

Bożena Listkowska

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Podmiot czy przedmiot? Józefa Tischnera i Mieczysława A. Krąpca spór o koncepcję człowieka

Wstęp

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem narodziła się w V w. przed Chr. Za jej twórcę uważa się Sokratesa. Niedługo potem wykształciły się dwa odmienne sposoby uprawiania filozofii człowieka. Twórcą pierwszego sposobu – przedmiotowego – był Arystoteles. W swojej refleksji nad człowiekiem wyszedł on od doświadczenia zewnętrznego – obserwacji. Do koncepcji człowieka doprowadziła go analiza własności człowieka oraz jego działania. Sformułował ją, porównując człowieka z innymi bytami. Traktował go jak jeden z obiektów otaczającego świata. Stąd odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, formułował w trzeciej osobie. Prekursorem drugiego sposobu uprawiania filozofii człowieka – podmiotowego – był św. Augustyn. Swoje rozważania oparł on na doświadczeniu wewnętrznym – introspekcji. Odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, formułował w pierwszej osobie. Koncepcję jego podjął i w pełni rozwinął Kartezjusz. Jego wystąpienie w XVII w. uważa się za początek filozofii podmiotu. Fundamentem tego ujęcia człowieka była samowiedza podmiotu uzyskana na drodze autorefleksji.

Podmiotowe podejście w antropologii filozoficznej zdominowało myśl nowożytną, do czego, m.in., przyczyniła się fascynacja sposobem działania ludzkiego rozumu i dynamiczny rozwój teorii poznania. Podejście przedmiotowe, fundujące refleksję na danych zewnętrznej obserwacji, było w tym czasie kontynuowane przede wszystkim przez myślicieli neoscholastycznych, ale miało raczej eklektyczny charakter i nie wydało oryginalnych koncepcji. W filozofii współczesnej dynamicznie rozwijały się obydwie typy filozofii człowieka. W Polsce szybki rozwój antropologii filozoficznej przypadł na drugą połowę XX w. Oryginalne koncepcje wydały, m.in. fenomenologia i neotomizm. Należą do nich niewątpliwie ujęcia Mieczysława A. Krąpca i Józefa Tischnera

Mieczysław A. Krąpiec był przedstawicielem neotomizmu. J. Tischner wyszedł ze szkoły fenomenologicznej i w znacznej mierze pozostał jej wierny, chociaż z biegiem czasu jego myśl coraz bardziej ewoluowała w kierunku filozofii dialogu. Zasadniczo odmienne sposoby rozumienia człowieka przez Tischnera i Krąpca stały się przedmiotem sporu, toczącego się na łamach czasopism filozoficznych. Przedmiotem niniejszych rozważań jest jego analiza. Zamierzamy przedstawić najważniejsze argumenty obydwu stron – krytykę koncepcji Krąpca, przeprowadzoną przez Tischnera na podstawie książki *Ja – człowiek*, oraz krytykę koncepcji Tischnera wyrażoną przez Krąpca pod adresem filozofii podmiotu, a więc pośrednio fenomenologii i filozofii dialogu. Celem rozważań jest wskazanie źródeł zarzutów formułowanych przez obydwie strony, ustalenie charakteru sporu, przedstawienie mocnych i słabych stron obydwu ujęć oraz możliwych perspektyw badań nad człowiekiem w przyszłości. Inicjatorem dyskursu był J. Tischner, stąd wyjdziemy od przedstawienia jego stanowiska.

1. Krytyka substancjalistycznej koncepcji człowieka

Tischner daje wyraz krytyce koncepcji człowieka Krąpca w pracy *Człowiek przez okna systemu (Refleksja nad dziełem M. A. Krąpca OP „Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej”*, Lublin 1974)¹. Refleksję krytyczną otwiera stwierdzeniem:

Byłoby [...] jak sądzę rzeczą niewłaściwą, gdyby autor potraktował mój głos jako głos zwyczajnej polemiki o słowa i o formuły. Jest to bowiem głos wynikający z innego widzenia, z innej perspektywy, z innej odległości. Logicznym następstwem zmiany perspektywy jest zmiana widoku. Niechże więc to, co niżej powiem, będzie przyjęte nie jako spór, lecz jako zaproszenie do uwzględnienia owej nieco innej perspektywy w patrzeniu na wszystkie ludzkie sprawy człowieka.²

Jaka jest ta inna perspektywa, inna odległość? Jest to perspektywa aksjologiczna, do której wiedzie droga poprzez teorię poznania. Tischner przekonuje, że metafizyka, nawet jeśli jest ona – jak metafizyka Krąpca – „otwarta na doświadczenie konkretnego”, nie nadaje się do przedstawiania problematyki człowieka. Przyjmuje ona bowiem perspektywę przedmiotową, a nie właściwą dla refleksji o człowieku, perspektywę podmiotową. W myśleniu metafizycznym Krąpca nie ma miejsca na analizę doświadczenia wewnętrznego człowieka, skupienie się na problemie jego świadomości i sposobie przeżywania siebie jako człowieka. Wprawdzie Krąpiec odwołuje się do doświadczenia „ja”³, a więc korzysta z wyników fenomenologii, ale nie proponuje żadnej z metod fenomenologicznych, która umożliwiłaby posze-

¹ Tekst pierwotnie ukazał się w: „Znak”, 28 (1976), 2, s. 213-234. Następnie był publikowany w kolejnych wydaniach książki *Myślenie według wartości* (1982; 2002; 2005; 2011) w rozdziale pod tym samym tytułem.

² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982, s. 315.

³ M. A. Krąpiec stosuje najczęściej zapis: „ja”, J. Tischner natomiast charakterystyczny dla filozofii dialogu zapis: Ja. W pracy będę stosować formę: „ja”, prezentując poglądy obydwu autorów.

zenie i pogłębienie ludzkiego doświadczenia. Posługuje się typowym dla tomizmu tzw. dowodzeniem negatywnym. Przybiera ono trojaką postać: (1) uzasadniania prawdziwości tezy przez pokazanie, że jej przeciwieństwo jest oczywistym fałszem; (2) wykazywania, że negacja danej tezy jest niezgodna z faktami czy bytowymi stanami łatwo zauważalnymi; (3) sprowadzania do niedorzeczności, zakładającego zasadę racji bytu, która mówi, że byt jest zrozumiały i wytłumaczalny tylko przez byt, a nie np. przez myśl czy pragnienie. Wszystkie trzy postaci metody myślenia systemowego – twierdzi Tischner – nie są pogłębianiem rozumienia człowieka, lecz porządkowaniem danych zdrowego rozsądku w taki sposób, aby stały się zrozumiałe w świetle zasad systemu⁴.

Myślenie systemowe nie pogłębia, nie poszerza i nie wyjaśnia doświadczenia ludzkiego. Polega ono na przypisaniu człowiekowi terminów metafizycznych takich, jak: substancja, istnienie, istota, które są terminami technicznymi, kategoriami ogólnobytowymi. Stosowanie ich prowadzi do obrazu *animal metaphisicum*, czyli człowieka, który jest „niesprzecznym elementem” teorii „bytu jako istniejącego”, ale nie umożliwia jego zrozumienia. Myślenie systemowe jest wtlaczaniem myślenia w ustalone już formy. Jest preparowaniem odpowiedzi, a nie poszukiwaniem jej i dochodzeniem do najtrafniejszego sposobu jej sformułowania⁵.

