

Magdalena Mruszczyk

Doświadczenie „nie-ja” w perspektywie doświadczenia człowieka w Karola Wojtyły antropologii adekwatnej

Karol Wojtyła w swym sztandarowym dziele filozoficznym zawarł następujące słowa: „Odkrywca tylu tajników przyrody sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze »istotą nieznaną«, wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty”¹. Słowa te można potraktować zarówno jako swoiste *preludium* autora *Osoby i czynu*² do całokształtu prowadzonej przez niego refleksji antropologiczno-filozoficznej, jak i jako przyczynek do podjęcia próby przybliżenia roli, jaką w rzeczonym całokształcie odgrywa doświadczenie „drugiego”. Przy bliższym przyjrzeniu się owemu zagadnieniu może się okazać, iż doświadczenie człowieka, które K. Wojtyła rozwija w ramach swych badań nad adekwatną metodą poznania człowieka-osoby, pełni swego znaczenia oraz funkcji jako punktu wyjścia prawomocnego i filozoficznego sposobu orzekania o ludzkim bycie — o jego osobowych strukturach — zyskuje dopiero wraz z doświadczeniem, które dla odróżnienia od samodoświadczenia „ja” można nazwać — jak się zdaje — doświadczeniem „nie-ja”³. Wojtyła pisze: „Stwarzając w oparciu o doświadczenie człowieka obraz

¹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 69.

² Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w Krakowie w 1969 roku. Informację podają za: J. Keller: *Etyka katolicka a system Maksa Schelera*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 5.

³ Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 54.

osoby-podmiotu, czerpię szczególnie wiele z doświadczenia własnego »ja«, ale nigdy w oderwaniu od »innych« czy też w przeciwstawieniu do nich”⁴. „Myśl Wojtyły — podsumowuje Władysław Stróżewski — moglibyśmy tedy sformułować następująco: mówiąc o doświadczeniu człowieka, mam na myśli nie tylko jeden, indywidualny przedmiot, choćbym tym przedmiotem miał być ja sam. Ja, jako podmiot i przedmiot równocześnie, dany jestem sam sobie w sposób szczególnie wyróżniony, jednakże na mnie samym doświadczenie człowieka nie kończy się i kończyć się nie może”⁵.

Przytoczone słowa, dotyczące sposobu rozumienia doświadczenia człowieka w antropologii adekwatnej jako samodoświadczenia ludzkiego osobowego „ja”, wymagają oczywiście wyjaśnienia, za którym dopiero może pójść zrozumienie centralnego zagadnienia niniejszego artykułu. Swoje badania nad metodą antropologii filozoficznej, pozwalającej dokonać adekwatnego wglądu w istotę jej przedmiotu poznania, krakowski filozof (jeśli można określić tym mianem Karola Wojtyłę przez wzgląd na jego związki naukowe z Krakowem) rozpoczyna od stwierdzenia oczywistego faktu, jakim było dla niego uznanie osobowego charakteru bytu ludzkiego. Innymi słowy: zdaniem Wojtyły, człowiek jest osobą, przy czym osobą jest każdy konkretny, realny, „ten-oto” człowiek. Swoją realistyczną i pluralistyczną postawę poznawczą względem świata i samego człowieka autor *Osoby i czynu* dzielił z całą tradycją filozofii chrześcijańskiej, znajdując jej ugruntowanie w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej⁶. Jednocześnie w swoich rozważaniach, również filozoficznych, nie stronił od doświadczenia zdroworozsądkowego, nie popadając jednak w niebezpieczny tok rozumowania wiodący ku postawie, którą można by nazwać „naiwnym realizmem”. Doceniał znaczenie i wartość zmysłowego doświadczenia, od którego człowiek zwykle rozpoczyna swój proces poznawczy świata oraz — co tu szczególnie ważne — otaczających go ludzi. Podkreślał jednak wyraźnie, iż nie jest to ten typ poznania, na którym ów proces może się zakończyć⁷, a przyczyną takiego stanu jest osobowy wymiar bytu człowieka. Również ze względu na ów wymiar nauki

⁴ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 24, z. 2, s. 8.

⁵ W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja*. W: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński 16—17 listopada 1984. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 268.

⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 430—431.

⁷ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale. Spotkanie Karola Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża*. „Znak” 1986, nr 7—8, s. 79.

szczegółowe, przyrodnicze, chociaż dysponujące potężnym arsenałem badawczym, nie przejawiają ambicji dotarcia do samej istoty ludzkiego bytu, do istoty, której wyrazem w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej staje się osoba⁸.

