

W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia filozoficznego.

Paralele pomiędzy fenomenologią i filozofią dialogu a współczesnym tomizmem egzystencjalnym

Słowa kluczowe: tomizm egzystencjalny, fenomenologia, filozofia dialogu, doświadczenie filozoficzne

Współczesny naturalizm jako wyzwanie dla filozofii

Wiek dwudziesty to czas niezwykle dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych. Trwająca po dziś dzień ekspansja nauk empirycznych, znajdująca odzwierciedlenie w powstaniu współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej, stanowi konkretne wyzwanie dla filozofii. Mówiąc obrazowo, poszczególne dyscypliny „rozparcelowały” pomiędzy siebie wszystkie znane nam obszary rzeczywistości. W tej sytuacji filozofia staje przed zadaniem samookreślenia siebie i swojej roli. Zadanie to jest tym trudniejsze wobec faktu, że nauki szczegółowe mogą „wylegitymować się” konkretnymi wynikami przekładającymi się na spektakularne wręcz

odkrycia i wynalazki stanowiące „namacalny” dowód ich skuteczności i prądomocności.

Nie należy się zatem dziwić, że w tym stanie rzeczy do głosu dochodzą prądy myślowe odbierające filozofii status wiedzy informującej o rzeczywistości. Skoro o świecie informują nas (i czynią to skutecznie) nauki przyrodnicze, to filozofii pozostaje rola bądź to poznania syntetyzującego wyniki nauk szczegółowych (pozytywizm), bądź też dostarczania logicznej teorii języka nauki (neopozytywizm). W obu tych przypadkach filozofia nie ma jednak bezpośredniego poznawczego dostępu do rzeczywistości – badaniem jej róż-

norodnych aspektów zajmują się poszczególne dyscypliny naukowe, na czele z fizyką, postrzeganą jako nauka wzorcowa. Znane z historii filozofii wielkie problemy bytu, Boga, człowieka, duszy, kosmosu, konieczności i wolności, okazują się w tej perspektywie pseudoproblemami wynikającymi z nieprzestrzegania logicznej struktury języka. Stąd też właśnie analiza języka winna stać się właściwym zadaniem filozofii (jak postulowali przedstawiciele filozofii analitycznej, zwłaszcza w początkowej fazie jej rozwoju)¹.

Rozwój nauk szczegółowych pociąga jednak za sobą jeszcze jedno wyzwanie, związane z ludzkim przednaukowym, zdroworoządkowym widzeniem siebie samego i swojego miejsca w świecie. Naukowy obraz świata pociąga za sobą nieuchronnie jego „odczarowanie”, zwłaszcza zaś „odczarowanie” człowieka. Metodologicznym założeniem nauk przyrodniczych jest naturalizm, zgodny z którym wszelkie zjawiska dają się wyjaśnić za pomocą praw naukowych (już odkrytych lub czekających na odkrycie). W tej perspektywie cała ludzka wyjątkowość daje się sprowadzić do praw biologicznych, te zaś pozwalają się ostatecznie zredukować do praw fizykochemicznych². Być może najbar-

dziej jaskrawym przykładem jest tutaj rozwój współczesnej kognitywistyki oraz biologii ewolucyjnej, na gruncie których fenomeny specyficznie ludzkie, przez wieki uznawane za świadectwo wyjątkowości człowieka, ukazują się nam jako uwarunkowane określonymi i dającymi się empirycznie badać zjawiskami przyrodniczymi.

Podejście naturalistyczne, polegające na wyjaśnianiu rzeczywistości poprzez podanie jej fizycznych przyczyn, stało się dla współczesnego człowieka spontanicznym sposobem widzenia świata. Naturalizm jednak – jak zauważa Stanisław Judycki – nie uczynił człowieka szczęśliwszym³. W takim ujęciu człowiek jako podmiot praw i obowiązków, a wraz z nim świat etyki, relacji osobowych, sfera wartości i kultury, tracą jakiegokolwiek racjonalne ugruntowanie. Od naturalizmu jako założenia metodologicznego łatwo zatem przejść do redukcjonizmu jako tezy ontologicznej. Podejście takie trafnie scharakteryzował Viktor E. Frankl, wskazując na niebezpieczeństwo nieuprawnionego absolutyzowania ujęć poszczególnych nauk badających różne aspekty bytu ludzkiego. Wyrazem tak pojętego redukcjonizmu jest sprowadzanie całej ludzkiej złożo-

¹ Wyrazem takiego nastawienia jest fragment tezy 4.112 z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwika Wittgensteina: „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. (...) Wynikiem filozofii nie są żadne «tezy filozoficzne», lecz jasność tez. Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997, s. 27.

² Por. S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 249.

³ Tamże, s. 250. Nieco dalej wspomniany autor zauważa: „Z jednej strony nauki dostarczają nowych możliwości działania i wygod, z drugiej jednak naturalizują świat, tzn. przynajmniej sugerują, że świat, który widzimy, jest tylko wytworem, epifenomenem, głębiej leżących struktur fizycznych”; tamże, s. 251.

ności do jednego wymiaru uznawanego (nieraz arbitralnie) za podstawowy⁴.

Ekspansja nauk przyrodniczych przypięczętowała zatem dokonujący się od czasów Kanta proces zakwestionowania metafizyki jako filozofii pierwszej (arystotelesowska *he prote philosophia*), badającej rozumowo podstawowe zasady i przyczyny bytu jako bytu. To antymetafizyczne podejście osiągnęło swój szczyt we wspomnianych już nurtach pozytywizmu i neopozytywizmu, uznających metafizykę za całkowicie jałową, nieweryfikowalną empirycznie spekulację.

Zakwestionowanie prawomocności i sensowności poznania metafizycznego pociągnęło jednak za sobą ciekawą i paradoksalną sytuację. Szybko dostrzeżono, że kierunki, programowo odrzucające wszelką metafizykę (na czele z neopozytywizmem Koła Wiedeńskiego), same przyjmują określone, nieraz bardzo mocne, metafizyczne założenia i rozstrzygnięcia. Zatem – wedle celnego określenia Stanisława Kamińskiego – „uroczyście wyrzucenie metafizyki frontowymi drzwiami” po-

za obręb wartościowego poznania, skutkować musiało „wpuszczeniem jej od kuchni”⁵. Sytuacja taka doprowadziła do stopniowego przewyciężenia nastawienia antymetafizycznego, co można zaobserwować między innymi na polu współcześnie uprawianej filozofii analitycznej⁶.

