



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Człowiek w "Antropologii adekwatnej" Karola Wojtyły

Author: Magdalena Mruszczyk

Citation style: Mruszczyk Magdalena. (2010). Człowiek w "Antropologii adekwatnej" Karola Wojtyły. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Magdalena
Mruszczyk

Człowiek

w „antropologii adekwatnej”

Karola Wojtyły



**Człowiek
w „antropologii adekwatnej”
Karola Wojtyły**



NR 2814

Magdalena Mruszczyk

**Człowiek
w „antropologii adekwatnej”
Karola Wojtyły**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2010

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Stefan Konstańczak

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
Rozwój zainteresowań filozoficznych Karola Wojtyły	13
Droga do Karola Wojtyły „antropologii adekwatnej”	14
Karol Wojtyła a Jan Paweł II. W kwestii formalnej	14
Problem relacji filozofii do teologii	21
Projekt antropologii adekwatnej	25
Badawczy styl filozoficzny Karola Wojtyły	33
Inspiracje myślą św. Jana od Krzyża	38
Inspiracje tomizmem	47
Inspiracje fenomenologiczne	53
Rozdział drugi	
Doświadczenie człowieka	59
Pytanie o podmiotowość człowieka w antropologii adekwatnej	60
Kosmologiczna perspektywa poznawcza a potrzeby antropologii filozoficznej	60
„To, co nieredukowalne w człowieku”	74
Metoda poznania antropologii adekwatnej w świetle dwóch perspektyw	76
Próba połączenia dwóch perspektyw i jej konsekwencje	95

Opracowanie doświadczenia człowieka	106
Interpretacja doświadczenia człowieka	114
Doświadczenie jest zrozumieniem	117
Karola Wojtyły koncepcja świadomości	121
Rozdział trzeci	
Doświadczenie czynu	131
Czyn, który ujawnia osobę	132
Dynamiczne struktury a sprawczość człowieka-osoby	141
Realizacja człowieka jako osoby	148
Wolność i osobowa struktura samostanowienia	156
Powinność moralna człowieka	167
Sumienie	174
Odpowiedzialność	177
Transcendencja osoby w czynie	179
Integracja podmiotu w czynie	183
Zakończenie	191
Bibliografia	195
Indeks osobowy	203
Summary	207
Zusammenfassung	209

Wstęp

Pytanie: Kim jest człowiek? – to pytanie zadawane najczęściej, a jednocześnie problem, który nigdy nie traci na aktualności. Dlaczego tak jest, skoro człowiekiem zajmują się wszystkie dziedziny nauki? Biologia czy psychologia robią to bezpośrednio. Inne – zgłębiając tajniki środowiska, w którym żyje i które przekształca. Można nawet sparafrazować znane powiedzenie o drogach prowadzących do Rzymu i stwierdzić, że „wszystkie drogi prowadzą do człowieka”. Oczywiście, drogi poznawcze, a co za tym idzie – także filozoficzne. Mimo to w XXI wieku pytanie o człowieka pozostaje otwarte. Nie może więc dziwić, że Karol Wojtyła, jeden z najznakomitszych polskich filozofów współczesnych nam czasów, problem ten podejmuje i w centrum swych rozważań filozoficznych umieszcza osobę ludzką. Jako filozof, którego związki z Krakowem pozwalają określać mianem „krakowskiego filozofa”, swój namysł nad ludzkim bytem rozpoczyna od podkreślenia faktu, że najwięcej problemów poznawczych przysparza sobie człowiek współczesny, któremu wydaje się, że ludzkość jeszcze nigdy nie była tak bliska prawdy jak dziś. „Odkrywca tylu tajników przyrody sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze »istotą nieznaną«, wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty. [...] Istotne dla tej koncepcji wydaje się przede wszystkim to, że dążymy do zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć temu wyzwaniu, jakie przynosi doświad-

czenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie”¹.

Aż trudno uwierzyć, że nadal i wciąż na nowo pozostajemy dla siebie nieznanymi istotami. Po dzień dzisiejszy nie zmienił tego potężny arsenał narzędzi i metod poznania, jakimi dysponujemy. Co ciekawe, to właśnie w nich Karol Wojtyła upatruje głównej przyczyny samoniecznomości człowieka. Cały ten arsenał tyle samo może pomóc, co przeszkodzić w odkrywaniu interesującej nas prawdy. Dlatego poszukiwania w obrębie ludzkiej istoty powinny rozpocząć się od znalezienia metody, za której pomocą poznanie takie byłoby możliwe. Więcej nawet – byłoby adekwatne do poznawanego przedmiotu, jakim jest człowiek. Podobna myśl spowodowała, że spod pióra K. Wojtyły wyszła „antropologia adekwatna” rozumiana jako filozoficzna nauka o człowieku oraz jej metoda poznania.

W tym miejscu zwróćmy uwagę na słowa Antoniego B. Stępnia, który w artykule zatytułowanym *Stan filozofii we współczesnej Polsce* pisze: „Sądzę, że na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych filozofia – nie tylko w Polsce – znalazła się w fazie epigońskiej. To znaczy, tworzy się pewne przyczynki, traktuje się autorów np. sprzed lat trzydziestu jako klasyków, poza których się nie wychodzi [...], lecz nie ma zasadniczo nowych koncepcji, nowych argumentacji itp.”². Tymczasem lata sześćdziesiąte XX wieku to okres, w którym Karol Wojtyła tworzył i publikował swe najważniejsze prace z zakresu filozofii człowieka. Ich zwieńczenie stanowiło dzieło zatytułowane *Osoba i czyn*³, zawierające najpełniejszy wykład antropologii filozoficznej krakowskiego filozofa i jednocześnie wykład ostatni. Z pewnością na taki przebieg, a zwłaszcza na zakończenie jego filozoficznej pracy miał wpływ związek autora z Kościołem katolickim, również w jego instytucjonalnym wymiarze. „Kariera” Karola Wojtyły na kolejnych szczeblach hierarchii kościelnej, zwieńczona pontyfikatem na lata 1978–2005, jest doskonale znana. Lecz jako Jan Paweł II, Karol Wojtyła nie zajmował się już tylko filozofią, jako że „tylko filozofią” nie zajmował się nigdy. Zainteresowania te zawsze pozostawały obok teologii towarzyszącej mu od najwcześniejszych lat młodości.

¹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 69–71.

² A.B. Stępień: *Stan filozofii we współczesnej Polsce*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 316.

³ Pierwsze wydanie tego dzieła miało miejsce w Krakowie w 1969 r. Informację podaje za: J. Keller: *Wstęp*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: *Studia Religioznawcze*. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 5.

Pobieżne potraktowanie tego faktu może nasuwać przypuszczenie, że Antoni B. Stępień, nie dostrzegając w owym czasie jakiegoś znaczącego rozwoju w polskiej myśli filozoficznej, miał wiele racji. Antropologia Wojtyły mogłaby zostać potraktowana jako filozoficzna koncepcja stworzona na potrzeby teologii katolickiej. Jednakże założeniem niniejszej pracy noszącej tytuł: *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, jest wykazanie, że koncepcja antropologii adekwatnej jest nie tylko doskonale samodzielnie funkcjonującą koncepcją filozoficzną, ale nade wszystko – koncepcją oryginalną, a zarazem uniwersalną, gdyż nie stanowi jedynie odpowiedzi na intelektualne zapotrzebowanie czasów, w których powstawała. Antropologia adekwatna, jakkolwiek zainspirowana człowiekiem współczesnym, niesie ponadczasową prawdę o człowieku jako takim, człowieku, który jest tym, kim jest, i takim, jaki jest, niezależnie od warunków życia, możliwości działania oraz poznawania.

Przyznać trzeba jednak, że studia nad antropologiczną myślą Karola Wojtyły przysparzają jej badaczom wielu trudności. Jedną z nich, a zarazem jedną z najważniejszych jest konieczność uznania człowieka jednocześnie za podmiot i przedmiot poznania. I chociaż rzecz wydaje się oczywista, oczywista wcale nie jest, gdyż nasuwa się pytanie o charakter owego swoistego przedmiotu. Czy można adekwatnie poznać człowieka, kierując się wyłącznie założeniami nauk przyrodniczych, czy też da się tego dokonać tylko w oderwaniu od zewnętrzności otaczającego go świata? Odpowiedź, jaką formułuje krakowski filozof, nie mieści się ani w jednej, ani w drugiej opcji. Jest nowa, jakkolwiek zainspirowana głosem tradycji.

Dla rozwijającej się filozofii Wojtyły bardzo ważne było spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża. *Droga na górę Karmel*⁴ stała się intelektualną drogą, po której krocząc, krakowski filozof przeszedł od pytania, jak żyć Bogiem, do poszukiwania możliwości poznania istoty człowieka, a co za tym idzie – jego wewnętrznego życia. Hiszpański karmelita zaszczerpił w młodym Karolu fenomenologiczną postawę badawczą, do której przekonanie zrodziło w jego myśleniu o człowieku świadomość konieczności opracowania „doświadczenia człowieka” – specyficznego doświadczenia antropologii adekwatnej. Filozofia człowieka oparta na tym doświadczeniu miałaby ambicje

⁴ Św. Jan od Krzyża: *Droga na górę Karmel*. W: I d e m: *Dzieła*. Przeł. o. Bernard od Matki Bożej. T. 1–2. Kraków 1975. Inne ważne pisma hiszpańskiego karmelity to: I d e m: *Noc ciemna*. W: I d e m: *Dzieła...*; I d e m: *Pieśń duchowa i żywy płomień miłości*. W: I d e m: *Dzieła...* Informację podaje za: J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale. Spotkanie Karola Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża*. „Znak” 1986, nr 7–8, s. 72, przypis 24.

mówienia o swym przedmiocie wyłącznie w kategoriach wywiedzionych z bezpośredniego wglądu w ludzki, osobowy byt. Nie interesowałyby jej podporządkowanie poznania człowieka poznaniu świata zewnętrznego, gdyż doświadczenie człowieka ma być w gruncie rzeczy samodoświadczeniem.

Na tym wszakże etapie, o którym teraz mowa, myśl ta dopiero zaczęła kiełkować w świadomości Wojtyły. Wyraźnie należy podkreślić, że jej rozwój poprzedziły studia nad innym, teologiczno-filozoficznym systemem, którym był system św. Tomasza z Akwinu. Scholastyk zaproponował koncepcję metafizyczną, realistyczną i pluralistyczną zarazem. W niej krakowski filozof dostrzegł wysłowienie własnej intuicji świata i człowieka. Podkreślała ona realność i konkretność poznawanego przedmiotu, co w przypadku antropologii filozoficznej oznaczało, że poznanie człowieka jako człowieka należy rozpoczynać od człowieka „tego-oto”. Przy całej akceptacji treści *Summy teologicznej*⁵ Akwinaty, krakowski myśliciel dostrzegł jej niewystarczalność względem swoistego, bo osobowego, bytu człowieka. Można wręcz mówić o swego rodzaju akcie sceptycyzmu Wojtyły względem nauki św. Tomasza z Akwinu i próbie pokazania, że człowiekiem należy się zająć w sposób szczególny, gdyż szczególny charakter ma jego wnętrze.

W pełni polemiczne stanowisko Wojtyła sformułował w odniesieniu do fenomenologicznego systemu Maxa Schelera, opierając się na dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁶. Stało się tak, mimo że to Scheler ugruntował w nim przekonanie, iż postawa fenomenologiczna i związana z nią metoda poznania są tymi, które jako jedyne mogą sprostać ambitnemu i trudnemu zadaniu: adekwatnemu poznaniu swoistego, osobowego bytu człowieka w jego najistotniejszych treściach.

Zainspirowany tak różnymi kierunkami myślenia, Karol Wojtyła zbudował własną koncepcję antropologii filozoficznej, nazywając ją „antropologią adekwatną”. Dlatego rola tradycji w jego intelektual-

⁵ W pracy wykorzystano następujące opracowanie: św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*. W: Idem: *Summa teologiczna*. Oprac. S. Swieżawski. Poznań 1956.

⁶ Pierwsze wydanie książkowe: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*. Halle 1916. Informację podają za: K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 13, przypis 1.

nym życiu zostanie naszkicowana w rozdziale pierwszym niniejszej pracy. Jego tytuł brzmieć będzie: *Rozwój zainteresowań filozoficznych Karola Wojtyły*. Kolejne dwa rozdziały będą próbą przybliżenia kierunku, w którym podążała autorska myśl krakowskiego filozofa prowadzona tradycją, a zwieńczona opracowaniem doświadczenia człowieka.

Odpowiednio zatem rozdział drugi: *Doświadczenie człowieka*, będzie próbą w miarę szczegółowego nakreślenia tych elementów w metafizyce i w fenomenologii, które z jednej strony tworzą zakresy odpowiadające założeniom antropologii filozoficznej K. Wojtyły, a z drugiej – ukazują zaznaczającą się w nich lukę w sposobie myślenia o człowieku. Szczególną uwagę zwrócę na podejmowaną przez filozofa próbę połączenia fenomenologicznej postawy badawczej z metafizycznym obrazem świata i człowieka. Na tak ambitnym, chociaż dość często uważanym za niemożliwe do realizacji, przedsięwzięciu epistemologicznym chce oprzeć Wojtyła doświadczenie człowieka. Wiążące się z tym problemy również znajdą swe omówienie w rozdziale drugim.

Natomiast rozdział trzeci: *Doświadczenie czynu*, to kontynuacja rozdziału poprzedniego zarówno w jego merytorycznych rozwiązaniach, jak i w założonej w niniejszej pracy oryginalności całości koncepcji antropologii adekwatnej i jej doświadczenia. Swoją drogą, chęć wykazania tej oryginalności będzie mi towarzyszyć od samego początku pisania pracy. Z pewnością zaś założenie to znajdzie swe potwierdzenie w wykazaniu, że koncepcja antropologii adekwatnej oraz związana z nią koncepcja człowieka-osoby oparta została na analizie ludzkiego, osobowego dynamizmu. Od czynu do istoty człowieka, jak uważa krakowski filozof, to wprowadzić nie jedyna, ale zapewne najwłaściwsza i najkrótsza droga poznawcza. Na niej odkrywamy, że człowiek to byt, którego nie można odseparować od sfery moralności, gdyż ona tylko w nim istnieje, a on – tylko przez nią może „stawać się coraz bardziej kimś”. Jest to „stawanie się” pod względem osobowości, a zarazem pod względem moralnym. Ważnym problemem okaże się, w jakim stopniu poznanie człowieka z perspektywy jego czynu, a właściwie – przez czyn i w czynie, pozwala o nim mówić w sposób adekwatny. Dlatego rozdział trzeci będzie próbą zaprezentowania zagadnienia doświadczenia człowieka rozumianego jako doświadczenie moralne i jednocześnie – doświadczenie czynu. Poruszę tu problematykę sprawczości, samorealizacji, wolności będącej samostanowieniem, powinności moralnej, sumienia, odpowiedzialności, a w konsekwencji – transcendencji i integracji osoby w czynie.

Rozdział ten (nie licząc zakończenia) zamknie niniejszą pracę, chociaż z pewnością nie zdoła pokazać wszystkich zagadnień wiążących się z Karola Wojtyły antropologią adekwatną i jednocześnie wszystkich wynikających z niej problemów oraz kontrowersji. Tematyka pracy zapowiedziana we *Wstępie* to tematyka wynikająca głównie z dzieła *Osoba i czyn* i w dziele tym skoncentrowana. Dostarcza ono treści o bardzo szerokim wymiarze, których podjęcie wymaga wkroczenia w dość liczne szczegóły, niejednokrotnie sprawiające wrażenie nawału zagadnień doskonale dających się od siebie odseparować. Wrażenie takie nie będzie do końca błędne. Ale ten właśnie sposób opracowania problematyki poznania człowieka-osoby Karol Wojtyła uznaje za najwłaściwszą (adekwatną) drogę prowadzącą do ukazania człowieka w całości, w pełni tego, kim jest i kim może się stać. Autor dostarcza przy tym niezwykle ciekawych i nowatorskich rozwiązań, prowokując – jak każdy krytyczny filozof – do wielu uzasadnionych pytań odnoszących się do słuszności zaproponowanych przez siebie rozwiązań. W związku z tym niniejsza praca stanowi jedną z prób dokonania analizy dróg, którymi kroczyła antropologiczna i filozoficzna myśl Wojtyły, a celem obrania tytułu: *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, stała się chęć pokazania całości intelektualnego przedsięwzięcia krakowskiego filozofa, przedsięwzięcia zwanego antropologią adekwatną. Mieści się w nim dążenie autora do zbudowania zarówno teorii poznania potwierdzającej oczywisty dla niego fakt, że człowiek jest osobą, jak i samej teorii osoby. Z rozważań Karola Wojtyły wypływa wyraźne przesłanie, że ostatecznie tym, co świadczy o osobowym charakterze bytu człowieka, jest jego dążenie do samopoznania.

Rzeczywistość osoby interesuje mnie od dawna z wielu powodów, zarówno ściśle poznawczych i naukowych, jak też z racji uczestniczenia w życiu ludzi współczesnych poprzez różne układy i różne wymiary. [...] Jak więc widać, rzeczywistość osoby niejako napiera na nas ze wszystkich stron¹.

Rozdział pierwszy

Rozwój zainteresowań filozoficznych Karola Wojtyły

Chęć i potrzeba zrozumienia istoty filozoficznych rozważań Karola Wojtyły dotyczących człowieka pojmowanego jako osoba nieuchronnie kierują nasze kroki badawcze ku konieczności odwołania się do klimatu, w jakim przyszło mu uprawiać swą działalność naukową. Mowa tu o klimacie społeczno-kulturowym, dodatkowo powiązanim z osobistą sytuacją rodzinną myśliciela. Nie sposób tych elementów oddzielić od siebie, gdyż wszystkie one współtworzą atmosferę, w jakiej w specyficznym kierunku ewoluowały myśli filozofa.

Konieczne zatem staje się odwołanie się do biografii autora *Osoby i czynu* ujawniającej nie tylko ważne momenty z jego życia, ale także kontekst powiązania naukowej twórczości z tradycją filozoficzną i teologiczną; zwłaszcza że druga z wymienionych również miała wpływ na kształt jego późniejszej myśli filozoficznej i antropologicznej zarazem, a odniesienie się do niej okazuje się nieodzownym elementem zrozumienia filozoficznych inspiracji krakowskiego myśliciela. Ich przeanalizowanie stanowi też ostateczny cel niniejszego rozdziału.

¹ K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 r.* „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 53–54.

Droga do Karola Wojtyły „antropologii adekwatnej”

Karol Wojtyła a Jan Paweł II W kwestii formalnej

Kiedy próbuje się poznać filozofię Karola Wojtyły (ur. 18 maja 1920 roku w Wadowicach², zm. 2 kwietnia 2005 roku w Rzymie) w aspekcie antropologicznym i uchwycić sformułowaną przez niego odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek? – nieuchronnie wyłania się problem, co prawda natury formalnej, ale ważny. Chodzi o fakt związku filozofa – Karola Wojtyły, z papieżem – Janem Pawłem II. Nasuwają się uzasadnione wątpliwości co do możliwości utożsamienia obu postaci naukowych reprezentowanych, bądź co bądź, przez tę samą postać historyczną. Czy intelektualne wytwory papieża można traktować jako dzieła filozoficzne stanowiące kontynuację antropologicznej myśli K. Wojtyły, którą zawarł w wydanym w 1969 roku dziele, zatytułowanym: *Osoba i czyn?* Innymi słowy: czy encykliki głowy Kościoła katolickiego mogą być postrzegane jako traktaty przekazujące treści filozoficzne? Do przemyśleń skłaniają następujące słowa: „Wstąpienie na Stolicę Apostolską oznacza bowiem coś więcej aniżeli wspięcie się na najwyższy szczebel w hierarchii Kościoła. Z chwilą przejścia tej funkcji i godności zmienił się charakter wypowiedzi kard. Karola Wojtyły. Odtąd stała się ona głosem nauczającego Kościoła. Nie tylko zatem brak czasu, ale też nowa jakość arcybiskupiej posługi stworzyła nieprzekraczalną przeszkodę dla dalszej twórczej rozbudowy filozoficznej i teologicznej myśli Kardynała. Do historii przeszła ona w takim stanie, w jakim zastał ją moment konklawe”³.

Problem nie jest ani prosty, ani błahy w kontekście podjętej tu próby odczytania filozoficznej koncepcji człowieka autorstwa K. Wojtyły i ustosunkowania się do niej. Z jednej strony można się zgodzić z zacytowanymi słowami, że papieska twórczość nie rozwijała zapoczątkowanej we wcześniejszych latach pracy naukowej Wojtyły filozofa, lecz z drugiej strony nie przekreślała też możliwości jej głoszenia, a zatem swoistego jej „używania” w późniejszej pracy teoretycznej. Z tego powodu konieczne staje się oddzielenie w twór-

² Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości*. Katowice 1998, s. 12.

³ T. Ślipko SJ: *Wprowadzenie*. W: K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 7–8.

czości autora *Osoby i czynu* tego, co teologiczne, od tego, co *stricte* filozoficzne. Zaniechanie przeprowadzenia takiej „separacji” naraziłoby niniejszą pracę na niemożliwość wykazania oryginalności koncepcji, o której tu mowa, a którą to oryginalność już teraz zakładam. Jan Galarowicz pisze: „Teoria ta stanowi jedną z najważniejszych koncepcji człowieka nie tylko w filozofii polskiej, ale także w myśli chrześcijańskiej i w ogóle w myśli antropologicznej. Nie bez znaczenia jest fakt, iż oddziaływanie tej koncepcji człowieka jest największe z tego prostego powodu, że dokonuje się poprzez nauczanie papieskie”⁴.

Należy zatem wyjaśnić ową zależność i zawilość zarazem. Wydaje się, że doskonałym pretekstem może być encyklika Jana Pawła II z 1998 roku, zatytułowana *Fides et ratio*⁵. W pierwszej kolejności była ona skierowana do hierarchów Kościoła katolickiego, a także do naukowców i myślicieli, zwłaszcza – filozofów. Jak zresztą sugeruje jej tytuł, traktuje ona o wzajemnej relacji rozumu i wiary, a zatem relacji filozofii i teologii w sferze dociekań Ostatecznej Prawdy o świecie, człowieku i Bogu. Dla dobra rozwiązania postawionego tu problemu ważny jest nie tyle sam tekst papieskiego dokumentu, ile komentarze, które wzbudził wśród filozofów i teologów. Stały się one podstawą dociekania prawomocności lub braku uprawnienia do traktowania treści encykliki jako wkładu w europejską tradycję filozoficzną. Zrodziło się pytanie o granicę między filozoficznym a teologicznym podejściem autora *Fides et ratio* do podejmowanych przezeń problemów. Jeden z głosów komentujących encyklikę należał do Mieczysława A. Krąpca, który zdawał się utożsamiać jej autora – Jana Pawła II, z Karolem Wojtyłą. W artykule: *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*. *Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, pisze następująco: „Życie ludzkie i związana z nim wiara domaga się normalności działania rozumu, w tym także i filozofii. I – jak się wydaje – Ojciec św. Jan Paweł II w czasie swych 24 lat profesorowania w KUL uczestniczył w procesie i pracach lubelskiej filozofii realistycznej, albowiem zgodnie współbrzmie sformułowanie niniejszej encykliki z charakterem dociekań właśnie w Lubelskiej Szkole Filozoficznej, gdy formułuje w encyklice potrzebę racjonalnej filozofii dla rozumienia Objawienia”⁶.

⁴ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994, s. 7.

⁵ W pracy wykorzystano następujące wydanie: Jan Paweł II: *Fides et ratio*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003.

⁶ M.A. Krąpiec OP: *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*. W: *„Fides et ratio”...*, s. 280.

Cytat ten jest źródłem wielu informacji. Warto jednak zwrócić uwagę na nasuwające się pod jego wpływem i jak najbardziej zasadne pytanie: czy Jan Paweł II kiedykolwiek był profesorem prowadzącym dydaktyczną i naukową pracę na KUL-u? Odpowiedź wydaje się prosta: nie. W tym też momencie uświadamiamy sobie, że owo utożsamienie ma sens tylko wówczas, gdy mówimy o tej samej postaci historycznej, o człowieku jednej daty urodzenia i jednej daty śmierci (niestety). Więcej nawet – gdy mówimy o człowieku będącym podmiotem tego samego intelektu. Lecz kiedy zaczynamy myśleć o polach zainteresowań i faktycznych treściach poruszanych w pracach naukowych Karola Wojtyły i Jana Pawła II, utożsamienie to nie wydaje się już takie oczywiste, podobnie jak oczywiste nie wydaje się utożsamianie filozofa z teologiem.

Podobną, aczkolwiek nie do końca w tym samym tonie wypowiedzianą opinię możemy znaleźć w tekście Tadeusza Stycznia, który w swym komentarzu zatytułowanym: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?...*, wielokrotnie używa sformułowania: „Papież-Filozof” i „Filozof-Papież”⁷. Dla Stycznia był to sposób, aby pokazać, że autor *Fides et ratio* nadal jest filozofem, a co za tym idzie – w tekście encykliki nadal przewija się jego filozoficzna koncepcja człowieka. Podobnie sprawę postrzega Angelo Scola, który w swej wypowiedzi na łamach artykułu *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”* wyraża przekonanie, że poruszane przez papieża tematy wyraźnie wskazują, że nadal jest w nim Karol Wojtyła-filozof, choć zapewne bardziej teologizujący aniżeli ten sprzed 1969 roku⁸. I z taką opinią należałoby się zgodzić.

Wojciech Giertych jest bardziej radykalny. W artykule *Wokół teologii poznania encykliki „Fides et ratio”* twierdzi wprost, że encyklika, nawet jeżeli porusza kwestię relacji rozumu do wiary i wiary do rozumu, jest zawsze dziełem duszpasterza, a nie profesora filozofii. Jej korzenie, chociaż trudno to zweryfikować, muszą tkwić w Objawieniu, nie zaś w intelektualnych spekulacjach⁹. Oczywiście, możliwe jest (bo jest), aby to, co rozpoczął profesor filozofii, znalazło odzwierciedlenie w pismach papieża. Należy jednak umieć dostrzec różnicę między tym, co było, a tym, co jest głoszone. W. Giertych stwierdza: „Zainteresowanie Karola Wojtyły, filozofa poszukującego

⁷ Zob. T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 158, 166, 186.

⁸ Por. A. Scola: *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”*. Przeł. J. Marecki SDS. W: „*Fides et ratio*”..., s. 198.

⁹ Zob. W. Giertych OP: *Wokół teologii poznania encykliki „Fides et ratio”*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 233.

prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku, o jego godności, wolności i odpowiedzialności przemienia się w głos teologa, głos pasterza, który z zaniepokojeniem i pasterską troską, a zarazem i z nadzieją odsłania objawione prawdy o człowieku. Podobnie jak *Veritatis splendor* nie jest traktatem etycznym, ale teologią moralności, tak i *Fides et ratio* nie jest traktatem epistemologicznym, ale teologią poznania¹⁰. Szczególnie w pierwszej encyklice, którą papież napisał po swym wyborze na Stolicę Piotrową: *Redemptor hominis* (1979), widać, że fundamentem jego nauczania był i zawsze będzie człowiek¹¹. To człowiek w każdym wymiarze swego życia, można rzec – człowiek w pełni. Sporo miejsca w niej poświęcił zagrożeniom, które wywołuje zadziwiająca działalność, będąca wyrazem ludzkiej aktywności umysłowej. Są to zagrożenia wynikające z eksploataowania świata przyrody, które przybierają niekiedy monstrualne wymiary i mogą mieć destrukcyjny wpływ na samego człowieka¹². Również w innych encyklikach, jak w *Dives in misericordia* (1980), podejmuje problem współczesnego człowieka w świecie. Podkreśla jego władzę wyznaczoną większymi niż kiedykolwiek wcześniej możliwościami poznawczymi, także względem samego siebie, wskazując jednocześnie ludzkie zagubienie w świecie własnoręcznie (dosłownie i w przenośni) zmienionym. W tym fakcie ma źródło ciągle powracające pytanie: Kim jestem?¹³.

Jest zatem w Janie Pawle II Karol Wojtyła, ale jest w nim przede wszystkim duszpasterz i teolog, który jednak nie stroni od filozoficznych przemyśleń sformułowanych w latach przedpontyfikalnych. W tym sensie autor *Fides et ratio* nie jest tym samym kimś, co autor *Osoby i czynu*, jakkolwiek pytanie o człowieka zajmuje najważniejsze miejsce w całej jego duszpasterskiej i teologicznej działalności. Sam to zresztą przyznaje: „Niektórzy wskazują, że moje orędzia i encykliki koncentrują się bardzo na człowieku. Myślę, że bierze się to w dużej mierze z mojego doświadczenia jako robotnika, z moich kontaktów ze światem pracy. [...] Nauczyłem się cenić ten okres i związane z nim doświadczenie bardzo wysoko. Nieraz mówiłem, że warte ono

¹⁰ Ibidem, s. 255.

¹¹ Zob. Z. Słowiak: *Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II*. „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10, s. 20.

¹² Zob. R. Tertil: *Człowiek wśród roślin i zwierząt*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Strózewski. Kraków 1988, s. 137.

¹³ Zob. Jan Paweł II: *Dives in misericordia*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Na podstawie edycji: Libreria Editrice Vaticana. Indeks oprac. ks. W. Życiński SDB. Kraków 1996, s. 115–119.

może więcej od doktoratu (choć dla nauki i stopni naukowych żywiec wielki szacunek)”¹⁴.

Swoją drogą mowa tu o pracy w kamieniołomach Solvay na początku II wojny światowej¹⁵, a cytata ten dostarcza kolejnego dowodu na to, że bycie papieżem, duszpasterzem wszystkich katolików, szerzycielem wiary niejako wymusiło przeniesienie środka ciężkości z zainteresowania treściami opartymi na spekulacjach na treści dotyczące konkretnej praktyki życia religijnego, która w rozważaniach Wojtyły łączy się z problematyką społeczną, dotyczącą zagadnienia ludzkiej sprawiedliwości i pracy oraz idei dialogu różnych kultur i światopoglądów, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości uczestniczących w nim stron. Z pewnością myśl ta musiała mieć wielkie znaczenie dla ludzi niewierzących, ale kierujących się ideami humanizmu¹⁶.

Są zatem podstawy, by sądzić, że z wielu powodów prace powstałe po 1978 roku nie powinny, a nawet nie mogą być traktowane jako studia z zakresu filozofii. Było to ważne nawet dla samego papieża, który w ukazujących się kolejnych wydaniach swych dzieł sprzed pontyfikatu nie pozwalał zmienić nazwiska ich autora – z Karola Wojtyły na Jana Pawła II. Nawet T. Styczeń, który być może ze względu na fakt, że Wojtyła był wykładowcą KUL-u, postrzega go jako „kolegę po fachu”, gdy zaczyna mówić o pracy Wojtyły podczas Soboru Watykańskiego II, do jego imienia i nazwiska robi dopisek „teolog”¹⁷. Czymś zatem koniecznym jest dokonanie rozgraniczenia między rolami, jakie krakowski myśliciel pełnił w swej działalności naukowej. *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”* Giovanniego Realego potwierdzają to: „Czytelnik *Osoby i czynu* Karola Wojtyły mógłby łatwo popełnić zasadniczy błąd, który uniemożliwiłby mu jej poprawne zrozumienie. Warto zatem przestrzec go przed nim już na samym początku. Karol Wojtyła to dzisiaj papież Jan Paweł II, a zatem jeśli jest to książka napisana przez Karola Wojtyłę, to czy nie jest to zarazem książka Papieża? Odpowiedź na to pytanie jest wbrew pozorom negatywna”¹⁸.

¹⁴ Jan Paweł II: *Autobiografia*. Wyb. J. Kiliańczyk-Zięba. Lublin 2003, s. 28–29.

¹⁵ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia*. Przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński. Warszawa 1996, s. 110–112.

¹⁶ Zob. Z. Słowik: *Dziesięć lat pontyfikatu...*, s. 20–22.

¹⁷ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. W: I d e m: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 52.

¹⁸ Zob. G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 365.

Rodzi się myśl o konieczności bardziej uważnego przyjrzenia się nie tylko dziełom popontyfikalnym, ale także wszystkim pracom naukowym K. Wojtyły powstałym po 1969 roku. Przyjdzie uznać przypuszczenie, że mogą mieć one wymowę bardziej teologiczną, a nawet duszpasterską aniżeli filozoficzną. Aby jednak do końca zrozumieć teologicznego ducha encyklik i innych pism papieża głoszących naukę Kościoła, nie można nie rozumieć Karola Wojtyły próbującego sformułować odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek? Zdaje się, że najlepszym dowodem na poparcie tej tezy jest książka Jana Pawła II zatytułowana *Pamięć i tożsamość*¹⁹. Autor wyraźnie przemawia tam w roli duszpasterza i społecznika zafrasowanego problemami współczesnego świata, lecz w jego wywodzie bardzo często pojawia się temat filozofii, zwłaszcza filozofii św. Tomasza z Akwinu pojmowanej w kontekście filozofii współczesnej. W odwołaniu do niej próbuje odczytać intelektualne źródła sposobu myślenia, a co za tym idzie – działania człowieka w XX i w XXI wieku. Tadeusz Płużański mocno podkreśla: „W 1978 r. zdarzyło się za jego sprawą [K. Wojtyły – M.M.] po raz pierwszy, że papieżem został profesjonalny filozof, który nie tylko ukończył studia filozoficzne, ale był nauczycielem akademickim w zakresie filozofii w stopniu docenta i kierownikiem katedry w KUL²⁰”. Dlatego nie można nie zgodzić się z Alfredem Wierzbickim, który na łamach komentarza do *Fides et ratio* twierdzi, że uwzględnienie faktu, iż autor encykliki jako kardynał Karol Wojtyła był twórcą dzieła antropologicznego, stanowi klucz do i warunek jej zrozumienia²¹. Podobnie uważa T. Styczeń, twierdząc, że antropologiczną osnową i podstawą tryptyku encyklik: *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) oraz *Dominum et Vivificantem* (1986)²², jest doświadczenie człowieka sformułowane najdokładniej i najpełniej w *Osobie i czynie*²³.

Oznacza to, że w pismach papieża można doszukiwać się filozofii Karola Wojtyły – zwłaszcza tam, gdzie mowa jest o człowieku. Nie należy natomiast oczekiwać w nich jej rozwinięcia w kierunku, jaki wyznaczyła rozprawa *Osoba i czyn*. Są to w odróżnieniu od niej pra-

¹⁹ Mowa tu o następującym wydaniu: Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005.

²⁰ T. Płużański: *Personalizm Jana Pawła II*. „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10 (273), s. 23.

²¹ Zob. A. Wierzbicki: *Zasada jednoczenia ludzkiego poznania. Antropologiczne implikacje syntezy wiary i rozumu*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 365.

²² W pracy odwołuję się do następującego wydania: Jan Paweł II: *Encykliki Ojca Świętego...*

²³ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 80.

ce teologiczne, poruszające problemy Boga, świata i człowieka przez pryzmat tajemnicy, której filozofia nie zamierza nawet dotykać. „Cały ten tryptyk odpowiada w istocie trynitarnej tajemnicy Boga”²⁴ – pisze Jan Paweł II. Toteż niezwykle trafnie i wymownie brzmią słowa Kazimierza Tarnowskiego: „Czy myśl Papieża jest przede wszystkim teologiczna, czy przede wszystkim filozoficzna? Czy w dziejach myśli »zostanie« nade wszystko jako teolog czy jako filozof? Jest to pytanie dość retoryczne, można jednak powiedzieć co najmniej tyle: jego teologia wspiera się na niezwykle silnej bazie znakomitej, wnikliwej filozofii człowieka, która byłaby sobą – ogromnie zapładniającym tworem umysłowym – nawet gdyby jej autor nie był ani teologiem, ani tym bardziej Papieżem. A jednak jako Papież jest on nade wszystko teologiem i jego posłanie do świata ma charakter przede wszystkim – w szerokim sensie – teologiczny”²⁵.

Zachęteni do poznania i zrozumienia filozofii Karola Wojtyły nie możemy przeoczyć poruszanego teraz problemu, zwłaszcza że określenie „antropologia adekwatna”, które odnosi się wyłącznie do K. Wojtyły antropologii filozoficznej, zostało przezeń sformułowane w czasach, gdy był już papieżem. W tekście Jana Galarowicza można odnaleźć następujące słowa: „Z pracy doktorskiej Wojtyły wyłaniają się zarysy tzw. – jak ją nazwie później w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* – antropologii adekwatnej”²⁶. Wojtyła użył tego określenia po raz pierwszy w *Teologii ciała*²⁷, której pierwszy rozdział części pierwszej wykladał jako papież na audiencjach generalnych w Rzymie (na marginesie – począwszy od pierwszej środy września 1979 roku, aż do środy 2 kwietnia 1980 roku, tj. do ostatniej środy przed Wielkanocą). Jak podkreśla Wojciech Chudy, tekst ten ma solidną podbudowę filozoficzną²⁸, co między innymi oznacza, że nie można doszukiwać się ściśle określonego czasu powstania antropologii adekwatnej i oczekiwać podobnego zakończenia jej formułowania. Tak późne nazwanie przez autora własnej koncepcji oznacza też, że mówiąc o niej, nie można z góry odrzucać żadnego z jego dzieł, zwłaszcza jeśli napisane zostało pod kątem antropologicznym i filozoficznym. Antropologia adekwatna to koncepcja filo-

²⁴ Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość...*, s. 13.

²⁵ K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II*. „Znak” 1986, nr 1 (374), s. 120.

²⁶ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 19.

²⁷ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale. Spotkanie Karola Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża*. „Znak” 1986, nr 7–8, s. 73.

²⁸ Zob. W. Chudy: *Jan Paweł II o teologii ciała. „Teologia ciała” w wymiarze współczesności*. „Znak” 1980, nr 317 (11), s. 1393, 1411.

zoficzna opracowywana przez krakowskiego myśliciela w okresie całej jego twórczości intelektualnej. Dlatego próbując ją analizować, szczególną uwagę należy zwrócić na późniejszy okres tej twórczości i oddzielić treści *stricte* filozoficzne od teologicznych. To jednak i tak nie zwalnia jeszcze z obowiązku postawienia pytania dotyczącego ewentualnie teologicznego znaczenia antropologii adekwatnej i w konsekwencji – jej naukowego bądź nienaukowego charakteru.

Problem relacji filozofii do teologii

Tak sformułowana wątpliwość wymusza konieczność spojrzenia na antropologię adekwatną pod kątem jej „przydatności” w sprawach teologicznych. Z kolei w ten sposób postawiony problem wymaga krótkiego przypomnienia, jak w tradycji chrześcijańskiej rozumiana jest relacja filozofii do teologii w ogóle; przy czym rzecz nie w tym, by badać faktyczny stosunek rozumu do wiary, lecz aby określić związek K. Wojtyły antropologii adekwatnej z tradycją filozofii chrześcijańskiej, a ostatecznie – katolickiej. Jak się wydaje, założenie takiej zależności ma swe uzasadnienie. Arno Schilson w jednym z artykułów pisze: „Filozoficzna w zasadzie pasja teologa Karola Wojtyły jest równie zaskakująca, jak godna uwagi. Zapewne, filozoficzny sposób myślenia nie jest bynajmniej obcy teologii – zwłaszcza na gruncie rozległej tradycji filozofii scholastycznej; w obu przypadkach chodzi przecież o całościową interpretację rzeczywistości i odpowiadające temu zakresy tematyczne i problemy. Cecha szczególna polega tu na świadomym i »otwartym« przejściu na teren filozofii – w tym celu, aby móc jeszcze lepiej służyć sprawie teologii i uczynić zadość wymaganiom racjonalnie pojmowanej metodologii teologicznej”²⁹.

Wyjaśniając – nie zostanie tu także poruszona kwestia zasadności używania sformułowania „filozofia chrześcijańska”. Wymusiłoby to podjęcie zupełnie odrębnego tematu. Przyjmuję za Étienne Gilsonem, który na początku XX wieku bronił możliwości mówienia o „filozofii chrześcijańskiej”, że oznacza ona filozofię inspirowaną wiarą chrześcijańską, niedostrzegającą i niewprowadzającą sprzeczności między rozumem a Objawieniem, oraz filozofię podkreślającą oczywistą różnicę między obydwojema źródłami wiedzy na temat świata, człowieka i ostatecznie Boga. Mowa tu o metafizyce i metafizycznej metodzie badania bytu jako bytu. „Filozofię chrześcijańską” odrzucał rodzący się wówczas scen-

²⁹ A. Schilson: *Jan Paweł II a pluralizm w teologii. Uwagi na temat jego „logiki wiary”*. „Znak” 1980, nr 317 (11), s. 1419.

tyzm oraz myśliciele zainteresowani zagadnieniami metanaukowymi i empiryzmem logicznym. Na przełomie XX i XXI wieku na nowo podniosły się głosy w rzeczonej sprawie i rozpoczęła się dyskusja na temat relacji filozofii do teologii. Przyjrzenie się jej może być ważne dla zrozumienia personalizmu i K. Wojtyły koncepcji człowieka³⁰.

Pierwszym myślicielem, który już w XIII wieku podjął tę kwestię, był św. Tomasz z Akwinu. Dając obu dyscyplinom wyraźną autonomię metodologiczną, nie wyznaczył jednak między nimi nieprzekraczalnej granicy, chcąc jednocześnie ukazać płaszczyznę ich wzajemnego odnoszenia się do siebie³¹. Ostatecznie zawyrokował, że filozofia jest „służebnicą teologii”. Według Akwinaty istnieją dwa źródła poznania: wiara i ludzki rozum³², teologia i filozofia, które dzielą wspólną ambicję poznania Prawdy Ostatecznej. Rodzi się jednak pytanie, czy obydwie dziedziny swego celu upatrują w tym samym przedmiocie i czy obydwie mogą w równym stopniu tej ambicji sprostać? Dla teologii najwyższym celem jest Bóg i Jego poznanie jako Stwórcy, jako Racji wszelkiego bytu. Racji ostatecznej poszukuje także filozofia, nie negując możliwości odnalezienia jej w Absolucie. Dlatego z punktu widzenia filozofii współpraca obu dyscyplin, bez wzajemnego odbierania sobie autonomii, jest możliwa. Lecz możliwa jest po spełnieniu pewnych warunków. Mieczysław Gogacz podkreśla, że pytając o człowieka, o to kim jest, można przyjąć Byt Boga za pierwotną przyczynę istnienia wszelkiego, także ludzkiego bytu, jednocześnie nie wychodząc poza obszar filozofii. Bóg jest tu Istnieniem, które udziela istnienia innym bytom i podtrzymuje je w tym istnieniu, sprawiając, że są one realne. Ale gdy zaczynamy mówić o relacji człowieka do Boga i poszukiwać Go w osobie ludzkiej, rozpatrywać fundamenty przyjaźni Boga z człowiekiem i Jego udział w wewnętrznym życiu tegoż, wówczas wkraczamy w porządek nadnaturalny, który co prawda może być obecny w człowieku, lecz musi zostać wykluczony z filozoficznego poznania. To obszar teologii. Filozof nie może odkrywać Boga w człowieku, ale może wykazać określoną strukturę bytu ludzkiego, dzięki której ten potrafi przyjąć *Sacrum*. Filozof nie jest też w stanie stwierdzić istnienia Boga za pomocą filozoficznych metod poznania³³.

³⁰ Por. W. Chudy: *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 283–293.

³¹ Zob. ibidem, s. 285.

³² Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 144.

³³ Por. M. Gogacz: *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974, s. 28–32, 53–64, 90–93. Zob. także T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”...*, s. 173–176.

Cel, który stawia sobie filozofia, a którym jest poznanie wszystkiego, staje się jednak nie do przyjęcia dla teologii, dla której Ostateczna Prawda dostępna jest tylko w Objawieniu „danym” umysłowi kontemplującemu. Przekonanie to żywił również Jan Paweł II³⁴: „Wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku niż poznanie filozoficzne. To ostatnie opiera się bowiem na postrzeganiu zmysłowym i na doświadczeniu, jedynym światłem jest dla niego rozum. Filozofia i różne dyscypliny naukowe znajdują się na płaszczyźnie rozumu przyrodzonego, natomiast wiara, oświecona i prowadzona przez Ducha, dostrzega w orędziu zbawienia ową »pełnię łaski i prawdy«, którą Bóg zechciał objawić w dziejach, a w sposób ostateczny przez swego syna Jezusa Chrystusa”³⁵.

Stanowisko K. Wojtyły najbliższe jest postawie św. Anzelma z Canterbury, który twierdzi, że wiara jest wiarą poszukującą zrozumienia. Zgodnie z tą myślą antropologia filozoficzna i teologiczna nie redukują się wzajemnie, ale także nie wykluczają, lecz się uzupełniają³⁶. Jako *ancilla theologiae* (*ancilla* – „ufilozoficznienie”), filozofia jest narzędziem, które porządkuje i precyzuje dane Objawienia oraz pośrednio umożliwia poznanie bytu w perspektywie jego ostatecznych racji. Analogicznie – teologię należy rozumieć jako interpretację danych Objawienia za pomocą języka filozofii lub jako interpretację danego systemu filozoficznego, zbudowanego na mocnych (w świetle danych Objawienia) podstawach metodologicznych. Ten „zabieg” określa się jako „rewelacjonizację filozofii”³⁷. Warunkiem, który musi być tu spełniony, jest to, aby przyjęty przez teologów system filozoficzny nie kłócił się z prawdami wiary, co oznacza, że nie może być fałszywy³⁸. A o jego „fałszywości” lub „niefałszywości” wyrokować może tylko ktoś, kogo myśl wyrasta i rozwija się na gruncie tradycji chrześcijańskiej. Tym „wyjaśniającym” dla teologów Kościoła katolickiego systemem stała się realistyczna i odrzucająca wszelkie arealistyczne lub antyrealistyczne postawy filozofia arystotelesowsko-tomistyczna³⁹. Z niej również zaczerpnięto „adekwacyjną” – jak ją nazwie

³⁴ Zob. Jan Paweł II: *Fides et ratio...*, s. 65 i nast.

³⁵ Ibidem, s. 19–20.

³⁶ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 124–125.

³⁷ Zob. T. Styczeń SDS: *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*. W: Idem: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*..., s. 109–110.

³⁸ Por. M. Gogacz: *Wokół problemu osoby...*, s. 51–53.

³⁹ Zob. S. Swieżawski: *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*. „Znak” 1981, nr 321, s. 217.

w jednym ze swych artykułów Josef Seifert – koncepcję prawdy głoszącą zgodność sądu z rzeczywistością i odrzucającą swą funkcjonalistyczną i opartą na kompromisie wersję⁴⁰. Wraz z nią wyrażona zostaje autonomia filozofii w świetle rozważań teologicznych. Jej zadaniem staje się pokazanie właściwej relacji poznawczej między podmiotem a przedmiotem poznania⁴¹.

Nie oznacza to bynajmniej, jakoby Kościół uprawiał jakąś filozofię będącą „filozofią Kościoła katolickiego”, nawet jeżeli w XIX wieku niekiedy pojmowano tomizm jako oficjalną ideologię Kościoła⁴². Dla Kościoła źródłem Prawdy Ostatecznej, a tym samym całej mądrości jest Objawienie, natomiast punktem wyjścia wszelkiego rozumienia – Słowo, nie zaś założenia jakiegoś systemu filozoficznego⁴³. Filozofia jest przecież ciągłym poszukiwaniem mądrości, a nie jej posiadaniem, co zresztą wynika ze starogreckiej definicji oraz z etymologii słów: *filos* i *sophia*.

Z jednej strony muszą być zatem zachowane pewne kanony, poza które filozofia, jeżeli ma współpracować z teologią, wychodzić nie może. Z drugiej jednak strony filozofia jako filozofia nie aprobejuje ograniczeń. Wręcz domaga się uznania swego prawa do absolutyzacji własnych teorii. Są jednak myśliciele, którzy – podobnie jak Wojtyła – pracują na obu obszarach: teologicznym i filozoficznym, faktycznie godząc ich ambicje⁴⁴. Dlatego właściwa funkcja rozumu wobec wiary, filozofii wobec teologii, jak zauważa T. Styczeń, a zarazem „służebna” rola tej pierwszej wobec drugiej – to rola „spulchniania terenu” uprawą rozumu i mądrości⁴⁵. Umysł filozoficzny, czyli refleksyjny, bardziej otwarty jest na Prawdę daną w Objawieniu aniżeli ten stroniący od namysłu.

⁴⁰ Zob. J. Seifert: *Od „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”*. *Bezwarunkowe zobowiązanie katolickiego filozofa w stosunku do prawdy oraz wielkość i ograniczenia „epoki tomizmu” w Kościele*. Przeł. J. Marecki SDS. W: „*Fides et ratio*”..., s. 339–340.

⁴¹ Por. W. Giertych OP: *Wokół teologii poznania encykliki „Fides et ratio”*..., s. 253.

⁴² Zob. S. Swieżawski: *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*..., s. 221.

⁴³ Zob. R. Buttiglione: *Wiara rozumu i racje rozumu*. Przeł. J. Marecki SDS. W: „*Fides et ratio*”..., s. 267. Zob. także J. Seifert: *Od „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”*..., s. 338.

⁴⁴ Por. R.K. Wilk OSPPE: *Człowiek – istota wezwana. Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*. Kraków 2003, s. 199–206.

⁴⁵ Zob. T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*..., s. 159.

W tym miejscu, badając filozoficzną myśl Karola Wojtyły, muszę zadać bardzo ważne pytanie: Czy myślicielowi przystępującemu do opracowania antropologii adekwatnej przyświecał cel stworzenia filozoficznej koncepcji mającej służyć interpretacji objawionej prawdy o człowieku jako człowieku? Henryk Piluś stwierdza jednoznacznie: „Antropologia filozoficzna w ujęciu K. Wojtyły nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest pomyślana jako składnik narzędzia badawczego teologicznej koncepcji człowieka dla antropologii teologicznej”⁴⁶. Podobny zamysł mogą zdradzać słowa samego autora: „Chociaż studium *Osoba i czyn* nie ma charakteru teologicznego, to jednak dotyczy rzeczywistości, która dla teologii posiada centralne zagadnienie. Wystarczy wspomnieć pierwsze stulecia Kościoła i pierwsze Sobory. Z kolei zaś, za naszych dni, wystarczy odczytać z uwagą nie tylko *Gaudium et spes*, ale także inny dokument Vaticanum II – Konstytucję *Dei Verbum* o Objawieniu Bożym. Zawiera ona bardzo wyraźnie personalistyczną koncepcję Objawienia – a w ślad za tym musi pójść równie personalistyczna koncepcja teologii”⁴⁷.

Projekt antropologii adekwatnej

Jan Galarowicz pisze: „Antropologia adekwatna to taka antropologia, która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie. Wojtyła włącza się zatem do tego nurtu współczesnej filozofii człowieka, który dąży do nazwania człowieka jego własnym imieniem”⁴⁸. Aby zrozumieć Wojtyłę, nie można nie wziąć pod uwagę faktu ukończonych przez niego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie studiów z zakresu teologii oraz powszechnie znanej kariery w hierarchii Kościoła katolickiego⁴⁹. Status kościelny krakowskiego filozofa rzeczywiście miał ogromne znaczenie, nawet wówczas gdy jego główne dzieło poddane zostało dyskusji, *nota bene* rozpoczętej dopiero rok po wydaniu *Osoby i czynu*⁵⁰. Swoją drogą, Tad Szulc – jeden z biografów Jana Pawła II, pisze, że

⁴⁶ H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*. Wrocław 1990, s. 79.

⁴⁷ K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”...*, s. 54.

⁴⁸ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 19.

⁴⁹ W roku, w którym *Osoba i czyn* została opublikowana (1969), K. Wojtyła był już kardynałem (od 1967). Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 226.

⁵⁰ Zob. H. Piluś: *Teoria osoby w klamrach metodologii*. „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2/79, s. 223.

owo kluczowe dla antropologii filozoficznej K. Wojtyły dzieło pierwotnie miało być odpowiedzią na reakcję marksizmu na religię i Kościół, lecz w trakcie pisania nastąpił zwrot myśli ku samemu człowiekowi i moralności⁵¹. Jest to możliwe, zwłaszcza że we *Wprowadzeniu do Rozważań o istocie człowieka*, stanowiących zbiór wykładów duszpasterstwa akademickiego (od 1949 roku) wówczas młodego doktora teologii, a wygłoszonych przy kościele św. Floriana w Krakowie, gdzie Wojtyła był wikariuszem po powrocie z Rzymu, można znaleźć podobną wzmiankę⁵².

Początek namysłu nad osobą w jego rozważaniach stanowił współczesny oraz konkretny człowiek. Nie bez znaczenia pozostaje też związek krakowskiego myśliciela z tradycją katolicką⁵³, zwłaszcza z jednym z kluczowych wydarzeń z życia instytucji Kościoła, jakim był wspomniany Sobór Watykański II. Jawi się on szczególnie wyraźnie, gdy wziąć pod uwagę wypowiedź K. Wojtyły z 1976 roku, zamieszczoną we *Wprowadzeniu do Specjalistycznych aspektów problemu antykoncepcji*: „Problematyką człowieka jako osoby zajmuję się [...] w dość wyraźnym powiązaniu z tymi palącymi tematami Kościoła i świata dzisiejszego [...], które w znacznej mierze koncentrują się na płaszczyźnie należnego poparcia godności małżeństwa i rodziny”⁵⁴. Tym samym autor próbował podsumować swą pracę rozpoczętą na dobre od opublikowania *Miłości i odpowiedzialności. Studium etycznego* (1960), którego głównym tematem uczynił problem miłości małżeńskiej, zmierzając ostatecznie do głębszego opracowania koncepcji człowieka jako osoby. Nastąpiło to w *Osobie i czynie*⁵⁵, które to dzieło Rocco Buttiglione uznał za „punkt dojścia jego filozoficznego *itinerarium*”⁵⁶. Jako dzieło filozoficzne, podejmuje ono problematykę adekwatnej metody poznania w filozofii człowieka.

⁵¹ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 214.

⁵² Zob. T. Ślipko SJ: *Wprowadzenie...*, s. 8–10.

⁵³ Na problem rozumienia „tradycji chrześcijańskiej”, do której odwołuje się Wojtyła, będącej w gruncie rzeczy „tradycją katolicką”, zwrócił uwagę między innymi Józef Keller. Współcześnie pojmowanie „tradycji chrześcijańskiej” jako „katolickiej” zgodne jest z jej znaczeniem przyjętym podczas pierwszego soboru z lat 1869–1870 i oznacza nauczanie najwyższego urzędu kościelnego – *magisterium ecclesiae*. Zob. J. Keller: *Etyka katolicka a system Maksa Schelera*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 45–46.

⁵⁴ Cyt. za: A. Półtawski: *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*. Toruń 2000, s. 301.

⁵⁵ Zob. ibidem, s. 301.

⁵⁶ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki SDS. Lublin 1996, s. 175.