Dlatego mówiąc o doświadczeniu człowieka w antropologii adekwatnej, należy podkreślić, iż metafizyczne rozstrzygnięcia dotyczące ogólnie bytu jako bytu oraz szczegółowo — bytu ludzkiego, myśliciel akceptował w pełni. W zupełności zgadzał się z nauką św. Tomasza z Akwinu o jego substancjalnym charakterze⁹ i złożonej strukturze — jako bytu stworzonego i zarazem cielesno-duchowego. Dostrzegał adekwatność poznawczego ujęcia owego bytu w kategoriach formy i materii, w którym odpowiednikiem materii jest ludzkie ciało, formą zaś — „dusza duchowa”, niezależna w swym istnieniu od ciała¹⁰. Dostrzegał również trafność w odniesieniu owego bytu do kategorii aktu i możliwości¹¹, w którym znów odnajdujemy jedność psychofizyczną człowieka, wyrażającą zarazem nadrzędny względem ciała charakter duszy. Dusza bowiem w perspektywie ciała to akt realizujący jego możliwość do bycia ciałem człowieka, a dzięki temu — do bycia ową całością, którą stanowi człowiek-osoba. Jednocześnie dusza to możliwość względem Aktu, który ją stworzył, który nadał jej istnienie przez własne, bezwzględne Istnienie zjednoczone z Istotą¹².

Tę naukę i wynikające z niej konsekwencje Karol Wojtyła — co warto jeszcze raz podkreślić — akceptował w pełni. Akceptacja ta nie przeszkodziła mu jednak w dostrzeżeniu takiego „miejsca” w osobowej strukturze bytu człowieka, którego metafizyczne analizy dokonujące się w perspektywie poznania bytu jako bytu, bytu w ogóle, nie zdołają w pełni odsłonić. Doświadczenie „od góry”, o jakim można tu mówić, nie jest w stanie ujawnić całej zawartości treści kryjącej się w ludzkim bycie osobowym. Owszem, wskazują one na konieczność swoistego ich „oczekiwania”, lecz poza tym — nie pozwalają uczynić zadość owemu „oczekiwaniu”. Zdaniem Wojtyły, Akwinata nie mógł,

⁸ Zob. K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*. W: *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Red. C. Ritter. Tłum. K. Stawecka. Lublin 2000, s. 234.

⁹ Zob. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II*. „Znak” 1986, nr 1 (374), s. 126—127.

¹⁰ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994, s. 50—52.

¹¹ Por. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 194.

¹² Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986, s. 53.

gdyż nie pozwalało mu na to metafizyczne podejście badawcze, pokazać tego, co dla człowieka oznacza bycie osobą, a w związku z tym — jak człowiek przeżywa swoją osobę, swoje osobowe struktury, które konstytuują go właśnie jako osobę. Można tu mówić o działaniu wolnej woli, działaniu rozumu, ale i świadomości, za której pośrednictwem człowiek przeżywa zdobytą wiedzę na temat świata i ludzi. W końcu też Akwinata nie zdołał pokazać, jak człowiek przeżywa swoje przeżywanie...¹³

Krakowskiemu filozofowi brakowało w tym metafizycznym systemie odrębnego opracowania metody poznania, za której pomocą Akwinata w gruncie rzeczy dotarł do filozoficznej prawdy o człowieku. Zgadza się ze św. Tomaszem z Akwinu odnośnie do roli rozumu w procesie poznawczym człowieka jako *animal rationale* oraz w kwestii związku rozumu ze świadomością i samego rozumienia świadomości jako aspektu bytu ludzkiego, ostatecznie, centralnym punktem rozważań dotyczących źródeł doświadczenia człowieka uczynił Wojtyła nie rozum, lecz świadomość¹⁴. Dlatego — jak się wydaje — całokształt jego rozważań może uprawniać do sformułowania pytania, na które odpowiedź stanowiła cel tych rozważań: „Jak człowiek jako osoba przeżywa siebie jako osobę?”. A tak postawione pytanie, wymagające uwzględnienia elementu przeżycia, wprowadza w obszar fenomenologii i fenomenologicznej metody poznania. Toteż słuszne wydaje się stwierdzenie, że K. Wojtyła, opierając swą antropologię na dwóch, zdawać by się mogło przeciwnych kierunkach filozoficznych i kierunkach filozofowania zarazem: na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej oraz fenomenologii¹⁵, opracowuje własną i oryginalną metodę poznania człowieka-osoby jako metodę fenomenologiczną. Jej wyrazem, jak również punktem wyjścia antropologii adekwatnej, stało się owo doświadczenie człowieka opracowane przez krakowskiego myśliciela jako w gruncie rzeczy samodoświadczenie przeżywającego swe osobowe wnętrze podmiotu, który sam dla siebie staje się przedmiotem poznania, jednocześnie pozostając „ja” — konkretnym i realnym, a zarazem „ja” osobowym i ludzkim w ogóle¹⁶. Autor rzecz postrzega następująco: „Istotne dla tej koncepcji wydaje się przede wszystkim to, że dążymy do zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć temu wyzwaniu, jakie przynosi

¹³ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 440—442.

¹⁴ Zob. ibidem, s. 440.