Dostrzeżenie, a może raczej ponowne uświadomienie sobie nieodzowności metafizyki, jak też wspomniana wcześniej ekspansja nauk szczegółowych domagająca się odpowiedzi ze strony filozofii, skutkować musiały postawieniem pytania, jaka *philosophia prima* powinna być współcześnie uprawiana. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że odpowiedzi poszły zasadniczo w dwóch kierunkach: 1) próby reinterpretacji metafizyki klasycznej (filozofii bytu) bądź też 2) dążenia do wypracowania zupełnie nowej formuły metafizyki. Przykładem pierwszej tendencji jest rozwijany różnych wariantach neotomizm, a wśród reprezentantów drugiego podejścia można wskazać na przedstawicieli fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu. W obu jednak przypadkach, przy

⁴ Przykładowo, jak zauważa Frankl, „(...) stwierdzenie, iż człowiek jest komputerem, jest w pewnym sensie prawdziwe. Zarazem jednak człowiek jest czymś nieskończenie więcej niż komputerem. Stwierdzenie to jest więc błędne o tyle, o ile definiuje człowieka jako istotę będącą «niczym innym jak tylko» komputerem”. V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2010, s. 34-35.

⁵ S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, w: M.A. Krąpiec: *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 20, przypis 28. Cytowany autor wyjaśnia dalej: „Trzeba bowiem przyjmując implícite wiele fundamentalnych założeń ontologicznych i teoriopoznawczych dla zbudowania pełnej teorii nauki. Nadto nawet zafascynowany rewolucją naukowo-technologiczną i zmęczony tempem życia człowiek nie przestaje interesować się ogólnieegzystencjalnym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji świata i zrozumienia najgłębszego sensu życia. Jeśli nie wypada mu tego robić w ramach akademickiej filozofii, to przenosi się na teren prywatnej mistyki lub irracjonalnych rozmyślań na marginesie pracy naukowej”; tamże.

⁶ Przykładem może tu być metafizyka opisowa Petera F. Strawsona. Przegląd najważniejszych zagadnień metafizycznych rozważanych i dyskutowanych we współczesnej filozofii analitycznej znaleźć można w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Kraków 2011.

wszystkich różnicach, charakterystyczna jest próba dotarcia do pierwotnego, źródłowego doświadczenia, pozwalają-

cego ugruntować autonomię i nieredukowalność człowieka względem świata przyrody.

Odpowiedź fenomenologiczna i dialogiczna

W przypadku ruchu fenomenologicznego, zapoczątkowanego na przełomie XIX i XX wieku przez Edmunda Husserla, niezwykle symptomatyczne jest dążenie do ugruntowania ludzkiego poznania w źródłowym, pierwotnym doświadczeniu, zgodnie z hasłem „z powrotem do rzeczy” (*Zürück zu den Sachen*). Osiągnięciu tego zadania służy zabieg redukcji (*epoché*), czyli zawieszenia (wzięcia w nawias) całego teoretycznego bagażu, z jakim podchodzimy do rzeczywistości, w celu wiernego ujęcia tego, co bezpośrednio dane. Warto za Władysławem Stróżewskim podkreślić, że fenomenologiczna redukcja stanowi całkowite przeciwieństwo redukcjonizmu, który jest „całkowicie obcy programowi fenomenologii, nastawionemu na możliwie najwierniejsze rejestrowanie wszystkiego, co dane, i liczącego się *a priori* z możliwym bogactwem nieredukowalnych wzajemnie fenomenów i autonomią opisujących je teorii”⁷.

Program fenomenologiczny streszcza słynna Husserlowska „zasada wszystkich zasad”, która głosi, „(...) że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cieleśnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁸. Zasada ta, jak zauważa cytowany już Stróżewski, współgra z postulatem *epoché*: „wszak przyjęcie tego, co się prezentuje wyłącznie w granicach, w jakich się prezentuje, wymaga odsunięcia wszystkiego, co tej prezentacji przeszkadza, a więc zawieszenia wszelkich obcych treści, jakie mogłyby «zanieczyścić» intuicję i doprowadzić do zniekształcenia jej przedmiotu”⁹.

Wzięcie w nawias całego bagażu, z jakim podchodzimy do rzeczywistości (zarówno teoretycznego, jak i naturalnego, zdroworozsądkowego), wier-

⁷ W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 80. Jak podkreślał jeden z uczniów Husserla, Dietrich von Hildebrand, „Normy weryfikacji, które w obszarze pewnych nauk są jedynie obowiązujące, żadną miarą nie dadzą się sensownie zastosować do rozwiązywania problemów filozoficznych. Musimy sobie jasno uświadomić: różnica między poszczególnymi typami bytów sięga tak głęboko, że jeśli mamy uchwycić istnienie i uposażenie jakościowe różnych rzeczy danych nam w doświadczeniu, musimy użyć całkiem odmiennych «organów duchowych»”. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, Kraków 2012, s. 28.

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1974, ks. I, s. 73 (cyt. za: W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, s. 84).

⁹ W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, s. 84.

ność temu, co źródłowo i bezpośrednio dane, zinterpretować można jako próbę przewyciężenia teoretycznego i naturalistycznego „nalotu” nauk przyrodniczych, innymi słowy – jako „filozoficzną restytucję utraconej za sprawą nowożytniej nauki pierwotności świata i pierwotności doświadczenia tego świata. (...) Zadaniem fenomenologii miało być jakby powtórne odkrycie tego świata barw, zapachów i kształtów, w którym obiektywność jest obiektywnością międzyludzkiego, intersubiektywnego doświadczenia, a nie nieobserwowalną obiektywnością naukową”¹⁰. Dotarcie do pierwotnego, źródłowego, doświadczenia umożliwić ma ugruntowanie ludzkiego poznania, w tym również poznania naukowego, w sferze, która wymyka się naukom szczegółowym. Filo-

zofia pozwala tym samym oczyścić i pogłębić poznanie przednaukowe¹¹.