Na Soborze Watykańskim II do dyskusji zaproponowano tematykę bardzo bliską Karolowi Wojtyłe. Były nią niebezpieczeństwa dzisiejszego świata i ich konsekwencje ujawniające się kryzysem samopoznania człowieka. Pytania dotyczące istoty ludzkiego bytu pozostawały (i pozostają) bez jednoznacznej odpowiedzi nawet w niezwykle rozwiniętych naukach szczegółowych, czego przyczyną może być to, że chcąc tłumaczyć fakty empiryczne faktami empirycznymi, ukazują one ludzki byt z jednego, określonego punktu widzenia. Także szeroko pojmowana kultura zaczęła się koncentrować głównie na problemach pozaludzkich. Powstawały prądy filozoficzne, które implikowały postawę antymetafizyczną, mogącą stanowić w pewnym stopniu zagrożenie samego sposobu myślenia człowieka o świecie. Był to: idealizm, subiektywizm, empiryzm sensualistyczny, pozytywizm, agnostycyzm i inne⁵⁷. Tak, w każdym razie, sytuację postrzegał Karol Wojtyła, w którym ugruntowała się wewnętrzna potrzeba sformułowania ogólnej, uniwersalnej koncepcji człowieka jako człowieka, człowieka jako osoby, a co za tym idzie – wiedzy fundamentalnej i krytycznej, zawierającej racje tłumaczące⁵⁸. Dlatego jego antropologia filozoficzna miała być antropologią adekwatną, czyli antropologią, „która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”⁵⁹.

Jan Galarowicz uważa, że Wojtyła interesuje się człowiekiem w dwóch aspektach: intelektualno-naukowym i biblijno-etycznym. Aspekty te łączy z sobą. Pierwszy z nich, mający początek w tradycji greckiej, koncentruje uwagę na człowieku w kontekście jego poznawczej relacji do świata. Dla drugiego ważny jest kontekst osobowego spotkania z Bogiem. Paradygmat biblijny ma, zdaniem Galarowicza, dominujące znaczenie dla całokształtu antropologii adekwatnej, na co wpływ wywarł fakt uczestnictwa jej autora w procesie przygotowywania znaczącego dla Kościoła katolickiego dokumentu Soboru Watykańskiego II: *Gaudium et spes*. To konstytucja duszpasterska na temat roli Kościoła w świecie współczesnym, zawierająca zarysy antropologii chrześcijańskiej, a konkretnie – katolickiej⁶⁰. Do konstytucji *Gaudium et spes* i jej znaczenia dla jego własnych przemyśleń Wojtyła powracał w wielu swoich artykułach, ale *Osoba i czyn* powstała w czasie, gdy dokument ten był dopiero formułowany⁶¹.

⁵⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 110–111.

⁵⁸ Zob. ibidem, s. 118–119.

⁵⁹ Cyt. za: J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 73.

⁶⁰ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 108–110.

⁶¹ Zob. ibidem, s. 109.

Warto dodać, że paradygmat biblijny może mieć dla rozważań filozoficznych znaczenie dlatego, że z Księgi Rodzaju dowiadujemy się o pierwszym człowieku, który zapytał o człowieka. Był nim biblijny Adam. Stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, poczuł osamotnienie i obcość w świecie, w którym nie było podobnej do niego istoty. To skłoniło go do zadania sobie pytania: Kim jestem?, i wyzwoliło potrzebę odnalezienia fundamentalnej prawdy zawartej w odpowiedzi na inne pytanie: Kim jest człowiek⁶²? Lecz jak podkreśla T. Styczeń, oprócz samego paradygmatu biblijnego równie ważny jest wyłaniający się z niego aspekt intelektualny i naukowy, gdyż faktycznym impulsem do zadania owych pytań najczęściej staje się doświadczenie świata zewnętrznego mówiące człowiekowi o jego wyjątkowości w świecie przedmiotów, które go otaczają⁶³. Dzięki niej potrafimy poznawać świat, czyniąc go przedmiotem swego doświadczenia. Ale potrafimy też poznawać siebie, niejako się uprzedmiotawiając. Dlatego analizując fundamenty antropologii adekwatnej, należy wziąć pod uwagę zarówno czynniki biblijne, jak i intelektualno-naukowe. Tylko taka koncepcja może wyjść naprzeciw żądaniu współczesnej antropologii filozoficznej dającej się rozpatrywać w kontekście „kartezjańskiego wątpienia”⁶⁴. W dorobku Wojtyły doniosłość tezy: *Cogito, ergo sum*, francuskiego filozofa przejmując *cognosco*, które będąc „poznawaniem”, zastępuje „myślenie”⁶⁵. Kartezjusza „Myślę, więc jestem”, można by sparafrazować następująco: „Poznaję, więc jestem (wyjątkowy w świecie)”.

Świadomość niepowtarzalności człowieka wzbudziła w nim potrzebę poznania siebie i innych ludzi, rodząc nie tyle „zdziwienie”, ile „zadziwienie” zapoczątkowujące antropologię filozoficzną w ogóle. Z tego powodu antropologia adekwatna rozpoczyna poznanie człowieka od doświadczenia człowieka, które jest wglądem w jego osobowość, bytowość strukturę. Skoro pytanie: Kim jest człowiek?, zrodziło się z pierwotnego pytania: Kim jestem?, w pierwszej kolejności następuje wgląd w samego siebie, wgląd we własne, a jednocześnie ludzkie „ja”. Sam wgląd, który stanowi metodę poznania tak rozumianej antropologii, podporządkowany zostaje jej przedmiotowi, a adekwatna koncepcja antropologiczna zgadza się z koncepcją prawdy wy-

⁶² Zob. T. Styczeń SDS: *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*. W: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?...*, s. 83.

⁶³ Zob. *ibidem*.

⁶⁴ Por. A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...*, s. 71.

⁶⁵ Por. T. Styczeń SDS: *Dlaczego Bóg chlebem?...*, s. 116. Zob. także: *I d e m*: *Na początku była prawda...*, s. 101.

rosłą na polu tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jak również judeochrześcijańskiej. Antropologia adekwatna zamierza również uczynić zadość wymaganemu przez teologów katolickich realizmowi mającemu przyświecać każdej koncepcji filozoficznej, która chce wyjaśnić świat, człowieka i objawione mu prawdy.

W takim podejściu do problemu człowieka T. Styczeń upatruje postawy poszukującej. Chodzi o styl, w jakim Wojtyła uprawia swą myśl. To styl oparty na nawiązywaniu dialogu z tymi, którzy chcą się zajmować i zajmują się tą problematyką. Nawet dyskusja przeświadczeń może poszerzyć horyzonty myślowe⁶⁶. Wojtyła nie odrzuca również tzw. życiowej mądrości, jakkolwiek jego ambicją staje się sformułowanie koncepcji filozoficznej niedającej się podważyć, czy też – niepozostawiającej możliwości zwątpienia w jej wnioski wzorem Kartezjańskiego *cogito*. Szeroko odwołuje się do tzw. filozofii potocznej, będącej w gruncie rzeczy potocznym poglądem na świat i takim jego doświadczeniem. Również wyniki badań prowadzonych w naukach szczegółowych zyskują jego aprobatę, lecz tylko pod warunkiem niefałszowania prawd wiary. Jego szczególnym zainteresowaniem cieszą się takie dyscypliny, jak: psychoanaliza, psychologia, antropologia, medycyna, do których żywi wielki szacunek, dostrzegając jednak ich „fragmentaryczne” traktowanie problemu człowieka wynikające z indukcyjnej metody poznania⁶⁷. Zresztą, będąc już papieżem, bo w 1992 roku, zrehabilitował Galileusza, którego inkwizycja oskarżyła w 1633 roku o herezję za heliocentryczne poglądy⁶⁸. Dlatego nazwanie postawy poznawczej Karola Wojtyły „poszukującą” jest niezwykle trafne. Sam o sobie mówi następująco: „Tak się składało, że nie miałem w życiu zbyt wiele czasu na studiowanie. Z usposobienia jestem bardziej myślicielem niż erudyta [...]. To w niczym nie zmienia faktu, że do wielu pozycji z mej osobistej lektury przywiązuję wielkie znaczenie. Stopniowe ześrodkowanie uwagi na człowieku, na niezwykłości osoby, zrodziło się bardziej z doświadczenia i dzielenia doświadczeń z innymi niż z samej lektury. Lektura, studium, z kolei refleksje oraz dyskusja, do której zawsze przywiązywałem wielką wagę, dopomagały w szukaniu i znajdowaniu wyrazu dla tego, co znajdowałem w szeroko rozumianym doświadczeniu”⁶⁹.

Na marginesie, ów brak erudycji, do którego Wojtyła się przyznaje, miał się ujawnić w *Osobie i czynie* w postaci braku przypisów

⁶⁶ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 39–40.

⁶⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 91.

⁶⁸ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 20, 424–425.

⁶⁹ Cyt. za: J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 45–46.

i odnośników. Pracę tę postrzega raczej jako wyraz własnych przemyśleń, niestroniących jednak od związku z tradycją filozoficzną. We wprowadzeniu do amerykańskiego wydania *Osoby i czynu* znajdujemy następujące słowa: „[...] pracę tę należy widzieć jako osobisty wysiłek autora zmierzający do rozwiązania pewnej fundamentalnej kwestii i do wyjaśnienia najistotniejszych związanych z nią problemów. Staralem się bowiem podjąć fundamentalne tematy, które dotyczą życia, natury i egzystencji bytu ludzkiego – zarówno z jego ograniczeniami jak i z jego przywilejami [...]”⁷⁰. Krakowski filozof żywi przekonanie (być może zbyt optymistyczne), że czytelnik wprowadzony w problematykę filozoficzną, nawet bez przypisów z łatwością zrozumie intelektualne źródła jego przemyśleń⁷¹.

Nasuwa się jednak pytanie: czy w związku z tym w *Osobie i czynie* nie został przedstawiony opis doświadczenia człowieka, którym jest on sam – K. Wojtyła i jego własne przeżycia? Pytanie takie zadaje między innymi Kazimierz Tarnowski: „Zastanawiające jest, w jakiej mierze myśl nawet bardzo obiektywistyczna portretuje wewnątrz, styl bycia myśliciela”⁷². J. Galarowicz natomiast samemu sobie udziela następującej odpowiedzi: „Czy istnieje jakiś związek między koncepcją człowieka, jaką on wypracował, a jego samodoświadczeniem i osobowością? Bez wątplenia jego osobowość rzutuje na filozofię człowieka, którą wypracował; z drugiej zaś strony osobowość ta krystalizowała się według odkrytej przez niego i zaakceptowanej wizji człowieka”⁷³. Można wręcz powiedzieć, że osobowość K. Wojtyły jest kluczem do jego antropologii filozoficznej, ale nauka ta nie jest egologią, czyli wiedzą o jego własnej osobowości⁷⁴. W tym kontekście T. Styczeń pisze: „Autor *Osoby i czynu* zdziwiłby się może, gdyby próbować go nakłonić do wyznania typu: czy wizja człowieka przedstawiona w *Osobie i czynie* to twoja antropologia? Widziałby się tu raczej w roli akuszerza, który chce umożliwić każdemu samopoznanie, odkrycie prawdy o sobie”⁷⁵. Odkrycie prawdy o sobie jest wszak jednocześnie odkryciem pełnej prawdy o człowieku jako takim. *In interiori homine habitat veritas*⁷⁶.

⁷⁰ Cyt. za: R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 181–182.

⁷¹ Zob. K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”...*, s. 55.

⁷² K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 120.

⁷³ J. Galarowicz: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków 1996, s. 31.

⁷⁴ Zob. ibidem.

⁷⁵ T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 42.

⁷⁶ Cyt. za: J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 81.

Zadanie, jakie Karol Wojtyła sobie wyznaczył, było wielkim naukowym wyzwaniem. Jego krytyczny stosunek do różnych rozwiązań dotyczących problemu człowieka⁷⁷ miał swój kulminacyjny punkt w krytycznym stosunku do własnej koncepcji. Wspomina o tym w wypowiedzi podsumowującej dyskusję nad *Osobą i czynem*⁷⁸. A dyskutowano długo. Pierwsza wypowiedź ukazała się 16 grudnia 1970 roku, natomiast całość wraz z ustosunkowaniem się autora do wszystkich komentarzy została opublikowana w „*Analecta Cracoviensia*”⁷⁹ w latach 1973–1974⁸⁰. Niezwykle żywe zainteresowanie problemami podjętymi w dziele bardzo cieszy jego autora, chociaż z pewnością nie dla samego rozgłosu. Korzyścią z dyskusji mogło być pogłębienie podejmowanej problematyki. Krakowski filozof jest bardzo wymowny: „Pragnę więc tym bardziej podziękować wszystkim Uczestnikom dyskusji za jej publikację w obecnej postaci. [...] Dzięki temu zostało ono lepiej usytuowane na szerokim tle filozofii, odniesione do wielu jej koryfeuszów – zarówno w przeszłości jak i we współczesności. [...] Pragnę to uczynić na wstępie, wydaje się bowiem, że twórcza i życzliwa myśl wszystkich Autorów niniejszej publikacji znacznie rozbudowała zawartość *Osoby i czynu*. Dokonało się to zarówno »do wewnątrz« – w kierunku własnej treści mojego studium, jak też »na zewnątrz« – w kierunku jego możliwych zastosowań w życiu i praktyce”⁸¹.

Wynika stąd, że owo wielkie zadanie, jakie Karol Wojtyła sobie postawił, podobnie jak każdemu człowiekowi, nie znajduje w jego dziele wyczerpującej realizacji. On sam był tego w pełni świadomy. Być może na fakt ten wpłynęły jego związki z teologią, dlatego znów wypada wrócić do postawionego wcześniej pytania o filozoficzny charakter dzieła *Osoba i czyn*. Odpowiedzią niech będą słowa A. Półtawskiego: „[...] myśl ta, choć wyznaczona tematycznie potrzebami szeroko pojętej praktyki życiowej jej twórcy, posiada jednak

⁷⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 44–45.

⁷⁸ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 355–356.

⁷⁹ Głównym animatorem periodyku „*Analecta Cracoviensia*” był kard. K. Wojtyła. Zob. W. Bartel: *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II*. W: *„Servo Veritatis”*. T. 2: *Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II: seminarium [Kraków, 13 maja 1988 r.], sesja naukowa [Kraków, 17–18 października 1988 r.], uroczyste posiedzenie Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego [Kraków, 23 czerwca 1993]*. Red. A. Pelczar, W. Stróżewski. Kraków 1996, s. 71.

⁸⁰ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 349, przypis *.

⁸¹ Ibidem, s. 350.

tę autonomię, która czyni uzasadnione określenie jej jako filozofii [...]”⁸². T. Styczeń sądzi, że przystępując do pisania *Osoby i czynu*, autor nie był do końca pewien wyników swoich dociekań i przemyśleń⁸³. Można właściwie uznać, że Wojtyła miał absolutną pewność tylko co do jednej kwestii, a mianowicie – co do projektu antropologii adekwatnej pretendującej do uznania jej za dziedzinę filozofii, dążącą do uchwycenia istoty bytu człowieka. Proponując konkretne rozwiązania, zawsze dopuszczał możliwość ich weryfikacji, jednocześnie podkreślając wpływ tradycji, która zainspirowała go do pójścia określoną, a przede wszystkim własną drogą rozmyślań. Pisze on: „Wiadomo bowiem, że problemy raz poruszone nurtują nas w dalszym ciągu. Poznanie ludzkie, poznanie naukowe, jest twórcze przez to, że jest szukaniem. A skoro jest szukaniem, jest też gotowością podejmowania tych samych problemów na nowo. Św. Augustyn nazwał to *retractationes* [...]. Jeśli jednak *retractatio* oznacza naprzód gotowość podjęcia na nowo problemów, które raz się już opracowało – wobec tego zachodzi potrzeba zobaczenia tychże problemów na nowo”⁸⁴. Te słowa przywodzą na myśl stanowisko średniowiecznych (XII wiek) intelektualistów, których stosunek do myśli starożytnych filozofów najznakomitszy mistrz tamtych czasów Bernard z Chartres wyraża następująco: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, żeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość [...]”⁸⁵. Podobnie jest z Wojtyłą i tradycją, do której się odwołuje.

Tak szerokie spektrum zainteresowania spowodowało, że pod adresem krakowskiego filozofa zaczęto wysuwać podejrzenia o eklektyzm i wybiórczość. Zbigniew Mikołajko pisze: „Wszystkie wspomniane zapożyczenia mają charakter – z jednej strony – wybiórczy, z drugiej zaś – instrumentalny, przytaczane są o tyle, o ile stanowią potwierdzenie tezy Autora lub Autorytetów [...]”⁸⁶. Temu i temu podobnym stanowiskom przeciwstawia się jednak między innymi T. Sty-

⁸² A. Póltawski: *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*. „Więź” 1979, nr 2–3, s. 44.

⁸³ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 36.

⁸⁴ K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”...*, s. 55.

⁸⁵ Cyt. za: J. Le Goff: *Inteligencja w wiekach średnich*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1997, s. 32.

⁸⁶ Z. Mikołajko: *Problem osoby – tradycja i zmiana*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...*, s. 91.

czeń, twierdząc, że tracą one sens w świetle faktu, jakim jest doświadczenie człowieka będące doświadczeniem antropologii adekwatnej i świadczące o oryginalności koncepcji autora w całej dotychczasowej antropologii filozoficznej⁸⁷. Oczywiście, nie sposób utrzymywać, że wybór, którego dokonał Wojtyła, wybór takich, a nie innych systemów filozoficznych spośród wszystkich systemów proponowanych przez tradycję, nie miał związku z jego zaangażowaniem w obszarze teologicznym. Fakt ten jednak niczego nie przesądza. Niezwykle trafnie rzecz podsumowuje J. Galarowicz, jednocześnie broniąc myśliciela: „Fakt, iż w filozofowaniu Wojtyły, w tym i w jego myśleniu o człowieku, ma udział religia, że ona inspiruje to myślenie, nie przekreśla autonomii jego filozofii. Czym innym jest inspiracja, a czymś całkiem innym uzasadnienie”⁸⁸.

Dlatego ostatecznie nie można zgodzić się z poglądem H. Pilusia zacytowanym w końcowej części poprzedniego podrozdziału niniejszej pracy, że antropologia adekwatna jest jedynie składnikiem narzędzia badawczego teologicznej koncepcji człowieka w ramach antropologii teologicznej⁸⁹. Stanowi ona bowiem samodzielne przedsięwzięcie badawcze, którego styl w tej chwili spróbuję krótko nakreślić.

Badawczy styl filozoficzny Karola Wojtyły

Zacznę od uwag na temat języka, jaki wybrał krakowski myśliciel dla swego kluczowego dzieła. Z. Mikołajko pisze: „*Osoba i czyn* jest pracą dość zawiłą i trudną. Trudną nie tylko w sensie mnogości występujących w niej wątków, złożoności problematyki, ilości i subtelności przeprowadzonych dystynkcji, ale i w sensie językowym. [...] W świetle powyższych spostrzeżeń trzeba zatem zwrócić uwagę na pewien »kamouflaż« językowy rozprawy, wyrażający się w zawiłaniu (nieraz bez potrzeby) związków syntaktycznych i niezbyt uzasadnionym względami merytorycznymi słowotwórstwie [...]”⁹⁰. Dość krytyczny autor cytatu nie jest odosobniony w swych poglądach dotyczących trudnego stylu, w którym napisana została *Osoba i czyn*. W *Kwiatkach Jana Pawła II* można natrafić na anegdotę opowiedzianą przez ks. Franciszka Kołacza na temat odwiedzin kard. Karola

⁸⁷ T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 58.

⁸⁸ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 19.

⁸⁹ Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 79.

⁹⁰ Z. Mikołajko: *Problem osoby – tradycja i zmiana...*, s. 89.

Wojtyły w Kętach u ks. prałata Józefa Świądra, podczas których autor miał żartobliwie postraszyć czyścem prałata za jego „dokuczliwość”. Prałat natomiast odpowiedzieć miał, jakoby pewien był co do tego, iż kara, jaka go tam spotka, będzie lektura *Osoby i czynu*⁹¹. A zupełnie poważnie – powracając do przytoczonego cytatu, zawiera on nie tylko stwierdzenie trudnego stylu pisarskiego, ale wręcz zarzut zamierzonego używania różnorodnych zabiegów leksykalnych w celu ukrycia treści, których autor sam do końca nie rozumiał lub nie potrafił wyjaśnić. W tym tkwi przyczyna niekonsekwencji i niejednoznaczności używanych przez krakowskiego myśliciela terminów i rzekome dbanie o subtelność języka⁹².

Podobne, negatywne spojrzenie na język dzieła prezentuje Jerzy Kalinowski, który mając na myśli metafory czy metonimie, mówi o „niefortunnych figurach retorycznych”. Zgłasza również zastrzeżenia co do niektórych wyrazów używanych przez Wojtyłę, które – jego zdaniem – dają się zastąpić innymi słowami (by było „piękniej”). Ostatecznie przyznaje jednak, że sprawa języka stanowi kwestię podrzędną wobec merytorycznych rozwiązań przezeń przyjętych⁹³. M. Gogacz natomiast podkreśla, że już na początku prawie każdego rozdziału krakowski filozof wprowadza nowy termin utrudniający zrozumienie całości wywodów i sprawiający wrażenie uprawiania filozofii lingwistycznej. Uważa także, że koncentruje się on nie tylko na analizie terminów, ale na analizie terminów z różnych dyscyplin: metafizyki, fenomenologii, etyki oraz psychologii w jej klasycznym i psychoanalitycznym nurcie⁹⁴. „Muzyka języków pozwala różnym instrumentom przejmować melodię. A symfonia aspektów i dyscyplin zmusza do uznania jej piękna”⁹⁵ – twierdzi. Dlatego w *Osobie i czynie* dopatruje się hermeneutyki, z góry zakładając jej istnienie. W dziele – zdaniem Gogacza – autor zamierza podjąć próbę poznawczego przybliżenia osoby ludzkiej za pośrednictwem jej struktury. Ale na plan pierwszy nie wysuwa się chęć jej pokazania, czyli wyjaśnienia, kim jest osoba, lecz ustalanie zabiegów badawczych, które dopiero pozwoliłyby ją odczytać. Czym innym jest zespół zagadnień

⁹¹ Zob. *Kwiatki Jana Pawła II*. Red. J. P o n i e w i e r s k i. Kraków 2005, s. 111–112.

⁹² Zob. Z. M i k o ł e j k o: *Problem osoby – tradycja i zmiana...*, s. 89.

⁹³ Zob. J. K a l i n o w s k i: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 65–66, przypis 1.

⁹⁴ Zob. M. G o g a c z: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”. Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 126–127.

⁹⁵ Ibidem, s. 128.

filozoficznych określających człowieka jako osobę, a czym innym ukazanie samego desygnatu tych zagadnień, czyli osoby i jej struktur. Gdy ktoś analizuje zagadnienia, porusza się w sferze znaczeń i „hermeneutyki znaczeń”, gdy zaś poszukuje desygnatu tych znaczeń – wchodzi w sferę uprawiania „hermeneutyki oznaczania”. Jej istotą staje się rozpoznanie ontycznej budowy bytów, dzięki czemu twierdzenie zyskuje status twierdzenia prawdziwego. W „hermeneutyce znaczeń” z kolei chodzi o sposób oddziaływania rzeczy na siebie i na podmioty poznające. Już samo poznanie jest argumentem za prawdziwością twierdzenia, a uwaga myśliciela skupia się na analizie terminów. I to jest ten typ hermeneutyki, który uobecnia się w *Osobie i czynie* Karola Wojtyły⁹⁶.

Hermeneutyki w prowadzonych przez K. Wojtyłę analizach językowych dopatruje się również Stanisław Grygiel, doszukując się pokrewieństwa koncepcji – jak się wyraził – „drogi do człowieka” z filozofią symbolu i konstytuującą ją hermeneutyką, interpretującą ten symbol. Chociaż filozofia symbolu odnosi się do faktów językowych, daje się zastosować wszędzie tam, gdzie pojawia się jakikolwiek tekst. Takim tekstem, w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, jest czyn, przez który w *Osobie i czynie* człowiek zostaje dany poznawczo samemu człowiekowi. Symbol to znak, który ma dwie płaszczyzny znaczeniowe: pierwszą – daną wprost jako konkretne hasło o konkretnej treści dającej się ująć w pojęcie i zamieszczone np. w słowniku, oraz drugą – pojawiającą się tylko w określonym kontekście i niedającą się ująć w pojęcia i nazwy. Jeżeli nawet występuje w pojęciach i nazwach, przekracza je, gdyż rzeczywistość symbolizowana, która chce się wyrazić (osoba), musi korzystać z cudzych środków wyrazu. Przyczyna tego problemu tkwi prawdopodobnie w zasięgu i dynamiczności tej rzeczywistości. Lecz pomimo tego zasięgu i dynamicznego charakteru zastosowane w celu jej wyrażenia słowo zyskuje nowy, dotychczas nieznany sens, jednocześnie stając się jej symbolem i pozwalając za swoim pośrednictwem ją poznawać. Więcej nawet, ów nowy sens, dzięki któremu pojęcie staje się symbolem, również zyskuje na dynamicznym wymiarze, podobnym do obecnego w samej symbolizowanej rzeczywistości, gdyż w gruncie rzeczy sens ten jest jej sensem. Ponieważ zaś niemożliwy byłby symbol bez hermeneutyki, jak zresztą hermeneutyka bez symbolu, niemożliwa jest jej nieobecność w antropologicznej myśli K. Wojtyły⁹⁷.

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 125–129.

⁹⁷ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 140–142.

I taka interpretacja całego zamysłu pracy wydaje się krakowskiemu filozofowi bardzo interesująca⁹⁸, gdyż sugeruje obecność hermeneutyki jako metody interpretacji symbolu, odpowiadającej metodzie antropologii adekwatnej⁹⁹. Swoje przekonanie do niej Wojtyła wyraża jeszcze dobitniej w sposobie ustosunkowania się do stanowiska M. Gogacza: „Zapewne spojrzenie P. prof. Gogacza na *Osobę i czyn* nie jest pozbawione oryginalności. Chyba jednak podejmowane przez autora tego studium doraźne próby wyjaśnienia etymologii poszczególnych terminów nie wystarczają do tego, aby całe studium zakwalifikować jako precyzowanie warstwy językowej zamiast analizy rzeczowej, jako samą teorię poznania osoby, opartą jedynie na uściśleniach terminologicznych. Autorowi *Osoby i czynu* wydaje się w dalszym ciągu, iż zawarte w jego studium refleksje nad poznaniem osoby są proporcjonalne do wyrażenia tego, kim jest sama osoba”¹⁰⁰.

Słowa te jednocześnie odpierają wcześniejsze zarzuty Mikołejki, który mimo wszystko, podobnie zresztą jak Gogacz, dostrzega także pozytywny aspekt „zabiegów” leksykalnych autora. Ten drugi przyznaje, że używanie terminów z zakresu antropologii różnych dziedzin może zwiększyć szanse czytelnika na zrozumienie wszystkich aspektów koncepcji człowieka-osoby, koncepcji zbudowanej na podstawie antropologii adekwatnej¹⁰¹. Ponadto, jako język tej właśnie koncepcji, stanowią one pewne *novum* w filozofii człowieka, o czym z kolei przekonuje Mikołejko. Owo *novum* nazywa „niedookreśleniem”, które jednocześnie ma ujawniać relację myśli krakowskiego filozofa do tradycji¹⁰². J. Galarowicz wspomina natomiast o „przedrozumieniu” zakładającym jakieś zawarte w tradycji, języku i kulturze ludzkiej rozumienie czegoś. Chociaż obecne w rozważaniach Wojtyły, nie może być ono pojmowane jako perspektywa czy pryzmat, przez który myśliciel dostrzega i wybiera określone rozwiązania podjętych problemów¹⁰³. Można natomiast traktować je jako fundament treści będących wspomnianym *novum*. „Niedookreślenie” pozwala znaleźć w tym, co dotychczas przekazywane, miejsce dla własnej interpretacji i moment sprzyjający obraniu własnego kierunku rozumowania. A to może przejawiać się określonym językiem autora¹⁰⁴, który już na stałe wpisze się do tradycji filozofii człowieka.

⁹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 358.

⁹⁹ Por. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu...*, s. 142.

¹⁰⁰ K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 359.

¹⁰¹ Por. M. Gogacz: *Wokół problemu osoby...*, s. 108.

¹⁰² Zob. Z. Mikołejko: *Problem osoby – tradycja i zmiana...*, s. 89.

¹⁰³ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 22.

¹⁰⁴ Zob. Z. Mikołejko: *Problem osoby – tradycja i zmiana...*, s. 87–88.

Przyjmując teorię obecności hermeneutyki w antropologii filozoficznej krakowskiego myśliciela, musimy wesprzeć ją na jego własnym przekonaniu o konieczności obrania takiej metody poznania, która w zupełności odpowiadałaby poznawanemu przedmiotowi. Dlatego hermeneutyka ta musi być wyznaczona samą strukturą przedmiotu, a zatem tym, kim człowiek jest jako człowiek i jako osoba zarazem. W tym sensie Roman Forycki z niezwykłą ostrożnością mówi o hermeneutyce człowieka w aspekcie jego osobowości¹⁰⁵. Należy sobie uświadomić, że odnalezienie jakiegokolwiek „przeświadczenia”, będącego pryzmatem myśli krakowskiego filozofa, obróciłoby całą ideę tzw. doświadczenia człowieka w gruzy¹⁰⁶. A skoro nie ma takiego niebezpieczeństwa, „znaczy to, że antropologia jest w swym punkcie wyjścia epistemologicznie niezależna i metodologicznie autonomiczna względem jakiegokolwiek ukształtowanego systemu filozoficznego”¹⁰⁷ – pisze T. Styczeń.

Z tego powodu Wojtyła, inaczej niż jońscy filozofowie przyrody, tradycja arystotelesowsko-tomistyczna ze swą koncepcją bytu czy nowożytnie przyrodoznawstwo, centralnym punktem swych zagadnień nie czyni kosmosu. Za bezbłędną nie uznaje też filozofii, która chce wynieść na piedestał ludzki umysł i jego wytwory: technikę i kulturę. Dlatego krytykuje wszelki antropocentryzm, sceptycyzm oraz dwudziestowieczny kult techniki i instrumentalno-władcze nastawienie do przyrody. W końcu nie dziwi także odrzucenie wszelkich imperiaлизмów, faszyzmu, totalitaryzmu i kolektywizmu, skoro w samej filozofii najbliższe nie jest mu nawet doświadczenie stawiające w centrum zainteresowania *Sacrum* i Boga¹⁰⁸. Autor *Osoby i czynu* skupia uwagę na człowieku, na każdym człowieku, którego spotyka na co dzień. To „zwyczajny” człowiek, a jednocześnie źródło (jedyne zresztą) nieocenionej pod każdym, nie tylko filozoficznym, względem wiedzy. To wiedza oparta na prawdzie, że każdy człowiek jest bytem osobowym, o czym przekonuje nas doświadczenie każdego człowieka. Oto słowa H. Pilusia: „Sądzimy, że wykazanie źródeł interpretacji twórczości Wojtyły pozwoli szerzej i głębiej zrozumieć jego poglądy, zwłaszcza filozofii i etyki”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Zob. R. Forycki SAC: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły. Na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 118.*

¹⁰⁶ Por. A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej...*, s. 71.

¹⁰⁷ T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 37–38.

¹⁰⁸ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 91.

¹⁰⁹ H. Pilus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 179.

Inspiracje myślą św. Jana od Krzyża

Myśl Karola Wojtyły podlegała ciągłemu rozwojowi. W jego twórczości dają się zauważyć trzy etapy związane ze spotkaniem z inspirowanymi go systemami filozoficznymi i teologicznymi, poruszającymi problem człowieka¹¹⁰. Pierwszy z nich wyznaczają studia nad mistyką św. Jana od Krzyża, która zajmuje szczególne miejsce w tradycji bliskiej intuicji świata i człowieka krakowskiego myśliciela. Chcąc studiować teksty karmelity w oryginale, ojczystego języka Hiszpana uczył się ze słownika niemiecko-hiszpańskiego¹¹¹. Znaczenie tego spotkania podkreśla J. Galarowicz: „Wniknięcie w teksty Wojtyły, dotyczące św. Jana od Krzyża, stanowi klucz do zrozumienia jego twórczości i działalności, w szczególności do jego myślenia o człowieku”¹¹².

Święty Jan od Krzyża był mistykiem i teologiem zajmującym się problemami reformy Kościoła rzymskokatolickiego w XVI wieku¹¹³. Na temat tego świętego Wojtyła napisał pracę magisterską z teologii, zatytułowaną *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauczaniu św. Jana od Krzyża*. Bronił jej w „podziemnym” Krakowskim Seminarium Duchownym u ks. prof. Ignacego Różyckiego. Później praca ta na Angelicum w Rzymie (1946–1948), gdzie Wojtyła został wysłany na studia, została pogłębiona i rozwinięta, a następnie uznana za doktorską¹¹⁴. Jej tytuł brzmiał: *Problem wiary według św. Jana od Krzyża. (Questio de Fide apud S. Joannem a Cruce)*. Krakowski filozof pisał ją pod kierunkiem mistyka – ojca dominikanina Reginalda Garrigou-Lagrange’a. Miała ona swą kontynuację w postaci artykułu *O humanizmie św. Jana od Krzyża* (1951) oraz kilku innych, podejmujących zagadnienie sposobu, w jaki hiszpański mistyk rozumiał wiarę jako środek połączenia ludzkiej duszy z Bogiem¹¹⁵. Karol Wojtyła nie od razu jednak uzyskał stopień doktorski. Niektórzy piszą, że z powodu konieczności dokonania jego nostryfikacji, gdyż praca napisana została za granicą¹¹⁶. Inni natomiast uważają, że stało się tak, ponieważ nie dysponował on odpowiednimi środkami finansowymi,

¹¹⁰ Zob. A. Wójtowicz: *Teologia mistyczna jako teologia podmiotu ludzkiego*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...*, s. 11.

¹¹¹ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 66–67.

¹¹² J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 23–14.

¹¹³ Zob. A. Wójtowicz: *Teologia mistyczna...*, s. 11–12.

¹¹⁴ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 14–15.

¹¹⁵ Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 179.

¹¹⁶ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 42–46.

co spowodowało niemożliwość wydania pracy drukiem. To zaś stanowiło warunek nadania odpowiedniego stopnia naukowego¹¹⁷. Faktem jest, że dopiero w listopadzie 1948 roku otrzymał tytuł magistra teologii, a w grudniu tego samego roku – stopień doktora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego praca doktorska była pracą wybitnie teologiczną i jak wielu twierdzi, sama w sobie pracą wybitną¹¹⁸. Ale kontynuujący ją artykuł już samym tytułem pokazuje, że tym, co najbardziej przyciągało K. Wojtyłę ku poglądom karmelity, była humanistyczna postawa – głębokie zainteresowanie problemami człowieka oraz problemem człowieka w ogóle. Swoją drogą, naukę św. Jana od Krzyża „humanizmem” nazwał on sam, co było spowodowane poszukiwaniem przez mistyka prawdy, która dotyczyła dokonującego się w ludzkim wnętrzu, a nie w kosmosie, spotkania człowieka z Bogiem¹¹⁹. Następuje ono przez wiarę i niejako w wierze, gdyż wiara stanowi pewien rodzaj ludzkiego przeżycia, które dla każdego wierzącego człowieka jest jego wewnętrznym, podmiotowym doświadczeniem¹²⁰.

To dzięki mistycznej myśli św. Jana od Krzyża, jak zauważa między innymi Władysław Stróżewski, w Wojtyłe zrodziło się przekonanie, że punktem wyjścia istotnie adekwatnej antropologii filozoficznej, chcącej poznać samą istotę człowieka, musi być doświadczenie podmiotowe, umożliwiające bezpośredni wgląd w poznawaną rzeczywistość. Autor pisze o tym we wspomnianym artykule, którego program kontynuuje *Osoba i czyn*¹²¹.

Czas, o którym teraz mowa, to okres do roku 1950¹²². Wówczas osobą najważniejszą, zarówno w kwestiach teologicznych, jak i filozoficznych oraz osobistych był dla K. Wojtyły Jan Leopold Tyranowski. Młody Wojtyła poznał go w 1940 roku, gdy mając dwadzieścia lat, uczestniczył w spotkaniach koła wiedzy religijnej przy kościele salezjanów w Krakowie. Spotkania przeznaczone dla młodzieży męskiej prowadził Tyranowski – człowiek świecki, urodzony w Krakowie, z wykształcenia urzędnik, z zawodu krawiec, a z usposobienia – po-

¹¹⁷ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 46.

¹¹⁸ Zob. W. Bartel: *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II...*, s. 66.

¹¹⁹ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 81.

¹²⁰ Zob. H. Piłus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 179.

¹²¹ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II...*, s. 267.

¹²² Zob. J. Keller: *Wstęp*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...* Zob. także W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II...*, s. 31.

dobno samotnik, potrafiący pokazać młodym ludziom, jak żyć Bogiem. W czasie okupacji prowadził zebrania Żywego Różańca organizowane przy parafii św. Stanisława Kostki na Dębnikach w Krakowie i dla wielu z tych młodych okazał się nauczycielem oraz duchowym przewodnikiem. Na marginesie – była to rodzima parafia Wojtyły, którą przez całe życie wspominał z rozrzewnieniem i sentymentem¹²³. Nic dziwnego, zwłaszcza że osobowość Tyranowskiego oraz sposób jego podejścia do wiary wywarły na nim ogromne wrażenie. W jednym z numerów „Tygodnika Powszechnego” z 1949 roku określa go następującymi słowami¹²⁴: „To właśnie ów Jan przyczynił się do tego, że bardzo wcześnie – wcześniej niż skonkretyzowała się sprawa powołania kapłańskiego – trafiły do moich rąk książki ascetyczne największej wagi. To od niego po raz pierwszy usłyszałem o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły [...] za pośrednictwem Jana zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem”¹²⁵.

To świat ludzkiego wnętrza, którego poznanie jawiło się krakowskiemu myślicielowi nie tylko jako droga poszukiwania człowieka w Bogu i Boga w człowieku za pośrednictwem mistycznych praktyk, ale było też próbą odnalezienia samej istoty ludzkiej osoby na drodze *stricte* filozoficznych dociekań. Dodatkowo św. Jan od Krzyża pisał swe teksty językiem literackim, co dla krakowskiego filozofa, od wczesnych lat młodości związanego z teatrem i piszącego poezję, miało ogromne znaczenie¹²⁶. Nie w innym celu absolwent z Wadowic miał przybyć do Krakowa w 1938 roku, jak po to, aby studiować polonistykę. A dzięki Wydziałowi Filozoficznemu Uniwersytetu Jagiellońskiego, miał także kontakt z filozofią akademicką¹²⁷. Sam zresztą twierdzi: „Później zrozumiałem, że te studia polonistyczne przygotowywały we mnie grunt pod inny kierunek zainteresowań i studiów: mam na myśli filozofię i teologię”¹²⁸. Dlatego skonkretyzowane zainteresowania filozoficzne Wojtyły zarysowały się, gdy był alumnem Krakowskiego Seminarium Duchownego. Zawdzięczał to swemu profesorowi i promotorowi pracy magisterskiej z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Kazimierzowi Kłósakowi¹²⁹.

¹²³ Zob. K. Wojtyła: *Apostoł*. W: I d e m: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Wybór J. Hennelowa. Kraków 1979, s. 26.

¹²⁴ Zob. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 31.

¹²⁵ K. Wojtyła: *Apostoł...*, s. 26.

¹²⁶ Por. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 90–92.

¹²⁷ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 23–26, 42–43.

¹²⁸ Jan Paweł II: *Autobiografia...*, s. 21.

¹²⁹ Zob. W. Bartel: *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II...*, s. 65.

Przygotowanie na tym polu pozwoliło młodemu studentowi interpretować doświadczenie religijne jako filozoficzne doświadczenie człowieka¹³⁰. Swoją drogą, po wstąpieniu do konspiracyjnego seminarium duchownego, którego rektorem był ks. Piwowarczyk, Wojtyła wielokrotnie chciał pozostać w klasztorze karmelitów bosych, na co nie wyraził zgody ks. kardynał Adam Sapieha (1945). Udzielił mu święceń kapłańskich i wysłał w 1946 roku na studia do Rzymu¹³¹, gdzie „przygoda” z filozofią rozpoczęła się na dobre.

Wracając jednak do lat 1940–1941, spotkania z Tyranowskim nabrały niezwykle ważnego znaczenia dla młodego Karola. Przypadły na trudny okres jego życia. To czas II wojny światowej, wobec której lęk mocno pogłębiła śmierć ojca (1941). Dużo wcześniej, bo w 1932 roku, zmarł jego brat Edmund, a jeszcze wcześniej – w 1929 roku, gdy Wojtyła miał zaledwie 9 lat – matka¹³². Nawet po wielu latach wspomina o tym z rozrzewnieniem: „Moje lata dziecięce i chłopięce zostały wnet naznaczone utratą osób najbliższych. Naprzód Matki, która nie doczekała dnia mojej Pierwszej Komunii Świętej. [...] Są to wydarzenia, które głęboko wryły się w mojej pamięci – śmierć brata chyba nawet głębiej niż Matki, zarówno ze względu na szczególne okoliczności, rzec można tragiczne, jak też i z uwagi na moją większą już wówczas dojrzałość. [...] Ten mój Ojciec, którego uważam za niezwykłego człowieka, zmarł – prawie nagle – podczas drugiej wojny światowej i okupacji, zanim ukończyłem dwudziesty pierwszy rok życia”¹³³. Między innymi J. Galarowicz twierdzi, że motyw psychologiczno-osobisty na początku „kariery” filozoficznej K. Wojtyły miał najistotniejszy wpływ na jej przebieg¹³⁴. Czas okupacji hitlerowskiej był czasem pogłębiającego poczucie osamotnienia antyhumanitarnego nihilizmu. W tej perspektywie teksty św. Jana od Krzyża, podobnie jak mistyczki Teresy z Avila, pokazywały drogę ku wewnętrznej wolności, ku własnemu światopoglądowi. Nawet w czasie niemieckiej niewoli przekonywały słowa, że człowiek nie żyje tylko „zewnątrznie”, ale przede wszystkim „wewnętrznie”. A tego obszaru jego osobowości nie może zniszczyć nikt – chyba że on sam¹³⁵.

Także życie społeczne nie zapewniało poczucia bezpieczeństwa i spokoju ducha, zwłaszcza komuś, kto mógł je wiązać z praktykowa-

¹³⁰ Zob. H. Piłus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 179–180.

¹³¹ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 33–38.

¹³² Zob. ibidem, s. 15–19, 32.

¹³³ Jan Paweł II: *Autobiografia...*, s. 8–10.

¹³⁴ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 16.

¹³⁵ Zob. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 32.

niem szeroko pojętej religijności. A jak można sądzić, Wojtyła należał do takich ludzi. W owym czasie w kulturze zachodnioeuropejskiej religijność mocno straciła na znaczeniu. Zapanował laicyzm niemalże we wszystkich jej aspektach. A nie kto inny przecież, jak św. Jan od Krzyża już w XVI wieku próbował rozwiązać podobny problem, gdy konieczne stało się uaktualnienie definicji Kościoła jako instytucji oraz formuły, na której mogłoby opierać się jego funkcjonowanie¹³⁶. To czas poważnych podziałów w chrześcijańskiej Europie, które przekładały się na podejmowanie dyskusji dotyczących różnych problemów Kościoła rzymskokatolickiego: natury, łaski, usprawiedliwienia, czyli konieczności lub niekonieczności praktykowania sakramentu pokuty w celu zyskania zbawienia itp. Wszelkie „nowości” były z obawy przed upadkiem samej instytucji poddawane krytyce, a nawet osądowi Świętej Inkwizycji. Najbardziej aktualnym tematem stała się herezja i ortodoksja. Święty Jan od Krzyża, dążąc do ukazania, że wewnętrzne spory Kościoła wynikają z faktu dostrzeżenia konieczności zmiany jego norm urzędowych, i głosząc potrzebę ich reformy, wzbudził wobec siebie podejrzenie o herezję. Zrehabilitowano go później i uznano za prawdziwego ortodokse, czego dowodem stała się kanonizacja (1726), a w 1926 roku – nadanie mu godności Doktora Kościoła¹³⁷. W czasach Wojtyły, w obliczu wojennej i powojennej rzeczywistości, Kościół ponownie musiał zadać sobie pytanie o istotę samego siebie¹³⁸.

Obydwa te aspekty: osobisty i społeczno-kulturowy, skłoniły Karola Wojtyłę do studiów nad mistycyzmem, a następnie – nad człowiekiem. Mistycyzm jawił mu się jako droga dochodzenia do absolutnej, Ostatecznej Prawdy¹³⁹, głównie – prawdy o człowieku. Jej poznanie otworzyłoby możliwość naprawy Kościoła w samym jego centrum, którym jest ludzkie wnętrze jako „siedziba” ducha ludzkiego i Ducha Kościoła¹⁴⁰. Kościół to wszak Wspólnota Wiernych, to ostatecznie człowiek ze swoim szczególnym odniesieniem do Boga¹⁴¹. W myśli karmelity krakowski filozof odnalazł nie tylko możliwość pomocy polskiemu Kościołowi w trudnej rzeczywistości, ale także, a może przede wszystkim – możliwość zrozumienia swego młodego, a jednocześnie tak trudnego życia. Zauważa się, że nie sama treść doktryn, które głosił karmelita, była dla Wojtyły tym, co mogło zaradzić ówczesnym

¹³⁶ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 71.

¹³⁷ Zob. A. Wójtowicz: *Teologia mistyczna...*, s. 15.

¹³⁸ Zob. *ibidem*, s. 11.

¹³⁹ Zob. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 33.

¹⁴⁰ *Por. ibidem*.

¹⁴¹ Zob. T. Płużański: *Personalizm Jana Pawła II...*, s. 24.

problemom, ale obecna w nich idea i postawa wynikająca z mistycznej orientacji¹⁴². „Poprzez własne doświadczenia Wojtyła odkrył w św. Janie od Krzyża tego myśliciela, który daje odpowiedzi na podstawowe pytania, jakie dręczą każdego człowieka, albowiem mają one zakorzenie w strukturze egzystencji w ogóle”¹⁴³.

Wojtyła przeciwstawia się wszelkim stanowiskom uznającym, że warunkiem spotkania człowieka z Bogiem jest przekreślenie podmiotowości człowieka i jego autonomii. Posługując się terminologią Ericha Fromma, J. Galarowicz sytuuje Wojtyłę wśród zwolenników „religii humanistycznych”, w odróżnieniu od „religii autorytatywnych”¹⁴⁴. W przypadku pierwszym – najważniejszy jest człowiek jako podmiot wiary, którą przeżywa i dzięki której poznaje Boga. Człowiek powinien chcieć poznawać Boga, samą Jego istotę, aktywizując swe zdolności poznawcze. Wynika to z „nadprzyrodzonego zjednoczenia przez podobieństwo”, które obrazuje specyficzną tylko dla człowieka relację z Bogiem. Wiemy o niej stąd, że człowiek zawsze pragnął poznać istotę Boga, a pragnąc tego, potwierdzał, że istota ta dana jest mu pierwotnie w pewien, chociaż nie bezwzględny sposób¹⁴⁵. Innym typem relacji Boga do człowieka i człowieka do Boga jest „zjednoczenie w porządku przyrodzonym”¹⁴⁶, które wynika z samego faktu stworzenia człowieka przez Boga i ma swe konsekwencje w substancjalnej obecności Boga w ludzkiej duszy. Ta relacja zachodzi na płaszczyźnie metafizycznej, a pierwszy jej typ – w sferze religijnej i przeżyciowej zarazem¹⁴⁷. Pogląd ten krakowski myśliciel zaczerpnął wprost z mistycyzmu Hiszpana, czyniąc głównym zagadnieniem swej pracy doktorskiej *uni6n de semejanza*¹⁴⁸, wynikające z istotowego podobieństwa wiary i Boga (*semejanza esencial*)¹⁴⁹. Tylko za pośrednictwem wiary człowiek może dokonać wglądu w istotę Boga, dlatego rozum musi pozostać podporządkowany wierze będącej środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem¹⁵⁰.

¹⁴² Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 14.

¹⁴³ Ibidem, s. 17.

¹⁴⁴ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 81.

¹⁴⁵ Zob. ibidem, s. 82–83.

¹⁴⁶ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 27.

¹⁴⁷ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 81.

¹⁴⁸ Zob. ibidem.

¹⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża. Rozprawa doktorska na Fakultecie Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Angelicum w Rzymie*. Przeł. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD. Kraków 1990, s. 34–36.

¹⁵⁰ Por. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 36. Zob. także J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 83–84.

Chociaż św. Jana od Krzyża doświadczenie ludzkiego wnętrza pozwalające poznać obecnego w nim Boga było kontemplacją, a zatem doświadczeniem czysto religijnym, było też doświadczeniem podmiotowym, swoistym rodzajem głębokiego przeżywania przez człowieka własnego wnętrza i jego treści. I ten rodzaj poznania pozwolił Wojtyłę uczynić doświadczenie religijne metodologicznym aspektem antropologii filozoficznej. Świadczy o tym podejmowany przez niego w jednym z artykułów, zawierających fragmenty jego pracy doktorskiej, problem personalizmu i humanizmu w kontekście związku doświadczenia mistycznego z doświadczającym człowiekiem¹⁵¹. Humanizm pokazuje więź między życiem człowieka – jego psychiką i ciałem, oraz życiem nadprzyrodzonym, nie niwelując przy tym ich zasadniczej odrębności¹⁵². Nieuchronnie droga ku Bogu prowadzi ku ludzkiemu wnętrzu¹⁵³, co krakowski myśliciel wyraża słowami: „Z poprzedzających wywodów wynika, że właściwą podstawę do tego, aby mówić o jakiejś postaci humanizmu w dziełach św. Jana od Krzyża, upatrujemy w przyjętym przez niego założeniu: opisuje doświadczenie nadprzyrodzone, a doświadczenie zawsze w jakiś sposób zbiega się z miarą człowieka, człowiek stanowi punkt wyjścia, jego przeżycia włączają się w przebieg doświadczenia”¹⁵⁴. Bo człowiek jest podmiotem wszelkiego doświadczenia i co za tym idzie – wszelkiego poznania¹⁵⁵.

Takie podejście epistemologiczne sytuuje Karola Wojtyłę w obszarze umysłów fenomenologicznych w antropologii filozoficznej. Uznaje on, że poznanie człowieka w samej jego istocie wymaga poznania go niejako w całości. Dlatego doświadczenie człowieka musi łączyć w sobie doświadczenie mistyczne, psychologiczne oraz przyrodnicze, odpowiadające trzem sferom ludzkiego bytu, których antropologia (chcąc być antropologią adekwatną) nie może traktować wybiórczo. Wszystkie one w równym stopniu stanowią podmiotową własność ludzkiej istoty i bez żadnej z nich człowiek nie byłby w pełni człowiekiem¹⁵⁶: „Widać stąd zaraz, że podstawa naszych sądów o człowieku i o człowieczeństwie jest bardzo bliska i bardzo

¹⁵¹ Zob. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 34–35.

¹⁵² Zob. A. Półtawski: *Człowiek, czyn a świadomość...*, s. 44.

¹⁵³ Zob. K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*. W: *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Przeł. K. Stawecka. Red. C. Ritter. Lublin 2000, s. 236–237.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 238.

¹⁵⁵ Por. H. Piłus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 179–180.

¹⁵⁶ Zob. A. Wójtowicz: *Teologia mistyczna...*, s. 25–26.

doświadczalna. [...] Jeśli ktoś twierdzi, że nie wolno pochopnie abstrahować i uogólniać w kierunku czystego pojęcia człowieczeństwa, kiedy konkretny rzeczywisty splot tego człowieczeństwa znajduje się najbliżej nas i narzuca się całej naszej wrażliwości poznawczej jako najbliższy bezpośredni przedmiot doświadczeń, na takie twierdzenie należy się zgodzić bez wahania”¹⁵⁷.

Co interesujące – krakowski filozof zainspirowany nauką karmelity, uznaje za konieczne połączenie spekulatywnego podejścia poznawczego z podejściem pozytywistycznym. Same spekulacje mogą prowadzić do uzyskania abstrakcyjnego obrazu człowieka, lecz to druga perspektywa stwarza możliwość „ogładania” go z zewnątrz, pod kątem jego „powierzchnowości”¹⁵⁸. To „powierzchnowość” niezwykle ważna. Święty Jan od Krzyża postulował – zdaniem Wojtyły – prowadzenie integralnych badań nad ludzką istotą z teologicznego, filozoficznego, przyrodniczego oraz psychologicznego punktu widzenia jednocześnie, kładąc jednak nacisk na podejście teologiczne. Potwierdzeniem tego stały się słowa lekarza Alexisa Carrel’a¹⁵⁹, który mimo stanowiska biologicznego prezentował poglądy spirytualistyczne i nie uważał, jakoby wiedza przekazywana przez karmelitę była pusta i mówiąca o „niczym”¹⁶⁰. Nie można, oczywiście, sądzić, jakoby św. Jan od Krzyża stworzył *stricte* naukowe, przyrodnicze doświadczenie. Przeczy temu chociażby brak w jego wypowiedziach fachowej terminologii, zwłaszcza że język, którym się posługiwał, był poetycko piękny. Co ciekawe, według Karola Wojtyły to właśnie język poezji miał się charakteryzować największą ścisłością: „Dzieła jego, napisane w języku narodowym, hiszpańskim, co stanowiło niewątpliwy wyłom na owe czasy, uchodzą prócz tego za wydarzenia w całym tego słowa znaczeniu historyczne w dziejach hiszpańskiej literatury. Znamionuje je, obok ogromnej ścisłości i surowej logiki teologicznego wykładu, prawdziwy polot poetyckiego natchnienia. Wszystkie przecież zostały pomyślane jako komentarz do poematu”¹⁶¹.

Było jednak w tej mistycznej myśli coś, z czym jako filozof nie mógł się zgodzić. To starochrześcijańskie przekonanie, że zewnętrzność jest obszarem, w którym zbawienie nie może się realizować¹⁶². „Św. Jan od Krzyża, wierny ścisłym założeniom swej teologicznej

¹⁵⁷ K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża...*, s. 233–234.

¹⁵⁸ Zob. A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej...*, s. 24–25.

¹⁵⁹ Zob. K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża...*, s. 234–236.

¹⁶⁰ Zob. W. Leszczyński: *Problematyka mistyczna...*, s. 34.

¹⁶¹ K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża...*, s. 234.

¹⁶² Por. J. Gałarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 88–89.

nauki, stwierdzonym prócz tego życiem, przyjmuje jako jedną z pierwszych zasad, że urzeczywistnianie konkretnego życia nadprzyrodzonego wymaga »nocy«, a »noc« ta oznacza również zaparcie się tego, co przyrodzone, co zaspokaja w człowieku cały ów przyrodzony splot poznawczy i pożądawczy zarazem, zmysłowo-duchowy¹⁶³ – pisze Wojtyła. Podobnie zresztą sądził Tyranowski, wskutek czego poglądy tegoż na cielesność człowieka nie przemawiały do młodego Karola¹⁶⁴.

Ów zasadniczy zrąb stanowiła prawda o niezmiennym, ludzkim wnętrzu, którego odkrycie i zrozumienie pozwolą na ujawnienie prawdziwych motywów kierujących życiem człowieka¹⁶⁵. Dlatego już w *Zagadnieniach wiary w dziełach św. Jana od Krzyża* zauważamy rysującą się powoli, aczkolwiek konsekwentnie, sylwetkę antropologii adekwatnej opartej na zasadach humanizmu, który zmierza do zrozumienia człowieka w tym, co istotowo ludzkie. Takie podejście do zagadnienia pozwala rościć pretensje do mówienia o człowieku w kategoriach wyjętych z samego doświadczenia człowieka, nie zaś w kategoriach rzeczywistości pozaludzkiej¹⁶⁶. Dlatego właśnie humanizm Wojtyły staje się „humanizmem rzetelnym”, cechującym się dostrzeganiem wszystkich aspektów ludzkiego bytu i jego życia. Antropologia adekwatna ma być niepodważalnym fundamentem, na którym ów humanizm mógłby się oprzeć.