¹⁵ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 23.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 120—122.

doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie”¹⁷. Te słowa doskonale wprowadzają w tematykę doświadczenia „drugiego” jako doświadczenia, którego przedmiotem poznania stają się inni ludzie — inne niż „ja” podmiotu, osobowe „ja”. Mowa w nich o bogactwie, jakiego człowiek może doświadczyć jedynie dzięki doświadczeniu osoby, zwłaszcza że każde doświadczenie (doświadczenie czegokolwiek) jest jednocześnie pośrednim doświadczeniem własnego podmiotu, a zatem również samego człowieka¹⁸.

Przybliżmy zatem zagadnienie. Doświadczenie to bardzo złożony proces poznawczy¹⁹. Dlatego już chociażby doświadczenie zewnętrzne (przez sam fakt bycia doświadczeniem) nie pozwala się sprowadzić w koncepcji Wojtyły do prostego doznawania bodźców zmysłowych. Proces poznawczy będący udziałem człowieka ujawnia niezwykłą złożoność jako mającą swe uzasadnienie nie tylko w poziomie rozwoju ludzkiego mózgu, a co za tym idzie — w zdolności abstrakcji i tworzenia pojęć, lecz w samym fakcie bycia osobą. Jako osoba, człowiek „skazany jest” na poznawanie czegokolwiek na sposób osobowy²⁰, a to oznacza — również świadomy, bo implikujący przeżywanie poznawanych treści. Będąc filozofem, którego interesuje krytyka poznania ludzkiego bytu, Wojtyła opracowuje koncepcję świadomości, która zdaje się wyjaśniać ów osobowy rys ludzkiego poznania oraz — co najważniejsze — pokazywać jego konsekwencje dla osiągniętego przez człowieka samopoznania, odnoszącego się zarówno do konkretnego „ja”, jak i osoby ludzkiej w ogóle. Świadomość dzięki swej funkcji refleksywnej (przeżyciowej) doprowadza do upodmiotowienia poznawczych treści w trakcie ich przeżywania przez podmiot²¹. To może oznaczać nie tylko, że przeżywane treści zyskują nową głębię wyrazu (ów osobowy rys), ale również to, że ich upodmiotowienie „związało” niejako z nimi samą osobą i spowodowało, że jakiegokolwiek doświadczenie czegokolwiek jest jednocześnie doświadczeniem samego podmiotu tego doświadczenia. Dlatego doświadczenie człowieka w antropologii adekwatnej jej autor ostatecznie opracowuje jako samopoznanie w drodze przeżywania przez podmiot swego osobowego wnętrza, a mimo to — jako doświadczenie wielowarstwowe, a nawet — jak chyba słusznie można sądzić — wieloaspektowe, bo skupiające w so-

¹⁷ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 71.

¹⁸ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 114—115.

¹⁹ Por. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 424—425.

²⁰ Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 92—93.

²¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 80—81.

bie różne typy i rodzaje doświadczenia, które możemy kategoryzować według sposobu poznawania na: wewnętrzne, zewnętrzne, bezpośrednie i pośrednie²², jak również określać ze względu na przedmiot poznania, wyróżniając chociażby doświadczenie przyrodnicze, religijne, a nawet mistyczne. Wszystkie one mają swój udział w całościowym doświadczeniu człowieka²³, nie tracąc przy tym własnej odmienności i odrębności.

Dla uzyskania jedności znaczeniowej doświadczenia człowieka w perspektywie różnorodności i wielości doświadczeń, których bezpośrednim lub pośrednim przedmiotem jest człowiek, Wojtyła dokonuje zabiegu metodologicznego zwanego „stabilizacją przedmiotu doświadczenia”²⁴. Polega on na uchwyceniu w różnych typach doświadczenia tego, co dotyczy określonego przedmiotu poznania (tutaj człowieka), który — rzecz oczywista — w ogóle może stanowić przedmiot poznania owych różnych typów doświadczenia i w związku z tym pozwala się doświadczać w różnych aspektach swego bytu. „Stabilizacja przedmiotu doświadczenia” w ujęciu Wojtyły to w gruncie rzeczy indukcja w znaczeniu arystotelesowsko-tomistycznym, lecz połączona z fenomenologicznym założeniem całościowego i adekwatnego ujęcia poznawanego przedmiotu²⁵. A jak słusznie zauważa W. Stróżewski, przedmiot uchwycony w drodze „stabilizacji” to przedmiot realny, nie abstrakcyjny²⁶.

Krakowskiemu filozofowi nie wystarcza zatem jedno doświadczenie. Im większa liczba doświadczeń, tym całościowe doświadczenie człowieka bardziej adekwatne²⁷. Dlatego rozpatrywanie w tej oto perspektywie doświadczenia „drugiego” przynajmniej częściowo usuwa wątpliwość co do zasadności podejmowania jego problematyki przez autora *Osoby i czynu*, zwłaszcza że jego przedmiot jawi się jako szczególnie pośród innych przedmiotów poznania. Jednocześnie też doświadczenie „drugiego” znajduje uzasadnienie dzięki metodzie fenomenologicznej, na której podłożu Wojtyła opracowuje doświadczenie człowieka i dzięki której doświadczenie to samo staje się metodą i punktem wyjścia antropologii adekwatnej.

