



1000037433

JERZY W. GAŁKOWSKI

POZYCJA FILOZOFICZNA KARD. KAROLA WOJTYŁY

REFERAT NA MIĘDZYNARODOWY KONGRES FILOZOFICZNY
RZYM, WRZESIEŃ 1980

Dzieło filozoficzne profesora i kardynała Karola Wojtyły, obecnego papieża Jana Pawła II, które wyraziło się w książkach i artykułach (również tych, które oczekują dopiero publikacji), wywoływało, i obecnie jeszcze wywołuje, dyskusje. Między innymi dyskusje te dotyczą określenia pozycji filozoficznej czy też umiejscowienia tego dzieła w układzie różnorodnych prądów i kierunków filozoficznych. Jak wiadomo, działalność naukowa kard. K. Wojtyły na polu filozofii koncentrowała się wokół dwóch dziedzin: etyki (Autor był bez mała 25 lat kierownikiem Katedry Etyki KUL) oraz antropologii filozoficznej. W tak krótkim więc wystąpieniu można jedynie zarysować problematykę, a szczegółowe analizy pozostawić trzeba na inną okazję.

Ogólnie rzecz biorąc, w przedstawionej materii zarysowały się trzy stanowiska, przy czym należy podkreślić, że z biegiem czasu zwolennicy zmieniali je. Owe stanowiska określały myśl filozoficzną kard. K. Wojtyły jako należącą do: a) tomizmu, b) fenomenologii i wreszcie c) jako syntetyzującą oba te nurty filozoficzne. Przy tym w dyskusjach nie zawsze określana była pozycja filozoficzna kard. K. Wojtyły wprost i pozytywnie. Czasami było to określenie pośrednie i negatywne przez krytykowanie pewnych tez (z pozycji tomizmu lub fenomenologii), które Autor przyjmował. Wobec takich kontrowersji trzeba uważnie analizować poszczególne momenty jego myśli.

Dla mnie nie ulega wątpliwości, że zasadniczy zrąb filozofii kard. K. Wojtyły, bez względu na jego późniejsze modyfikacje, opiera się na fundamentach myśli św. Tomasza z Akwinu. Początkiem jest młodzięcza fascynacja filozofią św. Tomasza, której dał wyraz np. w liście z Rzymu, gdzie przebywał na studiach. Oto jego słowa: „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia [...]. Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl. A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wielu słów. Można nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”¹.

¹ List do Zofii Poźniakowej z dnia 27 III 1947 r. cyt. za: T. Karolak. *Jan Paweł II. Papież z Polski*. Warszawa 1979 s. 68.

Nie jest to tylko młodzieńcza fascynacja, która później przechodzi. Świadczą o tym dobitnie późniejsze opublikowane i nie opublikowane rozprawy naukowe. Wielokroć powtarzają się w nich deklaracje o wartości tomizmu oraz deklaracje o uczynieniu tego systemu bazą swoich rozważań. Deklaracje takie powtarzają się we wszystkich okresach twórczości kard. K. Wojtyły, choć równocześnie z nimi coraz częściej i wyraźniej pojawiają się również opinie o niewystarczalności ujęcia tomistycznego (przynajmniej w jego dotychczasowej formie). Opinie te są podbudowane zarazem innymi — o otwartości tomizmu na niektóre przynajmniej analizy filozofii nowożytnej i współczesnej. Pozwala to Autorowi wysuwać postulaty uzupełnienia tomizmu analizami podmiotowymi, analizami fenomenologicznymi, co prowadzi z kolei do prób syntezy tomizmu i fenomenologii. Autor nie poprzestaje na wysuwaniu owych postulatów, ale przynajmniej od początku swej działalności naukowej i dydaktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dokonuje takiego uzupełnienia i syntezy w zakresie filozofii człowieka i etyki. Jeśli mówi się więc o tomizmie kard. K. Wojtyły, należy mieć w pamięci powyższe uwagi, gdyż umieszcza to całą działalność filozoficzną Autora we właściwej perspektywie. Dodać należy jeszcze, że kard. K. Wojtyła przedmiotem swych studiów czynił nie tylko filozofię św. Tomasza oraz M. Schelera, ale również Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, a z filozofów nowożytnych D. Hume'a, J. Benthama oraz I. Kanta. Szczególnie to ostatnie nazwisko jest ważne w tym kontekście. Dotarcie do myśli Kanta nastąpiło, jak się wydaje, głównie przez Schelera. Jednakże Kant nie jest tylko tym, który był przedmiotem krytycznych analiz Schelera; w filozofii kard. K. Wojtyły można wyraźnie wyodrębnić pewne motywy kantowskie, jak na przykład w analizach normy personalistycznej czy powinności moralnej. Jeśli chodzi o normę personalistyczną (czy też analizę miłości) i pewne inne problemy, to wyraźnie również zauważa się krytyczne podejście do nowożytnego utilitaryzmu czy hedonizmu. Ważną również inspirację, a może tylko zbieżność, stanowiły analizy woli pewnego nurtu współczesnej psychologii. Wymienić tu trzeba takie nazwiska jak Ach, Michotte oraz Dybowski i J. Reutt.