Chociaż określeniem „humanizm rzetelny” nigdy nie posłużył się w swoich pismach Wojtyła, użył go J. Galarowicz w celu podkreślenia, że jest to humanizm przeciwstawiający się wszelkim „humanizmom ułomnym”, głównie zaś – antyhumanizmom. Mowa tu np. o „humanizmie antropocentrycznym”, „kolektywistycznym”, a nawet „teocentrycznym”, który będąc podobny do „rzetelnego” pod względem zakorzenienia ludzkiej istoty w *Sacrum*, nie postrzega jej inaczej niż jako naturę grzeszną ze względu na swą cielesność oraz bezsilną i pozostającą pod pełnym władaniem Boga. W tym zresztą tkwi źródło religii autorytatywnej. A przecież nie jesteśmy niewolnikami Boga – uważa krakowski myśliciel – i pomimo Jego nadrzędności względem całego stworzenia nie tracimy swej autonomii¹⁶⁷. „Można więc powiedzieć, że Wojtyła odnalazł w spotkaniu ze św. Janem od Krzyża grunt pod humanizm rzetelny i zbudował jego fundamenty,

¹⁶³ K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża...*, s. 241.

¹⁶⁴ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 88–89.

¹⁶⁵ Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 16–18.

¹⁶⁶ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 73–74.

¹⁶⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 33–34.

natomiast dalsze jego studia, praca naukowa i działalność są uzupełnieniem, rozwijaniem i ukonkretnianiem tego programu¹⁶⁸.

Inspiracje tomizmem

Oprócz wpływów mistyki, a zarazem humanizmu i personalizmu św. Jana od Krzyża zauważamy w dorobku Wojtyły inspirację metafizyką św. Tomasza z Akwinu. Myśl arystotelesowsko-tomistyczna zakiełkowała w intelektualnym życiu autora *Osoby i czynu* podczas pobytu w konspiracyjnym seminarium duchownym, natomiast podczas studiów w Collegium Angelicum w Rzymie (pełna nazwa: Institutio Internazionale Angelicum¹⁶⁹), zwieńczonych napisaniem rozprawy doktorskiej, myśl tę dokładnie i dogłębnie zbadał. Na marginesie warto wspomnieć, że uczelnia, o której mowa, była uniwersytetem dominikańskim, założonym w 1557 roku, w którym wykładano intelektualne źródła Kościoła, głównie filozofię arystotelesowsko-tomistyczną, przy czym akcentowano jednocześnie mistyczne podejście do teologii¹⁷⁰. Cieszyła się ona mianem jednego z trzech, po Fryburgu i Louvain, największych ośrodków tomistycznych w Europie¹⁷¹. Interpretacja myśli św. Tomasza z Akwinu przybierała tu postać „tomizmu tradycyjnego”, najbliższego oryginałowi. Ten typ neotomizmu uprawiany był również na Katolickim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Mediolanie oraz we Fryburgu w Szwajcarii.

Pomimo systemowego ujęcia metafizyki nie zamykano się również na wpływy innych nurtów, upatrując w nich nowych dróg rozwoju tomizmu. Właściwie system filozoficzny traktowano jako organizm podlegający ciągłemu rozwojowi¹⁷². Oczywiście, otwartość Angelicum nigdy nie dorównała liberalizmowi innego uniwersytetu w Rzymie – Gregorianum, uprawiającego teologię na podstawie egzystencjalizmu, fenomenologii i personalizmu¹⁷³. Przypomnę jeszcze, że promotorem pracy doktorskiej Wojtyły w Rzymie był ojciec dominikanin Reginald Garrigou-Lagrange – mistyk, który miał mu pomóc

¹⁶⁸ J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 89.

¹⁶⁹ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 132–133.

¹⁷⁰ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 41.

¹⁷¹ Zob. J. Szczępka: *Jan Paweł II. Rodowód*. Warszawa 1989, s. 118.

¹⁷² Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 7–8.

¹⁷³ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 41–42.

w zrozumieniu teologii i filozofii Akwinaty¹⁷⁴. Będąc konserwatystą w interpretowaniu filozofii i teologii scholastyka, nie zdołał jednak tym konserwatyzmem zarazić swego studenta. Zresztą nie tylko ojciec dominikanin wprowadzał Wojtyłę w obszar zagadnień metafizycznych, gdyż wcześniej w Polsce uczynił to ks. Kazimierz Kłósak – jego filozoficzny mentor w podziemnym seminarium duchownym. Tam krakowski myśliciel po raz pierwszy przeczytał ks. Kazimierza Waisa *Ontologię, czyli metafizykę ogólną* – traktat¹⁷⁵, który wówczas przysporzył mu wiele trudności w jego zrozumieniu. Lektura książki zajęła K. Wojtyłę dwa miesiące¹⁷⁶, a ostatecznie odebrał ją następująco: „Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”¹⁷⁷. A w liście z Rzymu pisze: „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. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”¹⁷⁸.

Zainteresowanie Wojtyły filozofią Akwinaty miało kilka etapów, z których najważniejsze są dwa: pierwszy przypada na lata 1946–1959 i związany jest z tzw. neotomizmem lowańskim, drugi zaczyna się od 1960 roku i wiąże się z próbą syntezy tomizmu i fenomenologii w odniesieniu do filozofii człowieka. Można też mówić o etapie trzecim, zaczynającym się od pamiętnego roku 1978, lecz ten okres twórczości krakowskiego myśliciela wymyka się obecnej interpretacji¹⁷⁹. Faktycznie jednak największe znaczenie dla jego filozofii miał okres drugi, ściśle związany z pewnymi wydarzeniami w Kościele, za których sprawą nastąpiła w teologii recepcja myśli św. Tomasza z Akwinu. Tym wydarzeniem był wspomniany już wcześniej Sobór Watykański II, zwołany przez papieża Jana XXIII. Pierwsza sesja odbyła się w 1962 roku i w niej Karol Wojtyła, jako przedstawiciel

¹⁷⁴ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 132–137, 145.

¹⁷⁵ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 63.

¹⁷⁶ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 117–118. Zob. także J.A. Fręć: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 34.

¹⁷⁷ Cyt. za: A. Frossard: *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*. Watykan–Kraków 1982, s. 18–19.

¹⁷⁸ Cyt. za: J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, Rzym. Wrzesień 1980*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 75.

¹⁷⁹ Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 174.

Krakowa, brał czynny udział. Celem Vaticanum II było przystosowanie Kościoła do zmian zachodzących we współczesnym świecie. Hasłem Soboru stało się *aggiornamento*, czyli „przystosowanie”. Na sesji powróciła sprawa relacji wiary do rozumu oraz kwestia filozofii Akwinaty, która nie zakończyła się wraz z Vaticanum I, przerwany z powodu ataku Wiktora Emmanuela na istniejące wówczas Państwo Kościelne¹⁸⁰. To jednocześnie czas, gdy kształtowała się antropologia katolicka oparta głównie na dwóch źródłach: Biblii oraz systemie metafizycznym Akwinaty. Głoszono wówczas konieczność ponownego podjęcia problemu człowieka, jego miejsca w świecie i celu istnienia. A była to konieczność „ponowna”, gdyż uznano, że od czasów Akwinaty niczego konstruktywnego i wartościowego w filozofii nie zaproponowano. Uznano, że tylko jego antropologia najpełniej i najlepiej odpowiada kanonom wiary katolickiej i prawdom objawionym¹⁸¹, głównie za sprawą postawionego sobie celu poznawczego, jakim było poznanie Boga, oraz towarzyszącej mu postawie realistycznej, pluralistycznej i teistycznej¹⁸². Z takiego sposobu myślenia rodzi się genetyczny empiryzm i metodyczny racjonalizm. Za podstawę wiedzy uznaje on dane doświadczenia, a metodą poznania czyni rozumowe przejście od tego, co złożone, do tego, co proste (od skutku do przyczyny)¹⁸³. Realizm i konkretyzm sprawiają, że metafizyczna metoda nie jest metodą pozazjawiskową, ale poprzezzjawiskową, zajmującą się bytami jednostkowymi ze względu na fakt ich istnienia, który warunkuje niejako rzeczywistość samej rzeczywistości i narzuca się już w doświadczeniu potocznym¹⁸⁴. Dlatego tomizm w okresie Soboru Watykańskiego II i wcześniej uchodził za filozofię naukową i empiryczną, której twierdzenia opierają się na faktycznych badaniach rzeczywistości, a nie tylko na czystych spekulacjach. Głosił też niesprzeczność nauki i wiary, lecz w przypadku ewentualnego konfliktu – stawał po stronie tej drugiej¹⁸⁵.

Swoją drogą, już w 1879 roku (po Soborze Watykańskim I w latach 1869–1870) ukazała się encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, w której głosił „powrót” do metafizyki św. Tomasza¹⁸⁶, jako

¹⁸⁰ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 59–60.

¹⁸¹ Zob. H. Piłuś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 5.

¹⁸² Zob. ibidem, s. 6.

¹⁸³ Por. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 293.

¹⁸⁴ Zob. M.A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 57–60.

¹⁸⁵ Zob. H. Piłuś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 6–7.

¹⁸⁶ Zob. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii...*, s. 283, przypis 1.

spełniającej wymogi filozofii samodzielnej, nieprzeczącej wierze oraz precyzującej znaczenie zarówno teologicznych, jak i filozoficznych terminów: „osoba”, „natura”, „wartość”, „relacja” itd.¹⁸⁷ Leon XIII jednak nawoływał do „powrotu twórczego”, bo – jak zauważa Rocco Buttiglione – w filozofii nie można tak po prostu powrócić do tego, co było, gdyż teraz zawsze filozofuje człowiek współczesny¹⁸⁸.

Wracając do Wojtyły, będącego podczas I sesji Soboru Watykańskiego II biskupem krakowskim, w swych wystąpieniach często używał słów: „osoba” i „człowiek”, gdy inni mówcy używali terminów: „ludzie”, „ludzkość”, „człowieczeństwo”. Już wówczas zaczęła się rodzić jego antropologia adekwatna. Na marginesie, I sesja Vaticanum II zakończyła się w 1963 roku, gdy zmarł Jan XXIII. Jego dzieło kontynuował Paweł VI i w tym samym roku odbyła się sesja II, w którą Wojtyła nie był już tak mocno zaangażowany¹⁸⁹. Cały Sobór Watykański II zakończył się w 1965 roku¹⁹⁰, a jego podsumowanie stanowiła konstytucja *Gaudium et spes* głosząca, że Objawienie i Ewangelia są ostatecznym źródłem wiedzy o człowieku. Tym samym naszkicowana została sylwetka tzw. antropologii katolickiej zakorzenionej w Biblii, lecz mimo wszystko otwartej na różne kierunki filozoficzne. Antropologia, która ma być wiedzą adekwatną o ludzkim bycie, nie może eliminować Boga z życia człowieka – uznano – i nie może zajmować się człowiekiem abstrakcyjnym, ale konkretnym i realnym¹⁹¹. Stąd brała swój początek akceptacja myśli arystotelesowsko-tomistycznej¹⁹² u teologów katolickich i uznanie jej autorytetu przez krakowskiego filozofa¹⁹³.

Wojtyła zwraca szczególną uwagę na pogląd średniowiecznego filozofa na temat przewagi istnienia nad możliwością. Człowiek rozpoczyna poznanie od tego, co istnieje, a dążąc do ujęcia istoty czegokolwiek, dąży jednocześnie do odkrycia tego, co jest możliwe do

¹⁸⁷ Por. W. Chudy: *Filozofia chrześcijańska...*, s. 250–251. Zob. także S. Nagy SCJ: *Rozum w procesie powstawania i poznawania treści wiary. Teologia spekulatywna i fundamentalna*. W: „*Fides et ratio*”..., s. 214–215.

¹⁸⁸ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 127.

¹⁸⁹ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 217.

¹⁹⁰ Zob. J.A. Fręś: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości...*, s. 60–63.

¹⁹¹ Por. H. Piłuś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 89–132.

¹⁹² Zwraca się uwagę, że K. Wojtyła nigdy nie dokonał jednoznacznego rozdzielenia pomiędzy filozofią Arystotelesa a filozofią św. Tomasza z Akwinu. Zawsze mówił o i odnosił się do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 125–126, s. 201, przypis 22. H. Piłuś podkreśla, że różnic między filozofią św. Tomasza a Arystotelesa nie dostrzegał tomizm tradycyjny, koncentrując uwagę jedynie na innym języku, który używany jest w tych systemach filozoficznych. Zob. H. Piłuś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 9.

¹⁹³ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 39.

zaistnienia i co dopiero tkwi w możliwości¹⁹⁴. Jak twierdzi J. Galarowicz, dzięki św. Tomaszowi w Wojtyła na nowo odradza się dojrzała postać humanizmu¹⁹⁵. Nie można jednak sądzić, że stosunek krakowskiego myśliciela do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej sprowadza się wyłącznie do jej absolutnej akceptacji¹⁹⁶. Jak zauważa T. Styczeń: „K. Wojtyła nie byłby filozofem katolickim, gdyby nie zaznaczył swej zgody na taką interpretację. Zgoda jednakże nie powoduje ześlizgnięcia się w filozoficzny banał¹⁹⁷. Wątek ten będzie przedmiotem rozważań w następnych rozdziałach niniejszej pracy.

Sytuacja nauki i filozofii w Polsce po II wojnie światowej nie była łatwa. Filozofię można było studiować tylko na dwóch uczelniach. Od 1949 do 1956 roku – na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie i tak zdominował ją marksizm. Innym ośrodkiem uczelnianym, który jednak zdołał pozostać autonomiczny w sprawach treści i metod ich przekazywania, był Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie tomizm rozwijał się pod wieloma postaciami. Na Wydziale Filozoficznym powstała „filozoficzna szkoła lubelska”, która uprawiała tzw. tomizm egzystencjalny. Jego koncepcja bytu skupiała się na realizmie, pluralizmie oraz na uniesprzeczniających, czyli koniecznych, warunkach aktu istnienia¹⁹⁸. Wówczas największe zasługi w kształtowaniu myśli etycznej na KUL-u mieli: dominikanin – ojciec prof. Feliks Bednarski – następca na Katedrze ojca Jacka Woronieckiego¹⁹⁹, oraz prof. Jerzy Kalinowski – dziekan Wydziału Filozofii KUL²⁰⁰.

W ten klimat wszedł K. Wojtyła – młody docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, któremu myśl o metodologicznym doskonaleniu etyki Akwinaty bardzo odpowiadała. Chociaż tomizm był dla niego przede

¹⁹⁴ Zob. ibidem, s. 39–40.

¹⁹⁵ Zob. ibidem, s. 54–55.

¹⁹⁶ Zob. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii...*, s. 289, 294–295, s. 295, przypis 26.

¹⁹⁷ T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 66.

¹⁹⁸ Zob. A.B. Stępień: *Stan filozofii we współczesnej Polsce. W: Filozofować dziś...*, s. 314–318.

¹⁹⁹ K. Wojtyła poznał o. Jacka Woronieckiego w Angelicum jako wielkiego mistrza mistyki, który interpretując myśl św. Tomasza z Akwinu, chciał jak najbliżej trzymać się filozofii scholastyka, a mimo to pogłębiał niektóre elementy jego etyki (np. zagadnienie „sprawczości”). Ojciec Woroniecki interesował się także teorią wartości w systemie M. Schelera. Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 137. Zob. także K. Wojtyła: *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera. W: Zagadnienie podmiotu moralności. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 233.*

²⁰⁰ Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi. (Kardynał Karol Wojtyła: filozof-moralista).* „Znak” 1980, nr 3, s. 263.

wszystkim filozofią klasyczną, reprezentowaną przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, to z pewnością jego odniesienie do nauki scholastycznego filozofa nie może być nazwane „przegadaniem” – zwraca uwagę A. Wierzbicki, mówiąc o „neotomizmie niektórych autorów”²⁰¹. Nie można stać na stanowisku, że Wojtyła prezentuje typową dla tradycyjnego tomizmu postawę akceptującą tylko to, co zgodne z oryginalną myślą Akwinaty²⁰². Dla św. Tomasza człowiek jest częścią kosmosu, który stworzył Bóg, i tylko z tego powodu warty jest namysłu. Przynależąc do jedności świata, człowiek transcenduje go, co przejawia się w ludzkich aktach miłości, wolności oraz poznania²⁰³. Wojtyła zaś na plan pierwszy swych poznawczych dociekań wysuwa człowieka, a nie Boga, a uprawiana przezeń antropologia dąży do tego, co ostateczne w wymiarze ludzkim²⁰⁴.

Dla krakowskiego filozofa ważny był tomizm zwany „lozańskim”, który stanowił typ interpretacji myśli św. Tomasza z Akwinu, zapoczątkowany w Lowanium w Belgii. Można używać jego pełniejszej nazwy: „tomizm lozańsko-asymilujący”. Charakteryzował się on szczególnie otwartością na wpływy różnych kierunków filozoficznych oraz nauk szczegółowych. Jego czołowi przedstawiciele uważali, że oryginalna myśl średniowiecznego filozofa powinna być tylko wskazówką pomocną w wyborze kierunku rozwoju własnej koncepcji, a już na pewno nie powinna stanowić jej ograniczenia. Za najważniejszy jej element uznawali nie metafizykę, lecz teorię poznania, w której niezwykle ważną funkcję poznawczą przypisywano świadomości, uważając, że nie tylko metafizyka rozumiana jako nauka dokonująca uogólnień i obiektywizacji danych, pochodzących z przyrodniczych źródeł poznawczych, poszerza i pogłębia naukowy materiał badawczy, ale również nauki przyrodnicze, które dostarczając „bazy” teorii metafizycznym, poszerzają zakres problematyki metafizycznej. Ważne stały się: filozofia przyrody i psychologia człowieka²⁰⁵. Ten typ neotomizmu stał się bardzo bliski krakowskiemu filozofowi; bliższy nawet niż „neotomizm egzystencjalny”, wedle którego niemożliwe jest wystarczająco dokładne opisanie wszystkich przejawów wewnętrzного życia człowieka. One zawsze będą subiektywne, gdyż nie można zobiektywizować poznawanego „ja”. Również samo „ja” nie jest w stanie tego dokonać²⁰⁶.

²⁰¹ Zob. A. Wierzbicki: *Zasada jednoczenia ludzkiego poznania...*, s. 326.

²⁰² Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 10.

²⁰³ Zob. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii...*, s. 291.

²⁰⁴ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 122.

²⁰⁵ Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 10–13.

²⁰⁶ Por. ibidem, s. 138.

Zdanie Wojtyły w tym względzie jawi się odmiennie²⁰⁷, zwłaszcza że od czasów studiów nad mistyczną myślą św. Jana od Krzyża nie potrafił już zignorować fenomenologicznej postawy badawczej, która w nim dojrzewała.

Inspiracje fenomenologiczne

Poznanie człowieka jako człowieka nie było w przypadku Karola Wojtyły bezpośrednią przyczyną jego zainteresowania fenomenologią, ale wyłoniło się z zagadnień etycznych. Początkowa fascynacja doświadczeniem podmiotowym, wyłuszczonej z myśli hiszpańskiego karmelity, znalazła swe ugruntowanie podczas studiów nad systemem etycznym Maxa Schelera (1874–1928), który w ramach fenomenologicznego ruchu zajmował się przede wszystkim zagadnieniami etyki²⁰⁸. Już po II wojnie światowej, bo w latach 1951–1953, Wojtyła napisał pracę habilitacyjną, zatytułowaną *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maxa Schelera* (1959)²⁰⁹. Lecz nim do tego doszło, jeszcze w czasach studiów na filologii polskiej, uczęszczając na inne niż tylko kierunkowe wykłady, zapoznał się z tematyką niemieckich szkół etyki chrześcijańskiej, poznając między innymi naukową sylwetkę Maxa Schelera²¹⁰. Następnym krokiem była lektura *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Dzieło to od początku uchodziło za najwspanialszy pomnik, jaki jego autor wystawił etyce I. Kanta, i jednocześnie za najbardziej wnikliwą jej krytykę.

Gdy krakowski filozof zabierał się do zgłębiania systemu Schelera, doskonale znał już system filozoficzny św. Tomasza z Akwinu. Nie można sądzić, że fakt ten nie miał znaczenia dla sposobu, w jaki odczytał on *Der Formalismus...* Uważa się, że był to główny powód stania się *Oceny możliwości...* analogicznym pomnikiem i krytyką etyki Schelera²¹¹. Dlatego badając przydatność systemu niemieckiego filozofa do opracowania etyki chrześcijańskiej, Wojtyła stwierdza już na początku, że system ten nie nadaje się do realizacji tak postawionego

²⁰⁷ Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 41–42.

²⁰⁸ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 284.

²⁰⁹ Zob. J. Keller: *Etyka katolicka...*, s. 41, przypis 1.

²¹⁰ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 86.

²¹¹ Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczanie człowiekowi...*, s. 264–265.

zadania. Zanim wykaże zasadność swego twierdzenia w szczegółach, czemu zresztą poświęca całą pracę, jako powód pierwszy podaje, że system ten jest systemem etycznym, a zarazem filozoficznym, po to tylko zbudowanym na założeniach fenomenologii, by w określony, z góry założony przez Schelera sposób ująć i wytłumaczyć treści etyczne. System ten dąży do absolutyzmu w tłumaczeniu treści moralnych, a jego autor już na samym początku zna wyniki swych analiz, wobec czego dobiera przykłady tak, by je potwierdzać: „Jeśli Scheler w swoim dziele powołuje się nieraz na teksty objawione »Ewangelii« czy też »Listów św. Pawła«, to jeszcze przez to bynajmniej nie występuje w charakterze interpretatora tych źródeł. Scheler tylko powołuje się na nie dla potwierdzenia prawdziwości swojego systemu”²¹². Tak sformułowana krytyka potwierdza także raczej sceptyczny stosunek polskiego myśliciela do filozofii systemowej.

Wracając, „przygoda” Wojtyły z Schelerem i jego fenomenologiczną myślą zaczęła się z powodu uznania niemieckiego filozofa za filozofa chrześcijańskiego. Powodem takiej klasyfikacji było jego częste odwoływanie się do „zasady miłości” oraz „ideału etycznego” obecnych w objawionych źródłach wiary²¹³. Powód ten skłonił również krakowskiego myśliciela do zapytania o możliwość użycia rzeczzonego systemu do interpretacji danych Objawienia, co łączyło się ze sprawdzeniem jego sprzeczności lub niesprzeczności w kontekście prawd wiary²¹⁴. Etyka chrześcijańska to przecież prawdy etyczne, które objawił człowiekowi Bóg i które Kościół podał jako zasady moralnego postępowania²¹⁵. Krakowski filozof podjął się próby unowocześnienia etyki katolickiej przez nadanie jej nowej formy wyrazu. Uznał (zresztą nie tylko on), że w czasach, gdy nastąpiło odejście od zasad personalizmu i źródeł chrześcijaństwa, jest jej to niezwykle potrzebne²¹⁶. Chciał ją oprzeć na zasadach personalizmu tomistycznego, lecz uzasadnionego ustaleniami innych kierunków filozoficznych, zwłaszcza fenomenologii²¹⁷. J. Galarowicz pisze: „Jako fenomenolog z natury, czemu dał wyraz już w swej pracy doktorskiej, a wykształcony na tomizmie, [Wojtyła – M.M.] w sposób naturalny poszukiwał filozofii, która oświetlałaby podmiotowo-przeżyciowy aspekt rzeczywistości, w tym w szczególności moralność. Taką filozofią

²¹² K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 32.

²¹³ Zob. ibidem, s. 32–35.

²¹⁴ Por. ibidem.

²¹⁵ Zob. ibidem, s. 32–33.

²¹⁶ Zob. J. Keller: *Etyka katolicka...*, s. 41.

²¹⁷ Zob. ibidem, s. 41–43.

w wieku XX była fenomenologia, [...] a fenomenologiem, który miał najwięcej do powiedzenia na temat człowieka i jego odniesienia do wartości – Scheler²¹⁸.

Można też natrafić na opinię, że zainteresowanie autora *Osoby i czynu* Schelerem spowodowane było żydowskim pochodzeniem jego nauczyciela – Edmunda Husserla (1859–1938)²¹⁹, i współpracownicy tegoż – Edyty Stein (1891–1942)²²⁰. Ta, nawiasem mówiąc, przeszła na katolicyzm i wstąpiła do karmelitanek w Kolonii, przyjmując imię Teresy Benedykty od Krzyża (1933). Wcześniej uczyła w Gimnazjum SS. Dominikanek w Spirze, potem, już jako docent, w Instytucie Pedagogiki w Monastyrze²²¹. Została zamordowana w komorze gazowej podczas prześladowań hitlerowskich, a przez Jana Pawła II – beatyfikowana²²². Jeśli podany powód zainteresowania Wojtyły Schelerem potraktować poważnie, ujawnia się problem związany z sytuacją jak najbardziej osobistą, a tym samym trudną do zweryfikowania. Ostatecznie krakowski filozof otrzymał habilitację w 1957 roku na KUL-u, a jako przyczynę opóźnienia jej nadania w stosunku do ukończenia pracy podaje się brak zgody ówczesnego Ministerstwa Oświaty w Warszawie na przyznawanie księżom wyższych stopni naukowych²²³.

Wracając jednak do sposobu, w jaki Wojtyła odnosi się do fenomenologicznego systemu niemieckiego filozofa, Józef Keller podaje w wątpliwość jasność wyznaczonego sobie przez krakowskiego myśliciela celu, kiedy dokonywał on analizy systemu etycznego Schelera w kontekście etyki katolickiej. Swą wątpliwość Keller uzasadnia niejednoznacznością zwrotów słownych, których używa Wojtyła na jego określenie. Raz mówi o „budowaniu etyki chrześcijańskiej”, innym razem – o „interpretowaniu” lub „wyjaśnianiu”²²⁴. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że *Ocena możliwości...* była pracą teologiczną, możemy sądzić, że stanowiła próbę przeanalizowania, a następnie dokonania oceny systemu etycznego i filozoficznego pod kątem przydatności zastosowanych w nim terminów do przybliżenia człowiekowi treści prawd objawionych. Tak postawiony cel mieści się w tradycyjnym stosunku teologii do filozofii, dlatego wynik przeprowadzonych przez Wojtyłę analiz jest negatywny²²⁵. Nie ma w owym systemie,

²¹⁸ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 60.

²¹⁹ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 284.

²²⁰ Zob. ibidem, s. 285.

²²¹ Zob. ibidem.

²²² Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 174.

²²³ Zob. ibidem, s. 174, 183.

²²⁴ Zob. J. Keller: *Etyka katolicka...*, s. 43–44.

²²⁵ Zob. A. Półtawski: *Człowiek, czyn a świadomość...*, s. 45.

zdaniem krakowskiego myśliciela, miejsca dla Boga rozumianego jako wzór do naśladowania. Nie ma również podkreślonej szczególnej pozycji sumienia w kształtowaniu moralności człowieka²²⁶. J. Keller uważa dalej, że choć Wojtyła nigdy nie użył takiego sformułowania, uznał ten system za „religijny”, aczkolwiek „heretycki”²²⁷. Sam natomiast pisze następująco: „Nie wymagamy od systemu Schelerowskiego, aby stanowił taki gotowy już system teologiczny. Musimy natomiast zapytać, czy istnieją możliwości zbudowania go z tych założeń, na których on się opiera”²²⁸. A gdzie indziej: „Przy sposobności więc musimy stwierdzić, że za pomocą systemu Schelera nie zdołamy żadną miarą zbudować teologii moralnej. [...] To wszystko, co znajdujemy w dziełach Schelera na tematy teologiczne, zawiera w sobie pierwiastki słuszności [...]. Jednakże przy fenomenologicznych założeniach całego jego systemu, wobec braku pokrycia dla pojęć »natura« i »nad-natura«, nie możemy określić z całą naukową ścisłością teologiczną ani istoty łaski, ani Objawienia [...]”²²⁹.

Pomimo to Karol Wojtyła zwraca uwagę na trzy elementy w myśli Schelera. Po pierwsze: na personalizm, czyli uznanie, że osoba jest najwyższą wartością, podporządkowującą sobie inne, przedmiotowe, „materialne” wartości. Dlatego „personalizm oznacza ujmowanie i rozwiązywanie różnorodnych zagadnień i spraw ludzkich zgodnie z tym założeniem: człowiek jest osobą – wartością niepowtarzalną i nieprzemijającą”²³⁰. Po drugie: Scheler uznaje, że fundamentem powinności człowieka jest wartość przedmiotowa. Po trzecie: podkreśla wagę miłości do osoby i ważność naśladowania etycznego wzoru dla kształtowania się moralnego życia człowieka. Były to zarazem te elementy, pod których kątem należało – zdaniem autora – na nowo przemyśleć etykę chrześcijańską²³¹. Dlatego w gruncie rzeczy polemiczny stosunek Wojtyły do systemu etycznego Maxa Schelera nie wyklucza przyjęcia idei metody fenomenologicznej²³², odrzuca natomiast jego emocjonalistyczne założenia²³³. Uważa on, że błąd niemieckiego fenomenologa polega na pierwotnym zbudowaniu teorii

²²⁶ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia...*, s. 174–175.

²²⁷ Zob. J. Keller: *Etyka katolicka...*, s. 52.

²²⁸ K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 142.

²²⁹ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 111.

²³⁰ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 97.

²³¹ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 60. Por. także K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 132.

²³² Por. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 55.

²³³ Zob. A. Półtawski: *Człowiek, czyn a świadomość...*, s. 45.

doświadczenia, a dopiero potem – samego doświadczenia. Należałoby raczej pójść za głosem doświadczenia, a jego teorię zbudować „przy okazji”²³⁴. I taką zresztą postawę badawczą prezentuje w filozofii Karol Wojtyła.

²³⁴ Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczanie człowiekowi...*, s. 266.

Aby stworzyć pewny grunt dla naszych rozważań na temat człowieka i jego natury, wypada rozpocząć od ścisłego określenia zasad, którymi kierujemy się w naszym myśleniu i poznawaniu. Takie określenie potrzebne jest również w tym celu, aby uchwycić tę prawidłowość, z jaką wyprowadzamy nasze wnioski w oznaczonej dziedzinie¹.

Rozdział drugi

Doświadczenie człowieka

W poznawaniu najistotniejszych aspektów rzeczywistości ludzkiej: w dochodzeniu do prawdy o człowieku, jej odsłanianiu, ujmowaniu i manifestowaniu, na plan pierwszy wysuwa się doświadczenie. W Karola Wojtyły antropologii adekwatnej staje się ono „doświadczeniem człowieka”.

To swoiste w jego filozofii doświadczenie jawi się jednocześnie jako metoda poznania antropologii filozoficznej w ogóle. Doświadczenie człowieka to doświadczenie podmiotu poznającego. Przedmiotem doświadczenia autor czyni samoświadomościowe przeżycia owego podmiotu, który będąc osobowym „ja”, nigdy nie przestaje być konkretnym, realnym człowiekiem.

Henryk Piłuś w pracy zatytułowanej *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim* pisze, że dążąc do ujęcia istoty bytu ludzkiego jako osobowego, stosuje się w tradycji filozoficznej dwie drogi: drogę przedmiotowo-historyczną oraz drogę podmiotowo-fenomenologiczną. Pierwsza z nich prowadzi do analizy ludzkiej natury jako tego, w czym mieści się cała specyfika bytu człowieka. Druga natomiast prowadzi do analizy ludzkiej świadomości oraz ludzkich przeżyć. I właśnie w stronę tej drugiej będzie się kierować Wojtyła².

¹ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 15.

² Zob. H. Piłuś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*. Wrocław 1990, s. 78.

Pytanie o podmiotowość człowieka w antropologii adekwatnej

Kosmologiczna perspektywa poznawcza a potrzeby antropologii filozoficznej

W swym kluczowym dziele K. Wojtyła pisze: „Wiele z analiz przeprowadzonych w *Osobie i czynie* pozostaje w ścisłym związku z problemem podmiotowości osoby ludzkiej, można by nawet powiedzieć, że wszystkie w jakiś sposób służą jej zrozumieniu i ukazaniu”³. Opracowanie antropologii adekwatnej dotyczy w gruncie rzeczy poznawczego uchwycenia i ukazania istoty ludzkiej podmiotowości. Do niej odnosi się pytanie: Kim jest człowiek? Krakowski filozof przejmując od św. Tomasza z Akwinu Boecjuszową definicję osoby jako indywidualnej substancji natury rozumnej. Żywiąc głębokie przekonanie, że człowiek osobą jest, nie zamierza tego faktu ponownie wykazywać⁴, ponieważ fakt może być najwyżej wyjaśniany, a nie wykazywany⁵. Dlatego pisze: „[...] wszyscy w jakiś sposób godzą się na to stwierdzenie. Wyznacza ono niejako pozycję właściwą człowiekowi w świecie. Mówi o jego naturalnej wielkości. Człowiek ma pozycję nadrzędną w stosunku do całej przyrody, stoi ponad wszystkim, z czym spotykamy się w widzialnym świecie. [...] Swoją odrębność i wyższość w stosunku do innych stworzeń sprawdza wciąż każdy z osobna człowiek – bez względu na to, jak bardzo czułby się poniżony przez swe braki fizyczne czy duchowe”⁶.

W tym kontekście, pytając o podmiotowość człowieka, Wojtyła nie pyta o osobę, nawet ludzką osobę, ale o człowieka, który jest osobą⁷. Taka postawa również wyraża uznanie autorytetu całej trady-

³ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 24, z. 2, s. 5.

⁴ Zob. K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 418.

⁵ Por. T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*. W: „*Fides et ratio*”: tekst i komentarze. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 173–176.

⁶ K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą...*, s. 418.

⁷ Mieczysław Gogacz zwraca uwagę, że z definicji Boecjusza i Akwinaty wynika to, że każdy człowiek jest osobą. Nie wynika natomiast, jakoby każda osoba była człowiekiem, co potwierdza się w przypadku aniołów i Boga. Zob. M. Gogacz: *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974, s. 169.

cji filozofii chrześcijańskiej⁸. Mówienie o podmiotowości człowieka wymaga – jego zdaniem – podjęcia refleksji nad realną i konkretną jednostką, nad „tym-oto”, istniejącym i działającym w świecie innych bytów, bytem ludzkim. „Dotarcie do człowieka »konkretnego«, »każdego« jest ambicją wszelkich filozofów egzystencji i wszelkich personalizmów”⁹ – twierdzi Tadeusz Płużański.

Krakowski filozof idzie dalej w swym uznaniu dla tradycji i za myślą arystotelesowsko-tomistyczną przyjmuje substancjalny charakter osoby ludzkiej. Będąc najdoskonalszą postacią bytu, ma ona dwie podstawowe cechy: podmiotowość, czyli bycie podmiotem określonych właściwości, oraz samoistność¹⁰. W odniesieniu do pierwszej cechy należy podkreślić, że zgodnie z klasyczną myślą podmiotem jest nie tylko człowiek. Cały świat składa się z podmiotów, indywidualnych substancji istniejących i jakoś działających. Są to byty, o których należałoby – zdaniem Wojtyły – mówić wcześniej niż o przedmiotach. „Przedmiotem” jest byt będący w jakimś stosunku do „podmiotu”. Oznacza to, że byt jest „przedmiotem” ze względu na istnienie jakiegoś „podmiotu”, przy czym określenie „przedmiot” odsyłające do „podmiotu” jest najwłaściwsze¹¹. Ponieważ zaś w pierwszej kolejności nie chodzi o przedmiot, ale o podmiot, rozważania te potwierdzają, że w dociekaniach metafizycznych podmiotem jest nie tylko człowiek¹². Jak się zatem może wydawać, płynie stąd wniosek, że metafizyczne rozumienie podmiotu w kategorii *suppositum*, odnoszące się do każdego rodzaju podmiotu, nie może wyjaśnić wszystkich treści, które zawierają się w podmiocie ludzkim jako jedynie ontycznym podłożu jakiegoś istnienia i działania. Nie może też pokazać całej swoistości ludzkiej podmiotowości. Myśl ta wzbudziła w Wojtyłe swoistego rodzaju akt sceptycyzmu względem tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, a wykazanie jego słuszności możliwe jest w bardziej szczegółowych rozważaniach dotyczących kategorii *suppositum*.

Przyjmując koncepcję bytu ludzkiego jako bytu substancjalnego, autor zgadza się, że byt konstytuują dwa elementy: istnienie (*esse*)

⁸ Por. K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą...*, s. 418.

⁹ T. Płużański: *Personalizm Jana Pawła II*. „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10 (273), s. 25.

¹⁰ Zob. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II*. „Znak” 1986, nr 1 (374), s. 126–127.

¹¹ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 1. Red. T. Styczeń SDS, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986, s. 23.

¹² Por. ibidem.

i istota (*essentia*). Dla Akwinaty istotą bytu człowieka jawi się „człowieczeństwo”¹³. W tej kwestii K. Wojtyła nie dyskutuje z tradycją, podobnie jak z przyjętą przez nią prawdą, że swe zaistnienie i realne istnienie człowiek zawdzięcza Bogu¹⁴. Ze względu na fakt stworzenia człowieka przez Boga, jest on bytem obdarzonym cechą przygodności (*contingentia*). Przygodność bytu człowieka przejawia się też w samym fakcie jego złożoności, który staje się szczególnie wyraźny na tle niezłożonego Bytu Koniecznego, stanowiącego jedność Istoty i Istnienia¹⁵. Istota ludzkiego bytu rozumianego jako *suppositum* złożona jest z materii i formy¹⁶. Byt Absolutny to byt, którego Istota stanowi zarazem Istnienie, a Istnienie – Formę. Wszelkie też byty „nadprzyrodzone” mają przewagę nad innymi bytami stworzonymi, polegającą na bezpośrednim związku formy z istnieniem. Aby istnieć – nie potrzebują materii¹⁷.

Człowiek to byt stworzony i przyrodzony, a w efekcie złożony z istoty i istnienia oraz formy i materii, co odpowiada związkowi duszy i ciała¹⁸. Dusza stanowi formę ludzkiego bytu, a zarazem ludzkiego ciała. Kształtując ludzkie ciało, dusza staje się też formą skonkretyzowaną do formy ciała „tego-oto” człowieka, co oznacza, że materia również ma wpływ na formę, a ciało – na duszę, sprawiając, że duszę człowieka – jako taką – odnajdujemy w każdym konkretnym indywiduum. Innymi słowy, materia jednostkuje formę, stając się swoistą „zasadą jednostkowania”, różniącą się tym samym od formy jako „zasady gatunkowości”. Dzięki materii każdy konkretny człowiek należy do tego samego gatunku zwanego „człowiekiem”¹⁹. Ostatecznie – to, co nadaje bytowi człowieka istotowe i gatunkowe „człowieczeństwo”, zawiera się w ludzkiej duszy. W ciele natomiast tkwi podstawa odkrywania „człowieczeństwa” w każdym konkretnym i realnym, „tym-oto” człowieku²⁰.

¹³ Por. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia*. W: M.A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 10–11, 32–34, 36–38.

¹⁴ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 53.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 48, przypis 25, s. 54.

¹⁶ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994, s. 50–52.

¹⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...*, s. 30.

¹⁸ Zob. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 291.

¹⁹ R.K. Wilk OSPPE: *Człowiek – istota wezwana: antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficzne twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*. Kraków 2003, s. 225.

²⁰ Por. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 88–91.

Najszerze metafizyczne wyjaśnienie zagadnienia związku duszy i ciała, jako związku formy i materii, kryje się w teorii aktu i możliwości, dlatego K. Wojtyła również ją przyjmuje²¹. Wyjaśnia ona wszelkie zmiany zachodzące w rzeczywistości, także rzeczywistości ludzkiej²². Jako korelat istnienia, możliwość w sensie egzystencjalnym właściwie jest niczym (*nihil simpliciter*). Tym samym przeciwstawia się aktowi, który oprócz znaczenia egzystencjalnego ma także znaczenie esencjalne. Bo akt jest również formą sprawiającą, że rzecz ma taką, a nie inną istotę. W tym sensie możliwość będąca korelatem formy staje się materią²³. Dla człowieka oznacza to, że zespolenie duszy z ciałem dokonuje się na zasadzie relacji aktu do możliwości, przy czym możliwością jest ciało, aktem zaś – dusza. Dusza udoskonala ciało, dając mu określoną formę, będąc jednak aktem tylko w stosunku do ciała. Sama w sobie zawiera możliwość względem Bytu Absolutnego, który dał jej istnienie i cały czas ją w tym istnieniu podtrzymuje²⁴. Również ze względu na bliskość materii duszę charakteryzuje pewna niedoskonałość. To, co materialne, w pewnym sensie uczestniczy w istnieniu duszy, tworząc wraz z nią psychofizyczną jedność i całość²⁵.

Uprawiając swoją metafizykę, Akwinata nie dostrzegął konieczności wyodrębnienia nauki o człowieku z nauki o bycie jako takim. Nie można jednak sądzić, że zupełnie nie zajmował go problem odrębności ludzkiego bytu względem innych bytów stworzonych. Potwierdza to przykład podkreślonej przezeń cechy substancji, jaką jest jej substancjalność. W odwołaniu do niej rozpatruje zachodzące między duszą ludzką a duszą zwierzęcą różnice, posługując się pojęciami „zupełność” i „niezupełność”²⁶. „Zupełność” wiąże się z określaniem substancjalności bytów osobowych, a „niezupełność” – bytów niebędących osobami²⁷. W odniesieniu do dusz zwierzęcych mówimy

²¹ Por. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń SDS, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 194.

²² Zob. K. Wojtyła: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 162.

²³ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 275.

²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...*, s. 34–35.

²⁵ Zob. M.A. Krąpiec: *Dzieła...*, s. 16, przypis 24.

²⁶ Por. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki SDS. Lublin 1996, s. 116, przypis 47.

²⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...*, s. 13–14, 44–45.

o substancjalnej zasadzie życia materialnego, zakotwiczonego i sprowadzającego się bez reszty do materii. Brak materialnego podłoża oznacza dla duszy zwierzęcej (duszy zmysłowej) ostateczny koniec²⁸. Co innego, gdy mowa o duszy ludzkiej, której substancjalność pozwala na jej samoistność i niezależność od ciała²⁹. Dzięki temu, jako dusza w ogóle i dusza człowieka-osoby zarazem, łączy w sobie dwa wymiary: pierwszy – zmysłowy i wegetatywny – wynikający z faktu, że ciało spełnia funkcje instynktowe, oraz drugi – swoiście osobowy³⁰. To on sprawia, że jest ona formą, ale taką, która może istnieć (*ud quid*), a nie tylko formą, dzięki której coś istnieje (*ud quo*)³¹. To „dusza duchowa”, jak nazywał ją K. Wojtyła za św. Tomaszem z Akwinu, która sama przez się, a nie przez ciało, odznacza się dynamizmem i zdolnością do aktów poznawania oraz celowego dążenia³².

O „duszy duchowej” Wojtyła mówi w różnych miejscach swych publikacji. Fakt jej „zupełności” (dusza ludzka jest tym, co stanowi istotę substancji bytu człowieka) implikuje wiele konsekwencji, z których najważniejszymi są rozumność i wolność. Ale człowiek, który dla antropologii filozoficznej staje się przedmiotem poznania, to *compositum humanum*³³, czyli jedność tego, co wewnętrzne, z całą zewnętrzną cielesnością³⁴. Niezależna od ciała zdolność duszy do działania i poznawania staje się bezsilna, gdy dochodzi do zewnętrznego przejawu tych aktów³⁵. „[...] życie duchowe nie może rozwijać się prawidłowo wówczas, gdy elementarne linie ludzkiej egzystencji zostaną gruntownie poplątane w sferze tych spraw, w których bezpośrednio zaangażowane jest ciało”³⁶ – uważa K. Wojtyła.

Człowiek-osoba to szczególny rodzaj bytu, tkwiący w dwóch różnych, chociaż powiązanych z sobą porządkach: w porządku przyrodniczym i w porządku natury. Krakowski filozof, przyjmując je, bada ich wzajemną relację. Porządek przyrodniczy jest porządkiem natury, ale tylko w wymiarze, który daje się ująć poznawczo naukom

²⁸ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 40.

²⁹ Zob. ibidem, s. 84.

³⁰ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 203.

³¹ Zob. S. Swieżawski: *Wstęp do kwestii 75*. W: Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89. Oprac. S. Swieżawski. Przeł. S. Swieżawski. Poznań 1956, s. 17–18.

³² Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 75 i nast.

³³ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 63. Zob. także ibidem, s. 10–11.

³⁴ Zob. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...*, s. 19–20.

³⁵ Zob. A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii...*, s. 291.

³⁶ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 64.

empiryczno-opisowym³⁷. Natomiast porządek natury stanowiący „ze-spół relacji kosmicznych, które zachodzą pośród realnie istniejących istot”³⁸, wyraża swoisty porządek istnienia, który uwzględnia odniesienie do Pierwszej Przyczyny³⁹. Chcąc poznać człowieka, nie można się ograniczyć tylko do porządku przyrodniczego i badać go w kategoriach *Homo sapiens*⁴⁰. Bo chociaż związane z nim podejście poznawcze nie wyklucza mówienia o duszy, to o duszy nic nie mówi. Nauki przyrodnicze nie tylko nie zajmują się istotą człowieka, ale obce jest im także zagadnienie istnienia jako takiego⁴¹. Wojtyła pisze: „Każda z nich [nauka – M.M.] zakłada istnienie jako konkretny fakt zawarty już w przedmiocie, który bada. Samo natomiast istnienie jest przedmiotem filozofii, która jedna zajmuje się przedmiotem istnienia jako takiego”⁴².

Czy w związku z tym filozofia, jaką jest metafizyka św. Tomasza z Akwinu, rzeczywiście adekwatnie potrafi zająć się człowiekiem? Jak uważa Stefan Świeżawski we *Wstępie do kwestii 75. Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, każda władza poznawcza jest w pewnym zakresie adekwatna do swoich możliwości poznawczych, a jej „adekwatność” określają aspekty przedmiotu, które jest ona w stanie poznać⁴³. Nauki przyrodnicze są adekwatne do tych aspektów bytu człowieka, które koncentrują się wokół jego ciała. Ale ciało człowieka – uważa Wojtyła – ma jeszcze inny aniżeli tylko biologiczny wymiar⁴⁴. Właściwie ma dwa wymiary: wymiar przyrodniczy i wymiar metafizyczny, połączone w jeden – osobowy. Pisze: „Wiadomo, że osoba to nie tylko i nie przede wszystkim organizm. Ciało ludzkie jest ciałem osoby dlatego, że stanowi substancjalną jedność z duchem ludzkim”⁴⁵. A wcześniej: „Wyraz »osoba« został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu »jednostka gatunku«, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa »osoba«”⁴⁶. Człowiek-osoba

³⁷ Podczas swej działalności naukowej Karol Wojtyła zawsze podkreślał konieczność połączenia refleksji filozoficznej z podejściem badawczym noszącym znamiona naukowości. Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 26.

³⁸ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 55.

³⁹ Zob. ibidem.

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 24.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 50–51.

⁴² Ibidem, s. 51.

⁴³ Zob. S. Świeżawski: *Wstęp do kwestii 75...*, s. 14.

⁴⁴ Zob. H. Piłus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 209–211.

⁴⁵ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 53.

⁴⁶ Ibidem, s. 24.

ma prawdziwie duchowe wnętrze, toteż wszystko, co ma w nim swe źródło, również jest duchowe⁴⁷. Po pierwsze: nie może on tkwić wyłącznie w świecie zewnętrznym. Po drugie: nie może kontaktować się z nim tylko za pośrednictwem ciała i jego władz. Jako osoba, człowiek robi to przede wszystkim dzięki własnemu, niepowtarzalnemu w świecie, duchowemu wnętrzu. Czyni to w sposób rozumny i wolny⁴⁸. „Dodajmy w tym miejscu, że polski zaimek »ktoś« jako przeciwieństwo zaimka »coś« najkrócej ujmuje osobową odrębność człowieka”⁴⁹.

A zatem, człowiek jako osoba ma ciało, a wręcz – jak mówi krakowski filozof – „poniekąd jest ciałem”⁵⁰, lecz jedyną adekwatną do niego perspektywę poznawczą stanowi perspektywa całościowa: „Człowiek bowiem to byt bogaty, złożony i wielostronny. Stąd wnikliwe badanie doświadczalne musi się niejako rozszcześcić na wiele szczegółowych odcinków i tematów, a tym samym zatracą ono widzenie całości człowieka. Stąd taka wielość nauk empirycznych, które mają za przedmiot człowieka. [...] Jest to widocznie całość zbyt ogromna”⁵¹. Lecz w związku z tym znów pytamy: czy całość tę ogarnia metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna? Negatywną odpowiedź (jak można sądzić) należy powtórzyć. Mając swe źródło w nauce Arystotelesa, myśl ta przyjmuje za prawdziwą koncepcję: *homo est animal rationale*. Jej wartości nie podważa także Karol Wojtyła⁵²: „Nie sposób zakwestionować przydatności definicji Arystotelesowskiej, która utrzymała swoje panowanie na gruncie metafizycznej antropologii i patronowała powstaniu wielu nauk szczegółowych o człowieku rozumianym właśnie jako *animal*, z wyróżniającą go cechą rozumności”⁵³. Ta właśnie cecha bytu człowieka pozwoliła mu jako filozofowi zaproponować własną epistemologię w ramach antropologii filozoficznej. Rozumność jest tym, co pokazuje istotną, a nawet istotową różnicę między ludzkim a zwierzęcym sposobem poznawania, nawet gdy rzecz dotyczy zwierząt psychicznie najwyżej zorganizowanych. Akty poznawcze, których dokonują zwierzęta, nie tylko odnoszą się do samej materii, lecz nawet wyłącznie do jej zewnętrznego, zjawisko-

⁴⁷ Zob. ibidem, s. 24–25.

⁴⁸ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 137.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 9.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 25.

⁵¹ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 19.

⁵² K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 24.

⁵³ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 437.

wego aspektu. Dusza zwierzęca poznaje jakości zmysłowe i zespoły tych jakości: barwy, kształty, tony itd., które odbierane są za pomocą narządów zmysłów i mózgu⁵⁴. W przypadku człowieka poznanie zmysłowe nie wyczerpuje wszystkich jego możliwości w tym względzie. Nabył on umiejętność poznawania umysłowego, rozumnego, wyrażającego się tworzeniem pojęć, wniosków i sądów. I chociaż poznanie umysłowe jest również związane z ludzkim ciałem, zwłaszcza z mózgiem, nie sprowadza się do jego funkcji, gdyż „u podstaw tego poznania kryje się jakiś pierwiastek pozamaterialny”⁵⁵. Wyłania się on z „duszy duchowej”, a myśl ta stanowi konsekwencję metafizycznej teorii, która dotyczy przypadłości wyrastających na podłożu formy (przypadłości wynikają zarówno z formy, jak i materii). Taką przypadłością związaną z formą jest poznanie umysłowe, niezależne od materii, czyli ciała, lecz mogące się z nim łączyć. Inaczej będzie w przypadku poznania zmysłowego, stanowiącego przypadłość wyrosłą na gruncie materii⁵⁶. Wracając do ludzkiej zdolności tworzenia pojęć, nie powstają one na zasadzie syntetyzowania treści zmysłowych, lecz w wyniku abstrakcji oddalającej pojęcie od konkretności i jednocześnie niezrywającej ich wzajemnego związku⁵⁷.

Jak zatem widać, rozumność potwierdza specyfikę ludzkiego bytu, znajdując także wyraz w szczególnym stosunku człowieka do świata przyrody. Stosunek ów polega na jego nieustannym przekształcaniu wskutek ludzkiej działalności⁵⁸, która niejednokrotnie potrafi zadziwić (w pozytywnym i negatywnym tego słowa znaczeniu)⁵⁹. „Prócz tego sam sens ludzkich wytworów jest podyktowany nie tylko wglądem na konkretne materialne warunki życia, ale w całym szeregu wypadków twórczą potrzebą wyrażenia wewnętrznej treści swej duszy. [...] w działalności zwierząt nie stykamy się ze śladami rzeczywistej twórczości, nie znajdując w niej ani wyrazu myśli, ani wyrazu twórczej wolności”⁶⁰ – pisze Wojtyła. Lecz zdolność abstrakcyjnego myślenia, a co za tym idzie – specyficznie ludzka możliwość poznawania, ma najdonioślejsze znaczenie w perspektywie faktu, że człowiek za przedmiot poznania obiera nie tylko byty nieosobowe, ale także byty osobowe (ludzkie). Chcąc poznać człowieka jako takiego, rozpoczyna ten proces od człowieka konkretnego, a ostatecznie – od

⁵⁴ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 41–42.

⁵⁵ Ibidem, s. 59.

⁵⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...*, s. 13–14, 44–45.

⁵⁷ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 45–49.

⁵⁸ Zob. K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą...*, s. 418.

⁵⁹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 27–30.

⁶⁰ Ibidem, s. 30.

samego siebie. Poznając zaś, odkrywa, że jest szczególnym *suppositum*, konkretnym, niepowtarzalnym „ja”⁶¹, stanowiącym podstawę ujawniania się człowieka jako osoby, człowieka jako takiego⁶². A skoro mówimy o „ja”, wykraczamy tym samym poza dziedzinę metafizyki i jej kategorii⁶³. Poznanie podmiotowości osobowej wymaga zupełnie innej niż metafizyczna perspektywy poznawczej. Wymaga bezpośredniego w nią wglądu. Krakowski filozof podkreśla, że na rzeczywistość ludzką składa się nie tylko sfera ontyczna, ale także przeżyciowa, o której istnieniu mówi człowiekowi jego własne doświadczenie samego siebie. Doświadczenie to ma zakres ogólnoludzki, gdyż obecne jest i ujawnia się w życiu każdego człowieka. Jego to właśnie – owego doświadczenia – nie docenia Akwinata z powodu swoistego niedowartościowania roli świadomości w procesie poznawania. Wskazuje jedynie, że człowiek-osoba zdolny jest do bycia świadomym, co wynika z faktu, że świadomość stanowi cechę ludzkiego bytu, cechę, która bezpośrednio wynika z jego rozumności⁶⁴: „W ujęciu scholastycznym, gdy chodziło o człowieka jako osobę, to aspekt świadomościowy był z jednej strony zawarty (poniekąd ukryty) w »racjonalności«”⁶⁵.

Święty Tomasz z Akwinu nie analizuje ludzkiej świadomości świata zewnętrznego ani świadomości człowieka. Tymczasem na polu samopoznania ujawnia się jej szczególna rola jako źródła nieodzownego momentu ujęcia istoty ludzkiego „ja”. To ujęcie sięgające samej rzeczywistości, którą chce się poznać. Jest ono bezpośrednio i naoczne, a elementem⁶⁶ pozwalającym go dokonać staje się przeżycie⁶⁷. „Warto zwrócić uwagę na to, że autor odróżnia kategorie »być podmiotem« (*suppositum*) od »przeżywać siebie jako podmiot«, co oznacza w tym przypadku rzeczywistość ludzkiego »ja«”⁶⁸. „Interpretacja

⁶¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 375.

⁶² Zob. H. Piłus: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły*. „Humanitas” 1980, nr 5, s. 136.

⁶³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 380.

⁶⁴ Por. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 126.

⁶⁵ Cyt. za: R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 191.

⁶⁶ K. Wojtyła, posługując się terminem „moment”, odwołuje się do znaczenia, jakie nadawał mu E. Husserl, oznaczającego „niesamodzielną część pewnej całości”. Ową całością jest tu doświadczenie człowieka jako doświadczenie przedmiotu, które ujmuje istotowe treści tego przedmiotu i opisuje je. Zob. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego...*, s. 185–186.

⁶⁷ Zob. K. Wojtyła: *Personalizm tomistyczny*. W: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Oprac. J. Hennelowa. Kraków 1979, s. 436.

