

*Jan Krokos*

## Dzieło Tomasza z Akwinu a fenomenologia

Na potrzebę dopełnienia metafizyki tomistycznej przez fenomenologię wskazywał m.in. É. Gilson. Kończąc *Byt i istotę* pisał:

Każda ontologia istnienia doprowadza do „fenomenologii”, która posługuje się jej zasadami, ale zarazem ją również uzupełnia, ‘fenomenologia’ bowiem zaczyna się właśnie w tym punkcie, w którym myśl usiłuje uchwycić istnienie we właściwej mu funkcji przyczyny bytu, to znaczy w jego żywej i ciągle twórczej aktywności. Niewątpliwie popełnilibyśmy poważny błąd, gdybyśmy chcieli stworzyć ‘fenomenologię’, która niejako samej sobie służy za metafizykę. [...] Niemniej konieczne dla metafizyki bytu jest oparcie się o „fenomenologię”, którą przerasta, nie odrywając się od niej jednak<sup>1</sup>.

Natomiast A.B. Stępień dostrzega merytoryczną podstawę współpracy tomizmu i fenomenologii przede wszystkim w wypracowanej przez fenomenologów technice badań fundamentalnych, zakładanych przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. To, jego zdaniem, fenomenologowie dali wzorcowe przykłady opisu tego, co pierwotnie dane, gdy tomiści odwołują się do „fragmentów czy strzępów” takich opisów, zachowanych w pismach Stagiryty. Dlatego nie tyle w poglądach, co w metodach fenomenologicznych tomizm winien szukać sprzymierzeńca.<sup>2</sup> Z kolei M.A. Krąpiec w łączeniu tomizmu z fenomenologią, które według niego jest, jak mawia, łączeniem ognia z wodą – dostrzega zagrożenie dla realizmu. Mimo to uznaje znaczenie badań fenomenologicznych we wstępnej fazie filozofowania. Stanowczo podkreśla natomiast niewystarczalność fenomenologii w realistycznym ostatecznościowym wyjaśnianiu

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 288. Powstaje wątpliwość, czy Gilson, pisząc o „fenomenologii”, ma na uwadze fenomenologię w stylu Husserlowskim. Kontekst wskazuje jednak, że jego rozumienie fenomenologii przynajmniej zbliżone jest do fenomenologii opisowej Husserla.

<sup>2</sup> A.B. Stępień, „Tomizm a fenomenologia”, w: idem, *Studia i szkice filozoficzne*, red. A. Gut, t. 2, Lublin 2001, ss. 269-277.

niu bytu i poznania.<sup>3</sup> Broniąc tezy o komplementarności tomizmu, a ściślej: metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej i fenomenologii, będę starał się ową komplementarność ujawnić poprzez ukazanie osobliwości teologiczno-filozoficznego dzieła Tomasza z Akwinu i badań fenomenologicznych.

### 1. Teologiczny i metafizyczny charakter dzieła Tomasza z Akwinu

Dzieło Tomasza, mimo swej różnorodności<sup>4</sup>, w pełni zasługuje na miano systemu. Jego systemowość przejawia się na dwa sposoby: 1° poszczególne teksty Akwinaty, z wyjątkiem kilku pism, wpisują się w scholastyczny system nauczania, odzwierciedlając jego etapy i formy; 2° jednolity jest wewnętrzny układ treści zwłaszcza „własnych” (w przeciwieństwie do komentarzy) dzieł Tomasza oraz przyjęty sposób argumentacji.

Mając to na uwadze, trzeba zdać sobie sprawę, że główne dzieła Tomasza są dziełami teologicznymi.<sup>5</sup> Dla teologii zaś ostatecznym źródłem i przedmiotem poznania jest wiara. M.-D. Chenu, mając na uwadze dzieło Tomasza, powie, że teologia rodzi się „w obrębie wiary”<sup>6</sup>. W historii myśli chrześcijańskiej spotykamy zasadniczo dwa podejścia do wiary i jej depozytu, które wyznaczają dwa sposoby uprawiania teologii. Pierwsze z nich oddaje *adagium: credo, quia absurdum* (wierzę, ponieważ to jest absurdalne), przypisywane Tertulianowi<sup>7</sup>. Drugie zawdzięczamy Anzelmowi z Canterbury, a brzmi ono: *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia). W formule tej zawarta

<sup>3</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, ss. 26, 69, 188-193; idem, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 22 n.

<sup>4</sup> Na dzieło Doktora Anielskiego składają się przede wszystkim trzy wielkie synazy teologiczne (*Scriptum super libros Sententiarum* Piotra Lombarada, *Summa contra gentiles*, zwana też *Summą filozoficzną*, oraz *Summa teologii*), a ponadto dysputy akademickie, w tym quodlibety, komentarze do Pisma św., 11 komentarzy do Arystotelesa, inne komentarze, pisma polemiczne, traktaty na tematy wybrane, opinie naukowe, listy, dzieła liturgiczne i kazania.

<sup>5</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, ss. 11-44. Pogląd ten podzielają i inni tomiści, np. S. Świążawski (por. idem, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, ss. 36-46).

<sup>6</sup> M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, przeł. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 39.

<sup>7</sup> Tertulian użył innego sformułowania, choć bliskoznacznego: *credo quia inep- tum* (wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne). Występuje ono w piątym rozdziale

jest myśl o możliwości wyjaśnienia prawd wiary oraz ich wzajemnych powiązań przy pomocy spekulacji metafizycznej i uczynienia ich zrozumiałymi przez ukazanie ich koniecznych racji lub ich rozumowych podstaw. To, że wiara poszukuje zrozumienia, oznacza, iż szuka ona wglądu w swoje podstawy. Tomasz podążył za formułą anzelmiańską, choć znacznie ją zmodyfikował. Np. włączył tzw. dowody na istnienie Boga w dziedzinę samego rozumu, a następnie wprowadził (nie przestrzegane przez Anzelma) przeciwstawienie między racjami konieczności i stosowności, widząc w racjach, jakie poszukuje się dla zrozumienia wiary, prostą *convenientia* (zgodność, harmonię) a nie *rationes necessariae* (racje konieczne).<sup>8</sup>

