

Ks. Kazimierz Wołsza, *Rola doświadczenia transcendentálnego w poznaniu filozoficznym*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000, ss. 238.

W nurcie katolickiego transcendentalizmu paradoksalne dla niektórych wyrażenie „doświadczenie transcendentálne” jest szeroko stosowane jako kluczowe, techniczne pojęcie. Najlepsze wyjaśnienie tego terminu na terenie filozofii polskiej stanowi monografia Ks. K. Wołszy, będąca jego rozprawą habilitacyjną. Jej celem jest ustalenie, czy coś takiego, jak „doświadczenie transcendentálne” w ogóle istnieje i jeśli tak, to czy może być ono źródłem jakiegoś poznania filozoficznego. Oznacza to najpierw konieczność wytłumaczenia, czym to doświadczenie jest lub ma być.

Zaplecze dla tego wyjaśnienia zostaje bardzo gruntownie przygotowane w piśmie, niezwykle erudycyjnym rozdziale, poprzez ukazanie szerokiego, historycznego tła i dziejów pojmowania doświadczenia w filozofii, które zaowocowało czterema głównymi koncepcjami doświadczenia: empirystycznym, fenomenologicznym, hermeneutycznym i transcendentálním. Rozdział drugi z kolei prezentuje cztery podstawowe teorie doświadczenia transcendentálnego. Pierwsza jest autorstwa Edmunda Husserla, pozostałe przedstawiciele tzw. katolickiej szkoły Heideggera, czyli Maxa Müllera, Karla Rahnera i Johannes Baptisty Lotza oraz Richarda Schaefflera. Mają one wspólne jądro, które Ks. Wołsza określa następująco: „Doświadczenie transcendentálne we wszystkich swych wersjach przedstawia się jako twór złożony, którego elementy składowe ujawniane są dopiero w wyniku refleksji. W pełni rozwinięte doświadczenie obejmuje, obok jakiegoś wglądu, także jego rozumienie i opis. Na proces wiodący od doświadczenia wyjściowego do ostatnich etapów (rozumienia, opisu) składają się różne czynności, m.in. spostrzeżenie, metoda fenomenologiczna (wraz z redukcjami), metoda transcendentálna (z pytaniami o warunki możliwości), pozazmysłowa naoczność, użycie języka pojęciowego. Doświadczenie transcendentálne więc w pełni zasługuje na to, by je nazwać *przemierzaniem drogi*, zgodnie z etymologią słowa *Erfahrung*. Przez to wydaje się ono najbardziej zbliżone do heglowsko-hermeneutycznego pojęcia doświadczenia. We wszystkich odmianach doświadczenia transcendentálnego dane są trzy elementy: własne Ja podmiotu doświadczenia, przedmioty doświadczenia, przedmioty doświadczenia *kategorialnego* (ontycznego) oraz to, co wraz z nim zostaje współdoświadczane: istoty, bycie, relacje, struktury, aprioryczne warunki” (s. 102 n.). A to, co zostaje tu doświadczane, jest dane zwykle jako przedmiot formalny, a nie materialny. Jest dane w sposób nietematyczny, bez pośrednictwa pojęć, przed-predykatywnie, w sposób nieintencjo-

nalny. Jego tematyżacja wymaga refleksji, „powrotu podmiotu do samego siebie” (*reditio completa subiecti in se ipsum*). Na końcu tego procesu może się dokonać głęboka transformacja człowieka, zarówno poznawcza jak i moralna oraz religijna (prawdziwe nawrócenie), ale tak być nie musi. Podjęcie „drogi” doświadczenia transcendentalnego jest także kwestią wolności człowieka, który może powiedzieć mu „nie”. Może to uczynić tym łatwiej, że jest ono, poprzez swoją nietematyczność, dyskretne, nie narzuca się, szczególnie łatwo może więc paść ofiarą (najpierw ono, a potem człowiek bez niego) negacji i zapomnienia.