Często zdarza się, że deklaracje składane przez autorów nie pokrywają się z analizami faktycznie przez nich prowadzonymi. Chciałbym tutaj pokazać, że deklaracje kard. K. Wojtyły mają pokrycie w jego pismach filozoficznych. Dodać tu jeszcze należy, że myśl filozoficzna kard. K. Wojtyły przechodziła w trakcie wieloletniej pracy ewolucję. Ewolucja ta dotyczyła zarówno zmiany analizowanych problemów, jak również w pewnym zakresie zmiany stanowiska filozoficznego. Zmiany te mieściły się zasadniczo między dwoma biegunami — filozofii bytu (tomizmu) i filozofii świadomości (fenomenologii). Oznaczały one zmianę

akcentowania momentów charakterystycznych dla wyżej wymienionych nurtów filozoficznych. Zmiany te, przynajmniej częściowo, łączyły się ze zmianą podejmowanych problemów.

1. *Problem doświadczenia*. Jako pierwszym zagadnieniem chciałbym się zająć koncepcją doświadczenia i jej znaczeniem dla filozofii. Zagadnieniem tym zajmuje się K. Wojtyła w swoich pracach — w książce *Osoba i czyn*² oraz w artykule *Problem doświadczenia w etyce*³.

Problem doświadczenia najwcześniej chyba zostaje poruszony przez kard. K. Wojtyłę w nie opublikowanym jeszcze studium pt. *Akt i przeżycie*⁴. Analizując tam problem doświadczenia w filozofii, m.in. u Kanta i w fenomenologii, kard. K. Wojtyła pisze, że aczkolwiek zarówno u Kanta, jak i Schelera nadaje się doświadczeniu duże znaczenie, to jednak ujęcia te nie są wystarczające. U Kanta bowiem doświadczenie nie dociera do istoty rzeczy, zaś w fenomenologii (tj. dokładniej w Schelera) doświadczenie dociera do istoty rzeczy, lecz nie metafizycznej, ale fenomenologicznej. Jedno i drugie nie zadowala kard. K. Wojtyły, który chciałby dotrzeć bezpośrednio do poznawanego (tj. doświadczanego) przedmiotu, i to dotrzeć do tej jego „warstwy”, w której mógłby ująć samą istotę rzeczy, taką istotę, o jakiej mówi tradycyjna metafizyka.

W cytowanym już tutaj artykule o *Problemie doświadczenia w etyce* kard. K. Wojtyła mówi o głębokim pęknięciu we współczesnej filozofii, jeśli chodzi o koncepcję doświadczenia. Z jednej strony istnieje bowiem stanowisko „empiryczne”, zawężające doświadczenie do „czysto zmysłowego”, z drugiej zaś aprioryczny racjonalizm, negujący (w pewnym sensie) poznawczą wartość doświadczenia. Między tymi Scyllami i Charybdami chce Autor znaleźć drogę do „trzeźwego empiryzmu”⁵.

Zadaniem, które chcę tutaj zrealizować, jest wykazanie, że koncepcja doświadczenia kard. K. Wojtyły wyrasta zasadniczo z koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej i jest z nią zgodna, choć się z nią nie utożsamia, gdyż ją przekracza i rozwija. Przekroczenie to idzie daleko w kierunku ujęcia i analiz subiektywności człowieka zgodnie z postulatami fenomenologicznymi.

Bezpośredniość dotarcia do przedmiotu poznawczego, bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem zabezpieczony jest dzięki zmysłom⁶. Jednakże, jak mówi kard. K. Wojtyła, nie tylko akt zmysłowy ujmuje poznawane fakty w sposób bezpośredni. W bezpośrednim zetknięciu zmysłowym

² Kraków 1969, szczególnie s. 5-23.

³ „Roczniki Filozoficzne” 17:1969 z. 2 s. 5-24.

⁴ K. Wojtyła. *Akt i przeżycie*. Lublin 1955 (mps Zakład Etyki KUL). Studium to, owoc wykładów kard. K. Wojtyły w KUL, jest obecnie przygotowane do druku.

⁵ Jw. s. 6.

⁶ *Osoba i czyn* s. 12, 21; *Problem doświadczenia w etyce* s. 12-13.

co najmniej uczestniczy akt umysłowy. Tak więc ludzkie doświadczenie (czyli bezpośredni kontakt poznawczy) nie ogranicza się do treści czysto zmysłowych. W doświadczeniu ludzkim dochodzi do oglądu przedmiotu (ten ogląd kard. K. Wojtyła nazywa „samym rdzeniem doświadczenia”⁷), w którym zawarty jest zarazem ogląd zmysłowy, jak i intelektualne zrozumienie treści i struktury tego, co dane oglądowo. Można by więc nazwać owo doświadczenie — doświadczeniem rozumiejącym. Dzięki takiemu ujęciu staje się zrozumiałe, że doświadczenie nie dotyczy tylko jednego wyizolowanego momentu przedmiotowego, ale dotyczy jakiejś całości (tzn. np. człowieka, moralności), jak też nie jest tylko jednorazowym aktem zetknięcia się, ale sumą wielości tych aktów i ich wypadkową. Trudno tu w tym miejscu nie zacytować słów Tomasza z Akwinu, które znakomicie korespondują ze słowami kard. K. Wojtyły: „Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune [...]”⁸. Stanowisko takie, przeciwstawiające się fenomenalizmowi (empiryzmowi), bliskie jest tak tradycyjnej arystotelesowsko-tomistycznej, jak i fenomenologicznej koncepcji doświadczenia.

