odwraca niejako porządek, jaki dotychczas był przyjmowany w tradycyjnej koncepcji, według której „człowiek ... bytuje i działa świadomie, natomiast nie bytuje i nie działa również przez świadomość” (s. 35). „... ze świadomością ściśle współdziała całe ludzkie poznanie: zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia” (s. 38).

Od wszystkich postaci wiedzy, Kardynał Wojtyła odróżnia samowiedzę, której przedmiot stanowi własne „ja”. Dzięki samowiedzy świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relacje do własnego „ja”. Uwzględnienie tego faktu ma doniosłe znaczenie. Rzutuje bowiem na charakter „ja” i przeciwstawia się stanowisku idealistycznemu, które nie bierze „dostatecznie chyba pod uwagę tego sposobu tkwienia w świadomości wszystkiego, co w niej tkwi” (s. 36). „Bez niej (samowiedzy) świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych, znalazłaby się niejako w próżni ..., gdy chodzi o własne »ja« jako przedmiot. Stan taki postulują idealiści, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek przedmiot. Powstaje uzasadnione w idealistycznej linii myślenia pytanie, czy sama świadomość może być uznana za realny podmiot, czy także tylko jest wytworem” (s. 39—40).

A więc pogłębiona analiza danych i sposobu ich tkwienia w świadomości jako punktu wyjścia charakterystycznego dla filozofii świadomości, prowadzi do innych wniosków na temat charakteru świadomości „ja”, niż to jest w kierunkach idealistycznych.

I dalej: „...samowiedza nie ma nic wspólnego z jakąś filozofią, której przedmiotem jest »ja«. Wówczas bowiem chodziłoby o »ja« wyabstra-

howane, uogólnione. W samowiedzy przedmiotem jest »ja« konkretne i własne” (s. 43).

I dlatego według Kardynała Wojtyły „granica obiektywizmu oraz realizmu w koncepcji człowieka ... przebiega zatem w uznaniu samowiedzy” (s. 59).

Kardynał Wojtyła upatruje w świadomości rys, który określa jako „refleksywny”. Polega on na umysłowym zwrocie w stronę podmiotu jako takiego. Dzięki niemu „przedmiot ..., który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot — czyli przeżywa swoje własne »ja«” (s. 46). A więc mamy podmiotowe przeżycie podmiotu *suppositum*, które w ontologii posiada charakter czysto przedmiotowy, abstrahujący od aspektu przeżycia. „Wyrażenie »ja« zawiera właściwie więcej niż *suppositum*, zawiera bowiem podmiotowe przeżycie podmiotowości, a implikuje przedmiot będący podmiotem (czyli podmiotowość w znaczeniu przedmiotowym i ontologicznym — to właśnie co oznacza *suppositum*). Jeżeli wyrażenie »ja« odcielibyśmy od tej jego implikacji, jaką jest *suppositum*, wówczas to »ja« oznaczałoby tylko aspekt świadomościowy albo inaczej — aspekt psychologiczny podmiotowości” (s. 47).

Wywód powyższy posuwa nas o duży krok naprzód w stosunku do poprzednich stwierdzeń, gdzie Kardynał Wojtyła kwestionował przede wszystkim stanowisko subiektywizmu czy idealizmu na odcinku podmiotu — świadomości. Mamy bowiem ukazany tutaj związek pomiędzy podmiotowym przeżyciem podmiotu a ontologicznym *suppositum*, dzięki refleksywnemu charakterowi świadomości. To także wskazuje, jak Kardynał Wojtyła pojmuje implikacje ontologiczne zawarte w doświadczeniu. Mamy przeżycie siebie jako bytu będącego podmiotem istnienia i działania (zob. s. 47).

I stąd konkluzja: „Świadomość jest związana z bytem, tzn. z konkretnym człowiekiem, »który jest mną«, który przedmiotowo stanowi jakieś »ja«. Tego bytu świadomość nie przesłania ani też nie absorbuje sobą, jakby wynikało z podstawowej przesłanki myślenia idealistycznego, wedle której *esse = percipi* (być = stanowić treść świadomości, z tym, że żadnego bycia poza świadomością nie przyjmuje). Wręcz przeciwnie, świadomość ten byt, konkretnie byt ludzki — osobę, niejako odsłania do wewnątrz. ...Przeżycie nie stanowi bynajmniej jakiegoś refleksu, który pojawia się na powierzchni bytu człowieka oraz jego działania, wręcz przeciwnie — stanowi ono tę postać aktualizacji bytu i działania, jaką człowiek zawdzięcza świadomości. Jest to niejako postać ostateczna i definitywna, w której nie tylko aktualizują się realne (podkr. moje) i przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie (podkr. moje) — aktualizują

się w sposób przedmiotowy — ale aktualizują się w profilu jego podmiotowości, znajdując w przeżyciu swe podmiotowe wykończenie” (s. 48).