Po prezentacji istoty doświadczenia transcendentalnego zadaniem rozdziału *t r z e c i e g o i c z w a r t e g o* staje się odpowiedź na pytanie, o ile racjonalnie krytyczna i gwarantująca realizm jest argumentacja oparta na nim. Według Ks. Wolszy w strukturze doświadczenia transcendentalnego (i ściśle związanej z nią metody transcendentalnej) nie ma nic, co z góry dyskwalifikowałoby je jako podstawę argumentacji filozoficznej. Pozostaje jednak problem, o ile to doświadczenie może być źródłem konkretnych twierdzeń filozoficznych, a także, jeśli takie twierdzenia dadzą się uzasadnić, to czy możliwe jest utworzenie z nich systemu filozoficznego. Szczególnie zostaje przebadana przydatność doświadczenia transcendentalnego do tworzenia czterech fundamentalnych działów filozofii: metafizyki, filozofii Boga, filozofii religii i antropologii filozoficznej. Odpowiedź jest zróżnicowana. Poznawcze zastosowanie doświadczenia transcendentalnego wydaje się ograniczone. Nie może to być zastosowanie samodzielne, polega ono przede wszystkim na uzupełnianiu i ubogacaniu doświadczenia przedmiotowego. Odpowiedź na centralne pytanie pracy brzmi następująco: doświadczenie przedmiotowe i doświadczenie transcendentalne są „względem siebie *komplementarne*. W niektórych obszarach zdobywania wiedzy filozoficznej (np. w formułowaniu pierwszych zasad) nie do zastąpienia jest doświadczenie przedmiotowe, w innych (np. w opisie ludzkich aktów) możliwe jest pierwszeństwo doświadczenia transcendentalnego, a istnieją i takie obszary (np. transcendentalia), w których można się zbliżyć do jakiejś prawdy filozoficznej z dwóch stron: od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej” (s. 203). A więc: doświadczenie transcendentalne – tak, ale tylko jako doświadczenie towarzyszące doświadczeniu przedmiotowemu. Ważne źródło poznania, ale nie jedyne i nie samowystarczalne.

Można powiedzieć, że ten zasadniczy, ostateczny wniosek pracy jest też całkiem naturalny, całkowicie zgodny z naturą naszego poznania, bo przecież doświadczenie transcendentalne jest możliwe tylko w połączeniu z doświadczeniem przedmiotowym, zawsze występuje jedynie jako jego tło i horyzont. Jest to też wniosek bliski stanowisku samych transcendentalistów, wyraźnie przedstawionemu w początkowym okresie ich twórczości, kiedy szczególnie intensywnie musieli usprawiedliwiać nowość swojego sposobu postępowania wobec klasycznej scholastyki. Podkreślali wtedy, że czynią tak nie dlatego, żeby tradycyjną, przedmiotową metodę uważali za nieprzydatną samą w sobie, ale ze względu na wymogi filozofii czasów współczesnych, ze względu na konieczność bardziej krytycznego ugruntowania tradycyjnych tez. Praca Ks. Wolszy potwierdza to, pokazuje, że ten nurt myśli jest nie tyle, jak mu zarzucono, subiektywizmem, co raczej radykalną próbą jego przezwyciężenia (por. s. 105, 117 n., 169 n.). To umiarkowanie w sędzie zbiega się też z umiarem transcenden-

talistów, którzy choć doświadczeniu transcendentalnemu przypisywali znaczenie szczególne, to jednak nie usiłowali zredukować do niego wszystkich źródeł filozoficznego poznania (nie uprawiali „filozoficznego imperializmu”). Nie chcieli oni za pomocą doświadczenia i metody transcendentalnej zanegować, wyrugować innych rodzajów doświadczenia i innych metod, ale też nie chcieli, żeby coś takiego próbowano z transcendentalizmem.