Podobne dążenie, pomimo wielu istotnych różnic (których omówienie przekracza ramy niniejszego artykułu), odnajdujemy w dwudziestowiecznej filozofii dialogu, wyznaczonej takimi nazwiskami, jak Martin Buber, Franz Rosenzweig czy Emmanuel Levinas. W punkcie wyjścia przedstawiciele myśli dialogicznej konstatują, że dotychczasowa tradycja metafizyczna, rozumiana jako filozofia bytu (ontologia), poniosła porażkę i próby powrotu do niej, biorąc pod uwagę krytykę kantowską i postmodernistyczną dekonstrukcję, są bezcelowe. Metafizyka musi zostać zatem odbudowana na nowych podstawach: nie będąc już ontologią (abstrakcyjną teorią zasad i przyczyn bytu), ale etyką, ufundowaną na relacji z drugim (ty)¹².

¹⁰ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu*, s. 251. Na ten aspekt myśli Husserla zwraca także uwagę Józef Tischner: „Zadaniem pierwszorzędym filozofii jest odkrycie i opisanie sfery zjawisk nie podlegających władaniu ułud, sfery doświadczeń absolutnie bezpośrednich”; J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 139.

¹¹ Choć dane poznania przednaukowego bezwzględnie muszą zostać „wzięte w nawias” w procesie redukcji fenomenologicznej i jako takie nie mogą stanowić źródła poznania filozoficznego, to jednak należy im przyznać określoną wartość polegającą na „organicznej” więzi takiego poznania z bytem. „Autentyczne poznawanie filozoficzne – pisze D. von Hildebrand – nie zamierza tolerować ani świadomych, ani nieświadomych założeń, które nie wykazały wyraźnie na forum samego poznania swej mocy obowiązującej. Ponadto w zupełnie inny sposób nawiązuje ono do prostego kontaktu z rzeczą. Nie wyklucza go (...), lecz raczej rozjaśnia i pogłębia. Dlatego poniekąd rozwija najwyższą formę prostego zaznajamiania się, w tym sensie, że stara się dotrzeć do jeszcze głębszej i bardziej jednoznacznej prezentacji rzeczy (...)”; D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 77-78.

¹² Por. A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Kraków 2012, s. 43. „Upadek metafizyki ahistorycznych substancji – pisze Krzysztof Śnieżyński – i wyznaczonych przez nie dopuszczalnych potencjalności ukazuje, że promowana przez klasyczną metafizykę «monadyczna tożsamość» świata, człowieka i Boga, to sztuczny twór (wymyślony na trzecim poziomie abstrakcji) wymagający zastąpienia go przez coś bliższego rzeczywistości, np. «tożsamość dialogiczną» – i to zarówno na poziomie epistemologicznym jak i ontologicznym. Przekonujemy się coraz bardziej, że poza konkretnością życia, dialogiem i historią nie ma dla nas w ogóle myślenia i działania, ani też możliwości odkrywania swej własnej tożsamości, poznawania rzeczy i myślenia o tajemnicy wewnętrznego życia Boga”. K. Śnieżyński, *O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) 1, s. 105. Cytowany autor zauważa

Dlatego też dążeniem tego kierunku, podobnie jak w przypadku różnych nurtów filozofii personalistycznej, było wskazanie na istnienie szczególnych, nieredukowalnych doświadczeń, wskazujących na wyjątkowość człowieka. Chodzi tu o wskazanie na, jak ujmuje to Judycki: „pierwotność i fundamentalność doświadczeń, które są przed i ponad wszelkim dyskursem teoretycznym i naturalistycznym”¹³. Innymi słowy, zgodnie ze sformułowaniem Antoniego Jarnuszkiewicza, chodzi tu o „wyodrębnienie nie tylko doświadczenia źródłowego metafizyki (...), ale i o wyodrębnienie doświadczenia «nuklearnego» (czyli centralnego) czy inaczej doświadczenia «atomicznego», czyli tego, poza które nie można już dalej pójść (...). *Philosophia perennis* musi zakorzenić się w absolutnym doświadczeniu”¹⁴. To źródłowe doświadczenie ukazuje nam wielowymiarową rzeczywistość: siebie

samego jako podmiotu (ja), drugiego (ty) jako nieredukowalnego do mnie, etycznej bliskości (wzajemnego etycznego „przenikania się”) z drugim i wreszcie obecności osoby transcendentnej jako absolutnego horyzontu¹⁵. Tym samym nurt dialogiczny w filozofii, podobnie jak różne nurty dwudziestowiecznego personalizmu, dążył do ukazania, że w świecie, postrzeganym współcześnie (okiem nauki) jako „wielka, subtelnie zorganizowana, struktura fizyczna (...) istnieją takie typy doświadczeń, w których ujawnia się szczególność człowieka. Te doświadczenia to: miłość, rozmowa (dialog) lub wiara. Swoją pierwotnością doświadczenia te przekraczają wszelką teorię, nie są ściśle obiektywizowalne, ale za to są absolutnie pierwotne i można na nie wskazać używając metaforycznego opisu”¹⁶.

Odpowiedź neotomistyczna i jej punkty styeczne z propozycjami współczesnymi

Jak już wspomniano, oprócz rozwijania nowych kierunków metafizycznych, w filozofii współczesnej obserwujemy też próby uwspółcześnienia, reinterpretacji czy też wskazania ciągłej aktualności metafizyki klasycznej. Wśród tych prób

na szczególną uwagę zasługuje nurt neotomistyczny, w którym dąży się do oparcia metafizyki na kategorii istnienia (*esse*) – stąd też mówi się o tomizmie egzystencjalnym. Zestawienie tego kierunku z takimi nurtami współczesnymi,

dalej: „Próba stworzenia nowej filozofii pierwszej, która pełniłaby funkcję nośnej podstawy dla nauk filozoficznych i teologicznych, nie ma zatem polegać na reformie dawnej metafizyki bytu, ale na zbudowaniu filozofii pierwszej w oparciu o nowe, poza-substancjalne orientacje filozoficzne”; tamże, s. 106.

¹³ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu*, s. 252.

¹⁴ A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki*, s. 38.

¹⁵ Por. tamże, s. 38-39.