Tę optymistyczną myśl wyłaniającą się z dotychczasowych rozważań można potwierdzić — jak się zdaje — w odniesieniu do innego do-

²² Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 424–425.

²³ Zob. A. Wójtowicz: *Teologia mistyczna jako teologia podmiotu ludzkiego. W: Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...*, s. 25–26.

²⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 63.

²⁵ Zob. ibidem, s. 62–63.

²⁶ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 268.

²⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 52–53.

świadczenia, którego uwzględnienie i omówienie w ramach doświadczenia człowieka, rozumianego jako samodoświadczenie podmiotu będącego zarazem przedmiotem poznania, staje się konieczne. Jest to bowiem doświadczenie ujawniające osobę w sposób adekwatny. Inaczej — doświadczenie, w którego wyniku w pełni odsłaniają się osobowe struktury bytu ludzkiego, struktury znane z metafizycznej koncepcji św. Tomasza z Akwinu, których drogi poznania Akwinata jednak nie zdołał pokazać. Jest nim doświadczenie czynu²⁸. Z fenomenologicznego (ale nie z metafizycznego) punktu widzenia w czynie jako tym dynamizmie człowieka, który wyraża się treścią: „człowiek działa”, „zawiera się” istota jego sprawcy²⁹. Innymi słowy, ujawniając zawartość czynu za pomocą analizy sposobu, w jaki sprawca przeżywa swój czyn, odsłaniamy jednocześnie samego sprawcę w tym, co stanowi o jego istocie. Tym samym odsłaniamy osobę, gdyż tylko osoba — po wie Wojtyła — może być sprawcą własnego dynamizmu³⁰. Tu należałoby wspomnieć również o tym dynamizmie, który w człowieku tylko „się dzieje”, zachodząc bez bezpośredniego udziału jego świadomości, a zatem — nie mogąc wprost ukazać tego, co istotne dla jego osobowości. Tylko bowiem sprawczość pozwala dostrzec wyjątkowy pośród bytów stworzonych status człowieka polegający na związku rzeczywistości ludzkiej z rzeczywistością moralną (z moralnym dobrem i złem). Ludzkie osobowe wnętrze jest jedyną sferą, w której w sposób realny i konkretny może dochodzić do realizacji wartości moralnych, a jednocześnie — przez ową realizację — do rozwoju osoby w dobru i jej destrukcji w moralnym złu. Dzięki temu również sam człowiek jako osoba i zarazem konkretny, realny byt staje się dobry lub zły moralnie³¹. Z tym zresztą ściśle wiąże się tematyka wolności będącej samostanowieniem oraz zagadnienie samoposiadania i samopanowania³², jak również problematyka sumienia³³ i powinności moralnej kierującej ludzkim działaniem ku wartości pozytywnej³⁴ oraz odpowiedzialności za moralny kształt osoby³⁵. Jest tak, gdyż sprawczość człowieka względem czynu, którego jest podmiotem, jawi się ostatecznie jako sprawczość względem samego człowieka-osoby.

²⁸ Por. ibidem, s. 58—59, 301.

²⁹ Zob. ibidem, s. 122.

³⁰ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie*. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986, s. 50—51.

³¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 75, 144—174, 199—204.

³² Zob. ibidem, s. 222—223.

³³ Zob. ibidem, s. 199—201.

³⁴ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 60.

³⁵ Zob. ibidem, s. 212.

Te, jak można sądzić najważniejsze, wątki składające się na Karola Wojtyły koncepcję antropologii adekwatnej, zaprezentowane nawet w tak skondensowanej formie, pokazują że pozycja badawcza, jaką przyjął i realizował myśliciel, rzeczywiście opierała się na swoistym połączeniu metafizycznej perspektywy badawczej z fenomenologiczną metodą poznania. Dodatkowo zaś ujawniają, że tego typu połączenie znajdzie uzasadnienie w doświadczeniu „drugiego”. Człowiek przeżywa swój czyn i dzięki temu ujmuje go jako akt oddziałujący sprawczo w sposób bezpośredni tylko na niego, a mimo to — mający konsekwencje wychodzące poza osobę sprawcy i przechodzące na osoby „innych”. Wojtyła mówi tu o „przechodniości” czynu³⁶. Dlatego działanie może aktywizować lub hamować rozwój nie tylko własnej osoby działającego, ale także osoby „drugiego”, gdyż sprawczość jest faktycznie sprawcza także względem innych ludzi³⁷.