Ukazana wyżej skrótowo koncepcja doświadczenia rozumiejącego prowadzi bezpośrednio do następnego zagadnienia, jakim jest zagadnienie indukcji. Tak jak całościowe doświadczenie przedmiotu jest sumą czy też wypadkową wielości doświadczeń (zetknięć) jednostkowych, tak też całościowe zrozumienie przedmiotu jest sumą i wypadkową jednostkowych zrozumień. To „składanie się” pewnego doświadczenia i rozumienia z wielości jednostkowych faktów prowadzi poprzez wielość i złożoność do ujęcia ich znaczeniowej jedności, do stabilizacji podmiotu doświadczenia. Proces ten kard. K. Wojtyła nazywa indukcją. Nie jest to indukcja w znaczeniu J. S. Mill’a, ale Arystotelesa. Nie chodzi w niej bowiem o uogólnienie danych doświadczeń jednostkowych, a więc pewnego rodzaju dowodzenie czy rozumowanie, ale o ujęcie wprost „prawdy ogólnej w faktach szczegółowych”⁹. Można tutaj dodać, że tak rozumiana koncepcja indukcji koresponduje z fenomenologiczną koncepcją „Wesensschau”.

Doświadczenie rozumiane zarówno jako pojedynczy fakt, jak i zespół faktów poprzez tak rozumianą indukcję nie gubi mnogości ujętych informacji. Nie jest to bowiem tworzenie jakiejś „ogólności” kosztem wielości — bogactwa i różnorodności danych, ale zachowanie wielości, poprzez którą i w której ujmuje się jedność faktów. Aczkolwiek jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej, to jest to jednak uchwycenie treści przed-

⁷ *Problem doświadczenia w etyce* s. 12.

⁸ *In Anal. Post.* II lect. 20 n. 11.

⁹ *Problem doświadczenia w etyce* s. 20.

miotowych, jest to ujęcie przedmiotowe. Równocześnie zaś, i przede wszystkim, indukcja — ujęcie jedności znaczeniowej wielości faktów — ma znaczenie subiektywne, a dokładnie intersubiektywne.

Blizsze i pełniejsze wyjaśnienie tego ostatniego (i nie tylko) faktu domaga się pewnych dodatkowych określeń. Koncepcja doświadczenia kard. K. Wojtyły budowana jest „w polu antropologicznym i moralnym” (tzn. punktem wyjścia jest działanie ludzkie, *praxis*) i jest budowana na potrzeby antropologii i etyki. Doświadczenie więc, w którym człowiek może nie tylko bezpośrednio zetknąć się z *praxis*, ale ująć ją w samym rdzeniu i zrozumieć, a przez te *praxis* zrozumieć człowieka, jest doświadczeniem własnej *praxis* i własnego „ja”. Jest to więc doświadczenie wewnętrzne, subiektywne. Pierwotnie więc doświadczenie to mieści się w ramach poznania praktycznego, jeśli przyjąć terminologię Arystotelesa. Jak pisze kard. K. Wojtyła: ludzkiej *praxis* towarzyszy „[...] zrozumienie 'praktyczne' — to znaczy zrozumienie wystarczające i potrzebne człowiekowi do tego, aby żyć i działać świadomie”¹⁰. Indukcja zaś pozwala przejść na inny poziom zrozumienia — z poziomu „jak żyć i działać świadomie” do poziomu, w którym można postawić pytanie: „[...] co to jest działanie świadome czyli czyn, i w jaki sposób ten czyn ujawnia nam osobę oraz pomaga w jej pełnym i wszechstronnym zrozumieniu”¹¹. Jest to więc próba „doświadczenia i zrozumienia działania i osoby niezależnie od subiektywnego uwikłania”¹². Takie zaś spojrzenie na działanie i osobę, ich istotę i wzajemny związek, możliwe jest dla każdego podmiotu. I dlatego właśnie Autor pisze, że „indukcji zawdzięczamy nie tyle może obiektywizację, ile zasadniczą inter-subiektywizację [...]”¹³.

Dokonujące się przez indukcję uteoretycznienie problemu działania i osoby („ja”) domaga się dla pełnego ich zrozumienia pewnej interpretacji, tłumaczenia i wyjaśnienia. W tych ostatnich chodzi o sprowadzenie danych doświadczenia do właściwych racji, do właściwych podstaw¹⁴. Przy tym akty umysłowe redukowania (tłumaczenia, wyjaśniania, interpretacji) nie oznaczają wyjścia poza pole danych doświadczenia. Proces redukowania nie opiera się na jakichś danych zewnętrznych, na jakichś prekoncepcjach czy też koncepcjach zewnętrznych wobec doświadczenia — „Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jak by eksploatację doświadczenia”¹⁵.