Swoje rozumienie teologii i jej relację do filozofii Tomasz przedstawił przede wszystkim na początku *Summy teologii*, wskazując na jej konieczność. Według Tomasza teologię i filozofię łączy wspólny przedmiot: byt (*ens*). Akwinata zgadza się ze stanowiskiem, że przedmiotem jakiejkolwiek nauki może być tylko byt.<sup>9</sup> Uznaje też, iż filozofia zajmuje się także Bogiem, o czym świadczy i to, że Arystoteles filozofię pierwszą jako naukę o Pierwszej Przyczynie nazywa teologią<sup>10</sup>. Stąd Tomasz nie widzi przeszkody, by tymi samymi rzeczami, które poznaje filozofia przy pomocy światła naturalnego rozumu, inna nauka (teologia nadprzyrodzona) poznawała przy pomocy światła Objawienia Bożego<sup>11</sup>. Nie zgadza się natomiast na to, by uznać wystarczalność filozofii w sprawach Bożych.

---

jego traktatu *De carne Christi*. Tertulian pisze tam: „Syn Boży umarł; trzeba w to wierzyć, ponieważ to jest niedorzeczne. I został pogrzebany, ale zmartwychwstał; jest to pewne, ponieważ jest niemożliwe”; cyt. za: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1996, 48.

<sup>8</sup> O aktualności problemu relacji wiary do rozumu i teologii do filozofii świadczy wydana 14 września 1998 r. encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*. Dyskusja nad nią, jaka toczyła się w Polsce, zaowocowała m.in. ok. 10 tomami artykułów i wypowiedzi na ten temat.

<sup>9</sup> „Doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo”, *S.th.* I, q. 1, a. 1, 2.

<sup>10</sup> Por. *Met.* 1026 a 18; *In Met.* lb. 4, lc. 1-2.

<sup>11</sup> „Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur”; *S.th.* I, q. 1, a. 1, ad 2.

Podstawą dla rozróżnienia teologii od filozofii jest ich odmienny punkt wyjścia. Tomasz wskazuje, że w dziedzinie poznania odmienny punkt wyjścia (*diversa ratio cognoscibilis*) prowadzi do powstania odmiennej gałęzi wiedzy. Choć zatem filozofia i teologia, będąc wiedzą (*scientia*), opierają się na zasadach poznawczych *per se notis*<sup>12</sup>, to pierwsza z nich wychodzi z zasad poznawczych zdobytych przez samą siebie przyrodzonym światłem rozumu, druga zaś – z zasad zaczerpniętych z wiedzy nadrzędnej, jaką jest wiedza Boga i niebian<sup>13</sup>. Konsekwencją takiego pojmowania teologii jest przypisanie jej szczególnej godności (*dignitas*). Tomasz wyjaśnia, że teologia, będąc zarówno nauką teoretyczną, jak i praktyczną (*speculativa et practica*)<sup>14</sup>, góruje ważnością nad wszelką wiedzą spekulatywną i praktyczną<sup>15</sup>. Jako spekulatywna góruje nad innymi spekulatywnymi z racji pewności<sup>16</sup> oraz ważności przedmiotu. Natomiast jako wiedza praktyczna góruje nad innymi naukami praktycznymi z tej racji, że zmierza do najwyższego celu, jakim jest wieczna szczęśliwość.<sup>17</sup>

W artykule 5. pierwszej części *Summy* Tomasz zbliża się do stwierdzenia, że *philosophia est ancilla theologiae*<sup>18</sup> i wyjaśnia, że choć teologia może obejść się bez filozofii, to jednak posługuje się jej osiągnięciami dla lepszego uprzystępnienia przedstawianych zagadnień. Czyni zaś tak nie z własnej niewystarczalności, lecz dlatego, że nasz intelekt

<sup>12</sup> Zasady te są określane także jako *notis immediate et non mediante ratiocinio* – zasady bezpośrednie i nie zapośredniczone przez rozumowanie.

<sup>13</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 2, c. Tomasz powie, że wiara tak ma się do włanej mądrości (*ad sapientiam infusam*), jak sprawność pierwszych zasad (*intellectus principiorum naturaliter cognitorum*) do naturalnej mądrości lub wiedzy (*De verit.*, q. 28, a. 4, ad 8), oraz że wiara jest niejako sprawnością zasad dla teologii (*quasi habitus principiorum theologiae*) (*S. th.*, I, q. 1, a. 8, c; *In Trin.*, q. 2, a. 2, ad 5).

<sup>14</sup> Temu zagadnieniu poświęcony jest *S. th.* I, q. 1, a. 4.

<sup>15</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 5, c.

<sup>16</sup> Tomasz wyjaśnia, iż chodzi mu o pewność płynącą z natury danej wiedzy, nie zaś z przypadku poznającego. Odwołuje się też do Arystotelesa, który w traktacie *O częściach zwierząt* (644 b 31-33) pisze, iż niedoskonałe poznanie istot wyższych (ponieważ dotyczy rzeczy ważnych) przynosi nam więcej przyjemności niż znajomość wszystkiego, co jest w naszym zasięgu, tak jak i przelotne spotkanie fragmentów rzeczy ulubionych sprawia więcej radości, niż dokładna znajomość wielu innych, wielkich rzeczy. Tomasz myśl tę oddaje następująco: „Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.”, *S. th.* I, q. 1, a. 5, ad 1.

<sup>17</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 5.

<sup>18</sup> *Por. S. th.* I, q. 1, a. 5, sc.

daje się łatwiej prowadzić do poznania tego, co przewyższa jego siły, a czym właśnie zajmuje się nauka święta, wychodząc od tego, co pozna się swym naturalnym światłem.<sup>19</sup> Ta służebna rola filozofii uwidacznia się, zdaniem Tomasza, w argumentacji teologicznej i w wyprowadzaniu wniosków z prawd wiary<sup>20</sup>. Filozofia w teologii nie jest jednakże ciałem obcym. Chenu, mając na uwadze uszczęśliwiające widzenie Boga, którego teologia jest ziemskim zaczątkiem, powie, że

jak w każdym spotkaniu przedmiotu i podmiotu – w tym wypadku Boga-przedmiotu i człowieka-podmiotu – również tutaj będą działać wszystkie odnoszące się do poznania prawa, jakie filozofowie rozpoznają w takiej czynności duchowej jak akt poznawczy<sup>21</sup>.