¹⁶ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu*, s. 252.

jak fenomenologia, zwłaszcza zaś z nurtem dialogicznym czy hermeneutycznym, może w pierwszej chwili wywołać pewne zdziwienie, biorąc pod uwagę fakt, że przedstawiciele obu orientacji formułują często względem siebie dość ostrą krytykę (na terenie filozofii polskiej za przykład niech posłuży wieloletnia polemika Józefa Tischnera z tomistami, zwłaszcza z Mieczysławem Gogaczem)¹⁷. Niemniej jednak można pokusić się tu o wskazanie punktów wspólnych między zreinterpretowaną „starą” a nową metafizyką.

Najbardziej chyba znanym w Polsce przedstawicielem egzystencjalnej interpretacji tomizmu jest Mieczysław A. Krąpiec. Krytykując nowożytny, pokartezjański subiektywizm (przyjmujący swoiste *a priori* jaźni i świadomości) poszukiwał on ufundowania refleksji na doświadczeniu pierwotnym, przedrefleksyjnym, przedteoretycznym, nieuwikłanym w przyjmowanie założeń. Takie kryterium, zabezpieczające przed wpadnięciem w subiektywistyczną pułapkę, stanowić miała, zdaniem Krąpca, dana nam w poznaniu przednaukowym spontaniczna afirmacja istnienia świata real-

nego: „w pierwotnym «punkcie wyjścia», jeśli on ma być rzeczywiście pierwotny, trzeba przyjąć moment nierefleksyjny”¹⁸. Formalny wyraz pierwotnej afirmacji istnienia świata realnego stanowi tak zwany sąd egzystencjalny. „Owo stwierdzenie istnienia – pisze Krąpiec – wyrażone formalnie w sądzie egzystencjalnym jest właśnie owym pierwszym aktem, bezpośrednim, bezznakowym, łączącym nas z rzeczywistością i będącym podstawą dla rzeczywistego poznania we wszelkich dalszych etapach tego poznania. Sąd egzystencjalny jest ponadprawdzy i jest racją prawdziwości dalszych sądów orzecznikowych. Jest punktem wyjścia poznania realnego świata i punktem wyjścia – jako akt poznawczy – w poznaniu metafizycznym (...). Na egzystencjalnej, bezwzględnie pierwotnej funkcji «jest» – «istnieje» opiera się wszelki realizm poznawczy i realizm ujęcia bytu”¹⁹.

Filozofia zatem, w ujęciu Krąpca, jawi się jako zorganizowana i metodycznie rozwijana działalność poznawcza, niestojąca wszakże w opozycji do ludzkiego codziennego doświadczenia. Przeciwnie, stanowi ona rozwinięcie i oczyszczenie

¹⁷ Warto wskazać tu na głośne artykuły J. Tischnera, jak m.in. *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* (1970), *Filozofia i chrześcijaństwo* (1974) czy *Tomizm bez mitologii* (1977). Wszystkie te artykuły znajdziemy w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223-369. Szerzej na temat polemiki między J. Tischnerem a M. Gogaczem por. np. M. Zembrzuski, „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii, w: *Filozofia i mistyka*, red. T. Klimski, I. Andrzejuk, Warszawa 2012, s. 99-114. Ostrą krytykę tradycji tomistycznej, sformułowaną z perspektywy dialogicznej i hermeneutycznej, przedstawia w swoich pracach cytowany już Krzysztof Śnieżyński; por. tegoż *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwania dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński, P. Duchliński, Kraków 2016, s. 105-198.

¹⁸ M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 101.

¹⁹ Tamże, s. 73.

poznania przednaukowego, zdroworozsądkowego, najmniej obciążonego (w porównaniu z poznaniem naukowym) teoretycznymi konstrukcjami²⁰. W tej perspektywie, mając świadomość określonych fundamentalnych rozbieżności między oboma stanowiskami, dostrzec można tu analogię do stanowiska rozwijanego przez Dietricha von Hildebranda, który – przypomnijmy – również mówi o filozofii jako swoistym rozwinięciu poznania przednaukowego („prostego kontaktu z rzeczą”): „Nie wyklucza go (...), lecz raczej rozjaśnia i pogłębia. Dlatego poniekąd rozwija najwyższą formę prostego zaznajamiania się, w tym sensie, że stara się dotrzeć do jeszcze głębszej i bardziej jednoznacznej prezentacji rzeczy (...)”²¹.

Koncepcja sądu egzystencjalnego, opracowana i rozwijana przez tomistów egzystencjalnych, jest powszechnie uznawana za jeden z wyróżników tej tradycji filozoficznej. Mniej znaną, choć również ciekawą, teorię źródeł ludzkiego

poznania przedstawił inny czołowy polski neotomista nurtu egzystencjalnego, Mieczysław Gogacz²². Zdaniem Gogacza podstawową niedokładnością większości sformułowanych teorii poznania jest utożsamienie samego poznania z etapem tworzenia pojęć, sądów i rozumowań. Tymczasem wszystkie te operacje okazują się wtórne wobec sfery bardziej fundamentalnej, choć często niedostrzeganej. Gogacz wskazuje na istnienie w ludzkim poznaniu etapu pierwotniejszego niż język, sądy i rozumowania, a nawet sama świadomość²³. Wszystkie te elementy składają się na etap poznania wyraźnego (*cognitio distincta, ratiocinatio*), polegający na uświadomieniu sobie ujawnionych przez byt informacji i dokonywaniu na nich różnorodnych operacji. Poznanie wyraźne – jako zespół czynności – jest jednak wtórne i późniejsze w stosunku do relacji poznawczej w sensie podstawowym. Kluczowy jest bowiem etap poznania nie-wyraźnego (*cognitio confusa, intellectio*),

²⁰ Por. W. Daszkiewicz, *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” (2007) 19, s. 243-263. Stąd też dystans Krąpca, a także innych tomistów egzystencjalnych, względem prób rozwijania filozofii na podstawie danych dostarczanych przez nauki szczegółowe. Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 397-441.

²¹ D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 78. Główna różnica tkwiłaby tu w kwestii stosunku do zabiegu redukcji *epoché* (zawieszenia naturalnego nastawienia wraz z „wzięciem w nawias” samego istnienia). Dla von Hildebranda i fenomenologów stanowi ona konstytutywny element metody filozoficznego poznania. Krąpiec zaś nie może zgodzić się na fenomenologiczną neutralizację istnienia, dlatego też w swojej *Metafizyce*, już na początku rozdziału traktującego o strukturze bytu wyklucza metodę fenomenologiczną jako nieprzydatną dla filozofii pierwszej; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 228-233; por. też P. Duchliński *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 53 (2017) 2, s. 35-38.