Ta wyważona, ugruntowana ocena i wynikająca z niej interpretacja filozofii najnowszej jest główną zasługą tej pracy – szczególnie na terenie filozofii polskiej. Do innych zasług trzeba zaliczyć wnikliwą prezentację zasadniczej problematyki tego ważnego, a mało jeszcze znanego u nas nurtu filozofii współczesnej. Dotyczy to zwłaszcza twórczości J. B. Lotza – ze zrozumiałych racji. Jak wynika to z bibliografii pracy, to właśnie jemu Ks. Wolsza poświęcił szczególnie wiele miejsca w swoim dotychczasowym studium, bo to właśnie on najwięcej napisał na temat doświadczenia transcendentalnego. Dzięki swoim zaletom praca Ks. Wolszy może przyczynić się do przełamania pewnych stereotypów, może otworzyć nowe perspektywy badawcze, może pokazać, jak ciągle żywe i płodne jest zastosowanie metody transcendentalnej w filozofii, jak ciągle na nowo przynosi ono owoce w kolejnych epokach filozoficznych. Porównanie z sobą chociażby filozofii Kanta, Husserla, Heideggera, Rahnera, Lotza i Schaefflera mówi o tym wystarczająco dużo. Podejście transcendentalne nie określa zawsze i całkowicie filozofii tych myślicieli, niekiedy bywa tylko pewnym etapem albo obszarem ich twórczości, którego w żaden sposób nie można jednak pominąć. To też jest naturalne, bo doświadczenie transcendentalne nie jest jedynym, ale jednak jednym z najważniejszych źródeł poznania filozoficznego. Jego zapomnienie oznaczałoby obumarcie czegoś z istoty filozofii. Ono jest ważne zwłaszcza w czasach głośnej negacji metafizyki i silnego dążenia do rozdziału filozofii i teologii. Doświadczenie transcendentalne w naturalny sposób wprowadza w wielki obszar metafizyki, bo w istocie jest doświadczeniem metafizycznym. Jest też naturalnym łącznikiem, pomostem pomiędzy filozofią i teologią, bo takim jest zwykle to, co metafizyczne. Nie jest przypadkiem, że myśl twórców szkoły Maréchala rozwijała się często w krwiobiegu pomiędzy rozumem i wiarą – jak pomiędzy mózgiem i sercem. Była to też kontynuacja jednej z wielkich tradycji filozofii europejskiej – jej dialogu z wiarą i teologią.

Te owoce pracy stały się możliwe również dzięki jej formalnemu, metodycznemu mistrzostwu. Sama konstrukcja monografii zwraca uwagę swoją logiką i elegancją, język swoim pięknem i celnością. Od początku ma się wrażenie, że tutaj każdy rozdział i podrozdział, każde zdanie i każdy cytat są na swoim miejscu, tutaj nic nie jest zbędne, ma się wrażenie, że wszystko jest takie, jakie powinno być. Autor świetnie „kroi” nawet szczególnie skomplikowane treści, świetnie analizuje, ma odwagę (i podstawy) do stawiania nowych twierdzeń, do tworzenia syntezy, będącej *novum* i zasługą tej pracy. Ks. Wolsza jest przy tym skromny, umiarkowany w swoich sądach, unika apodyktyczności, nawet centralne stwierdzenia swej monografii opatruje chętnie takimi słowami, jak „raczej” lub „chyba”. Chociaż praca ta ogranicza się do filozofii niemieckiej, to jednocześnie widać (szczególnie przy stosowaniu pomocniczego instrumentarium filozoficznego) erudycję Autora również na terenie filozofii polskiej, znajomość prac najważniejszych przedstawicieli różnych jej

nurtów. Dlatego monografia ta tym bardziej może dla tej filozofii owocować. Ale nie tylko. Ze względu na swoje walory należy do tych polskich książek, które szczególnie warto byłoby przetłumaczyć na język obcy (przede wszystkim niemiecki).

Jednakże, jak mówi to chociażby przywoływana teoria doświadczenia hermeneutycznego, każda praca jest tylko etapem, który nie może być pod każdym względem doskonały i zamknięty, a więc i to studium jest otwarte na dopowiedzenia, na dalszą drogę. Oczywiście w ramach recenzji można jedynie zasygnalizować pewne problemy. Na przykład szczególnie korekty wydaje się domagać stwierdzenie co prawda pojawiające się na marginesie głównego toku rozważań, ale dotyczące sprawy ważnej samej w sobie. Na s. 151 czytamy o tezie Rahnera, mówiącej, że „każdy człowiek, nawet ateista, jest *anonimowym chrześcijaninem*, a więc kimś, kto faktycznie afirmuje istnienie Boga, choć czyni to w nieświadomym doświadczeniu transcendentalnym”. Niezależnie od tego, że tak rozumiana teoria powinna być nazwana raczej teorią „anonimowego teizmu”, to trzeba powiedzieć, że słynna teoria anonimowego chrześcijaństwa przede wszystkim odnosi się nie tyle do nieświadomionej afirmacji Boga, co do nieświadomionego życia z łaski Chrystusa. Teoria ta opiera się na dwóch przesłankach: konieczności łaski do zbawienia i powszechnej woli zbawczej Boga, z których wynika, że łaska (jako oferta przynajmniej) jest udzielana każdemu człowiekowi, nawet ateście, w sposób niewyraźny, do końca nieświadomiony, transcendentalny właśnie. Jeżeli człowiek poprzez swoje wolne decyzje wobec tego, co uznaje za prawdę i dobro, przyjmuje tę ofertę łaski, to zostaje nią do pewnego stopnia wypełniony, żyje w łasce, w transcendentalnym przynajmniej doświadczeniu łaski. Jeżeli tak jest, to łaska wpływa na jego decyzje, przynosi w nim owoce, człowiek przynajmniej częściowo, do pewnego stopnia, żyje w sposób chrześcijański, nawet jeśli Chrystusa i chrześcijaństwa nie zna lub nie akceptuje. W tym sensie jest „anonimowym” albo lepiej „nieświadomym chrześcijaninem”.