Sam Tomasz w poszukiwaniu rozumowego uzasadnienia wiary dostrzega dopełnienie umiłowania prawd wiary.<sup>22</sup> Uzasadnienie wiary jest dla Akwinaty równoznaczne z poszukiwaniem racji, do których drogę otwiera pytanie *propter quid*. A jest to, jak wiemy z pism Arystotelesa, jedyne pytanie w ścisłym tego słowa „naukowe”, które nieuchronnie prowadzi do Absolutu jako praźródła wszelkiej prawdy i praźródła wszelkiego bytu, w którym to metafizyka spotyka się z teologią.<sup>23</sup> Dlatego też, jak powie Gilson, „Doktor teologii musi [...] nieuchronnie całą swą wiedzę o swym właściwym przedmiocie, którym jest słowo Boże, budować na podłożu naukowej i filozoficznej znajomości świata”<sup>24</sup>. Stąd, jego zdaniem, Tomasz uprawiał filozofię „służebnie”, mając na względzie mądrość chrześcijańską, i nawet na myśl mu nie przyszło, by pierwiastki filozoficzne wyłuskiwać z wywodów teologicznych.

Teologiczny porządek, taki jaki spotykamy w dziele Akwinaty, zmierza od Boga ku rzeczom. Porządek filozoficzny zaś winien dążyć od rzeczy do Absolutu. W teologicznych dziełach Tomasza, pośród których pierwsze miejsce należy się *Summie teologii*, trzeba zatem wyraźnie

<sup>19</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>20</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 8.

<sup>21</sup> Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, op. cit., s. 40. Wśród praw poznawczych Chenu wymienia prawo płodności przedmiotu, polegające na uobecnianiu się przedmiotu w podmiocie poznającym, oraz prawo łaknienia podmiotu, polegające na zainteresowaniu mojego umysłu przedmiotem, prowadzące do poszukiwania przyczyn, a w tym Pierwszej Przyczyny; *ibid.*, s. 40 n.

<sup>22</sup> *S. th.* II-II, q. 2, a. 10, c.

<sup>23</sup> E. Gilson, *Tomizm*, op. cit., ss. 29-31.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 16.

odróżnić porządek dowodzenia teologicznego, któremu jest podporządkowany także wykład zagadnień filozoficznych jako przyporządkowanych problemom teologicznym, od porządku dowodzenia (czy: uzasadniania) filozoficznego, który w dziełach teologicznych jest ukryty.<sup>25</sup> Punktem wyjścia tego ostatniego jest stwierdzenie faktu (*demonstratio quia*), zadaniem – jego wyjaśnienie poprzez znalezienie przyczyn (*demonstratio propter quid*). Porządek ten wyznacza logiczny układ pytań, o którym wyraźnie mówią Arystoteles i Tomasz. Stwierdzają oni zgodnie, że pytanie o przyczynę (*propter quid*) zakłada wiedzę o zachodzącym fakcie, jaką zdobywamy, odpowiadając na pytanie: „jak się rzecz ma” (*quia*). Natomiast pytanie o naturę rzeczy: „czym coś jest” (*quid est*), zakłada wiedzę faktyczną, którą uzyskujemy, odpowiadając na pytanie: „czy jest” (*an est*).<sup>26</sup> Można by powiedzieć, że wspomniany logiczny porządek pytań wyznacza też metodę Arystotelesowskiej i Tomaszowej metafizyki, której zadaniem jest badanie pierwszych przyczyn.<sup>27</sup> Ten porządek pytań i oparta na nim metoda metafizyki odpowiada też naturze ludzkiej: w człowieku bowiem, jak powie Tomasz, tkwi przyrodzona chęć poznania przyczyny po dostrzeżeniu skutku, a także wynikające z tego zdumienie<sup>28</sup>. Tym samym Akwinata w pełni podziela optymizm i realizm poznawczy Filozofa, który uważał, że do pełni prawdy dochodzi się stopniowo, wychodząc od ujmowania przejawów rzeczywistości najłatwiej dostępnych naszym (πρὸς ἡμᾶς) władzom poznawczym, a dążąc do uchwycenia jej najgłębszych składni-

<sup>25</sup> Gilson powie, że w *Summie teologii* „poglądy filozoficzne zostały udowodnione według **zasad** dowodzenia filozoficznego, przedstawione zaś – według **porządku** dowodzenia teologicznego”. E. Gilson, *Tomizm*, op. cit., s. 40. Podobne stanowisko zajęli także: J. Le Rohellec, P. Mandonnet i J. de Tonquédec, na których powołuje się Gilson.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Krokos, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa 2004, ss. 37-54.

<sup>27</sup> *Contra Gent.*, I, 1; *S. th.*, I, q. 1, a. 6.

<sup>28</sup> „Inest enim homini naturale desiderium cognoscenti causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit”. *S. th.*, I, q. 12, a. 1, c. Tomasz w ten sposób wprost podejmuje myśl Arystotelesa, którego *Metafizykę* otwiera twierdzenie, że wszyscy ludzie z natury dążą do poznania (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – *Met.* 980 a 21), a poznanie rodzi się ze zdziwienia, bowiem dzięki zdziwieniu ludzie zaczęli filozofować (διὰ τὸ θαυμάζειν ἄνθρωποι ἤρξαντο φιλοσοφῆν – *Met.* 982 b 12n) i w zdziwieniu tkwi pragnienie poznania (ἐν τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν – *Ret.* 1371 a 32).

ków, które co prawda są najtrudniej dostępne naszym władzom poznawczym, lecz same w sobie (φύσει) są najbardziej zrozumiałe.<sup>29</sup>

Takie stanowisko Arystotelesa i Tomasza stanie się jaśniejsze, jeśli się zważy, że cała ich metafizyka zasadza się na nauce o możliwości i akcie, czyli o możliwości i urzeczywistnieniu. Zwieńcza ona i generalizuje teorię wszelkich innych złożań bytowych, zarówno w porządku bytowania bytu, jak i w porządku jego działania. Złożenie bytowe z możliwości i aktu miało wyjaśniać zmienność, a mimo to i tożsamość bytu przygodnego. To, co urzeczywistnione (akt), jest w bytach zmiennych zawsze urzeczywistnieniem jakiejś możliwości, zaś przechodzenie z możliwości do aktu to realny ruch. Podstawowe znaczenie nauki o możliwości i akcie dla całej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej ujawnia się między innymi w tym, że nauka ta pozwala zarówno wyjaśnić byt przygodny poprzez odwołanie się do jego racji (przyczyny), jak i wyjaśnić poznanie bytu. Poznanie bowiem w porządku bytowania nie jest niczym innym jak ruchem: urzeczywistnianiem się poznawczych potencjalności podmiotu poznającego, w porządku zaś poznania – jego pierwszym przedmiotem jest to, co urzeczywistnione (byt aktualny).

