

KS. STANISŁAW KAMIŃSKI

## JAK FILOZOFOWAĆ O CZŁOWIEKU?

Zainteresowanie człowiekiem wzrosło nie tylko na terenie nauk szczegółowych, lecz także — a pod pewnym względem przede wszystkim — w filozofii. Kościół w dokumentach II Soboru Watykańskiego przyłączył się do tych poszukiwań rozwiązania zagadki człowieka. Pragnie jednak, aby zarówno w dociekaniach jak i w życiu zabezpieczyć przy tym transcendentny charakter osoby ludzkiej. Stąd myśliciele chrześcijańscy z tak ogromną troską dociekają prawdy o człowieku w aspekcie jego otwarcia się na najwyższe wartości, na jego naturalne dążenia do przekraczania kategorii tego świata. Ale nie chodzi im jedynie o filozoficzne usprawiedliwienie z góry danych postulatów teologicznych odnośnie do sposobu traktowania i widzenia człowieka. Usiłują znaleźć rozwiązanie tego problemu osoby ludzkiej, który jawi się przed każdym oraz zgodnie z ogólnie przyjmowaną przez filozofów płaszczyzną i stylem dociekań. Nadto chcą pozostać w zgodzie z jak najbardziej autentycznym doświadczeniem ludzkim. Niewątpliwie taka atmosfera i takie źródła legły u początków książki Ks. Kardynała Karola Wojtyły, pt. *Osoba i czyn*. Studium wyrosło — jak stwierdza sam Autor — z klimatu, w jakim uczestnicy soborowego Zespołu pracowali nad Konstytucją o Kościele w świecie współczesnym. Z drugiej strony książka została wywołana potrzebą filozoficznego opracowania danych doświadczenia dotyczących człowieka, a zwłaszcza konieczności obiektywizacji doświadczenia siebie samego. Nadto Ks. Kardynał chciał być wierny filozofii klasycznej, która w trosce o realizm i wykluczenie subiektywizmu tak zawzięcie broniła się nawet przed posądzeniem o to, że jest tylko filozofią świadomości lub filozofią czysto spekulatywną.

Nie trudno zauważyć, że zamierzenia te są maksymalistyczne, ale uprawnione zarówno ze względu na postulaty życia jak też osobiste dane Autora. Posiada On znakomite przygotowanie w dziedzinie filozofii czło-

wieka, zwłaszcza co do charakterystyki aktywności moralnej. Zebrany przez Ks. Kardynała bogaty materiał przemyśleń i refleksji porównawczych nad doświadczeniem tego, co zawiera w sobie czyn ludzki, wydaje się szczególnie upoważniać Go do podjęcia próby filozoficznego wytłumaczenia, kim jest człowiek, jaka jest jego natura. I rzeczywiście, otrzymaliśmy interpretację wielce interesującą, łączącą autentyczność podejścia z jego uniwersalnością oraz sporo nowatorstwa z troską o wierność klasycznej filozofii. Na każdym kroku uderza ogrom wykorzystanego doświadczenia autentycznego oraz moc znakomitych głębockością i świeżością refleksji. W powyższych uwagach zajmuję się nie treściową stroną monografii, lecz metodą proponowanej antropologii filozoficznej, a zwłaszcza adekwatnością tej metody dla zbudowania klasycznej filozofii człowieka. Przy tej okazji najwidoczniej ujawnią się znamiona i możliwości poznawcze dyskutowanego stylu uprawiania antropologii filozoficznej.

Zastosowana w *Osobie i czynie* metoda budowania teorii osoby da się najkrócej zdeterminować jako studium czynu, który ujawnia osobę: jest to ogląd osoby poprzez czyn (s. 14 i 17). Chodzi o stopniowe wydobywanie ujaśniające czynu pod kątem odsłonięcia rzeczywistości osoby (s. 32). Czyn bowiem jest szczególnym momentem i perspektywą widzenia osoby (s. 13). Posiada on wprawdzie jako pierwsze znamię — wartość moralną, ale w przedłożonej operacji wiedzytwórczej nie obracamy się w płaszczyźnie etyki. Moralność czynu brana w dynamicznym, czyli egzystencjalnym aspekcie, stanowi tu przede wszystkim właściwy teren pokazania osoby; doświadczenie moralności spojone jest z doświadczeniem człowieka (s. 16). Autor przy tym zastrzega się, że w swoim studium wyłącza jakby przed nawias problem: antropologia — etyka. W ten sposób pozostaje to zagadnienie dobrze widoczne, ale nie przeszkadza w procesie ściśle antropologicznej interpretacji czynu (s. 17).

