

JERZY W. GAŁKOWSKI

## Karol Wojtyła a fenomenologia\*

Pierwsze zetknięcie się Karola Wojtyły z filozofią w seminarium duchownym, na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego, potem w dominikańskim uniwersytecie „Angelicum” w Rzymie, gdzie przygotowywał pracę doktorską, to okres wyraźnej fascynacji tomizmem. Z pewnością można by to przypisać wpływowi środowiska, bo przecież zarówno wydział teologiczny UJ, a tym bardziej „Angelicum” to środowiska, gdzie myśl Tomasa z Akwinu dominuje. Jednakże tłumaczenie tylko tym byłoby uproszczeniem. Przejęcie się tomizmem, które — jak się wydaje — nie minęło później, choć w znacznej mierze zostało zmodyfikowane, spowodowane było wewnętrznymi wartościami tej filozofii i teologii. Świadczy o tym list K. Wojtyły do jego ciotki, Zofii Poźniakowej, wysłany z Rzymu z dnia 27 marca 1947 r.: „Cały ten system [tomistyczny — J.G.], to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl. A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wielu słów. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”<sup>1</sup>. O tym przejściu się tomizmem świadczą również pierwsze publikacje i skrypty z wykładów na UJ, jak np. *Etyka społeczna*.

Po napisaniu pracy doktorskiej (*Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*) K. Wojtyła zaczął przygotowywać rozprawę habilitacyjną na temat etyki Maxa Schelera. Prawdopodobnie w tym czasie zajął się bliżej i głębiej fenomenologią.

W swoich publikacjach od tego czasu mniej posługuje się nazwami tomizm i fenomenologia, a raczej używa pojęć filozofia bytu i filozofia świadomości. Od razu też trzeba powiedzieć, że nie są to pojęcia przeciwstawne, a raczej komplementarne rodzaje filozofii. Nie odrzuca bowiem żadnej z tych

---

\* Treść tego artykułu stanowi referat wygłoszony w Pradze, na konferencji poświęconej fenomenologii, w maju 1992 r.

<sup>1</sup> Cyt. za T. Karolak, *Papież z Polski*, Warszawa 1979, s. 68.

filozofii, ale stara się je połączyć, wykorzystując obie do tłumaczenia rzeczywistości. W tym tkwi jakaś rzetelna postawa ekumenizmu filozoficznego, charakteryzującego się uznaniem dla wartości obu tych systemów. Można powiedzieć, że nie sama filozofia, rozumiana jako zespół wniosków i technik poznawczych, jest tu na pierwszym miejscu, ale rzeczywistość. To ona ma wyznaczać sposoby jej poznania i tezy, filozofia zaś jest wobec niej wtórna.

U Karola Wojtyły tą rzeczywistością ujmowaną jest człowiek i jego sprawy, głównie moralność. Filozofia zaś jest sposobem — ludzkim sposobem — patrzenia na człowieka i wyjaśniania go. W takim ujęciu para pojęć — filozofia bytu i filozofia świadomości — *in se* oznacza dwa różne, całościowe sposoby widzenia i tłumaczenia człowieka. Jednakże zdaniem K. Wojtyły ich autonomiczność wcale nie powoduje przeciwstawiania ich sobie, gdyż oba są niepełne, lecz wzajemne uzupełnianie się. To prowadzi do stosowania innej jeszcze pary pojęć: metafizyka i fenomenologia. Szczególnie wyraźnie występuje ona w podstawowym dziele filozoficznym *Osoba i czyn*. Zdarza się również, że K. Wojtyła mówi wprost o fenomenologii i tomizmie — tak właśnie było w dyskusji nad *Osobą i czynem*, w której to dyskusji problemy metodologiczne związków między tymi dwoma typami filozofii stały się jednymi z ważniejszych<sup>2</sup>.