Teologiczny charakter dzieła Tomasza, w którym filozofii przypadała rola służebna, nie wyjaśnia jeszcze w pełni sposobu prezentacji treści teologiczno-filozoficznych. Trzeba jeszcze dostrzec, że dzieło to jest nie tyle podporządkowane, co ufundowane w charyzmacie dominikańskim<sup>30</sup>, który to charyzmat sam Doktor Anielski pojmował jako kontemplowanie i dzielenie się z innymi owocami kontemplacji (*contemplari et contemplata aliis tradere*), nie tylko wlanej, pochodzącej z modlitwy, lecz i nabytej, którą się zdobywa poprzez *studium*<sup>31</sup>. Zgodnie z tym charyzmatem, dzieło Tomasza jest przyporządkowane nauczaniu i przepowiadaniu Ewangelii.<sup>32</sup> Przyporządkowanie nauczaniu sprawia, że podstawowe dzieła Akwinaty, zachowując swój

<sup>29</sup> *An. post.* 71 b 33; *Phys.* 184 a 16; *Met.* 1029 b 4-11. Por. T. Kwiatkowski, „Prymat i niezależność wiedzy teoretycznej według rozdziałów 1. i 2. Księgi! Metafizyk. Antyrelatywistyczny program głównego dzieła Stagiryty”, w: idem, *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin 1993, s. 19.

<sup>30</sup> Por. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, op. cit., ss. 24-26. Zob. także: J. Krokos, „Św. Tomasz z Akwinu a pastoralny charakter teologii”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 1997, ss. 161-163.

<sup>31</sup> Por. *S. th.* II-II, q. 188, a. 6, c.

<sup>32</sup> Tomasz przyznał najwyższe miejsce w hierarchii zakonnej zakonom mieszanym (w tym dominikanom) z tej racji, że są przeznaczone do nauczaniu i przepo-

charakter dydaktyczny, nie oddają logiki dochodzenia do tez systemu, lecz logikę ich uzasadniania<sup>33</sup>, wyznaczoną przez paradygmat dydaktyczny, obowiązujący na średniowiecznych uniwersytetach. Zgodnie zaś z nim należało wprawdzie rozważyć przeciwstawne stanowiska autorytetów, nim poda się własne rozwiązanie interesującego problemu. Nie tylko zatem teologiczny charakter dzieł Tomasza, lecz i ich dydaktyczna specyfika odwraca porządek, jaki jest właściwy naukom doświadczalnym w szerokim tego słowa rozumieniu. Stąd w punkcie wyjścia Tomaszowego (a szerzej: średniowiecznego) dyskursu spotykamy wypowiedzi autorytetów i depozyt wiary, domagający się zrozumienia.

## 2. Fenomenologia jako filozofia absolutnego początku

Za upatrywaniem w fenomenologii dopełnienia Tomaszowej filozofii, a co za tym idzie – i teologii, przemawiają co najmniej dwie racje. Pierwsza, natury historycznej – to powinowactwo obu nurtów filozofowania. Fenomenologia wyrosła zainspirowana badaniami „psychologicznymi” Franciszka Brentana.<sup>34</sup> Twórczo nawiązywał on do Arystotelesa

---

wiadania – *ordinatur ad docentem et praedicandum*. (S. th. II-II, q. 188, a. 6, c). W *Summa contra Gentiles* I, 2, swoje zadanie określił jako zadanie mędrca, który całe życie winien poświęcić mówieniu o Bogu: „Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur”.

<sup>33</sup> To przeciwstawienie nie pokrywa się z Reichenbachowskim i Popperowskim przeciwstawieniem kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania. Jak wiadomo przez kontekst odkrycia rozumie się przebieg konkretnych operacji myślowo-badawczych, obecnych w procesie odkrywania. Zaś przez kontekst uzasadniania – ogólne schematy, reguły i wzorce, rządzące sprawdzaniem, potwierdzaniem, obalaniem i dowodzeniem. Nam zaś chodzi o odróżnienie logicznego układu poznań, prowadzących do sformułowania teorii, od logicznego układu wykładu tej teorii.

<sup>34</sup> Franz Brentano oprócz studiów filozoficznych w Monachium, Würzburgu, Berlinie i Münster studiował także teologię w klasztorze dominikanów w Grazu oraz w Monachium i Würzburgu. W 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie u dominikanów. Porzucił stan kapłański i w 1873 r. wystąpił formalnie z Kościoła katolickiego. Arystotelesowi poświęcił pracę doktorską *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg 1862), habilitacyjną *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* (Mainz 1867) oraz prace: *Über den Creationismus des Aristoteles* (Wien 1882), *Aristoteles und seine Weltan-*



i scholastyków, od których to zapożyczył m.in. pojęcie „intencjonalności”, centralne dla jego psychologii opisowej<sup>35</sup>, przejęte potem przez fenomenologię. Druga racja – metodologiczna – wynika ze specyfiki fenomenologii, która jako filozofia absolutnego początku chce nieuprzedzenie badać i opisywać to, co i jak bezpośrednio dane. Mając na uwadze komplementarność tomizmu i fenomenologii nie wolno zapomnieć, że fenomenologia Husserlowska jest raczej teorią poznania niż filozofią bytu (metafizyką) i jako taka podejmuje zagadnienie, które klasyczna metafizyka pomija.