⁶⁸ H. Piłus: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 142–143.

człowieka na gruncie przeżycia – pisze krakowski filozof – domaga się wprowadzenia do analizy bytu ludzkiego aspektu świadomości. W taki sposób jest nam dany człowiek nie tylko jako byt określony gatunkowo, ale człowiek jako konkretne »ja«, jako przeżywający siebie podmiot⁶⁹. Zatem idzie on nieco dalej niż Akwinata, który zdołał dostrzec jedynie ontyczną podmiotowość człowieka i zwraca uwagę na jej fenomenologiczny wymiar⁷⁰. Wyraża on przekonanie, że człowiek jest istotą bardziej oglądową, aniżeli potrafiła pokazać to tradycja arystotelesowsko-tomistyczna⁷¹. Dlatego uznać można, że autorem *Osoby i czynu* nie kieruje chęć wykazania, że człowiek jest osobą (to jest fakt), ale potrzeba ujawnienia tego, jak człowiek jako osoba dany jest poznawczo samemu sobie. Bo osoba jest takim bytem, którego istnienie staje się dla niego przedmiotem zdziwienia i wiedzy do pytania o jego sens i wartość. Tu dopiero rodzi się pytanie kolejne: o sens i wartość bytu w ogóle⁷².

Karol Wojtyła, dostrzegając perspektywę przeżyciową, zauważa również możliwość adekwatnego poznania ludzkiej podmiotowości. To zarazem poznanie, którego źródło tkwi w niej samej, jako w przedmiocie poznania, oraz poznanie mogące dostarczyć odpowiedzi na pytanie o to, jak fakt, że człowiek jest osobą, przejawia się w jego życiu⁷³. „Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadniać, że człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w jaki sposób człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym”⁷⁴.

Jak uważa A. Półtawski, K. Wojtyła przekonuje, że samo pozostawanie w sferze metafizyki, które przecież nie jest błędne, nie wymaga przyjmowania kategorii przeżycia. Jeżeli jednak zamiarem myśliciela jest dotarcie do osobowego sposobu istnienia i działania człowieka, jej przyjęcie staje się konieczne⁷⁵. To dążenie do poznania

⁶⁹ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440.

⁷⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 10.

⁷¹ Zob. H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 83, 88.

⁷² Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 134.

⁷³ Zob. K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą...*, s. 418.

⁷⁴ Cyt. za: G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: *„Fides et ratio”...*, s. 368.

⁷⁵ Zob. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*. W: *„Servo Veritatis”*. T. 2: *Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II: seminarium [Kraków, 13 maja 1988 r.], sesja naukowa [Kraków, 17–18 października 1988 r.], uroczyste posiedzenie Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego [Kraków, 23 czerwca 1993]*. Red. A. Pelczar, W. Stróżewski. Kraków 1996, s. 96.

człowieka samego w sobie⁷⁶ stanowiło punkt oparcia dla fenomenologicznego zwrotu, którego konieczności dokonania Wojtyła był pewien tak samo, jak słuszności Boecjuszowej definicji osoby. „Jednakże Karol Wojtyła stwierdza, że Boecjuszowska definicja osoby jako *rationalis naturae individua substantia* – indywidualna substancja natury rozumnej – definicja przejęta przez metafizykę tomistyczną, »raczej wyrażała jednostkowość człowieka jako substancjalnego bytu, który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby [...]«⁷⁷. Definicja ta była dla Wojtyły za wąska. Pokazywała, że ludzkie istnienie ma charakter indywidualny, a nie właściwie (czyli przeżyciowo) osobowy⁷⁸. Nie oznacza to oczywiście, że z metafizycznej koncepcji wynika, jakoby człowiek stanowił tylko przedmiot, gdyż konsekwencją *suppositum humanum* jest konieczność uznania go za osobę. Jednakże ta perspektywa mówienia o człowieku-osobie okazuje się w gruncie rzeczy perspektywą kosmologiczną⁷⁹, a tym samym – perspektywą niewystarczającą względem przedmiotu poznania, który nie może być rozumiany jako mikrokosmos, mimo że jego byt zawiera wszystkie elementy makrokosmiczne. Jest w nim coś, co przekracza strukturę makrokosmosu i nie pozwala potraktować doświadczenia świata zewnętrznego jako zupełnego doświadczenia rzeczywistości swoiście ludzkiej⁸⁰. „W kontekście tym podmiotowość osoby wygląda z *suppositum*, a nie odwrotnie, lub inaczej, osoba zakłada *suppositum*”⁸¹ – twierdzi A. Wójtowicz. R. Buttiglione dodaje: „Św. Tomasz rozwija zatem personalizm obiektywny, wraz ze wszystkimi obiektywnymi elementami, które są niezbędne do zbudowania autentycznej filozofii osoby. Filozofii św. Tomasza brakuje natomiast adekwatnej analizy subiektywnej strony doświadczenia człowieka”⁸².

Gmach zrozumienia podmiotowości człowieka musi zostać dopiero zbudowany, wobec czego konieczne staje się odwołanie do kate-

⁷⁶ Por. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 3. Red. T. Styczeń SDS, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986, s. 23–24.

⁷⁷ A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 95.

⁷⁸ Zob. H. Piluś: *O godności człowieka jako osoby*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 173.

⁷⁹ Zob. A. Póltawski: *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*. „Więź” 1979, nr 2–3 (250–251), s. 52–53.

⁸⁰ Por. ibidem, s. 59.

⁸¹ A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 78.

⁸² R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 127.

gorii przeżycia i uwzględnienie ludzkiej świadomości⁸³. Jak twierdzi Wojtyła: „Myśliciel szukający ostatecznej w znaczeniu filozoficznym prawdy o człowieku porusza się już nie po »czysto metafizycznym terenie«, ale znajduje pod dostatkiem elementów świadczących zarówno o cielesności, jak i duchowości człowieka, jedną i drugą lepiej unaoczniających. Są to właśnie elementy dalszej filozoficznej zabudowy»⁸⁴.

Stwierdzenie o „dalszej filozoficznej zabudowie” jest niezwykle ważne dla zrozumienia wspomnianego sceptycyzmu krakowskiego filozofa względem myśli Akwinaty, przy jej jednoczesnej akceptacji. Święty Tomasz z Akwinu doskonale wiedział, że poznać byt jako byt można jedynie na drodze analiz poszczególnych rodzajów bytu, tak jak poszczególne rodzaje bytu poznać można dzięki analizie poszczególnych, konkretnych przypadków (np. konkretnego człowieka). Do ujęcia bytu substancjalnego, do poznania substancji duchowych i Boga, dochodzi on przez poznanie bytu przypadłościowego, a w gruncie rzeczy – również materialnego (człowiek jest bytem przypadłościowym ze względu na ciało, a substancjalnym ze względu na duszę duchową). Metafizyka zajmuje się bytem niematerialnym, bytem materialnym zajmują się inne nauki, dysponujące własnymi metodami poznania. Związek między nimi opiera się na fakcie, że granicą poznania bytów materialnych są byty niematerialne, a poznanie bytów niematerialnych zwieńczone zostaje poznaniem bytu w ogóle. Oczywiście, sytuacja ta sprzyja poznawaniu bytów, które w bycie jako bycie jedynie partycypują. Dlatego możliwe jest rozpatrywanie różnych „rodzajów” bytu w świetle teorii bytu w ogóle (ten typ doświadczenia nosi nazwę „doświadczenia od góry”), ale tylko wówczas, gdy pierwotnie dokona się poznania każdego z tych bytów oddzielnie w ich specyfice i swoistości, a nie tylko w ogólności⁸⁵. Do tej ostatniej można dotrzeć niejako „na powrót”, osadzając konkretny byt w ogólnych kategoriach metafizycznych (czyli dokonując w pierw „doświadczenia od dołu”, które koncentruje uwagę na specyficznych dla danego rodzaju bytu cechach)⁸⁶.

⁸³ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 95.

⁸⁴ K. W o j t y ł a: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440, 443.

⁸⁵ Zob. M. J a w o r s k i: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 91–92.

⁸⁶ Por. A. P ó ł t a w s k i: *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*. Toruń 2000, s. 50.

Wydaje się, że nie można odmówić słuszności stanowisku Półtawskiego i nie dostrzec, że również Akwinacie zależało na wydobyciu specyfiki ludzkiego bytu, jako bytu, którego poznanie pozwoliłoby na epistemologiczne zbliżenie się do Bytu Koniecznego (Bytu Absolutnego). To tak, jak w przypadku badań z zakresu ewolucji gatunków, kiedy poznanie najwyższego szczebla zależy od poznania szczebli niższych w ich gatunkowej (termin biologiczny) swoistości⁸⁷. Z tego, że prawda ta znana była św. Tomaszowi, Wojtyła bardzo dobrze zdawał sobie sprawę, zwłaszcza że mówi o wspomnianej „dalszej zabudowie”. Natomiast problemem, który krakowski filozof dostrzega, a którego najwyraźniej nie docenił Akwinata, było przekonanie, że w metafizyce nie sposób uchwycić pełni specyfiki ludzkiego bytu⁸⁸. Innymi słowy – metafizyka nie dopuszcza takiej możliwości, gdyż nie wprowadza kategorii przeżycia i nią się nie posługuje. Poznając ludzki byt i opisując go, mimo wszystko korzysta z kategorii bytu w ogóle. Dlatego o podmiotowość człowieka należało zapytać na nowo z punktu widzenia jego subiektywności: „Można zatem powiedzieć, że jest mu [Wojtyła – M.M.] bliższa filozofia ludzkiego istnienia niż filozofia bytu, myślenie antropologiczne (personalistyczne) od kosmologicznego, augustynizm od tomizmu”⁸⁹.

Jan Galarowicz twierdzi, że Wojtyła kontynuuje nurt antropologiczno-personalistyczny i sokratyczno-augustyński⁹⁰. Doświadczeniem wnętrza człowieka zajmowali się filozofowie podmiotu i świadomości, jak: Sokrates, św. Augustyn, Kartezjusz, Kant, Fichte, w końcu fenomenologowie. A jest to w gruncie rzeczy antropologia, która ma swój początek w nurcie sokratyczno-augustyńskim oraz we współczesnej filozofii świadomości, skoro doświadczenie człowieka ujmuje przez pryzmat tego, co najbardziej ludzkie⁹¹. R. Buttiglione pisze: „Augustyn, chociaż rzadko cytowany (podobnie jak św. Bonawentura), jest partnerem filozofii Wojtyły równie stałym jak św. Tomasz; Autor często spotyka go w punkcie dojścia swych dociekań, w próbie »dojścia do rzeczy samych w sobie«”⁹². Być może inną jeszcze, niż wspomniana w poprzednim rozdziale, przyczyną wyboru takiego, a nie innego kierunku, stanowiącego punkt odniesienia jego

⁸⁷ Zob. *ibidem*, s. 23–24.

⁸⁸ Zob. T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”...*, s. 178–181.

⁸⁹ J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale. Spotkanie Karola Wojtyły z miastyką św. Jana od Krzyża*. „Znak” 1986, nr 7–8, s. 81.

⁹⁰ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 48.

⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 93.

⁹² R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 190.

własnych rozważań, stał się fakt, że źródłem nauki św. Tomasza z Akwinu był dla krakowskiego filozofa Giovanni Reale, który myśl średniowiecznego filozofa przedstawił jako syntezę elementów arystotelesowskich i platońsko-augustyńskich. Te drugie dostarczają „idei partycypacji” przydatnej Akwinacie w określeniu egzystencji jako uczestnictwa bytu w istnieniu⁹³. Tak zaprezentowana, nauka św. Tomasza o bycie mogła nasunąć myśl o konieczności przesunięcia środka ciężkości z poznania kosmosu na poznanie człowieka, z tego, co daje się zredukować do kosmologicznej perspektywy, na „to, co nieredukowalne w człowieku”. A. Półtawski pisze: „Z punktu widzenia rozwoju filozofii chrześcijańskiej, zajęcie się dzisiaj, zgodnie z apelem Kardynała Wojtyły, przede wszystkim tym, co nieredukowalne w człowieku, i szersze uwzględnienie w tej pracy metody fenomenologicznej nie jest bynajmniej jakąś gwałtowną, obrazoburczą rewolucją. Jest to, w tym aspekcie, jedynie uwzględnieniem faktu, że rozwój ten przebiegał od początku po linii, powiedzieć można, twórczego napięcia pomiędzy nastawioną bardziej ku wnętrzu filozofią platońsko-augustyńską, kultywowaną przez franciszkanów, a arystotelesowskim nurtem myśli dominikańskiej. Imponująca synteza, dokonana przez św. Tomasza, była właśnie syntezą wątków Augustyńskich z arystotelizmem”⁹⁴.

Krakowski filozof zauważa, że antropologiczna problematyka, jaką podjął Akwinata, będąc głęboko zakorzeniona w nurcie tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej, tak naprawdę nie wyklucza otwarcia się na inne nurty, które swym epistemologicznym podejściem potrafią odsłonić realistyczny charakter głoszonej przezeń koncepcji osoby⁹⁵. Owo „otwarcie się” powinno działać w obydwie strony: „Jakkolwiek bowiem przyjmujemy specyfikę i odrębność poznania metafizycznego, bronimy się przed jego odcięciem od całej reszty poznania ludzkiego. Całe przecież poznanie jest w jakimś swoim korzeniu metafizyczne, dosięga bytu, co nie może przesłaniać znaczenia poszczególnych aspektów tegoż bytu dla zrozumienia go w całym bogactwie”⁹⁶. Dzięki temu możliwe staje się poznanie i zrozumienie człowieka w nim samym i samego w sobie, bez odrzucania jego kosmologicznego obrazu wyjaśnianego w odniesieniu do kategorii duszy i ciała, materii i formy, aktu i możliwości⁹⁷. Konieczne okazuje się

⁹³ Zob. *ibidem*, s. 119.

⁹⁴ A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 52.

⁹⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 11.

⁹⁶ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 9.

⁹⁷ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440.

jednak podjęcie dodatkowego kroku poznawczego, który umożliwia filozofia nowożytna zwracająca się ku podmiotowi i próbująca opisać oraz zrozumieć świadome życie człowieka⁹⁸. Pytanie, które stawia antropologia filozoficzna: Kim jest człowiek?, zyskujące w antropologii adekwatnej formę pytania: Jak człowiek jako osoba dany jest sobie (samemu) poznawczo?, nie redukuje Wojtyły filozofii człowieka do nauki o narzędziach poznawczych ludzkiego umysłu, jakkolwiek jego rozważania dotyczące świadomości mogłyby takie przypuszczenie nasunąć. Myśl krakowskiego filozofa od początku do końca wspiera się na realizmie, który w wersji arystotelesowsko-tomistycznej chroni ją przed popadnięciem w skrajny racjonalizm filozofii nowożytnej. „Podmiotowość metafizyczna jest w tym procesie podstawą, na której opiera się fenomenologiczne przeżycie własnej podmiotowości”⁹⁹.

„To, co nieredukowalne w człowieku”

Klasyczna definicja człowieka *animal rationale* implikuje zasadniczą redukowalność swojego przedmiotu do świata przyrody¹⁰⁰. Tym samym nie uwzględnia tego wymiaru ludzkiego bytu, który Karol Wojtyła nazywa „tym, co nieredukowalne w człowieku”. Tę koncepcję autor po raz pierwszy przedstawił w artykule napisanym w języku angielskim krótko przed wyborem na papieża. Jego tytuł brzmiał: *Subjectivity and the Irreducible in Man*. Opublikowany został w „*Analecta Husserliana*”, a polski przekład ukazał się w 1988 roku¹⁰¹.

Samo określenie: „to, co nieredukowalne w człowieku”, ma zwrócić uwagę na te aspekty ludzkiego bytu, które nie dają się zredukować do metafizycznych kategorii opisujących byt jako byt. Na podstawie definicji *animal rationale*, leżącej u podstaw określenia *rationalis naturae individua substantia*, nie można w pełni uchwycić tego, że człowiek jest niepowtarzalną osobą¹⁰². „To, co nieredukowalne w człowieku”, pokazuje coś więcej niż tylko to, że człowiek jest odrębnym bytem istnienia i działania¹⁰³. Jest ono taką strukturą

⁹⁸ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 19.

⁹⁹ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 210.

¹⁰⁰ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 44.

¹⁰¹ Zob. ibidem.

¹⁰² Zob. ibidem, 44–45.

¹⁰³ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 436–438.

bytu człowieka, która określa osobowy sposób jego istnienia i działania¹⁰⁴, a której poznanie wymaga przejścia z pozycji kosmologicznej na personalistyczną, a zarazem fenomenologiczną¹⁰⁵. K. Wojtyła pisze: „Byt podmiotowy wraz z właściwym mu istnieniem (*suppositum*) jawi się nam w doświadczeniu właśnie jako ów przeżywający siebie podmiot. Jeżeli zatrzymamy się przy nim, odsłoni on przed nami struktury, które stanowią o nim jako o konkretnym »ja«. Odsłanianie tych struktur konstytuujących ludzkie »ja« nie musi bynajmniej oznaczać skądinąd zrywania z redukcją i definicją gatunkową człowieka – oznacza natomiast samo w sobie taki zabieg metodologiczny, który można by określić jako zatrzymanie się przy »tym, co nieredukowalne«”¹⁰⁶.

Chodzi o to, by przyjmując postawę realistyczną, w każdym człowieku widzieć nie tylko konkretne *suppositum*, ale przede wszystkim konkretne, osobowe „ja”. W metafizyce „to, co nieredukowalne w człowieku”, pozostaje pustym miejscem, które musi zostać w swoisty sposób „zabudowane” nowymi treściami¹⁰⁷. Kazimierz Tarnowski w nawiązaniu do referatu Póltawskiego *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły* pisze: „[...] filozofia ta [K. Wojtyły – M.M.] kładzie nacisk na specyfikę człowieka i zdecydowanie odrzuca kosmologiczne podejście, właściwe mimo wszystko filozofii tomistycznej. [...] Każde badać to, co nieredukowalne w człowieku, przy pomocy analiz fenomenologicznych, które muszą uzupełnić luki w metafizyce”¹⁰⁸. Te słowa o tyle są trafne, że zwracają uwagę na niewystarczalność kosmologicznej perspektywy badawczej w obszarze antropologicznym. Nie mogą natomiast sugerować, jakoby krakowski filozof odrzucił ją, uznając za błędną samą w sobie. Nie pozwala na to chociażby przytoczona wypowiedź Wojtyły. Chodzi jedynie (aż) o to, że „to, co nieredukowalne w człowieku”, jest tym, co możliwe do ujawnienia wyłącznie na drodze fenomenologicznych analiz przeżycia, będącego przeżyciem każdego konkretnego i realnego „ja”¹⁰⁹.

Odpowiedź na najbardziej doniosłe dla człowieka pytanie: Kim jestem?, oraz wynikające z niego: Kim jest człowiek?, kryje się w „tym, co nieredukowalne w człowieku”. Jako osobowa, realna struktura ludzkiego bytu sprawia, że „jestem kimś, kto wie, że jest, podczas gdy

¹⁰⁴ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 285.

¹⁰⁵ Zob. ibidem.

¹⁰⁶ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440.

¹⁰⁷ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 44, 285.

¹⁰⁸ K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 129.

¹⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440–442.

świat absolutnie tego nie wie”¹¹⁰ – powie T. Styczeń. Autor *Osoby i czynu* natomiast zadaje fundamentalne, bo dotyczące sposobu, a w gruncie rzeczy metody wydobywania z „tego, co nieredukowalne w człowieku”, odpowiedzi na postawione pytania, pytania: „[...] w jakim miejscu i czy w ogóle spotykają się z sobą redukcja i ukazywanie tego, co *l'irréductible* w człowieku? W jaki sposób filozofia podmiotu ma ukazywać przedmiotowość człowieka w samej jego osobowej podmiotowości? Zdaje się, że są to pytania, które dzisiaj wyznaczają perspektywę myślenia o człowieku, perspektywę współczesnej antropologii i etyki. Są to pytania istotne i gorące. Antropologia i etyka muszą być dziś uprawiane w takiej niełatwej, lecz obiecującej perspektywie”¹¹¹.

W tej „obiecującej perspektywie” Wojtyła chciał uprawiać własną antropologię adekwatną. Była to perspektywa personalistyczna, niekłócąca się jednak z perspektywą kosmologiczną, lecz wręcz ją pogłębiająca¹¹². Konieczne okazało się jednak swoiste połączenie filozofii bytu z filozofią świadomości. Zadania tego krakowski myśliciel podjął się, mając jasność czyhających nań w związku z tym trudności.

Metoda poznania antropologii adekwatnej w świetle dwóch perspektyw

Konieczność ponownego zapytania o podmiotowość człowieka wiązała się z koniecznością poznania jego osobowego bytu „od wewnątrz”, „od środka”¹¹³. W gruncie rzeczy oznaczało ono samopoznanie „ja”¹¹⁴ dokonujące się w obszarze fenomenologii¹¹⁵, „a to dlatego, że tylko fenomenologiczna analiza opisowa może pozwolić na stawianie właściwych pytań dotyczących przeżywanych świadomie faktów naszego »wnętrza« i odsłonić ich istotę”¹¹⁶ – uważa Półtawski.

¹¹⁰ T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”...*, s. 160.

¹¹¹ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*..., s. 443.

¹¹² Zob. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*..., s. 97.

¹¹³ Zob. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kard. Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 109.

¹¹⁴ Zob. ibidem.

¹¹⁵ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą*..., s. 120–122.

¹¹⁶ A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*..., s. 102.

A istota kryje się w „tym, co nieredukowalne w człowieku”. Stąd pytanie: jaką fenomenologiczną metodą była metoda antropologii adekwatnej? Czy sprowadzała się do Edmunda Husserla redukcji ejdetycznej (transcendentalnej), czy do Romana Ingardena ontologicznej analizy zawartości, a może do Martina Heideggera ontologii fundamentalnej lub ejdetycznej metody Maxa Schelera¹¹⁷? Pytanie takie zadają J. Galarowicz oraz R. Buttiglione, obaj zainspirowani interpretacją antropologicznej myśli krakowskiego filozofa¹¹⁸.

Chcąc zrozumieć metodologiczną postawę K. Wojtyły, nie można nie rozumieć przynajmniej najważniejszych założeń fenomenologii jako pewnego kierunku filozofowania, opartego na fenomenologicznej metodzie poznania. A. Półtawski zwraca uwagę na kontekst, w jakim narodziła się fenomenologia, podkreślając postulat filozofii nowożytnej, dotyczący rozpoczynania procesu poznawania świata od podmiotu poznającego i od jego poznawczych władz. Ojcem tego zwrotu w myśleniu człowieka o sobie i świecie był Kartezjusz (1596–1650), a konsekwencją – zwrócenie się ku bezpośredniemu doświadczeniu człowieka oraz prymat teorii poznania nad ontologią¹¹⁹. Spekulatywny obraz świata tradycji arystotelesowsko-tomistycznej został poddany epistemologicznej krytyce. Powstał aprioryczny intelektualizm, epistemologicznie wychodzący od abstrakcyjnych pojęć ogólnych „pierwszych zasad”, i nastąpiła epistemologizacja ontologii¹²⁰. Dokonało się też rozbitcie obrazu rzeczywistości, a zwłaszcza obrazu człowieka, na sferę daną bezpośrednio i w sposób niepowątpiewalny oraz sferę, która dopuszcza wątpliwość. Innymi słowy: na świadomość z jednej strony oraz świat materialny, mechaniczny – z drugiej (*res cogitans* i *res extensa*)¹²¹. Podmiot jako byt osobowy, jako *res cogitans*, stawał się absolutnym punktem wyjścia filozofii, byt przedmiotowy zaś – tylko treścią jego świadomości. Istnienie przedmiotu miało sens jedynie w podmiocie i przez podmiot („czystą świadomość”), a osoby, czyli podmiotu, nie można było utożsamiać z całością człowieka, którego ciało z konieczności należało do *res extensa* jako „maszyna członków”¹²².

¹¹⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 114.

¹¹⁸ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 374–377.

¹¹⁹ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 284.

¹²⁰ Zob. A. Półtawski: *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kard. Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 159–160.

¹²¹ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 18–19.

¹²² Zob. ibidem, s. 19.

Intelektualizm ten przyjęli również w wersji empirycznej Brytyjczycy. Implikował on atomistyczną i mechanistyczną koncepcję człowieka dominującą w europejskiej myśli do końca XIX wieku¹²³. Dlatego R. Buttiglione sądzi, że od czasów Kartezjusza pojęcie osoby ubożeje, co spowodowane jest odrzuceniem pojęcia *suppositum*, *lo hypokeimenon* Arystotelesa, a tym samym oderwaniem „natury rozumnej” od „substancji indywidualnej” i myślenia od jego ontycznego podłoża. Odrzucenie kategorii bytu sprawiło, że poznanie filozoficzne nie rozpoczynało się już od konkretnego człowieka, lecz od abstrakcyjnej subiektywności. Zaczęto rozumieć osobę jako czystą świadomość, w nieskończoność siebie odzwierciedlającą¹²⁴. Cała myśl nowożytna, pokartezjańska – twierdzi Galarowicz i najwyraźniej wtórujący mu Buttiglione – była obarczona błędem idealizmu i subiektywizmu¹²⁵. Subiektywizm ten zradykalizował Kant¹²⁶, wprowadzając do filozofii dwa różne pojęcia na oznaczenie dwóch różnych przedmiotów świata: *noumen* i *fenomen*. *Noumen* jest przedmiotem samym w sobie, jednocześnie – przedmiotem niepoznawalnym. W akcie poznawczym człowiek osiąga jedynie fenomen, czyli tego, jak przedmiot (*noumen*) mu się zjawia i prezentuje. A zjawia się i prezentuje tak, jak pozwalają na to władze poznawcze podmiotu. Dlatego doświadczenie dostarcza jedynie chaosu wrażeń, które zostają uporządkowane za pomocą apriorycznych form umysłu: kategorii rozsądku (*Verstand*) oraz idei rozumu (*Vernunft*)¹²⁷. W przypadku rozsądku jego kategorie, jak: „substancja”, „przyczyna” (tutaj Wojtyła stosuje cudzysłów dla podkreślenia ich odmiennego traktowania przez metafizyków i przez Kanta), mogą włączać się w przedmiot poznania i porządkując go, tworzyć naukę. Natomiast idee wyznaczają kres możliwości poznawczych człowieka, same nie biorąc udziału w doświadczeniu. Odnoszenie do nich wspomnianych kategorii prowadzi jedynie do budowania antynomii, z których zdaniem Kanta, składa się cała metafizyka. Doświadczenie przedmiotu nie może być zatem podstawą nauki, dlatego podstawa ta musi tkwić w samym podmiocie poznającym. Idee rozumu teoretycznego: „dusza”, „świat” i „Bóg”, są dialektycznym oparciem wszelkiego (wewnętrznego i zew-

¹²³ A. Póltawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 160.

¹²⁴ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 125, 135.

¹²⁵ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 122. Zob. także ibidem, s. 377.

¹²⁶ Zob. ibidem, s. 378.

¹²⁷ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 24. Zob. także I d e m: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera. W: Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 18.

nętrznego) doświadczenia¹²⁸. Krakowski myśliciel uważa, że przyczyn formalizmu apriorycznego Kanta należy szukać w jego fenomenalizmie: „Według Kanta przedmiotową treść naszego poznania stanowią same zjawiska, które jednakże żadną miarą nie otwierają dostępu do istoty rzeczy. Istota rzeczy nie da się odkryć w zjawiskach, są one bowiem zawsze czymś jednostkowym i przypadkowym, podczas gdy istota musi być czymś ogólnym i koniecznym. Zjawiskowa przeto rzeczywistość przedmiotowa nie ujawnia naszemu poznaniu formy przedmiotów, ale forma ta pochodzi od podmiotu, od zmysłów czy też od rozumu teoretycznego lub praktycznego”¹²⁹.

W przekonaniu Wojtyły to myśl dostosowuje się do przedmiotu, a nie przedmiot do myśli, do poznawczych możliwości podmiotu, jak przyjmuje Kant¹³⁰. Samo rozróżnienie na fenomeny i noumeny również jawi mu się jako obce¹³¹. Zresztą, jak sam zauważa, filozof z Królewca od początku do końca swych rozważań interesował się głównie jednym problemem: możliwością istnienia metafizyki jako nauki. Ostatecznie możliwość taką odrzucił w wyniku krytycznej analizy władzy poznawczej w jej funkcji teoretycznej i praktycznej. Wszelkie inne zagadnienia, które wyłoniły się z tych rozważań, były tylko ich „produktem ubocznym”¹³². A jak głosi św. Tomasz z Akwinu za Arystotelesem: „Ponieważ mały błąd na początku wielkim jest na końcu”¹³³, nie można utrzymać Kantowskiego twierdzenia o niemożliwości poznania przedmiotu samego w sobie. Byłoby ono nie tyle małym błędem o wielkich konsekwencjach, ile błędem ogromnym o konsekwencjach wręcz porażających.

W filozofii „po Kancie” zrodziła się potrzeba odzyskania pierwotnej jedności ludzkiego doświadczenia i jego przedmiotów, jedności bytu i myśli¹³⁴. Fenomenologia zaproponowała maksymalistyczny projekt metody poznania świata i człowieka, pozwalającej dotrzeć do rzeczy samych w sobie¹³⁵. E. Husserl (1859–1938)¹³⁶, jako twórca fenomenologii i fenomenologicznej metody poznania, zapoczątkował ją

¹²⁸ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 39.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 23.

¹³⁰ Zob. J. Seifert: *Od „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”. Bezwarunkowe zobowiązanie katolickiego filozofa w stosunku do prawdy oraz wielkość i ograniczenia „epoki tomizmu” w Kościele*. W: *„Fides et ratio”...*, s. 340.

¹³¹ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 109.

¹³² Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 39, 50.

¹³³ Św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia...* s. 9.

¹³⁴ Zob. A. Półtawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 160.

¹³⁵ Por. S. Judycki: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyczno-filozoficzne*. W: *Filozofować dziś...*, s. 255–256.

¹³⁶ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 284.

następującymi pracami: *Badania logiczne* (1900) oraz *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913)¹³⁷. Wojtyła oparł się przede wszystkim na pierwszym z wymienionych dzieł, które stało się dlań podstawą polemiki z fenomenologią w ogóle¹³⁸. Podkreślenie tego faktu może być ważne, gdyż fenomenologia jest filozofią niezwykle dynamiczną i wewnętrznie różnorodną. Jej rozwój dokonywał się w różnych kierunkach, niekiedy przeciwstawnych. Dotyczy to również myśli samego Husserla, którego pierwszy okres twórczości, a z tego właśnie czasu pochodzą *Badania logiczne*, różnił się od okresu późniejszego i końcowego¹³⁹. Z różnic zaś wymienić można stosunek do faktu realnego istnienia świata. Oczywiście, E. Husserl nigdy nie wątpił w fakt realnego istnienia świata i nie negował go, a zagadnienie to stało się podstawą krytyki Kartezjusza, który zdaniem niemieckiego filozofa, traktował świadomość jak ocalałą resztkę świata, będącą rzeczą myślącą. Należało raczej zapytać o sens istnienia świata niż o samo jego istnienie, wobec czego odpowiedziem kartezjańskiego wątpienia stała się Husserlowska redukcja transcendentally-fenomenologiczna, zwana *epoché*. Stanowiła ona akt „zawieszenia” sądu o istnieniu świata w ramach idealizmu transcendentally¹⁴⁰.

Kant wprowadził termin „transcendentalizm” jako nazwę tego, co określa warunki możliwości obiektywnego poznania, zwłaszcza naukowego poznania doświadczalnego. W ujęciu Kanta są nimi aprioryczne formy umysłu, wyprzedzające wszelkie doświadczenie¹⁴¹. Husserl natomiast nazwał swą naukę „transcendentalizmem”, aby podkreślić, że jest ona doskonalszą postacią założeń transcendentalnej filozofii Kanta, którym brak zabezpieczenia przed przedostawaniem się do rozważań treści pochodzących z nastawienia naturalnego,

¹³⁷ Zob. S. J u d y c k i: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyczno-filozoficzne...*, s. 246.

¹³⁸ Zob. R. B u t t i g l i o n e: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 376.

¹³⁹ Zob. ibidem, s. 235–236. Na temat tego, czy Husserl od czasu wypracowania swojej koncepcji filozoficznej, a konkretnie w latach 1901–1913, zmieniał, czy też nie dokonywał zmian w obrębie jej zasadniczych założeń, opinie są różne. Niektórzy twierdzą, że swym założeniom zawsze był wierny, w jego refleksji dokonywały się wielkie przełomy, które znajdowały swe odzwierciedlenie w wydawanych przez niego dziełach. Największą grupę stanowią ci myśliciele, którzy uważają, iż Husserl zawsze trzymał się podstawowych zasad swojej filozofii, lecz ze względu na ich elastyczność, sposób, w jaki je rozumiał, ulegał zmianie. Zob. *Kierunki filozofii współczesnej*. Cz. 1. Red. J. C z a r k o w s k i, J. P a w l a k, J. P a w ł o w s k i. Toruń 1995, s. 39, przypis 1.

¹⁴⁰ Zob. ibidem, s. 40, przypis 3.

¹⁴¹ Zob. ibidem, s. 40, przypis 2.

przeciwstawiającego się nastawieniu transcendentalnemu. Nauka idealna to nauka sięgająca absolutnego początku poznawczego, opierająca się na ostatecznych i niewątpliwych podstawach. To nauka absolutnie uzasadniona i pozwalająca udzielić odpowiedzi na każde dające się rozumnie postawić pytanie. To w końcu nauka przeciwstawiająca się wszelkim naukom dogmatycznym¹⁴².

Tworząc ten kierunek myślenia, Husserl chciał przewyciężyć także relatywizm nauk przyrodniczo-matematycznych (przełom XIX i XX wieku), roszcujących sobie pretensje do obiektywności własnego poznania. Niemiecki filozof zamierzał wykazać, że umysł ludzki nie daje się potraktować naturalistycznie. Jest czymś więcej, jest transcendentalny. W konsekwencji stał się on w jego teorii nie tylko gwarantem, ale także warunkiem obiektywności poznania świata, a nawet jego istnienia¹⁴³. Z krytyki przeprowadzonej pod adresem empirystów brytyjskich wyłoniła się także koncepcja „naoczności”. Husserl opracował ją na wzór sposobu, w jaki Brytyjczycy pojmowali zmysły, rozumiejąc ich działanie w kategoriach bezpośredniego poznania przedmiotu. Naoczność jest jednak czymś, co niejako pojawia się „przed oczami”, wprost, lecz nie jest obarczone relatywizmem poznania zmysłowego¹⁴⁴. Z takiego stosunku do nauk przyrodniczych zrodziła się potrzeba poznania rzeczywistości samej w sobie oraz postulat opisowej analizy naoczności, uchwycenia oczywistości tego, co obecne bezpośrednio, oraz wyprowadzania twierdzeń ze zbadanych i z opisanych danych bezpośrednich. A wszystko to wyrażało się w hasła „powrotu do rzeczy”, które głosił Husserl¹⁴⁵.

Sposób myślenia niemieckiego filozofa był tak dalekosieźny, że dopuszczał możliwość istnienia „ja” transcendentального, będącego „czystą świadomością”. Dane jest ono w spostrzeżeniu immanentnym w sposób niewątpliwy pod względem swej struktury i swego istnienia. Owo „ja” nie potrzebuje niczego, by istnieć. Jest czymś nierealnym i pozaświatowym. Stanowi całość bytu absolutnego, do której nic nie może się przedostać i z której nic nie może się wydostać. Jednocześnie jest tym, w czym byt realny konstytuuje się intencjonalnie. „Czysta świadomość” nie ma żadnego ograniczenia przestrzenno-czasowego i sama nie wywiera go na rzeczy¹⁴⁶. Ta idealistyczna postawa doprowadziła w konsekwencji do zrodzenia się subiektywizmu abso-

¹⁴² Zob. *ibidem*, s. 40–41.

¹⁴³ Zob. S. J u d y c k i: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne...*, s. 255–257.

¹⁴⁴ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Realizm fenomenologii...*, s. 49.

¹⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 45.

¹⁴⁶ Zob. *ibidem*, s. 173–174, 279.

lutyzującego świadomość, którego zwolennicy uważali, że jest ona odrębnym podmiotem poznania, a nie tylko aspektem jakiegoś podmiotu¹⁴⁷.

Zatem, chociaż nowożytna filozofia zrodziła dualizm myśli i rzeczy, którego przewyciężenia chciała fenomenologia szukająca możliwości wyjaśnienia pierwotnej jedności doświadczenia ludzkiego, nie zdołała ona wyrwać się z Kartezjańskiego subiektywizmu. W *Badaniach logicznych* Husserl nadal traktował rzeczywistość i świadomość jako wyniki syntezy przedmiotu z prostych wrażeń i aktów świadomych. Tam też, zgodnie z atomistyczną tradycją, akty doświadczenia zmysłowego i leżące u ich podstaw dane wrażeniowe rozpatrywane są osobno¹⁴⁸. I choć od czasów *Idei czystej fenomenologii...* autor mówi o „strumieniu świadomości” będącym pierwotną jednością, to świat jest dla niego syntetycznym wytworem świadomości w tym strumieniu się ukazującym, a cechy i sposób istnienia przedmiotu zostają wyprowadzone ze sposobu ich poznania (tak jak w filozofii nowożytnej)¹⁴⁹. Poznawany przedmiot, przedmiot sam w sobie, staje się tu jedynie treścią świadomości i w konsekwencji nie istnieje realnie. Powoduje to „ja” transcendentalne stanowiące właściwe centrum aktów, które można określić jako ludzkie *ego*. „Ja” transcendentalne jest tym, co stanowi o świadomościowym, a zarazem podmiotowym życiu człowieka, będąc jednocześnie podstawą odróżniania tego, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe. Przedmiotem jest świat, którego sens konstytuuje się w transcendentalnej świadomości, gdyż jej poznawcza funkcja polega na konstytuowaniu sensów przedmiotowych jako intencjonalnych odpowiedników jej aktów¹⁵⁰. Świat realny jawi się zatem jako intencjonalny korelat czystych, a nie przedmiotowych (we właściwym tego słowa znaczeniu)¹⁵¹ przeżyć¹⁵². „Łatwo zauważyć, że w koncepcji tej nie ma miejsca na autentyczny, konkretny kontakt człowieka i jego otoczenia. Pierwotnie i sam w sobie człowiek jest tylko czystą świadomością. [...] Równało się to intelektualistycznej interpretacji przymiotnika *rationale* i przeoczeniu właściwego znaczenia rzeczownika *animal* w klasycznej definicji człowieka”¹⁵³ – podkreśla Półtawski.

¹⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 284.

¹⁴⁸ Zob. A. Półtawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 162–163.

¹⁴⁹ Por. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 19, 21.

¹⁵⁰ Zob. A. Półtawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 163.

¹⁵¹ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 21.

¹⁵² Zob. H. Piłus: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 14–15.

¹⁵³ A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 21–22.

Chociaż idealizm transcendentálny powstał z myślą o obronie obiektywności nauki opartej na opisie intencjonalnych funkcji umysłu, w gruncie rzeczy niósł – zdaniem Wojtyły – niebezpieczeństwo antropocentryzmu oraz subiektywizmu¹⁵⁴. Twórca antropologii adekwatnej przekonuje, że odkrywanie istoty ludzkiego bytu może zostać zwieńczone sukcesem tylko wówczas, gdy do badanego przedmiotu dotrzemy bezpośrednio i naocznie, nie pomijając faktu jego realnego istnienia, niezależnego od poznającego podmiotu¹⁵⁵. Dla krakowskiego filozofa podmiotem jawi się zawsze konkretny, realny człowiek, jedynie obdarzony cechą świadomości. Nawet jako Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* pisze: „*Cogito, ergo sum* – »myślę więc jestem«, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myśleć) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. [...] Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. [...] Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”¹⁵⁶.

Według Karola Wojtyły „czysta świadomość” stanowi zagrożenie również intersubiektywności, czyli zasadniczej przekazywalności wiedzy, bez której nie ma obiektywnej nauki¹⁵⁷. Ponadto Husserl odrzuca możliwość potraktowania „ja” jako przedmiotu fenomenologii, gdyż nie zawiera ono ejdetycznych komponentów i nie może stać się przedmiotem opisu. Niekwestionowaną jednak zasługą Husserla jest – jego zdaniem – postawienie problemu całościowego doświadczenia i przekonanie, że poznanie znajduje w zjawiskach bezpośrednio gotowe formy, wskutek czego sama istota rzeczy zostaje odsłonięta w doświadczeniu fenomenologicznym: „Stąd nasze poznanie istoty nie zawiera żadnych pośrednich aktów abstrakcji umysłowej, ale polega na prostym bezpośrednim wejściu, które fenomenologowie określają jako

¹⁵⁴ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 377.

¹⁵⁵ Por. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 61–62.

¹⁵⁶ Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005, s. 16–17.

¹⁵⁷ Por. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. W: *Idem: Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 38–39, 51.

Wesensschau. W akcie tym i sfera zmysłowa, i duchowa skierowują się w stronę przedmiotowej treści¹⁵⁸. „Przeżyciom odpowiada najpełniejsza rzeczywistość doświadczalna”¹⁵⁹.

Mimo wszystko jednak to nie Husserl, lecz Max Scheler wywarł największy wpływ na Wojtyłę. W dorobku Schelera problem „czystej świadomości”, a zatem idealizmu, nie pojawił się, chociaż był on uczniem Husserla. Jego pozycja filozoficzna, podobnie jak stanowisko polskiego fenomenologa Romana Ingardena, zaczęła się rozmiącać z Husserlowskim sposobem myślenia, gdy ten wstąpił na drogę transcendentnego idealizmu i skierował poznawcze kroki w stronę „czystej świadomości”¹⁶⁰. W doświadczeniu Schelera w postaci treści przeżycia nie były dane jedynie czyste intencjonalne formy przedmiotów, ale przedmioty takie, jakimi są same w sobie. Tymi przedmiotami były wartości etyczne, a metoda fenomenologiczna podporządkowana została analizie doświadczenia moralnego¹⁶¹. „Scheler bowiem zajmuje się przede wszystkim filozofią praktyczną i w tym zakresie jest on dla współczesnej szkoły fenomenologicznej tym, kim w zakresie filozofii teoretycznej był Edmund Husserl”¹⁶². Wartości etyczne miały dla Schelera charakter przedmiotowy i odsłaniane były jako treści materialne, nie zaś tylko formalne¹⁶³. Doświadczenie proponowane przez M. Schelera jest doświadczeniem *a priori*, bo doświadczeniem bezpośrednim, a jednocześnie *materiales a priori*, gdyż ujmowane w nim treści mają charakter przedmiotowy¹⁶⁴. „Jest to tzw. doświadczenie fenomenologiczne, przy czym nazwa [»wartości przedmiotowe« – M.M.] pochodzi stąd, że wartości, które są przedmiotem owego doświadczenia, ujawniają się w treści przeżyć ludzkich i stanowią według Schelera pierwotne dane tychże przeżyć, które pozwalają się stwierdzić i określić w drodze doświadczalnej”¹⁶⁵ – zauważa Wojtyła. „Odkrycie wartości czyni z fenomenologii metodę, którą stosować można również do badania wnętrza człowieka”¹⁶⁶ – odczytuje intencje Wojtyły Buttiglione. Ostatecznie krakowski filozof pisze: „Chociaż oczywiste jest, iż autorowi bliska jest tradycyjna myśl

¹⁵⁸ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 23.

¹⁵⁹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 121.

¹⁶⁰ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 377.

¹⁶¹ Ibidem, s. 380.

¹⁶² K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 23.

¹⁶³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 379–380.

¹⁶⁴ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 16–17.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 15.

¹⁶⁶ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 379–380.

arystotelesowska, to jednak największy wpływ na jego refleksję wywarło dzieło Maxa Schelera¹⁶⁷. Dlaczego? „Termin »przeżycie« jest, jak widać, na swoim miejscu właśnie w systemie fenomenologicznym. Stanowi ono tutaj nie tylko punkt wyjścia jakichś indukcyjnych wniosków uogólniających, ale całość gotową, w którą tylko należy dosyć wnikliwie wglądać, aby ujawnić pełną jej zawartość”¹⁶⁸. A wgląd ten jest doświadczeniem gwarantującym realizm i obiektywizm zdobytej na tej drodze wiedzy¹⁶⁹.

Max Scheler dokonuje wyodrębnienia ze świata dwóch rodzajów elementów: rzeczy (bytów) oraz wartości. Ich porządki się do siebie nie sprowadzają i chociaż rzecz stanowi podłoże wartości, ta może zostać poznana niezależnie od niej. Bo rzeczy są tym, co ulega modyfikacjom, wartości zaś pozostają niezmiennie. Porządek rzeczy nie budzi większego zainteresowania Schelera. Co innego wartości, które są najprostszymi elementami rzeczywistości, jednocześnie niedającymi się zdefiniować¹⁷⁰. Rozum nie bierze udziału w poznawaniu wartości, lecz jedynie w poznawaniu rzeczowej treści, dlatego ich ujęcie dokonuje się za sprawą emocji. „Emocjonalizm jest znamioną cechą systemu Schelerowskiego. [...] Scheler stoi na stanowisku, że człowiek poznaje uczuciem”¹⁷¹. Dzieje się to za sprawą ludzkiego ducha, którego energią jest czysto emocjonalna miłość i nienawiść¹⁷². To przeżycia emocjonalne najwyższe i należące do osobowej sfery człowieka jako tej, która zdolna jest do poznawania rzeczywistości etycznej, a nawet moralnej. Oczywiście, miłość i nienawiść różnią się między sobą stosunkiem do wartości. Miłość niejako poszerza świat wartości, które przeżywa osoba, nienawiść zaś – odwrotnie: kurczy go¹⁷³. „Inaczej jeszcze się wyrażając, stwierdza Scheler, że w miłości osoby rosną te wartości, którymi ona żyje, że ujawnia się pewnego rodzaju »zwyżka« w świecie wartości osoby. Przeciwnie, gdy chodzi o nienawiść: w niej właśnie wartości, którymi żyje osoba, maleją, nikną, następuje jakby »zniżka« w ich przeżywaniu ze strony osoby”¹⁷⁴. „Miłości zatem zawdzięcza dany podmiot dogłębne odczucie wartości danego przedmiotu, podczas gdy nienawiść go od takiego odczucia odcina”¹⁷⁵.

¹⁶⁷ Cyt. za: ibidem, s. 176.

¹⁶⁸ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 24.

¹⁶⁹ Por. K. Krajewski: *Wprowadzenie. Personalizm etyczny*. W: T. Styczeń SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?...*, s. 8.

¹⁷⁰ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 24–25, 27.

¹⁷¹ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 17.

¹⁷² Zob. ibidem, s. 48.

¹⁷³ Zob. ibidem, s. 17–19.

¹⁷⁴ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 27.

¹⁷⁵ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 19.

Przeżycie, o którym mówi M. Scheler, czyli przeżycie emocjonalne, ma charakter intencjonalnego aktu, a zatem aktu poznawczego¹⁷⁶. Koncepcja tego przeżycia, nie jako fenomenologicznego, lecz emocjonalistycznego doświadczenia, stała się tematem polemiki, jaką Wojtyła podjął z jej autorem¹⁷⁷. A krytyka jest wnikliwa, gdyż dotyczy sposobu rozumienia osoby będącej podmiotem przeżyć etycznych, a zarazem – emocjonalistycznych: „Otóż osoba nie jest dla niego żadnym bytem substancjalnym, który stanowiłby przyczynowy punkt wyjścia owych przeżyć. Osoba stanowi tylko współprzeżywaną w każdym z nich jedność przeżyć. [...] Zdaniem Schelera, osoba jest również dana w przeżyciu podobnie jak wartość, tylko niejako z innej strony. O ile mianowicie wartość stanowi przedmiotową treść przeżyć ludzkich, o tyle osoba jest tym, co ostatecznie stanowi o ich podmiotowym charakterze. Fenomenolog bowiem stwierdza, że różnorodne przeżycia człowieka dane są bezpośrednio, doświadczalnie jako związane w szczególną jedność. I otóż ta współprzeżywana w każdym przeżyciu ludzkim jedność podmiotowa to właśnie osoba”¹⁷⁸.

Scheler nie przyjmuje fizycznego ani metafizycznego – substancjalnego istnienia osoby¹⁷⁹. Nie rozumie jej również jako źródła aktów, ale jako przeżywaną w tych aktach, będących emocjonalnym przeżyciem wartości przedmiotowych, ich jedność¹⁸⁰. Emocjonalnego aktu nie da się uprzedmiotowić, dlatego również nie można uprzedmiotowić osoby, np. za pomocą metafizycznego pojęcia substancji, czy wiązać jej z jakąkolwiek psychofizyczną sferą. Jest ona psychofizycznie obojętna¹⁸¹. Akty intencjonalne (emocjonalno-poznawcze) nie mogą być poznane inaczej, jak tylko przez ich bezpośrednie danie w emocjonalnym przeżyciu jako jego treści. Skoro zaś przeżycia są emocjami¹⁸², również osoba ma emocjonalny charakter¹⁸³, gdy tymczasem dla K. Wojtyły jasne jest, że przeżycie jest przeżyciem real-

¹⁷⁶ Zob. K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 132.

¹⁷⁷ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 177.

¹⁷⁸ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 25.

¹⁷⁹ Zob. K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł Objawienia a system etyczny Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 154.

¹⁸⁰ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 40.

¹⁸¹ Zob. ibidem, s. 30, 40, 64. Zob. także K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 132.

¹⁸² Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 22.

¹⁸³ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 27.

nego i konkretnego człowieka będącego osobą, a przedmiotem przeżycia – sam przeżywający siebie jako osobę człowiek¹⁸⁴.

Błędna koncepcja osoby przyczyniła się do tego, że niemiecki fenomenolog nie ustrzeża się subiektywizmu¹⁸⁵. Krakowski filozof stwierdza, że emocjonalizm Schelera, a raczej jego niewystarczalność, doprowadza go poniekąd w pobliże Husserla, jednocześnie wyprzedzając go poza niego¹⁸⁶. Krytyka założeń teoriopoznawczych Kanta, która zaprzętnęła także myśl Schelera, sprawiła, że znajdujemy w jego koncepcji tylko element „materialny” w postaci wartości przedmiotowych. Natomiast element „formalny” zostaje celowo pominięty. M. Scheler nie dostrzegł, że „formalny” moment myśli nie musi leżeć po stronie podmiotu (jak w systemie Kanta), ale może wiązać się z przedmiotem (jak w teorii św. Tomasza z Akwinu)¹⁸⁷. Oczywiście, pod warunkiem zgody na substancjalną koncepcję osoby¹⁸⁸, która przeciwstawia się koncepcji aktualistycznej¹⁸⁹, uniemożliwiającej wyjaśnienie ontycznej jedności osoby ludzkiej jako konkretnego, realnego i działającego bytu¹⁹⁰.

Wartości Schelera są też obojętne na realne istnienie. I chociaż pozornie daje się w doświadczeniu szansę wszystkiemu, czego się doświadcza, w rzeczywistości treści, które mają znaczenie tylko pod warunkiem ich realności, zostają odsunięte na bok¹⁹¹. Wydaje się, że osoba, aby móc przeżywać akty, współprzeżywając w nich siebie, powinna wprawdzie istnieć. Czyniąc osobę jednością przeżywanych aktów, niemiecki fenomenolog uzależnia jej istnienie od jej własnych przeżyć, które będąc przeżyciami emocjonalnymi, sprawiają, że jej istnienie jest istnieniem emocjonalnym, a nie realnym i konkretnym. Dlatego Wojtyła, widząc konieczność przełamania takiego sposobu myślenia o osobie i człowieku przez przyjęcie postawy realistycznej, odwołuje się do realistycznie pojętego aktu intencjonalnego, którego przedmiotem staje się realne i konkretne „ja”¹⁹². Schelerowi chodzi

¹⁸⁴ Zob. A. Póltawski: *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II...*, s. 253, 259.

¹⁸⁵ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 94.

¹⁸⁶ Zob. A. Póltawski: *Człowiek, czyn a świadomość...*, s. 46.

¹⁸⁷ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 37–38.

¹⁸⁸ Zob. K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania...*, s. 154.

¹⁸⁹ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 62.

¹⁹⁰ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 177.

¹⁹¹ Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczanie człowiekowi. Kardynał Karol Wojtyła: filozof-moralista*. „Znak” 1980, nr 3, s. 265.

¹⁹² Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 219, przypis 37.

o dotarcie do fenomenologicznej, a więc doświadczalnej istoty rzeczy; Wojtyła – do istoty metafizycznej, o której mówiła tradycja arystotelesowsko-tomistyczna¹⁹³. Dlatego fenomenologia krakowskiego filozofa jest opisem istoty i istnienia człowieka, wskutek czego J. Galarowicz widzi w niej połączenie esencjalistycznego podejścia Ingardena, który dąży do opisu istoty fenomenu, z podejściem egzystencjalistycznym M. Heideggera, chcącego opisać istnienie¹⁹⁴.

Co się zaś tyczy Romana Ingardena (zm. w 1970 roku), w biografii Wojtyły można natrafić na notatkę, że do fenomenologii został wprowadzony właśnie przez tego myśliciela¹⁹⁵. Tymczasem ich spotkanie było możliwe dzięki temu, że autor *Osoby i czynu* pozostawał pod wpływem dwóch ośrodków naukowych: Uniwersytetu Jagiellońskiego (od 1953 roku) oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (od 1954 roku), w którym oprócz prowadzenia pracy dydaktycznej kierował Katedrą Etyki Społecznej. Tym samym współtworzył z Ingardenem, uważanym za czołowego przedstawiciela fenomenologii w Polsce¹⁹⁶, krakowską szkołę etyczną¹⁹⁷. Nie oznacza to jednak, że Wojtyła wprost pogłębiał swą wiedzę filozoficzną pod jego wpływem¹⁹⁸, a fenomenologiczna metoda krakowskiego myśliciela wzoruje się na metodzie tamtego. Co prawda obydwaj spotkali się, a nawet Ingarden czytał Wojtyła swoją *Księżeczkę o człowieku* jeszcze przed jej opublikowaniem i w oryginale, czyli w języku niemieckim, ale w tym czasie rękopis *Osoby i czynu* był już gotowy¹⁹⁹. T. Styczeń uważa, że podobieństwo treści antropologicznych obu filozofów jest dlatego tak uderzające, że punktem dojścia opracowanego przez Ingardena programu metodologicznego było sformułowanie tez na temat tego, kim w swej istocie jest realny człowiek. To zaś w zupełno-

¹⁹³ Zob. J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, Rzym. Wrzesień 1980*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 77.

¹⁹⁴ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 49.

¹⁹⁵ Zob. T. Szulc: *Papież Jan Paweł II. Biografia*. Przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński. Warszawa 1996, s. 174.

¹⁹⁶ Zob. A.B. Stępień: *Stan filozofii we współczesnej Polsce*. W: *Filozofować dziś...*, s. 319. Zob. także S. Judycki: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne...*, s. 247.

¹⁹⁷ Zob. J. Galarowicz: *Ukryty blask dobra: antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*. Seria: W Drodze do Etyki Odpowiedzialności. T. 2. Kraków 1998, s. 235–236.

¹⁹⁸ Zob. W. Bartel: *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II*. W: „*Servo Veritatis*”. T. 2: *Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II...*, s. 67.

¹⁹⁹ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 350.