¹⁰ *Osoba i czyn* s. 20

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże s. 19.

¹⁴ Tamże s. 19-21.

¹⁵ Tamże s. 19.

Zdaniem Autora racje tłumaczące dany fakt zawarte są w samym doświadczeniu. Trzeba dobrze zrozumieć tę myśl. Nie chodzi o to, że w doświadczeniu stykamy się bezpośrednio i z „fenomenami” i ich racjami. Jeśli Autor pisze o zawieraniu się racji w doświadczeniu, to w tym sensie, że ich poszukiwania umysłowe (intelektualne) muszą dokonywać się w ramach pola doświadczenia, a nie poza nim. Racje tłumaczące nie są zewnętrzne wobec doświadczenia, są zawarte w nim, choć są zarazem jakby w nim ukryte. Dlatego też kard. K. Wojtyła pisze, że redukcja (jak i indukcja zresztą) jest immanentna ludzkiemu doświadczeniu. Zarazem jednakże, ponieważ zawarte w doświadczeniu racje nie są dane człowiekowi bezpośrednio i w sposób naoczny, więc doszukiwanie się ich w i poprzez dane doświadczenie jest aktem i procesem umysłowym. Dlatego też redukcja (oraz indukcja) jest wobec doświadczenia transcendentną.

Redukcja jest tu rozumiana jako docieranie do najgłębszych, ostatecznych warstw bytu, jako szukanie ostatecznych wyjaśnień. W tym mieści się jeden z podstawowych sensów (sensów niejako programowych, stawianych *explicite*) filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W artykule tym wszakże chodzi nie tylko o ukazanie pewnego programu, który przecież może być rozmaicie realizowany, ale chodzi również o treść jego realizacji. I w tym również widać wyraźnie inspirację arystotelesowsko-tomistyczną i oparcie się na zasadniczych koncepcjach bytu, które w tej filozofii zostały wypracowane. Co więcej, kard. K. Wojtyła uważa (i daje temu wielokrotnie wyraz w swoich publikacjach), iż formy wypracowane w tym nurcie filozoficznym są najgłębsze i najlepsze i dlatego właśnie na nich się opiera.

Tym niemniej uwag powyższych nie można pozostawić bez komentarza, jeśli chce się ujawnić pełną koncepcję Autora. Jeśli bowiem chodzi o treść realizacji wspomnianego wyżej programu, to inspiracja arystotelesowsko-tomistyczna stanowi tylko część koncepcji. Niewątpliwie rozumienie i tłumaczenie człowieka i moralności opiera się na metafizyce tomistycznej, a właściwie dociera do tych struktur ontycznych, które ujmowane są przez tomizm. Jednakże sposób dotarcia do tych struktur, sposób ich poznawania jest inny niż w klasycznej filozofii bytu (bo tym terminem, a nie słowem „tomizm” posługuje się Autor). Chodzi tu mianowicie o zwrócenie uwagi i zaakcentowanie podejścia podmiotowego, subiektywnego. Ten sposób właśnie jest zaczerpnięty z fenomenologii, czy szerzej rzecz biorąc, z filozofii świadomości. Ostateczne wyjaśnienie świata w tych dwóch nurtach filozoficznych oraz metody filozofowania są zasadniczo odmienne. Jednakże jeśli chodzi o to drugie, tzn. o metodę filozofowania, odmienność nie oznacza obcości. Aczkolwiek jedna z nich zwraca uwagę na obiektywność, a druga na subiektywność, i to zarówno

w przedmiocie filozofii, jak i sposobie podejścia doń, to jednak kard. K. Wojtyła nie uważa, iż tych dwóch typów filozofowania nie można scalać. Wielokrotnie w swoich wykładach uniwersyteckich, jak i publikacjach daje wyraz swemu przeświadczeniu, że ujęcia te są komplementarne. Są one komplementarne w swoim historycznym wyrazie. Jednakże Autor idzie jeszcze dalej. Jego zdaniem tomizm jest otwarty na analizy podmiotowe, a nawet u Tomasza i u pewnych przynajmniej tomistów, analizy takie są wykorzystywane, choć tylko w formie zaczątkowej¹⁶. Tak więc podejście podmiotowe nie jest tylko podejściem komplementarnym wobec przedmiotowego, w sensie istnienia obok siebie tych dwóch nurtów. Oba te podejścia wyrastają wspólnie z jednego pnia poznania ludzkiego jako organicznie jedno poznanie, i oba wspólnie konstytuują jeden obraz człowieka i moralności. Ukazanie pewnego rodzaju wspólnoty takiego podejścia w przypadku filozofii człowieka i moralności jest nie tylko szczególnie cenne i wzbogacające, ale wręcz konieczne. Stąd właśnie opierając się na doświadczeniu człowieka i doświadczeniu moralnym, (i moralności) wyłania się idea syntezy tych dwóch typów filozofii¹⁷. Jest też zupełnie zrozumiałe, iż taka synteza nie tylko wzbogaciła tradycyjne ujęcie filozofii bytu, ale też nadała jej nowe znaczenie, dokonała pewnych zmian w rozumieniu przedmiotu badań.

