

KS. KAZIMIERZ KLÓSAK

## TEORIA DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA W UJĘCIU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

Zanim przedstawię przygotowane uwagi, chciałbym nawiązać do niektórych spostrzeżeń poprzedników, zwłaszcza o. Rektora Krąpca.

Można by się pytać, czy to, co znajdujemy w książce Ks. Kardynała, nie jest w większym stopniu fenomenologią osoby niż jej filozofią. Chodziłoby tu, oczywiście, o fenomenologię empiryczną w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym, przy której nie pomija się istnienia realnego, gdyż zakłada się już rozwiązanie sporu o istnienie świata w sensie realistycznym. W przypadku trafności wskazanej diagnozy epistemologicznej ujęcia Ks. Kardynała narzucałoby się, jako dalszy etap pracy, położenie akcentu na wypracowanie filozofii osoby.

1. Teraz chciałbym przeanalizować teorię doświadczenia człowieka, jaką Ksiądz Kardynał uwzględnił w książce *Osoba i czyn*. Teoria ta, w której chodzi o doświadczenie siebie samego oraz o doświadczenie innych jednostek ludzkich, pełni w myśli Autora rolę zasadniczą, gdyż, jak czytamy we wstępie książki: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka” (s. 5). Doświadczenie człowieka, o ile obejmuje doświadczenie moralności w jej aspekcie dynamicznym czyli egzystencjalnym, stanowi dla Autora szeroki grunt zrozumienia osoby, jej oglądu przez czyn.

Uwagi moje ześrodkuję na tym, co w rozpatrywanej teorii doświadczenia człowieka może domagać się dalszych badań. Chodzi mi bowiem o próbę dalszego przemyślenia teorii, zmierzającego do ponownego przedyskutowania niektórych jej tez.

Zacznę od przeciwstawiania się Autora fenomenalistycznej teorii doświadczenia samego siebie, uwzględnianej jeszcze obecnie przez myśli-

cieli orientacji empirystycznej. Według teorii fenomenalistycznej „w doświadczeniu jednostkowym [chodzi o] zespół wrażeń czy wzruszeń, które umysł z kolei porządkuje” (s. 6). Teoria fenomenalistyczna sprowadza więc dziedzinę doświadczenia samego siebie do funkcji i treści samych zmysłów (s. 12). W stosunku do tych funkcji i treści pierwiastek intelektualny stanowi czynnik transcendentny, który nie bierze udziału w kształtowaniu się ludzkich aktów doświadczalnych. Ze stanowiska teorii fenomenalistycznej „dany jest bezpośrednio w człowieku — a raczej z człowieka — tylko jakiś bliżej nieokreślony zespół jakości zmysłowych”, a więc jakby „powierzchnia” jego bytu, natomiast nie jest dany sam człowiek razem ze swym świadomym działaniem czyli czynem (tamże). Autor zauważa, że byłoby to trochę trudno przyjąć. Ponadto, Jego zdaniem, stanowisko fenomenalistyczne zdaje się wykluczać jedność wielu doświadczeń danej jednostki. Stąd też fenomenalistycznej teorii doświadczenia człowieka przeciwstawia swoją teorię fenomenologiczną, dając przez nią wyraz orientacji bardziej stonowanej, bo empirycznej, a nie empirystycznej.

Teoria fenomenologiczna podkreśla funkcjonalną jedność ludzkiego doświadczenia. Według niej — jak przedstawia Autor książki *Osoba i czyn* — czynnik intelektualny nie jest tylko transcendentny w stosunku do doświadczenia samego siebie u każdego z nas, ale również jest w relacji do niego czymś immanentnym. Ten czynnik intelektualny konstytuuje ostatecznie akty ludzkiego doświadczenia. „Stabilizacja przedmiotów doświadczalnych, właściwa dla doświadczenia ludzkiego [...] — pisze Autor — idzie poprzez rozróżnienia i klasyfikacje umysłowe” (s. 9). Na omawiany tu czynnik intelektualny składa się **zrozumienie**.

Nasuwa się pytanie, czy stosunek doświadczenia do zrozumienia został przedstawiony do końca w sposób jednoznaczny? Na s. 6 czytamy: „W najściślejszej [...] łączności z tym kontaktem [poznawczym, jakim jest doświadczenie człowieka] przebiega proces zrozumienia [...] Wydaje się, iż każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem”. W przytoczonym tekście zdają się występować dwie koncepcje stosunku doświadczenia do zrozumienia. Według jednej z nich zrozumienie pozostawałoby tylko w najściślejszej łączności funkcjonalnej z doświadczeniem. Według drugiej koncepcji każde doświadczenie byłoby zarazem jakimś zrozumieniem. Autor w dalszym ciągu podejmuje tę drugą koncepcję, gdy pisze: „Każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam” (s. 13). Być może, że po wyprecyzowaniu dokładnego sensu tego jakby monistycznego twierdzenia, okazałoby się, że ono nie różni się od bardziej minimalistycznego twierdzenia o funk-

cjonalnej tylko łączności zrozumienia z doświadczeniem. W każdym razie narzuca się tu potrzeba dalszych wyjaśnień.