ści pokrywa się z programem *Osoby i czynu*²⁰⁰. Istnieje jednak między nimi różnica, o której nie można zapominać. Chociaż obaj wyszli z pozycji realistycznej, Ingarden był uczniem idealisty, dla którego „same rzeczy” to bezpośrednie dane czystej świadomości. Dla niego istniał problem możliwości połączenia podejścia Husserla z własnym realizmem. Krakowski filozof nigdy takiego problemu nie miał. Idealizm, już w samym założeniu, był dla niego błędny²⁰¹. Ingarden nie odrzucił też możliwości mówienia o „czystej świadomości”, jakkolwiek nie przyjął jej koncepcji autorstwa swego mistrza. Dostrzegł w niej jedynie szczególny moment w obrębie świata, od którego może zależeć szansa znalezienia niepodważalnego dowodu na jego realne istnienie. „[...] Ingarden traktuje to »czyste ja« jako coś wyodrębnionego głównie dla celów teorii poznania z realnego »ja« osobowego”²⁰² – twierdzi Galarowicz. Czysta świadomość (czyste przeżycie) jest dla niego czystym zjawiskiem (fenomenem)²⁰³. Dopięnięcie obrazu różnic zachodzących w postawach filozoficznych obu myślicieli stanowi fakt agnostycyzmu Ingardena²⁰⁴. Fakt ten spowodował, że prowadził on polemikę z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną²⁰⁵, gdy tymczasem Wojtyła tradycję tę przyjmował. Poza podobnym dążeniem obu myślicieli do wyznaczenia warunków możliwości realnych faktów o określonym sensie²⁰⁶ nic więcej ich nie łączy. „Dzięki formacji tomistycznej metoda fenomenologiczna, jaką posługuje się Wojtyła, nie jest zdominowana – jak u Ingardena – przez nastawienie esencjalistyczne (dążenie do odsłaniania struktur zasadniczych fenomenu) ani też – jak u Heideggera – przez nastawienie egzystencjalne (opis bycia). Antropologia Wojtyły jest syntezą obu tych nastawień. Stanowi ona opis istoty i istnienia człowieka”²⁰⁷ – dostrzega J. Galarowicz.

Wpływ filozofii arystotelesowsko-tomistycznej sprawił, że metoda Wojtyły, w gruncie rzeczy fenomenologiczna, dąży do poznawczego ujęcia konstytutywnych struktur ludzkiego bytu bez „zawieszania” sądu o ich istnieniu. Realne istnienie tych struktur nie pozwala na ich

²⁰⁰ Zob. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie”...*, s. 114–115.

²⁰¹ Zob. G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 367–368.

²⁰² J. Galarowicz: *Ukryty blask dobra...*, s. 84.

²⁰³ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 174–175.

²⁰⁴ Zob. ibidem, s. 106.

²⁰⁵ Zob. ibidem, s. 148.

²⁰⁶ Por. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie”...*, s. 114–115.

²⁰⁷ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 49.

sprowadzenie do czystych abstraktów i stanowi podłoże, na którym mogą się dopiero kształtować pozostałe specyficznie ludzkie sposoby manifestowania się osoby. R. Buttiglione słusznie sądzi, że dla Wojtyły, dla którego punktem wyjścia antropologii filozoficznej jest byt podmiotowy, a zarazem przedmiotowy, czyli konkretny człowiek – *hypokeimenon*, nie do przyjęcia staje się jakaś abstrakcyjna subiektywność myśląca, niemająca ontycznego podłoża dla cechy swej rozumności oraz wolności²⁰⁸, a także świadomości. Dlatego zaufanie do metody fenomenologicznej z fundamentalnych powodów nie ma w twórczości krakowskiego filozofa charakteru bezkrytycznego. Już we wnioskach do swej pracy habilitacyjnej zwraca uwagę na fakt, że nie można być „zbyt konsekwentnym fenomenologiem”²⁰⁹. Fenomenologia daje dostęp do istoty fenomenologicznej, lecz oddzielonej od jej realnego istnienia. Fenomenologa fakt istnienia nie interesuje²¹⁰. „Nie ma on takich ambicji poznawczych jak arystotelik czy tomista, nie wysuwa na pierwszy plan filozofii bytu [...]”²¹¹. „Można powiedzieć, że dopiero ontologia pozwala [...] wyciągnąć wszystkie konsekwencje z woli powrotu do rzeczy samych w sobie, czyli z samej istoty programu fenomenologicznego”²¹² – konkluduje Buttiglione.

Karol Wojtyła, przyjmując fenomenologiczne doświadczenie, rozumie je jako swoistą obecność przedmiotu w poznawczej władzy podmiotu poznającego. Obecność ta oznacza, że w dokonywanym przez podmiot akcie poznawczym dana jest forma przedmiotu, w czego efekcie doświadczenie fenomenologiczne – uważa cytowany włoski myśliciel – przypomina arystotelesowsko-tomistyczną metafizykę poznania²¹³. „[...] określając ten proces w taki sposób, św. Tomasz twierdzi, że byt poznający posiada istotę (forma) rzeczy poznawanej w poznawanym »odbiciu« (*species*)”²¹⁴. Należy jednak wziąć pod uwagę, że forma w koncepcji Husserla ma charakter intencjonalny i nie odnosi się do realnego, lecz do intencjonalnego przedmiotu, konstytuującego się w intencjonalnej świadomości podmiotu. „Trzeba tę tak pojętą istotę odróżnić od metafizycznej istoty rzeczy”²¹⁵ – zwraca uwagę krakowski filozof. Forma w myśli arystotelesowsko-tomistycznej sta-

²⁰⁸ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 134–135.

²⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 125–126.

²¹⁰ Zob. K. Wojtyła: *Problem oderwania przeżycia od aktu...*, s. 171.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 381.

²¹³ Ibidem, s. 378.

²¹⁴ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 32.

²¹⁵ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 23.

nowi właściwość samego przedmiotu, pozwalając tym samym poznać jego istotę²¹⁶. Zresztą, ta myśl zakotwiczona jest w sposobie rozumienia przedmiotu. Wedle Akwinaty stanowi on realny byt substancjalny, dzięki czemu jego forma, a zatem również istota, jest realna i substancjalna, nie zaś tylko intencjonalna.

Wojtyła, wybierając metodę fenomenologiczną, nie rezygnuje z metafizycznej interpretacji bytu ludzkiego²¹⁷. W odróżnieniu od doświadczenia fenomenologicznego – doświadczenie ontyczne za przedmiot poznania ma byty konkretne, byty realne, a nie tylko ich szczególne „momenty” (wyrażenie K. Wojtyły), które ujawniając się w doświadczeniu, w pewnym sensie ujawniają same te byty²¹⁸. Autor *Osoby i czynu* chce poddać oglądowi fenomenologicznemu istotę metafizyczną. Dlatego nie może wybrać dla swej antropologii adekwatnej podstawy fenomenologicznej, rezygnując z podstawy ontologicznej²¹⁹. Postawa taka wymaga jednak połączenia dwóch, zdawałoby się, przeciwstawnych podejść badawczych i kierunków filozofowania²²⁰. J. Galarowicz pisze: „Zatem przed antropologią filozoficzną stoi dziś wielkie zadanie scalenia tych dwóch perspektyw. Antropologia adekwatna Wojtyły stanowi jedną z najbardziej ważkich prób tego scalenia”²²¹.

Dla krakowskiego filozofa nie do przyjęcia jest wyłączny redukcjonizm metafizyki, ale także niemożliwe jest zaakceptowanie redukcjonizmu fenomenologii, zarówno w wersji sprowadzającej poznawany przedmiot do absolutnej świadomości, jak i redukującej go do jedności emocjonalnie przeżywanych treści. Człowiek-osoba będący podmiotem i przedmiotem poznania antropologii filozoficznej – to przede wszystkim metafizyczne *suppositum*²²². Ale ten sam człowiek-osoba nie pozwala też zredukować się do kategorii metafizycznych. Człowiek-osoba stanowi na tyle szczególny byt, że w pełni nie daje się ująć również w dotychczas proponowane kategorie fenomenologiczne²²³. „To, co w człowieku nieredukowalne”, jest tym, co „metafizyczne” i „metafenomenologiczne” zarazem²²⁴. „[...] dopiero wówczas

²¹⁶ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 379.

²¹⁷ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 23.

²¹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego...*, s. 198.

²¹⁹ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 94–95.

²²⁰ A. Półtawski: *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły...*, s. 252–253.

²²¹ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 92–93.

²²² A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 302.

²²³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 177–178.

²²⁴ Zob. G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 369–370.

– pisze Wojtyła – obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny. Nie ma możliwości skompletowania go na drodze samej redukcji, nie można też pozostawać w obrębie »tego, co nieredukowalne« (bo to oznaczałoby niezdolność wyjścia z czystego »ja«) – trzeba poznawczo dopełnić jedno drugim²²⁵.

Zdaniem R. Buttiglione, pierwsza próba organicznego połączenia momentu ontologicznego z momentem fenomenologicznym dokonała się u krakowskiego myśliciela już w *Miłości i odpowiedzialności*²²⁶. Natomiast projekt „odzyskania ontologii” dla metody fenomenologicznej stał się wyrazem wpływu, jaki wywarła na autora Edyta Stein (1891–1942). Ona również podjęła wyzwanie połączenia fenomenologii i filozofii św. Tomasza z Akwinu, a przystępując do realizacji projektu, miała gruntowną wiedzę na temat fenomenologii i jej metody. Jako naukowiec, „wyrosła” ze szkoły Husserla²²⁷. K. Wojtyła, chociaż pierwszą inspirację filozoficzną znalazł w pismach św. Jana od Krzyża, właściwą działalność naukową rozpoczął z pozycji filozofii tomistycznej²²⁸. W swym najważniejszym dziele: *Byt skończony a byt wieczny* (1950)²²⁹, E. Stein podejmuje zagadnienie istoty rozważanej w perspektywie aktu i możliwości oraz to samo zagadnienie rozpatrywane z punktu widzenia materii i formy. Omawia również problem „bytu czy bycia”, a także analizuje sens bytu. Ostatecznie, w filozofii Stein wychodzi od zagadnienia sposobu istnienia aktu i możliwości, rozpatrywanych w ich związku z problematyką fenomenologicznego „czystego” podmiotu oraz Boga²³⁰. Filozof, w większości przeprowadzanych analiz, posługuje się językiem fenomenologii, tam natomiast, gdzie punkt wyjścia stanowi filozofia tomistyczna – jej językiem²³¹. Myślicielka zachowuje zatem odrębność obu kierunków filozofowania, jednocześnie próbując je łączyć. Dzięki różnorodnym zainteresowaniom, oscylującym również wokół mistycyzmu św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila, fenomenologicznego systemu M. Schelera, myśli Heideggera oraz własnych przeżyć kontemplacyjnych, Stein dokonuje samodzielnych przemyśleń, tworząc coś o wiele bardziej interesującego niż tylko kompilację różnych źródeł myślenia oraz ich implikacji²³².

²²⁵ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440.

²²⁶ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 129–130.

²²⁷ Zob. R.K. Wilk OSPPE: *Człowiek – istota wezwana...*, s. 191.

²²⁸ Zob. A. Póltawski: *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły...*, s. 253.

²²⁹ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 275, przypis *.

²³⁰ Zob. ibidem, s. 275.

²³¹ Zob. R.K. Wilk OSPPE: *Człowiek – istota wezwana...*, s. 196–197, 211–212.

²³² Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 275.

Również Karol Wojtyła, jak podkreśla R. Buttiglione, nie uprawia myśli, która byłaby jedynie refleksją nad historią filozofii, ale tworzy coś niepowtarzalnego, nawet jeżeli pewne sformułowania, pojęcia i terminy odsyłają czytelnika do określonych ram chronologicznych w rozwoju filozofii w ogóle²³³. Próba połączenia filozofii bytu z filozofią świadomości pozwala mu przede wszystkim nie odrzucać postulatu rozpoczynania refleksji filozoficznej od podmiotu, który to postulat mógłby sam w sobie nieść niebezpieczeństwo subiektywizmu, ale pogłębić go w duchu obiektywizmu²³⁴. Dzięki temu możliwe stało się uzyskanie poznania pewnego (w sensie – niedopuszczającego wątpliwości co do prawdziwości uzyskanych treści), które jednakowoż nie dokonuje się na podłożu absolutnej „czystej świadomości”, ale w podmiocie, którym jest realnie istniejący, obdarzony cechą świadomości człowiek. Wagę takiego połączenia Karol Wojtyła podkreśla słowami: „Problem podmiotowości człowieka ma dzisiaj kapitalne znaczenie filozoficzne. [...] Filozofia świadomości zdaje się sugerować, że to ona dopiero odkryła podmiot ludzki. Filozofia bytu gotowa jest wykazać, że wręcz przeciwnie – analiza czysto świadomościowa musi prowadzić w konsekwencji do jego unicestwienia. Zachodzi potrzeba znalezienia słusznej granicy, wedle której analizy fenomenologiczne wyrosłe z założeń filozofii świadomości zaczną pracować dla wzbogacenia realistycznego obrazu osoby. Zachodzi też potrzeba uwiarygodnienia podstaw takiej filozofii osoby”²³⁵.

Analizy fenomenologiczne mają wzbogacić obraz osoby utrwalonej w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Ta z kolei ma zapewnić obiektywizm naukowy treściom pochodzącym z analiz fenomenologicznych, w rezultacie potraktowania człowieka-podmiotu w kategoriach przedmiotu (poznania)²³⁶. Ponieważ człowiek dla krakowskiego myśliciela jest przedmiotowym „kimś”, a nie „czymś”, z uprzedmiotowieniem osoby nie wiąże się żadne ryzyko odebrania mu jego szczególnej pozycji w świecie bytów²³⁷, zwłaszcza że uzasadnienie uprzedmiotowienia osoby Wojtyła znalazł już w mistycznej myśli św. Jana od Krzyża, dopuszczającej możliwość poznawczego uprzedmiotowienia istoty samego Boga²³⁸. Max Scheler wyklucza jakąkolwiek możliwość przedmiotowego potraktowania osoby²³⁹. A to może oznaczać w per-

²³³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 181.

²³⁴ Zob. *ibidem*, s. 381.

²³⁵ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 374.

²³⁶ Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 26, przypis 6.

²³⁷ Zob. *ibidem*, s. 23–24.

²³⁸ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 84.

²³⁹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 209.

spektywie przeprowadzonych rozważań, że jego myśl niejako broni się przed obiektywizmem. Czy nie ma jednak w Karola Wojtyły myślenia o podmiocie elementu, który mógłby zapowiadać subiektywizm?

„[...] tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem”²⁴⁰. Skoro poznanie opiera się na przeżyciu konkretnego człowieka, nie może uniknąć subiektywności²⁴¹. To zaś wcale nie powinno wpędzać nas w zakłopotanie, gdyż subiektywność, mimo wszystko, nie oznacza subiektywizmu. Wojtyła analizuje ów problem dokładniej: „Może zaraz zrodzić się pytanie, czy przez nadanie takiej kluczowej funkcji przeżyciu w interpretacji człowieka jako podmiotu osobowego nie skazujemy się nieuchronnie na subiektywizm. Pomijając zbyt szczegółowe rozważania tego problemu, możemy krótko stwierdzić, że wiążąc się w owej interpretacji dostatecznie mocno z integralnym doświadczeniem człowieka, nie skazujemy się na subiektywizm ujęcia, zabezpieczamy natomiast autentyczną subiektywność człowieka, tzn. jego osobową podmiotowość, w realistycznej interpretacji jego bytu”²⁴². Innymi słowy, bez subiektywności podmiotu tracimy możliwość badania jego przeżyć. Nie ma tu jednak ani mowy, ani miejsca na subiektywizm charakterystyczny dla kierunków idealistycznych, które rozpoczynają poznanie od podmiotu i na podmiocie kończą.

Autor staje tym samym poza, a raczej ponad sprzecznością subiektywizmu i obiektywizmu²⁴³. Tak postawione zagadnienie punktu wyjścia filozofii człowieka realizuje zarazem postulat filozofii nowożytnej, dotyczący rozpoczynania poznania od danych bezpośrednich. Nie zmusza jednak do ich konstruowania jako danych absolutnych. Nie ma tu także miejsca na oddzielenie poznania od przedmiotu, jak to było w tradycji pokartezjańskiej²⁴⁴. Analiza realnego i konkretnego człowieka-osoby w ramach antropologii adekwatnej, dokonana w aspekcie świadomości, pozwala też uniknąć niebezpieczeństwa psychologizmu, gdyż rzeczywistość osoby nie jest tu traktowana zjawiskowo, fenomenalnie, ale „transfenomenalnie”, czyli poprzezzjawiskowo²⁴⁵. „Nie odrzucając metody fenomenologicznej,

²⁴⁰ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 91.

²⁴¹ Por. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 58.

²⁴² K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 439.

²⁴³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 179.

²⁴⁴ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 300, 302.

²⁴⁵ Zob. H. Piluś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 143.

należy zatem uznać, że za jej pomocą otrzymujemy nie tyle nową i lepszą filozofię, ile raczej przesłanki dla niej”²⁴⁶.

Podchodząc w ten sposób do problemu adekwatnego poznania człowieka-osoby, Karol Wojtyła chce zbudować antropologię zależną jedynie od tego czym, a raczej kim sam w sobie jest realny i konkretny człowiek będący osobą, niezależnie od tego, w jakich kategoriach jest poznawany²⁴⁷. W tym celu próbuje połączyć analizy doświadczenia przedmiotowego z analizami doświadczenia podmiotowego²⁴⁸, co oznacza swoiste połączenie filozofii bytu z filozofią świadomości. Połączenie to ma jednocześnie zachowywać odrębność obu kierunków myślenia i poznawania, przy jednoczesnym zaczerpnięciu z nich najbardziej wartościowych elementów. Z jednej strony musi zostać zagwarantowane spojrzenie realistyczne, zażegnujące groźbę idealizmu, a z drugiej – odrzucone niedostrzeżenie przeżyciowej strony doświadczenia²⁴⁹. Wojtyła pisze: „W przekonaniu piszącego te słowa owa linia demarkacyjna między ujęciem subiektywistycznym (idealistycznym) a obiektywistycznym (realistycznym) w antropologii i etyce musi się załamać i faktycznie się załamuje na gruncie doświadczenia człowieka”²⁵⁰.

Próba połączenia dwóch perspektyw i jej konsekwencje

Jeżeli nawet w *Słowie końcowym po dyskusji nad „Osobą i czynem”* Karol Wojtyła pisze: „Autor *Osoby i czynu* nie jest sam »fachowym« metodologiem i dlatego z tym większą uwagą śledzi opinie filozofów-metodologów na temat swojej pracy”²⁵¹, to Półtawski słusznie zauważa: „Autor *Osoby i czynu* nie napisał żadnej osobnej pracy poświęconej teorii poznania. Jednak jego dzieła filozoficzne przeniknięte są jasną świadomością epistemologicznej strony zagadnień, którymi się zajmuje, zawarte zaś w tych dziełach uwagi dotyczące teoriopoznawczych podstaw rozważań autora pozwalają na dość wyraźne zdanie sobie sprawy z jego stanowiska epistemologicz-

²⁴⁶ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 177–178.

²⁴⁷ Por. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 38.

²⁴⁸ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 102–103.

²⁴⁹ Por. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 131.

²⁵⁰ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 436.

²⁵¹ K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, 354.

nego”²⁵². Czy rzeczywiście jest ono na tyle wyraźne, w sensie – jednoznaczne, że nie wzbudza żadnych wątpliwości? Odpowiedź jest negatywna. Zawarte w *Osobie i czynie* metodologiczne stanowisko krakowskiego filozofa, ze względu na postulowane przezeń połączenie filozofii bytu z filozofią świadomości, budzi wiele kontrowersji.

Henryk Piłuś mówi o „tomizmie fenomenologizującym”²⁵³. Wydaje się jednak, że samo to określenie jest jakimś niezrozumiałym tworem językowym, zwłaszcza gdy mowa o jego drugim członie. Nie do końca jasne jest, czy „fenomenologizowanie” należy w ogóle brać pod uwagę, gdy tymczasem fenomenologia i jej metoda miały ogromny wpływ na kształt całej antropologii adekwatnej, o czym H. Piłuś doskonale wiedział²⁵⁴. Być może miał na względzie to, że fenomenologia w myśli autora zaznaczyła swe istnienie jedynie w postaci do wartościowania tomizmu pewnymi akcentami. Ale już to chociażby sprawia, że dokonuje się zasadnicza zmiana w całości kształcie sposobu myślenia danego filozofa. Dlatego sam wyraźnie podkreśla, że „tomizm fenomenologizujący” to nie to samo, co „fenomenologia tomizująca”²⁵⁵. Tego zaś określenia użył A.B. Stępień²⁵⁶: „[...] są sformułowania, w których przekracza się opis fenomenologiczny. Przekracza się, kierując się pewną teorią, która jest teorią metafizyki tomistycznej. Tak, że zasadniczo jest to fenomenologia, mimo że doprowadzona pod pewną metafizykę, co więcej, w niektórych sformułowaniach korzystająca [...] z pewnych schematów pojęciowych wziętych z metafizyki tomistycznej”²⁵⁷. A skoro metafizyka tomistyczna miała jedynie dopełniać treści pochodzące z doświadczenia człowieka, podmiotem antropologii adekwatnej nie może być *suppositum*, lecz czyste „ja”. Podsumowując, zdaniem H. Pilusia, K. Wojtyła przeprowadza analizy z pozycji tomizmu, według A.B. Stępnia zaś – z pozycji fenomenologicznej, opisowej. On sam jednak nigdy i nigdzie nie zamieścił słów, które mogłyby potwierdzać przypuszczenia cytowanych tu autorów. Mówił natomiast o połączeniu filozofii bytu z filozofią świadomości i na tym należy skupić uwagę, interpretując jego myśl i próbując określić zakres owego połączenia, jak również ewentualny wzajemny wpływ obu płaszczyzn filozofowania.

²⁵² A. P ó ł t a w s k i: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 94.

²⁵³ Zob. H. P i ł u ś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 27.

²⁵⁴ Zob. ibidem, s. 27, 81.

²⁵⁵ Zob. ibidem, s. 146.

²⁵⁶ Zob. A.B. S t ę p i e ń: *Stan filozofii we współczesnej Polsce...*, s. 319. Zob. także I d e m: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 153.

²⁵⁷ Ibidem.

Ale i ten kierunek rozważań podsuwał różnym myślicielom różnorakie rozwiązania. Wspomniany H. Piluś, mówiąc o „tomistycznej fenomenologii osoby ludzkiej”²⁵⁸ zakotwiczonej w „tomizmie fenomenologicującym”, chce podkreślić, że intelektualne przedsięwzięcie twórcy antropologii adekwatnej doprowadziło do wyłonienia się trzeciego, dotychczas nieistniejącego kierunku filozofowania, sytuującego się pomiędzy przedmiotowym a podmiotowym sposobem poznawczego ujmowania człowieka. Z tym stanowiskiem nie zgadza się R. Buttiglione, chociaż dopatrywanie się „trzeciej drogi” dominowało wśród uczestników dyskusji nad *Osobą i czynem*²⁵⁹. Wychodząc z takiego założenia, Jerzy Kalinowski ostro krytykuje zamiar scalenia filozofii świadomości z filozofią bytu ze względu na fakt, że fenomenologia stanowi filozofię transcendentalnego „ja”. Powodzenie w tym względzie ma podobne szanse, jak w przypadku próby połączenia dwóch przeciwstawnych żywiołów: ognia i wody²⁶⁰. W metafizyce chodzi przecież o stwierdzenie tego, jakie są rzeczy. W fenomenologii – o pokazanie, w jaki sposób rzeczy te dane są w procesie ich poznawania²⁶¹. Odpowiedź Wojtyły jest następująca: „W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scaleniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scaleniu filozofii bytu i filozofii świadomości jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu-świadomości i jego treści. O tym wszystkim w *Osobie i czynie* nie ma mowy”²⁶². Z kolei Stanisław Kamiński doszukuje się w antropologii adekwatnej maksymalistycznego projektu antropologii filozoficznej w ogóle²⁶³. Dla niego krakowski filozof ma następujące słowa: „W istocie rzeczy bowiem studium to nie zawiera owego »maksymalistycznego projektu« [...]. Tymczasem ów projekt scalenia dwóch orientacji filozoficznych, mianowicie orientacji tomistycznej i fenomenologicznej, filozofii bytu i filozofii świadomości, jest w rzeczywistości znacznie skromniejszy i nie ma tego »maksymalistycznego« wymiaru [...]”²⁶⁴. Tak postawione zagadnienie ma uciąć interpretacje zmierzające w podobnym kierunku. Dlaczego?

²⁵⁸ H. Piluś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 159.

²⁵⁹ Zob. W. Chudy: *Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej – Wprowadzenie*. W: R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 18.

²⁶⁰ Zob. J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 70.

²⁶¹ Por. G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 369.

²⁶² K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 356.

²⁶³ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 73–74.

²⁶⁴ K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 355.

Być może wyjaśnieniem wyrażonej tu „skromności” autora są także jego związki z teologią odbierającą filozofii możliwość maksymalistycznych roszczeń epistemologicznych. W gruncie rzeczy jednak jest ona niezrozumiała, zwłaszcza w perspektywie nazwy „antropologia adekwatna”. Jak się może słusznie wydawać, w antropologii Wojtyła dostrzega pole, na którym podział na filozofię bytu i filozofię świadomości przestaje być tak bardzo wyraźny i nie do pokonania, jak dotychczas sądzono. Dlatego przekonany jest, iż współczesna myśl filozoficzna zajmująca się człowiekiem powinna odsuwać na bok antynomie typu: idealizm – realizm, subiektywizm – obiektywizm²⁶⁵. Bo to człowiek i jego poznanie stały się przyczyną rozszczępienia tradycji filozoficznej. Dlatego możliwe jest – twierdził Stanisław Grygiel – że właśnie w antropologii filozoficznej może dojść do jego przewyciężenia²⁶⁶. Czy zatem nie jest to projekt maksymalistyczny?

Jeśli by mówić o połączeniu filozofii bytu i filozofii świadomości, otwarta pozostaje kwestia zakresu owego połączenia. Mieczysław Krąpiec daje wyraz przekonaniu, że ukazanie bytowej struktury człowieka może się w pełni dokonać tylko w metafizyce. Ze względu na znikomą ilość analiz metafizycznych w *Osobie i czynie* antropologii Wojtyły należy odmówić *stricte* filozoficznego charakteru, a potraktować ją jako studium z dziedziny antropologii. Szczególne braki dostrzega on w analizach dotyczących ludzkiego ciała. Przyznaje jednak, że do zaakceptowania jest założenie, powszechnej wśród ludzi zainteresowanych filozofią, znajomości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i rozwijanie wątków personalistycznych opartych na analizach fenomenologicznych (subiektywnych), jak zresztą postąpić miał krakowski filozof²⁶⁷. Dla J. Kalinowskiego było zupełnie jasne, że znikoma obecność rozważań metafizycznych w *Osobie i czynie* raczej szkodzi dziełu. Jego zdaniem, to fenomenologia zyskuje na połączeniu z metafizyką, a nie odwrotnie, gdyż fenomenologia jedynie „doświatła” tę drugą, sama jednak bardziej korzystając z tego „światła”. Innymi słowy, im bardziej „doświatła”, tym więcej „światła” dostaje. W koncepcji antropologii adekwatnej mamy „rzekomy ogląd osoby i czynu”, gdyż punktem wyjścia analiz jest metafizyczna definicja osoby, wskutek czego punkt ten nie może być punktem wyjścia analiz tylko fenomenologicznych. Tymczasem metafizyka, czyli filozofia

²⁶⁵ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 435–436.

²⁶⁶ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 143.

²⁶⁷ Por. M.A. Krąpiec OP: *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osobą jako podmiotu moralności*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 58–61.

bytu, stała poza zakresem przeprowadzanych przez Wojtyłę badań. Ponieważ zaś metafizyki jest tu znacząco mniej niż fenomenologii, mniej jest systematycznej, metodycznej i krytycznej filozofii, a więcej samej metodologii. Pewnie dlatego można zapytać: czego jest to metodologia? Co prawda książkę wypełniają analizy fenomenologiczne, ale i te nie są filozofią świadomości jako taką. Dlatego *Osoba i czyn* w gruncie rzeczy nie ma filozoficznego charakteru, chyba że tylko w tych nielicznych argumentach, w których odwołuje się do metafizyki. Wtedy też staje się metafizyką osoby, czyli filozofią osoby *sensu stricto*. Natomiast fenomenologią osoby ludzkiej można nazwać filozofię Wojtyły, jeśli zważyć na jej „oświecenie” filozofią osoby w sensie właściwym. Ale również ta część rozważań krakowskiego myśliciela jest raczej konfrontacją tez metafizycznych z doświadczeniem, a nie ich wyprowadzeniem na drodze fenomenologicznych analiz²⁶⁸.

Karol Wojtyła nie odcina się od możliwości rozważania założeń metafizycznych przez ich konfrontację z doświadczeniem. Twierdzi wręcz, że konfrontacja taka nie byłaby możliwa, gdyby u podstaw doświadczenia nie tkwiło już jakieś rozumienie osoby²⁶⁹. Dlatego pisze: „Staraliśmy się natomiast na tle nawet tego zwięzłego wywodu uwydatnić bardzo aktualną potrzebę konfrontacji metafizycznej koncepcji osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza oraz w tradycjach filozofii tomistycznej, z całościowym doświadczeniem człowieka. Na drodze takiej konfrontacji szerzej otwierają się źródła poznawcze, z których Doktor Anielski wydobywał swoje ujęcia metafizyczne. Ujawnia się przy tej sposobności całe bogactwo zawarte w tych źródłach. Równocześnie zaś chyba lepiej się odsłaniają zarówno możliwości spotkania się z myślą współczesną, jak i punkty nieodzownego rozmijania się z nią w imię prawdy o rzeczywistości”²⁷⁰. Nadal jednak pozostawała sprawa nielicznych analiz metafizycznych, a konkretnie – przyjęcia tomistycznej koncepcji człowieka jako osoby, bez jej wcześniejszego wyprowadzenia. Zwraca na to szczególną uwagę Kalinowski, podkreślając, że tezy metafizyczne nie mają powszechnej akceptowalności, jak teorie naukowe. Należałoby zatem na nowo udowodnić prawdę, że osoba *to rationalis naturae individua substantia*²⁷¹, co umożliwił tylko pozycja metafizyczna i ogólna teoria bytu²⁷². Podob-

²⁶⁸ Zob. J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej...*, s. 67–71.

²⁶⁹ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 353.

²⁷⁰ K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 12.

²⁷¹ Zob. J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej...*, s. 68–69.

²⁷² Zob. *ibidem*, s. 68–69.

nie myśli Gogacz, który również dostrzega niedosyt rozważań metafizycznych w tym względzie. Uważa on, że filozofia Wojtyły ma oddzielny obszar metodologiczny i można ją nazwać „teorią poznania osoby”, a nie teorią samej osoby, odsłaniającą jej struktury ontyczne²⁷³. Karol Wojtyła stoi jednak na stanowisku, że jego refleksja nad poznaniem osoby jest proporcjonalna do tego, kim ujawnia się sama osoba, gdyż teoria poznania osoby określa teorię samej osoby. Innymi słowy, opracowanie metody poznania pozwala jednocześnie dotrzeć do treści tego, co poznawane²⁷⁴, przy czym treścią tą jest tomistyczna teoria osoby. Nie ulega zatem wątpliwości, że krytyka dzieła krakowskiego filozofa miała swój początek w metafizycznych przekonaniach jej autorów²⁷⁵, które jako jedyne uznawane były za filozoficzne w sensie właściwym. Dlatego również Kazimierz Kłósak dostrzega w *Osobie i czynie* takie ujęcie fenomenologii osoby, które powoduje, że antropologiczna myśl Wojtyły nie ma filozoficznego charakteru. Krakowskiemu filozofowi – zdaniem Kłósaka – mogło chodzić o fenomenologię osoby jako fenomenologię empiryczną w sensie genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym, w którym problem istnienia świata został rozwiązany realistycznie. A należałoby wypracować jeszcze filozofię osoby²⁷⁶.

Zdaniem Mariana Jaworskiego, pozostawanie w obrębie filozofii klasycznej przy jednoczesnym korzystaniu z dobrodziejstw filozofii świadomości jest tym, co stanowi proces „uzdrawiania” doświadczenia²⁷⁷. Z tym poglądem K. Wojtyła, jako przedstawiciel realistycznego stanowiska w filozofii, się zgadza²⁷⁸. Wyjaśnia on, że jego zamiarem nie było zaprzeczenie związku teorii osoby z teorią bytu, ale pokazanie, że kategorie bytu ludzkiego mają swoistą podstawę w swoim doświadczeniu. Odślonięta tą drogą specyfika ludzkiego bytu staje się bardziej realna i mniej teoretyczna, niż mogłoby to wynikać z czystego racjonalizmu, z czystej metafizycznej spekulacji operującej kategoriami metafizycznymi w ogóle i nieodwołującej się do przeżycio-

²⁷³ Zob. M. G o g a c z: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”*. Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły *„Osoba i czyn”*, Kraków 1969. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 128–130.

²⁷⁴ K. W o j t y ł a: *Słowo końcowe...*, s. 358–359.

²⁷⁵ Zob. M. J a w o r s k i: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 93. Zob. także A. B. S t ę p i e ń: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”...*, s. 153.

²⁷⁶ Zob. K. K ł ó s a k: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 81.

²⁷⁷ Zob. M. J a w o r s k i: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 93–95.

²⁷⁸ Zob. K. W o j t y ł a: *Słowo końcowe...*, s. 358.

wego doświadczenia każdego człowieka²⁷⁹. I nawet J. Kalinowski zauważa, że *Osoba i czyn* jest dziełem „dwupiętrowym”, czyli takim, które jednocześnie wyklada teorię – personalistyczną koncepcję osoby ludzkiej oraz jej metateorię wskazującą sposób jej wypracowania²⁸⁰. Nie można jednak sądzić, że Wojtyła najpierw uznał metafizyczną teorię osoby ludzkiej za teorię prawdziwą i dopiero ze względu na nią przyjął określoną koncepcję poznania, potwierdzającą jej słuszność. Jego teoria osoby, jakkolwiek w zupełności zgodna z teorią św. Tomasza z Akwinu, zostaje wyprowadzona z doświadczenia. Dlatego Karol Wojtyła jest fenomenologiem i raczej ontologiem niż metafizykiem. Rację ma M. Jaworski, kiedy mówi, że dzięki przeżyciu podmiotowości człowieka zostają unaocznione twierdzenia klasycznej filozofii bytu na płaszczyźnie bytu człowieka, a tym samym zweryfikowane²⁸¹.

Rocco Buttiglione twierdzi, że oparcie metafizyki na fenomenologicznych analizach swoistego bytu ludzkiego spowodowało, że tomizm zyskał na wymiarze egzystencjalnym, który obecny jest w teoretycznych założeniach systemu św. Tomasza z Akwinu, natomiast zagubiony w tradycji tomistycznej, raczej idącej esencjalistycznym tropem myślenia²⁸². W tym kontekście zdanie Buttiglioneego przeciwstawiałoby się poglądom Gogacza, który w myśleniu krakowskiego filozofa dostrzega tendencje esencjalistyczne, wskazujące na swoiste zawieranie się istnienia w treści istoty bytu człowieka. Błędem Wojtyły miałyby być utożsamienie istnienia z *esse*, które oznacza „bytowanie” i zawiera zarówno istnienie, jak i istotę bytu. Samo istnienie miałyby się zawierać w istocie i stanowić treść egzystencjalną, co pozwalałoby traktować je esencjalistycznie²⁸³. Podejrzenie takie rodzi się w perspektywie niepodjętego przez autora *Osoby i czynu* z pozycji metafizycznej zagadnienia istnienia człowieka. Ale „K. Wojtyła chce powiedzieć: aby być osobą, trzeba najpierw w ogóle być”²⁸⁴. To dla niego fakt zupełnie oczywisty, wobec czego nie dostrzega potrzeby oddzielnego zajmowania się istnieniem, chociaż istnienie osobowego bytu człowieka, istnienie realne, stanowi klucz do zrozumienia jego antropologii adekwatnej. Nawet M. Gogacz zauważa, że Wojtyła przełamuje tym samym monistyczną tendencję tomizmu egzystencjal-

²⁷⁹ Zob. *ibidem*, s. 354.

²⁸⁰ Zob. J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej...*, s. 64.

²⁸¹ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 103.

²⁸² Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 118.

²⁸³ Zob. M. Gogacz: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”...*, s. 133–134.

²⁸⁴ A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej...*, s. 78.

nego²⁸⁵. Nie może nas to jednak przekonywać, że autor *Osoby i czynu* był tomistą *sensu stricte*. Skoro najważniejszy dla niego stał się fakt, że tylko człowiek jest bytem potrafiącym zapytać o byt, a także o swój byt, ujawnił się on jako fenomenolog, gdyż stwierdzenie takie daje się sformułować tylko z pozycji fenomenologicznej i dotyczy tego, jak duchowość człowieka dana jest mu opisowo w doświadczeniu²⁸⁶. J. Galarowicz pisze: „Antropologia filozoficzna Wojtyły jest w tym sensie twórczą kontynuacją arystotelesowsko-tomistycznej filozofii człowieka, że rozwija personalistyczny wymiar tej filozofii”²⁸⁷. Można zatem przyjąć również słowa następującej treści: „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”²⁸⁸. Bo słowa te – autorstwa Jerzego W. Gałkowskiego – dają się następująco przeredagować w stanowisko R. Buttiglione: „W koncepcji Wojtyły wszystkie te treści antropologii tomistycznej zostają zachowane, inne jest tylko podejście metodologiczne”²⁸⁹.

Nad metodologicznym podejściem Karola Wojtyły toczyła się dyskusja dotycząca jego największego dzieła. Zgodzić się trzeba z twierdzeniem, że fenomenologia zyskuje w nim pierwszeństwo w rozważaniach metodologicznych²⁹⁰, a wszelka wymiana poglądów, jaką autor prowadzi z fenomenologami, zwłaszcza z M. Schelerem, ostatecznie znajduje swe odniesienie w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej²⁹¹. R. Buttiglione pisze: „Schelerowska fenomenologia (udoskonalona w sposób wskazany przez Wojtyłę) pozwala na rozwijanie refleksji o człowieku na podstawie doświadczenia osoby, filozofii, która ostatecznie spotyka się z tomistyczną metafizyką osoby i potwierdza ją. [...] Tego zadania podejmuje się Wojtyła w swych głównych dziełach; będą one próbą rozwijania filozofii na podstawie doświadczenia – przy użyciu metody fenomenologicznej i w świetle myśli św. Tomasza z Akwinu”²⁹². Zgadza się z tym, należy podkreślić, że filozoficzne stanowisko krakowskiego myśliciela najtrafniej określa J. Galarowicz: „Przeprowadzone analizy doprowadziły mnie

²⁸⁵ Zob. M. Gogacz: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”...*, s. 132–133.

²⁸⁶ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 225.

²⁸⁷ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 150.

²⁸⁸ J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 75.

²⁸⁹ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 191.

²⁹⁰ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 50–51.

²⁹¹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 143. Por. także K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 73.

²⁹² Ibidem, s. 128.

do wniosku, że Wojtyła wypracował oryginalną postać fenomenologii realistycznej i realistycznej ontologii personalistycznej²⁹³. Filozofia ta jest ontologią w tym sensie, że kategorią ludzkiego bytu, a zatem bytu szczególnego, jest osoba. Wojtyła utożsamiał metafizykę z ontologią w miejscach, w których odkrywał istotne, konstytutywne elementy ludzkiego bytu, prowadzące do zrozumienia go w nim samym. Samo jednak rozumienie bytu człowieka opiera się na fenomenologicznym doświadczeniu. Uwidaczniają się ostatecznie dwa podejścia w tekstach Wojtyły: metafizyczne, gdy korzysta z tradycji tomistycznej, oraz fenomenologiczno-ontologiczne. Niestety, oznacza to również, że kwestia samego stosunku metafizyki do ontologii nie została w nich rozwiązana²⁹⁴.

Giovanni Reale uważa, że *Osoba i czyn* jest przykładem szczególnej „metafizyki osoby”, dla której zgłębienia należy wprawdzie zrozumieć ogólną relację metafizyki i ontologii. Ontologia stanowi jedną z postaci metafizyki, co nie oznacza, że metafizyka jest tym samym, co ontologia. Filozofia chrześcijańska przyjęła obydwie paradygmaty: ontologiczny i metafizyczny, próbując je z sobą pogodzić i połączyć, ostatecznie tworząc własny paradygmat „metafizyki osoby”. W filozofii chrześcijańskiej człowiek jako osoba jest bytem, ale także wartością absolutną, szczególną, wyróżniającą się w świecie. Właśnie ten rodzaj metafizyki ma być obecny w *Osobie i czynie*²⁹⁵, co również podkreśla Stanisław Grygiel, stwierdzając, że krakowski filozof nie odcina się od metafizyki bytu w ogóle, pokazując jednocześnie podstawy metafizyki człowieka, czyli metafizyki ontycznych struktur antropologicznych²⁹⁶.

Jeżeli nawet tak jest, rację ma Marian Jaworski, twierdząc, że ontologia, będąca implikacją fenomenologicznych analiz ludzkiego „ja”, nie jest jeszcze metafizyką *sensu stricto* i nie stanowi też teorii bytów możliwych. Jawi się ona jako refleksja filozoficzna, w której kategorią bytu ludzkiego staje się osoba. Wojtyła jako filozofowi chodzi o wykazanie struktury bytu człowieka jako bytu osobowego²⁹⁷: „Stwierdzając, iż *suppositum* stanowi wyraz podstawowy całego doświadczenia człowieka, chcemy przez to stwierdzić, że jest to równocześnie wyraz niejako nienaruszalny: doświadczenie nie może się od niego

²⁹³ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 254.

²⁹⁴ Zob. ibidem, s. 119, 123, 129–130.

²⁹⁵ G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 370–372.

²⁹⁶ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości...*, s. 143.

²⁹⁷ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 95, 97.

oderwać i równocześnie, że jest on otwarty na wszystko, co doświadczenie człowieka, a w szczególności doświadczenie własnego »ja«, może wnieść w zrozumienie podmiotowości osoby²⁹⁸.

Antropologiczną koncepcję św. Tomasza z Akwinu, która także jest teorią personalistyczną²⁹⁹, różni od koncepcji zawartej w *Osobie i czynie* głębia kategorii określających ludzki byt. W tekście Wojtyły dzięki analizom fenomenologicznym jest ona niepomrotnie bardziej okazała³⁰⁰. Tymczasem Stanisław Kamiński nie dostrzega nie tylko konieczności, ale także możliwości uzasadniania tez metafizyki. Uważa, że ujawnia się ona jako filozofia wystarczająco dobrze uteoretyczniona i żadna wiedza subiektywna, podmiotowa nie zdoła wnieść niczego więcej do jej kategorii, niż one same zawierają. Nie zmienia tego nawet rzeczywistość obecna w antropologii filozoficznej potrzeba przewyciężenia tych dwóch, przeciwstawnych postaw badawczych³⁰¹. Poza tym, samo przewyciężenie mogłoby cokolwiek znaczyć wyłącznie w obszarze fenomenologicznym, a nie metafizycznym.

Co do sukcesu połączenia obu perspektyw filozofowania i utworzenia tą drogą metody, która odsłaniałaby rzeczywistość osoby ludzkiej w jej najgłębszych podmiotowych warstwach bytowych, wątpliwości ma także Józef Tischner, ujmujący rzecz metaforycznie: „Kto bada np. metody zbierania grzybów, ten może nie znaleźć ani jednego grzyba, a nawet dojść do sceptycyzmu, gdy idzie o istnienie grzybów³⁰². Na potwierdzenie swojego stanowiska przekonuje, że nie można na drodze fenomenologicznych analiz, dążących do odkrycia istoty rzeczy traktowanej jako jej jakościowe uposażenie, wykryć czegoś takiego, jak: „możność”, „akt” czy „osoba”, a zatem metafizycznych kategorii filozofii tomistycznej. Są one rzeczywistością pozafenomenalną. Z kolei dla fenomenologów tłumaczenie tego, co ludzkie, za pomocą kategorii, którymi tłumaczy się byt jako byt, jest reifikacją człowieka³⁰³. W związku z tym, jeżeli nawet połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości jest możliwe, żadna ze stron na tym nie korzysta³⁰⁴. Lecz jak się wydaje, Tischner nie zauważa, że twórca antropo-

²⁹⁸ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 9.

²⁹⁹ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 357.

³⁰⁰ Por. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 132.

³⁰¹ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 78–79.

³⁰² J. Tischner: *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 87.

³⁰³ Zob. *ibidem*, s. 87–88.

³⁰⁴ Podobne wątpliwości budzą się w Karolu Wojtyłę pod wpływem lektury dzieła Maxa Schelera. Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 24.

logii adekwatnej nie zakłada próby ponownego fenomenologicznego odkrywania samych kategorii bytu. Zamierza raczej ujawnić w nich pewne dodatkowe treści, co możliwe staje się tylko wtedy, gdy odnosi się je do swoistego bytu ludzkiego. Wojtyła przecież nigdzie nie mówi, że w doświadczeniu chodzi o dotarcie do kategorii metafizycznych, ale o dotarcie do adekwatnych treści przedmiotu, ich ujęcie, a w rezultacie ożywienie treści kategorii nową treścią, zasadniczo niezmienną ich dotychczasowego wyrazu, lecz jedynie dostosowującą je niejako do bytu człowieka-osoby. Dzięki temu stają się one mniej abstrakcyjne, a bardziej konkretne, bo odnoszące się do osobowego istnienia i działania człowieka³⁰⁵. Co zaś się tyczy reifikacji człowieka w fenomenologii, Wojtyła unika tego niebezpieczeństwa dzięki „zaopatrzeniu” kategorii metafizycznych w treści pochodzące z poznania, a nawet samopoznania bytu ludzkiego, świadomego, świadomie istniejącego i działającego oraz mającego świadomość swego świadomego istnienia i działania. Odnosząc osobę jako przedmiot do osoby jako podmiotu, nie dokonuje się jej reifikacji³⁰⁶. Człowiek jako osoba nigdy nie był w metafizyce rzeczą, jakkolwiek zawsze stanowił przedmiot poznania. Co się zaś tyczy zaproponowanych przez H. Pilusia i A.B. Stępnia terminów określających postawę filozoficzną K. Wojtyły jako „tomizm fenomenologizujący” lub „fenomenologia tomizująca”, swoje stanowisko prezentuje również Władysław Stróżewski: „Jest to fenomenologia, która poszukując metafizycznego ugruntowania dla wyników swych analiz (w przeświadczeniu, że tylko metafizyka zdolna jest wyjaśnić ostatecznie rzeczywistość), znajduje to ugruntowanie w realistycznej metafizyce bytu (bo takiej wymagają ze swej istoty same rezultaty owych analiz), a przez to także – a może i przede wszystkim – w metafizyce o proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej, z myślą samego Arystotelesa i samego św. Tomasza włącznie”³⁰⁷.

I ta myśl Stróżewskiego znajdzie potwierdzenie w rozważaniach dotyczących opracowania doświadczenia człowieka, które Karol Wojtyła uczynił punktem wyjścia i metodą poznania antropologii adekwatnej, a w dalszej perspektywie – antropologii filozoficznej w ogóle. Przez interpretację doświadczenia autor wprowadził do filozofii człowieka kategorię „doświadczenia rozumiejącego”.

³⁰⁵ Por. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 197.

³⁰⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków 1996, s. 134.

³⁰⁷ W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 281.

Opracowanie doświadczenia człowieka

Inną konsekwencją połączenia obu perspektyw badawczych w ramach filozoficznej nauki o człowieku było opracowanie przez Karola Wojtyłę specyficznego doświadczenia człowieka-osoby, doświadczenia, którego wyjątkowość podkreślam tu użyciem cudzysłowu. Chodzi bowiem o zaakcentowanie, że „doświadczenie człowieka” jest doświadczeniem „antropologii adekwatnej”, a nie jakiegokolwiek antropologii filozoficznej. Zgodnie z intencją autora, jak wspomniałam, doświadczenie człowieka określa zarówno punkt wyjścia jego nauki, jak i jej metodę poznania: „Metoda danej nauki musi się zawsze liczyć z tym doświadczeniem, na którym owa nauka się opiera, skoro cała nasza wiedza jest zbudowana na doświadczeniu”³⁰⁸. Ponieważ zaś „doświadczenie” jest terminem wieloznacznym³⁰⁹, przeto dążąc do opracowania go, należy wpieryw pokazać sposób jego rozumienia.

Doświadczenie człowieka ma dotyczyć bytu o dwuwarstwowej strukturze³¹⁰, w związku z czym przybiera dwa, właściwie przeciwstawne kierunki: wewnętrzny i zewnętrzny, które dadzą się określić za pomocą dwóch par znaczeń: doświadczenie psychiczne – doświadczenie fizyczne oraz doświadczenie podmiotowe – doświadczenie przedmiotowe. Pierwsza para znaczeń ujawnia, że doświadczenie zewnętrzne ujmuje biologiczny aspekt człowieka, jego ciało, dzięki czemu w procesie poznania uzyskujemy obraz „człowieka zewnętrznego”³¹¹. Natomiast doświadczenie wewnętrzne jest doświadczeniem własnych stanów psychicznych człowieka i jego świadomych aktów³¹². Ukazuje ono „człowieka wewnętrznego”, stanowiącego wyraz doświadczenia ludzkiego wnętrza jako niedającego się porównać z niczym, co należy do świata przyrody³¹³. W obręb owego doświadczenia wchodzi wszelkie przeżycie, z wyjątkiem spostrzeżenia zewnętrznego, oraz oglądanie tego przeżycia i towarzyszenie mu³¹⁴. Co się zaś tyczy drugiej pary przedstawionych znaczeń, pokazuje ona, że doświadczenie wewnętrzne obejmuje zarówno stany psychiczne, jak i fizyczne człowieka. To doświadczenie podmiotowe, w którego za-

³⁰⁸ K. Wojtyła: *Problem oderwania przeżycia...*, s. 180.

³⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 424–425.

³¹⁰ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 25.

³¹¹ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 79.

³¹² Zob. W. Stróżeński: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 268.

³¹³ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 79.

³¹⁴ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 21.

kres wchodzi również to, co nazywamy organizmem, a czego nie można sprowadzić ani tylko do funkcji psychiki, ani tylko do funkcji ciała. Natomiast doświadczeniem zewnętrznym jest tu wszystko, co dotyczy sfery przedmiotowej, co rozciąga się poza „ja” człowieka³¹⁵. Dlatego K. Wojtyła pisze: „Niemniej człowiek jest tym bodaj jedynym przedmiotem, którego doświadczamy od zewnątrz i od wewnątrz. Takie dwoiste pole doświadczeń domaga się zaraz rozszerzenia zakresu badań. Założenia przyrodnicze tu nie wystarczają”³¹⁶.

Doświadczenia wewnętrzne i zewnętrzne rozpatrywane oddzielnie są dla Wojtyły jednoaspektowe. Tymczasem człowiek stanowi nierozzerwalną całość i jedność. To jedność tego, co daje się ująć w ramach nauk biologicznych i co wymaga psychologicznego podejścia, oraz tego, co można potraktować przedmiotowo i co wymaga podmiotowego punktu odniesienia³¹⁷. Zwracając uwagę na rozszczepienie doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, które korzeniami tkwi w tradycji filozoficznej, w jej nurcie przedmiotowym z jednej strony i podmiotowym z drugiej, Wojtyła wskazuje nieuchronny proces absolutyzacji jednego z nich kosztem drugiego. Takie postępowanie jest niewłaściwe. Obydwa aspekty doświadczenia są równie ważne i dopiero ich wzajemne uzupełnianie się może dać pełny wgląd w osobową strukturę człowieka³¹⁸. „Subiektywne doświadczenie ujawnia strukturę obiektywną, a struktura obiektywna jest uzasadnieniem subiektywnych przeżyć. Należy to rozumieć oczywiście nie w sensie deterministycznym, ale autodeterministycznym”³¹⁹ – podkreśla J.W. Gałkowski. Nie zmienia tego nawet fakt, że dla pokazania pełni osobowej podmiotowości człowieka najważniejsze jest doświadczenie wewnętrzne³²⁰, gdyż w procesie ludzkiego poznania nie sposób tych dwóch typów doświadczenia oddzielić. Z jednej strony doświadczenie wskazuje na jakąś dziedzinę faktów, z drugiej – na bezpośredni kontakt poznawczy podmiotu z przedmiotem³²¹.

Dodatkowo, do wewnętrznego i zewnętrznego aspektu doświadczenia dołącza aspekt jego bezpośredniości i pośredniości³²². Do-

³¹⁵ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 268–269.

³¹⁶ K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*. W: *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Tłum. K. Stawicka. Red. C. Ritter. Lublin 2000, s. 234.

³¹⁷ Zob. J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 80–81.

³¹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 67.

³¹⁹ J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 85.

³²⁰ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 112–113.

³²¹ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 104.

³²² Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 270.

świadczenie, które dotyczy bytów materialnych, jest doświadczeniem empirycznym, co oznacza, że stanowi doświadczenie bezpośrednie. Podlega mu także człowiek jako w pewnym sensie byt materialny³²³. Oczywiście, doświadczenie empiryczne nie stanowi doświadczenia czysto zmysłowego. Akt poznawczy człowieka jest jednością doświadczenia zmysłowego i doświadczenia umysłowego, dlatego krakowski filozof przeciwstawia się stanowisku fenomenalistycznemu, prowadzącemu do wewnętrznego rozbicia pomiędzy funkcjami i treściami zmysłów oraz umysłu³²⁴. Właściwego rozumienia doświadczenia zmysłowego nie przedstawia ani Husserl³²⁵, ani nauki przyrodnicze, które nie wyjaśniają drogi powstawania wrażeń zmysłowych, gdyż nie uwzględniają zmysłów wewnętrznych: wyobraźni, pamięci zmysłowej, *vis cogitativa* oraz tzw. zmysłu wspólnego. Wrażenia zmysłowe natomiast stanowią podstawową kategorię poznawczych przeżyć człowieka³²⁶. Kategorią wyższą są dopiero przeżycia związane z poznaniem umysłowym, a co za tym idzie – przeżycia ludzkiego wnętrza³²⁷. I chociaż poznanie ludzkie zawsze zaczyna od konkretnego, to doświadczenie, które stanowi jego punkt wyjścia i zarazem punkt wyjścia każdej dziedziny wiedzy, jest czynnością zmysłowo-intelektualną. „Nie sposób zgodzić się z tym, że doświadczenie ogranicza się w ujęciu tego faktu do samej »powierzchni«: do zespołu treści zmysłowych, które za każdym razem są jedyne i niepowtarzalne, a umysł niejako czeka na te treści, aby »zrobić« z nich swój przedmiot [...]»³²⁸ – podkreśla autor *Osoby i czynu*, nawiązując do J. Locke’a i D. Hume’a³²⁹.

Karol Wojtyła uważa, że poznanie człowieka nigdy nie jest czysto zmysłowe, a przeżycia duchowe – czysto duchowe. Przyczyny tego należy szukać w jedności cielesno-duchowej człowieka³³⁰. Fenomenalizm, który opiera się na przekonaniu, że intelekt nie bierze udziału w kształtowaniu aktów doświadczenia, gdyż ma względem nich charakter transcendentny, jest w błędzie. Jako że czynnik intelektualny ostatecznie konstytuuje akt doświadczenia, musi być wobec niego immanentny³³¹. Twierdząc tak, autor *Osoby i czynu* nie tworzy jakie-

³²³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 58.

³²⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 424.

³²⁵ Zob. A. Póltawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 169–170, 172.

³²⁶ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 35–39.

³²⁷ Zob. *ibidem*, s. 56–59.

³²⁸ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 58.

³²⁹ Zob. *ibidem*, s. 52.

³³⁰ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 32–36.