Tu jest miejsce, aby pokazać pewne ważniejsze momenty filozofii kard. K. Wojtyły, w których nawiązuje do filozofii bytu.

2. *Filozofia człowieka*. Nie jest tu możliwe ujęcie wszystkich momentów występujących w filozofii kard. K. Wojtyły, a odnoszących się do tomizmu. Zostaną więc ukazane tylko niektóre, szczególnie ważne.

Jednym z najbardziej podstawowych jest para pojęć przyjętych za nurtem arystotelesowsko-tomistycznym: *potentia—actus*. Kard. K. Wojtyła uważa je za adekwatne ujęcie wszelkiego dynamizmu¹⁸. Ponieważ analizy człowieka dokonuje poprzez czyn, poprzez właściwy człowiekowi dynamizm, więc pojęcia *możliwość—akt* znalazły się w centrum jego analiz. Tego typu pojęcia, jak *akt* i *możliwość*, *substancja* i *przypadłość*, *esse* i *fieri* nie stanowią punktu wyjścia analiz ani też nie są przedmiotem bezpośredniego doświadczenia lub przeżycia, lecz stanowią raczej tło tych analiz i punkt dojścia „eksploatacji doświadczenia”. Para pojęć *możliwość—akt* w rozumieniu Autora stanowi nie tylko właściwe ujęcie dynamizmu, lecz posiada również, i to przede wszystkim, znaczenie egzy-

¹⁶ Można tutaj wskazać przykład analiz czynu ludzkiego i sprawności moralnych dokonanych przez J. Woronieckiego OP, w których on dość szeroko wykorzystuje podejście psychologiczne. W swoich wykładach z etyki kard. K. Wojtyła wielokrotnie wskazywał na to i szedł tym śladem dalej.

¹⁷ Por. *Osoba i czyn* s. 23.

¹⁸ Tamże s. 66.

stencjalne, gdyż przejście z możliwości do aktu jest przejściem w porządku istnienia — *potentia* i *actus* to dwa stany bytu, którym odpowiadają dwie różne postaci istnienia. Jednakże przejście to wskazuje, że zmiana dotyczy już istniejącego bytu, jest stawaniem się istniejącego bytu, a więc dokonuje się na płaszczyźnie *fieri*, a nie *esse* ¹⁹.

) Analiza dynamizmu ludzkiego i jego wyjaśnienie wychodzi od bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia człowieka. Pełny ludzki dynamizm ujmowany w doświadczeniu ujawnia się w sposób dwojaki: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku” (*agere* i *pati*) ²⁰. Ta dwoistość dynamizmu oznacza, iż człowiek jest z jednej strony źródłem, podmiotem i kierownikiem pewnych sił („człowiek działa”), z drugiej zaś — źródłem i podmiotem takich sił, które nie są w jego panowaniu („coś dzieje się w człowieku”). Doświadczalne uchwycenie tych dwóch różnych sił, które łączy jednak dynamiczna jedność, ma zasadnicze znaczenie dla budowania przez kard. K. Wojtyłę antropologii.

Oba rodzaje dynamizmu, mimo odrębności „[...] spotykają się jakby we wspólnym korzeniu. Tym korzeniem jest właśnie człowiek jako dynamiczny podmiot” ²¹. Tu jest miejsce, w którym szczególnie wyraźnie zaznacza się realistyczne ujęcie problemu człowieka i jego działania, nawiązujące najwyraźniej do koncepcji Tomasza z Akwinu, aczkolwiek w dużej mierze zmodyfikowanej. Podmiotem (*suppositum*) bowiem tych dynamizmów jest byt (*ens*). Pierwszym aktem, który jest zarazem źródłem wszelkiego dynamizmu, jest *esse*. Akt *esse* konstytuuje podmiot (*suppositum*). Jednakże *esse* nie tylko powołuje byt do istnienia, nie tylko tworzy konkret (*individua substantia*), ale w tym wypadku konkretem jest osoba — byt jedyny i niepowtarzalny, ktoś, a nie coś. Tak więc jeśli chodzi o osobę, to konstytuujące ją *esse* również jest osobowe, a ponieważ *operari sequitur esse*, więc i cały ludzki dynamizm („człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”) jest osobowy ²².

Autor posługuje się w swoich rozważaniach dwojakim pojęciem osoby — metafizycznym i fenomenologicznym. Rozróżnienie to nie jest uczynione po to, aby jedno z nich zanegować, ale aby w pełni ująć rzeczywistość osoby. Osoba w ujęciu metafizycznym to podmiot istnienia i działania, zaś w ujęciu fenomenologicznym określa syntezę sprawczości (zdolność dokonywania sprawiania) i podmiotowości (*suppositum*). Rozróżnienie płaszczyzny metafizycznej i fenomenologicznej ma tutaj bardzo istotne znaczenie. Dzięki niemu bowiem kard. K. Wojtyła buduje

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże s. 67.

²¹ Tamże s. 75.