Jednym z błędów myślenia systemowego jest – zdaniem Tischnera – stosowanie wobec człowieka terminu „substancja”. Skutkuje to uprzedmiotowieniem człowieka. Próbuując uchylić niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia, Krąpiec stara się ukazać substancję człowieka nie statycznie, lecz dynamicznie. Stąd znamienym rysem jego opisów człowieka jest daleko posunięty dynamizm. Czego doświadcza człowiek jako tak pojmowana substancja? Doświadcza on z jednej strony „ja”, czyli podmiotu, a z drugiej strony tego, co do niego należy, a więc przedmiotów zewnętrznych, własnego ciała oraz swoich czynności. Opisy doświadczenia „ja” w pracy Krąpca są zdominowane przeciwstawieniem „ja” – „moje”. Brakuje w nich doświadczenia „ty”. Tymczasem w pierwotnym doświadczeniu egotycznym – zauważa Tischner – „ja” wcale nie przeciwstawia się temu, co „moje”, lecz przeciwstawia się „ty”. Doświadczenie własności, tego, że coś jest moje, jest możliwe dopiero wtedy, gdy w polu widzenia pojawi się „ty”. Ale wtedy to, co „moje” nie przeciwstawia się „ja”, lecz temu, co „twoje”. Pojęcie substancji zamyka doświadczenie człowieka w kręgu doświadczenia „ja” – moje, prowadząc do solipsyzmu⁶.

Solipsystyczna koncepcja człowieka Krąpca rzutuje na jego koncepcję etyki. Drugi człowiek nie zajmuje w niej ważnego miejsca. Doświadczenie etyczne jest

⁴ J. Tischner, *op. cit.*, s. 312-321.

⁵ *Ibidem*, s. 321-324.

⁶ *Ibidem*, s. 325-326. Solipsyzm (*solus ipse* = sam jeden) – pogląd głoszący, że rzeczywistość jest wyłącznie subiektywnym zespołem wrażeń jednostkowego podmiotu poznającego. W myśl tego stanowiska istnieje tylko to, co jest w świadomości podmiotu. Skrajną postacią solipsyzmu jest idealizm subiektywny. Por. *Mala encyklopedia filozofii*, red. S. Jedynek, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1996, s. 437.

opisywane i wyjaśniane przy założeniu, że „ja” odnosi się do zasad, reguł i dóbr etycznych. Działania etyczne to działania zgodne z „regułami bytu”. Krąpiec nie wprowadza drugiego jako czynnika specyfikującego etyczne doświadczenie świata. Nawet przedstawiona przez niego koncepcja miłości przeniknięta jest ideą tego, co „moje”. Określa on miłość jako darowanie siebie drugiemu. Gdy jednak „ja” dają siebie drugiemu i drugi daje mi siebie, to wynikiem tego wcale nie musi być to, że „bardziej jestem”, lecz to, że „więcej mam”. A w miłości – twierdzi Tischner – doświadcza się raczej ubóstwa, w wyniku czego dostrzega się, że nie ma właściwie nic do ofiarowania. Analiza miłości na płaszczyźnie doświadczenia posesywnego jest zubożeniem i uproszczeniem obrazu człowieka. W konsekwencji osoba ludzka jest samotną – sobie wystarczającą – „monadą bez okien”, która widzi tylko siebie i tylko to, co „jest jej”⁷.

Do analogicznych wyłączeń w antropologii filozoficznej prowadzi stosowanie pojęć aktu i możliwości. Krąpiec posługuje się nimi w celu ukazania możliwości zachodzenia w człowieku zmian i możliwości jego działania na zewnątrz. W człowieku, złożonym z duszy i ciała, dusza jest aktem ciała. Akt ten samobytuje i organizuje materię do bycia ludzkim ciałem. Jest on czynnikiem, któremu istnienie przysługuje ze względu na niego samego. Pojęcie aktu – pisze Tischner – zostało zaczerpnięte z definicji ruchu, rozumianego jako zmiana dokonująca się w świecie zewnętrznym. Stosowanie go w odniesieniu do człowieka jest przeniesieniem schematu wyjaśniającego rzeczywistość przedmiotową na wewnętrzną rzeczywistość podmiotu. Konsekwencją stosowania go w antropologii filozoficznej jest, po pierwsze, nastawienie uwagi badawczej na to wszystko, co w człowieku jest aktywne, po drugie, pominięcie w opisie tego, co nie jest aktem ani możliwością, po trzecie, postrzeganie związków człowieka ze światem, szczególnie związku, jaki stanowi jego poznanie, przez pryzmat podstawowej zasady opisującej działanie, a mianowicie zasady przyczynowości⁸.

W koncepcji osoby Krąpca, oprócz zaczerpniętego od św. Tomasza pojęcia umysłu biernego, nie pojawia się żadne inne pojęcie bierności. Cokolwiek wypełnia ludzką świadomość jest aktem: aktem intelektu, aktem woli. Gdy Krąpiec opisuje procesy poznawcze, używa również terminów pochodnych od idei aktywności: działanie, siła apercypcyjna podmiotu, produkcja idei. Na analizie wewnętrznego doświadczenia „ja” ciąży metafizyczna idea aktywności. Osoba ludzka jest ukazywana w czynie i poprzez czyn. „Ja” to „działacz metafizyczny”. Zaniknęło w nim wszystko, co wiąże się z pasywnością. Nie ma ono doznań – nie doznaje trwogi, strachu ani lęku, nie podlega nastrojom i nie otwiera się ani nie zamyka poprzez nie, na świat. Działanie jest jądrem, istotą ludzkiego „ja”. Krąpiec nie podejmuje

⁷ *Ibidem*, s. 326-327.

⁸ *Ibidem*, s. 329-330.

refleksji nad sferą duszy człowieka, która jest czymś ponad działaniem i niedziałaniem, która jest czymś zupełnie innym aniżeli działanie⁹.

Skupienie uwagi na aktywności skutkuje pominięciem w rozważaniach doświadczenia czasu, który buduje wewnętrzną dziejowość człowieka. Dzięki czasowi – twierdzi Tischner – jest możliwa intencjonalność świadomości. Intencjonalność aktu świadomości oznacza, że akt zwraca się na zewnątrz, na przedmiot i konstytuuje jego sens. Ale ani sam sens, ani jego konstytucja nie są działaniami podmiotu. Sens już ukonstytuowany jest warunkiem sensownego działania. Dopiero tam, gdzie jest sens, może człowiek działać sensownie, tzn. według swojej nadziei, według wybranych wartości. Człowiek Krąpca nie porusza się w świecie wartości, lecz w świecie rzeczy. Stąd wszystko, co spotyka w świecie, ma dla niego takie samo znaczenie. W ujęciu autora *Metafizyki* człowiek to substancja, układ aktu i możliwości. Jego związki z osobami to związki przyczynowe, dokonujące się na tym samym poziomie, co związki z rzeczami. To człowiek „jednowymiarowy”. Chodzi on już wprawdzie po ziemi, ale się jeszcze nie wyprostował. Ziemia przyproszyła mu wzrok. Wszystko jest dla niego analogiczne ze wszystkim¹⁰.