Analizując zaś sprawczość na tle dynamizmu człowieka Kardynał Wojtyła dochodzi do następujących stwierdzeń, które potwierdzają i dopowiadają poprzednie stwierdzenia na temat charakteru bytowego człowieka: „Nie sposób zakwestionować jego (człowieka) jedności i tożsamości u podstaw sprawczości oraz podmiotowości strukturalnie zawartych w działaniu oraz dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku” (s. 74). „Ta wspólna obojgu — działaniu i dzianiu się — podmiotowość człowieka znalazła w filozofii, uprawianej wedle założeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu swój wyraz w koncepcji *sup-positum* *Suppositum* wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt — »człowiek« realnie istniejący, a w konsekwencji też realnie działający” (s. 75, podkr. moje). „Człowieka-osobę wypada w pierwszym i podstawowym rzucie zidentyfikować jako *suppositum*. Osobą jest konkretny człowiek — *individua substantia*, jak głosi w pierwszej części swej klasycznej definicji Boecjusz” (s. 76).

Podsumowując rozważania przeprowadzone w pp. od 1-go do 3-go zaakcentujmy główne momenty: 1° — Kardynał Wojtyła, dzięki odpowiednim danym doświadczenia człowieka — przeżycie podmiotowości — unaocznia pewne twierdzenia klasycznej ontologii w płaszczyźnie bytu ludzkiego, i przez to samo dostarcza ich weryfikacji; 2° — Kwestionuje subiektywistyczną i idealistyczną interpretację świadomości człowieka.

Jak można się zorientować, chodziło nam o ukazanie sposobu (nie całego zresztą) postępowania Kardynała Wojtyły w studium *Osoba i czyn* (aspekt formalny) i realistyczne rozwiązanie, do którego On dochodzi na odcinku człowiek-osoba. Zgodnie jednak z zadaniem, które sobie postawiliśmy w tym artykule, nie możemy wchodzić w poprawność poszczególnych rozstrzygnięć pod względem merytorycznym. Wydaje nam się jednak, że metoda postępowania i unaoczniania, którą Kardynał Wojtyła się posługuje, niesie ze sobą ten typ oczywistości, o którym On pisze, że „zdaje się ... wskazywać na istotną właściwość ujawnienia czy też unaocznienia się przedmiotu, na znamienne dla tego rys poznawczy. Równocześnie jednak oczywistość oznacza, że zrozumienie faktu »człowiek działa« jako czynu osoby ... znajduje całkowite potwierdzenie w zawartości doświadczenia czyli w zawartości faktu »człowiek działa« przy jego ogromnej częstotliwości” (s. 13).

Zaznaczmy jeszcze — co nie jest bez znaczenia — że ten sam kierunek rozwiązania (konkretny, realny podmiot) odnajdujemy u Romana

Ingardena w jego rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* zamieszczonej w *Księżeczce o człowieku* (wydanej już po jego śmierci w Krakowie w r. 1972). Ingarden pytając o ontyczne fundamenty odpowiedzialności, musiał zakwestionować rozwiązania sprowadzające osobę do strumienia świadomości, czy do czystego „ja” i opowiedzieć się za rozwiązaniem realistycznym. „Wszystkie teorie — stwierdza on — które redukują osobę do mnogości czystych przeżyć, są niewystarczające dla wyjaśnienia ontycznych fundamentów odpowiedzialności. Jedynie jeśli uważa się człowieka, a w szczególności jego duszę i jego osobę, za realny trwający w czasie przedmiot, który ma specjalną, charakterystyczną formę, jest możliwe spełnienie postulatów odpowiedzialności. Sprawca jako działająca osoba musi jeszcze posiadać szczególną formę, która mu umożliwia działanie w świecie realnym i specyficzne sposoby postępowania przy ponoszeniu i braniu odpowiedzialności” (s. 132).

III. REALISTYCZNA KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA

Obecnie przejdziemy do odczytania studium *Osoba i czyn* w świetle drugiego założenia przyjętego przez nas na początku, a mianowicie do zagadnienia doświadczenia jako źródła poznania filozoficznego. Realistyczna koncepcja człowieka — osoby, którą prezentuje nam Kardynał Wojtyła, jest nie tylko możliwa ale i uzasadniona, dzięki zarysowi bardziej adekwatnej, realistycznej teorii doświadczenia, jaką ukazał on we wstępie do swego dzieła.

Kardynał Wojtyła pojmuje swoje studium jako obiektywizację „wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka” (s. 5). U podstaw bowiem wiedzy o człowieku stoi zawsze doświadczenie (s. 7). Przy czym Autor wychodzi od faktu „człowiek działa” (s. 12).

Mówiąc o doświadczeniu człowieka, Kardynał Wojtyła wyjaśnia, jak rozumie on „doświadczenie” w ogóle. Najpierw od strony negatywnej przeciwstawia się on stanowisku fenomenalistycznemu, a więc sprowadzeniu sfery doświadczenia do funkcji i treści samych zmysłów (s. 12). Pozytywnie Kardynał Wojtyła, 1° — wiąże doświadczenie z jakąś dziedziną faktów; 2° — doświadczenie wskazuje według niego na bezpośredniość samego poznania, na bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Ta bezpośredniość nie ogranicza się tylko do aktów zmysłowych: „Musimy stwierdzić, że akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu Wydaje się ..., że umysł angażuje się już w samym doświadczeniu, dzięki któremu nawiązuje kontakt z przedmiotem, kontakt tak samo — choć w inny sposób — bezpośredni.