²² Tamże s. 77.

zmodyfikowaną, w stosunku do tomistycznej, teorię człowieka, teorię bardziej rozwiniętą i bardziej bogatą.

Tradycyjna definicja osoby dana przez Boecjusza, a przyjęta przez Tomasza z Akwinu — *persona est rationalis naturae individua substantia* — zostaje przez Autora poszerzona ujęciem fenomenologicznym, które jednak zostaje wbudowane w tą pierwszą, bogacąc ją.

W fenomenologii schelerowskiej, w przeciwieństwie do tradycyjnego ujęcia filozofii bytu, natura jest przeciwstawiona osobie. Natura jest bowiem ujęta jako podmiot tego, „co dzieje się w człowieku”, osoba zaś to konkretne „ja”, świadoma siebie przyczyna działania („człowiek działa”). Fenomenologia więc podkreśla różnicę dynamizmów ludzkich, metafizyka raczej ukazuje wspólny ich podmiot. Tym niemniej doświadczalny sposób podejścia, którego impuls pochodzi niewątpliwie ze współczesnej filozofii świadomości, prowadzi Autora do syntezy obu tych ujęć, do swoistego ekumenizmu filozoficznego. Jego zdaniem bowiem człowiek doświadcza, że oba rodzaje dynamizmu są „moje”, człowiek w sposób pierwotny doświadcza jedności i całości osoby oraz doświadcza tożsamości każdego swojego dynamizmu z sobą samym. Doświadczenie ujmuje przynależność dynamizmu do siebie samego i zależność przyczynową owego dynamizmu od siebie²³. I dopiero na podłożu tej jedności wyrasta wtórne doświadczenie zróżnicowania dynamizmów. Tak więc subiektywna wielość wyrasta na podłożu ontycznej jedności.

W omawianym tu aspekcie fenomenologii człowiek ujęty jest jako złożenie jakby dwu substancji: natury i osoby. Jednakże, zdaniem Autora, takie widzenie człowieka wynika z niekonsekwentnej eksploatacji doświadczenia lub też inaczej mówiąc, z niedotarcia do najgłębszej warstwy doświadczenia — warstwy ontycznej jedności.

Autor nie neguje odrębności dwóch rodzajów dynamizmu ludzkiego — to wynika przecież z doświadczenia. Doświadczalny sposób podejścia do analizowania człowieka ujawnił tak duże bogactwa ontyczne człowieka i tak wielką jego złożoność, że tradycyjne określenie osoby przez substancję i naturę okazuje się niewystarczające. Stąd właśnie bierze się rozróżnienie natury i osoby w człowieku, zaczerpnięte z fenomenologii. Natura i osoba w ujęciu fenomenologicznym to przede wszystkim określenie różnych aspektów czy sposobów działania. Jednakże takie określenia nie są również wystarczające, gdyż nie uwzględniają tego podstawowego doświadczenia, jakim jest doświadczenie jedności oraz doświadczenie zależności przyczynowej każdego dynamizmu od własnego „ja”. Jeśli więc Autor godzi się na rozróżnienie natury („coś dzieje się w człowieku”) i osoby („człowiek działa”), to jednak idzie krok dalej

²³ Tamże s. 82-83.

w kierunku jedności substancjalnej człowieka. To rozróżnienie bowiem funkcjonuje raczej na płaszczyźnie subiektywnej i przeżyciowej, zaś na płaszczyźnie obiektywnej, metafizycznej ujmując naturę jako podłoże i źródło wszelkiego dynamizmu. Tym niemniej dynamizm człowieka ma zupełnie inny charakter niż dynamizm wszelkich innych bytów. Przede wszystkim w człowieku istnieje specyficzna i niepowtarzalna relacja dynamizmu do jego podmiotu i źródła, określona pojęciem transcendencji, której treścią jest samo-posiadanie i samo-panowanie. I to właśnie określa osobę — „W doświadczaniu tym człowiek ujawnia się jako osoba czyli zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania”²⁴. Pojęcie osoby więc określa swoistą nadrzędność człowieka (albo „ja”) w stosunku do siebie samego i swojego dynamizmu.

Rozróżnienie natury i osoby w człowieku wobec doświadczanego podstawowego faktu jedności domaga się i prowadzi do zsyntetyzowania czy też raczej integracji natury i osoby. Dokonuje się to na drodze redukcji metafizycznej. Autor pisze, iż „redukcja metafizyczna [...] zmierza ku pełnej integracji natury w osobie [...]”²⁵. Określenie „integracja natury w osobie” nie jest użyte przypadkowo. Przeprowadzone szeroko w *Osobie i czynie* analizy samo-posiadania oraz transcendencji osoby wobec siebie samej i swojego dynamizmu ukazują właśnie nadrzędność osoby przy całej jedności człowieka. Dlatego też samozależność człowieka jest tym, co konstytuuje (na płaszczyźnie *fieri*, a nie *esse*) osobę. Natura natomiast określa człowieczeństwo (istotę) ujęte dynamicznie, ujęte jako podstawa całego dynamizmu człowieka. Integracja natury w osobie polega więc nie tylko na jednostkowieniu natury przez osobę, to znaczy nie tylko na wydzieleniu „jednostki” z jakiejś „całości człowieczeństwa” czy z „całości natury”. Integracja ta polega na nadaniu temu oto człowieczeństwu sposobu jednostkowego istnienia. Jeśli więc *esse* powołuje byt ludzki do istnienia i nadaje mu dynamizm, to nie jest to jakiś „*esse* w ogóle”, ale *esse* tego oto bytu, *esse* osobowe. Dlatego *esse* człowieka to *esse* osobowe, a każdy jego dynamizm jest ludzki — nie ma w nim osobnego dynamizmu wegetatywnego, sensorywnego i innego, które by było wspólne z naturą bytów pozaludzkich. I dlatego też możliwa jest integracja natury w osobie, a integracja ta następuje przez naturę (ujętą metafizycznie).