²² Gogacz określa sformułowaną przez siebie formułę tomizmu mianem tomizmu konsekwentnego.

²³ Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s. 129-134; tenże, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 17-21, 25-27, 105-110. W tym miejscu Gogacz występuje wyraźnie przeciwko nurtom filozofii uznającym język za aprioryczny warunek możliwości poznania (filozofia analityczna, strukturalizm).

zwany także „mową serca” (*sermo cordis*)²⁴. Mamy tu do czynienia z poznaniem w najpierwotniejszym sensie tego słowa, a więc z doznawaniem spotkanego bytu, z bierną recepcją udostępnianych przez ten byt informacji. Skutkiem tego podstawowego etapu jest rozumienie, a więc doznanie przez intelekt możliwościowy pryncypiów spotkanego bytu²⁵. Tutaj nie ma jeszcze pojęć, nazw, sądów i rozumowań. Natomiast ma tutaj zaczątek wszelkie ludzkie poznanie, filozofia, religia (podziw wobec istnienia, z którym się na tym etapie stykamy), a także niezwykle bogata problematyka relacji osobowych²⁶.

Poznanie wyraźne (uświadomienia, język jako system znaków, operacje logiczne) jest więc rzeczywistością wtórną wobec „mowy serca”. To spotkanie bytu i uzyskane pierwotnie rozumienia (wyprzedzające świadomość i posługiwanie się znakami) stanowią miarę naszych ujęć poznawczych. Zdaniem Gogacza tworzona przez człowieka wiedza powinna stanowić „dokładny i wierny opis naszego spotkania z oddziałującym na nas bytem”²⁷. Jednakże poznanie wyraźne, jako czynne konstruowanie i przetwarzanie informacji, podległe jest pomyłkom. W poziomie poznania niewyraźnego zachodzi zgodność między

rozumieniem („słowem serca”) a poznawanym bytem. Pomyłki poznawcze powstają zatem później, w trakcie tworzenia wiedzy w poziomie poznania wyraźnego. W wyniku pomyłek formułowana przez nas wiedza nie odzwierciedla prawidłowo uzyskanych pierwotnie rozumień. Tu ma swoje źródło wielość wzajemnie sprzecznych teorii filozoficznych, pomimo źródłowej – używając sformułowania Étienne Gilsona – „jedności doświadczenia filozoficznego”²⁸. Dlatego też Gogacz zauważa, że poszczególne propozycje metafizyki „różnią się od siebie dopiero na poziomie poznania wyraźnego, to znaczy z powodu wywołanych przez kulturę zakłóceń w przekazywaniu doznań z poziomu poznania niewyraźnego w ujęciach na poziomie poznania wyraźnego”²⁹.

Pomimo wskazanych różnic Krąpiec i Gogacz są zatem zgodni co do tego, że istnieje bazowy, pierwotny, przednaukowy, nieznakowy, przedświadomy i „ponadprawdziwy” etap (poziom) poznania, tylko inaczej go rozumieją. Na etapie tym „inicjatywa” należy do rzeczywistości, która „chwytą nas za gardło” (Krąpiec), czy też, mówiąc dokładniej, do spotkanego bytu, który „nadaje” do nas informacje i „udostępnia się poprzez poznanie” (Gogacz)³⁰. Na etapie tym na-

²⁴ Poznanie na tym etapie polega dosłownie „na doznaniu bytu dzięki więzi, która łączy istnienie bytu z istnieniem osoby otwierającej na byt swoje władze poznawcze”; M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 264.

²⁵ M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 102.

²⁶ Por. szerzej L. Szyndler, „Mowa serca” jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza, „Edukacja Filozoficzna” (1996) 22, s. 225-237.

²⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 12.

²⁸ Por. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 2001.

²⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 11.

³⁰ Por. M.A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” XII (1969) 4 (48), s. 19; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 26.

stępuje „zetsknięcie” się z istnieniem bytu, dzięki czemu rodzą się w intelekcie, pod wpływem udostępnionych przez byt informacji, pierwotne rozumienia (Krąpiec mówi często o poznaniu jako o „interioryzacji bytu”), stojące u podstaw całego porządku ludzkiego poznania i postępowania (co podkreśla Gogacz)³¹.

Mając na uwadze propozycję Gogacza, można postawić pytanie o sposób „dotarcia” do danych, jakie na poziomie „mowy serca” przekazał nam spotkany byt. Niewątpliwie, na co Gogacz zwracał po wielokroć uwagę, konieczne jest tutaj swoiste „oczyszczenie” intelektu oraz zdystansowanie wpływu kultury, światopoglądu i teorii naukowych. Chodzi tu zatem o „dosłownie bierne oczyszczenie intelektu, doznawanie rzeczywistości, która kontemplujący ją intelekt uwalnia od nawyku dopowiadania o niej tego, czym nie jest, i skłania do wyrażania tylko wywołanych rozumień”³². Stąd też kluczowym pojęciem w filozofii Gogacza staje się identyfikacja, czyli rozpoznawanie zawartości bytu na podstawie i w granicach informacji przez ten byt przekazanych, bez „narzucania” niczego od siebie.

Co jednak uczynić, żeby w filozoficznej pracy faktycznie zachować wierność

informacjom przekazanych przez spotkany byt, ujmując to, co byt przekazał, i nic ponadto od siebie nie dodając? Trudno nie uciec tutaj od porównania z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”, wskazującą – przypomnijmy – że „wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”³³.

Można postawić hipotezę, że drogą dotarcia do tego, co źródłowo dane (na poziomie „mowy serca”), byłaby więc jakaś postać „quasi-fenomenologicznej” redukcji, polegającej na wzięciu w nawias całego naszego teoretycznego bagażu. Niewątpliwie taka interpretacja wydaje się dość paradoksalna, zwłaszcza biorąc pod uwagę wielokrotnie podnoszoną przez Gogacza (zwłaszcza w jego późnych pracach) krytykę fenomenologii i całej filozofii współczesnej³⁴, jak też uwzględniając zupełnie inne rozumienie istnienia (u Gogacza jest ono centralną kategorią, pierwszym aktem bytu, fenomenologia zaś mówi o konieczności „wzięcia istnienia w nawias”)³⁵. Wyraźne analogie są jednak łatwo dostrzegalne. Można zatem zaryzykować tezę o (nie-

³¹ Por. M.A. Krąpiec, *Suwerenność-czyja?*, Lublin 1996, s. 135; M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107.