To, o czym teraz mowa, to pokazanie konsekwencji wynikających z samego faktu bycia osobą. Okazuje się bowiem, że wyznacznikiem powinności moralnej czynienia dobra i unikania zła moralnego jest osoba w ogóle, a zatem nie tylko sam działający, ale także człowiek, do którego działanie jest adresowane. Wszak krakowski myśliciel powie, że nasze działanie zawsze jest działaniem skierowanym na innych. Więcej nawet — jest działaniem wspólnie z innymi, a odpowiedzialność, jaką człowiek ponosi za własną osobę wskutek swego czynu, staje się również odpowiedzialnością za osobę „drugiego”³⁸. Te i zapewne jeszcze inne, niewymienione tu implikacje wspomnianego faktu będącego fundamentem całej antropologicznej myśli K. Wojtyły (faktu, że człowiek jest osobą), opierają się jednak na założeniu pierwotnego poznania osoby drugiego człowieka, gdyż pamiętać należy, iż cały czas pozostajemy tu w porządku epistemologicznym i zarazem krytycznym. „Na doświadczenie człowieka — pisze Wojtyła — składa się doświadczenie siebie samego oraz wszystkich innych ludzi, którzy w stosunku do podmiotu znajdują się w pozycji przedmiotu doświadczenia, tzn. w bezpośrednim kontakcie poznawczym”³⁹. Jak jednak owo poznanie się dokonuje?

Tadeusz Styczeń rozwiązuje problem poznania „drugiego” przestrzegając następująco: „[...] każdy z nas jedynie dzięki temu, iż doświadcza naocznie struktury własnego wnętrza, a więc dzięki temu,

³⁶ Zob. K. Wojtyła: *Teoria — praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne...*, s. 470—471.

³⁷ Z problemem tym związane są zagadnienia „uczestnictwa” i „wspólnoty”. Zob.: K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 24—29.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 28—29.

³⁹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 52.

że ją zna w sposób poznawczo nieredukowalnie uprzywilejowany, widzi wprost w samym sobie najlepiej, z kim ma dokładnie do czynienia, mając z kimś drugim — z drugim człowiekiem — do czynienia⁴⁰. Innymi słowy, człowiek, przeżywając swoje „ja”, przeżywa je jako „ja” osobowe po prostu. To zaś oznacza, że samoświadczanie „ja” w zupełności zaspokaja potrzebę poznania drugiego człowieka, który również jest osobowym „ja”. W dalszej konsekwencji — wszelkie dywagacje na temat doświadczenia „drugiego”, jako doświadczenia wymagającego odrębnej analizy i właściwego sobie poznania, stają się bezzasadne. A jednak bezzasadne być nie mogą, gdyż istnieją również inne przesłanki przemawiające za koniecznością podjęcia tematu doświadczenia „drugiego”. „Drugi” to osoba, która swymi czynami kształtuje własne osobowe życie oraz życie innych osób. Robi to jako osoba po prostu, ale także — jako „ta-oto” osoba. I tu, jak można mniemać, kryje się ważna myśl, dodatkowo rozświetlająca problem, który w tym momencie może nurtować. A kryje się ona pod niewysłowionym wprost, lecz obecnym w rozważaniach autora temacie dotyczącym indywidualności człowieka-osoby.

Po pierwsze: podmiotem i jednocześnie przedmiotem poznania jest tu realny, konkretny człowiek. Jest on po prostu osobą, ale z koncepcji Wojtyły nie wynika, jakoby w tym doświadczeniu osoby człowiek zatracił swą indywidualność, przestając być „tym-oto” człowiekiem i „ta-oto” osobą.

Gdy weźmiemy pod uwagę fundamentalny postulat, który za sprawą Wojtyły legł u podstaw koncepcji doświadczenia człowieka jako doświadczenia fenomenologicznego, mianowicie nieadekwatność rozstrzygnięć metafizycznych w antropologii, i proponujemy postępowanie badawcze „od dołu”, zyskujemy doświadczenie swoiste dla osobowego bytu człowieka i zarazem doświadczenie uwzględniające subiektywny wymiar tego bytu. A ów typ doświadczenia — zgodnie z intencją krakowskiego filozofa — realizuje się w życiu każdego indywidualnego człowieka. Autor pisze: „Jeśli tedy o człowieka chodzi — to stanowi on najbliższy przedmiot owego poznania doświadczalnego i ponadto — przedmiot stosunkowo najlepiej znany. Tak więc każdy z nas posiada pewną doświadczalną wiedzę o człowieku poprzez własne »ja«”⁴¹. To zaś może oznaczać, że będąc osobą, każdy człowiek przeżywa swe wnętrze jako po prostu wnętrze osoby, a jednocześnie

⁴⁰ T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń, W. Chudy. Lublin 2003, s. 120, przypis 20.

⁴¹ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 19.

— będąc indywiduum — przeżywa owo wewnątrz w sposób tylko sobie właściwy (indywidualny).