Wydaje się też, że nieco więcej krytycyzmu (np. podobnego do tego okazanego przy ocenie „doświadczenia nicości” B. Weltego, s. 51) przydałoby się wobec teorii R. Schaefflera. Można chyba nie bez racji pytać, czy to, co on nazywa zmianą struktur świadomości, nie jest raczej tylko zmianą paradygmatu danej epoki, intelektualnym nawróceniem, a nie zmianą najgłębszych, intelektualnie ostatecznych struktur naszego intelektu. Na przykład Bernard Lonergan, jeden z największych transcendentalistów, sądzi, że nasze najbardziej fundamentalne, transcendentalne właśnie nastawienia i dążenia („ujęcia”) poznawcze oraz oparte na nich pojęcia, a także sama struktura poznawcza naszego intelektu nigdy nie ulegają zmianie. To właśnie ta struktura i jej dążenia mogą i mają być fundamentem filozofii. Niezależnie od tego, ile już razy i w jaki sposób musieliśmy skorygować nasze sądy o tym, co uważamy za prawdę i dobro, nie musieliśmy jednak nigdy skorygować wszystkiego do końca, a przede wszystkim nie korygowaliśmy ani istotnej treści samych pojęć prawdy i dobra, ani ich potrzeby. Tak wielka korekta nigdy nie była konieczna, bo sama w sobie nie jest też możliwa. Transcendentalnym warunkiem wszelkiej sensownej duchowej aktywności pozostaje nasze niezmiennie dążenie do prawdy i dobra, nasze niezmiennie pojmowanie ich istoty, które nie sposób skorygować i nie widać, by gdziekolwiek przez kogokolwiek zostało skorygowane bez zaprzeczenia samemu sobie. Nasza podstawowa struktura heurystyczna pozostaje w istocie niezmienna

niezależnie od tego, jak zmieniają się wszelkie paradygmaty i to właśnie ta niezmiennosc jest warunkiem ich zmienności, warunkiem rozwoju.

Można też chyba nie bez racji pytać, czy stwierdzenia takie, jak to, że sąd o realnym istnieniu oparty na doświadczeniu transcendentnym ma charakter jedynie postulatu albo że w systemie filozoficznym skonstruowanym na podstawie doświadczenia transcendentnego w samym punkcie wyjścia musi się znaleźć dowód ontologiczny, są dostatecznie uzasadnione. Istotne światło w tych kwestiach można by znaleźć w pracach innych transcendentalistów, szczególnie takich, jak Emerich Coreth i Bernard Lonergan. Oni, co prawda, słusznie zostali pominięci w tej monografii, bo nie poświęcili zbyt wiele uwagi doświadczeniu transcendentnemu, ale ich stanowisko jest istotne dla rozważań systemowych. Szczególnie ważna wydaje się tu argumentacja Coretha za istnieniem Absolutu, wychodząca od zasady celowości, oraz Lonerganowskie rozwiązanie problemu krytycznego, problemu mostu łączącego podmiot z przedmiotem.