³² M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 89.

³³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 79.

³⁴ Por. M. Gogacz, *Nie można dłużej milczeć*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/029_nie_mozna_dluzej.pdf, s. 5-6 (dostęp: 2.X.2020); tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 (edycja internetowa), s. 46.

³⁵ „Byty zależą od wewnętrznego w nich, zapoczątkowującego je istnienia, które z czcią trzeba rozpoznać”. M. Gogacz, *Tomizm otwarty na dialog*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 150. Uznanie, iż to akt istnienia stanowi pierwsze, zapoczątkowujące byt i decydujące o jego realności pryncypium, pociąga za sobą niezwykle istotną regułę metodologiczną:

oczekiwanej) zbieżności teorii poznania tomizmu konsekwentnego (teoria „mowy serca”) z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”: w obu przypadkach postuluje się, aby formułowana przez nas wiedza wyrażała w sposób dokładny to i tylko to, co jest nam dane w źródłowym doświadczeniu, co tym samym wymaga „zdystansowania” (Gogacz) czy też „wzięcia w nawias” (Husserl) całego naszego bagażu kulturowego.

Co więcej, zdaniem Gogacza na poziomie „mowy serca” swój początek biorą również fundamentalne relacje osobowe (miłości, wiary i nadziei), ufundowane na własnościach transcendentnych stanowiących przejaw aktu istnienia. Źródłowe spotkanie z bytem stoi zatem u podstaw odniesień międzyosobowych, co nasuwa analogie z filozofią spotkania i dialogu (pamiętając wszak-

że, że jej przedstawiciele odżegnywali się od terminologii ontologicznej). W ujęciu Gogacza relacje osobowe „wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia. Podobnie relacje osobowe są w bycie wcześniej niż inne relacje. Są pierwsze i podstawowe, gdyż właśnie pierwsze i podstawowe jest istnienie, przejawiające się we własnościach transcendentnych”³⁶. Tym, co pierwotne i wyjściowe dla człowieka, nie jest tak dziś dominujący świat techniki i wytworów, ale rzeczywistość osobowa, dotycząca zarówno relacji międzyludzkich, jak i relacji człowieka z osobami Bożymi. Całe uniwersum ludzkiej aktywności (poznania, postępowania, relacji osobowych) ma swoje źródło w pierwotnym spotkaniu, jakie dokonuje się na poziomie „mowy serca”³⁷.

Podsumowanie

W perspektywie powyższych, z konieczności skrótowych i wymagających – rozwinięcia rozważań, dostrzec można – w określonych aspektach – wyraźną

„żadne zdanie metafizyki nie może być negacją istnienia”. Reguła ta, zdaniem Gogacza, „skuteczniej niż brzytwa Ockhama oczyszczała metafizykę, teologię, teorię człowieka, filozofię przyrody z problemów pozornych, a logikę sytuowała we właściwym jej miejscu nauki pomocniczej, a nie rozstrzygającej. Rozstrzyganie należało do rzeczywistości, jawiącej się w intelektach w postaci rozumienia wyrażonego najpierw w metafizyce”; tenże, *Platonizm i arystotelizm*, s. 88–89.

³⁶ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 64. „Dzięki tej tezie – pisze Artur Andrzejuk – Gogacz spełnił marzenie wielu filozofów, ukazując głębokie podstawy zakorzenienia relacji osobowych w bycie”; A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 507. Twierdzenie Gogacza o ugruntowaniu relacji osobowych we własnościach transcendentnych bytu znakomicie koresponduje z uwagami Władysława Stróżewskiego o roli transcendentaliów: „Dzięki transcendentaliom możemy zakładać, że nasze poznanie nie rozgrywa się w próżni, lecz sięga samego bytu, a nasze działania nie są beznadziejne, lecz ostatecznie kierują się ku jakiemuś dobru. (...) Porządek bytu i świadomości, tak niefortunnie rozdzielany w czasach nowożytnych, splata się ponownie w jedno. (...) Tą ostateczną instancją jest byt sam w sobie, obejmujący zarówno to, co obiektywne, jak i to, co subiektywne, a odsłaniający się w transcendentaliach: jedności, prawdzie i dobru”; W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 201.

³⁷ Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107.

zbieżność metafizyki tomistycznej zinterpretowanej egzystencjalnie z propozycjami fenomenologów i filozofów dialogu³⁸. Widać ją w obronie pluralizmu metod i płaszczyzn poznania, a tym samym w sprzeciwie wobec wszelkich form redukcjonizmu i metodologicznego monizmu. Nade wszystko zaś zbieżność ta uwyrażnia się w rozumieniu filozofii jako poznania autonomicznego względem innych dziedzin wiedzy (a zwłaszcza względem nauk szczegółowych), co więcej ugruntowanego w pierwotnym i źródłowym doświadczeniu, dosięgającym sfer niedostępnych dla poznania, jakim posługują się nauki szczegółowe. Filozofia pozwala tu zatem intelektualnie ująć świat osobowych odniesień, chroniąc człowieka przed pokusą redukcjonizmu i swoistego epistemologicznego „monizmu”, uznającego prawomocność jedynie jednego typu poznania (dostarczanego przez nauki przyrodnicze)³⁹. Zbieżność widoczna jest też w ambitnym, maksymalistycznym programie filozofii nieograniczonej do roli metanauki czy ogólnej teorii poznania naukowego, ale wyznaczającym jej za zadanie prawomocne intelektualne ujęcie tych sfer,

które są kluczowe dla życia człowieka jako osoby⁴⁰. Rzeczywistość osób i ich wzajemnych relacji, „rozpływająca” się niejako w obrazie świata dostarczanym przez nauki przyrodnicze, poprzez filozoficzne wyeksplikowanie pierwotnego i źródłowego doświadczenia poznawczego, uzyskuje na powrót walor obiektywności i prawdziwości.