Jak więc widać z powyższych (bardzo skrótowych zresztą i upraszczających) określeń, analizy człowieka, dokonywane przez kard. K. Wojtyłę, przeprowadzone są na bazie ustaleń tradycyjnej filozofii bytu, tj. w tym wypadku tomizmu. Oczywiście nie jest to tylko egzegeza tomizmu, ale

²⁴ Tamże s. 188.

²⁵ Tamże s. 85.

twórcze jego rozwinięcie, przez organiczną syntezę z filozofią współczesną, szczególnie z fenomenologią, choć podkreślanie osobowego charakteru *esse* ludzkiego stanowi krok w kierunku myśli egzystencjalistycznej.

3. *Etyka*. W określaniu i ostatecznym uzasadnianiu problemów etyki kard. K. Wojtyła idzie na ogół za tradycyjnym ujęciem tomistycznym. Podstawowym problemem tutaj jest określenie dobra i zła. 'Chodzi tu nie o teoretyczne, lecz praktyczne ujęcie dobra, gdyż zadaniem etyki jest pokierowanie działaniem według obiektywnego dobra ²⁶. Etyka więc ma charakter praktyczny i normatywny (szersze analizy normatywności etyki zawarte są w nie opublikowanym jeszcze studium).

Zagadnienia etyki są mocno osadzone w realistycznej filozofii człowieka. Przejmując pewne motywy oraz sposoby analizowania z filozofii nowożytnej i współczesnej (od Kanta, a szczególnie od Schelera), czyni to Autor z dużym krytycyzmem. Merytoryczne rozwiązania problemów etyki sprowadzane są zawsze na płaszczyznę filozofii bytu. Uważa bowiem, że rozwiązania Kanta (problem normy) i Schelera (problem wartości) wiążą się raczej z treścią świadomości niż z realnie istniejącym bytem, gdyż nie docierają do obiektywnie istniejącego bytu ²⁷. Trzeba jednak podkreślić, że punktem wyjścia tych wszystkich analiz jest bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, realizowanie własnej moralności, które, zdaniem Autora, ujawnia obiektywną strukturę ontyczną człowieka. 'Jednym więc z głównych zadań antropologii i etyki jest ukazanie zasadniczego związku między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne w człowieku. Subiektywne doświadczenie ujawnia strukturę obiektywną, a struktura obiektywna jest uzasadnieniem subiektywnych przeżyć. Należy to rozumieć oczywiście nie w sensie deterministycznym, ale autodeterministycznym. (Szerokie analizy tego ostatniego dokonane są w *Osobie i czynie*).

Realizm i obiektywizm etyki przejawia się w mocnym podkreślanii związku dobra z rzeczywistością człowieka. Bowiem czyn (*actus humanus*) dobry rzeczywiście doskonali człowieka. W tym ujawnia się przeciwstawienie w stosunku do nowożytnej i współczesnej filozofii świadomości, która nie ujmuje relacji między dobrem a bytem człowieka. Doskonalącą funkcją moralnie dobrego działania nazywa kard. K. Wojtyła perfekcjonizmem. Ujęcie to nie pokrywa się z arystotelesowsko-tomistycznym eudajmonizmem. Zdaniem Autora w etyce możliwe jest określenie pojęcia dobra i zła abstrahując od tego, czy ono doskonali człowieka czy nie. Jednakże powszechne doświadczenie łączy ściśle ze sobą te dwie sprawy, a co więcej, mimo braku tożsamości między nimi norma-

²⁶ W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce. „Roczniki Filozoficzne” 5:1955-1957 z. 4 s. 303.

²⁷ Tamże s. 316-317.

tywność etyki jest bardziej zrozumiała na tle perfekcjoryzmu. „W etyce bowiem zawsze w jakiś sposób chodzi o człowieka, on stanowi najszerszej pojęty przedmiot materialny etyki”²⁸.