Mimo różnic w deklaracjach i interpretacjach utrzymujemy, że „w szkole Husserla funkcjonuje zasadniczo jedna koncepcja fenomenologii jako określonej dyscypliny wiedzy”<sup>36</sup>. Wyrasta ona z fenomenologicznego nastawienia i fenomenologicznej metody badania. Zachowując formalne rygory naukowości, fenomenologia ma być – jak powie E. Husserl – „filozofią od spodu” (*Philosophie von unten*)<sup>37</sup> czy „filozofią początku” (*Philosophie des Anfangs*)<sup>38</sup>. Ma być swoistą „filozofią pierwszą”, która chce mieć w „sobie samej” całkowite uprawomocnienie. Przejmując od Arystotelesa nazwę, a od Sokratesa, Platona i Kartezjusza ideę filozofii pierwszej, Husserl jej urzeczywistnienie widział

---

*schauung* (Leipzig 1911) i *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (Leipzig 1911). Zgodnie ze swoją teorią faz rozwoju filozofii w dziele Stagiryty upatrywał pełnię rozkwitu filozofii starożytnej, a w systemie Tomasza z Akwinu – najwyższą dojrzałość filozofii średniowiecznej. Por. F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie*, Hamburg 1968.

<sup>35</sup> Wprowadzając pojęcie „intencjonalności” Brentano w przypisie wskazuje na Arystotelesa, Filona, Augustyna, Anzelma i Tomasza z Akwinu jako na tych, którzy zdawali sobie sprawę z inegzystencji przedmiotu w aktach psychicznych. O ostatnim z nich napisze: „Tomasz z Akwinu naucza, że to, o czym się myśli, istnieje intencjonalnie w podmiocie myślącym; przedmiot miłości – w kochającym; to, co pożądane, w pożądającym; i wykorzystuje to do celów teologicznych. Kiedy Pismo mówi o immanencji Ducha św. on objaśnia ją jako intencjonalną immanencję przez miłość. A w intencjonalnej inegzystencji przy myśleniu i kochaniu stara się odnaleźć pewną analogię do tajemnicy Trójcy św., oraz przejścia Słowa i Ducha *ad intra*”; Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, op. cit., s. 127. Cytat ten świadczy o tym, jak Brentano pojmował system Akwinaty.

<sup>36</sup> Do takiej tezy doprowadziły mnie analizy deklaracji metodologicznych czołowych fenomenologów, które przedstawiłem w rozprawie: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1965, s. 48.

<sup>38</sup> Idem, *Erste Philosophie (1923/24)*, t. 1, *Kritische Ideengeschichte*, Den Haag 1956, s. 298.

w radykalnym zwrocie do samych rzeczy (*zurück zu den Sachen selbst*), które – powstrzymując się od teorii i mniemań – trzeba „wysłuchiwać” tak, jak się prezentują<sup>39</sup>. Stąd nigdy nie unieważniona „zasada wszystkich zasad” głosi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania”, a „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”<sup>40</sup>. Ta źródłowa naoczność, różna dla różnych dziedzin i kategorii przedmiotowych, jest, według Husserla, źródłem prawomocności poznania.<sup>41</sup> Motywuje ona źródłową oczywistość, która gwarantuje fenomenologii apodyktyczność jej wyników poznawczych<sup>42</sup>.

Tak rozumiana fenomenologia jest możliwa tylko wtedy, gdy swym przedmiotem uczyni to, co bezpośrednio dane i tylko tak, jak jest dane, czyli fenomen, który nie jest żadnym realnym ustytucyjnym bytem, lecz procesem zjawiania się i zjawianiem się tego, co się zjawia<sup>43</sup>, oraz gdy to, co dane, zostanie ujęte w jego istocie, w jego swoistości<sup>44</sup>. Podstawowym krokiem do badań nad tak pojmowanym fenomenem jest przyjęcie odpowiedniego nastawienia (*Einstellung*). W fenomenologii pojęcie to pojawiło się po raz pierwszy w *Ideach I*. Jak się wydaje, Husserl zaczerpnął je z psychologii, gdzie miało wyjaśniać sterowanie wszelką aktywnością.<sup>45</sup> Fenomenologowie zaś nastawienie pojmowali

<sup>39</sup> Por. idem, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, t. 2, cz. 1, Warszawa 2000, s. 9; idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, ss. 59-62 (cyt. dalej jako *Idee I*).

<sup>40</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., s. 73.

<sup>41</sup> *Ibid.*, ss. 65, 247, 455.

<sup>42</sup> Por. idem, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, t. 1, Toruń 1996, ss. 22-24; idem, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 17; idem, *Erste Philosophie (1923/24)*, t. 1, op. cit., s. 5.

<sup>43</sup> Idem, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, op. cit., s. 35 nn. Por. M. Scheler, „Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze”, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 3, Bern-München 1972, s. 246 n.

<sup>44</sup> Por. np. Husserl, *Idee I*, op. cit., ss. 7, 15 nn, 25, 30; idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 102 n.

<sup>45</sup> Por. U. Claesges, P. Janssen, „Einstellung”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, J. Ritter (hrsg.), Basel-Stuttgart 1972, ss. 417-422; J. Krokos, „Nastawienie i jego rola poznawcza. Zarys problemu”, w: S. Koperek, W. Zuziak (red.), *Scire Deum*, Kraków 2006, ss. 281-291.

jako postawę poznawczą podmiotu poznającego, warunkującą określony typ poznania. M. Scheler wprost fenomenologię identyfikował z fenomenologicznym nastawieniem. Opisywał je jako duchowe oglądanie, „w którym dochodzi do zo-baczenia (*er-schauen*) lub do przeżycia (*er-leben*) czegoś, co bez niego pozostaje ukryte: mianowicie bogactwa ‘faktów’ (*Tatsachen*) swoistego rodzaju”<sup>46</sup>, i widział w nim wspólną płaszczyznę dla całego ruchu fenomenologicznego.