2. Krytyka relacjonistycznej koncepcji człowieka

Koncepcja człowieka Tischnera jest ujęciem relacjonistycznym. Według autora *Filozofii dramatu* człowieka stanowią relacje pomiędzy jego świadomością i tym, co tej świadomości się jawi. W metafizyce neotomizmu relacjonistyczna koncepcja człowieka postrzegana jest jako ujęcie błędne, stanowiące konsekwencję przypisania przypadłości pozycji istoty. Relacja – twierdzą tomiści – jest bytem przypadłościowym, niesamodzielnym. Istnieje dzięki temu, że jest zapodmiotowana w substancji. Każdy byt jest ukonstytuowany z przenikniętej istnieniem substancji i przypadłości. Przypadłości doskonałą substancję, ale jej nie stanowią. Tymczasem w relacjonistycznych koncepcjach przyjmuje się, że człowieka stanowią relacje. Neguje się w ten sposób różnicę między istotą i przypadłościami, a co za tym idzie, zniekształca się obraz człowieka. Nie jest bowiem prawdą, że człowieka jako człowieka stanowi wszystko to, co w tym bycie poznawczo stwierdzamy. Kształt lub kolor nie decydują o tym, że jesteśmy ludźmi, nie stanowią one elementów ontycznych bytu ludzkiego. Odróżnienie istoty i przypadłości jest warunkiem uporządkowanego ujęcia filozoficznego i metodologiczną racją poszukiwania ontycznych czynników, konstytuujących człowieka¹¹.

⁹ *Ibidem*, s. 331-332.

¹⁰ *Ibidem*, s. 333-336.

¹¹ M. Gogacz, *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10 (1974) 2, s. 7-8.

W ujęciu J. Tischnera człowieka stanowią jego odniesienia do świata wartości. W życiu człowieka najważniejszą rolę odgrywa wartość dobra, stąd najważniejszą relacją jest relacja do tej wartości. Człowiek jest więc ukonstytuowany z odniesień do wartości zajmujących różne pozycje w hierarchii. Czym jednak jest sama hierarchia? Mieczysław Gogacz utrzymuje, że każda hierarchia jest czymś subiektywnym, konstrukcją myślową, oceną, systemem pojęć, które ktoś ceni, nazywając je wartościami. Czymś innym jest jednak byt, a czymś innym jego ocena, czymś innym ujęcie filozoficzne, a czymś innym ujęcie aksjologiczne¹².

Przeciwstawienie filozofii i aksjologii jest tutaj znamienne. Tomiści – jak zauważa Antoni B. Stępień – najczęściej nie uznają aksjologii za odrębną dyscyplinę filozoficzną. Teorię wartości traktują jako dział metafizyki, a teorię wartościowania jako dział metafizyki człowieka albo teorii poznania. Wartość nie jest według nich czymś poza bytem, a wartościowanie jest albo poznaniem wartości, albo przynajmniej posiada współczynnik poznawczy. Mieczysław Gogacz np. w ogóle nie zajmuje się wartościami, ani w metafizyce człowieka, ani w metafizyce poznania. Odmawia im bowiem statusu realnych bytów¹³.

Tomiści – w tym M. Krapiec – są zazwyczaj zwolennikami budowania koncepcji człowieka, posługując się wyłącznie metodami metafizyki. Utrzymują, że łączenie metod filozoficznych prowadzi do ujęć niespójnych. Rozważania winny być także prowadzone w ramach jednego systemu filozoficznego. W pracy *Metafizyka* M. Krapiec wykazuje nieprzydatność innych kierunków filozoficznych i stosowanych w nich metod do analizy bytu realnie istniejącego. Należy do nich, m.in. fenomenologia. Jedną z największych przeszkód w badaniu bytu za pomocą metod fenomenologicznych jest postawa poznawcza polegająca na zawieszeniu sądów dotyczących istnienia rzeczywistości. Oznacza to, że chociaż poznający żywi przeświadczenie o istnieniu rzeczywistości, „nie robi z niego użytku”. Podmiot nie wydaje więc sądów o rzeczywistym przedmiocie, ale zajmuje się analizą sensu, struktur kategoryalnych, doborów jakości itp.¹⁴

W przekonaniu Krapca metody fenomenologiczne są nieprzydatne do metafizycznego poznania bytu przynajmniej z dwóch powodów: (1) wyjścia od analizy danych poznawczych rozumianych fenomenologicznie, (2) przyjęcia aprioryzmu typu platońskiego. Pierwszy argument Krapiec wyjaśnia następująco. W ludzkim poznaniu można wyróżnić dwa etapy: spontaniczny i zreflektowany. Na etapie poznania spontanicznego nie zastanawiamy się nad tym, że poznajemy. Nie ma jeszcze wyraźnie zarysowanej relacji podmiot – przedmiot. W poznaniu spontanicznym pojawia się nam z „całą przemocą” istnienie świata. Świadomość

¹² M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1997, s. 43 oraz *idem*, *Godność osoby ludzkiej*, „Więź” 17 (1974) 6, s. 16-17.

¹³ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2007, s. 103.

¹⁴ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1984, s. 228-229.

„jest wypełniona” bytami. Realność świata dana jest wcześniej niż wszelkie stany poznawcze, wątplenie, zdumienie itp. Stany te pojawiają się w dalszej fazie poznania – w poznaniu zreflektowanym. W poznaniu spontanicznym na pierwszym planie jawią się rzeczywiście istniejące byty. Na planie drugim poznania spontanicznego jest zarysowana „świadomość siebie”. „Ja” występuje jako tło poznania spontanicznego. Potrzebny jest nowy akt poznania, by to „ja” wydobyć na pierwszy plan. Wydobyć to dokonuje się w poznaniu zreflektowanym. „Ja” zostaje wydobyte, ale nie jako czyste „ja”, lecz jako spełniacz aktów poznawczych. Akty te są wyposażone w treść, którą fenomenologowie nazywają „danymi naocznymi”. Faktycznie jednak tzw. dane naoczne zostały uzyskane w akcie refleksji. Nie są to dane poznania spontanicznego. Dlatego też – twierdzi Krąpiec – nie ma od nich przejścia do stwierdzenia istnienia realnego świata. Fenomenologiczny sposób podejścia do bytu zamyka byt wewnątrz świadomości. Wprowadza więc w solipsyzm¹⁵.