Potwierdzeniem tego spostrzeżenia może być również doświadczenie potoczne, na które Wojtyła wielokrotnie powoływał się także w filozofii. Dowiadujemy się z niego, że swą ludzką osobowość każdy człowiek może przeżywać inaczej, inaczej przeżywając swoje czyny, swoje samostanowienie, powinność moralną czy odpowiedzialność. Metoda fenomenologiczna, jaką wprowadza on do antropologii filozoficznej, z konieczności wiąże się z subiektywnością, chociaż nie z subiektywizmem. I to z nią należałoby łączyć ową indywidualność, co oznacza, że w swych przeżyciach dotyczących osoby (a każde przeżycie ostatecznie dotyczyć ma osoby) człowiek nie podlega jakiejś samowoli (jakiemś — rzecz można — widzimisię), lecz w każdym swym akcie, również w akcie samopoznania i poznania w ogóle, człowiek jest wolny, gdyż wolność przysługuje mu z racji bycia osobą, a wolność jest autodeterminizmem⁴². Oznacza to, że zarówno działaniem, jak i myśleniem człowieka zawsze kieruje osobowa perspektywa, bez której jego działanie oraz myślenie nie tylko nie powinny dochodzić do skutku, ale także nie mogą dojść do realizacji. Indywidualność zatem jest własnością osoby, czyli własnością osobową, która powoduje, że mając do czynienia z konkretnym człowiekiem, stykamy się nie tylko z ludzką osobą, ale także z „tą-oto” osobą. I jest to — jak się zdaje — ten element konstytutywny ludzkiej osobowości, który pozwala się dostrzec dopiero w fenomenologicznej perspektywie badawczej.

Tak też powraca sprawa doświadczenia „drugiego”. Jako uzasadnione co do konieczności podjęcia jego tematu w ramach doświadczenia człowieka, domaga się ono wyjaśnienia i określenia, jakim — w perspektywie różnorodności doświadczenia — typem doświadczenia jest⁴³. Wiemy od samego autora, że poznanie osoby wymaga wniknięcia w głąb wewnętrznej struktury człowieka, przez którą nigdy nie będzie on przedmiotem w sensie rzeczy. Oznacza to, że poznanie „drugiego” nigdy w pełni nie dokona się na drodze jedynie przedmiotowego (w sensie rzeczy) ujęcia poznawczego. Dlatego gdy mowa o doświadczaniu „drugiego” w kontekście doświadczenia człowieka w antropologii adekwatnej, należy wziąć pod uwagę doświadczenie wewnętrzne i zapytać o jego możliwość w odniesieniu do „nie-ja”⁴⁴.

⁴² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 163.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 55—56.

⁴⁴ Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 112—113.

Warto rozpocząć od tego, że dla określenia relacji zachodzących między samodoświadczeniem „ja” i doświadczeniem „nie-ja” krakowski myśliciel posługuje się terminami, które wskazują na zachodzącą między nimi różnicę. Są to: „takożsamość”⁴⁵ oraz „niewspółmierność”⁴⁶. Takożsamość może — jak się zdaje — wskazywać na ów fakt będący fundamentem antropologii filozoficznej Wojtyły, jakim jest uznanie osobowego charakteru bytu każdego człowieka na podstawie doświadczenia czynu wyrażającego się w przeżyciu o treści „ja działał”. Autor rzecz wyraża następująco: „Fakt ten jest za każdym razem całkowicie oryginalny, jedyny i niepowtarzalny. Tym niemniej wszystkie fakty typu „ja działał” zawierają sobie właściwą takóżsamość zarówno w przeżyciu tej samej osoby, jak też w wymiarach intersubiektywnych”⁴⁷. A gdzie indziej: „Istnieją niewątpliwe racje po temu, by mówić o niewspółmierności doświadczenia, ale nie można zaprzeczyć jego zasadniczej tożsamości”⁴⁸. Takożsamość jest w sensie osobowego bytu człowieka „zasadniczą tożsamością” zakotwiczoną wraz z istotą ludzkiego bytu w *suppositum* — ontycznym podłożu istnienia i działania⁴⁹. Gdy mowa o „zasadniczej tożsamości”, oznacza to, że relacja poznawcza „ja” — „nie-ja” powinna być rozpatrywana na płaszczyźnie metafizycznej, natomiast w sferze przeżyciowej odsłania się niewspółmierność, na którą, jak twierdzi Wojtyła, musimy się zgodzić: „Wydaje się, że skoro zgodzimy się na doświadczalną podstawę antropologii filozoficznej, musimy zarazem uświadomić sobie ową dwoistość doświadczenia oraz fakt jego niewspółmierności, co w *Osobie i czynie* także zostało podkreślone. Musimy sobie to wszystko uświadomić chociażby dlatego, że w filozoficznej koncepcji człowieka czy też w teorii osoby *de facto* korzystamy z tego dwoistego doświadczenia”⁵⁰.

Niewspółmierność wynika z faktu, że przeżywanie przez „ja” wnętrza „drugiego” dokonuje się z zupełnie innej pozycji poznawczej niż przeżywanie przez „ja” własnego wnętrza⁵¹. Jest tak, pomimo iż wnętrze „ja” ma w pełni osobowy rys, podobnie jak wnętrze „drugiego”. Osoba innego człowieka zawsze będzie dla nas zewnętrznym przedmiotem poznania, zwłaszcza że niewspółmierność nie pozwala w pro-

⁴⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 54.

⁴⁶ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 94.

⁴⁷ K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 425.