Choć obecna konferencja poświęcona jest intencjonalności, wartości i sztuce, to podjęcie problemów człowieka — a o tym właśnie chcę mówić — nie jest odchodzeniem od tematu, a właśnie jego podjęciem, gdyż problem człowieka jest źródłem tamtych. Również wybór autora, którego koncepcję chcę omówić, Karola Wojtyły, nie jest spowodowany pozycją społeczną, jaką zajmuje, choć byłoby to wystarczającym uzasadnieniem, lecz merytoryczną wagą i znaczeniem analiz i rozstrzygnięć, jakich dokonał w swych filozoficznych rozważaniach. Jeszcze jedno zastrzeżenie: oba nurty filozoficzne — tomizm i fenomenologia — są w myśli K. Wojtyły tak mocno ze sobą spójne, że nie można ich analizować osobno, ale właśnie łącznie, co jest zresztą zgodne ze słowami i postawą omawianego Autora, który pisze: „Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym a drugim pojęciem bazowym [tomizmem i fenomenologią — J.G.], (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się — o ile możliwości jedno z tych pojęć odsłonić przez drugie, a nie przesłonić, to znaczy — nie wykluczyć”<sup>3</sup>.

Ponieważ głównym problemem filozoficznej (i teologicznej) myśli K. Woj-

<sup>2</sup> Por. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974 (V–VI), s. 258.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

tyły jest człowiek, to chciałbym tutaj zająć się sposobami jego badania oraz wynikami, do jakich doszedł.

Punktem wyjścia dla ujawnienia struktury człowieka jest doświadczenie — doświadczenie podstawowych dynamizmów człowieka. Tymi dynamizmami są: uczynnianie i czyn. Pierwszy z nich można oddać słowami „coś się dzieje we mnie (w człowieku)”, a więc „ja” (człowiek) jest tego dynamizmu podłożem i obserwatorem, drugi zaś wyrazić można słowami „ja (człowiek) działałam”, a więc „ja” (człowiek) jestem nie tylko podłożem i obserwatorem, ale również świadomym i wolnym sprawcą. Dynamizmy te chwytane są w doświadczeniu wewnętrznym, w przeżyciu. Są to „dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi [...], kierunki przeciwstawne [...]. W jednym unaocznia się — i zarazem urzeczywistnia — aktywność, czyli czynność człowieka, w drugim natomiast pewna jego bierność, czyli pasywność [...]. Unaocznia się w nich czynność i bierność — *agere* oraz *pati* — jako *constitutivum* struktur i obiektywna podstawa ich różnicowania”<sup>4</sup>.

Treść przeżycia, fenomen czy też treść unaocznienia tych elementarnych dynamizmów odpowiada, jak mówi K. Wojtyła, rzeczywistej strukturze człowieka, i odwrotnie — „każda ze struktur ujawnia się jako fenomen”<sup>5</sup>.

Problem doświadczenia ukazuje również K. Wojtyła między innymi w studium *Akt i przeżycie etyczne*<sup>6</sup>. Analizując zagadnienie doświadczenia w filozofii — głównie u Kanta i Schelera — pisze, że choć u obu doświadczeniu nadawane jest duże znaczenie, to jednak niewystarczające. U Kanta bowiem doświadczenie nie dociera do istoty rzeczy, zaś w fenomenologii Schelera dociera do istoty, lecz nie metafizycznej, a fenomenologicznej, co można by tłumaczyć jako dotarcie „z zewnątrz” tylko, a nie jej przeniknięcie. W innym miejscu K. Wojtyła pisze o głębokim pęknięciu we współczesnej filozofii, jeśli chodzi o ten sam problem. Z jednej strony bowiem istnieje stanowisko „empiryczne, zawężające doświadczenie do ujęcia »czysto zmysłowego«, z drugiej zaś aprioryczny racjonalizm neguje, w pewnym sensie, poznawczą wartość doświadczenia”<sup>7</sup>. Oba więc te stanowiska wzajemnie się wykluczają, choć w każdym z nich jest coś wartego utrzymania. Między tymi dwoma stanowiskami Autor chce znaleźć drogę do „trzeźwego empiryzmu”<sup>8</sup>.

W opisie doświadczenia K. Wojtyła ukazuje to, co jest wspólne w filozofii bytu (typu arystotelesowsko-tomistycznego) oraz w fenomenologii, chociaż w tych dwóch rodzajach filozofii różnie rozłożone są akcenty. Bez-

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 80.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Id., *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 19–75.

<sup>7</sup> Id., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, 17, z. 2, s. 5–24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 5.

pośredniość dotarcia do przedmiotu poznawczego uzyskuje się dzięki poznaniu zmysłowemu<sup>9</sup>, jednakże „akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”<sup>10</sup>. W doświadczeniu dochodzi więc do zmysłowego oglądu przedmiotu i do intelektualnego zrozumienia treści poznawczych i struktury tego przedmiotu. Można je więc nazwać doświadczeniem rozumiejącym. Ma ono wiele odmian<sup>11</sup>, jak np. doświadczenie cudzych faktów psychicznych, doświadczenie estetyczne, moralne, doświadczenie wartości<sup>12</sup>.