³³¹ Zob. K. Klósa: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 82.

gość odrębnego, czy wręcz nowego rodzaju ludzkiej władzy poznawczej, będącej swoistą syntezą zmysłów i umysłu. Nie utrzymuje również, że są tym samym, uważając jednak, że zupełnie nie przeszkadza im to współpracować w doświadczeniu, tworząc jedność poznawczą, którą zakłada antropologia adekwatna³³². Krakowski filozof staje na stanowisku empirycznym, ale w znaczeniu fenomenologicznym: przyjmując bezpośredniość poznania zmysłowo-intelektualnego³³³ i przeciwstawiając się fenomenalizmowi³³⁴. „[...] fenomenologia bowiem *ex professo* zajmuje się całokształtem zagadnień człowieka na płaszczyźnie przeżycia jako treści bezpośredniego doświadczenia”³³⁵. Doświadczenie człowieka jest doświadczeniem fenomenologicznym ze względu na odsłanianie i przyswajanie prawdy o doświadczanej rzeczywistości, jak również ze względu na swe podmiotowe zakorzenienie, wyrażające się w przeżywaniu i doznawaniu oraz bezpośrednim obcowaniu z tym, co przeżywane³³⁶. „Posługujemy się tutaj fenomenologiczną wersją rozumienia doświadczenia, które to rozumienie jednak nie jest sprzeczne z rozumieniem tomistycznym. Doświadczenie to prezentacja inteligibilnego przedmiotu w akcie poznawczym, niezależnie od tego, jaki jest to rodzaj przedmiotu czy typ jego inteligibilności. W ten sposób fenomenologia przeciwstawia się empiryzmowi, który z wszelkich możliwych form doświadczenia uznaje tylko doświadczenie zmysłowe”³³⁷ – podsumowuje R. Buttiglione.

Kazimierz Kłósak podaje jednak w wątpliwość powodzenie podjętej tu próby przewyciężenia fenomenalistycznej teorii doświadczenia człowieka. Skoro doświadczenie człowieka ma być doświadczeniem bezpośrednim, musi być doświadczeniem zmysłowym, ponieważ element intelektualny jest względem niego transcendentny³³⁸. Ostatecznie Kłósak dochodzi do wniosku, że Wojtyła przyjmuje koncepcję doświadczenia jako funkcji realizmu bezpośredniego, natomiast w teorii doświadczenia można, a nawet trzeba pójść w kierunku realizmu pośredniego³³⁹. Doświadczenie oprócz tego, że obej-

³³² Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 88–89.

³³³ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 192.

³³⁴ Zob. K. Kłósak: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 82.

³³⁵ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 22.

³³⁶ Zob. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 74.

³³⁷ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 183, przypis 10.

³³⁸ Zob. K. Kłósak: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 83.

³³⁹ Zob. H. Piłus: *Teoria osoby w klamrach metodologii*. „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2/79, s. 226–227.

muje pewną dozę poznania bezpośredniego, zawiera elementy poznania pośredniego, gdyż poznawana rzeczywistość jest złożona i wielowarstwowa. Poznanie bezpośrednie odnosi się wówczas tylko do danych indywidualnej świadomości³⁴⁰, wskutek czego doświadczenie człowieka jest doświadczeniem bezpośrednim wyłącznie w odniesieniu do podmiotu poznającego, do samopoznającego siebie „ja”. Natomiast w odwołaniu do „ja” ludzkiego w ogóle, do człowieka jako człowieka, zyskuje ono wymiar pośredni. Takiego problemu nie dostrzega natomiast A.B. Stępień, dla którego poznanie intelektualne również jest poznaniem bezpośrednim³⁴¹, w wyniku czego jego stanowisko bliższe jest przekonaniom Wojtyły: „Wydaje się natomiast, że umysł angażuje się już w samym doświadczeniu, dzięki któremu nawiązuje kontakt z przedmiotem, kontakt tak samo – choć w inny sposób – bezpośredni”³⁴².

Ten „inny sposób” nie oznacza jednak doświadczenia introspekcyjnego³⁴³. Celem Karola Wojtyły staje się jednocześnie przezwyciężenie subiektywizmu przy jak najpełniejszym wykorzystaniu bezpośredniego i wewnętrznego doświadczenia człowieka oraz zachowaniu empirycznego charakteru wiedzy poddanej jak największemu uteoretycznieniu³⁴⁴. „Podejście to wychodzi bowiem od doświadczenia jako całości, nie uprzywilejowując ani jego strony subiektywnej, ani obiektywnej”³⁴⁵ – zauważa R. Buttiglione. Natomiast H. Piluś pisze: „Doświadczenie człowieka zawiera więc różnorodne elementy: poczynając od intelektualnych, zmysłowych, wartościowych, oceniających, kończąc na danych przeżywanych i przeżyciowych”³⁴⁶. Wojtyła nie umniejsza wartości doświadczenia zdroworozsądkowego, potocznego. Można również spodziewać się obecności w doświadczeniu człowieka przejawów doświadczenia religijnego, mistycznego³⁴⁷. Jak sam autor podkreśla, cały człowiek może się wyłonić dopiero z jedności wielości doświadczeń. I chociaż doświadczenie człowieka nie sprowadza się w całości do żadnego z doświadczeń szczegółowych, nie oznacza to, że człowiek nie może być obecny

³⁴⁰ Zob. K. Kłósa: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 83–84.

³⁴¹ Zob. A.B. Stępień: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”...*, s. 154.

³⁴² K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 58.

³⁴³ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 74.

³⁴⁴ Zob. ibidem, s. 75.

³⁴⁵ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 188.

³⁴⁶ H. Piluś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim...*, s. 81.

³⁴⁷ Por. J. Galarowicz: *Zbudować dom na skale...*, s. 70, 74–75. Zob. także I d e m: *Człowiek jest osobą...*, s. 19–21.

w każdym z tych doświadczeń z osobna³⁴⁸. Dlaczego? „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”³⁴⁹. Podobny pogląd wyraził już Immanuel Kant, wskazując pytania, jakie w ogóle zadaje filozofia: „Co mogę wiedzieć?”, „Co mam czynić?” oraz „Na co wolno mi mieć nadzieję?”. Wszystkie one ostatecznie sprowadzają się do pytania czwartego: „Czym jest człowiek?”³⁵⁰. Dlatego zdaniem A. Póltawskiego, doświadczenie człowieka jawi się jako punkt odniesienia dla wszystkich możliwych doświadczeń szczegółowych, w których obrębie dochodzi do poznawania człowieka w najróżniejszych aspektach jego bytu³⁵¹. Jednak „takożsamość” (termin Wojtyły) sprawia, że transcenduje ono wszystkie typy doświadczenia i każdy szczegółowy sposób poznania – uważa W. Stróżewski. Jest ono doświadczeniem mającym określone cechy, które nie przysługują żadnemu z tych doświadczeń³⁵². „Najbliżej chyba prawdy będzie powiedzieć, że ma to być doświadczenie, o jakim mówią fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz wzbogacone operacjami głębokiej intellekcji typu perypatetyckiego z jednej strony oraz ekstraspekcji z drugiej strony [...]”³⁵³ – próbuje objaśniać S. Kamiński. Natomiast Wojtyła krótko konkluduje: „Jest to najbogatsze z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone”³⁵⁴.

Według J. Galarowicza doświadczenie antropologii adekwatnej jest pewnego rodzaju „spotkaniem” podmiotu z przedmiotem na zasadzie relacji poznawczej, przybierającej postać procesu ze względu na stopniowalność każdego doświadczenia. To z pewnością doświadczenie jednostkowe, bo dokonane na konkretnym przedmiocie, lecz mimo to ujmujące całość badanej rzeczywistości, czyli człowieka-osobę. Dodatkowo, pomimo swej złożoności wyrażającej się w stopniowym poznawaniu badanej rzeczywistości, w gruncie rzeczy jest proste³⁵⁵. Chociaż „składa się” z wielości i różnorodności jednostkowych faktów, prowadzi do ujęcia ich jedności znaczeniowej, do „stabilizacji

³⁴⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 51–52.

³⁴⁹ Ibidem, s. 51.

³⁵⁰ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 25.

³⁵¹ Zob. A. Póltawski: *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły...*, s. 264.

³⁵² Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 269–270.

³⁵³ S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 74.

³⁵⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 51.

³⁵⁵ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 87–88.

przedmiotu doświadczenia”³⁵⁶ – jak nazwie rzecz autor *Osoby i czynu*³⁵⁷. Dlatego „Wojtyła jest fenomenologiem nie tylko w punkcie wyjścia badań, ale i w sposobie opracowywania doświadczenia”³⁵⁸. W tym celu posługuje się językiem fenomenologii i jej metodą. Tu natomiast zaskakuje to, że do pojęcia ogólnego, wyrażającego przedmiot poznania doświadczenia, czyli do pojęcia człowieka jako osoby, dochodzi na drodze indukcji w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym³⁵⁹. Oczywiście, kwestia nie dotyczy indukcji, rozumianej jako uogólnianie faktów jednostkowych, wyciąganie ogólnych wniosków i odnoszenie ich do późniejszych faktów, ale indukcyjnej funkcji umysłu Arystotelesa³⁶⁰. „[...] wedle Arystotelesa nie jest ona żadną jeszcze postacią dowodzenia, żadnym rozumieniem. Jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności zjawiskowej”³⁶¹. „U Wojtyły nie oznacza ona niczego innego, jak obecność formy przedmiotu w akcie poznawczym podmiotu oraz możliwość przejścia od tego, co jednostkowe, do tego, co uniwersalne”³⁶².

W związku z tym Galarowicz mówi o „kolejnych przybliżeniach”, które ukazują przedmiot w coraz to bogatszych kontekstach. W każdym doświadczeniu są obecne jakieś istotnościowe aspekty tego, co poznawane. Krakowski filozof nie nazywa oglądem istotnościowym ujęcia istoty rzeczy, a zatem nie robi tego, co robi fenomenologia, lecz odwołuje się do indukcji będącej ujęciem znaczeniowej jedności pośród różnorodności i wielości, a w rezultacie – ogólnej prawdy w jednostkowych faktach. Dzięki temu z doświadczenia własnego „ja”, z doświadczenia człowieka, którym jest podmiot poznający, daje się wyprowadzić prawdę o człowieku jako takim. Fenomenologom wystarczy zaledwie jedno doświadczenie, aby ująć prawdę. Natomiast Wojtyła dopuszcza wielość doświadczeń, z których każde poznawczo przybliży podmiot ku przedmiotowi³⁶³. Indukcja umożliwia dojście do całościowego i prostego doświadczenia mimo wielości i różnorodności faktów. Pozwala też zachować ich wielość i różnorodność, dzięki czemu znaczenie i istnienie przedmiotów jednostkowych, będących konkretnymi przykładami prezentowania się ogólnej idei zawartej w pojęciu, także zostaje zachowane³⁶⁴. A wytwarzająca się

³⁵⁶ Zob. J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 78.

³⁵⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 62.

³⁵⁸ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 23.

³⁵⁹ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 185–187.

³⁶⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 62, przypis 5.

³⁶¹ Ibidem, s. 63.

³⁶² Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 381, przypis 6.

³⁶³ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 114–115.

³⁶⁴ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 185.

na podstawie owych jednostkowych faktów jedność ma wyłącznie charakter znaczeniowy³⁶⁵.

Na tym też – zdaniem Buttiglione – polega metafizyka poznania³⁶⁶, w której doświadczenie zewnętrzne pozwala lepiej zrozumieć doświadczenie wewnętrzne, a wewnętrzne – dopełnia zewnętrzne. Doświadczenie człowieka stanowi organiczną całość, ponieważ nie dotyczy pojedynczych wrażeń, ale samego przedmiotu poznania. Do takiego połączenia mogło jednak dojść tylko na drodze indukcji metafizycznej, prowadzącej do utworzenia pojęcia ogólnego³⁶⁷. Indukcja nie tyle obiektywizuje, ile intersubiektywizuje, przyczyniając się do jednorodnego rozumienia przedmiotu, także osoby³⁶⁸. „Można tutaj dodać, że tak rozumiana koncepcja indukcji koresponduje z fenomenologiczną koncepcją »Wesensechau«³⁶⁹ – dodaje J.W. Gałkowski. Dlatego S. Kamiński, odczytując intencje Karola Wojtyły, uważa, że na drodze indukcji ma się dokonać unifikacja widzenia człowieka od wewnątrz i od zewnątrz oraz dotarcie do zasadniczej tożsamości rozmaitych faktów związanych z rzeczywistością ludzką. Nie jest jednak możliwe na poziomie doświadczenia zewnętrznego połączenie danych pochodzących z obu typów doświadczenia – tak, by doświadczenie wewnętrzne zachowało swe treści. Niespójność tych typów doświadczenia zanika, jeśli przyjąć czysto oglądowy, analityczny, ujaśniający opis. Wówczas dane doświadczenia zewnętrznego zostają wchłonięte przez dane doświadczenia wewnętrznego, co z kolei wprowadza niebezpieczeństwo idealizmu. Również sam termin „jedność znaczeniowa”, mający określać to, co umysł ujmuje jako ogólne w różnorodnych faktach ludzkich, jest bardziej metaforyczny i ewokatywny niż informatywny. Ostatecznie też sama indukcja nie wnosi niczego więcej poza uniwersalizacją pewnych faktów, zapewne ze względu na to, że należą one do faktów ludzkiej kategorii. Nie jest ona indukcją, która mogłaby zunifikować różne typy doświadczenia, czyli doprowadzić do intersubiektywizacji zakładanej w fenomenologii i przez krakowskiego myśliciela³⁷⁰. Nie ulega zatem wątpliwości, że Kamiński przeprowadza swą krytykę ze stanowiska, zgodnie z którym doświadczeniem bezpośrednim jest doświadczenie zmysłowe. Tymczasem – jak podkreśliłam – dla Wojtyły jasne jest, że również doświadczenie umysłowe stanowi postać doświadczenia bezpośredniego,

³⁶⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 63.

³⁶⁶ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 378–379.

³⁶⁷ Zob. ibidem, s. 184–185.

³⁶⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 64.

³⁶⁹ J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 78.

³⁷⁰ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 76–77.

w pewnym sensie niezależnego od doświadczenia zmysłowego. Ponieważ zaś widzenie całości przedmiotu poznania, jakim jest człowiek-osoba, wymaga obustronnego podejścia badawczego, konieczne staje się ich połączenie, które jednak nie zatracą różnorodności treści zyskanych w doświadczeniu zewnętrznym i wewnętrznym. Ani treści, ani doświadczenia nie tracą swej odrębności, jednocześnie wchodząc w całość tego, co autor nazywa „doświadczeniem człowieka”.

Interpretacja doświadczenia człowieka

Tadeusz Styczeń zwraca uwagę, że już sama różnorodność i bogactwo doświadczeń prowokują umysł do szukania jak najbardziej wszechstronnych ujęć i jak najgłębszego wyjaśnienia tego, co doświadczone i opisane³⁷¹. Zdaniem W. Stróżewskiego, mówić tu można o domaganiu się przez doświadczenie interpretacji, gdyż tylko wtedy doświadczenie nie jest wyłącznie zbiorem pewnych faktów, ale podstawą zasobu wiedzy określonej nauki³⁷². Toteż poznanie człowieka-osoby może się dokonać na drodze fenomenologicznych analiz najgłębszych ludzkich przeżyć, lecz tylko przy jednoczesnej interpretacji ich treści, będącej zarazem ich opisem. To, co pochodzi z doświadczenia, co ma doświadczalny charakter, zaczyna wchodzić na drogę abstrakcji³⁷³, wobec czego owo najgłębsze ujęcie fenomenologiczne i personalistyczne osobowej treści ludzkiego „ja” domaga się dopełnienia perspektywą kosmologiczną³⁷⁴. „Filozof ogranicza się do interpretacji, do doprowadzenia do jak największej oczywistości tego, co ma miejsce w codziennym [fenomenologicznym i ogólnoludzkim zarazem – M.M.] doświadczeniu”³⁷⁵ – pisze R. Buttiglione. „Nie ulega bowiem wątpliwości, że koncepcja człowieka jako osoby – konkluduje Wojtyła – chociaż wyłania się z pierwszej poniekąd intuicji i pozwala się myślowo rozbudować w ramach samego oglądu fenomenologicznego – potrzebuje przecież dla swej pełni metafizycznej analizy bytu ludzkiego”³⁷⁶. Dlatego za indukcją musi iść re-

³⁷¹ Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi...*, s. 271.

³⁷² Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 261–266.

³⁷³ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 195.

³⁷⁴ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 440.

³⁷⁵ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 181.

³⁷⁶ Cyt. za: J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej...*, s. 67.

dukcja mająca na celu pokazanie ostatecznych racji, samych fundamentów tego, co doświadczane i poznawane³⁷⁷. Krakowski filozof jest przekonany, że ujęcie w doświadczeniu osobowego bytu człowieka z jego obiektywnością i subiektywnością wymaga zarazem, by indukcji towarzyszyła redukcja³⁷⁸ będąca redukcją tłumaczącą, czyli szukającą racji oraz podstaw doświadczanej rzeczywistości osoby w samym jej doświadczeniu³⁷⁹. „To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz głębszego wchodzenia w doświadczenie, w jego zawartość. Dzięki temu osoba i czyn zostają niejako wydobyte z mroku. Coraz pełniej i coraz przestronniej się wyłaniają, stając przed poznającym je umysłem. Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne stanowi jakby eksplozję doświadczenia”³⁸⁰.

Skoro redukcja zwiiera się w doświadczeniu człowieka opracowanym na drodze indukcji, Roman Forycki twierdzi, że analizy, które przeprowadza K. Wojtyła, można równie dobrze odczytać jako indukcję i jako redukcję. Uważa też, że metoda krakowskiego filozofa jest redukcyjna w sensie tradycyjnym, bo fenomenologiczna w sensie filozofii współczesnej³⁸¹. Redukcja ta nie jest wszakże tożsama z Husserla redukcją fenomenologiczną³⁸². Natomiast J. Kalinowski zwraca uwagę, że Wojtyła posługuje się terminami „interpretowanie”, „wyjaśnianie” i „tłumaczenie” jako synonimami i w każdym wypadku traktuje je jako wykrywanie i ukazywanie racji tego, co jest i co stwierdzamy³⁸³. J.W. Gałkowski uważa, że redukcja, podobnie jak indukcja, jest zarazem immanentna i transcendentna ludzkiemu doświadczeniu. Jest immanentna, gdyż nie chce szukać wyjaśnienia danych doświadczenia na zewnątrz, w jakichś danych zewnętrznych czy koncepcjach zewnętrznych względem doświadczenia, lecz umysłowo poszukuje racji tłumaczących w polu samego doświadczenia. Jest natomiast transcendentna, ponieważ zawarte w doświadczeniu racje nie są dane w sposób bezpośredni i naoczny, ale wymagają umysłowego poszukiwania³⁸⁴. Krakowski filozof potwierdza: „Nie chodzi bowiem

³⁷⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 65.

³⁷⁸ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 185–187.

³⁷⁹ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 77–78.

³⁸⁰ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 64.

³⁸¹ Zob. R. Forycki SAC: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły. Na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 117.*

³⁸² Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 187.

³⁸³ Zob. J. Kalinowski: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej...*, s. 65–67.

³⁸⁴ Zob. J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 79–80.

o abstrakt, ale o wniknięcie w rzeczywistość realnie istniejącą. Racje tłumaczące tę rzeczywistość muszą odpowiadać doświadczeniu. Tak więc i redukcja – nie tylko indukcja – jest immanentna w stosunku do doświadczenia, nie przestając być w stosunku do niego – w inny sposób niż indukcja – transcendentną³⁸⁵.

W związku z tym M. Jaworski wyróżnia dwa aspekty wyjaśniania doświadczenia: fenomenologiczny i transfenomenologiczny³⁸⁶, zwracając uwagę na fakt, że aspektów tych Wojtyła co prawda nie usystematyzował, ale można je wyłuszczyć i odróżnić. Wyjaśnianie, czyli – jego zdaniem – interpretacja, jest tłumaczeniem. A tłumaczenie jawi się jako redukcyjne, i to nie dlatego, że powoduje pomniejszenie bogactwa doświadczanego przedmiotu, ale przeciwnie – wydobywa owo bogactwo. Z tego powodu doświadczenie człowieka unaocznia i tłumaczy swoistą dla człowieka strukturę, jednocześnie pokazując, że mieści się ona w powszechnych kategoriach bytu³⁸⁷.

Karol Wojtyła rzeczywiście uznał, że formy treściowe wypracowane w metafizyce są najgłębsze i dlatego warto się na nich oprzeć. Jest tak, gdyż interpretacja doświadczenia (fenomenologicznego) te ontyczne struktury człowieka-osoby, które ujmuje metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna, w pełni ujawnia. Chociaż takie pojęcia, jak „akt” i „możliwość”, „substancja” i „przypadłości”, *esse* i *fieri*, nie stanowią punktu wyjścia analiz fenomenologicznych i nie mogą być przedmiotem przeżycia, są punktem dojścia dogłębnej „eksploatacji doświadczenia”³⁸⁸. Twórca antropologii adekwatnej widzi rzecz następująco: „Powiedzmy sobie jednak, że po pierwsze – ogólna teoria bytu również znajduje swój korzeń w doświadczeniu, a po drugie – nie widać innej drogi zastosowania ogólnej teorii bytu do teorii osoby, jak tylko opierając się na specyficznym doświadczeniu człowieka”³⁸⁹. Określenie konkretnego przedmiotu za pomocą kategorii metafizycznych może się właściwie udać tylko wtedy, gdy przedmiot ten zostanie poznany w swej szczególnej specyfice bytowej³⁹⁰.

Dlatego uproszczeniem jest powiedzenie, że interpretując doświadczenie, krakowski myśliciel odwołuje się do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Rzeczywiście, filozof w swych rozważaniach odnosi się do kategorii metafizycznych, ale dzieje się tak tylko dlatego,

³⁸⁵ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 65.

³⁸⁶ Zob. H. Piluś: *Teoria osoby w klamrach metodologii...*, s. 225.

³⁸⁷ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 95–99.

³⁸⁸ Zob. J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły...*, s. 80.

³⁸⁹ K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 353–354.

³⁹⁰ Zob. R. Buttiglionne: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 116–117.

że potwierdzenie ich prawdziwości i adekwatności odnalazł on w doświadczeniu. Potwierdzając prawdziwość i adekwatność, doświadczenie sprawia, że odwoływanie się do nich staje się wyrazem tego, co rzeczywiście jest. To wartość określonych treści, albo pochodzących z doświadczenia, albo zaczerpniętych z metafizyki, decyduje o tym, co odgrywa rolę interpretatora, a co interpretowanego. W dalszej konsekwencji połączenie, którego dokonuje Wojtyła, sprawia, że kategorie metafizyczne, którymi chce się posługiwać w doprowadzaniu do oczywistości danych doświadczenia, nie są już tymi samymi kategoriami, którymi posługiwała się filozofia klasyczna. Wręcz nie mogą nimi być ze względu na nową treść, którą odsłoniło doświadczenie³⁹¹. Dlatego raczej ma J. Galarowicz, twierdząc, że interpretacja doświadczenia człowieka wymaga wyjścia poza fenomenologię i dopełnienia jej ontologią, która *nota bene* stanowi wyraz fenomenologicznej postawy metodologicznej. W antropologii adekwatnej obecne są kategorie metafizyczne (język i pojęcia), lecz połączone z kategoriami fenomenologicznymi³⁹². Jej autor pisze: „Z drugiej strony wydaje się jednak, że przeświadczenie o pierwotnej oryginalności istoty ludzkiej, o jej – wobec tego – zasadniczej niesprowadzalności do »świata«, do przyrody, jest równie dawne, jak potrzeba redukcji wyrażona definicją Arystotelesa. Przeświadczenie to stoi u podstaw rozumienia człowieka jako »osoby«, co w dziejach filozofii ma również swą długą historię – współcześnie zaś stoi ono u podstaw narastającego uwydatnienia osoby jako podmiotu oraz wielu wysiłków zmierzających do interpretacji osobowej podmiotowości człowieka”³⁹³.

R. Forycki widzi w interpretacji doświadczenia ten aspekt nauki Karola Wojtyły, który nadaje jej filozoficzny charakter, gdyż ani poznanie nauk szczegółowych, ani ścisły opis fenomenologiczny nie dają pełnego zrozumienia człowieka-osoby³⁹⁴. A w doświadczeniu nie chodzi tylko o odsłonięcie rzeczywistości i jej wyjaśnienie, ale także o jej zrozumienie.

Doświadczenie jest zrozumieniem

Następstwem poznania człowieka, który jest osobą, a zatem bezpośredniego ujęcia istotowych treści jego bytu we własnym przeżyciu podmiotu poznającego oraz interpretacji tego przeżycia, staje się

³⁹¹ Zob. W. Stróżeński: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 279–281.

³⁹² Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 117–119, 122–123.

³⁹³ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 437.

³⁹⁴ Zob. R. Forycki: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły...*, s. 118.

zrozumienie³⁹⁵. W. Stróżewski uważa wręcz, że w twórczości Karola Wojtyły spotykamy się z dwoma przykładami interpretacji: z „odnawiającą”, czyli odsłaniającą wartość tego, co interpretowane, oraz „rozumiejącą”³⁹⁶. Zrozumienie możliwe jest dzięki wyjaśnianiu³⁹⁷, tłumaczeniu czy interpretacji – posługując się terminologią krakowskiego filozofa – co oznacza, że rację ma R. Forycki, kiedy twierdzi, iż celem studium *Osoba i czyn* jest zrozumienie ludzkiej osoby i jego językowa obiektywizacja³⁹⁸. Zdaniem Buttiglione, interpretację, której konsekwencją jest zrozumienie doświadczenia człowieka, można by nazwać „transfenomenologiczną” ze względu na jej fenomenologiczny punkt wyjścia³⁹⁹. Autor pisze: „Z tej racji można powiedzieć, że ludzkie doświadczenie jest już jakimś rozumieniem. [...] Podstaw jego zrozumienia musimy szukać w doświadczeniu – i to w doświadczeniu pełnym i wszechstronnym, które jest wolne od jakichkolwiek systemowych *a priori*”⁴⁰⁰.

Zasada ta, dotycząc każdego doświadczenia, odnosi się także do doświadczenia człowieka. Zrozumienie przedmiotu poznania doświadczenia człowieka możliwe jest dzięki temu, że poza pierwiastkiem zmysłowym zawiera ono połączony z nim pierwiastek umysłowy. To on właściwie pozwala doświadczeniu człowieka być doświadczeniem rozumiejącym⁴⁰¹. Ponieważ zaś rozumienie ściśle wiąże się z poznaniem, podobnie jak ono możliwe jest dopiero pod warunkiem połączenia doświadczenia zmysłowego z doświadczeniem umysłowym⁴⁰². Tak jak dysponujemy wielością doświadczeń składających się na całościowe doświadczenie człowieka, tak też zdołaliśmy zgromadzić wielość rozumień składających się na zrozumienie całości ludzkiego bytu⁴⁰³. „Analiza fenomenologiczna służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności *compositum humanum*”⁴⁰⁴ – pisze Wojtyła. A nieco wcześniej:

³⁹⁵ Zob. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 443.

³⁹⁶ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 267.

³⁹⁷ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 95.

³⁹⁸ Zob. R. Forycki: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły...*, s. 118.

³⁹⁹ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 154–165.

⁴⁰⁰ K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 6.

⁴⁰¹ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 424.

⁴⁰² K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 10.

⁴⁰³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 52.

⁴⁰⁴ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 442.

„Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi nas w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby zrozumieć człowieka w samym sobie. Ten drugi typ zrozumienia można by nazwać personalistycznym. Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią [...] typu kosmologicznego – jest jego dopełnieniem”⁴⁰⁵. Zrozumienie człowieka jako osoby wyrasta wprost z doświadczenia, które ujawnia swą zawartość dzięki interpretacji⁴⁰⁶. Podobnie jak racje tłumaczące, również racje rozumiejące zawarte są w doświadczeniu⁴⁰⁷.

Dla niektórych myślicieli interpretujących antropologiczną myśl krakowskiego filozofa utożsamianie doświadczenia ze zrozumieniem nie było do końca jasne. Zdaniem Kamińskiego, mówienie o „zawieraniu się” to nie tylko użycie niezbyt szczęśliwie dobranego terminu, ale także przesunięcie akcentu z wyjaśniania na opis analityczny⁴⁰⁸. Również Gogacz nie zgadza się z tym utożsamianiem, twierdząc, że przeciwko niemu stoi niepodważalny fakt nieprzeprowadzonego przez Wojtyłę metafizycznego dowodu na osobową strukturę człowieka. Doświadczając jakiejś rzeczy, nie uświadamiamy sobie w tym samym momencie, że jest ona np. złożeniem z istoty i istnienia. Do tego potrzebne są dokładniejsze analizy⁴⁰⁹.

Odpowiedź autora antropologii adekwatnej na zarzuty z góry podważa jakiegokolwiek wątpliwości: „Wydaje mi się jednak, że w *Osobie i czynie* doświadczenie nigdzie nie zostało utożsamione ze zrozumieniem ani tym bardziej z całym procesem tłumaczenia, zostało tylko ukazane jako jego podstawa i życiodajne źródło. Żadna operacja dyskursywna nie może się od tego źródła oderwać, jeżeli ma utrzymać kontakt z rzeczywistością, którą pragniemy zrozumieć i wytłumaczyć. I dlatego mówimy stale, że w doświadczeniu zawiera się tylko »jakieś zrozumienie«”⁴¹⁰.

Stanisław Kamiński jednak zdaje sobie sprawę z tego, że Wojtyła zna problem związany z utożsamianiem doświadczenia ze zrozumieniem. Podkreśla przecież, że rozumienie jest immanentne doświadczeniu, jednocześnie będąc względem niego transcendentnym. Jest tak, ponieważ „doświadczać” znaczy coś innego niż „rozumieć”. To jednak, zdaniem Kamińskiego, nie rozwiązuje trudności, gdyż nie zawsze harmonizuje z przedstawioną przez autora *Osoby i czynu* in-

⁴⁰⁵ Ibidem, s. 440.

⁴⁰⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 105.

⁴⁰⁷ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 270.

⁴⁰⁸ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 75.

⁴⁰⁹ Zob. M. Gogacz: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”...*, s. 131–132.

⁴¹⁰ K. Wojtyła: *Słowo końcowe...*, s. 353.

terpretacją⁴¹¹. Z kolei K. Kłósak dostrzega w antropologii adekwatnej aż dwie koncepcje stosunku doświadczenia do zrozumienia. Jedna mówi o łączności funkcjonalnej zrozumienia z doświadczeniem, co oznacza, że obok doświadczenia niejako „idzie jakieś zrozumienie”, natomiast druga zakłada, że każde doświadczenie jednocześnie „jest jakimś zrozumieniem” (cudzysłów w funkcji podkreślenia). Według Kłósaka Wojtyła podąża drogą, jaką wyznacza druga koncepcja, chociaż możliwe jest, że głębsze przyjrzenie się zagadnieniu pokazałoby jednak obecność funkcjonalistycznego rozwiązania problemu. W każdym bądź razie, sprawa nie jest do końca jasna⁴¹².

Odpowiedź K. Wojtyły znów musiałaby brzmieć tak samo: doświadczenie nie jest tym samym, co rozumienie. Są one czymś różnym w sobie. Doświadczyć czegoś i zrozumieć coś – to nie to samo, ale doświadczenie umożliwia rozumienie, a nawet stanowi jego warunek, jako coś bardziej od niego pierwotnego. Pierwszym krokiem byłoby poznanie rozgrywające się na płaszczyźnie przeżycia, które odsłaniając pełnię ludzkiej osobowości, pozwoliłoby dokonać kroku drugiego i zrozumieć ją⁴¹³. Podobnie jak interpretacja realizująca się na płaszczyźnie fenomenologicznej i transfenomenologicznej, która zachodząc wewnątrz doświadczenia, jednocześnie wychodzi poza nie, „wygląda” również rozumienie⁴¹⁴. Dlatego odnosząc się teraz do wątpliwości Kłósaka, krakowski filozof mógł dopuszczać możliwość realizacji obydwu typów relacji zachodzących pomiędzy doświadczeniem i rozumieniem.

Idąc dalej, ponieważ cały „gmach zrozumienia podmiotowości człowieka”⁴¹⁵ – jak powie Półtawski – zostaje ujęty w kategorii przeżycia, co oznacza, że rozumienie, podobnie jak poznanie, niemożliwe jest w oderwaniu od ludzkiej świadomości, Wojtyła tworzy również własną jej koncepcję. I tak jak on nie opracował jej dla niej samej, lecz na użytek swej filozoficznej nauki o człowieku⁴¹⁶, podobnie i tu nie zostanie ona przedstawiona dla samego jej pokazania. Jej związek ze świadomie poznającym świat i siebie oraz ze świadomym swego świadomego poznawania człowiekiem jest nie do przecenie-

⁴¹¹ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 75–76.

⁴¹² Zob. K. Kłósak: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 82–83.

⁴¹³ Por. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 439.

⁴¹⁴ Zob. ibidem, s. 440.

⁴¹⁵ Zob. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 95.

⁴¹⁶ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 191–192.

nia we właściwym uchwyceniu miejsca tej koncepcji w Karola Wojtyły antropologii adekwatnej.

Karola Wojtyły koncepcja świadomości

Mówiąc o świadomości w koncepcji K. Wojtyły, zacząć należy od przypomnienia, że świadomość jest dla niego, podobnie jak dla św. Tomasza z Akwinu, jedynie aspektem ludzkiego bytu, przymiotem konkretnego i realnego człowieka⁴¹⁷. Absolutnie wyklucza on możliwość mówienia o świadomości jako o samodzielnym podmiocie poznania⁴¹⁸. „Nie zapominajmy także i tutaj o tym, że w naszym postawieniu sprawy jesteśmy jak najdalsi od tendencji »absolutyzowania« świadomości”⁴¹⁹. Jak twierdzi T. Styczeń: „Doświadczenie mówi bowiem, że świadomość jest nie tylko zawsze świadomością czegoś, lecz również, że jest zarazem zawsze świadomością czyjąś: kogoś, kto realnie istnieje. I kto tylko istniejąc, może być świadomy i działać świadomie”⁴²⁰.

Krakowski myśliciel nie byłby jednak filozofem twórczym, za jakiego go uznajemy, gdyby poprzestał na przyjęciu Tomaszowej koncepcji świadomości, nie rozwijając jej. Niewątpliwie świadomość ma związek z rozumną naturą człowieka, jak uważa św. Tomasz, ale człowiek stwierdza jej obecność na drodze swoistego rodzaju introspekcji⁴²¹. Dla autora *Osoby i czynu* istotna jest nie tylko świadomość jako cecha, jako podmiotowa zawartość osobowego bytu, ale także jako określone źródło poznania ludzkiego, osobowego „ja”⁴²². Dlatego tak ważne jest, by zająć się nią osobno, odrywając ją od swego podmiotu. Jest to oczywiście oderwanie w celach poznawczych, a nie w celu zabsolutyzowania świadomości: „Tymczasowe wyłączenie świadomości jako odrębnego aspektu jest zabiegiem metodycznym, jest to jakby wyłączenie przed nawias, które równocześnie służy lepszemu zrozumieniu tego, co znajduje się w nawiasie”⁴²³.

⁴¹⁷ Por. K. Tarnowski: *Metafizyka osoby i wartości...*, s. 126.

⁴¹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 79–80, 105–106.

⁴¹⁹ Ibidem, s. 79.

⁴²⁰ T. Styczeń SDS: *Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich. W 25-lecie objęcia wykładow etyki na KUL*. „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 38 (1600), s. 7.

⁴²¹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 22.

⁴²² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 78–79, 82.

⁴²³ Ibidem, s. 78.

Poznanie i zrozumienie, czym jest oraz jak funkcjonuje ludzka świadomość, mają za zadanie pogłębić analizy antropologii adekwatnej. Dlatego nawias, o którym mówi Wojtyła, ma służyć zupełnie innemu zabiegowi metodologicznemu niż „nawias Husserla”. Husserl za pomocą nawiasu „zawiesza” sąd o istnieniu rzeczy, natomiast krakowski filozof – odwrotnie: próbuje wyeksponować element dotychczas za mało widoczny⁴²⁴. Zresztą to nie koniec różnic w pojmowaniu świadomości przez obu myślicieli. Niemiecki fenomenolog, zakładając, że świadomość jest zawsze świadomością „czegoś” (jakiejś sensownej treści, jakiegoś znaczenia), przyjmuje jej intencjonalny charakter. Oznacza to, że świadomość nastawiona jest na poznanie⁴²⁵, przy czym świadomość nie tylko poznaje, ale też konstytuuje przedmiot⁴²⁶. W ujęciu K. Wojtyły aktem świadomości brak czynnego skierowania na to, czego są świadomością, a „intencjonalność” rozumie on jako aktywne celowanie w coś. Dlatego świadomość nie ma tu husserlowsko-intencjonalnego charakteru, pomimo że również jest zawsze świadomością „czegoś”. Autor *Osoby i czynu* nie uważa też, że analiza świadomości może stać się wyczerpującym źródłem ostatecznej wiedzy o człowieku (jak twierdzą filozofie immanentystyczne). Dlatego dokonuje rozróżnienia między samoświadomością i samopoznaniem człowieka⁴²⁷. Z samopoznania, a nie tylko z samej samoświadomości wypływa samowiedza, która jednocześnie stanowi granicę obiektywizmu i realizmu antropologii adekwatnej⁴²⁸. W końcu, przypisuje też świadomości dwie funkcje: „odzwierciedlającą” i „refleksywną”.

W wyniku aktu poznania świadomość otrzymuje znaczenia rzeczy i ich stosunków⁴²⁹. Swoim zaś aktem odzwierciedlania odzwierciedla to, co już wcześniej zostało poznane⁴³⁰. „Jest to poniekąd rozumienie już zrozumianego”⁴³¹ – pisze krakowski filozof. Owo „odzwierciedlanie” autor nazywa również „odbiciem” przedmiotu, poprzez które zmysły chwytają i zatrzymują jego obraz w sobie⁴³². Mówi również o „prześwietlaniu” przez świadomość ujętych poznawczo treści, któ-

⁴²⁴ Zob. ibidem, s. 61–62, przypis 4.

⁴²⁵ Zob. S. J u d y c k i: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne...*, s. 255–256.

⁴²⁶ Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 94–95.

⁴²⁷ Zob. T. S t y c z e ń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 61, przypis 25.

⁴²⁸ Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 94. Zob. także M. J a w o r s k i: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 101–102.

⁴²⁹ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Człowiek, czyn a świadomość...*, s. 47–48.

⁴³⁰ Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 80–81.

⁴³¹ Ibidem, s. 81.

⁴³² Zob. K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 92.

re dzięki temu stają się lepiej widoczne: „Jeśli w dalszym ciągu mamy stosować to samo porównanie – owo prześwietlanie jest raczej utrzymywaniem w świetle potrzebnym do tego, aby przedmioty i ich znaczenia poznawcze mogły się odzwierciedlać w świadomości. Świadomość bowiem właściwie jest to umysłowe światło, któremu człowiek zawdzięcza swą tradycyjną definicję *animal rationale*, a dusza ludzka określenie *anima rationalis*”⁴³³.

Nasuwa się zatem pytanie: w jakim celu Karol Wojtyła wprowadza rzeczoną funkcję świadomości? Wydaje się, że odpowiedzią jest ciągle dotychczas podkreślana potrzeba pokazania, iż świadomość w rezultacie swych przeżyć, które w rozważaniach o człowieku jako o osobowym – a przez to swoistym w świecie bytów – bycie odgrywa zasadniczą i niesprowadzającą się do samej rozumności rolę. Jakkolwiek jednak bierze ona udział w poznaniu i samopoznaniu, nie jest – we właściwym tego słowa znaczeniu – źródłem wiedzy człowieka ani o świecie, ani o nim samym. Innymi słowy – w oderwaniu od swego podłoża, jakim jest ludzki rozum każdego konkretnego, bo realnego, człowieka, traci ona wszelkie prawo bytu.

Z tak zaprezentowanej koncepcji świadomości wynika, że poznanie przedmiotu jest wcześniejsze aniżeli jego uchwycenie w aktach świadomości. Jak można sądzić, omówione tu rozważania, dotyczące doświadczenia człowieka rozumianego jako fenomenologiczna metoda antropologii adekwatnej, zdołały wykazać, że wszelkie ludzkie poznanie rozpoczyna się – według autora *Osoby i czynu* – od doświadczenia zmysłowego. K. Wojtyła, rozwijając koncepcję świadomości, próbuje wątek specyficznie ludzkiego doświadczenia osobowego „ja” niejako dopełnić, a tym samym podkreślić zaznaczoną wcześniej konieczność połączenia fenomenologicznej i kosmologicznej perspektywy badawczej. Idąc tym tropem, stwierdza, że kiedy zmysłowy kontakt z poznawanym przedmiotem nie jest już możliwy, tworzą się wrażenia oraz wyobrażenia. I to one zostają w świadomości odzwierciedlone⁴³⁴. Odzwierciedlenie też nie zawsze ma taką samą jakość. Zależy ona od precyzyjności aktów poznawczych i dostarczonej przez nie wiedzy lub samowiedzy. Można powiedzieć, że odzwierciedlające akty świadomości są uwarunkowane poznawczą potencjalnością osoby. Akty poznawcze zwracają się ku przedmiotowi, wnikają w niego, obiektywizują go intelektualnie i umożliwiają jego zrozumienie za pomocą znaczeń. Bo człowiek jako osoba potencjalnie ma zdolność do uchwytowania znaczeń przedmiotów i związków między nimi.

⁴³³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 81–82.

⁴³⁴ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 93.

Jako potencjalność, zdolność ta zostaje zaktualizowana w każdym intencjonalnym (we wskazanym wcześniej rozumieniu Wojtyły) akcie poznania, który krakowski filozof nazywa „czynnym zrozumieniem”. Ono nie dokonuje się w świadomości ani za jej pośrednictwem⁴³⁵. Jedynie dostarcza jej z zewnątrz wiedzy stanowiącej dla niej materiał do „odzwierciedlania” czy „prześwietlania”. Uzasadnione więc staje się, że poziom świadomości tego, co poznawane, zależy od poziomu wiedzy poddanej „odzwierciedleniu” lub – jak funkcję tę określa Wojtyła – „prześwietleniu”⁴³⁶.

Akty świadomości można nazwać „poznawczymi”, z koniecznym użyciem cudzysłowu, gdyż ta funkcja świadomości jest zaledwie pochodną „czynnego poznawania” i stanowi względem niego element statyczny. Funkcja „odzwierciedlania”, dzięki której to, co poznane, zyskuje – jak się wydaje – pewną oczywistość, nie wyczerpuje jednak wszystkich „poznawczych” funkcji świadomości. Wiedza, zdobyta w intencjonalnym poznaniu i prześwietlona „odzwierciedlającą” funkcją świadomości, zostaje poddana działaniu funkcji „refleksywnej”, uwewnętrzniającej to, co „prześwietlone”. Prowadzi to do interioryzacji poznanych treści i sprawia, że stają się one treściami podmiotu poznającego, a w efekcie – niejako „jego własnymi” treściami. Zyskują bowiem swoje miejsce w ludzkim „ja” dzięki włączeniu się w treść jego osobowych przeżyć. „I tę konstytutywną funkcję świadomości określamy jako refleksywną, czyli zwracającą wszystko ku podmiotowi”⁴³⁷. Dopiero za jej sprawą można mówić o podmiocie świadomym tego, co poznaje⁴³⁸.

Świadomość nie jest zatem wystarczającym źródłem poznania, jak chce filozofia transcendentálna⁴³⁹, ale jedynie towarzyszy temu procesowi. Mimo to jej obecność w nim jest obowiązkowa, gdyż sprawia, że to, co poznane, zostaje zobiektywizowane, bo uprzedmiotowione, a następnie upodmiotowione w treści przeżycia osobowego podmiotu⁴⁴⁰. Dlatego o wiedzy i świadomości należy mówić jako o dwóch nieutożsamiających się elementach, które biorą udział w poznawaniu przedmiotu⁴⁴¹. Buttiglione zwraca uwagę, że oddzielenie

⁴³⁵ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 338–339.

⁴³⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 83–84.

⁴³⁷ Ibidem, s. 92.

⁴³⁸ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 339.

⁴³⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 381.

⁴⁴⁰ Por. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 193–194.

⁴⁴¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 382.

świadomości od samowiedzy sprawiło, że Wojtyła przyjmuje nowożytny postulat świadomości jako nieodzownego momentu poznania, jednocześnie nie negując realnego istnienia świata⁴⁴². „Refleksywność” musi być zatem czymś innym niż refleksja rozumiana jako poznawanie własnych przeżyć. Refleksyjność jest pewnym intencjonalnym namysłem nad poznawanym przedmiotem, działa w związku ze świadomością, ale tylko z jej funkcją „prześwietlająco-odzwierciedlającą”. Umożliwia uzyskanie wiedzy lub samowiedzy, ale nie pozwala osiągnąć świadomości czegoś ani samoświadomości. „Refleksywność” natomiast sprawia, że przedmiotowość „zmienia się” w podmiotowość⁴⁴³. Ma zatem udział w tym, że człowiek, który dla siebie samego staje się przedmiotem poznania, nie przestaje być zarazem jego podmiotem. „Refleksywność” pokazuje też, że „ja” jest czymś więcej niż tylko *suppositum*. Ukazuje bowiem związek między podmiotowym przeżyciem podmiotowości i podmiotem w sensie ontologicznym oraz przedmiotowym, jakim jest *suppositum*. Za sprawą tejże funkcji świadomości w pełni możemy dostrzec, że świadomość związana jest z konkretnym człowiekiem⁴⁴⁴.

Ta właśnie funkcja świadomości nie wyczerpuje się w interioryzacji tego, co zobiektywizowane. Prowadzi przecież do konstytuowania się podmiotu (podmiotowości) za pośrednictwem przeżyć. Ma zatem twórczy, a nie tylko bierny i statyczny wymiar, jaki świadomość jako taka, prezentuje względem czynnego intelektu. Dzięki „refleksywnej” funkcji mamy świadomość własnego „ja”, które w tym sensie dopiero zaczyna dla nas istnieć (jako uświadomione)⁴⁴⁵. Podkreślić wszakże należy z całą stanowczością, że owo konstytuowanie podmiotowości „ja” ma znaczenie tylko przeżyciowe, a cała ludzka świadomość wraz z jej obiema funkcjami jest ważna dlatego, że jako *suppositum* człowiek nie mógłby się poczuć „ja”, nie mógłby przeżywać swej podmiotowości⁴⁴⁶. Można więc mówić o trzech z tego powodu ważnych aspektach poznania człowieka: byciu podmiotem wiedzy o człowieku, byciu poznany jako podmiot (funkcja „odzwierciedlająca”) oraz o przeżywaniu siebie jako podmiotu (przeżyć i aktów). Zdaniem Wojtyły, *suppositum* określa tylko podmiotową podstawę osobowego istnienia i działania. Natomiast „ja” zakłada przeżywanie własnej podmiotowości, ale tylko w ścisłym związku z konkretnym, realnym

⁴⁴² Zob. ibidem, s. 206–207.

⁴⁴³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 91–92.

⁴⁴⁴ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 102.

⁴⁴⁵ Por. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 340–341.

⁴⁴⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 86, 94–95.

podmiotem⁴⁴⁷. K. Wojtyła pisze: „Można powiedzieć, iż dzięki tej funkcji świadomości [refleksywnej – M.M.] człowiek niejako bytuje do »wewnątrz« i zarazem bytuje w pełnym wymiarze swej umysłowej (rozumnej?) istoty. Owo bytowanie »do wewnątrz« idzie niejako w parze z przeżyciem, ponieważ z nim się utożsamia”⁴⁴⁸. Dlatego bycie podmiotem (*suppositum*) i przeżywanie siebie jako świadomego podmiotu nie są tym samym, gdyż przeżycie wiąże się ze swoistą rzeczywistością ludzkiego „ja”, której analiza metafizyczna nie ujawnia⁴⁴⁹.

Twórca antropologii adekwatnej odwołuje się również do emocji i afektów będących następstwem wrażeń powstałych ze zmysłowego oglądu⁴⁵⁰. Ich funkcji upatruje w intensyfikowaniu obrazu poznawanego przedmiotu, gdyż za sprawą emocji odzwierciedlenie wrażeń staje się bardziej wyraziste, a w konsekwencji bardziej wyraziste staje się również to, co upodmiotowione. Emocje, wzruszenia pozwalają bardziej przeżywać wartość poznawanego przedmiotu⁴⁵¹, nie będąc, oczywiście, źródłem poznania⁴⁵². Stają się jednak integralną częścią doświadczenia i same również podlegają odzwierciedleniu i przeżyciu. Ważne jest, by nie zdominowały procesu poznania, gdyż w przeciwnym razie podmiot nie potrafiłby wydać o nich obiektywnego, racjonalnego sądu. W tej perspektywie bardzo ważna jest sprawność samowiedzy określającej, w jakim stopniu podmiot potrafi obiektywnie poznawać własne uczucia, gdyż skutkiem opanowania intelektu przez emocje może stać się emocjonalizacja świadomości⁴⁵³. Zjawisko to – zdaniem Wojtyły – da się zauważyć w koncepcji M. Schelera, który celowo, a nie wskutek „lawinowego” charakteru emocji, przyjął świadomość emocjonalną. Ograniczył tym samym jej rolę w rejestrowaniu przeżycia wartości i nie dał możliwości jakiegokolwiek wpływu na owo przeżycie⁴⁵⁴.

Jeśli chodzi o emocje czy uczucia, jakich doznaje podmiot poznający, można mówić o przykrości lub przyjemności. W dalszej perspektywie uczucia zrodzone pod wpływem treści poznawczych to

⁴⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 92–94.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, s. 95.

⁴⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 382.

⁴⁵⁰ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 34.

⁴⁵¹ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 92–94.

⁴⁵² Por. K. Wojtyła: *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 209–211.

⁴⁵³ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 196–197.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, s. 380.

uczucia „niższe” lub „wyższe”, przy czym „wyższe” zakładają pewną wartość⁴⁵⁵. Ale bez względu na wszystko, emocje tylko wzbogacają, a nie warunkują poznanie. Człowiek winien je przeżywać wraz z przeżyciem własnej podmiotowości, a nie nimi żyć⁴⁵⁶. Dlatego Wojtyła pisze: „Emocjonalizacja świadomości zaczyna się wówczas, gdy w odzwierciedleniu zanika znaczenie poszczególnych faktów emotywnych oraz przedmiotów nimi objętych [...]. Całą sprawnościową stronę świadomości niejako bierze na siebie samowiedza. Ona też powinna panować nad tym, by nie dopuścić do emocjonalizacji świadomości, to znaczy by świadomość nie została pozbawiona obiektywizującego stosunku względem całokształtu faktów emotywnych”⁴⁵⁷.

Wywody te mają wielkie znaczenie dla rozważań prowadzonych w odniesieniu do antropologii adekwatnej. Pełnią bowiem funkcję niejako wyjaśniającą problem jednoczesnej podmiotowości i przedmiotowości bytu człowieka. „Ja” występuje w świadomości jako przedmiot samowiedzy, ale także jako podmiot przeżywający swoją podmiotowość, bo to, co uprzedmiotowione, zostaje również przeżyte. Człowiek poznaje własne „ja” i przeżywając je jako własne, sprawia, że uchwycone przedmiotowo, zyskuje rys podmiotowości⁴⁵⁸. Autor *Osoby i czynu* pisze: „Nie tylko więc posiadam samoświadomość własnego »ja« (na podstawie samowiedzy), ale także dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to swoje »ja«, czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości”⁴⁵⁹.

Stanisław Grygiel dostrzega jeszcze inną funkcję samowiedzy, która nie tylko dostarcza materiału do odzwierciedlenia, lecz po odzwierciedleniu i przeżyciu interioryzującym osobę we własne „ja” zwraca się w jej stronę oraz w stronę wszystkiego, co odzwierciedlone i przeżyte⁴⁶⁰. „Tworzy wiedzę o zinterioryzowanym i niepowtarzalnym świecie osoby, nie naruszając jednak w niczym jego zinterioryzowania. Nie następuje uprzedmiotowienie podmiotu, czego tak bardzo boją się egzystencjaliści”⁴⁶¹. Dzięki samowiedzy również świadomość, jako element należący do osobowej struktury człowieka, zachowuje przedmiotową pozycję i staje się przedmiotem poznania

⁴⁵⁵ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 60–61.

⁴⁵⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 103–105.

⁴⁵⁷ Zob. ibidem, s. 102–103.

⁴⁵⁸ Zob. ibidem, s. 84–85, 90–91.

⁴⁵⁹ Ibidem, s. 94.

⁴⁶⁰ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości...*, s. 148–149.

⁴⁶¹ Ibidem, s. 148.

samowiedzy⁴⁶². To sprawia, że nie ma tu problemu ewentualnego gromadzenia wiedzy dotyczącej wyłącznie konkretnego „ja”, będącego poznającym podmiotem. Problemu tego nie brał pod uwagę krakowski filozof. Jego zdaniem, wiedza o człowieku jako takim wyrasta z samowiedzy, dlatego to samowiedza stanowi podstawę wiedzy, a nie odwrotnie. Dalej też, wiedza o człowieku jako takim zyskuje ogólny charakter dzięki temu właśnie, że wyłania się z wiedzy o własnym „ja” podmiotu⁴⁶³.

Stanisław Grygiel dostrzega jeszcze inny problem związany z pierwotnym, względem odzwierciedlenia i przeżycia, zrozumieniem przedmiotu w wiedzy i w samowiedzy. Taka sytuacja sprawia, że świadomość tylko „magazynuje” to, czego dostarcza samowiedza. Wprowadzenie samowiedzy obok samoświadomości jest też z pewnością konsekwencją pozbawienia świadomości intencjonalnej funkcji poznawczej, co spowodować może „efekt lustra”, który polega na tym, że samowiedza pojawiająca się po odzwierciedleniu i przeżyciu materiału (pochodzącego zresztą z samowiedzy) na powrót podaje to, co odzwierciedlone i przeżyte, do dalszego odzwierciedlenia i przeżycia. Gdyby świadomość pełniła funkcję poznawczą, wówczas samowiedza byłaby pochodną samoświadomości⁴⁶⁴. Lecz jak się zdaje, ponowne przekazanie do świadomości pochodzących z samowiedzy treści, które wcześniej zostały odzwierciedlone i przeżyte, nie jest przekazaniem tych samych treści. Są to treści nowe, już uświadomione, a dzięki temu wzbogacające samowiedzę w elementy dotychczas w niej nieobecne.

Natomiast A.B. Stępień formułuje zarzut nieuświadomionej wiedzy czy samowiedzy⁴⁶⁵. Dostrzega tylko jedno rozwiązanie tego problemu: rozumienie poznania w sposób naturalny. Polega ono na wykształceniu w poznającym podmiocie pewnej zmiany lub cechy powodującej uprzytomnienie jej sobie przez podmiot. Gdyby jednak w *Osobie i czynie* zawierać się miała właśnie taka koncepcja poznania, byłaby ona wynikiem jakiegoś teoretycznego (może nawet apriorycznego), a nie empirycznego zabiegu, gdyż w fenomenologicznym opisie warunkiem poznawania jest przeżywanie czynności poznawania. Dlatego świadomość w koncepcji Wojtyły musi być przeżywa-

⁴⁶² Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 192. Zob. także W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 272.

⁴⁶³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 88–90.

⁴⁶⁴ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości...*, s. 149.

⁴⁶⁵ Zob. A.B. Stępień: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”...*, s. 155.

niem, co i tak nie wyklucza problemu współwystępowania świadomości z przeżyciem tego, czego jest świadomością. Myśliciel ma również zastrzeżenia co do intelektualnego charakteru świadomości⁴⁶⁶, o czym świadczą następujące słowa krakowskiego filozofa: „Siebie i wszystko, co w nim się znajduje, cały swój »świat«, człowiek przeżywa umysłowo, natura świadomości jest bowiem umysłowa, intelektualna. Ona też wyznacza naturę przeżyć i niejako ich poziom w człowieku”⁴⁶⁷. Stępień pyta: czy oznacza to odgórne odrzucenie świadomości zwierząt? Swoją krytykę uzasadnia też własnym modelem świadomości⁴⁶⁸.