Bliższa charakterystyka doświadczenia, które ma być źródłem i przedmiotową treścią interpretacji filozoficznej, nie została w pełni dokonana metasystemowo czyli z góry i teoretycznie. Można ją jednak dopełnić, biorąc pod uwagę faktyczne traktowanie tych spraw w ciągu studium. Oczywiście nie są wykluczone w takiej determinacji punkty ustalone dyskusyjnie. Ale może nie będzie to istotnie ingerować w tok niniejszych dociekań. Przede wszystkim należy stwierdzić, że doświadczenie nie zostało pojęte ani fenomenalistycznie ani wyłącznie introspekcyjnie. Najbliższej chyba prawdy będzie powiedzieć, że ma to być doświadczenie, o jakim mówią fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz wzbogacone operacjami głębokiej intellekcji typu perypatetyckiego — z jednej strony oraz ekstrapsekcji — z drugiej strony (s. 12 nn. oraz rozdziały I i III). Występuje bowiem zarówno bezpośredni ogląd własnego „ja” oraz analiza sposobów mojej aktywizacji, jak też zrozumienie tego, czego doświadczam w jaki-

kolwiek sposób. Dane mi w oglądzie „ja” działające obiektywizuje się w fakt „człowiek działa”, który wzięty w pełnej doświadczalnej zawartości jest rozumiany przedmiotowo jako czyn osoby, względnie jako całość relacyjna „osoba-czyn”.

Przy takim traktowaniu doświadczenia nie trudno zauważyć wysiłek Autora idący w dwóch kierunkach: przewyciężenia subiektywizmu, ale jak najpełniejszego wykorzystania bezpośredniego ujęcia człowieka od wewnątrz (a nie tylko od zewnątrz) oraz zachowanie empirycznego charakteru wiedzy o człowieku, lecz dokonania jak największego jej uteoretycznienia. Ks. Kardynałowi wydawało się, że to ambitne i ogromnie skomplikowane zadanie rokuje nadzieję pełnej realizacji przede wszystkim w drodze interpretacji ludzkiej aktywności. Czyn okazuje się bowiem rzeczywistością subiektywną i obiektywną, poznawalną wprost i zawierającą w sobie racje tłumaczące go. W takiej sytuacji rozumiejący opis analityczny ludzkich zachowań, danych głównie w świadomości, powinien dotrzeć do ostatecznego osobowego podkładu bytowego człowieka. Pole i zawartość świadomości wypada uważać za najwłaściwszy horyzont i perspektywę ontyczną dla prawdziwie osobowych działań, które charakteryzują się jednością bytową i wolnością decyzji oraz transcendującym poznaniem i dążeniem (miłością).

Tak zdeterminowane doświadczenie i jego rola w konstruowaniu filozofii człowieka budzą jednak pewne uwagi dyskusyjne. Przede wszystkim zbyt poszerza się zakres tego, co nazywa się doświadczeniem. Szczególnie budzi opór uznanie każdego doświadczenia za jakieś rozumienie przedmiotu doświadczenia, a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są racje tłumaczące rzeczywistość doświadczalną (s. 13 i 21). „Zawieranie się” nie tylko jest niezbyt szczęśliwie dobranym terminem lecz także przesuwając akcent z wyjaśniania w kierunku opisu analitycznego. Obecnie w metodologii nauk głosi się wprawdzie gradualizm między aparatem pojęciowym doświadczalnym a teoretycznym oraz względne uwarunkowanie poznania empirycznego i teorii, lecz wyjaśnianie (tłumaczenie) uważa się za operację z natury swej dyskursywną. Istotnym zaś znamieniem doświadczenia jest bezpośredniość ujęcia poznawczego. Możliwa jest bezpośrednia intelekcyjna, lecz wyłącznie jako uniwersalizacja połączona z procesem abstrakcji treści danych w doświadczeniu lub jako transcendentalizacja istnienia ujętego w pierwotnym sądzie egzystencjalnym. Autor zdaje sobie sprawę z trudności w osobliwym utożsamianiu doświadczenia i rozumienia, bo podkreśla, że rozumienie jest immanentne ludzkiemu doświadczeniu a równocześnie w stosunku do niego transcendentne ... bo czym innym jest „doświadczać”, a czym innym „rozumieć” czy też „tłumaczyć”. Ale takie dopowiedzenie nie całkiem rozwiązuje sprawę, gdyż

nie zawsze harmonizuje z przedstawionym sposobem interpretacji czynu i osoby oraz ich relacji.