Wobec tego każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam” (s. 12—13). Autor dodaje: „Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi — właściwe natomiast dla fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego” (s. 13). W związku z tym Autor staje na stanowisku, „że czyn jest szczególnym momentem oglądu — czyli doświadczenia-osoby Jest to ogląd intelektualny dany na gruncie faktu »człowiek działa«” (s. 13).

A więc osoba jest nam dana tutaj w fakcie „człowiek działa”. Już to samo wskazuje, że ten sposób doświadczenia — poprzez fakt — wyklucza pojmowanie bezpośrednich danych jako czystych treści naszej świadomości. Doświadczenie jest sposobem bezpośredniego kontaktu poznawczego z rzeczywistością faktu niezależnego w sobie od naszej świadomości. Tutaj jest sposobem kontaktu poznawczego z rzeczywistością osoby danej poprzez czyn (czyn ujawnia osobę). I stąd np. tego rodzaju stwierdzenia Kardynała Wojtyły: „...studium niniejsze ... nastawione jest jak najszerszej na eksplikację tej rzeczywistości, jaką osoba jest” (s. 16). „Studium niniejsze powstaje właśnie jako wyraz potrzeby tłumaczenia, wyjaśnienia czy też interpretacji bogatej rzeczywistości osoby (podkr. moje) danej wraz z czynami — i poprzez czyny — w doświadczeniu człowieka Istnieje natomiast w oparciu o zasadnicze zrozumienie osoby i czynu potrzeba bardziej wszechstronnego wyjaśnienia rzeczywistości osoby i czynu. Doświadczenie człowieka nie tylko nam tę rzeczywistość (podkr. moje) ujawnia, ale także rodzi potrzebę jej wyjaśnienia i zarazem stwarza do tego podstawy. Bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowi jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość (podkr. moje) osoby i czynu, raz pojętą, starał się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć. To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz to głębszego wejścia w doświadczenie, w jego zawartość” (s. 19).

Na tej podstawie można mówić o dalszym „uzdrowieniu” doświadczenia²⁵ przez Kardynała Wojtyłę. Fenomenologia niewątpliwie zrobiła duży krok w tym względzie, przewyciężając np. wszelkiego rodzaju psychologizmy. Powstaje jednak uzasadnione pytanie, czy tzw. *epoché* sama nie stanowi przeszkody w pewnych razach dla dokładnego i zupełnego oglądu fenomenu i czy nie fałszuje tym samym danych²⁶. Dokładna analiza bezpośrednich danych świadomości i ich sposobu, w jaki się one w niej

²⁵ Określenie to zapożyczamy od J. E. Smitha z jego książki *Doświadczenie i Bóg*; zob. przyp. 6.

²⁶ Por. M. Dupuy, dz. cyt., 249.

zawierają, wskazują jednak — jak to starał się pokazać Kardynał Wojtyła — że nie można pomijać, jeśli się nie chce fałszować owych danych, rzeczywistości konkretnego podmiotu. Oto też dlaczego mówimy tutaj o dalszym uzdrowieniu doświadczenia.

Eksplikacja zaś pełna tego, co jest dane w doświadczeniu człowieka na swój sposób potwierdza, że ogólne rozumienie doświadczenia przez Kardynała Wojtyłę jest słuszne, a aplikacja jego w odniesieniu do człowieka nie jest dowolna.

Tym samym dochodzimy do ostatecznej konkluzji. Wyzbycie się wszelkich uprzedzeń powinno dotyczyć przede wszystkim doświadczenia. Doświadczenie należy uwolnić od wszelkich deformujących teorii subiektywistycznych czy idealistycznych. Gdy bez uprzedzeń uwzględniamy dane doświadczenia na odcinku człowieka, przekonujemy się, że nie tylko zostaje przewyżczony psychologizm, ale również późniejsze stanowisko transcendentnego idealizmu Husserla. Ujaśnienie danych doświadczenia człowieka prowadzi do realizmu. Ukazuje bowiem zawierający się w nim moment realności konkretnego podmiotu. Jeżeli zaś — jak pisze R. Ingarden — „dane doświadczenia nie tylko umożliwiają nam poznanie przedmiotów, lecz mają nadto moc uzasadniającą, motywującą z jednej strony nasze przekonania, z drugiej weryfikującą uzyskane pojęcia i sądy o danych przedmiotach”²⁷, to studium Kardynała Wojtyły posiada decydujące znaczenie dla stanowiska realistycznego odnośnie człowieka — osoby. W tym też leży — niezależnie od merytorycznych osiągnięć — jego szczególna waga. Jako takie pokazuje też kierunek dla rozwinięcia współczesnej realistycznej filozofii podmiotu — człowieka, a w dalszym ciągu kreśli drogę do pełniejszego uzasadnienia stanowiska realistycznego w ogóle.

²⁷ R. Ingarden, *Z badań ...*, 290.