Późniejsze analizy, dokonane w *Osobie i czynie*, doprowadziły do rozróżnienia wartości personalistycznej i wartości moralnej. Rozróżnienie to jest rozwinięciem i wzbogaceniem tradycyjnej koncepcji wartości. Zdaniem Autora samo spełnienie czynu (*actus humanus*) stanowi wartość podstawową, jest wyrazem wartości samej osoby i warunkiem wartości moralnych²⁹. Jednakże realizowany czyn (*actus humanus*), mimo że w jakiś sposób doskonali osobę, to jednak aby doskonalił ją w sposób istotny, to jest pod względem moralnym, musi pozostawać w szczególnej relacji do normy podstawowej. W tym miejscu istnieje jedna z głębszych różnic między koncepcją kard. K. Wojtyły a tomizmem. Bowiem uzasadnienie wartości moralnych nie dokonuje się na drodze teleologicznej, ale normatywnej, co jest niewątpliwym nawiązaniem do Kanta. Określenie podstawowej w etyce normy, zwanej normą personalistyczną oraz jej szersza analiza, zawarte są w *Miłości i odpowiedzialności*³⁰. Określenie jej oparte jest na analizach antropologicznych, w których uchwycona została wartość najwyższa — wartość osoby. Jest ona tak wielka, że może stanowić jedynie cel, a nigdy środek działania ludzkiego; „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³¹. Norma personalistyczna jest również fundamentem ewangelicznego przykazania miłości.

Norma personalistyczna, czyli powinność chcenia dobra dla osoby, powinność miłości, jest normą podstawową i najbardziej ogólną. Nie wystarczy ona jednak do racjonalnego pokierowania ludzkim działaniem: — „żeby być moralnie dobrym, trzeba nie tylko chcieć dobra, ale trzeba też dobrze chcieć”³². Do tego zaś trzeba znać dobro, znać człowieka. I tutaj znajduje się przejście do problemu prawa naturalnego.

Współcześnie istnieje konflikt w świadomości ludzkiej między pojęciami prawa naturalnego i osoby — płynie on z fenomenologicznego rozróżnienia natury i osoby. Prawo naturalne rozumiane jest tylko jako prawidłowość biologiczna, istota człowieka zaś lub osoba ujęta jest jako czysta świadomość, a moralność rozumiana jest indeterministycznie. Osoba

²⁸ Tamże s. 304.

²⁹ *Osoba i czyn* s. 288-290.

³⁰ Kraków 1962 s. 30-34.

³¹ Tamże s. 31.

³² *Personalizm chrześcijański*. W: „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”. Kraków 1979 s. 437.

więc ujęta jest w fenomenologii jako pewien absolut³³. Jednakże taka koncepcja prawa naturalnego neguje integralność osoby ludzkiej, wprowadza dualizm (dwusubstancjalność). Rozum narzuca swoje kategorie rzeczywistości obiektywnej. Kard. K. Wojtyła opowiada się tu za tomistyczną koncepcją prawa naturalnego, które jest nastawieniem na obiektywny ład, jest odczytaniem istotnej struktury człowieka. Ponieważ zaś człowiek jest jednością i całością, choć jest złożony, to ten przedmiotowy ład jest dla człowieka zarazem *ordinatio rationis*. W tym wypadku prawo naturalne opiera się na wypracowanej przez Autora koncepcji integracji natury (metafizycznej) i osoby. Mimo to kard. K. Wojtyła nie uważa problemu prawa naturalnego za rozwiązany ostatecznie i postuluje dalsze jego analizy³⁴.

*

Nawet to skrótowe przedstawienie myśli filozoficznej kard. K. Wojtyły pozwala na zarysowanie Jego stanowiska filozoficznego. Fundamentem Jego myśli jest niewątpliwie tradycyjny nurt filozofii bytu — ary-stotelizm i tomizm. Jednakże nie jest on dla Autora nienaruszalnym kanonem. Nie zajmuje wobec niego postawy apologetycznej i egzegetycznej. Tym, czego należy szukać i bronić jest prawda — prawda o człowieku i prawda o dobru. Dlatego rozszerza tradycyjną płaszczyznę filozoficzną o zdobycze nowożytnej filozofii świadomości, która dostarcza nowych i skutecznych narzędzi poznania. Łączenia tych dwóch odmiennych metod filozofowania dokonuje krytycznie — zarówno wobec tego, co „nowe”, jak i „stare”. Oba te nurty nie pełnią, w dokonywanej przez kard. K. Wojtyłę syntezie, jednakowej funkcji. Tradycyjna filozofia bytu jest raczej bazą i punktem odniesienia, filozofia świadomości jest raczej narzędziem i środkiem poznania. Stosowanie nowych metod nie pozostawia jednakże tradycyjnych tez w stanie nienaruszonym. Dokonywanie syntezy prowadzi do zmian i wzbogacenia tak filozofii bytu, jak filozofii świadomości. Najwięcej jednak bogaci się na tym sam człowiek poznając lepiej siebie samego, swoje dobro, prawa i obowiązki. Pełne zrozumienie filozofii kard. K. Wojtyły musi iść dwoma drogami, z których każda jest ważna, i z których żadnej nie można opuścić bez zagubienia jej właściwego sensu — drogą tradycyjnej filozofii bytu i drogą nowożytnej filozofii świadomości.

³³ *Osoba ludzka a prawo naturalne*. „Roczniki Filozoficzne” 18:1970 z. 2 s. 53, 56.

³⁴ Tamże s. 58.