Druga komplikacja rodzi się — moim zdaniem — z suponowanego założenia, że głównym typem doświadczenia dostarczającego materiał dla rozwiązania problemu bytu osobowego jest samoświadomość. W konkretnym przypadku chodzi o samoświadczenie i samozrozumienie natury własnej aktywności. Wymienione wyraźnie „dane od zewnątrz we wszystkich innych ludziach poza mną” wtapiają się jakby w jedno doświadczenie — rozumienie. Autor wprawdzie bardzo ostrożnie postępuje w tej materii, obwarowując swoje postępowanie rozlicznymi uwagami i ostrzeżeniami przed subiektywistycznym rozumieniem jego wypowiedzi i operacji filozoficznych (np. s. 12, 17, 20 i 22 n.). Mimo wszystko jednak poznanie osoby jest ostatecznie oglądem osoby w czynie (lub przez czyn) a nie teorią osoby.

Od czasów Kartezjusza poznanie bytu osobowego bywa wiązane ze świadomością (pojętą wówczas jako *cogitatio*). Fenomenologowie wynaleźli — ich zdaniem — ogromnie subtelne sposoby wydłużenia samoświadczenia tak, aby docierało ono do samej rzeczy, kontaktowało się z realnym obiektem. Szczególnie w antropologii filozoficznej sugestywnie pokazywał to M. Scheler. Atoli nie ustrzegło to fenomenologów od antropocentryzmu teoriopoznawczego. Jak złudna w gruncie rzeczy okazuje się ta procedura w konkretnych realizacjach filozofów widać najlepiej choćby z prób zastosowania wyjaśniania do danych, które w ten sposób zdobyto. Jeśli tylko wychodzi się poza analityczny opis ujaśniający, popada się w rozmaite formy idealizmu. Scalenie wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia „ja” nie powoduje widocznych niespójności tylko w granicach filozofowania typu opisowego (ogładowego czysto analitycznego, tylko ujaśniającego). Właściwe dane doświadczenia zewnętrznego są wtedy wchłonięte przez dane doświadczenia wewnętrznego, albo lepiej — nie ingerują istotnie w procesie oglądu. Konsekwentne zaś tłumaczenie danych samoświadczenia nie może doprowadzić do teorii jakiegokolwiek obiektywnego odcinka rzeczywistości.

Tak więc połączenie danych od wewnątrz i od zewnątrz na poziomie doświadczenia zewnętrznego jest prawie całkiem niemożliwe, jeśli dane wewnętrzne zachować by miały swoją osobliwość. W konsekwencji uprawomocnienie przyjętego przez Autora sposobu filozofowania nie może obejść się bez rozwiązania podstawowego problemu epistemologicznego i metodologicznego: jak i kiedy łączyć dwa źródła wiedzy o człowieku. Wprawdzie nie leży on w samej antropologii projektowanej (i dlatego został świadomie pominięty), lecz ze względu na nowatorstwo i doniosłość próby przewyciężenia „niewspółmierności doświadczenia człowieka” winien *ex professo* znaleźć się w metafizyce człowieka. Problem ten bo-

wiem nie został przekonywująco rozwikłany później w praktycznej realizacji.

Najbardziej kontrowersyjna z punktu widzenia zwyczajów metodologicznych wydaje się koncepcja interpretacji czynu, która doprowadza do zarysu całościowej teorii osoby. Metasystemowo charakteryzuje ją swoista indukcja i redukcja. Pierwsza ma zagwarantować poznaniu filozoficznemu człowieka intersubiektywność (i kontrolowalność) oraz ogólność, a druga dostateczne uteoretycznienie. Proces indukcji zmierza przez identyfikację wielości faktów do stabilizacji i prostego ujęcia przedmiotu doświadczenia. W związku z indukcją właśnie ma się dokonać unifikacja widzenia człowieka od wewnątrz i od zewnątrz oraz dojrzenie zasadniczej takozsamości rozmaitych faktów ludzkich. Autor mówi tu o „jedności znaczeniowej”, którą umysł ujmuje w faktach, przewyższając doświadczenie, ale nie przestając rozumieć jego bogactwa i różnorodności.