Przeciwstawiając nastawienie fenomenologiczne nastawieniu naturalnemu, psychologicznemu, dogmatycznemu itp., Husserl pierwsze z nich związał z fenomenologiczną *ἐποχή* czy redukcją transcendentálną<sup>47</sup>, opisywaną jako uchylenie działania generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia<sup>48</sup>. Po wzięciu w nawias wszystkich sądów dotyczących istnienia świata naturalnego, pozostaje jeszcze niewzruszony horyzont transcendentálnie oczyszczonych fenomenów. Teraz żyjąc już w nastawieniu transcendentálnym, „ja” i mój świat nie jest czymś realnym, lecz czystym fenomenem. Odsłonięta w ten sposób czysta świadomość, owa irrealna subiektywność w jej absolutnym bycie staje się nową sferą transcendentálnego doświadczenia.<sup>49</sup> Jedynie bowiem moja czysta świadomość jest mi dana źródłowo i absolutnie nie tylko w swej istocie (*Essenz*), lecz i w swym istnieniu (*Existenz*). Spozrzeżeniem zaś, w którym jest ona tak dana, jest spozrzeżenie immanentne.<sup>50</sup> W ten sposób fenomenologia staje się „nauką o istocie nie realnych, lecz transcendentálnie zredukowanych fenomenów”<sup>51</sup>, czy

---

<sup>46</sup> M. Scheler, „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 10, Bern 1957, s. 380. Scheler, mówiąc o faktach, miał na myśli „rzeczy dane we własnej osobie“ (fenomeny), które stają się samoobecne dzięki zawartości bezpośredniej naoczności.

<sup>47</sup> W tekstach Husserla i innych fenomenologów fenomenologiczna *ἐποχή* jest niekiedy utożsamiana z redukcją transcendentálną, a niekiedy od niej odróżniana.

<sup>48</sup> Husserl, *Idee I*, op. cit., s. 92 n. W tym miejscu drogi Husserla rozchodzą się z ejdetykami, a przede wszystkim z R. Ingardenem. Ten dostrzegał zasadność stosowania redukcji transcendentálnej tylko w teorii poznania, natomiast uważał ją za zbędną w badaniach ontologicznych i metafizycznych. Por. np. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, ss. 377 n, 588 n, 592; idem, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, 357-380 (chodzi o sławny artykuł „O niebezpieczeństwie ‘petitionis principii’ w teorii poznania”).

<sup>49</sup> Husserl, *Idee I*, op. cit., s. 152; idem, *Erste Philosophie*, t. 2, op. cit., ss. 163, 172 n.

<sup>50</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., s. 136 n.

<sup>51</sup> Ibid., s. 8.

inaczej – nauką o istocie czystej świadomości<sup>52</sup>. Dla Husserla czysta świadomość, czyli świadomość transcendentálna ma charakter abstraktu poznawczego. Jest ona też traktowana jako dziedzina bytu absolutnego, w której to, co transcendentne, konstytuuje się jako korelat pewnej mnogości aktów intencjonalnych jednego lub wielu czystych „ja”, przy ich wzajemnym porozumiewaniu się.<sup>53</sup> Ukazanie, jak się świadomościowo konstytuują obiektywne jednostki każdej dziedziny i kategorii oraz wszystkich stopni ogólności, staje się głównym zadaniem fenomenologii transcendentálnej.<sup>54</sup> Husserl podejmuje tym samym Kartezjański wątek, który stał się motywem przewodnim całej filozofii współczesnej, wątek, który wyznacza retrospektywne pytanie „o ostateczne źródło wszystkich wytworów poznania, wszelkiej autorefleksji nad nim samym i nad jego życiem poznawczym”<sup>55</sup>. Podejmuje „problematykę założeń”, której w takiej ostrości nie znało średniowiecze<sup>56</sup>, a swą fenomenologię, czy jej podstawową część, uważa za teorię poznania czy teorię nauki<sup>57</sup>.

Scheler natomiast, idąc za myślą Platona, nastawienie fenomenologiczne zdefiniuje jako „określony przez miłość akt uczestniczenia rdzenia skończonej osoby ludzkiej w tym, co stanowi istotę wszelkich możliwych rzeczy”<sup>58</sup>, które to uczestnictwo dokonuje się poprzez moralne „nawrócenie”, u podstaw którego leży miłość poznania. Ona to właśnie jest odpowiedzialna za opuszczenie nastawienia naturalnego światopoglądu i wzlot całego człowieka do tego, co istotne<sup>59</sup>. Fenome-

<sup>52</sup> Idem, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, op. cit., s. 22 n.

<sup>53</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., ss. 181 n, 224 n; idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 52 n; idem, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag 1954, s. 154.

<sup>54</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., s. 278.

<sup>55</sup> Idem, *Die Krisis*, op. cit., s. 100.

<sup>56</sup> Por. A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Wien-München 1972, s. 10.

<sup>57</sup> Por. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, op. cit., s. 21 n; idem, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag 1958, s. 23; idem, *Erste Philosophie (1923/24)*, t. 2, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag 1959, ss. 119, 195.

<sup>58</sup> M. Scheler, „O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego”, przeł. A. Węgrzecki, w: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 250.

<sup>59</sup> Idem, „Vom ewigen im Menschen”, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 5, Bern-München 1968, ss. 78, 81, 85. Trzeba zauważyć, że i Husserl zmianę nastawienia

nologia Schelera jest przede wszystkim filozofią rzeczy (*Sachphilosophie*), która opowiada się za prymatem bytu przed poznaniem. W bliższym określeniu nastawienia fenomenologicznego nacisk zostaje położony na świat istot, odsłonięty czy dostępny dzięki przyjęciu tego nastawienia<sup>60</sup>, a fenomenologię, uprawianą w takim nastawieniu, nazywa się „ejdetyczną”<sup>61</sup>. Posługuje się ona oglądem istoty czy oglądem ejdetycznym, do którego prowadzi ideacja wraz z operacją uzmienniania. Mówili o tym Scheler i inni fenomenologowie, lecz klasyczne przedstawienie tej metody jest autorstwa Husserla. Wskazuje on, że uchwytowanie istoty dokonuje się na podstawie przykładowego „ujrzenia” jednostkowego fenomenu, czy to czegoś aktualnie istniejącego, czy przypominanego, czy wyobrażonego itp.<sup>62</sup> Pomocną może tu być operacja swobodnego, idącego w dowolnym kierunku uzmienniania, przeprowadzonego w fantazji, która pozwala ujawnić się istocie czegoś jako temu, co wspólne w dokonywanych zmianach.<sup>63</sup> Ogląd ejdetyczny i towarzyszące mu metody znajdują także zastosowanie w ramach badań transcendentálnych, jeśli te nie dotyczą jednostkowego *cogitatio*, lecz istoty transcendentálnie czystych przeżyć.<sup>64</sup>

To jednak, co podstawowe dla fenomenologii, także ejdetycznej i transcendentálnej, co pozwala jej zachować „zasadę wszelkich zasad”, to nieuprzedzony ogląd tego, co i jak dane, oraz ateoretyczny opis, utrwalający wyniki badań i pozwalający drugim stanąć „w obliczu”

---

porównywał do nawrócenia religijnego. Scheler zaś metodę umożliwiającą ogląd istoty nazywał redukcją fenomenologiczną, która m.in. miała „zdjąć” moment realności, obecny w naturalnym światopoglądzie.