Drugim argumentem za nieprzydatnością fenomenologii do badania realnego bytu jest jej rodowód platoński, a ściślej rzecz biorąc, koncepcja poznania apriorycznego. Platon chciał skonstruować naukę jako poznanie konieczne, niezmienne, ogólne. Dla zagwarantowania przedmiotowości takiego poznania przyjął świat idei jako przedmiotów apriorycznych, dostępnych poznaniu w zasadzie niezależnie od doświadczenia zmysłowego. Zmuszony był tak postąpić – twierdzi Krąpiec – ponieważ znał tylko jeden intuitywny typ poznania. Dziś jednak odróżnia się stopnie intuicji. Czymś różnym od intuicji empirycznej, a ściślej zmysłowo-intelektualnej, jest intuicja intelektualna pojawiająca się jako wynik abstrakcji czy uzmienniania. W tym drugim przypadku podmiot jest w dużym stopniu świadomy modyfikacji treści uzyskanych na drodze empirii. Co więcej, w fenomenologii aprioryczne dane naoczne, czyli treści konieczne, intelektualne, wyjaśniają, korygują i wyostrzają się w nawrocie do wyobrażeń, tzn. w procesie porównywania ich z danymi empirycznymi. Ponieważ te aprioryczne dane naoczne pojawiają się jako treści jasno zarysowane, o określonych relacjach logicznych, metoda ta nie nadaje się do badania struktury bytu. Elementy bytu nie pojawiają się bowiem we władzach poznawczych jako wyraźnie określone i zdeterminowane jakości o ustalonych przez logikę relacjach, gdyż nie są one pojmowane wprost, nie mamy ich *eidos*. Poznanie ich jest tylko pośrednie i z natury rzeczy analogiczne. Trzeba być w nieustannym kontakcie poznawczym ze światem, by móc go filozoficznie wyjaśnić. Fenomenologiczny punkt wyjścia nie nadaje się do wyjaśnienia struktury bytów realnych, w tym bytu ludzkiego. W filozofii wyjaśniającej rzeczywistość poznanie jest całkowicie „zawieszane” na rzeczywistości i nie jest uwarunkowane żadnym aprioryzmem¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, s. 230-231.

¹⁶ *Ibidem*, s. 232-233.

3. Cechy sporu

Pomimo zastrzeżenia uczynionego przez J. Tischnera na początku analizy książki *Ja – człowiek*, by nie traktować jego wypowiedzi jako sporu, lecz jako propozycję ujęcia człowieka z innego punktu widzenia, przytoczona wyżej wypowiedź – jak również inne jego wypowiedzi na temat tomizmu – miały kształt sporu i wywoływały odpowiedzi tomistów o takim samym charakterze. Cechą omawianego sporu nie było dążenie do uwzględnienia stanowiska strony przeciwnej, ale walka o wyłączność w filozoficznym tłumaczeniu człowieka. Tischner zarzucał tomistom brak otwartości na inne koncepcje filozoficzne i inne metody niż tomistyczne. Tomiści zarzucali Tischnerowi pozorną otwartość, a w rzeczywistości otwartość na ujęcia podmiotowe przy jednoczesnym całkowitym zamknięciu na tomizm. Stanowisko Tischnera można sprowadzić do tezy: w filozofii człowieka pożądane jest odwoływanie się do różnych koncepcji filozoficznych, o ile pozwalają one na korzystanie z metod fenomenologicznych. Prawdę o człowieku najbardziej adekwatnie odsłania filozofia podmiotu. Ujęcia substancjalistyczne stanowią jej wypaczenie. Stanowisko Krapca można zaś oddać słowami: filozofia człowieka winna być uprawiana jako metafizyka człowieka. Tylko metafizyka jako dyscyplina filozoficzna wykrywająca przyczyny bytu ukazuje, czym byt jest. Filozofie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jako koncepcje realistyczne najbardziej nadają się do poszukiwania prawdy o człowieku.

4. Źródła odmienności w sposobie pojmowania człowieka

Źródłem odmienności w sposobie pojmowania człowieka jest perspektywa, z której na niego się patrzy. Perspektywa neotomistyczna jest metafizyczna, perspektywa fenomenologiczna – teoriopoznawcza. Metafizyk pyta: kim jest człowiek? Fenomenolog pyta: co człowiek wie o sobie jako człowieku? Śledząc zarówno przytoczone wyżej zarzuty, jaki i zarzuty wysuwane przez innych przedstawicieli sporu, można dostrzec pewne prawidłowości. Metafizycy zarzucają teoretykom poznania, że nie są metafizykami, a teoretycy poznania metafizykom, że nie są teoretykami poznania. Metafizycy utrzymują, że o człowieku jako człowieku mówi jedynie metafizyka człowieka, a teoretycy poznania, że o doświadczeniu człowieka – a przez to o samym człowieku – mówi przede wszystkim teoria poznania. W ustach tomistów zarzutem jest „relacjonizm” uznawany za błąd utożsamienia istoty z przypadłościami, a w ustach teoretyków poznania zarzutem jest „substancjalizm”, który w ich przekonaniu oznacza uprzedmiotowienie człowieka i solipsystyczną koncepcję osoby. Ale czy filozoficzną prawdę o człowieku winna przedstawiać wyłącznie metafizyka człowieka albo wyłącznie fenomenologiczna teoria poznania?

Wydaje się, że aby adekwatnie ująć człowieka, nie wystarczy spojrzeć na niego z punktu widzenia przedmiotowego (metafizycznego) ani wyłącznie z punktu widzenia podmiotowego (teoriopoznawczego). Potrzebne są dociekania nad tym, kim jest człowiek, i potrzebna jest analiza jego doświadczenia bycia człowiekiem. Te dwie sfery domagają się zastosowania odmiennej aparatury pojęciowej i odmiennych metod. Nie oznacza to jednak, że powinny być izolowane. Wręcz przeciwnie, potrzebny jest między nimi dialog. Filozofia podmiotu nie może funkcjonować w całkowitym oderwaniu od ustaleń dokonanych w filozofii przedmiotu, a filozofia przedmiotowa bez rozstrzygnięć uzyskanych na gruncie filozofii podmiotu. Przedmiotowe filozofie człowieka potrzebują analizy sposobu ludzkiego doświadczenia, a podmiotowe filozofie człowieka nie mogą się obyć bez przynajmniej podstawowych pojęć i rozumień metafizycznych. Mówiąc o ludzkim doświadczeniu, trzeba odwołać się do jakiegoś rozumienia człowieka. Nie wystarczy posługiwanie się terminami „ja” i „podmiot”. Fenomenologia pomijająca ustalenia filozofii przedmiotu może mówić o świadomości, lecz nie o świadomym człowieku. Z kolei tomizm nieuwzględniający filozofii podmiotu zdolny jest mówić o człowieku jako o egzemplarzu gatunku, lecz nie o konkretnym, świadomym, poznającym i czującym człowieku.

5. Wzbogacenie perspektyw

W Polsce na potrzebę wzajemnego dialogu pomiędzy tomizmem i fenomenologią zwracali uwagę m.in. Karol Wojtyła i Antoni B. Stępień. Użyteczność niektórych analiz fenomenologicznych dla tomizmu nie umknęła także uwadze Krapca, o czym świadczy m.in. praca *Człowiek w kulturze*, a w niej paragraf *Człowiek widziany od wewnątrz*, w którym autor podejmuje refleksję nad sposobem doświadczenia przez człowieka samego siebie, starając się jednak nie wykroczyć poza ramy tomizmu. Tomiści zazwyczaj cenią fenomenologię, choć obawiają się korzystać z jej metod z uwagi na niebezpieczeństwo niespójności w obrębie własnego systemu. Również fenomenologowie – m.in. Stanisław Judycki i Andrzej Póltawski – zazwyczaj cenią filozofię św. Tomasza i niekiedy sięgają do jego rozstrzygnięć poczynionych na gruncie filozofii człowieka. Stanowisko J. Tischnera – zdecydowanego przeciwnika tomizmu – nie należy do popularnych.