W przypadku tomizmu i fenomenologii elementy zbieżne znajdują swoje potwierdzenie w działalności i dorobku autorów starających się łączyć obie te myślowe tradycje (Karol Wojtyła, Antoni B. Stępień czy Władysław Stróżewski). Można zatem mówić o komplementarności (niebędącej wszakże prostym dodawaniem) tomizmu i fenomenologii, a w odniesieniu do człowieka o uzupełnianiu się ujęcia przedmiotowego i podmiotowego⁴¹. O ile działalność wymienionych wyżej uczonych, łączących w sposób owocny tomizm z fenomenologią, wpisała się mocno w krajobraz filozofii (przynajmniej w wymiarze krajowym), o tyle dokładniejszego prześledzenia w perspektywie porównawczej wymagałoby zagadnienie osoby i relacji osobowych we współczesnym tomizmie egzysten-

³⁸ Warto tu odnotować stanowisko A.B. Stępnia, zgodnie z którym fenomenologia rozumiana jako metoda docierania do tego, co pierwotnie i źródłowo dane, jest zbieżna z tomizmem. Obie koncepcje są też zbieżne w tym sensie, że realizują klasyczny ideał filozofii jako dziedziny racjonalnej i autonomicznej; por. A.B. Stępień, *Tomizm a fenomenologia*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, Lublin 2001, s. 269-277.

³⁹ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 27-30.

⁴⁰ Por. S. Kamiński, *O naturze filozofii*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 45-53; D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 219-226.

⁴¹ Por. B. Listkowska, *Gogacz – Judycki. Dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej*, „Logos i Ethos” 37 (2014) 2, s. 72-73. Warto także odwołać się do myśli Antoniego B. Stępnia, wskazującego na komplementarność filozofii klasycznej (filozofia bytu), fenomenologii (teoria źródłowego poznania) i metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej; por. A.B. Stępień, *Co jest najważniejsze w filozofii*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. III, Lublin 2015, s. 11.

cyjnym i wśród przedstawicieli nurtów personalistycznych i dialogicznych⁴².

Kwestią zawierającą w sobie zarówno elementy zbieżne, jak i różnicujące omawiane tu tradycje filozoficzne, jest zagadnienie realizmu i jego ugruntowania. Tomizm egzystencjalny (co może szczególnie jest widoczne w przypadku Krąpca) bardzo dużą wagę przywiązuje do zagadnienia realizmu ludzkiego poznania⁴³. Realizm ten ugruntowany jest w fakcie istnienia rzeczywistości (zgodnie z plastycznymi sformułowaniami Krąpca, to istniejąca realnie rzeczywistość „chwytana nas za gardło” i domaga się wyjaśnienia, warunkując rozwój świadomości)⁴⁴. W przypadku fenomenologii (jej nurtu realistycznego) rozumienie poznania jako „przyjmowania”, a nie konstruowania, również nie podlega dyskusji⁴⁵. Jednakże, wobec programowej neutralizacji (wzięcia w nawias) istnienia, ugruntowanie realizmu musi dokonać się tu na innej drodze. Tym, co gwarantować ma

realizm ludzkiego poznania, jest rzeczywistość obiektywnych istot rzeczy, będąca przedmiotem naocznego, ejdetycznego oglądu⁴⁶. Można zatem powiedzieć, że obie tradycje zgadzają się co do postulatu realizmu i „powrotu do rzeczy samej”, realizują go jednak na przeciwnych drogach: poprzez radykalną afirmację istnienia realnego (tomizm egzystencjalny) lub poprzez neutralizację (wzięcie w nawias) istnienia i dotarcie do obiektywnych istot rzeczy (fenomenologia nurtu realistycznego)⁴⁷.

Natomiast wyraźne rozbieżności między tomizmem egzystencjalnym a fenomenologią i filozofią dialogu widać w języku i aparaturze pojęciowej: tomizm operuje kategoriami ontologicznymi (choć trzeba dodać, że sami tomiści egzystencjalni się od tradycji ontologicznej odzegnują), krytykowanymi – zwłaszcza przez reprezentantów hermeneutyki i filozofii dialogu – jako nieadekwatne i urzeczowiające człowieka⁴⁸. Stąd też

⁴² Zbadania wymaga między innymi kwestia odniesień (i ewentualnych inspiracji) filozofii dialogu (M. Buber czy E. Levinas) do teorii relacji osobowych sformułowanej przez Gogacza; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, s. 342.

⁴³ Por. np. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

⁴⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, s. 101.

⁴⁵ Por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 39-40.

⁴⁶ Por. tamże, s. 87-90. Dla tomistów egzystencjalnych stanowisko takie jest nieakceptowalne, gdyż stanowiące dziedzictwo tak krytykowanej przez nich tradycji ontologicznej, rozumianej jako analiza ogólnych istot rzeczy w oderwaniu od istnienia realnego; por. P. Duchliński *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, s. 45-52.

⁴⁷ Krąpiec wskazuje dobitnie, że jedynie afirmacja istnienia (wyrażająca się w sądzie egzystencjalnym) jest aktem poznawczym niepodlegającym pomyłkom i jako taka ma ona charakter fundujący realizm poznawczy i prawdziwość sądów podmiotowo-orzecznikowych. Stąd lubelski filozof mówi o afirmacji istnienia jako o „stanie nadprawdziwościowym”; por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, s. 73, 111-113. Co ciekawe, D. von Hildebrand dokładnie ten sam cel (ufundowanie prawdziwości i realizmu ludzkiego poznania) realizuje w całkowicie przeciwny sposób: to właśnie poznanie istnienia (konstatacja realności czegoś) podległe jest pomyłkom, prawdziwość poznania zagwarantowana jest możliwością ujęcia istot oderwanych od istnienia (w stosunku do nich zachodzi pewność absolutna, uwarunkowana przedmiotową wewnętrzną koniecznością); por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 87-90.

⁴⁸ Dodajmy, że zwrot egzystencjalny, jaki w dwudziestym wieku dokonał się w tomizmie, zasadniczo

postulat zastąpienia ich takimi kategoriami dialogicznymi, historycznymi i hermeneutycznymi, jak rozumienie, sens czy horyzont.

Istotną różnicę między tomizmem egzystencjalnym a fenomenologią i filozofią dialogu dostrzec można również w kwestii oceny całej tradycji filozofii nowożytnej (pokartezjańskiej)⁴⁹. O ile filozofowie dialogu, a zwłaszcza feno-

menologowie rozwijają swój projekt w kontekście nowożytnej filozofii przedmiotu (próbując ją jednocześnie przekroczyć), o tyle tomiści konsekwentnie postulują powrót do tradycji filozofii akcentującej przedmiotowy punkt wyjścia, widząc w przełomie kartezjańskim początek niedającego się przezwyciężyć subiektywizmu⁵⁰.