⁴⁸ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 53.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 23.

⁵⁰ K. Wojtyła: *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne...*, s. 357.

⁵¹ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 23–24.

sty sposób zredukować do siebie i utożsamić nawet bezpośrednich doświadczeń zewnętrznych samopoznającego siebie „ja” i poznawanego przezeń „nie-ja”⁵². Swą zewnętrzność samopoznający się podmiot zawsze przeżywa bezpośrednio, czyli w sposób właściwy — podmiotowy. Natomiast zewnętrzność „drugiego” — za pośrednictwem wnętrza poznającego podmiotu⁵³, czyli własnego wnętrza. Dlatego doświadczenie wewnętrzne, którego przedmiotem jest „nie-ja”, jako doświadczenie bezpośrednie nie jest możliwe.

Jedną z nasuwających się teraz konkluzji jest ta, iż niemożność bezpośredniego doświadczenia wnętrza „nie-ja” przez „ja” może informować o osobowych treściach zawartych zarówno we wnętrzu „nie-ja”, jak i „ja”, lecz w danym momencie dających się ująć tylko w akcie samopoznania „nie-ja”. Wówczas „nie-ja” ma dostęp do osobowych treści, do których dostępu może nie mieć „ja”, gdy tymczasem ich ujawnienie mogłoby wzbogacić całościowe doświadczenie człowieka.

Tu jednak nasuwa się pytanie wyrażające pewną wątpliwość: z jakiej przyczyny „nie-ja”, którego istotę bytu stanowi ludzka osoba, podobnie jak istotę bytu „ja”, może mieć dostęp do innych osobowych treści niż „ja”? Wydaje się, że odpowiedzią może się tu okazać ponownie owa indywidualność rozumiana w aspekcie subiektywności doświadczenia człowieka jako w gruncie rzeczy doświadczenia indywidualnego podmiotu. Z jednej strony samopoznanie „ja” stanowi warunek konieczny możliwości doświadczenia osoby w przedmiocie, jakim jawi się jakiegokolwiek ludzkie „nie-ja”. W tym kontekście jest ono względem doświadczenia „drugiego” postacią transcendentną, a nie tylko transcendentalną, gdyż określa warunki możliwości jego zachodzenia. Z drugiej strony samopoznanie będące samoprzeżywaniem „ja” daje się rozumieć jako ostateczny aspekt poznawczy spośród wielu aspektów (doświadczeń) składających się na całość i jedność doświadczenia człowieka oraz odnaleźć jako doświadczenie w swoisty sposób otwarte, w gruncie rzeczy nigdy niedokończone, ostatecznie niesfinalizowane. Co prawda jego przedmiotem jawi się człowiek-osoba, ale osobą człowiek staje się (nawet całe życie). To „stawanie się” w sensie fenomenologicznym — przeżyciowym, a nie ontologicznym. Jest ono uświadamianiem sobie siebie jako osoby i uświadamianiem sobie tego, co oznacza bycie osobą. Ontologicznie rzecz ujmując,

⁵² Por. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki. Lublin 1996, s. 184.

⁵³ Por.: S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „Analecta Cracoviensia” 1973—1974, nr 5—6, s. 145—146.

człowiek jest osobą od początku swego zaistnienia i to — jak się zdaje — nie zmienia się nigdy, nawet wówczas, gdy skutek realizacji zła staje się on zły moralnie. W sensie przeżyciowym jednak możemy mówić o destrukcji osoby w złu moralnym i jej rozwoju w dobru. Człowiek jest osobą, ale to, jak jest osobą, ujawnia się dopiero we wglądzie fenomenologicznym i w nim ukazuje się osoba, która „ciągle się staje”. Toteż ów punkt odniesienia dla samoświadczania, jakim jest „nie-ja”, pokazuje w sposób jednoznaczny konieczność ciągłego poszukiwania prawdy o tym, jak człowiek osobą jest. Lecz nie jest to bynajmniej perspektywa pesymistyczna, nakazująca widzieć w człowieku jakąś nigdy niedokończoną, a tym samym niespełnioną istotę. Jest wręcz przeciwnie, gdyż człowiek nie stoi przed jakąś niewiadomą, nie znając siebie zupełnie i nie wiedząc, kim może się stać. Człowiek to osoba, co stanowi „bufor bezpieczeństwa” dla jego fenomenologicznej „otwartości”.