<sup>60</sup> Warto zwrócić uwagę, że według Schelera fenomenologia ma się zajmować istotnościami rzeczy, aktów, a także związkami istotowymi zachodzącymi między istotnościami rzeczy i aktów, co pokazuje, że jego koncepcji badań fenomenologicznych nie można przeciwstawiać Husserlowskiej. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern 1954, s. 92; idem, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 6, Bern-München 1963, s. 23.

<sup>61</sup> Oprócz Schelera taką ejdetyczną fenomenologię obiektywistyczną uprawiali m.in. A. Pfänder, A. Reinach, H. Conrad-Martius, M. Geiger, J. Hering, R. Ingarden, nawiązujący przede wszystkim do wczesnych badań Husserla.

<sup>62</sup> Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, op. cit., ss. 24 n, 131 nn; idem, *Idee I*, op. cit., s. 98 nn.

<sup>63</sup> Idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 101 n.

<sup>64</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., ss. 55. 220.

opisywanego przedmiotu. W badaniach fenomenologicznych podstawą nie są bowiem pojęcia, lecz dojrzenie w fenomenie tego, co się orzeka<sup>65</sup>. Metoda oglądu tego, co i jak dane, ma zapewnić źródłowość i neutralność badań: przestrzeganie absolutnej nieuprzedzoności i wyłączenie wszelkich z góry powziętych założeń<sup>66</sup>. Ateoretyczny opis ma użyć wyrazu danym źródłowo prezentującej naoczności przez ich eksplikację za pomocą znaczeń dokładnie do nich dostosowanych.<sup>67</sup>

### 3. Wnioski końcowe

Filozofię Tomasza z Akwinu (a co za tym idzie i tomizm) oraz fenomenologię uważam za komplementarne sposoby badawcze. Oba te nurty filozofowania – jak stwierdził to już A.B. Stepień – realizują na różne sposoby klasyczną koncepcję filozofii, zgodnie z którą jest ona

wiedzą autonomiczną (o własnym przedmiocie i odpowiedniej do niego metodzie), o charakterze naukowym (racjonalnym), a więc intersubiektywnie komunikatywną i kontrolowalną, uzyskaną przy użyciu jedynie naturalnych zdolności poznawczych człowieka, zabezpieczających w dostateczny sposób jej poznawczą prawomocność. Dotyczy ona tego, co podstawowe i zasadnicze w badanym przedmiocie, ujmuje jego istotę i konieczne uwarunkowania. Jeśli przedmiotem tym jest byt, to filozofia zmierza do poznania ostatecznych racji (przynajmniej) jego istnienia i ukształtowania, do istotnościowej analizy tego, co jest. Jeśli przedmiotem tym jest poznanie, to filozofia rozważa ostateczne podstawy wiarygodności poznania ludzkiego, ostateczne racje (kryteria) oceny wyników tego poznania jako prawdziwych lub fałszywych<sup>68</sup>.

Tomizm, który w swym rdzeniu jest metafizyczny, wyjaśnia dane wyjściowe przyczynowo, poszukując racji ontycznych bytu. Fenomenologia, której nie można sprowadzić do teorii poznania, ma mocne nachylenie epistemologiczne; dane wyjściowe (fenomeny) opisuje, a jeśli wyjaśnia, to nie przyczynowo, lecz motywacyjnie. Fenomenologia przed-

<sup>65</sup> Idem, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, op. cit., s. 26 n.

<sup>66</sup> Ibid., s. 46; idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 51 n.

<sup>67</sup> Idem, *Idee I*, op. cit., s. 73; idem, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 51n.

<sup>68</sup> A.B. Stepień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 25. M.A. Krapiec i S. Kamiński wężej rozumieją „filozofię klasyczną” i utożsamiają ją z filozofią bytu lub z tomistyczną filozofią bytu. Por. A. Bronk, S. Majdański, „Klasycyzm filozofii klasycznej”, *Roczniki Filozoficzne*, 39-40 (1991-1992) 1, ss. 367-391; S. Kamiński, „Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne”, *Roczniki Filozoficzne*, 25 (1977) 1, ss. 5-17; A.B. Stepień, „Kilka uwag o filozofii klasycznej” i relacji: metafizyka – teoria poznania”, w: idem, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, op. cit., ss. 413-415.

miotem swych badań czyni to, co bezpośrednio dane, i ogranicza się do opisu odsłanianych w oglądzie warstw fenomenu. Jest nauką radykalnie empiryczną, jeśli doświadczenia nie ogranicza się do poznania zmysłowego, jak to miało miejsce w pozytywizmie i jego kontynuacjach. Metafizyka Tomasza w punkcie wyjścia jest także empiryczna, lecz nie zatrzymuje się na tym, co bezpośrednio dane, lecz wyjaśnia to ostatecznościowo, szukając racji bytu. Można powiedzieć, że praca Tomasz-metazfizyka zaczyna się tam, gdzie kończy się praca fenomenologa. A jeśli tak, to wyjściowe dane, przyjęte w metafizyce, domagają się rozświetlenia w badaniach fenomenologicznych<sup>69</sup>.