W odpowiedzi należałoby podkreślić, że A.B. Stępień, wprowadzając własne modele rozwiązań problemów wyłaniających się w związku z koncepcją Karola Wojtyły, proponuje zupełnie inne podejście do jej kluczowych zagadnień. Taka sytuacja sprawia, że trudno ustosunkować się do określonej propozycji, nie dokonując zasadniczych porównań dwóch odrębnych stanowisk. Dlatego wydaje się, że właściwe odczytanie intencji badacza, o którym teraz mowa, oznacza zastąpienie rzeczzonej koncepcji świadomości, a przynajmniej niektórych jej postulatów, jego własnymi propozycjami.

Nie można jednak zaprzeczyć, że Wojtyły koncepcja świadomości przysparza wielu problemów; zawiera też sporo niejasności, zwłaszcza w związku z wprowadzonym do niej rozróżnieniem między samowiedzą i samoświadomością (wiedzą i świadomością czegoś) oraz odmówieniem świadomości funkcji poznawczej (ale nie poznawczego znaczenia). Należy jednak podkreślić, że koncepcja świadomości przedstawiona przez autora *Osoby i czynu* stanowi jeden z ważniejszych, kontrowersyjnych punktów przedstawionego w dziele programu antropologii filozoficznej.

Innym, równie kontrowersyjnym elementem wspomnianej koncepcji było podejmowane przez krakowskiego filozofa zagadnienie związku człowieka z własnym czynem. Zajmę się tą kwestią w następnym rozdziale.

⁴⁶⁶ Zob. ibidem, s. 155–156.

⁴⁶⁷ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 96–97.

⁴⁶⁸ Zob. A.B. Stępień: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”...*, s. 156–157.

Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenia, takie jak doświadczenie moralności, religii czy też człowieczeństwa, wzbogacając w znaczący sposób nasze poznanie. Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego. Jeżeli nie wychodzimy od tego „realistycznego” założenia, poruszamy się w próżni¹.

Rozdział trzeci

Doświadczenie czynu

Karol Wojtyła uważa, że mówienie o czymkolwiek poza człowiekiem nie pozwala jednocześnie nie mówić o samym człowieku. To wyraz przyjętej przezeń postawy fenomenologicznej w doświadczeniu. Pod jej wpływem rodzi się specyficzne doświadczenie człowieka – doświadczenie całościowe, które swym zakresem obejmuje przedmioty poznania różnych typów doświadczenia, pośrednio łączące się z bezpośrednim poznaniem ludzkiego bytu.

Dynamizm człowieka jawi się tu jako adekwatne źródło poznania bytu osoby ludzkiej tylko pod warunkiem rozumienia pojęcia „dynamizm” jako świadomego działania, które umożliwia wybór i dokonywanie rozstrzygnięć moralnych. Czyn, a nie uczynnienie pokazuje, że rzeczywistość osoby jest rzeczywistością moralną. Doświadczenie czynu i doświadczenie moralne to te typy doświadczenia, które stały się najważniejsze w antropologii adekwatnej krakowskiego filozofa, gdyż najpełniej i najdogłębniej ukazują człowieka w tym, co osobowe i zarazem najistotniejsze dla rzeczywistości ludzkiej. Ich rozpatrywanie pod kątem antropologicznym stanowi jednocześnie uzasadnienie postulowanego i dokonanego przez autora *Osoby i czynu* swoistego połączenia filozofii bytu z filozofią świadomości.

¹ Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005, s. 21.

Czyn, który ujawnia osobę

„Powiedzieliśmy: fundamentem antropologii filozoficznej Karola Wojtyły jest doświadczenie człowieka, a doświadczeniem będącym najodpowiedniejszym sposobem wglądu w człowieka jest doświadczenie czynu. Opis i hermeneutyka czynu prowadzi do zbudowania ontologii osoby ludzkiej”². Te słowa J. Galarowicza doskonale uzupełnia wypowiedź R. Buttiglione: „*Osoba i czyn* nie jest bowiem próbą udowodnienia, że człowiek jest osobą, nie jest też próbą klasyfikacji aktów ludzkich z punktu widzenia ich wartości personalistycznej. Chodzi raczej o pokazanie, jak człowiek jest osobą, w jaki sposób osoba objawia się w czynie, a zatem w jaki sposób czyn może prowadzić do zrozumienia osoby, która – dynamicznie – ujawnia się tylko w działaniu”³. Pewność co do zależności zachodzącej między doświadczeniem człowieka oraz doświadczeniem czynu ma swe źródło w tym, że osobę i czyn łączy swoista „korelacja”, której biegunami i członami są: z jednej strony osoba, z drugiej – czyn. Człony te wzajemnie sobie odpowiadają, uwydatniają się i tłumaczą⁴. Krakowski filozof pisze: „Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu osoby. [...] Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie »człowiek działa«, że czyn stanowi szczególny moment ujawniania osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądnać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny”⁵. Bo czyn nie jest „zwykłym” działaniem „zwykłego” działacza, ale działaniem osoby, która spełnia swój czyn. Czyn nie jest też nigdy dany w izolacji. Wraz z nim współdana jest osoba stanowiąca jego realne źródło⁶. Jako podmiot czynu i jego realne źródło,

² J. Galarowicz: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków 1996, s. 123.

³ R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki SDS. Lublin 1996, s. 186.

⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 301.

⁵ Ibidem, s. 58–59.

⁶ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 271.

osoba obiektywizuje się przez czyn i w czynie, dzięki czemu można ją poznać⁷.

Spośród wielu fenomenów ludzkiego życia Wojtyła wybiera czyn jako ten, który najpełniej ujawnia osobę⁸. Dlatego T. Styczeń zwraca uwagę, że można by w tym celu, w celu ujawnienia osoby, posłużyć się także innymi przejawami ludzkiego życia, innymi jego fenomenami, których doświadczamy jako tzw. sytuacji granicznych. W nich człowiek również się jakoś sobie otwiera i ujawnia, ale tylko działanie nie budzi wątpliwości co do realności swego charakteru i odcina się od jakichkolwiek dowolnych interpretacji⁹. Natomiast M.A. Krąpcowi brakuje analizy czynu w jego konkretnych przejawach, czyli w konkretnych kontekstach i formach ludzkiego życia. Ich uwzględnienie dawałoby możliwość ujęcia podmiotu tych aktów w znacznie szerszym aspekcie niż wtedy, gdy analizowany jest czyn jako czyn. Chodzi tu szczególnie o akty poznawcze¹⁰. W konsekwencji – uważa myśliciel – Wojtyła zdołał tylko zaafirmować istnienie osoby w czynie, ale nie przedstawił jej analizy¹¹.

Wydaje się jednak, że propozycja Krąpca odpowiada raczej postaci metafizycznej. Tymczasem niemożliwe okazuje się wydobycie całej treści mieszczącej się w ludzkim dynamizmie przy ograniczeniu się wyłącznie do metafizyki. Konieczne jest, z punktu widzenia stanowiska metodologicznego Wojtyły, doświadczenie fenomenologiczne, które jako jedyne potrafi dotrzeć do „tego, co nieredukowalne w człowieku”¹². Przedmiotem owego doświadczenia stają się nie tylko czyny, a wraz z nimi osoba, ale także świadomość czynów i świadomość osoby będącej podmiotem działania¹³. Z tego powodu H. Piłuś uważa, że podejście Wojtyły do zagadnienia osoby i czynu jest oryginalne, gdyż np. tomizm egzystencjalny ujmuje tkwiący w człowieku dynamizm przypadłościowo i zewnętrznie, a nie istotowo

⁷ Zob. H. Piłuś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły*. „Humanitas” 1980, nr 5, s. 134.

⁸ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. W: I d e m: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 58.

⁹ Zob. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kard. Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 110–111.

¹⁰ Zob. M.A. Krąpiec OP: *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osobą jako podmiotu moralności*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 58–61.

¹¹ Zob. H. Piłuś: *Teoria osoby w klamrach metodologii*. „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2/79, s. 224–225.

¹² Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*. Toruń 2000, s. 45.

¹³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 86, 97.

i dogłębnie¹⁴. I mimo że uwaga Pilusia jest trafna ze względu na podkreślenie oryginalności stanowiska krakowskiego filozofa, ma jednak znaczenie tylko wówczas, gdy wdrazamy naukową sylwetkę myślicie-la w obszar zarezerwowany dla tomistów. Wojtyła natomiast postuluje doświadczenie fenomenologiczne, jakkolwiek dąży do połączenia obu perspektyw badawczych – subiektywnej i obiektywnej, również w poznaniu czynu. Bo czyn, podobnie jak osoba, jawi się podmiotowi poznania jako rzeczywistość zarazem subiektywna i obiektywna, dająca się poznać wprost¹⁵. Czyn to rzeczywistość i fenomenologiczna, i ontologiczna, chociaż jego doświadczenie powinno wychodzić od przeżycia, czyli od tego, co subiektywne. Podobnie jak osoba, czyn stanowi również rzeczywistość empiryczną, a fakty: „człowiek działa” i „człowiek-osoba”, mają wspólną cechę: opierają się na założeniu wzajemnej, realistycznej, obiektywistycznej i zarazem metafizycznej interpretacji¹⁶. Czyn zawiera również racje tłumaczące¹⁷. Przed wszystkim zaś jest takim faktem, który nie tylko nie dopuszcza jakiegokolwiek dowolnej interpretacji, ale także dany jest człowiekowi w doświadczeniu naocznie i z oczywistością większą niż sama osoba.

O ile autor antropologii adekwatnej nie zajmuje się św. Tomasza z Akwinu dowodami na istnienie Boga, o tyle przyjmuje jego metafizyczną zasadę przyczynowości, którą ów posłużył się w ich formułowaniu. To tzw. rozumowanie wnioskujące ze skutków o przyczynie¹⁸. „Skutek bowiem nie tylko mówi nam o przyczynie, że jest, że istnieje, ale prócz tego swoim charakterem, swoją istotą świadczy o tym, jaka ona jest – mówi o jej istocie”¹⁹. Karol Wojtyła za skutek uznaje czyn, a za przyczynę – osobę. Poznając czyn, poznajemy osobę, bo podobnie jak człowiek, który będąc osobą, a zarazem całością i jednością cielesno-duchową, również czyn, chociaż nie jest bytem substancjalnym w sensie ludzkiej osoby, stanowi rzeczywistość o wymiarze somatycznym, psychicznym, duchowym i moralnym zarazem²⁰. Bo w czynie człowieka przejawia się jego osobowe życie i jednocześnie znajduje wyraz coś, co owo życie warunkuje jako osobowe.

¹⁴ Zob. H. Pilus: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 132.

¹⁵ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować o człowieku*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 75.

¹⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 57, 73–74.

¹⁷ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 107.

¹⁸ Zob. S. Swieżawski: *Wstęp do kwestii 75*. W: Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89. Oprac. S. Swieżawski. Przeł. S. Swieżawski. Poznań 1956, s. 16.

¹⁹ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 25.

²⁰ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 107.

Analiza tego swoiście osobowego dynamizmu ma charakter aposterioryczny, co mimo wszystko nie przeszkadza jej być poznaniem bezpośrednim²¹. Uwagę zwraca jednak fakt, że krakowski filozof nigdzie nie stwierdza, że wgląd w czyn osoby pozwala na bezpośredni wgląd w osobę ludzką. Poznanie samego czynu jest poznaniem bezpośrednim, lecz dającym pośrednie, chociaż najbardziej adekwatne poznanie człowieka-osoby²². Autor pisze: „Wówczas zaś dociekania nasze z konieczności skupią się już nie tylko na samych dalszych skutkach, aby na ich podstawie odkryć przyczynę, ale wnikną w bezpośrednie poblize [z akcentem na »poblize« – M.M.] tej przyczyny, przynosząc nam szereg wniosków, które samą istotę człowieka tłumaczą i określają”²³.

Wydaje się jednak, że dla myślicieli orientacji metafizycznej koncepcja doświadczenia czynu jako doświadczenia człowieka, nastrocza niezliczonych trudności. M. Gogacz uważa, że wskazując osobę jako przyczynę działań ludzkich, ujawnia się jedynie, że jest ona bytem odrębnym od tych działań, choć je sprawiającym. Dlatego dostrzega on konieczność przeprowadzenia odrębnych metafizycznych analiz, które pokazałyby, że osoba ma określoną strukturę ontyczną, pozwalającą jej stać się przyczyną tych działań²⁴. Ze względu na fenomenologiczną postawę metodologiczną, jaką przyjął twórca antropologii adekwatnej, rację ma G. Reale: „Metoda fenomenologiczna, którą w tej książce [*Osoba i czyn* – M.M.] posługuje się Wojtyła, przeprowadzając szczegółowy opis doświadczenia człowieka, odwraca metodę analizy metafizyki tradycyjnej. Ta ostatnia rozpoczynała bowiem od analizy ontologicznej struktury osoby, wyprowadzając z niej szereg wniosków dotyczących jej działania; analiza fenomenologiczna Wojtyły nie rozpoczyna od osoby, lecz dociera do niej: bada ludzkie działanie i pokazuje, jak właśnie w czynie i poprzez czyn objawia się sama osoba. A zatem kierunek analizy nie idzie tu od osoby do czynu, lecz od czynu do osoby”²⁵. Tymczasem Gogacz wyciąga wnioski jeszcze bardziej radykalne. Twierdzi on, że związanie doświadczenia osoby z doświadczeniem czynu nie pozwala widzieć *Osoby i czynu* jako

²¹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 26–27.

²² Por. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie”...*, s. 110.

²³ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 31.

²⁴ Zob. M. Gogacz: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”*. Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły *„Osoba i czyn”*, Kraków 1969. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 128.

²⁵ G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 372–373.

działa wyłącznie z zakresu antropologii filozoficznej, gdyż zawiera ono dwa odrębne przedmioty doświadczenia: osobę i czyn. Należy je analizować oddzielnie, w pierwszej kolejności wykazując, że człowiek jest osobą, w czego efekcie jego działanie jest czynem²⁶. Myśliciela nie powstrzymują nawet jednoznacznie wypowiedziane słowa samego autora²⁷: „W świetle tego, co powiedziano już we *Wstępie*, w studium chodziło o wydobywanie z doświadczenia czynu tego, co świadczy o człowieku jako osobie, co tę osobę niejako unaocznia – nie chodziło natomiast o zbudowanie teorii osoby jako bytu, o metafizyczną koncepcję człowieka. Tym niemniej człowiek, który ujawnia się jako osoba w sposób taki, jak staraliśmy się pokazać w przeprowadzonych tutaj analizach, zdaje się zarazem wystarczająco potwierdzać to, że jego »status« ontyczny nie wykracza z granic przygodności: *esse contingens*”²⁸.

Z kolei S. Kamiński podaje w wątpliwość możliwość dokonania unifikacji doświadczenia człowieka i doświadczenia czynu, co jego zdaniem, było zamiarem Wojtyły²⁹ opracowującego doświadczenie czynu jako doświadczenie człowieka. Ani wszakże z głównego dzieła, ani z innych prac tego autora nie wynika, że chciał doprowadzić do unifikacji tych elementów. Osoba i czyn są rzeczywistościami, które łączy wiele wspólnych właściwości, jednak w gruncie rzeczy nie są tym samym. Dlatego krakowski filozof chce zajmować się czynem jako rzeczywistością daną w doświadczeniu i wydobywać jej treści pod kątem odsłaniania rzeczywistości osoby ludzkiej³⁰. W tym celu konieczne jest spojrzenie na dynamizm człowieka z perspektywy świadomości, ale nie przez pryzmat faktu świadomego działania ludzkiego, lecz z perspektywy faktu świadomości człowieka jego działania³¹, a nawet świadomości człowieka dotyczącej jego działania świadomego i świadomości tego, że jest on podmiotem świadomego działania³².

Karola Wojtyły koncepcja czynu potwierdza, że jej twórca wpisuje się w obszar fenomenologii w jej realistycznym odłamie. Ujawnia też, że analizy osobowego dynamizmu człowieka, które przeprowadził, w gruncie rzeczy są oparte na filozofii bytu. W konsekwencji

²⁶ Zob. M. G o g a c z: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”...*, s. 129.

²⁷ Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 74–75.

²⁸ Ibidem, s. 338.

²⁹ Zob. S. K a m i ń s k i: *Jak filozofować o człowieku...*, s. 77.

³⁰ Zob. S. G r y g i e l: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 140.

³¹ Zob. W. S t r ó ż e w s k i: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 271–273.

³² Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Realizm fenomenologii...*, s. 337.

możemy się przekonać, że postulowane przezeń połączenie dwóch perspektyw badawczych znajduje swe uzasadnienie nie tylko w rzeczywistości osoby, ale także w rzeczywistości czynu. A wynikiem tak zaplanowanego podejścia metodologicznego ma być, jak sądzi M. Jaworski, ubogacenie dotychczas przyjmowanej metafizycznej koncepcji osoby, z zachowaniem jej zasadniczej postaci³³ odgrywającej niebywale ważną rolę we właściwym pojmowaniu dynamizmu człowieka. Dlatego K. Wojtyła zgadza się z A. Póltawskim³⁴, który uważa, że współczesna nauka przyrodnicza wystarczająco dobrze zdołała udowodnić naiwność Kartezjańskiego mechanicyzmu³⁵. Ten, znajdując swe odzwierciedlenie w koncepcji idealizmu transcendentalnego, dotyczącej „konstituowania się” sensów przedmiotowych, które wykluczają autentyczną dynamikę człowieka³⁶, zatriumfował w końcu w emocjonalistycznych założeniach systemu Maxa Schelera³⁷. W tej sytuacji Wojtyła musiał podjąć z nim polemikę³⁸. Skoro osoba nie jest realnie istniejącym bytem, lecz jedynie współprzeżywaną w aktach intencjonalnych ich jednością, nie może być mowy o jej realnym działaniu. Akt w koncepcji niemieckiego fenomenologa jest aktem intencjonalnym, a nie aktem realnym³⁹, jak w ujęciu Akwinaty, w którym rozumiany jest jako przejście od możliwości do aktualizacji, do urzeczywistniania tego, co w możliwości⁴⁰.

A tylko czyn rozumiany jako *actus humanus* odnosi swego sprawcę do sfery wartości moralnych, które przez czyn i w czynie są realizowane⁴¹. To bardzo ważne ogniwo w analizie czynu, który ma ujawnić

³³ Zob. M. Jaworski: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 93–97.

³⁴ Zob. K. Wojtyła: *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 361.

³⁵ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 19. Zob. także Idem: *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kard. Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 164.

³⁶ Zob. A. Póltawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 163.

³⁷ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 49.

³⁸ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994, s. 62.

³⁹ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 3. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986, s. 27, 33.

⁴⁰ Zob. K. Wojtyła: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 171.

⁴¹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 187.

niać swego sprawcę. K. Wojtyła, wyciągając dalsze konsekwencje z korelacji osoba – czyn, mówi o koniecznym związku czynu z wartościami moralnymi, z dobrem lub ze złem moralnym. Oznacza to, że czyn jest zawsze dany w określonej kwalifikacji aksjologicznej. Jest czynem moralnie dobrym lub moralnie złym⁴². Autor pisze: „Moralność stanowi ich właściwość, jakby szczególny profil – nie znany w działaniu, które zakłada innych działaczy poza sobą. Tylko działanie, które zakłada jako działacza osobę – stwierdziliśmy, że tylko takie zasługuje na nazwę »czyn« – odznacza się moralnością”⁴³. To sprawiło, że Wojtyła zawiera w doświadczeniu człowieka doświadczenie moralne⁴⁴. Gdy zaś mowa o doświadczeniu człowieka jako doświadczeniu moralnym, zwraca uwagę, że ów drugi typ doświadczenia, który można też nazwać doświadczeniem etycznym, nie jest tym samym, co doświadczenie moralności. Nauka o moralności to nauka o ludzkim życiu. Jeżeli stosuje doświadczalno-indukcyjną metodę poznania, jest nauką o określonych systemach etycznych funkcjonujących w różnych grupach ludzkich, społeczeństwach itd. Jest też nauką opisową, a nie wartościującą⁴⁵. Jeżeli czyn, który odsłania człowieka w jego osobowych strukturach, ma być czynem moralnie dobrym lub złym, jego doświadczenie musi łączyć się z doświadczeniem moralnym, gdyż moralność ściśle wiąże się z działaniem człowieka, w którego wyniku człowiek staje się twórcą moralności⁴⁶. Odsłonięcie najgłębszych treści moralnego czynu osoby sprowadza się do odsłonięcia istotowych treści samego człowieka. Jest sięgnięciem w kierunku „tego, co nieredukowalne w człowieku”.

Jako że człowiek jest „spełniaczem” czynów dobrych lub złych moralnie, wartości te mogą się ujawniać tylko w jego działaniu⁴⁷. Oczywiście, nie oznacza to, że krakowski filozof zamierzał antropologię filozoficzną zastąpić etyką, a etykę – antropologią. Rzeczywistości będące przedmiotem tych nauk ściśle się z sobą wiążą, nie pozwalając się jednak utożsamić, tak jak utożsamić nie można czynu i moralności: „Moralność jest czymś istotowo różnym od działania ludzkiego, równocześnie jest z nim tak zespolona, że realnie nie ist-

⁴² Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 271.

⁴³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 59–60.

⁴⁴ Zob. K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 r.* „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 53–54.

⁴⁵ Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 88. Zob. także I d e m: *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17, z. 2, s. 17.

⁴⁶ Zob. K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*. Lublin 1983, s. 19–21.

⁴⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 60.

nieje bez działania ludzkiego, bez czynów. Istotowa odrębność nie zacierają egzystencjalnej łączności działania i moralności”⁴⁸. J. Galarowicz stwierdza, że Wojtyła w swych antropologicznych pismach „wyłącza przed nawias” treści moralne i poddaje oglądowi jedynie osobę i jej czyn. Analogicznie postępuje w pismach etycznych, w których podejmuje jedynie problematykę moralności, „wyłączając” treści antropologiczne⁴⁹. Autor pisze: „Wartości moralne nie interesują nas tutaj dla nich samych – to właśnie jest temat etyki – interesuje nas natomiast jak najbardziej fakt ich stawiania się w czynach, ich dynamiczne *fieri*. Ono bowiem jeszcze głębiej i gruntowniej ujawnia nam osobę niż sam czyn”⁵⁰.

Jerzy W. Gałkowski uważa, że *Osoba i czyn* napisana została z myślą o jak najpełniejszym wyjaśnieniu zjawiska moralności⁵¹. I mimo że bardziej trafne wydaje się dostrzeżenie w niej próby jak najgłębszego wyjaśnienia rzeczywistości osoby ludzkiej, to nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość osoby jest w swoisty sposób rzeczywistością moralną. Sam Wojtyła zaznacza, że chociaż *Osoba i czyn* nie jest dziełem etycznym, droga do jego napisania prowadziła przez *Miłość i odpowiedzialność* – dzieło z założenia o charakterze etycznym. Szczególną uwagę zwraca na jeden ze swych wykładów monograficznych, prowadzonych na Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego tytuł brzmiał: *Akt i przeżycie etyczne*⁵². Miał on zaważyć na podjętej przez niego później tematyce antropologicznej, przy jednoczesnym balansowaniu na pograniczu filozofii klasycznej oraz fenomenologii⁵³. Być może dlatego niektórzy uważają, że kluczowe dzieło antropologiczne Wojtyły zostało napisane ze względu na poprzedzające ten fakt zainteresowania etyczne autora⁵⁴. Z pewnością jednak postępowanie krakowskiego filozofa nie polega na badaniu etycznego działania człowieka-osoby przy z góry założonej jego koncepcji. Miał on na względzie ukazanie osoby w jej świadomym i moralnie uwikłanym działaniu⁵⁵. To ważna uwaga, gdyż nie można sądzić, że *Osoba i czyn* nie ma innego znaczenia poza „by-

⁴⁸ Ibidem, s. 119.

⁴⁹ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 105.

⁵⁰ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 60.

⁵¹ Zob. J.W. Gałkowski: *Natura, osoba, wolność*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 178.

⁵² W niniejszej pracy następuje odwołanie się do artykułu zawartego w opracowaniu: *Zagadnienie podmiotu moralności...*

⁵³ Zob. K. Wojtyła: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”...*, s. 53–54.

⁵⁴ Zob. H. Piłus: *Teoria osoby w klamrach metodologii...*, s. 224.

⁵⁵ Zob. A. Półtawski: *Człowiek a świadomość...*, s. 46.

ciem dla etyki” – zwraca uwagę Gałkowski. To dzieło antropologiczne, ważne samo w sobie⁵⁶ i oryginalne również z uwagi na łączenie doświadczenia człowieka z doświadczeniem moralnym. Tego nie robił ani św. Tomasz z Akwinu, ani M. Scheler, którzy rozpatrywali je odrębnie, obydwa absolutyzując⁵⁷.

Dla antropologii adekwatnej ważny jest czyn, ale czyn moralnie dobry lub zły, gdyż osoba bardziej niż w czynie neutralnym (jeżeli o takim w ogóle można mówić) ujawnia się w czynie moralnym⁵⁸. A. Póltawski twierdzi, że potrzeba pogłębienia zrozumienia ludzkiej podmiotowości prowadzi do ujęcia ludzkiej osoby jako *animal morale*⁵⁹. Przeżycie, w którym dane jest „to, co nieredukowalne w człowieku”, nie jest przeżyciem takim, jak w ujęciu Husserla, czyli poznawczym aktem świadomości. Świadomość w rozumieniu Wojtyły nie poznaje, lecz jedynie odzwierciedla wiedzę lub samowiedzę i interioryzuje ją. Jest to przeżycie etyczne, chociaż nie w znaczeniu Schelerowskim. To przeżycie, które zrozumiało staje się dopiero wówczas, gdy rozpatruje się je wraz z dynamizmem człowieka odsłaniającego w sobie obecność płaszczyzny moralnej. Innymi słowy, ukazując ludzki czyn jako podlegający ocenie moralnej, przeżycie to daje wgląd nie tylko w rzeczywistość moralną, ale także, a może przede wszystkim – w rzeczywistość osoby ludzkiej, w autentycznie osobową podmiotowość człowieka⁶⁰.

Natomiast M.A. Krąpiec ma wątpliwości, czy czyn moralnie nacechowany należy rozpatrywać w ramach antropologii filozoficznej, czy raczej z perspektywy antropologii etycznej. Zdaniem Krąpca, antropologia Wojtyły jest niezwykle użyteczna dla etyka. Pozwala lepiej zrozumieć człowieka jako podmiot moralności, dzięki czemu *Osobę i czyn* można potraktować jako monografię osoby będącej podmiotem moralności. Nie sposób jednak w pełni przyjąć jej jako monografii z dziedziny antropologii filozoficznej⁶¹. J. Tischner natomiast wyraża się sceptycznie o możliwości potraktowania doświadczenia czynu jako doświadczenia samego człowieka. Uważa on, że właściwiej byłoby mówić o poznaniu człowieka po wartości jego czynu⁶². Czy jednak nie o to chodzi Karolowi Wojtyłe, gdy rozpatruje czyn jako

⁵⁶ Zob. J.W. Gałkowski: *Natura, osoba, wolność...*, s. 177–178.

⁵⁷ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 53, 58–62.

⁵⁸ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 271.

⁵⁹ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 48.

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 285–286.

⁶¹ Zob. M.A. Krąpiec OP: *Książka Kardynała Karola Wojtyły...*, s. 58–61.

⁶² Zob. J. Tischner: *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 88–89.

działanie osoby, bo działanie sprzęgnięte z dziedziną wartości moralnych? Odpowiedzią na to pytanie staną się być może rozważania traktujące o „stawianiu się” człowieka jako osoby. Poprzedzę je jeszcze dokładniejszą analizą ludzkiego dynamizmu.

Dynamiczne struktury a sprawczość człowieka-osoby

Karol Wojtyła w analizach dotyczących czynu człowieka jako działania osoby wychodzi od ukazania całego dynamizmu bytu ludzkiego. Dlatego przyjmuje zasadę *operari sequitur esse*, w myśl której istnienie wyprzedza i warunkuje działanie⁶³: „Istnienie w koncepcji św. Tomasza jest pierwszym aktem (*actus*) każdego bytu, czyli pierwszym i podstawowym czynnikiem jego zdynamizowania. Cały dynamizm, polegający na działaniu, jak też na dzianiu się, które zachodzi w dynamicznym podmiocie, jest wtórny w stosunku do tamtego dynamizmu: »*operari sequitur esse*«. Przez *operari* należy rozumieć właśnie cały ów wtórny dynamizm, nie tylko samo działanie, ale także wszystko, co w podmiocie się dzieje”⁶⁴. Krakowski filozof dostrzeża w człowieku-osobie dwie dynamiczne struktury wynikające z charakteru ludzkiego *esse*: „działanie człowieka” oraz „dzianie się czegoś w człowieku”. By działać, należy wprawdzie istnieć, i to istnieć realnie. A skoro *esse* leży u podstaw wszelkich analiz całościowego dynamizmu człowieka, poznanie jego specyfiki wymaga poznania *esse*⁶⁵.

Obydwa dynamizmy wynikające z dynamicznych struktur bytu człowieka łączy fakt, że stanowią aktualizację potencjalności tego bytu. Obydwa mają postać jakiegoś *actus* (są aktem)⁶⁶. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej wyodrębnia się dynamizm ludzki w postaci *actus humanus* i *actus hominis*. *Actus humanus* to ten wyraz dynamizmu człowieka, który angażuje jego człowieczeństwo, czyli jego rozumność i wynikającą z niej świadomość oraz wolność⁶⁷. Innymi słowy, wiąże się z *rationalis*⁶⁸. Natomiast z *animal* wiąże się *actus hominis*. Pierwszemu odpowiada działanie, drugiemu – dzianie się.

Skoro i „działanie”, i „dzianie się” są aktami, to znaczy, że urealniamy jakąś możliwość. Dlatego do ich opisanie i wyjaśnienia zastosować można metafizyczne kategorie „aktu” i „możliwości”. To funda-

⁶³ Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 122.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Zob. W. Strózewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 270–271.

⁶⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 125.

⁶⁷ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 178.

⁶⁸ Zob. ibidem, s. 157.

mentalne kategorie odnoszące się do bytu w ogóle i każdego szczegółowego bytu⁶⁹. Teoria *potentia-actus* wskazuje, że w rezultacie działania człowieka dochodzi do zaktualizowania czegoś, co w jakiś sposób już istnieje, bo istnieje w możliwości. Urzeczywistnieniem tego i spełnieniem jest *actus*⁷⁰. Wojtyła pisze: „Dynamizm właściwy człowiekowi został w tradycyjnej koncepcji osoby i czynu ujęty przez analogię do dynamizmu wszelkiego bytu. Dynamizmem bytu zajmuje się tradycyjna metafizyka, jej też – w szczególności jej wielkiemu twórcy Arystotelesowi – zawdzięczamy koncepcję, która dynamiczny charakter bytu wyraża w języku pojęć filozoficznych. [...] Na gruncie tej koncepcji i za pomocą tego języka może być ujęty adekwatnie wszelki dynamizm zachodzący w jakimkolwiek bycie. Nimi też trzeba się posłużyć przy ujmowaniu dynamizmu właściwego człowiekowi”⁷¹. Ale dynamizm człowieka wyrażony za pośrednictwem kategorii *actus* i *potentia* nie pokazuje właściwej, bo istotowej, różnicy między działaniem a dzianiem się.

Ta myśl stała się dla Wojtyły jednocześnie powodem dostrzeżenia niewystarczalności metafizycznych kategorii do opisanego specyfiki dynamizmu człowieka-osoby. Zauważyła ona potrzebę wdrożenia kategorii przeżycia, która pozwala wejrzeć w obie dynamiczne struktury, jednocześnie pokazując ich swoistość.

W metafizyce operujemy kategoriami bliskimi kategorii przeżycia. To *agere* i *pati*⁷². Pozwalają one w pewnym stopniu zróżnicować dynamizm człowieka. Dlatego kategoria *agere* odnosi się do „dynamizmu czynności”, jak rzecz wyraża krakowski filozof, czyli do struktury „człowiek działa”, *pati* zaś – do „dynamizmu bierności” i odpowiadającej mu struktury „coś dzieje się w człowieku”⁷³. „Lecz mimo to, że *agere* i *pati* wyrażają w pewien sposób różnicę między wolnym czynem a uczynnieniem, kategorie te nie uwzględniają w sposób wyraźny roli przeżycia”⁷⁴ – twierdzi A. Półtawski.

By pokazać istotową (a nie tylko istotną) różnicę zachodzącą pomiędzy czynem a uczynnieniami, należy poznać potencjalność tkwiącą u ich podstaw. A można tego dokonać tylko pośrednio, przez jej aktualizację dokonaną za sprawą człowieka, co w konsekwencji pozwoli poznać samego człowieka w jego określonych strukturach

⁶⁹ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 70. Zob. także A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 45.

⁷⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 112–113.

⁷¹ Ibidem, s. 113.

⁷² Zob. ibidem, s. 112–113.

⁷³ Ibidem, s. 114–115.

⁷⁴ A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 95.

bytowych i wyodrębnić spośród nich te, które charakteryzują go jako osobę⁷⁵. R. Buttiglione uważa, że analiza dynamizmu człowieka, obu jego struktur, pod kątem aktualizacji czegoś, co istniało w możliwości, sprawia, że „czyn” obejmuje węższy zakres dynamizmu aniżeli „akt”. Dlatego w obu przypadkach mamy do czynienia z aktem, chociaż w jednym – z aktem człowieka, a w drugim – z aktem ludzkim⁷⁶. Czyn jest aktem człowieka, choć również aktem ludzkim, ale jego charakterystyki nie można rozpoczynać od aktu ludzkiego, bo wówczas pozostaje się w obrębie metafizyki, która nie stanowi wystarczającego pola do rozróżnienia między tym, co „dzieje się w człowieku”, a tym, że „człowiek działa”. Nie ma konieczności pytania, czy człowiek jest bytem dynamicznym, gdyż takim bytem jest, ale należy zapytać, jak przeżywa swój dynamizm⁷⁷. Dlatego „używany przez św. Tomasza termin *actus humanus* jest wyrazem raczej postawienia problemu niż jego rozwiązania”⁷⁸ – konkluduje Póltawski.

Wojtyła, chcąc poznać potencjalność tkwiącą w bycie człowieka i będącą źródłem jego dynamizmu jako określonego *actus*, próbuje ustalić sposób jej odnoszenia się do ludzkiej świadomości, a raczej stosunek świadomości do niej. W tym celu rozpatruje dwa poziomy strukturalne, na których owa relacja zachodzi: poziom psychoemotywne i somatowegetatywny. Trzecim poziomem jest działanie. Należy jednak uściślić, że w odniesieniu do „poziomów strukturalnych” dynamizmu człowieka nie może chodzić o jakąś hierarchizację tych struktur w kategoriach ich ważności dla ludzkiego życia, gdyż człowiek jako osoba jest jednością ciała i duszy, zewnętrżności i wnętrza. W tym sensie pierwszeństwo dynamizmu cielesnego przed emotywnym i dalej przed czynem jest pierwszeństwem w sensie poznania, tłumaczenia i zrozumienia⁷⁹. Dynamizm wegetatywny zakorzeniony jest w ludzkim ciele będącym wyrazicielem wszystkiego, co w człowieku zachodzi, co „w nim się dzieje”. Dynamizmu ciała zazwyczaj człowiek sobie nie uświadamia⁸⁰. Szczególne miejsce wśród „uczynień” zajmują instynkty, których automatyczne reagowanie na bodźce sprawia, że „dzieją się” one w człowieku niezależnie od jego świadomości⁸¹. Krakowski filozof dokonuje jednak rozróżnienia między instynktem a popędem. „Kaźde uczynienie ma charakter instynktow-

⁷⁵ Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 134–136.

⁷⁶ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 198.

⁷⁷ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 286.

⁷⁸ Ibidem, s. 335.

⁷⁹ Zob. ibidem, s. 343.

⁸⁰ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 204.

⁸¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 162.

ny, jednak nie każda reakcja ma charakter popędowy⁸². Popęd nie odnosi się do każdego uczynienia, ale określa cały zespół „uczynień”, których współpraca (jeśli można tak powiedzieć) służy określonemu celowi związanemu z naturą człowieka⁸³. Popęd zatem, jak się zdaje, podmiot może w jakimś stopniu przeżyć, a w efekcie uświadomić go sobie. Dlatego popędom często towarzyszy świadomość, że dany popęd w człowieku dochodzi do głosu⁸⁴, czego nie doświadczamy w przypadku instynktów.

Należy także odróżnić ciało od cielesności. Karol Wojtyła mówi o tym, że człowiek ma świadomość swego ciała, co w konsekwencji owocuje przeżywaniem własnej cielesności. Aby poznać i zrozumieć ciało, potrzebna jest analiza tzw. czuć, będących postacią jego „przeżycia”. Nie jest ono przeżyciem świadomym, ale pewną wrażliwością ciała. Aby mieć „świadomość” funkcjonowania jakiegoś organu ciała, wystarczy jego poczucie czy odczucie, np. w momencie bólu⁸⁵. Ale czucia i odczucia ciała mogą być i są podporządkowane psychice, która pozwala na ich odzwierciedlanie się w świadomości⁸⁶. Bo to, co „dzieje się” w ludzkiej psychice, znacznie częściej znajduje odzwierciedlenie w świadomości niż „uczynienia” ciała. Psychika człowieka ze swej istoty jest emotywna, tak jak ciało jest reaktywne. Niepodważalnie jednak sfera psychiczna związana jest ze sferą cielesną, przez co często mówi się o „reakcjach psychicznych”⁸⁷. Ważne natomiast, że emocje mogą wpływać również na działanie⁸⁸.

Trzeba przyznać, że opisy Wojtyły, dotyczące przeżyć człowieka na różnych poziomach jego dynamizmu, są niezwykle szczegółowe jak na opisy zamieszczone w monografii o charakterze filozoficznym. Należy je jednak traktować jako materiał, który dostarcza informacji pozwalających poznać i rozwiązać problem. W konsekwencji mamy tu również opis niejako trzeciego poziomu strukturalnego dynamizmu ludzkiego, jakim jest sfera emotywna, której ostatecznie podmiot doświadcza w przeżyciu o treści „człowiek działa”. A świadomościowe przeżycie pokazuje, że tylko działanie jest dynamizmem osobowym, gdyż odsłania rzecz fundamentalną dla zrozumienia swo-

⁸² R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 232.

⁸³ Zob. ibidem.

⁸⁴ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 59–61.

⁸⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 99–100.

⁸⁶ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 234–235.

⁸⁷ Zob. ibidem, s. 234.

⁸⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 101–102. Zob. także I d e m: *Miłość i odpowiedzialność*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 1. Red. T. S t y c z e Ń, J. W. G a ł k o w s k i, A. R o d z i Ń s k i, A. S z o s t e k. Lublin 1986, s. 34.

istości czynu względem wszelkich „uczynnień” oraz, co za tym idzie, swoistości owej dynamicznej struktury w człowieku i tkwiącej u jej podłoża potencjalności. Przeżycie ujawnia, że tylko działanie jest dynamizmem, który bezpośrednio wiąże się z „ja” człowieka, gdyż bezpośrednio z niego wyrasta. Tym zaś, co stanowi o jego istocie i swoistości, czyli fakcie, że jest on działaniem osoby, jest zakotwiczona w nim, a wypływająca z owego „ja” sprawczość⁸⁹. W odniesieniu do tego, co powoduje „uczynnienia”, człowiek jest podmiotem biernym. W relacji do czynów – dynamicznym⁹⁰. Właściwa różnica między „działaniem” a „dzianiem się” polega na świadomym przeżywaniu w nich udziału własnego „ja”⁹¹, które wyraża się osobową sprawczością⁹². Sprawczość czynu dana jest osobie z całą bezpośredniością i oczywistością w przeżyciu, w którym uświadamia ona sobie, że jest sprawcą czynu⁹³. „Kiedy działałam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego »ja«. Właśnie dlatego określamy ten typ faktów jako coś, co we mnie się dzieje, aby wskazać na dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Tak tedy w dynamizmie człowieka zarysowuje się istotna różnica wynikająca z przeżycia sprawczości. [...] Zachodzi wyraźnie przeżywany związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne ludzkie »ja«, musi czyn uważać za skutek swej sprawczości [...]”⁹⁴.

Człowiek, uświadamiając sobie, że jest sprawcą działania, i przeżywając swą sprawczość czynów, wraz z nią przeżywa wartość moralną czynów. Dzięki temu uświadamia sobie, że jest sprawcą wartości moralnych, dobra lub zła moralnego. Sprawczość wyznacza charakterystyczny, twórczy rys ludzkiego, osobowego sposobu działania, a zatem również istnienia. Z kolei jako przeżycie o treści „spełniam czyn” stanowi element łączący dwie odrębne w sobie, aczkolwiek głęboko spójne rzeczywistości: osobę i czyn⁹⁵. Pytanie o podmiotowość człowieka w antropologii adekwatnej jest w gruncie rzeczy pytaniem o sprawczość człowieka w czynie. To ona ujawnia go jako osobę.

⁸⁹ Zob. J. Gałarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 125.

⁹⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 118.

⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 116.

⁹² Zob. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 98.

⁹³ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 50–51.

⁹⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 116–117.

⁹⁵ Zob. *ibidem*, s. 193.

Swej sprawczości człowiek zawdzięcza to, że żyje nie tylko w świecie przyrody, ale mając kontakt z rzeczywistością moralną, żyje również w świecie wartości⁹⁶. Dzięki temu jego działanie przybiera postać *actus personae*⁹⁷.

Po dotychczasowych rozważaniach staje się – jak można sądzić – oczywiste, że konieczność przedstawienia pełnej koncepcji czynu nie pozwala poprzestać na opisie danych doświadczenia fenomenologicznego. Wówczas tracimy podstawę ludzkiego dynamizmu, którą jest ontyczna substancjalność osoby⁹⁸. Zagrożeniem sprawczości osoby jest, zdaniem autora antropologii adekwatnej, zarówno idealizm⁹⁹, jak i aktualistyczna koncepcja Schelera¹⁰⁰. Odnośnie do tej drugiej – jeżeli siła i energia człowieka tkwią w jego sferze popędowej, duch zaś sam w sobie okazuje się bezsilny, niemożliwe jest mówienie o człowieku jako sprawcy czynu¹⁰¹. Dlatego koniecznością staje się ponowny zwrot w stronę kategorii „aktu” i „możności”, wyrażających realną sprawczość podmiotu czynu¹⁰².

Według Wojtyły, wiedząc, że człowiek przeżywa swój czyn jako dobry lub zły moralnie, nie można wątpić, że przeżywa jego wartość obiektywnie, chociaż podmiotowo – jako dobro lub zło dla siebie¹⁰³. Wiąże się to z koncepcją rzeczywistości moralnej jako rzeczywistości istniejącej obiektywnie i niezależnie od poznającego ją podmiotu oraz jego poznania. Dobro i zło moralne traktuje Wojtyła jako byty, a zatem jako to, co istnieje istnieniem realnym. Krakowski filozof przejął koncepcję dobra moralnego od św. Tomasza z Akwinu. W myśl tej koncepcji wszystko, co istnieje, jest dobrem, zło natomiast oznacza jego brak¹⁰⁴, czyli niemożliwość doprowadzenia do realnego zaistnienia tego, co istnieje tylko potencjalnie. Wartość urealniona w postaci czynu powoduje, że czyn staje się autentycznie i realnie dobry lub zły moralnie, gdyż moralność jest realnością, a nie abstrakcyjnością.

⁹⁶ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 286.

⁹⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 383.

⁹⁸ Zob. A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 111.

⁹⁹ Por. K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 439.

¹⁰⁰ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 36–37, 51.

¹⁰¹ J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 82–83.

¹⁰² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 112–113.

¹⁰³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 195.

¹⁰⁴ Zob. Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość...*, s. 11–12, 21.

Tutaj znów trzeba powrócić do M. Schelera, którego koncepcja osoby wyklucza jej sprawczość aktów i wartości moralnych¹⁰⁵. Nie jest dla Wojtyły jasne, dlaczego Scheler jako fenomenolog, który musi brać pod uwagę doświadczenie w najszerszym jego ujęciu, jako sięgające racji zawartych w samym przedmiocie, nie wyjaśnia wewnętrznej struktury faktu, że „człowiek działa”, a działając, czyniąc dobrze lub źle, jako sprawca tych czynów urzeczywistnia wartości etyczne¹⁰⁶. To jedyna droga, by czyny człowieka stały się dobre lub złe moralnie. Natomiast Scheler nie pokazuje wartości swoich aktów¹⁰⁷, lecz wprowadza hierarchię wartości, która jest *constans*. W perspektywie faktu, że osoba tej hierarchii nie tworzy, lecz jedynie ujmuje wartości przedmiotowe w bezpośrednim emocjonalno-poznawczym przeżyciu, niezmiennosc owej hierarchii ma być elementem chroniącym tę koncepcję przed subiektywizacją¹⁰⁸. Krakowski myśliciel powątpiewa jednak w pełny obiektywizm Schelerowskiej myśli. Nie można przecież zaprzeczyć, że wartość moralna ma tu charakterystykę intencjonalną i wyłącznie podmiotową, a w poznaniu wartości etycznej powinno chodzić o uchwycenie jej realnej i przedmiotowej pozycji¹⁰⁹. Píše on: „Aby ująć wartość etyczną w jej pozycji realnej i przedmiotowej, w tym celu trzeba by przyjąć inne założenia teoriopoznawcze, mianowicie założenia metafenomenologiczne lub wręcz metafizyczne”¹¹⁰. A dalej: „W ogóle w etyce chrześcijańskiej chodzi o to, ażeby człowiek, osobowy podmiot wartości moralnych był sprawcą przedmiotowego dobra, a w systemie Schelera zaś chodzi o to, ażeby człowiek przeżywał odnośne wartości, odczuwając je intencjonalnie”¹¹¹. Sprawczość wartości ma znaczenie nie tylko dla rzeczywistości moralnej, która ludzkim czynom zawdzięcza realne istnienie, ale także, a nawet przede wszystkim – dla samego sprawcy. Dobro i zło moralne, aby istnieć, wymagają podmiotu będącego bytem substancjalnym¹¹², gdyż tylko taki byt dokonuje aktów we właściwym tego słowa znaczeniu, gwarantując tym samym substancjalne i zarazem realne istnienie wartości. A jest to istnienie szczególne, do-

¹⁰⁵ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 33–35.

¹⁰⁶ Zob. *ibidem*, s. 34.

¹⁰⁷ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 62–64.

¹⁰⁸ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 112.

¹⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 16, 46–48, 64.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 64.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 93.

¹¹² Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 177, 199.

konujące się w samym podmiocie. Dlatego kwestia realizacji wartości moralnych w czynie człowieka jest zarazem kwestią realizacji tych wartości w człowieku, a dzięki temu – wartości samego człowieka jako osoby.

Realizacja człowieka jako osoby

Karol Wojtyła pisze: „Doświadczenie moralności musi nas interesować w szczególny sposób, gdyż wartości moralne – dobro i zło – stanowią nie tylko wewnętrzną właściwość ludzkich czynów, ale mają również to do siebie, że człowiek właśnie jako osoba poprzez te moralnie dobre lub złe czyny sam staje się dobry lub zły. Dynamicznie więc, czyli egzystencjalnie, rzecz ujmując, można powiedzieć, iż zarówno w punkcie wyjścia tych wartości, jak też w ich punkcie dojścia jawi się osoba. Jawi się bardziej jeszcze niż poprzez sam »czysty« czyn”¹¹³. Spełniając czyny i realizując wartości moralne, człowiek kształtuje świat zewnętrzny. Ale swymi czynami kształtuje również, a nawet przede wszystkim świat wewnętrzny, sprawiając zaistnienie dobra lub zła moralnego we własnym wnętrzu. I dopiero ten przypadek mówi nam o właściwym spełnianiu czynów¹¹⁴.

Andrzej Póltawski uważa, że wyraźny postęp w filozoficznym poznaniu świata, a przede wszystkim człowieka, dokonał się dzięki moralnemu aspektowi rzeczywistości, o którym szczególnie trafnie mówi Kant, jako o właściwym terenie odsłaniania się nam „rzeczy samych w sobie”¹¹⁵. Moralny aspekt rzeczywistości należy – jak podkreśla – rozumieć znacznie szerzej, niż dzieje się to w naukach przyrodniczych, które abstrahują od wszelkiego wartościowania w moralnym tego słowa znaczeniu¹¹⁶, ale także szerzej niż w fenomenologii husserlowskiego typu, która prowadzi do uznania, że tak jak świadomość jest heterogeniczna względem realnego świata (będąc „nierealna”), tak samo heterogeniczne są wartości, wskutek czego ich ontologiczna sytuacja staje się niejasna¹¹⁷.

¹¹³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 61.

¹¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 195.

¹¹⁵ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 298.

¹¹⁶ Zob. A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 110.

¹¹⁷ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 287.

Krakowski filozof nie musi borykać się z tym problemem. Zgodnie z przyjętymi przezeń założeniami, takimi jak realne istnienie osoby będącej sprawcą realnego zaistnienia wartości moralnych w czynie, nie tylko moralny kształt czynu zależy od jego sprawcy, ale czyn także kształtuje swego sprawcę. Dokonuje się to za sprawą przechodniego i nieprzechodniego aspektu ludzkiego działania. Jego aspekt przechodni (*transiens*) ujawnia się, gdy czyn zwraca się do przedmiotów znajdujących się poza człowiekiem, zyskując swe odzwierciedlenie w jakimś wytworze ludzkim. Natomiast profil nieprzechodni (*immanens*) odsłania się wówczas, gdy obiektem działania staje się sam działający podmiot, czyli człowiek. W tym przypadku czyn nie wychodzi na zewnątrz, lecz pozostaje w podmiocie¹¹⁸. Dlatego pierwszy rys struktury „człowiek działa” zmienia rzeczywistość zewnętrzną, drugi – wewnątrz człowieka¹¹⁹.

W takiej perspektywie osoba stanowi nie tylko podmiot czynu, ale także jego przedmiot. Jako poznawany fakt, czyn podlega odzwierciedleniu w świadomości wraz z sądem o swej wartości moralnej. Upodmiotowiony w takiej postaci, wchodzi do wnętrza osoby wraz ze swą wartością, zostając przeżytym jako czyn „tej-oto” osoby. Obecność wartości czynu w przeżyciu człowieka sprawia, że zinterioryzowane zostaje dobro lub zło moralne czynu, wpisując się niejako w osobową strukturę swego sprawcy. Taka teoria wypływa z Karola Wojtyły koncepcji świadomości. Czyn i jego aksjologiczne odniesienie mają konsekwencje w wartości moralnej osoby będącej podmiotem tej świadomości. „Chodzi tutaj [...] o takie refleksywne sprawdzenie »do wewnątrz«, w wyniku którego zarówno ów czyn, jak też dobro bądź zło moralne stają się właśnie pełną podmiotową rzeczywistością człowieka. [...] Ów »pełny wymiar«, czyli wymiar przeżycia, jest zarazem wymiarem doświadczenia, poprzez które dobro i zło jako wartości moralne osoby, a wraz z nimi sama osoba i czyn stają się przedmiotem zrozumienia, i to zrozumienia coraz gruntowniejszego [...]”¹²⁰.

W związku z tym A. Póltawski mówi o podwójnej teleologii działania człowieka, zwracając uwagę, że aspekt moralny podmiotu nie jest wyrazem jego biernego poddania się wpływom wartości moralnej swego działania. Człowiek to byt dynamiczny, dzięki czemu wartość moralna jego osoby staje się kwestią samorealizacji, czy też

¹¹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 470–471.

¹¹⁹ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 218.

¹²⁰ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 98.

samospełniania się w czynie moralnie dobrym lub destrukcji w czynie moralnie złym¹²¹. W wyniku samorealizacji, samospełniania się, czy też samorozwoju, człowiek, który jest osobą, staje się coraz bardziej „kims” i „jakims”¹²². Krakowski filozof pisze: „Stawanie się – to to, co ujmujemy łacińskim słowem *fieri*. Przez *fieri* można rozumieć ten aspekt dynamizmu człowieka (jego działania czy też dziania się, jakie w nim zachodzi), który jest skierowany ku człowiekowi samemu – jako podmiotowi tego dynamizmu. [...] Podmiot ów pośród wszystkich swoich zdynamizowań nie zachowuje się obojętnie: nie tylko bierze w nich udział, jak to już w pewnej mierze zostało ukazane, ale także sam w sobie przez każde z tych zdynamizowań w jakiś sposób kształtuje się lub przekształca. (W tym miejscu dotykamy zarazem wewnętrznej struktury życia)”¹²³.

Stawanie się człowieka dotyczy całej jego struktury bytowej. *Fieri* daje się ująć także w warstwie wegetatywnej i psychoemotywniej. Pierwszej z nich odpowiada *in fieri*, czyli rozwój organizmu, dotyczący procesu narodzin, wzrostu i powolnego, ale konsekwentnego obumierania, warstwie psychoemotywniej zaś – rozwój psychiczny¹²⁴. Na swój rozwój cielesny człowiek nie ma właściwie wpływu. Może jedynie decydować o warunkach, w jakich on zachodzi. Natomiast sferę psychoemotywną może w pewnych granicach i do pewnego stopnia formować. Lecz mimo konieczności niejako współpracy wszystkich tych sfer najważniejsza dla właściwego osobowego rozwoju jest sfera moralna – całkowicie zależna od człowieka¹²⁵. Samorozwój w jej obrębie, czyli stawanie się coraz bardziej „kims”, dokonuje się w pełni świadomie i osobowo¹²⁶. Dopiero co narodzony człowiek jest osobą, gdyż jest nią od początku swego życia prenatalnego. Ale osobą w pełnym tego słowa znaczeniu musi dopiero się stać, zarówno pod względem psychicznym, jak i moralnym¹²⁷. „Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”¹²⁸ – pisze krakowski myśliciel.

¹²¹ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, 103–104.

¹²² Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*. „Więź” 1979, nr 2–3 (250–251), s. 51.

¹²³ K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 144.

¹²⁴ Zob. ibidem, s. 145–146.

¹²⁵ Zob. J. G a ł a r o w i c z: *Imię własne człowieka...*, s. 131–133.

¹²⁶ Zob. H. P i ł u ś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 146–147.

¹²⁷ Zob. K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 28.

¹²⁸ K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 147.

W stawaniu się człowieka nie chodzi o aktualizację indywidualnej substancji, czym koncepcja Wojtyły różni się od teorii klasycznej¹²⁹. W związku z tym Roman Forycki pyta, czy w nauce krakowskiego filozofa występują jakieś statyczne aspekty bytu człowieka, które są elementami pochodzącymi z filozofii Platońsko-Arystotelesowskiej w jej klasycznym rozumieniu. Bo z pewnością człowiek został tu ukazany jako rzeczywistość w dążeniu, która się realizuje¹³⁰. Odpowiadając, należy zwrócić uwagę, że według Wojtyły prawdą jest, że człowiek jest rzeczywistością, która cały czas się realizuje. Tego aspektu jego bytu w tradycji nie podkreślono. Stała się ona natomiast źródłem niezwykle ważnych treści aspektu ontycznego, związanego z *suppositum*. *Fieri* jako pewien dynamizm, jako postać *operari*, związane jest z *esse* człowieka tak, że *esse* leży u podłoża *fieri*. *Fieri* jest stawaniem się, natomiast *esse* – zaistnieniem koniecznym, aby się stawać. Człowiek może stawać się coraz bardziej „jakimś”, a nawet „kimś”, ponieważ „jest”¹³¹. Dlatego, wracając do wcześniejszej wypowiedzi na temat człowieka, który stając się osobą, osobą jest od początku swego istnienia, zrozumiałe jest, że gwarancję bycia osobą w sensie ontycznym stanowi *suppositum*. Samorealizacja ma sens fenomenologiczny i zarazem przeżyciowy¹³². „Człowiek jako osoba jest ukonstytuowany w znaczeniu metafizycznym jako byt poprzez własne *suppositum*: jest tym, który od początku istnieje i działa, chociaż działanie w pełni ludzkie (*actus humanus*), czyli czyn, pojawia się dopiero na pewnym etapie jego rozwoju”¹³³ – pisze autor *Osoby i czynu*.