Chcąc uczynić zagadnienie indywidualności swoistym kluczem do zrozumienia roli, jaką doświadczenie „drugiego” odgrywa w doświadczeniu człowieka antropologii adekwatnej, nie można zignorować innego jeszcze pytania rodzącego się w związku z jego podjęciem. To pytanie o „dalsze losy” osobowych treści ujętych przez „nie-ja” w akcie samopoznania jako poznania osoby ludzkiej w ogóle. Chodzi bowiem o to, by owe treści faktycznie wzbogaciły ludzką wiedzę o człowieku jako takim, a doświadczenie człowieka było jak najbardziej „wierne” swemu przedmiotowi poznania. Skoro zaś doświadczenie to — jako doświadczenie całościowe — wyłania się z rozważań autora *Osoby i czynu* jako całość i swoista jedność różnych doświadczeń ludzkich i różnych typów poznania, które w owej jedności nie zatracają własnej odrębności, możliwe jest uwzględnienie także wiedzy pozadoświadczalnej⁵⁴. Wydaje się, że krakowski filozof dopuszcza możliwość wzajemnej wymiany doświadczeń między poszczególnymi osobowymi „ja”, uznając pełną intersubiektywność ujętych w nich treści⁵⁵. Co zaś się tyczy możliwości komunikowania się poszczególnych osób z innymi i komunikowania swoich przeżyć innym, dostrzeżenie jej ponownie wiedzie myśl badacza ku problematyce indywidualności, której — jak można mniemać — Wojtyła nie podjął jedynie literalnie, gdyż jego intencje wyrażnie przemawiają za jej uwzględnieniem, jako znajdującej wyraz w doświadczeniu „drugiego” i pozwalającej człowiekowi przeżywać siebie i swoją osobową podmiotowość w zupełnie nowym, a dzięki

⁵⁴ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły — Jana Pawła II*. Kraków 1996, s. 104.

⁵⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 55—56.

temu szerszym aspekcie⁵⁶. Dlatego kończąc niniejsze rozważania, należałoby postawić następującą konkluzję: doświadczenie „drugiego” w antropologii adekwatnej wydaje się nie tylko konsekwencją przyjętej przez Wojtyłę metody poznania człowieka-osoby, ale także uzasadnieniem jej przyjęcia w takiej, a nie innej postaci (jako metody wyłonionej z połączenia dwóch, jakże różnych, perspektyw: metafizycznej i fenomenologicznej). Dalej zaś: doświadczenie „drugiego” ukazuje również te problemy wiążące się z doświadczeniem człowieka jako doświadczeniem fenomenologicznym, których podjęcia niejednokrotnie domagali się interpretatorzy antropologicznej koncepcji krakowskiego filozofa, a które w gruncie rzeczy podjął i naświetlił, a w dużej mierze nawet rozświetlił autor *Osoby i czynu*. One to wciąż jednak domagają się, by je wydobywać i ujaśniać w perspektywie całościowo ujętej myśli antropologiczno-filozoficznej Karola Wojtyły.

⁵⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 160—161, 163—164.

Magdalena Mruszczuk

The experience of “non-I”
in the perspective of the experience of man
in Karol Wojtyła’s adequate anthropology

S u m m a r y

Working out the experience of a man as both starting point and research method of philosophical anthropology, Karol Wojtyła conjoined two seemingly separated and contradicting philosophical stances: metaphysics and phenomenology. This new method was expressed in a theory of the experience of man (person) taken as phenomenological experience, rooted in a conscious experience of knowing subject which, as a person, is faced with themselves as both subject and object. This insight — itself a kind of self-recognition of particular man, based on their personal experience understood along such lines — appears as ultimate moment of the experience of man. Simultaneously, this kind of personal experience allows an overall experience gathering in itself three kinds of experience and different cognitive attitudes. Taking this idea as granted, the experience of the “other” shows up as the experience of “non-I”, which makes it necessary to justify one’s own presence in the area of the experience of man and explaining its methodological uniqueness.

Magdalena Mruszczyk

Die Erfahrung des „nicht-Ichs“
angesichts der menschlichen Erfahrung
in der adäquaten Anthropologie von Karol Wojtyła

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Erfahrung des Menschen als Ausgangspunkt nehmend und eigene Methode der philosophischen Anthropologie entwickelnd hat Karol Wojtyła zwei scheinbar gegensätzliche philosophische Richtungen: metaphysische Forschungsmethode und phänomenologische Erkenntnismethode miteinander verbunden. Das fand seine Widerspiegelung in der Idee, die menschliche Erfahrung als eine phänomenologische Erfahrung zu betrachten. Die letztgenannte fußt auf ein bewusstes Erlebnis des erkennenden Subjektes, der als ein persönliches „Ich“ gleichzeitig als ein Subjekt und Erkenntnisgegenstand erscheint. Solcher Einblick, der im Grunde genommen eine Selbsterkenntnis des realen Menschen ist, erscheint hier dank seinem Erlebnis als endgültiger Moment der menschlichen Erfahrung. Diese Erfahrung kann gleichzeitig, nach der Idee von Wojtyła, als eine aus verschiedenerlei Erfahrungstypen und verschiedenen Erkenntniseinstellungen bestehende Gesamterfahrung betrachtet werden. So erscheint in den Überlegungen des Denkers eine Erfahrung des „Anderen“ als eine Erfahrung des „nicht-Ichs“; der Mensch will damit die eigene Gegenwart im Bereich der menschlichen, auf eine Selbsterfahrung des Subjektes „Ich“ beruhenden Erfahrung begründen und dessen methodologische Spezifität zeigen.