O ile dobrze rozumiem, chodzi tu o uniwersalizację danych faktów oraz w związku z tym o unifikację obu typów doświadczenia (intersubiektywizacja) osoby i czynu. Jeśli nie budzi zastrzeżeń możliwość osiągnięcia pierwszego zadania, to drugiego celu nie da się uzyskać na zaproponowanej drodze. Już sam użyty tu termin „jedność znaczeniowa” jest bardziej metaforyczny i ewokatywny niż informatywny. Natomiast powołanie się na Arystotelesa co do poszerzonej roli indukcji nie daje w omawianej sprawie nic innego niż to, co dotyczy uniwersalizacji. Nie jest to też typ intersubiektywizacji fenomenologów. Ta ostatnia bowiem polega na niezwykle dokładnym pokazywaniu („unaocznianiu”) i opisywaniu zarówno zawartości świadomości jak też różnych procesów dochodzenia do „uświadomienia sobie”. Aliści i w takiej sytuacji poznanie osoby (np. u M. Schelera) jest właściwie jedynie poznaniem bytu osobowego tylko w aspekcie duchowym. Autor *Osoby i czynu* praktycznie mocno ograniczył fenomenologiczną operację pokazywania, zastępując ją nie dość metasystemowo uwyrażnioną procedurą, którą poszerzył klasyczną indukcją. Można chyba wątpić w skuteczność proponowanego zabiegu. Dane introspekcyjne, dane oglądu zawartości świadomości i dane ekstraspekcyjne trudno jednoczyć w związku z indukcją. Może dlatego Ks. Kardynał o tej unifikacji mówi jeszcze przy redukcji.

Głównym etapem interpretacji ma być rozumiejąca i tłumacząca redukcja („studium to posiada charakter redukcyjny”, s. 20). Jest to szukanie racji lub podstaw dla rzeczywistości osoby i czynu z tym, że racje wyjaśniające tę rzeczywistość zawarte są w doświadczeniu i jakoś go transcendują. Wygląda to na typ rozumienia, które stopniowo dojrzewa od początkowego oglądu osoby w czynie aż do możliwie pełnej i wszechstronnej interpretacji. Tłumacząca koncepcja osoby i czynu winna przy tym prawidłowo scalić doświadczenie subiektywne i obiektywne oraz

wskazać adekwatnie i wedle właściwych proporcji wszystkie szukane racje.

Czy taka determinacja redukcji nie zmienia natury filozoficznego wyjaśnienia faktów? Czy jest w stanie zagwarantować dostateczny stopień uteoretycznienia filozofii człowieka? Obiegowe w ogólnej metodologii nauk typy szeroko rozumianego wyjaśniania posiadają charakter rozumowania złożonego. Jest to myślenie dyskursywne, które zawiera co najmniej szukanie podstaw lub racji dla danego stanu rzeczy oraz wywnioskowanie zdania o tym stanie rzeczy ze zdań stwierdzających racje i warunki zachodzenia. Tylko w bardzo szerokim sensie można nazwać taką operację interpretacją lub rozumieniem. Trudno zaś przyjąć że teoretyczne racje tłumaczące mieszczą się jakoś w doświadczeniu, nawet gdy go częściowo transcendują.

Niewątpliwie, koncepcja proponowanej redukcji wyjaśniającej zrodziła się zarówno z chęci dokonania unifikującego zespolenia dwu aspektów doświadczenia (introspekcji i ekstraspekcji), jak też z troski o wtopienie dyskursywnego tworzenia teorii tłumaczącej w oglądowe widzenie istoty rzeczy. Zrealizowano przy tym w sposób interesujący próbę scalenia perypatetyckiej i fenomenologicznej orientacji filozoficznej. Wydaje się jednak, że niemożliwe jest pełne wykonanie tego maksymalistycznego projektu. Nie da się bowiem bez utraty własnych znamion istotnych połączyć uprawomocnienia hipotezy teoretycznej przez: 1° pokazywanie (naprowadzanie analityczno-ostensywne na osobiste dojrzenie intelektualne hipotezy), 2° rozumowanie wyjaśniająco-rozstrzygające (swoiste powiązanie hipotezy relacjami logicznymi zarówno z innymi zdaniami teoretycznymi jak też z obserwacyjnymi). Bardziej teoretycznie zaawansowane systemy wyjaśniające rzeczywistość (a taką jest filozofia klasyczna) nie mogą ograniczyć się wyłącznie do „pokazywania” jako zasadniczej metody usprawiedliwienia swoich tez. Pokazywanie np. wewnętrznej struktury bytu, jeśli nie zostanie w sposób właściwy i fundamentalny uzupełnione rozumowaniem wyjaśniająco-rozstrzygającym, okaże się ostatecznie mniej lub bardziej sugestywnym zaagitowaniem na rzecz tezy o ontycznej złożoności bytu. Rozumowanie wyjaśniająco-rozstrzygające daje podstawowy i niedający się zastąpić schemat operacji teoriiotwórczej. Nie znaczy to, aby owo pokazywanie nie miało być zabiegiem cennym lub nawet nieodzownym w filozofii. Tak jest np. na etapie zbierania danych doświadczenia oraz przy uwyrażnianiu treści transcendentalistów. Bronię jedynie tezy, że analityczno-ostensywne procedury ani nie doprowadzają do pełniejszej teorii filozoficznej (systemu o dostatecznym uteoretycznieniu) ani jej nie uprawomocniają.