Biorąc pod uwagę to, co K. Wojtyła pisze w *Osobie i czynie* o strukturze i funkcjonowaniu świadomości, nie ulega dla niego wątpliwości, że „przeżyciom poznawczym odpowiada rzeczywistość doświadczalna”<sup>13</sup> i że przeżycia odnoszą się do ontycznych struktur człowieka.

Zmysłowo-intelektualna struktura doświadczenia gwarantuje obiektywizm poznania, w tym także samowiedzy. Jednakże w *Osobie i czynie* Autor pisze o „emocjonalizacji świadomości”. Nie przypisuje więc (jak to robi M. Scheler) emocjom właściwości poznawczych, ale — choć podkreśla ich znaczenie — wskazuje na „emocjonalizację świadomości” jako na zagrożenie obiektywności poznania (samopoznania). I choć Autor mówi o możliwości, a nawet powinności panowania nad emocjami dzięki samowiedzy, to jednak problem wydaje się nadal otwarty. Można bowiem mieć wątpliwości, czy ze względu na „emocjonalizację świadomości” przeżycie poznawcze wskazuje niechybnie na obiektywnie istniejące struktury ontyczne całego człowieka, czy też tylko na sposób istnienia i funkcjonowania świadomości.

Doświadczenie człowieka, szczególnie doświadczenie wewnętrzne, ukazuje dwa różne dynamizmy wyrażane w zdaniach: „coś dzieje się we mnie (w człowieku)” oraz „ja (człowiek) działałam”. Zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* dynamizmy te odsłaniają dwie różne struktury w człowieku. Upraszczając z konieczności można powiedzieć, że Autor strukturę pierwszą, źródło pierwszego dynamizmu nazywa naturą, drugiego zaś osobą<sup>14</sup>. Dynamizmy te są przeciwstawne, a więc w jakimś sensie również przeciwstawne są struktury będące ich źródłami. Do takiego ujęcia prowadzi redukcja fenomenologiczna: „Rozumiem przez tę redukcję operację prowadzącą do najpełniejszego a zarazem najbardziej istotowego unaoczniania danej treści”<sup>15</sup>. Ana-

<sup>9</sup> Id., *Osoba i czyn*, s. 13 i n.; *Problem doświadczenia w etyce*, s. 12–13.

<sup>10</sup> Id., *Osoba i czyn*, s. 13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, przypis 1.

<sup>12</sup> Id., *Wykłady lubelskie*, s. 24.

<sup>13</sup> Id., *Osoba i czyn*, s. 92.

<sup>14</sup> *Ibid.*, rozdz. II.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 101.

lize fenomenologiczne (w polu fenomenologicznego doświadczenia) uznaje Autor za poznanie dogłębne, istotnościowe, ale aspektowe tylko, jakby cząstkowe. Dzięki nim można jak najgłębiej poznać dany przedmiot, jest to więc poznanie realistyczne<sup>16</sup>, ale ograniczone tylko do pewnej części struktury danego bytu — w wypadku człowieka do poszczególnego dynamizmu i jego ontycznego źródła — bez ujmowania jego związku z całością tego bytu.

Przeciwstawienie tych dwóch struktur ma olbrzymie znaczenie w etyce czy w teorii wartości moralnych. Jednakże ich wzajemny konflikt, o którym często mówi się we współczesnej filozofii, jest tylko konfliktem występującym na płaszczyźnie teoretycznej, a nie w samej rzeczy — „ten konflikt [natury i osoby — J. G.] jest konfliktem filozoficznym, a nawet konfliktem teorio-poznawczym, ponieważ istnieje on tylko o tyle, o ile istnieją pewne teorie poznania i pewne metody poznawania filozoficznego”<sup>17</sup>.