Sferą dociekań filozoficznych, w której dialog między tomizmem i fenomenologią mógłby okazać się szczególnie owocny, jest problem indywidualności ludzkiej osoby. Zagadnienie to, choć formalnie sięga starożytności i Boecjańskiej definicji osoby, faktycznie narodziło się w XX w. Dopiero wtedy spojrzano na indywidualność jako unikalność osoby stanowiącą odrębny filozoficzny problem. Wcześniej indywidualność pojmowano jako szczegółowość, tj. przeciwieństwo powszechnika lub próbowano wyjaśniać w ramach teologii.

Korzyścią dla tomizmu, jaką mógłby przynieść dialog z fenomenologią, jest poznanie sposobu, w jaki człowiek doświadcza swej indywidualności. Wobec tego zagadnienia tomizm jest całkowicie bezradny. Brakuje mu metody umożliwiającej analizę ludzkiego doświadczenia. Dla fenomenologii natomiast tomizm może przedstawiać wartość jako źródło obiektywistycznej wiedzy o świecie zewnętrznym, pozwalającej na wyjście poza nawias redukcji transcendentalnej – skonfrontowanie rozstrzygnięć uzyskanych na drodze analizy świadomości z realnymi bytami. Przyjrzyjmy się zatem, jakie konkretne treści, potencjalnie użyteczne dla poszczególnych stron sporu, niosą ze sobą ujęcia J. Tischnera i M. Krąpca.

6. Doświadczenie „ja”

„Najgłębszym pragnieniem Tischnera było odkrycie prawdy o człowieku”¹⁷ – zauważa Aleksander Bobko. W poszukiwaniach tej prawdy można wyróżnić trzy okresy: „myślenie według wartości”, „filozofię dramatu” i „spór o istnienie człowieka”. Okresy te układają się w proces stopniowego ewoluowania fenomenologicznej koncepcji człowieka w kierunku ujęcia dialogicznego. Polemika z tomizmem rozpoczęła się już w okresie fenomenologicznego „myślenia według wartości”. Poniższe rozważania prezentują stanowisko Tischnera pochodzące z tego okresu.

6. 1. Fenomen solidaryzacji

Tischner formułuje koncepcję człowieka na skrzyżowaniu trzech działów filozofii: ogólnej teorii świadomości, filozofii wartości (aksjologii) i teorii „ja” (filozoficznej egologii). W swoich dociekaniach koncentruje się na pytaniu: czym jest ludzkie „ja”? Odpowiadając, zauważa, że człowiek dysponuje wieloma doświadczeniami i wieloma pojęciami „ja”. Są wśród nich: „ja” rozumiane jako psychofizyczna całość, „ja” rozumiane jako „głębia” człowieka, „ja” rozumiane jako podmiot społecznej funkcji itd. Najbardziej podstawowe – źródłowe – znaczenie „ja” wyrasta z jego najbardziej podstawowego doświadczenia. Jest nim „ja” będące wartością – „ja” aksjologiczne¹⁸.

Do koncepcji „ja” aksjologicznego Tischner dochodzi poprzez analizę zjawiska solidaryzowania się. Jest ono więzią, która sprawia, że przedmiot znajdujący się poza „ja” – a będący dla „ja” kimś lub czymś ważnym – jest odczuwany przez „ja” w taki sposób, jakby był jego częścią. Przeżywanie solidarności z tym, co pierwotnie znajduje się poza „ja”, należy do przeżyć, dzięki którym „ja” zwiększa obszar swojej rzeczywistości. Solidaryzowanie się może dotyczyć ciała człowieka,

¹⁷ A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” (2001) 3, s. 56.

¹⁸ *Ibidem*, s. 56-57 oraz J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 162-163.

ale także obiektów znajdujących się poza jego obszarem: innych ludzi, a także zwierząt i rzeczy. Utrata przedmiotu, z którym „ja” solidaryzuje się, jest odczuwana jako dotkliwa strata, śmierć części samego siebie. Poczucie solidaryzacji ma aksjologiczny charakter. Jestem w tym – pisze Tischner – co ma dla mnie wartość. Obszar mojego „ja” jest wyznaczony przez obszar wartości, z którymi się solidaryzuję. Pierwszym warunkiem tego, że poszczególne obiekty stają się „ja”, jest odczuwanie ich przedmiotowej wartości. Kiedy „ja” przestaje odczuwać wartości danego przedmiotu, więzy solidaryzacji ulegają zerwaniu. Obszar „ja” ulega zwężeniu. Drugim warunkiem solidaryzowania się „ja” – z przedmiotami dla niego wartościowymi – jest przeżywanie własnego „ja” jako wartości. Coś jest dla „ja” wartością, ponieważ „ja” jest wartością samo dla siebie. Bez doświadczenia własnej wartości nie istniałaby dla „ja” żadna wartość przedmiotowa¹⁹.

Charakteryzując bliżej „ja” aksjologiczne, Tischner podkreśla odmiennosc swojego stanowiska od stanowisk, w których „ja” pojmowane jest jako centrum aktów określonego typu. „Ja” aksjologiczne jest warunkiem możliwości „ja” pojmowanego jako takie centrum. Aksjologiczność „ja” nie wynika z faktu realizacji wartości, z jakiegoś ukwalifikowania go przez już zrealizowane wartości, lecz polega na tym, że aksjologiczność jest jego immanentną i całą rzeczywistością. Podobnie jak większość wartości przedmiotowych jest ono irrealne, tzn. pozaświatowe i pozaczasowe. Jego natura leży pomiędzy tym, co idealne i tym, co realne. Z jednej strony, jako wartość pozytywna, upodabnia się ono w sposobie bytowania do czystych wartości idealnych i domaga się realizacji w czasie i przestrzeni, z drugiej zaś jako coś żyjącego, pozostającego w nachyleniu do świata, robi wrażenie czegoś realnego. Z racji swojej pozaczasowości i pozaprzestrzenności jest transcendentne w stosunku do świata. Jest też radykalnie indywidualne. Indywidualność tę podkreśla termin „moje”, stosowany dla jego dookreślenia. Moje „ja” – pisze Tischner – jest jedno, niepowtarzalne, inne niż „ja” drugiego człowieka²⁰.

Jaką wartość poznawczą może mieć dla tomisty fenomenologiczny opis ludzkiego „ja”? Przede wszystkim pokazuje on, że w człowieku nieustannie dokonuje się proces odkrywania wartości (ontyczna natura wartości stanowi dla tomisty problem, który wymaga zbadania). To, jakie wartości dany człowiek najczęściej wybiera, świadczy o tym, na jakie wartości jest szczególnie wrażliwy. Stanowi to rys jego indywidualności. Każdy człowiek w innym stopniu reaguje na określone wartości. Dla poszczególnych ludzi mają one różną ważność. Z bytami obdarzonymi wartościami najwyższej cenionymi odczuwa on więź najsilniejszą. Więż ta jest na tyle mocna, że utrata ich stanowi dla człowieka swoistą tragedię. Tworzy wyrwę w jego świecie, śmierć jakiegoś fragmentu jego własnego „ja”. Człowiek odczuwa więc siebie jako istotę pozostającą w bliskich powiązaniach z innymi. Powiązania te nacechowane są jego indywidualnym wyborem. Inny

¹⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 165-168.