Filozofia człowieka, która nie chce być wyłącznie sumą informacji parcjalnych o człowieku, ani autentycznych i głębokich wizji subiektyw-

nych ludzkiego „ja” ani wreszcie samą afirmacją (choćby wielostronną) istnienia i godności osoby, lecz stanowić teorię wskazującą ostateczne racje bytowe dla wyjaśnienia fenomenu człowieka (a zwłaszcza jego identyczności bytowej w rozmaitych przejawach i aktywnościach jego istoty i pozycji ontycznej w świecie oraz ostatecznego sensu istnienia), musi posłużyć się schematem wyjaśniania, analogicznym do stosowanego w zaawansowanych teoretycznie dyscyplinach naukowych. Różnica będzie tylko w wyborze perspektywy tłumaczenia. W klasycznej filozofii człowieka chodzi o ostateczne wyjaśnienie i w aspekcie ogólnie-egzystencjalnym, podczas gdy nauki szczegółowe mają na celu uchwycenia rozmaitych prawidłowości i z punktu widzenia jakościowego, ilościowego lub formalnego.

W punkcie wyjścia antropologia filozoficzna, aczkolwiek winna uwzględniać wyniki samodoświadczenia i samorozumienia, to jednak musi przełożyć wszelkie dane o ludzkim „ja” na informacje o obiektywnej rzeczywistości. Fenomeny ludzkie mogą być najrozmaitszych typów. Egzystencjalizm wzbogacił zestaw zdarzeń specyficznych dla człowieka, które należy wyjaśnić. Należy z tego skorzystać. W filozofii klasycznej jednakże nie wolno inaczej ujmować tych zdarzeń jak w perspektywie ogólnie-egzystencjalnej i zobiektywizowanej. Są one bowiem nie tylko sytuacjami mojego „ja”, lecz także ontycznymi relacjami przedmiotowymi między osobami oraz związkami zachodzącymi w całym uniwersum bytowym. Ponadto nie tłumaczą się wyłącznie naturą ludzką lecz ostateczne wyjaśnienie znajdują w strukturze ontycznej całej rzeczywistości, a szczególnie i ostatecznie w oparciu o partycypację egzystencjalną bytów przygodnych w Absolucie. Tłumaczenie to ma charakter rozumowania redukcyjnego w tym sensie, że dane są skutki bytowej konstrukcji rzeczywistości a szukamy koniecznych racji lub warunków w tej konstrukcji dla uniesprzecznienia danych stanów skutkowych oraz że fenomeny ludzkie sprowadza się niejako w porządku kauzalnym do struktury ontycznej rzeczywistości.

Powyższe uwagi nie roszczą sobie pretensji nawet do szkicowego przedstawienia metody filozofii człowieka. Miały na celu dopełnić powyższą dyskusję z konkretną propozycją metody antropologii filozoficznej. Nie mogą żadną miarą konkurować z tą propozycją, bo brak im bardziej dokładnego opracowania, a przede wszystkim próby realizacji. Mam jednak nadzieję, że razem z poprzednimi wywodami przyczynią się do dalszego postępu w kształtowaniu metody filozofii człowieka, która wyraźniej unikałaby antropocentryzmu teoriopoznawczego oraz pełniej gwarantowałaby uteoretycznienie wiedzy filozoficznej o człowieku.