Tutaj właśnie można zobaczyć — poprzez opozycję do filozofii bytu — specyfikę metody i poznania fenomenologicznego. W doświadczeniu ujmujemy nie tylko istotę (i odrębność) poszczególnych „elementów” (warstw, aspektów, momentów) bytu, doświadczamy również jedności i tożsamości całego bytu — człowieka. Jedność więc jest nie tylko teoretycznym postulatem czy sposobem ujęcia człowieka, ale doświadczanym sposobem jego istnienia. Jest to właściwe filozofii bytu opowiedzenie się za substancjalnością bytu. Człowiek więc jest nie tyle i nie tylko strumieniem przeżyć, jednością funkcjonalną, ale przede wszystkim jednością strukturalną. Skoro doświadczamy jedności, zaś *agere sequitur esse*, to jedność jest nie tylko sposobem poznawania, przeżywania i treścią świadomości, lecz „treścią” ontyczną. Ten drugi sposób poznawania człowieka nazywa K. Wojtyła „redukcją metafizyczną”. Prowadzi ona do całościowego ujmowania istoty człowieka w aspekcie dynamicznym, do ujęcia jego natury lub też „człowieczeństwa jako podstawy całego dynamizmu właściwego człowiekowi”<sup>18</sup>. Nie jest to więc ujęcie jednego tylko dynamizmu i jego źródła „Natura w znaczeniu metafizycznym to tyle, co istota jakiegokolwiek bytu ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu tegoż bytu”<sup>19</sup>.

W pismach K. Wojtyły ma się do czynienia z dwoma różnymi płaszczyznami analiz — fenomenologiczną i metafizyczną. Obie uznaje za równie ważne i konieczne, co wynika z doświadczenia, z bezpośredniego ujęcia przedmiotu i intelektualnego opracowania (eksploatacji) uzyskiwanych treści. Odpowiednio do tego ma się do czynienia z dwoma różnymi pojęciami natury.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 96.

<sup>17</sup> *Id.*, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, 17, z. 2, s. 54.

<sup>18</sup> *Id.*, *Osoba i czyn*, s. 104.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Na płaszczyźnie fenomenologicznej jest to ujęcie cząstkowe — natura to podmiot uczynień, doznań wewnętrznych dynamizmów (coś dzieje się w człowieku), niezależnych od ludzkiego „ja”, chociaż jest ono podłożem. Przeciwstawiona jest ona osobie, a więc źródłu dynamizmów sprawczych (człowiek działa), świadomego i wolnego działania. Natomiast na płaszczyźnie metafizycznej dochodzi do ujęcia zintegrowanego, pełnego wszelkich dynamizmów właściwych człowiekowi, do ujęcia ich poprzez jedność bytu. Człowiek jest więc tutaj ujęty całościowo, ale jakby z pewnego dystansu.

Różnica między metafizycznym a fenomenologicznym podejściem ukazuje się wyraźnie przy okazji analizy pojęcia i rzeczywistości osoby. Odnosząc się do Boecjańskiej definicji osoby — *individua substantia rationalis naturae* — i akceptując ją, K. Wojtyła mówi, że jest ona zbyt uboga. Brak bowiem w niej podkreślenia jedyności i niepowtarzalności osoby, tego, że ona jest ktoś, a nie coś. Nie ukazuje różnic między poszczególnymi osobami, które przez to wydają się jednakowe. U Boecjusza z pewnością tak jest, jednakże definicja ta w kontekście filozofii tomistycznej przez analogię nabiera innego wyrazu. Mimo to w tomizmie osoba ludzka raczej ukazuje swoją różnicę w stosunku do innych niż aktualne zróżnicowanie. Brak bowiem analiz podmiotowych, subiektywnych, które by te różnice podkreślały, brak jest wskazania, że istnienie osoby jest nie tylko zindywidualizowane, ale również osobowe.

Te właściwości bardziej uwypukla metoda fenomenologiczna i przez to pojęcie osoby tam występujące, które również akceptuje K. Wojtyła, zdaje się być bliskie Dunsa Szkota pojęciu *haecceitas*: jest to pojęcie konkretnego i niepowtarzalnego, choć przez to nie odnoszące się ani do ogółu bytów osobowych, ani do ich całości. Autor nie odrzuca żadnego z tych ujęć czy sposobów poznawania, ale uważa je za komplementarne, postuluje ich syntezę i stara się ją w *Osobie i czynie* zrealizować.

W tym wyraża się specyfika myśli Karola Wojtyły. Rozróżnia płaszczyzny i metody, ale ich nie rozdziela, lecz syntetyzuje. Wznosi się ponad różnione dziedziny, by je łączyć. Nie ma więc w jego myśli wyłączności metafizyki lub fenomenologii.