²⁰ *Ibidem*, s. 177.

jest jednak charakter relacji osobowych, w których może on doświadczać pełnej wzajemności odniesień, a inny charakter relacji ze zwierzętami czy relacji z rzeczami uważanymi za cenne.

Odczuwanie wartości przedmiotowych umożliwia człowiekowi działanie. Wartości stanowią motywy ludzkiego postępowania. Gdyby wszystkie rzeczy przedstawiały się człowiekowi jako tak samo wartościowe – zauważa Stanisław Judycki – to tym samym przedstawiałyby się one jako bezwartościowe. Człowiek byłby „racjonalnym automatem”, maszyną, która nie działa, lecz zachowuje się w sposób zdeterminowany swoją konstrukcją oraz programem. Warunkiem działania typowo ludzkiego jest odczuwanie wartości, chociaż nie musi być to odczuwanie jakiejś określonej hierarchii wartości²¹.

Wydaje się jednak, że każdy człowiek kieruje się jakąś hierarchią, a odkrycie jej mogłoby stanowić jeden z celów samopoznania w aspekcie indywidualności. Analiza preferowanych wartości mogłaby ponadto bliżej pokazać i wyjaśnić związek pomiędzy kulturą, w której żyje człowiek, a nim samym i jego indywidualnością. Szczególnie interesujące mogłoby okazać się poszukiwanie różnic pomiędzy deklarowaną i respektowaną hierarchią wartości, czyli – mówiąc językiem Antoniego Kępińskiego – hierarchią idealną (świadomą) i hierarchią realną (nieświadomą)²². W tym celu być może warto byłoby także podjąć próbę dialogu z psychoanalizą jako filozofią szczególnie zainteresowaną zagadnieniem poznania samego siebie²³.

Poszerzenie perspektywy tomistycznej o ujęcia innych filozofii nie powinno jednak doprowadzić do zatarcia granicy między tym, kim człowiek jest, a tym, w jaki sposób siebie doświadcza. Błędem byłoby więc uznanie osoby ludzkiej za sumę czy wypadkową relacji łączących ją z wartościami. Oznaczałoby to utożsamienie odpowiedzi teoriopoznawczych z metafizycznymi. Człowiek doświadcza siebie m.in. jako sumy odniesień, ale się z nimi nie utożsamia. Nie jest bytem zależnym ontycznie, lecz samodzielny. Jest duchowo-materialną całością. Niebezpieczeństwo tkwiące w nadmiernym skupieniu uwagi badawczej na doświadczeniu solidaryzacji zauważa m.in. Maria Gołaszewska. W pracy *Człowiek w zwierciadle sztuki* stwierdza:

Solidarność z tym, co obejmujemy naszym „ja” nasuwa również wątpliwość. Nie jest przecież tak, że człowiek czuje się całkowicie solidarny z tym, co kocha, co posiada, co go cechuje, do czego przywiązuje wagę. Tylko proste poczucie siebie może się tu ostać jako to z czym się solidaryzujemy [...] ponieważ w przeciwnym razie nastąpiłoby „rozdwojenie” świadomości [...] w niemożliwym do zniesienia

²¹ S. Judycki, *Zachowanie i działanie*, „Diametros”, 7 (marzec 2006), s. 88-89.

²² A. Kępiński, *Psychopatie*, Wydawnictwo Literackie, b.m.w, 2013.

²³ „Znać siebie to nie tylko być świadomym tego, co robimy, ale również być świadomym tego, co jest dla nas nieświadome, tego, o czym nie wiemy. Wielkie odkrycie Freuda w sposób niepodlegający wątpliwości poszerzyło obszar wiedzy o sobie samym. Formuła »znać siebie samego« jeszcze przed setkami lat znaczyła zasadniczo: wiedzieć wszystko o sobie samym. Dzisiaj oznacza to: znać siebie samego w stopniu, w jakim jesteśmy świadomi siebie samych, i w stopniu, w jakim jesteśmy siebie nieświadomi” (E. Fromm, *O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 136).

rozdarciu. [...] I ostatecznie trzeba wrócić do najprostszego ujęcia: nasze „ja” jest tym, czym jesteśmy; w naszym „ja” ujawnia się podstawowa jakość naszej osobowości; nasze «ja» jest podmiotem decyzji i aktów [...]”²⁴.

Nieuniknione wydaje się więc ostatecznie przejście od pytania: kim jest moje „ja”? do pytania: kim jestem jako człowiek?, spojrzenie na siebie z zewnątrz, uzupełnienie refleksji podmiotowej przedmiotową.

6. 2. Moment *jouissance*

Specyficznym aspektem doświadczenia „ja” jako wartości jest moment *jouissance*. Po nazwę tego doświadczenia Tischner sięga do filozofii Ricoeura i Lévinasa. W języku polskim termin ten nie ma odpowiednika, który adekwatnie oddałby znaczenie, jakie ma on w języku francuskim. Najbliższym polskim terminem jest „używanie”, o ile usunie się z niego znaczenie zmysłowe i zabarwienie negatywne. W odniesieniu do świadomości oznacza ono sposób istnienia aktu świadomości, który polega na „żywieniu się” aktu swą aktywnością. Tischner próbuje przybliżyć fenomen używania, posługując się m.in. przykładem uczucia radości. Mówimy niekiedy – pisze filozof – „karmię się moją radością”. W takiej sytuacji radość „zużywa się”, gdyż niejako staje się mną, wypełnia mnie, zalewa moje jestestwo. Doświadczenie „bycia radością” różni się od doświadczenia „bycia w radosnym nastroju”. W doświadczeniu „bycia radością” obecny jest fenomen *jouissance*. Jeżeli jestem tylko w radosnym nastroju, to pomiędzy mną i moim nastrojem jest oddalenie. Moje „ja” jest gdzieś w głębi, a nastrój ogarnia je niejako od „zewnątrz”. Natomiast intencja „używania” radości, w sytuacji „bycia radością”, stanowi intencję wsobną. Poprzez nią „przebija” aksjologiczne „ja”. Tylko jako wartość „ja” może bowiem „przeżywać” i „zużywać” cokolwiek²⁵.

Opisane fenomeny pozwalają wyróżnić dwa typy zachowania się „ja” aksjologicznego: czynny i bierny. Fenomen solidaryzowania się jest zachowaniem czynnym. „Ja” niejako „wychodzi z siebie” ku rzeczom, które są mu najbliższe. Fenomen *jouissance* ujawnia bierny sposób zachowania się „ja” aksjologicznego. Będąc bierne, zachowuje się ono jak istota przyjmująca pokarm. Obydwa te doświadczenia – utrzymuje Tischner – pokazują, że esencjalnym momentem „ja” aksjologicznego jest prywatność typu aksjologicznego. Jej istotę najtrafniej oddaje metafora aksjologicznego „głodu”. Stykając się z określonymi wartościami, „ja” ma świadomość tego, że właśnie ono jest bezpośrednio powołane do ich „realizacji”. Wartości osobiste, wybrane są dla „ja” najważniejsze, najbardziej „doniosłe”. Reszta wartości, chociażby obiektywnie wyższych, pozostaje gdzieś w cieniu. W obszarze promieniowania wartości osobistych „ja” wypowiada praw-

²⁴ M. Gołaszewska, *Człowiek w zwierciadle sztuki. Studium z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 106.