W końcu trzeba zapytać, czy słuszne jest redukowanie znacznej części filozofii transcendentnej (szczególnie tej w wydaniu Rahnera) do filozoficznych wniosków z teologii katolickiej, do „filozofowania w kontekście wiary”. Niezależnie od prawdy koła hermeneutycznego wydaje się, że zarówno Rahner, jak i Lotz nie chcieliby tak łatwo pożegnać się z zasadniczym dążeniem do bezzałożeniowości swojej filozofii, wydaje się w każdym razie, że ich filozofia nie jest mniej bezzałożeniowa niż inne. (Bo czyż ateizm nie bywa bardzo wpływowym i bardzo destrukcyjnym przedzałożeniem filozofii?) Faktem jest, że Rahner, odkąd zdecydował się poświęcić teologii, jedynie szkicuje rozwiązania problemów filozoficznych. Nie musi to jednak przekreślać ich obiektywnej wartości, możliwe pozostaje ich uzasadnienie bez odwoływania się do wiary i teologii. Z historii filozofii dobrze wiemy, że nie tylko świat codzienności, nie tylko nauki przyrodnicze i humanistyczne, ale także teologia i wiara bywały i bywają potrzebne jako horyzont, kontekst, inspiracja odkryć filozoficznych – bynajmniej nie będąc przy tym konieczne jako horyzont, kontekst ich uzasadnienia. Zgadzałoby się to akurat z chrześcijańską tezą o tak głębokiej degradacji duchowych władz człowieka, w tym również rozumu, że konieczna jest łaska dla ich uzdrowienia i normalnego funkcjonowania. W tej perspektywie łaska (a więc i związana z nią wiara) byłaby konieczna dla niektórych przynajmniej filozoficznych odkryć dokonywanych przez rozum, podobnie jak lekarstwo jest konieczne dla chorych oczu, aby mogły one zobaczyć coś, co przed chorobą albo po wyzdrowieniu mogą widzieć bez żadnej pomocy lekarstwa, jedynie dzięki swoim naturalnym możliwościom.

Te wszystkie uwagi i propozycje dalszej dyskusji w niczym nie umniejszają fundamentalnej wartości tej świetnej monografii. Z samej natury doświadczenia transcendentnego, z jego nietematycznego, nieintencjonalnego charakteru wynika, że stosunkowo łatwo może ono zostać przeoczone, pominięte, zapomniane, tak bardzo, że samo zapomnienie może zostać zapomniane (Rahner). A to oznacza coś więcej niż tylko duchowe zubożenie człowieka, to może oznaczać nawet jego zasadniczą duchową degradację. Praca ks. Wolszy obok swoich wielu zalet i zasług zapobiega takiemu przeoczeniu lub zapomnieniu. Może to jej największa zasługa. Przecież obszar doświadczenia transcendentnego jest w dużym stopniu obszarem najbardziej

tajemniczym w naszej egzystencji, ale też najbardziej intrygującym i obiecującym. To jakby drugie dno, wymiar głębi naszego, nieraz tak bardzo powierzchownego, poznania i bycia. To miejsce, gdzie, jak się wydaje, zarysowują się drogi najbardziej prowadzące w głąb, drogi najbardziej wyprowadzające nas spod klosza skończoności. To miejsce, gdzie natrafiamy na to, co najbardziej niosąc i podtrzymując wszystko, jest zarazem najbardziej zasłaniane i skrywane przez powierzchnię (a nawet krzykliwość) tego, co niesione i podtrzymywane w istnieniu. Ież można tam jeszcze odkryć!

Ks. Dariusz Oko
Kraków, PAT

Tadeusz B i e s a g a SDB, *Spór o normę moralności*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1998, ss. 327.

Na zakończenie obchodów 20-lecia powstania „Solidarności”, z inicjatywy gdańskiego ordynariusza abpa Tadeusza Gocłowskiego grupa zaproszonych, społecznie uznanych, autorytetów przyjęła i podpisała w Dworze Artusa, z myślą przesłania jej do najważniejszych instytucji międzynarodowych, m.in. ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka, Kartę Powinności Człowieka. W *Preambule* dokumentu czytamy m.in.: „Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci, rasy i wyznania, jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbywalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakładają to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata. Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata. Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi [...]”¹

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny mają w godności osobowej człowieka. Kodeks „rzeczy należnych człowiekowi”, a przez to powinnych (od siebie dla siebie i od innych dla siebie i dla innych) – jako wyraz *lex naturalis* – zawsze interesował etyków i filozofów prawa². Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Istotne okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności. W kontekście zaś pytania o normę moral-

¹ Cyt. za: „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 37 (z 10 IX 2000 r.).

² Zob. ważną monografię M. Piechowiaka *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* (Lublin: TN KUL 1999).