* * *

Wielość tradycji, kierunków i szkół filozoficznych stanowi niewątpliwie następstwo istotnej cechy ludzkiego poznania, jaką jest jego aspektowość. Bogactwo rzeczywistości powoduje bowiem, że żaden system filozoficzny nie może rościć sobie prawa do poznawczego ujęcia całego bytu⁵¹. Powyższe rozważania, w których wskazano zarówno na rozbieżności (często akcentowane, zwłaszcza w pracach o charakterze polemicznym), jak i na istotne elementy zbieżne (niedostrzegane lub nierzadko pomijane w literaturze) w tomizmie egzystencjalnym, fenomenologii i filozofii spotkania, ukazują, że odmienne kierunki i szkoły filozofii, przy świadomości wszystkich różnic, mogą być względem siebie komplementarne. Traf-

ne są niewątpliwie słowa Krąpcza, iż poszczególne kierunki filozofii są w rzeczy samej sojusznikami w dążeniu do prawdy, choć prawdopodobnie jeszcze „nie dorośliśmy” do syntetyzowania różnych kierunków filozofii⁵². Różne punkty wyjścia, odmienne nieraz założenia i inna siatka pojęciowa, często uniemożliwiają lub przynajmniej znacząco utrudniają prowadzenie dyskursu przekraczającego granice danej szkoły czy nurtu filozofii. Niemniej jednak samo odkrywanie punktów stykowych między różnymi tradycjami myślowymi (dostrzeganie tych samych prawd wyrażonych nieraz innym językiem) jawi się jako perspektywa niezwykle podbudowująca dla osób zajmujących się filozofią, oskarżaną nieraz o bezuży-

tej negatywnej oceny nie zmienił. Jeśli nawet egzystencjalna „korekta” tomizmu jest tu w ogóle zauważana, to uznaje się, że zasadniczo nie zmieniła ona istotnych cech tomizmu jako systemu filozoficznego; por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, s. 341-369.

⁴⁹ Por. P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, s. 31-35, 41-45.

⁵⁰ Zagadnienie to było jednym z *leitmotivów* w myśli i twórczości naukowej M.A. Krąpcza. Krąpiec mówi wręcz o „fatalizmie konsekwencji określonego punktu wyjścia”. Mianowicie: „gdy analizujemy dane świadomościowe jako jedyne dane w punkcie wyjścia, pozostaniemy na zawsze tylko w obrębie świadomości”; M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, s. 96-97.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, nr. 51.

⁵² Por. M.A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 234-236; por. również w tym samym zbiorze tegoż, *Filozofia i filozofie*, s. 319.

teczność i jałowość poznawczą. Fakt istnienia tychże punktów stycznych zdaje się zarazem potwierdzać intuicje cytowanych wyżej uczonych wskazujących na komplementarność filozofii bytu i fenomenologii. Otwiera to zarazem pole do

dalszych poszukiwań i prób „przerzucania mostów” między różnymi tradycjami. Kwestia ewentualnej syntezy stanowiska przedmiotowego i podmiotowego w filozofii jest jednak wciąż zadaniem przyszłości.

In Search of the Source Experience in Philosophy. Parallels between Phenomenology, the Philosophy of Dialogue and Contemporary Existential Thomism

Keywords: existential Thomism, phenomenology, philosophy of dialogue, philosophical experience

The aim of this article is to indicate certain ideas common to existential Thomism, Phenomenology, and the Philosophy of Dialogue. While the often polemical philosophical literature more frequently emphasizes the discrepancies between these philosophical schools, a closer look, which takes into account the current state of philosophy and its relationship to dynamically developing science (especially natural science), re-

veals several common elements. Despite their differences, manifested especially in their use of different conceptual apparatuses, all three philosophical schools point to the existence of primary, irreducible experiences that are inaccessible to science. These experiences indicate the primacy of the personal world over the naturalistic representation of the world (reality) that emerges from natural science.

Bibliografia:

- 1 Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.
- 2 Daszkiewicz W., *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” (2007) 19, s. 243-263.
- 3 Duchliński P., *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 53 (2017) 2, s. 29-47.
- 4 Duchliński P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- 5 Frankl V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, przeł. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.
- 6 Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, DeAgostini, Altaya, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001.
- 7 Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 257-264.
- 8 Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2008.
- 9 Gogacz M., *Nie można dłużej milczeć*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/029_nie_mozna_dluzej.pdf, s. 1-7.
- 10 Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 (edycja internetowa).
- 11 Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1996.
- 12 Gogacz M., *Tomizm otwarty na dialog*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 147-153.
- 13 Hildebrand, D. von, *Czym jest filozofia?*, przeł. P. Mazanka, J. Sidorek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- 14 Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- 15 Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- 16 Jarnuszkiewicz A., *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- 17 Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 245-261.
- 18 Kamiński S., *O naturze filozofii*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 45-53.

- 19 Kamiński S., *Z metafizologii człowieka*, w: M.A. Krąpiec: *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 11-25.
- 20 Kołodziejczyk S.T. (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- 21 Krąpiec M.A., *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- 22 Krąpiec M.A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982.
- 23 Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978.
- 24 Krąpiec M.A., *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, XII (1969) 4 (48), s. 9-20.
- 25 Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- 26 Krąpiec M.A., *Suwerenność-czyja?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- 27 Listkowska B., *Gogacz – Judycki. Dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej*, „Logos i Ethos” (2014) 2 (37), s. 47-75.
- 28 Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I-III, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, 2001, 2015.
- 29 Stróżewski W., *O metodzie fenomenologii*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 78-95.
- 30 Stróżewski W., *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- 31 Szyndler L., „Mowa serca” jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza, „Edukacja Filozoficzna” 22 (1996), s. 225-237.
- 32 Śnieżyński K., *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński, P. Duchliński, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 105-198.
- 33 Śnieżyński K., *O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) 1, s. 83-108.
- 34 Tischner J., *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 130-144.
- 35 Tischner J., *Myslenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- 36 Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- 37 Zembrzusiński M., „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii, w: *Filozofia i mistyka*, red. T. Klimski, I. Andrzejuk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 99-114.