²⁵ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 170-171.

dziwie siebie. Pole ich promieniowania jest dla niego polem ujawniania prawdy o sobie²⁶.

Doświadczenie „głodu” aksjologicznego, czyli skierowania „ja” aksjologicznego ku wybranym wartościom, sprawia że „ja” zdolne jest żyć, zapominając o swoich życiowych interesach, o swoich codziennych potrzebach. Różnica między głodem fizycznym a aksjologicznym polega na tym, że głód fizyczny zmusza świadomość do koncentrowania się na samym sobie, natomiast głód aksjologiczny sprawia, że „ja” koncentruje się na wartościach i ich realizacji, zapominając o sobie. Z jednej strony głód, z drugiej zaś dostrzeżenie „białej plamy” aksjologicznej w świecie popycha „ja” aksjologiczne ku realizowaniu wartości. Cechą głodu aksjologicznego jest ponadto niemożliwość jego zaspokojenia. Nie zmienia to jednak w niczym dążenia „ja”, gdyż w realizacji wartości nie chodzi mu o nasycenie, lecz o same wartości²⁷.

Jakie treści metafizyczne niesie ze sobą to doświadczenie? Istnieje w człowieku sfera pragnienia wykraczająca poza to, co Arystoteles i św. Tomasz nazywają dążeniem ku dobru dla siebie. Wykracza ona poza chcenie dobra dla siebie, nawet jeśli przyjmiemy, że mieści się w nim także dobro osób najbliższych. Sfera ta nie różni się od dążenia naturalnego, uczuciowego czy wolitywnego wielkością dobra. Nie chodzi o to, że jest ona tęsknotą za dobrem większym niż dobra cząstkowe. Chodzi raczej o rodzaj dobra i sam sposób pragnienia. Człowiek odczuwa głód bardzo różnych wartości. Pragnie ich ze względu na nie same. Pragnienie to nie sprowadza się do pragnienia biernego ich doznawania. Jest ono potrzebą zaangażowania się w urzeczywistnianie wartości. Człowiek czuje się wezwany do ich realizacji. Jest w nim obecna potrzeba wcielania wartości w życie, potrzeba działania na rzecz wartości, potrzeba „czynu” – mówiąc językiem Wojtyły. Czyn ten jest poprzedzony doświadczeniem bycia pociągającym, bycia wezwanym, zobowiązaniem. Tischner utrzymuje, że zobowiązanie każdego „ja” aksjologicznego jest indywidualne tak, jak radykalnie indywidualne jest każde „ja” aksjologiczne. Odmienne wartości przedmiotowe uznaje ono za zobowiązujące i odmienne „białe plamy aksjologiczne”, dostrzega w swym otoczeniu. Te „białe plamy” są zawsze inne, ponieważ inne jest życie każdego człowieka²⁸.

Wezwanie do urzeczywistniania wartości jest swoistym wezwaniem do przekształcania świata, zmieniania go, poprawiania, udoskonalania – czynienia piękniejszym i lepszym. Ma ono źródło w duszy człowieka, jest potrzebą korelatywną do indywidualnej wrażliwości ludzkiej osoby. Czy jest ono jakimś specyficznym, dotychczas przez metafizyków niewyróżnionym, działaniem woli? Czy jest biernym pragnieniowym – rewersem wolitywnego chcenia o charakterze aktu? A może jest rodzajem uczucia i mieści się w sferze wzruszeniowej, czyli

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 171-176.

²⁸ *Ibidem*, s. 179-180.

zmysłowej, człowieka? Są to pytania, które dialog z fenomenologią nasuwa tomiście. Należy do nich także – wspomniane wcześniej – pytanie o status ontyczny wartości. Sprowadzenie ich do własności bytów wydaje się zbyt daleko idącym uproszczeniem. Ponadto wartości, których człowiek pragnie, charakteryzują się różnym stopniem ogólności. Należałoby więc także zbadać, czy ogólność ta jest własnością wartości, „sposobem” ich bytowania czy też cechą samego pragnienia wartości.

7. Doświadczenie świata

Opisując, w jaki sposób „ja” doświadcza świata, Tischner sięga do myśli Edmunda Husserla. Do istoty człowieka – twierdzi – należy zdolność konstituowania sensu przedmiotowego. Sens buduje się w wyniku dostrzeżenia relacji między przedmiotami oraz między przedmiotami oraz człowiekiem. Sens jest sensem wyłącznie dla jakiejś świadomości. Jest on rodzajem zwierciadła, poprzez które człowiek spogląda na to, co jest. Być bytem dla człowieka to znaczy mieć dla człowieka sens bytu. Powstawanie sensu w świadomości ludzkiej – utrzymuje Tischner – jest uwarunkowane dwójako: subiektywnie i obiektywnie, budową świadomości i faktem posiadania wrażeń. Dlatego nie można powiedzieć, że człowiek tworzy sens. Człowiek konstituuje sens. Pojęcie „konstytucji” zawiera moment twórczości i moment bierności. Aby ukonstytuować sens, trzeba odebrać wrażenie. Ale ukonstytuowany sens jest zawsze czymś więcej niż tylko wrażenie. Gdy wrażenia informują np. o jednej stronie przedmiotu przestrzennego – pisze Tischner – sens każe mi objąć go cały, gdy wrażenia dochodzą do mnie tylko w czasowym „teraz”, sens odsyła mnie do przeszłości oraz przyszłości. Rdzeń człowieczeństwa zdaje się leżeć w transcendentálním „ja”, które jest podmiotem konstituowania się sensu otaczającego świata i sensu wchodzących w jego skład przedmiotów. Jednym z nich jest sam człowiek pojęty jako tak lub inaczej znaczący składnik owego świata, w którym jest on lekarzem, nauczycielem, rzemieślnikiem itp.²⁹

Analogicznie rzecz się przedstawia z doświadczeniem będącym udziałem szczególnego rodzaju „ja”, tj. „ja” aksjologicznego. W obrębie świata „ja” aksjologicznego znajdują się wyłącznie osoby, sytuacje, zdarzenia i przedmioty, które mają dla niego określoną wartość. Przedmioty, które dla „ja” nie przedstawiają wartości, stanowią „świat pozoru egzystencjalnego”, „pseudorzeczywistość”, dziedzinę na pograniczu bytu i niebytu. „Ja” uznaje za realne tylko to, co ożywia jego odczucia aksjologiczne. Poza wartościami i korelatywnymi do nich „białymi plamami aksjologicznymi” znajduje się „świat pozoru egzystencjalnego”. Nie ma w nim żadnych wartości ani białych plam dotyczących danego „ja” aksjologicznego.

²⁹ *Ibidem*, s. 112-14.

Osoby, sytuacje, zdarzenia i przedmioty ważne dla innych „ja” aksjologicznych zostają usytuowane poza jego światem³⁰.