2. Czy fenomenalistyczna teoria doświadczenia człowieka, z którą Autor polemizuje, została w pełni przewyżczona?

Na s. 11 czytamy: „Cały zespół aktów poznawczych skierowanych na człowieka [...] posiada charakter empiryczny i zarazem intelektualny. Jedno jest w drugim, jedno na drugie oddziałują i jedno z drugiego korzysta”. Jak należy rozumieć tę wypowiedź? Biorąc pod uwagę okoliczność, że dla Autora, jak wynika ze s. 12, „empiryczny” znaczy „doświadczalny”, przy czym charakter doświadczalny może — według Niego — posiadać również poznanie intelektualne, moglibyśmy sądzić, że w analizowanym tekście chodzi o przeciwstawienie intelektualnego poznania doświadczalnego i intelektualnego poznania dyskursywnego, a nie o przeciwstawienie poznania zmysłowego poznaniu umysłowemu jako takiemu.

Jednakowoż na s. 21 znajdujemy te słowa: „Zrozumienie jest immanentne ludzkiemu doświadczeniu, a równocześnie w stosunku do niego transcendentne. Nie dlatego, że doświadczenie jest aktem oraz procesem zmysłowym, a zrozumienie i tłumaczenie umysłowym — ale ze względu na istotny charakter jednego i drugiego”. Można by się wahać, jak interpretować tę wypowiedź. Wydaje się jednak, iż Autor twierdzi od siebie, że „doświadczenie jest aktem oraz procesem zmysłowym”, a tylko w czym innym dopatruje się podstawy do przyznania zrozumieniu względnej transcendencji w stosunku do doświadczenia.

Jeżeliby ta interpretacja była adekwatna, narzucałoby się pytanie, czy stanowisko fenomenalistyczne w przedmiocie doświadczenia człowieka zostało w pełni przewyżczone. Narzucałoby się także pytanie, w jaki sposób doświadczenie czystego „ja”, wziętego w rozumieniu Romana Ingardena, lub doświadczenie procesów myślowych mogłoby być aktem zmysłowym.

3. Przedstawiona w analizowanej książce teoria doświadczenia człowieka, o ile obejmuje doświadczenie innych jednostek ludzkich, jest funkcją realizmu bezpośredniego i to zapewne naturalnego. Pod tym względem wypowiedzi są dość jednoznaczne.

Na s. 12 czytamy: „Zmysły pozostają w bezpośrednim kontakcie z przedmiotami otaczającej nas rzeczywistości. [...] akt zmysłowy ujmuje te przedmioty czy też fakty w sposób bezpośredni”. Jest to twierdzenie, które Autor odnosi również do poznania somatycznej strony innych osób.

Nie podejmując się w tej chwili całościowej oceny bezpośredniego realizmu teoriopoznawczego, chciałbym podzielić się wątpliwością, czy nasze zmysły mogą dojść do poznania bytów transcendentnych w stosunku do indywidualnej świadomości. Wiadomo, iż ks. Jan Lindworski dowodził,

że to poznanie jest niemożliwe bez intelektualnego ujęcia bezpośredniego relacji, do jakiego zmysły się nie wznoszą. Jeżeli ujęcie ks. Lindworsky'ego jest słuszne, nie wystarczy powiedzieć, że do bezpośredniego ujęcia rzeczy przez zmysły dołącza się bezpośrednio ich ujęcie od strony umysłu. Poznanie rzeczy, istniejących w niezależności od naszej świadomości, byłoby poznaniem intelektualnym, chociaż realizowanym w oparciu o pewne właściwości treści wrażeniowych.

Andrzej Lalande uważał za rzecz dyskusyjną, by doświadczenie musiało być zawsze z psychologicznego i logicznego punktu widzenia poznaniem bezpośrednim. Wydaje się jednak, że jeżeliby jakieś poznanie było w swym całokształcie poznaniem pośrednim, chodziłoby w nim o coś wyrozumowanego, a nie o doświadczenie. Doświadczenie musi obejmować pewną dozę poznania bezpośredniego, ale może mieć w sobie nawet znaczną komponentę poznania pośredniego, które zdaje się być koniecznością wobec złożoności i wielowarstwowości rzeczywistości. Jeżeli to twierdzenie jest słuszne, nie widać, dlaczego nie można by opracować teorii doświadczenia ze stanowiska realizmu pośredniego, na którego gruncie poznanie bezpośrednio w naszym doświadczeniu odnosiłoby się do danych naszej indywidualnej świadomości. A w każdym razie nie musi się wiązać teorii doświadczenia z realizmem tzw. naturalnym.

Proponując dla teorii doświadczenia człowieka pewne modyfikacje z punktu widzenia teorii poznania, nie sądzę, żeby z ich wprowadzeniem musiały ulec zmianie zasadnicze wnioski przedstawione w książce *Osoba i czyn*.