Dopełnienie filozofii Tomasza z Akwinu i tomizmu przez fenomenologię nie jest jedynie postulatem, lecz uwidacznia się w dyskursie filozoficznym Akwinaty. Przykładem może tu być jego nauka o sumieniu (*conscientia*), w której Tomasz ostatecznie powołuje się na to, jak sumienie się bezpośrednio ujawnia. Pewne analizy i rozwiązania fenomenologiczne były faktycznym i niezbędnym założeniem jego doktryny, które Akwinata wyraźnie sygnalizował. Nie znaczy to, że był on protofenomenologiem lub że w jego tekstach spotykamy się z badaniami fenomenologicznymi, uprawianymi na sposób znany nam ze szkoły Husserla, choć natrafiamy tam na interesujące analizy, które można by uznać za pierwowzór pewnych rozwiązań fenomenologicznych.<sup>70</sup>

Wszystko to sprawia, że między tomizmem a fenomenologią zasadnie rysują się perspektywy współpracy. Ma ona swoją historię i wybitnych przedstawicieli. Pierwsza Edyta Stein<sup>71</sup>, uczennica i asystentka Edmunda Husserla, nie porzucając fenomenologii, sięgnęła po Toma-

---

<sup>69</sup> O metafizyce Tomasza i fenomenologii można mówić jako o naukach empirycznych w tym sensie, że wyrastają one z empirii, z obcowania z rzeczami. B. Waldenfels uważa, że taka koncepcja empirii (doświadczenia) kieruje się zarówno przeciwko empiryzmowi, który zdaje się na fakty zastane lub wytworzone, jak i przeciwko racjonalizmowi, który w punkcie wyjścia przyjmuje wymyślone schematy myślowe i kategorie. Por. idem, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 14; idem, „Radikalisierte Erfahrung”, *Fenomenologia*, 1 (2003), ss. 13-34.

<sup>70</sup> Temu zagadnieniu poświęciłem cytowaną już rozprawę: *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*.

<sup>71</sup> Podstawowym, „tomistycznym” dziełem E. Stein jest *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Louvain-Freiburg 1950 (wyd. polskie: *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I.J. Adamska, Poznań 1995). R. Ingarden omawiając to dzieło powiedział, że choć jest to praca odmiennego stylu, to „Edith

sza z Akwinu, znajdując w nim wzbogacenie analiz fenomenologicznych<sup>72</sup>. Do pewnego stopnia odwrotną drogę przebył Karol Wojtyła (Jan Paweł II). Studia na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz na „Angelicum” w Rzymie sprzyjały nie tylko poznaniu myśli Tomaszowej, lecz i fascynacji nią<sup>73</sup>. Przygotowując rozprawę habilitacyjną<sup>74</sup> sięgnął po fenomenologię, dojrzał w niej nie konkurencję dla Tomasza, lecz jego dopełnienie. „Filozofię bytu” i „filozofię świadomości”, jak nazywał tomizm i fenomenologię, uważał za komplementarne sposoby filozofowania<sup>75</sup>, ednakże nie z racji systemowych czy metodologicznych, lecz ze względu na to, że uzupełniają się one w poznaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości<sup>76</sup>. W Polsce w różny sposób tradycje tomistyczną z fenomenologiczną łączą A.B. Stępień i W. Stróżewski. Także w świecie ukazało się wiele opracowań, naświetlających

---

Stein jest w niej dalej fenomenologiem” (R. Ingarden, „O badaniach filozoficznych Edith Stein”, w: E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Kraków 1988, s. 164). Z innych prac Stein o Tomaszu z Akwinu należy wymienić artykuł „Husserls Phänomenologie und Philosophie des hl. Thomas von Aquino”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929 Ergänzungsband, ss. 315-338 („Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji”, przeł. J. Zychowicz, w: *Znak-Idee*, z. 1, *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, ss. 80-100) oraz przekład *Quaestiones disputatae De veritate* noszący tytuł: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, t. 1-2, Breslau 1931-1935, nowe wyd. Louvain-Freiburg 1955.

<sup>72</sup> Por. J. Krokos, „Edyta Stein – od fenomenologii do Tomasza”, w: *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki. Materiały z Międzynarodowego Sympozjum w Opolu – Kamieniu Śląskim w dniach 9-10.04.1997*, J. Piecuch (red.), Opole 1997, ss. 31-50.

<sup>73</sup> K. Wojtyła daje temu wyraz w liście z 27 marca 1947 r. do swojej ciotki, Zofii Poźniakowej. Por. T. Karolak, *Papież z Polski*, Warszawa 1979, s. 68.

<sup>74</sup> Chodzi o pracę *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* (wyd. 1, Lublin 1959). Ostatnio została wydana w serii pism K. Wojtyły *Człowiek i moralność*, t. 2, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1991, ss. 11-128.

<sup>75</sup> Dziełem Wojtyły, łączącym obie tradycje, jest studium *Osoba i czyn*, odwołując się tu do wydania trzeciego: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994 – jest to t. 4 serii *Człowiek i moralność*). Dyskusja nad tym dziełem, w tym nad zagadnieniem łączenia tomizmu z metafizyką, została opublikowana w *Analecta Cracoviensia*, 5-6 (1973-1974).

<sup>76</sup> Por. J.W. Gałkowski, „Karol Wojtyła a fenomenologia”, w: *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Lublin 1995, s. 421 n.



pewne zagadnienia z perspektywy tomizmu i fenomenologii.<sup>77</sup> A zatem za postulatem dopełnienia nauki Tomasza z Akwinu przez fenomenologię stoi także racja historycznofilozoficzna.

Jan Krokos

---

<sup>77</sup> Np. A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Wien-München 1972; J. Rivera, *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*, Freiburg 1967; J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989; idem, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg-München 1973; idem, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Salzburg-München 1976; E. Schorer, *Die Zweckethik des hl. Thomas von Aquin als Ausgleich der formalistischen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, Vechta 1937; K. Wojtyła w swej pracy habilitacyjnej także podaje opracowania rozważające pewne zagadnienia z perspektywy tomistycznej i fenomenologicznej. R. Sokolowski, autor m.in. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Haag 1970) oraz wydanej w Polsce książki *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej* (przeł. zbiorowy, Tarnów 1995), widzi w fenomenologii pomoc w zrozumieniu starożytnej i średniowiecznej koncepcji bytu i umysłu ([www.thomasaquinas.edu/news/newsletter/1999/spring/sokolowski.htm](http://www.thomasaquinas.edu/news/newsletter/1999/spring/sokolowski.htm)).