Przytoczony opis doświadczenia świata prowadzi Tischnera do tezy, w myśl której świat człowieka nie jest światem rzeczy, lecz światem wartości. Świat ten każdy człowiek konstruuje sam. Jest on zbudowany w sposób hierarchiczny, tzn. znajdujące się w nim obiekty mają różną ważność i znajdują się od „ja” aksjologicznego w różnych „odległościach”. Jedne mają dla niego istotną wartość i z nimi się solidaryzuje, inne mniejszą i są dla niego mniej ważne. Do wszystkich jednak ma ono osobisty stosunek. W jego świecie znajdują się wyłącznie obiekty przedstawiające dla niego wartość. Wszystko inne jest niemalże „niewidzialne”³¹.

Opis ten do złudzenia przypomina sposób, w jaki Erich Fromm charakteryzuje narcystyczną orientację osobowości:

[...] narcystyczny nastrój sprawia, że wszystko to, co się do mnie odnosi – moje myśli, moje uczucia, moje ciało, moje zainteresowania – wszystko to jest bardzo realne, a reszta świata, która nie jest ze mną związana, jest nierealna, jest pozbawiona kolorów, jest szara, nie ma znaczenia. [...] to ja orzekam o wartości tego, nie muszę mieć na to żadnego innego dowodu. Jestem rozkochany w sobie [...]. To zaś, co znajduje się na zewnątrz, nie robi na mnie żadnego wrażenia, z trudnością to odczuwam.³²

Zdaniem Fromma człowiek nie funkcjonuje prawidłowo ani wtedy, gdy nie postrzega zewnętrznej rzeczywistości, ani wtedy, gdy nie ma zdolności widzenia świata w sposób subiektywny. Podmiotowe spojrzenie na człowieka, a więc spojrzenie od wewnątrz, nie jest więc wystarczające. Subiektywność, której nie próbuje się konfrontować z obiektywnością prowadzi do zamknięcia człowieka wewnątrz jego *ego*, wypaczenia obrazu świata do tego stopnia, że za świat realny uznaje on tylko to, co go bezpośrednio dotyczy. Opis doświadczenia wartości, który miał pozwolić na poszerzenie filozoficznego obrazu człowieka, prowadzi do jego zwężenia. Pogłębia on rozumienie człowieka jako indywiduum, ale utrudnia wyjaśnienie jego powiązań ze światem, w tym z innymi osobami ludzkimi, szczególnie zaś z tymi, które nie należą do grona osób najbliższych. Ujęcie to wydaje się też niebezpieczne dla etyki, gdyż przesadnie skupia uwagę na własnym „ja” i jego przeżyciach, zamykając na „ja” otaczające i ich przeżycia. Tym razem więc do poszerzenia obrazu człowieka prowadzi tomizm, nie fenomenologia, filozofia przedmiotu, nie filozofia podmiotu.

Zakończenie

Przedstawiona analiza sporu tomizm – fenomenologia stanowi jedynie skromny wycinek przeprowadzonej dyskusji. Intencją rozważań było zwrócenie uwagi na

³⁰ *Ibidem*, s. 179.

³¹ *Ibidem*, s. 179-180.

³² E. Fromm, *op. cit.*, s. 144.

charakter sporu, a także na perspektywy, jakie on otwiera. Pomimo że charakter dyskusji można nazwać sporem o wyłączość w filozoficznym tłumaczeniu człowieka, konkluzje, do jakich prowadzi, mają charakter otwierający horyzont obydwu ujęciom. Spojrzenie na tomistyczną koncepcję człowieka z punktu widzenia fenomenologii i spojrzenie na koncepcję fenomenologiczną z punktu widzenia tomizmu wydobywa słabości obydwu ujęć. Nie wynikają one z niedopracowania koncepcji, lecz z jednostronności będącej konsekwencją aspektowego charakteru ludzkiego poznania. Dostrzeżenie tej jednostronności umożliwia poszerzenie filozoficznego ujęcia człowieka. Dotychczas było ono dokonywane na dwa sposoby. Przykładem pierwszego jest antropologia filozoficzna Karola Wojtyły, stanowiąca syntezę przedmiotowego i podmiotowego ujęcia człowieka. Przykładem drugiego jest podejście Antoniego B. Stępnia, traktującego te ujęcia jako uzupełniające się, a nie antagonistyczne czy konkurencyjne. Zdaniem filozofa, są one

[...] komplementarne i wzajemnie do siebie niesprowadzalne ze względu na przedmiot, metody i zadania teoretyczne. Są komplementarne, ponieważ są równie potrzebne jednemu podmiotowi, mianowicie osobie ludzkiej.³³

Zarówno ujęcie przedmiotowe, jak i podmiotowe, odkrywa fragment prawdy o ludzkiej osobie. Nie oznacza to jednak, by dyskusji czy sporów pomiędzy ujęciami przedmiotowymi i podmiotowymi należało unikać. Wręcz przeciwnie, nawet jeśli charakteryzują się one pewnymi przejaskrawieniami i nie zawsze w pełni adekwatnie prezentują ujęcia oponentów, warto je podejmować, by spojrzeć na daną koncepcję z zewnątrz i by móc zobaczyć człowieka szerzej. Konieczne jest jednak uczynienie pewnego zastrzeżenia: autorzy ujęć winni zaznaczać, do jakiej dyscypliny filozoficznej należy ich odpowiedź, by ustrzec się uznawania odpowiedzi teoriopoznawczych za metafizyczne i metafizycznych za teoriopoznawcze. Dane ujęcie nie jest błędne dlatego, że jest ujęciem metafizycznym czy teoriopoznawczym. Jest błędne wówczas, gdy jest określane niezgodnie z tym, czym jest. Sama zaś różnorodność ujęć jest niewątpliwie cenna. Człowiek, jako najdoskonalszy byt dostępny naszemu poznaniu i jako byt wciąż niedostatecznie zbadany, domaga się nieokrajania go z żadnej z perspektyw. Potrzebna jest zarówno rzetelna metafizyczna identyfikacja człowieka jako bytu istniejącego, jak i badanie sposobu, w jaki doświadcza on innych ludzi, świata i samego siebie.

³³ A.B. Stępień, *Człowiek jako podmiot i przedmiot poznania*, [w:] *idem*, *Studia i szkice filozoficzne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 45.

Bożena Listkowska

Subject or Object? Disputation between Józef Tischner and Mieczysław A. Krapiec about the Conception of the Human Being

Abstract

The disputation between Józef Tischner and Mieczysław A. Krapiec was that between subjective and objective understanding of the human being, i.e. between the Cartesian tradition and the Thomistic one. In the Cartesian tradition, it is epistemology that is seized upon as a perspective of viewing the human being, whereas in the Thomistic one it is metaphysics. A characteristic of the disputation was regarding just one of these perspectives as appropriate. Consequently, it was an argument about exclusivity in the philosophical explication of the human being. This approach does not seem to be the right one. Both of these perspectives of the human being are needed. They enable us to regard the human being from the inside and outside. They do not exclude each other; to the contrary – they complete each other. It may be particularly interesting to employ them in considerations concerning human individuality and the way of experiencing it.

Keywords: Phenomenology, Thomism, philosophy of human being.