Zdaniem S. Grygiela, czyn jako symbol jest swoistą „plamą” pozostawiającą swój ślad na osobie. W zależności od tego, czy jest on czynem moralnie dobrym czy złym, skutek plamy będzie odpowiednio pozytywny lub negatywny¹³⁴. Spełnienie zaś, o którym cały czas mowa, a które dokonuje się w czynie i za pośrednictwem czynu, w gruncie rzeczy dotyczy urzeczywistniania się określonej potencjalności, tkwiącej u podłoża osobowej struktury bytu człowieka i jego

¹²⁹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 209.

¹³⁰ Zob. R. Forycki SAC: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły. Na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969.* „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 120.

¹³¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 144–145.

¹³² Por. H. Piłus: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 141.

¹³³ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 380.

¹³⁴ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości...*, s. 141.

osobowego dynamizmu. Jest nią możliwość człowieka bycia dobrym lub złym moralnie. Wojtyła pisze: „Sam w sobie czyn jako *actus humanus* winien dopomóc w umysłowej i poznawczej aktualizacji tej potencjalności, którą zakłada i która znajduje się u jego korzenia”¹³⁵. Natomiast W. Stróżewski uważa, że w doświadczeniu człowieka splatają się dwa znaczenia słowa *potentia*: możliwość bierna i możliwość czynna. *Potentia* w sensie ścisłym to możliwość bierna i w sensie drugim – moc będąca swoistym powiązaniem aktu i możliwości. Człowiek w ujęciu Karola Wojtyły jawi się jako zarazem możliwość i moc, które ujawniają się w jego czynie. Ponieważ zaś moc należy do istoty człowieka, czyn jest tym, w czym moc aktualizuje się i sprawia, że człowiek, będąc w możliwości, zawsze jest „jakimś”, ale dopiero w czynie ujawnia się, jaki „jest”¹³⁶.

Spełnianie się człowieka pod względem moralnym w czynie dokonuje się zawsze, gdy człowiek czyn spełnia. Dzieje się tak, ponieważ każdy czyn ma aksjologiczne odniesienie – jest dobry lub zły moralnie¹³⁷. Na tym polega tzw. personalistyczna wartość czynu. Stanowi ona jego pierwotną, względem wartości moralnych, wartość odnoszącą go do dobra lub zła moralnego. Nie jest zatem tożsama z konkretną wartością moralną, chociaż stanowi nie tylko wartość samego czynu, przez który osoba ludzka się realizuje, ale także wartość samej osoby¹³⁸. Personalistyczna wartość czynu i personalistyczna wartość osoby nie zależą od realizacji konkretnej wartości moralnej. Bez względu na to, czy spełniany jest czyn dobry, czy też zły, wartość ta zawsze przysługuje człowiekowi jako osobie¹³⁹.

Przemyślenia krakowskiego filozofa dotyczące samorealizacji osoby przez sprawczość doprowadzają go do stwierdzenia, że sprawczość stanowi swoistą postać ludzkiej twórczości. Sprawczość wywołuje zaistnienie i istnienie czynu moralnie nacechowanego, twórczość zaś prowadzi do ukształtowania dzieła, którym jest osoba¹⁴⁰. Autor pisze: „Jest to ta twórczość, dla której pierwszym tworzywem jest sam człowiek. Człowiek przez działanie kształtuje przede wszystkim siebie samego”¹⁴¹.

¹³⁵ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 75.

¹³⁶ Zob. W. Stróżewski: *Doświadczenie i interpretacja...*, s. 275–276.

¹³⁷ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 139, 142.

¹³⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 304–307.

¹³⁹ Zob. R. Forzycki SAC: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły...*, s. 121.

¹⁴⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 119.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 120.

Wracając jeszcze na moment do polemicznego stosunku K. Wojtyły względem rozstrzygnięć aksjologicznych Schelera, rozwińmy podjęty wcześniej temat hierarchii wartości. Niemiecki fenomenolog uzależnia poznanie wartości od emocjonalnego przeżycia będącego intencjonalnym odczuciem¹⁴². Hierarchia ta obejmuje następujące wartości: hedonistyczne – jako najważniejsze (to np. przyjemność i przykrość), wyżej stojące wartości witalne (zdrowie, choroba, rześkość, zmęczenie) i zajmujące jeszcze wyższą pozycję: duchowe – intelektualne (głębia duchowa, tępota), oraz prawne (sprawiedliwość, niesprawiedliwość). Najwyżej zaś lokuje się *Sacrum*, zatem wartości religijne¹⁴³. „Przedmiotowe wartości odczute przez osobę stają się z kolei celem dążeń osoby, przy czym ów cel zostaje uświadomiony przedstawieniu. Na tym właśnie polega chcenie”¹⁴⁴. Scheler traktuje wartości przedmiotowe jako cele, do których skierowuje się chcenie, w czego rezultacie wartości te zostają urzeczywistnione, a owo urzeczywistnienie dokonuje się wewnątrz, a nie na zewnątrz osoby.

Jest to ten wątek w rozważaniach Schelera, co do którego intuicje obu myślicieli właściwie są zgodne. Dalej jednak Scheler rozwija swą myśl w nieco innym kierunku. Twierdzi, że urzeczywistnianiu w chceniu towarzyszy jednocześnie świadomość „wyższości” lub „niższości” wartości, czyli ich miejsca w hierarchii. Sama „wyższość” i „niższość” są od razu intencjonalnie przeżywane w emocjonalno-poznawczym odczuciu wartości dzięki miłości lub nienawiści, z których pierwsza poszerza niejako „widzenie” hierarchii, a druga je zawęża¹⁴⁵. W hierarchii wartości, którą proponuje Scheler, nie ma jednak wartości moralnych: dobra i zła. Nie ma ich, gdyż są one zależne od urzeczywistniania innych, przedmiotowych wartości, przy czym urzeczywistnianie wartości prowadzi do dobra moralnego, niesłuszność zaś rodzi zło¹⁴⁶. Wartości te tylko towarzyszą emocjonalnemu przeżywaniu przez osobę wartości przedmiotowych w ich „wyższości” lub „niższości”, same będąc wartościami przedmiotowymi¹⁴⁷. W tej sytuacji wartość okazuje się „bardziej” lub „mniej” dobra¹⁴⁸, a dobro najwyższe, bezwzględne, realizowane jest tylko wówczas, gdy wartość

¹⁴² Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 18.

¹⁴³ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 84–85.

¹⁴⁴ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 28.

¹⁴⁵ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 18.

¹⁴⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 84.

¹⁴⁷ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 28–29.

¹⁴⁸ Zob. K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 135.

zostanie ujęta emocjonalnie jako „najwyższa”. Analogicznie więc – ujęcie wartości „najniższej” ujawnia bezwzględne zło¹⁴⁹.

Karol Wojtyła podważa jednak pewność niemieckiego fenomenologa dotyczącą każdorazowego wyłaniania się dobra (nawet względnego) wraz z przeżywaniem „wyższości” wartości i odwrotnie – zła ujawniającego się w przeżyciu jej „niższości”¹⁵⁰. Doświadczenie etyczne wyraźnie pokazuje, że zdarzają się sytuacje, w których niemożliwe jest, aby sama tylko „wyższość” lub „niższość” wartości w hierarchii mogła decydować o pojawieniu się lub nie – którejś z moralnych wartości. Troska o zdrowie bezdyskusyjnie będzie realizacją tej wartości, która zawsze wiąże się z dobrem. Poza tym, niejednokrotnie mając na względzie dobro, człowiek poświęca wartość wyższą dla wartości niższej¹⁵¹. Ostatecznie jednak chodzi o człowieka¹⁵². Koncepcja niemieckiego filozofa nie pozwala mówić o moralnej wartości osoby, lecz jedynie o wartościach moralnych, które osoba przeżywa w aktach intencjonalnych będących ich urzeczywistnieniem¹⁵³. Ponieważ zaś osoba w rozważaniach Schelera nie jest bytem substancjalnym, przeto wartości, które dzięki przeżyciu „znajdują się” jakoś w osobie, tracą ontyczny grunt¹⁵⁴. Automatycznie też swą wartość musi stracić osoba jako osoba¹⁵⁵, a człowiek nie może stawać się dobry lub zły moralnie¹⁵⁶.

Takie stanowisko Schelera wyłania się z dokonanego przezeń odzielenia dobra od rzeczy. Rzeczy (byty) nie mają – zdaniem filozofa – nic wspólnego z wartościami, a to oznacza, że wartości nie mają na rzeczy żadnego wpływu. Nie zmienia tego nawet przyjęcie „rzeczowej struktury” wartości wyłaniającej się z ich syntezy w przeżyciach emocjonalnych, uwzględniających ich hierarchiczność¹⁵⁷. Wartości w ujęciu Schelera są „czyste”, są „wartościami idealnymi”, co powoduje, że „znajdują się” w osobie i stanowią o jej „idealnej istocie warto-

¹⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 22–23. Zob. także Idem: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 132–133.

¹⁵⁰ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 57–58.

¹⁵¹ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 84.

¹⁵² Zob. ibidem, s. 86.

¹⁵³ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 49–52.

¹⁵⁴ Por. ibidem, s. 60–62.

¹⁵⁵ K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł Objawienia a system etyczny Maxa Schelera. W: Zagadnienia podmiotu moralności...*, s. 151.

¹⁵⁶ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 57.

¹⁵⁷ Zob. ibidem, s. 20.

ściowej”, ale ta, podobnie jak osoba, nie podlega uprzedmiotowieniu¹⁵⁸. W koncepcji Wojtyły realna jest osoba ludzka i realne jest istnienie wartości moralnych, a oddzielenie dobra i zła moralnego od bytu ma implikacje w niemożliwości traktowania wartości moralnej jako konstytutywnego elementu bytu człowieka. Zdaniem krakowskiego myśliciela, dobro i zło są przedmiotowymi wartościami samej osoby, nie zaś wartościami przedmiotowymi tylko ze względu na bycie treścią jej przeżycia¹⁵⁹. Istnieją realnie, jakkolwiek nie są przedmiotami trwającymi w czasie, a ich istnienie jest „mocniejsze” niż istnienie czynu i ludzkiego życia. Tę cechę Galarowicz nazywa „realnością moralną”¹⁶⁰.

Elementem łączącym stanowisko krakowskiego i niemieckiego myśliciela jest przyjęcie osoby za podmiot wartości moralnych i uznanie, że tylko w niej mogą się one urzeczywistniać. Przyczyną tego jest fakt, że związane są one ze sferą duchową¹⁶¹. Lecz na tym koniec podobieństw¹⁶². Wszelkie rozbieżności mają swe źródło w różnych koncepcjach osoby¹⁶³ i różnych pojęciach aktu¹⁶⁴. Osoba w ujęciu Wojtyły dokonuje realnych czynów, przeżywa je, a w nich – swą wobec nich sprawczość. Więcej nawet – osoba przeżywa swą sprawczość nie tylko względem czynów, ale także względem siebie samej¹⁶⁵.

Jan Galarowicz dostrzega dodatkowo w antropologicznej koncepcji Wojtyły myśl, że chociaż człowiek zdolny jest czynić dobro i zło moralne, ze swej istoty kieruje się ku dobru, gdyż tylko dobro pozwala tworzyć siebie¹⁶⁶. Takie stanowisko poniekąd jest zgodne z pozycją autora *Osoby i czynu*, lecz aby je zrozumieć, należy podjąć problematykę wolności oraz woli człowieka. Bo dobro lub zło moralne może zaistnieć w osobie tylko dzięki woli, od której pochodzi cała sprawczość człowieka w czynie. Dlatego u podstaw ludzkich zdolności tworzenia wartości moralnych, a dzięki temu stawania się człowieka coraz bardziej „kimś”, tkwi struktura samostanowienia, będąca wyrazem jego wolności¹⁶⁷.

¹⁵⁸ Por. ibidem, s. 40. Zob. także K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania...*, s. 154.

¹⁵⁹ Zob. ibidem, s. 76–77, 93–94.

¹⁶⁰ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 148.

¹⁶¹ Zob. K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 132.

¹⁶² Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 67. Zob. także I d e m: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 22, 66.

¹⁶³ Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 200–201.

¹⁶⁴ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 66.

¹⁶⁵ Por. ibidem, s. 33.

¹⁶⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 93.

¹⁶⁷ Zob. ibidem, s. 130–131, 133.

Wolność i osobowa struktura samostanowienia

Z osobowego *fieri* człowieka Wojtyła wydobywa element wolności: „[...] w strukturze bowiem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym przez jego czyny wolność najwłaściwiej się unaocznia. [...] wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *fieri* ludzkiej moralności”¹⁶⁸. Dlatego stawanie się człowieka coraz bardziej „kims” możliwe jest tylko pod warunkiem wolności rozumianej w pełnym tego słowa znaczeniu, a zatem pod warunkiem realizowania wartości moralnych w czynie. „W doświadczeniu czynu – pisze J. Galarowicz – jest obecny moment wolności, którego nie dostrzegamy w sferze »dziania się«. Mówiąc inaczej, tym momentem, który odróżnia czyn osoby od wszystkiego, co w niej się tylko dzieje, jest samostanowienie”¹⁶⁹.

Wolność jest istotą samostanowienia, co właściwie sprawia, że się z nim utożsamia. Samostanowienie zaś to realna i dana w sposób obiektywny podmiotowi osobowa struktura w człowieku. „To, co nieredukowalne w człowieku, objawia się przede wszystkim w specyficznym ludzkiej dynamice wolnego działania. W centrum organizacji osoby ludzkiej znajduje się osobowa struktura samostanowienia. [...] W ten sposób człowiek wchodzi w kontakt z rzeczywistością moralną”¹⁷⁰ – dopowiada A. Póltawski. Natomiast K. Wojtyła pisze: „Kiedy osoba działa, kiedy dynamizuje się w sposób sobie właściwy, wówczas spontanicznie, niejako odruchowo w działaniu tym pojawia się samostanowienie, czyli wolność, zarówno w podstawowym jak i rozwiniętym znaczeniu tego słowa”¹⁷¹.

Wolność, a zatem samostanowienie człowieka, wiąże się z jego wolą, stanowiąc jej dynamizm. Bo wolny dynamizm zakorzeniony jest w woli ludzkiego bytu. To ontologiczny punkt widzenia¹⁷² sięgający tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, pojmującej wolę jako władzę duszy, a tym samym – strukturalny element realnego bytu człowieka¹⁷³. Takie jej rozumienie przyjął również krakowski filozof¹⁷⁴, podkreślając jednak, że nie można woli traktować jako samodzielnej rze-

¹⁶⁸ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 147–148.

¹⁶⁹ J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 126.

¹⁷⁰ A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 97.

¹⁷¹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 167–168.

¹⁷² Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 206.

¹⁷³ Zob. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 193–194.

¹⁷⁴ Zob. *ibidem*, s. 194.

czywistości i całości dla siebie ani nie można dokonywać jej analizy *in abstracta*. Wola musi być rozpatrywana w ramach całej dynamicznej struktury, jaką jest człowiek¹⁷⁵. Nawet jeżeli wolność jest wolnością przez wolę, jest rzeczywistością stanowiącą podstawę wszystkich strukturalnych właściwości człowieka. Wolność i będące jej istotą samostanowienie wchodzi w substancjalny wymiar osoby, gdy tymczasem wola jest jedynie przypadłością tego bytu¹⁷⁶. „[...] jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”¹⁷⁷ – twierdzi Wojtyła. Jako samostanowienie, wolność jest osobową strukturą człowieka wpisaną w ludzki byt potencjalnie. Oznacza to, że możliwy, a nawet konieczny staje się jej rozwój i jej samorealizacja. Wolność zresztą stanowi jej warunek i na tym polega wolność fundamentalna, którą zarazem obdarzony jest człowiek i którą może rozwijać, będąc nią obdarzonym¹⁷⁸.

Jerzy W. Gałkowski zwraca uwagę, że w antropologii K. Wojtyły zagadnienie wolności jest tym, co najlepiej oddaje dokonaną przez niego próbę połączenia filozofii bytu z filozofią świadomości. Dzieje się tak, gdyż jej analizę krakowski filozof przeprowadza na dwóch wzajemnie się uzupełniających poziomach: na poziomie ontycznym i w sferze przeżyciowej. To pozwala uchwycić wolność jako dynamizm człowieka związany z jego ontyczną strukturą, jako ukierunkowany przez podmiot, jego świadomość i rozumność¹⁷⁹. Ale pozwala też dostrzec, że źródło wolności znajduje się w samym „ja”, które przeżywa siebie jako przyczynę sprawczą czynu¹⁸⁰, przeżywając wartość moralną swej osoby. Fenomenologicznie bowiem wolność jest tym, co w doświadczeniu sprawczości przejawia się w przeżyciu „mogę – nie muszę”. Między „mogę” a „nie muszę” wyłania się przeżycie „chcę”, które ujawnia wolę¹⁸¹, a zarazem to, co w człowieku pozwala mu chcieć realizować wartości moralne¹⁸² i własną osobę. Ale wola musi być również władzą samostanowienia, gdyż samostanowienie osoby dokonuje się w aktach woli, samo tymi aktami nie będąc. Akty woli zdynamizowane wolnością tylko urzeczywistniają samostanowienie

¹⁷⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 179.

¹⁷⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 426–427.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 427.

¹⁷⁸ Zob. J. Gałarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 126–127, 131–132.

¹⁷⁹ Zob. J.W. Gałkowski: *Natura, osoba, wolność...*, s. 178–179.

¹⁸⁰ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 35, 59.

¹⁸¹ Zob. K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego...*, s. 187–193.

¹⁸² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 148.

osoby¹⁸³. Za pośrednictwem woli czyn człowieka – *actus humanus*, w którym dokonuje się samostanowienie, staje się *actus voluntarius*, co jeszcze bardziej konkretyzuje go jako czyn osoby, bo jako czyn dokonujący się w sposób właściwy woli, a zatem w sposób wolny¹⁸⁴.

Akt woli jest aktem czynnego, a nie tylko intencjonalnego skierowania osoby ku „chcianemu” przedmiotowi, czyli ku określonej wartości moralnej, której realizacja decyduje o kształcie moralnym określonego czynu oraz o rozwoju lub destrukcji osoby¹⁸⁵. Dlatego akt woli zawsze jest poprzedzony aktem poznania (*nihil volitum nisi praecognitum*)¹⁸⁶. „Wola jest zaś czynnikiem konstytutywnym życia etycznego, albowiem *rationalitas naturae* stanowi jej wewnętrzną, istotową właściwość” – twierdzi krakowski filozof¹⁸⁷. Wola to *appetitus rationalis*, a będąc rozumną, potrzebuje sądu rozumu o przedmiocie pożądania, którym jest wartość danego bytu. Nie chodzi tu bowiem o jego istotę¹⁸⁸. Chodzi o prawdę o wartościach moralnych, która stanowi punkt odniesienia dla aktu woli, który polega na dokonywaniu rozstrzygnięć i wyborów¹⁸⁹. Wyjaśnia to wyczerpująca wypowiedź K. Wojtyły: „Wybierać – to nie znaczy tylko skierować się do jednej wartości z pominięciem innych. Byłoby to czyste, »materialne« pojmowanie wyboru. Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Ani sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia. Owa zasada jest czymś, co tkwi wewnątrz samej woli, co stanowi o istocie wybierania. [...] przeciwstawienie dobra i zła, tak istotne dla moralności, zakłada fakt, iż chcenie wszelkich przedmiotów w ludzkim działaniu realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie przedmioty te stanowią”¹⁹⁰.

Woli bardzo rzadko zostaje przedstawiony tylko jeden przedmiot, tylko jedna wartość, którą teoretycznie mogłaby uczynić celem swego wolnego działania. Dlatego mówimy o „konieczności” (Karol Wojtyła używa cudzysłowu) dokonywania rozstrzygnięć i wyborów. Ta

¹⁸³ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 426–427.

¹⁸⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 74.

¹⁸⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 427–430.

¹⁸⁶ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 66.

¹⁸⁷ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 69.

¹⁸⁸ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 65–66.

¹⁸⁹ Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 482–485.

¹⁹⁰ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 182–184.

„konieczność” jednak – jak podkreśla Wojtyła – nie jest zaprzeczeniem wolności. Wręcz przeciwnie – o niej stanowi¹⁹¹. Zdaniem krakowskiego filozofa, wola ma również determinujący wpływ na popędy, a nawet instynkty¹⁹². Chociaż należy do *appetitus*, jest niezależna od materii, gdyż stanowi władzę duszy ludzkiej, a jej swoisty stosunek do dynamizmu ciała sprawia, że może dążyć do realizacji różnych dóbr, także związanych z jego potrzebami, i dokonywać rozstrzygnięć oraz wyborów również w tym obszarze. Sprawczość woli dominuje nad całym dynamizmem człowieka, także nad tym, na którym sama się opiera¹⁹³. „Ona to nadaje zasadniczy kierunek naszym wewnętrznym przeżyciom, przez nią kształtuje się cały wyraz ludzkiego »ja«, w niej zbiegają się najgłębsze funkcje życia osobowego”¹⁹⁴ – dopowiada Wojtyła.

Karol Wojtyła mówi również o „momencie aktualno-dynamicznym”, wiążącym się ze sprawczością osoby, oraz o „momencie przedmiotowym”, którym jest motywacja. Pierwszy wynika z natury woli, która jest dynamiczna, drugi – z celu, którego osiągnięcie również dynamizuje wolę. Te elementy kojarzą się, zdaniem krakowskiego filozofa, odpowiednio z *quoad exercitium* oraz *quoad specificationem* w koncepcji Akwinaty¹⁹⁵. *Quoad exercitium* oznacza, że wola zawierająca dążność i pożądanie, sama z siebie, siłą swej natury kieruje się ku dobru, które za scholastycznym mistrzem możemy nazywać *bonum in communi*. Jest to skierowanie czynne, będące źródłem czynów człowieka, które wyrażają jego względem owych czynów sprawczość. Dlatego człowiek przeżywający swe czyny, o czym dowiaduje się fenomenolog, przeżywa w nich własną sprawczość świadczącą o działaniu czynnika woli. *Motio quoad specificationem* natomiast wyraża skierowanie woli do różnych dóbr, które dane są jej w przedstawieniu. Mówiąc inaczej – wola wybiera te dobra, te wartości spośród wszystkich jej danych, które zgodnie z jej rozstrzygnięciem są najbardziej godne realizacji, gdyż są najwyższe¹⁹⁶.

To, co mówi św. Tomasz, ujawnia się w przeżyciu „ja chcę”, które zawiera, używając określenia Wojtyły, „tendencję determinacyjną”¹⁹⁷ lub inaczej – należy do „tendencji determinacyjnych”¹⁹⁸. Jest tak, gdyż

¹⁹¹ Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie...*, s. 483.

¹⁹² Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 46.

¹⁹³ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 70.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 63–64.

¹⁹⁵ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 63.

¹⁹⁶ Zob. ibidem, s. 64.

¹⁹⁷ Zob. ibidem, s. 35.

¹⁹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 64.

przeżycie „ja chcę” jest dążeniem celowym, wolnym i umotywowanym¹⁹⁹. Te dążenia wyzwalają się w podmiocie samorzutnie, ale swą spontaniczność pozwalają zrozumieć tylko pod warunkiem uwzględnienia wartości celu dążeń, który motywuje wolę. Dlatego wola ujawnia się w aktach dążeń celowych i wolnych, ale zawsze poprzedzonych dyskusją motywów i uwarunkowanych poznaniem dóbr i wartości, które wola wybiera do realizacji.

Karol Wojtyła mówi także o „instynkcie wolności”, który nie jest instynktem na poziomie natury czy indywiduum, lecz odnajduje się na poziomie osobowego dynamizmu: działania i czynu²⁰⁰. Na czym ów „instykt” polega? „Można powiedzieć, że osoba wykazuje szczególną potencjalność w stosunku do dobra etycznego. Potencjalność ta aktualizuje się przez akty woli, ponieważ wola sama jest tą potencją osoby względem dobra”²⁰¹. Im dobro większe, tym bardziej pociąga wolę do jego „chcienia” oraz do określonego wyboru i związanego z nim działania. Dzieje się tak dzięki temu, że u podstaw woli leży wrażliwość na wartości i dążenie do ich realizacji. Przede wszystkim zaś – do realizacji dobra moralnego²⁰². Wrażliwość ta sprawia, że w człowieku tkwi pewien pierwotny dynamizm woli związany ze swoistym podążaniem za wartościami, z poddawaniem się im, poddawaniem się dobru²⁰³. Jednocześnie zdolność woli do dokonywania rozstrzygnięć i wyborów sprawia, że jej podążanie ku dobru nie jest „ślepe”, wykazując osobową postać.

Za sprawą pędu do dobra wola nie jest neutralna, a jej rola nie sprowadza się do „przyglądania się” dobru z dystansu i dokonywania chłodnego wyboru. W każde „chcę” wpisana jest przecież gotowość do wychodzenia ku dobru, pierwotna względem dokonywania wyboru i niejako nakłaniająca wolę do rozstrzygnięcia na korzyść dobra. Nie ma tu jednak sprzeczności z wolnością woli, gdyż jej swoiste przyzwolenie na to, aby prawdziwe wartości mogły ją pociągnąć, zaabsorbować, jest warunkiem dojrzałości osoby²⁰⁴. W sytuacji „dyskusji motywów”, czyli konieczności rozstrzygnięcia i dokonania wyboru spośród wielu motywów, dochodzi do zawieszenia „chcienia”²⁰⁵. Warunkiem takiego dojrzałego aktu woli jest jej niezależność od motywów, jej niezdeteminowanie, przy jednoczesnej zależności od świata

¹⁹⁹ Zob. *ibidem*, s. 64–65.

²⁰⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 167–168.

²⁰¹ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 71.

²⁰² Zob. J. Gałarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 135.

²⁰³ Zob. *ibidem*, s. 135.

²⁰⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 172–173.

²⁰⁵ Zob. *ibidem*, s. 174–177.

wartości, gdyż poza tym światem nie ma wolności²⁰⁶. Dlatego wolność nie jest wolnością od przedmiotów, od wartości, ale jest wolnością do nich i dla nich, co warunkuje „oryginalna specyficzna dynamiczność” woli²⁰⁷. Ale jej skierowanie ku wartościom ma sens tylko wówczas, gdy poprzedzone jest poznaniem prawdy o tych wartościach²⁰⁸. *Volitum* zakłada *cogitum*. Krakowski filozof mówi tu o prawdzie w znaczeniu teoretycznym, a nie praktycznym. Ale właśnie temu elementowi zawdzięczamy w działaniu najwięcej, gdyż dzięki niemu „wiedzieć” przechodzi w „chcieć”²⁰⁹, a przeżycie wolności idzie w parze z przeżyciem prawdy²¹⁰.

W świetle dotychczasowych rozważań widać, że definicja osoby ludzkiej zaczerpnięta od Boecjusza zyskuje zupełnie nowy, bo głębszy wymiar. Dostrzega to A. Półtawski, twierdząc, że jeżeli przez dobre czyny człowiek staje się dobry moralnie, a przez złe – zły, to „według głębszego rozumienia przymiotnika »rozumny« [...] przymiotnik ten znaczy coś więcej niż »zdolny do intelektualnego rozumienia i prawidłowego rozumowania«; wiąże się on mianowicie z moralnością postępowania, z wyborem działań moralnie dobrych”²¹¹. Tadeusz Styczeń uważa, że jeżeli człowiek, który poznaje prawdę, mimo wszystko „nie chce”, to nie tylko sprzeniewierza się prawdzie, ale także sobie samemu, prowadząc do destrukcji osoby. Człowiek zdradzając prawdę, zdradza siebie, stając się nie-sobą i tracąc swą tożsamość²¹². Styczeń podkreśla również, że chociaż poznanie prawdy ma dla człowieka znaczenie absolutnie fundamentalne, to to, co robi on z prawdą, jest zupełnie inną kwestią, związaną z wolnością, od której ostatecznie zależy jego działanie²¹³. Myśliciel ten zwraca też uwagę na możliwość dostrzeżenia pewnej nieprzekraczalnej aporii w koncepcji Wojtyły. Ma ona wynikać z połączenia czynnika wolności z determinacją. Podkreśla on jednak, że aporia ta jedynie wydaje się nieprzekraczalna, ponieważ człowiek wiąże się z prawdą tylko wówczas, gdy ją poznaje. A poznaje ją z własnej woli, chcąc ją poznać. Zależność od prawdy nadal pozostaje „samo-zależnością”, gdyż odkrywając prawdę, człowiek odkrywa samego siebie jako podmiot poznania, od którego

²⁰⁶ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 136.

²⁰⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 177–179.

²⁰⁸ Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie...*, s. 485.

²⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 182–187.

²¹⁰ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 25, 105.

²¹¹ A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 107.

²¹² Por. T. Styczeń SDS: *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*. W: I d e m: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?...*, s. 115.

²¹³ Por. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 42–43, 112–115.

odkrycie lub nieodkrycie prawdy całkowicie zależy²¹⁴. Wolność zostaje spełniona tylko wówczas, gdy wiąże się z prawdą²¹⁵. Ostatecznie zatem, każdy akt „chcienia” będący rozstrzygnięciem i wybieraniem ukazuje swą zależność od osoby. To zależność w prawdzie – jak rzecz nazwie Wojtyła. Wolność jako niezależność woli jest niezależnością w dziedzinie intencjonalnej, poznawczej. Nie jest jednak niezależnością od własnego „ja”. I tu kryje się właściwe rozumienie samostanowienia²¹⁶. Autor pisze: „Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację, czyli samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów, na czym właśnie polega wolność”²¹⁷.

Dlatego wolność K. Wojtyła uznaje za samostanowienie, że jawi się ona jako stanowienie człowieka o dobru lub złu moralnym swej osoby. Takie ujęcie sprawy wyklucza też spór między rzecznikami determinizmu a rzecznikami indeterminizmu²¹⁸. Wolność nie jest zdefiniowaniem „ja” czynnikami zewnętrznymi, ale stanowi zależność „ja” od samego siebie. Wolność to nie samowola, to samozależność, co oznacza, że jest w niej obecny element swoistego determinizmu będącego autodeterminizmem. Wolność osoby jest wolnością wewnętrzną, pewną „niepodległością determinacji” ze strony woli człowieka – jak nazwie to krakowski filozof. Jej akt poprzedzony jest poznaniem wartości przedmiotu pożądanego przez wolę, pod której wpływem przedmiot jest pożądanym i wybierany²¹⁹.

Andrzej Póltawski zauważa, że wolność wewnętrzna zakłada wolność zewnętrzną, przy czym nie jest odwrotnie²²⁰. Dlatego największym zagrożeniem wolności człowieka nie jest zniewolenie, które przychodzi z zewnątrz, ale zniewolenie wewnętrzne, mające swe źródło w samej osobie, w osobowym „ja”²²¹. Sytuacja ta nie implikuje też antropocentrycznych poglądów, w których człowiek staje się miarą wszechrzeczy. Chodzi jedynie o twórczy udział człowieka w kształtowaniu samego siebie pod względem moralnym, a przez to – osobowym²²². W tej perspektywie bycie dobrym lub bycie złym zależy od samego człowieka.

²¹⁴ Por. ibidem, s. 45–48.

²¹⁵ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 137.

²¹⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 182–187.

²¹⁷ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 104.

²¹⁸ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 129.

²¹⁹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 68–69.

²²⁰ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 289.

²²¹ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 128.

²²² Zob. ibidem, s. 131.

Stanowisko K. Wojtyły w sprawie wolności rozumianej jako samostanowienie osoby nie jest stanowiskiem dotychczas niespotykanym w tradycji filozoficznej. Andrzej J. Noras wskazuje Nicolaia Hartmanna, który podkreślał zdolność człowieka do świadomego samostanowienia przejawiającego się w tym, iż wola czyni wartość swą determinacją. „[...] za istotny wkład Hartmanna uznać można próbę pokazania, że wolność woli nie jest wolnością od zewnętrznego przymusu, ale czymś zgoła innym, a mianowicie zdolnością właściwą człowiekowi, czyli samostanowieniem osoby ludzkiej²²³ – pisze A.J. Noras. Samostanowienie jest zdolnością osoby do ustanawiania celów własnych aktów. Ze względu na to Hartmann podkreśla dwa pojęcia wolności: negatywną wolność wobec zasady moralnej, zgodną z tezą indeterminizmu, oraz pozytywną autodeterminację, której warunek wstępny stanowi wolność negatywna. Wojtyła proponuje jednak całościowe rozwiązanie problemu wolności woli, zgoła inne niż Hartmann. Ów drugi traktuje pytanie o autodeterminizm jako pytanie metafizyczne, co oznacza, że jest ono nierozwiązywalne²²⁴. Dla Wojtyły pytanie o wolność jako samostanowienie, będące wyrazem autodeterminizmu, jest pytaniem o to, jak człowiek jako osoba przeżywa swą wolność. Ma zatem charakter pytania fenomenologicznego. Niewykluczone, że stanowisko Hartmanna było wynikiem pozostawania pod wpływem neokantyzmu marburskiego i samego Kanta²²⁵. A tak na marginesie, I. Kant, który mówił o „człowieku przyrodniczym” i o „człowieku noumenalnym”, przyjął możliwość uznania zarazem dwóch przeciwstawnych tez: tezy o istnieniu wolności w świecie oraz tezy drugiej – o jej nieistnieniu. Możliwe jest to tylko pod pewnym warunkiem. „Jeżeli bowiem dany czyn umieścimy w świecie zjawisk (*fenomenon*), wówczas musi on być uwarunkowany prawami przyrody, jeśli natomiast pojmiemy go jako czyn sam w sobie (*noumenon*), wówczas może być wolny, gdyż poza zjawiskami przyrodnicza zasada przyczynowości nie obowiązuje” – podsumowuje jego myśl krakowski filozof²²⁶. Taka jest sytuacja wolności woli w perspektywie rozumu teoretycznego, którego koncepcja stanowi konsekwencję założeń teoriopoznawczych filozofa z Królewca. Zdaniem Kanta, wolność woli wiąże się z prawem moralnym, które z kolei stanowi aprioryczną formę rozumu praktycznego, kierującego życiem etycznym człowieka. Wolność woli jest tylko ideą, która nie daje się

²²³ A.J. Noras: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 118.

²²⁴ Zob. *ibidem*, s. 105–106.

²²⁵ Por. *ibidem*, s. 118.

²²⁶ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 40.

stwierdzić doświadczalnie. W końcu – wolność woli zawiera się w sferze noumenalnej. Doświadczenie życia człowieka na płaszczyźnie moralnej nie daje podstaw do przyjęcia wolności, gdyż działaniem człowieka wobec prawa moralnego, czyli „imperatywu kategorycznego”, kierują aprioryczne idee rozumu. Istnienie owego prawa wymusza niejako przyjęcie idei wolności woli zakotwiczonej w nim samym. W nim też tkwi jej istota, co oznacza, że realizacja wolności woli dokonuje się w kierunku, jaki wyznacza jej prawo moralne. Gdy kierunek ten zostanie w jakikolwiek sposób zaburzony przez „dobro” pochodzące z porządku przyrodniczego, wówczas to nie czysty rozum kieruje wolą, lecz „przyroda” wprowadzająca determinację i przecząca wolności²²⁷. Człowiek – wedle Kanta – nie jest całością i jednością cielesno-duchową, dlatego wolność nie może być jego cechą konstytutywną, jak w ujęciu Wojtyły²²⁸.

O wolności jako wolności konkretnej filozofia nowożytna nie pozwalała mówić. Oddzieliła człowieka od świata zewnętrznego, sprawiając jednocześnie, że świat ten stał się zamknięty i zdeterminowany, a przede wszystkim – absolutnie odseparowany od świata ducha, od świadomości. Dlatego przyjęcie wolnego działania wymusiło konieczność sprowadzenia świata materialnego do świata ducha, a w konsekwencji – uczynienia go intencjonalnym wytworem świadomości²²⁹. To błędne rozumowanie sprawiło, że fenomenologia, ujmowana jako metoda opisu prezentowania się przedmiotów intencjonalnych w świadomości, nie potrafi uchwycić przyczynowych relacji zachodzących między różnymi zachowaniami człowieka. Tym samym nie potrafi pokazać udziału osoby w decyzjach moralnych, a co za tym idzie – opisać fenomenu decyzji moralnej jako podstawy sprawczości osoby w czynie²³⁰. Dlatego również koncepcja osoby, którą proponuje M. Scheler, wyklucza wraz ze sprawczością udział rozumu i woli w jej „działaniu”, niebędącym zresztą działaniem we właściwym – arystotelesowsko-tomistycznym tego słowa znaczeniu²³¹. Nie może być też mowy o zaangażowaniu woli w dążenie i chcenie wartości. Przyjmuje się co prawda swoiste „przedstawienie”, jednak pokazuje ono wyłącznie kierunek, w którym zmierza dążenie podmiotu, nie mając na to dążenie żadnego wpływu²³². „Jeżeli Scheler nie dostrzeże tego faktu [jakim jest wola – M.M.], to mamy do czynienia

²²⁷ Zob. ibidem, s. 40–41, 43.

²²⁸ Por. ibidem, s. 42–43.

²²⁹ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Człowiek a świadomość...*, s. 164.

²³⁰ Zob. R. B u t t i g l i o n e: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 380–381.

²³¹ Zob. J. G a l a r o w i c z: *Imię własne człowieka...*, s. 83.

²³² Zob. ibidem, s. 85.

z następstwem całej jego koncepcji osoby, która, jak stwierdzono, jest emocjonalistyczna. Wobec tego jednak koncepcja zadała kłam doświadczeniu, zamiast liczyć się z nim i służyć do jego interpretacji²³³ – twierdzi Wojtyła. Dlatego to rozum, a nie emocje, hierarchizuje wartości²³⁴, gdyż rozum przeniknięty jest niejako pędem woli do dobra²³⁵ i potrafi to dobro zobiektywizować²³⁶.

Rocco Buttiglione zauważa również, że niemiecki fenomenolog nie rozwiązuje do końca kwestii dążenia do wartości, które jakoś musi być w jego koncepcji obecne²³⁷. Zgodnie z założeniami systemu Schelera nie można chcieć ani dobra, ani zła moralnego. Można je tylko przeżywać emocjonalnie. Każda próba dążenia do wartości moralnej jako celu jest dla niego wyrazem faryzeizmu, a twierdzenie takie stanowi konsekwencję chcenia własnej dobroci etycznej, której chcieć nie wolno, gdyż nie wypada. Osobie dostępna jest wartość przeżywana w emocjonalnym odczuciu, wobec czego chcenie własnej wartości moralnej wiązałoby się z chceniem jej odczuwania²³⁸. Chcenie dobra własnej osoby podmiot przeżywa jako „chcenie bycia dobrym”, a ostatecznie – jako „chcenie odczuwania, że jest się dobrym”. Odczucie takie, będąc celem realizacji dobra, staje się przyczyną realizacji zła moralnego. Nie może więc człowiek stawiać sobie celu, jakim jest wartość jego osoby, jej dobro. Może natomiast chcieć realizacji dobra dla samego dobra, a wówczas realizacja dobra osoby dokona się „przy okazji”²³⁹. Tymczasem K. Wojtyła wyraźnie stawia na wartość moralną osoby, która może być, a nawet powinna być „chciana”, stając się celem dążenia i działania podmiotu²⁴⁰. Bo celem człowieka jest dobro własnej osoby będące warunkiem jej wolności i samostanowienia. Nie spełniając się w dobru, człowiek traci i wolność, i moc samostanowienia²⁴¹ będącego głębszym wymiarem ludzkiego „ja”²⁴².

²³³ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 35–36.

²³⁴ Zob. K. Wojtyła: *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, s. 239.

²³⁵ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 66.

²³⁶ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 69.

²³⁷ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 112.

²³⁸ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 30.

²³⁹ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 68–69.

²⁴⁰ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 66.

²⁴¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 197–198.

²⁴² Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne...*, s. 425.

Samostanowienie jest też tym, co w swoisty sposób „uprzedmiotawia” działający podmiot w jego własnym działaniu przez strukturę samoposiadania i samopanowania²⁴³. Wojtyła pisze: „Oto bowiem ta sprawczość, która jest zarazem samostanowieniem, odsłania nam w całości osobę jako podmiotową strukturę samo-panowania i samo-posiadania”²⁴⁴. A gdzie indziej: „W przeżyciu odsłaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego »ja«. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje »ja« jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować. [...] Równocześnie bowiem struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, stanowi rzeczywiste wyposażenie podmiotu osobowego, poniekąd jest nim samym. W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem”²⁴⁵. Dzięki tym strukturom, które leżą u podstaw samostanowienia, są niejako jego uszczegółowieniem²⁴⁶ i stanowią głębsze osobowe warstwy człowieka, nie może być mowy o faryzeizmie czy narcyzmie, nawet jeżeli podmiot zwraca się ku sobie²⁴⁷. Celem tego zwrócenia się jest samorealizacja, którą krakowski filozof określa jako „wsobność” osoby²⁴⁸ urzeczywistniającą się w samoposiadaniu i samopanowaniu²⁴⁹. Strukturę samoposiadania i samopanowania zakłada akt woli będący odpowiedzią na wartości²⁵⁰. A samoposiadanie nie daje się zrozumieć bez samopanowania. Aby o sobie stanąć, człowiek musi siebie posiadać i sobie panować. Samopanowanie nie jest jednak panowaniem nad sobą, nad swym ciałem czy własnymi emocjami. Nie jest zatem pewną umiejętnością czy sprawnością, którą człowiek nabył w życiu²⁵¹. To coś o wiele bardziej doniosłego, jak uważa słusznie J. Galarowicz. Z faktu, że człowiek jest zarazem tym, kto posiada i jest posiadany, wynika rzecz najważniejsza, bo mająca znaczące konsekwencje: osoba jest rzeczywistością, która nie może należeć do nikogo innego poza nią

²⁴³ Ibidem, s. 430.

²⁴⁴ K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 385.

²⁴⁵ K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku...*, s. 441.

²⁴⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 152.

²⁴⁷ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 208–209.

²⁴⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 196.

²⁴⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 387.

²⁵⁰ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 213–215.

²⁵¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 152–153.

samą i nikt inny nie może o niej decydować²⁵². „Z natury, czyli z racji tego, jakim jest bytem, osoba jest panem siebie samej (*sui iuris*) i nie może być odstępiona innej ani też zastąpiona przez inną w tym, co domaga się udziału jej własnej woli i zaangażowania jej osobowej wolności (*alteri incommunicabilis*)”²⁵³. Człowiek „może – nie musi”, w czym wyraża się jego struktura samostanowienia i czego dotyczy problem powinności moralnej.

Powinność moralna człowieka

Człowiek w koncepcji Karola Wojtyły, będąc osobą wolną wolnością fundamentalną, może wybierać spośród dobra i zła moralnego. Lecz by stawać się coraz bardziej „kimś”, powinien realizować dobro moralne. To z tego powodu wola człowieka wykazuje swoisty pęd do dobra i do prawdy o związku tej wartości z ludzką osobą. Sprawcza determinacja woli jest rdzeniem przeżycia powinności²⁵⁴. Tak postawiony problem upoważnia do mówienia o powinności moralnej w antropologii adekwatnej. „Z tą chwilą zaś, kiedy w akcie woli została jasno określona sprawcza determinacja osobowego »ja« w stosunku do wartości, wyłania się *eo ipso* moment powinności jako realny współczynnik przeżycia woli”²⁵⁵. Tym przeżyciem, które informuje nas o powinności moralnej, jest „mogę – nie muszę – chcę”, implikujące przeżycie „mogę – nie muszę – powinienem”. „Powiniennem” jest pewną modyfikacją „chcę” i jednocześnie jego „mocniejszą” odmianą, bo wyrastającą z samego centrum osobowego, wolnego „ja”. Dotyczy więc nie tylko wartości jako takiej, ale wartości samej osoby²⁵⁶. Dlatego o powinności można mówić również na podstawie przeżycia „chcę być dobry”, będącego konsekwencją przeżycia dobra moralnego²⁵⁷. Poznając i przeżywając dobro, człowiek odkrywa jego wpływ na moralny rozwój osoby i jej strukturę samostanowienia. Realizacja dobra moralnego jest zarazem realizacją wolności, stąd

²⁵² Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 112.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 62.

²⁵⁵ Ibidem, s. 60.

²⁵⁶ Zob. J. Gałarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 149–150.

²⁵⁷ Por. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 105.

w dalszej perspektywie przeżycie „chcę być dobry” przybiera postać: „ja powinienem” oraz „ja muszę”, odnoszące się do tego dobra²⁵⁸.

A droga od woli do powinności prowadzi przez rozum, który poznaje wartości moralne. Na podstawie poznanej rozumowo prawdy wola dokonuje rozstrzygnięć i wyboru. Powiedzieć zatem można, że to rozum określa zasady postępowania, zgodnie z którymi doskonale osoby może się urzeczywistniać, i to on określa powinność moralną człowieka. Krakowski filozof zwraca jednak uwagę, że w gruncie rzeczy powinność czerpie swą energię wprost z bytu ludzkiego, z jego woli i jej pędu do dobra. Powinność łączy się z wysiłkiem i napięciem, którego linia przebiega między tym, kim człowiek jest, a tym, kim być powinien²⁵⁹.

W kwestii tego, co wywołuje przeżycie powinności w człowieku, K. Wojtyła nie zgadza się ze św. Tomaszem z Akwinu, dla którego powinność czynienia dobra moralnego bezpośrednio wiąże się ze świadomością ostatecznego celu człowieka, jakim jest zbawienie, a przez to szczęście²⁶⁰. Uważa on, że świadomość celu ostatecznego nie może być tym, co wzbudza w człowieku poczucie powinności moralnej. Dane doświadczenia jasno pokazują, iż powinność moralna jest bezwarunkowa. Gdy jej wzbudzeniu się w człowieku przyświeca wizja własnego szczęścia, powinność ta jest tylko heterogenizacją prawdziwej powinności moralnej. Oczywiście, powinność ma związek ze szczęściem, bo szczęśliwość wiąże się ze spełnianiem się człowieka jako osoby²⁶¹, ale związek ten może się rozwijać tylko w jednym kierunku: osiągnięcie szczęścia zależy od spełnienia powinności moralnej, nie zaś: przeżycie powinności moralnej zależy od wizji szczęścia²⁶².

Taka koncepcja ostatecznie odrzuca niebezpieczeństwo ujawniania się faryzeizmu w realizacji wartości moralnych, czego obawia się Scheler. Przeżycie powinności jest przeżyciem, którego doznaje osobowy podmiot niejako spontanicznie i z oczywistością. Nie ma tu mowy o subiektywizmie, czy nawet wyrachowaniu. Rzeczywistość moralna istnieje obiektywnie, a jej obiektywne istnienie wyrażają normy etyczne, do których odniesienie się również stanowi powinność moralną człowieka. Zgodnie z tokiem myślenia twórcy antropologii adekwatnej, czyn jest dobry lub zły moralnie, wobec czego

²⁵⁸ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 35.

²⁵⁹ Zob. K. Wojtyła: *Elementarz etyczny...*, s. 43.

²⁶⁰ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 144–145, 149, 151.

²⁶¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 216–217.

²⁶² Zob. T. Styczeń SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi*. Kardynał Karol Wojtyła: *filozof-moralista*. „Znak” 1980, nr 3, s. 263–264.

spełniający go człowiek staje się dobry lub zły, gdy odpowiada lub nie odpowiada określonej normie etycznej. To, że tak jest, dane jest człowiekowi w przeżyciu. Dlatego powinność moralna stała się nie tylko punktem polemiki Wojtyły z Akwinatą, ale również z jej fenomenologiczną koncepcją. Fenomenologowie, mówiąc o moralności, mają na myśli wyłącznie jej aksjologiczny, a nie normatywny charakter. Charakter aksjologiczny wyznacza zbiór wartości, które mogą być poznawane jako statyczne, normatywny zaś – zakłada dynamizm moralnej rzeczywistości, ściśle związany z dynamizmem człowieka²⁶³. Autor pisze: „Wolność woli ludzkiej bowiem najpełniej uwydatnia się w moralności przez powinność. Powinność zaś wyrasta zawsze w zetknięciu woli z jakąś normą”²⁶⁴.

Ważne jest przy tym, że człowiek, jeżeli jest sprawcą, a zatem w jakiś sposób twórcą wartości moralnych, nie jest twórcą moralnych norm. „Etyka chrześcijańska utrzymuje, że normy moralne podobnie jak wszystkie prawa natury stworzonej pochodzą od Stwórcy, jednakże sposób pochodzenia olbrzymiej większości tych norm jest naturalny; człowiek uświadamia je sobie po prostu rozumem”²⁶⁵ – twierdzi Wojtyła. Normy te, podobnie jak normy, których człowiek nie jest w stanie odkryć rozumem, dane są również w Objawieniu, co nie przeszkadza, by odnalezione w Piśmie Świętym mogły stać się źródłem nadprzyrodzonej prawdy, ważnej zarówno dla wierzących, jak i dla „niewtajemniczonych”²⁶⁶.

Ta uwaga nie ma marginalnego znaczenia, gdyż nauka o człowieku, którą buduje Wojtyła w ramach antropologii adekwatnej, ma być nauką uniwersalną. Nawet jeżeli normy, o których tu mowa, są normami etyki chrześcijańskiej, mają odzwierciedlać prawdę o rzeczywistości aksjologicznej. W nich zobiektywizowane jest dobro moralne, wobec czego tylko ta wartość jest wartością bezwzględną, która staje się przedmiotem powinności, a czynem, którego spełnienie staje się treścią przeżycia powinności – czyn realizujący bezwzględne dobro moralne. Podsumowując: normy moralne, niosące treść powinności we właściwy sposób, są źródłem bezwzględnej wartości moralnej²⁶⁷.

Nasuwa się więc pytanie: czy powinność odnoszenia się osoby w czynie do określonych norm etycznych nie odbiera jej wolności? Odpowiedź Wojtyły mogłaby być następująca: nie, ponieważ normy

²⁶³ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 102–103.

²⁶⁴ K. W o j t y ł a: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 107.

²⁶⁵ K. W o j t y ł a: *Elementarz etyczny...*, s. 31–32.

²⁶⁶ Zob. ibidem, s. 32–33.

²⁶⁷ Zob. J. G a l a r o w i c z: *Imię własne człowieka...*, s. 149–150.

wiążą człowieka z prawdziwym dobrem, dzięki któremu jego wolność wraz z całą osobową strukturą realizowana jest w pełnym wymiarze²⁶⁸. Natomiast M. Scheler z pozycji fenomenologicznej swego systemu odrzuca element powinności, dostrzegając w nim czynnik zniewolenia. Czyni też powinność podłożem własnej polemiki z Kantem, czego dokonuje w dziele *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*²⁶⁹. „Scheler przeciwstawia się w tym dziele poglądom Kanta odnośnie do samej istoty etyki i życia etycznego. Wysuwa mianowicie wartość jako ten element przeżycia, który stanowi o charakterze etycznym tegoż przeżycia, podczas gdy Kant wysunął w tym charakterze powinność”²⁷⁰ – uogólnia Wojtyła. Niemiecki fenomenolog uznał, że powinność jest negatywną funkcją w życiu człowieka, a wykluczenie powinności stanowi niezbędny warunek zbudowania etyki czystych wartości. Już sama otwartość osoby na wartości i ich poznawcze przeżycie sprawia, że wartości same nadają kierunek chceniom. Niepotrzebna jest powinność, która zwraca się ku wartości negatywnej tylko po to, by ją zniszczyć lub dać możliwość zaistnienia wartości pozytywnej. A jeśli tak, to znaczy, że pragnienie pozytywnej wartości wiąże się z jej brakiem będącym wartością negatywną. Zakaz, jak sama nazwa wskazuje, zakazuje realizacji określonej wartości, co skutkuje jej brakiem w życiu osoby. Ale również nakaz oznacza brak wartości, skoro dopiero nakazuje jej realizację. I to w nakazie właściwie zawarta jest istota odrzucenia powinności przez Schelera, gdyż nakazuje on ujawnienie się w osobie pewnej wartości przedmiotowej, której w niej nie było, co oznacza, że nie była dla niej wartością pozytywną. Dlatego ostatecznie nakaz stanowi źródło przeżywania wartości negatywnych²⁷¹, a pozytywne przeżycie wartości wynika z kierowania się wyłącznie samymi wartościami, nie zaś jakąś powinnością²⁷². Nakaz jest absolutnie zbędny, gdyż swoisty emocjonalny pociąg powoduje odczucie wartości, a wraz z nim ich realizację²⁷³. Tak jak wedle Kanta powinność wiąże się z szacunkiem do prawa, w ujęciu Schelera łączy się z uczuciowym przeżyciem o negatywnym charakterze²⁷⁴. Scheler uznaje zatem, że nie tylko nie można „chcieć” realizacji dobra moralnego, ale także nie sposób jej nakazywać.

²⁶⁸ Ibidem, s. 151.

²⁶⁹ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 21.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Zob. ibidem, s. 31.

²⁷² Zob. ibidem.

²⁷³ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 25–26.

²⁷⁴ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 50.

Czy jednak to, co zostało powiedziane, nie przekonuje, że Scheler nie ustrzege się mówienia o jakiejś powinności? Same przecież wartości „zmuszają” do ich przeżywania. Wojtyła dostrzega tu pewne „przynaglenie” ze strony wartości przeżywanych jako pozytywne w intencjonalnym akcie emocjonalno-poznawczym, a co za tym idzie – „idealną powinność”²⁷⁵. W konsekwencji jednak w systemie niemieckiego filozofa nie ma miejsca na powinność moralną we właściwym tego słowa znaczeniu. Wartości są obojętne na istnienie, toteż nie mogą „przynaglać” osoby do ich urzeczywistniania. Osoba przeżywa je w sposób czysty dzięki emocjom, i tylko z emocji, a nie z powinności wypływa wszelkie do nich dążenie²⁷⁶. Wojtyła zauważa, że Scheler, odrzucając zewnętrzny nakaz realizacji wartości, nie bierze pod uwagę, że może on wypływać z samego wnętrza osoby i jej obiektywnego stosunku do wartości. Nie dostrzega, że nakaz wewnętrzny świadczy o sprawczości osoby wobec aktu, który urzeczywistnia określoną wartość. Świadczy więc o sprawczości wypływającej z woli człowieka²⁷⁷. Zresztą Scheler nie może tego dostrzec – uniemożliwiają mu to założenia jego systemu, aktualistyczna koncepcja osoby będąca ich wynikiem oraz odrzucenie woli jako implikacja takiej koncepcji osoby. „Z tą chwilą natomiast, kiedy staniemy na stanowisku woli, powinność musi się pojawić wraz ze sprawcą autodeterminacją osobowego »ja«”²⁷⁸ – uważa Wojtyła.

Zdaniem R. Buttiglione, chcąc naświetlić problem powinności moralnej związanej ze sprawczością, nie można się ograniczać jedynie do fenomenologii. Należy ją przekroczyć, przekraczając jej metodę. Można to zrobić, odwołując się do Kanta, w którego rozumieniu poczucie powinności pozwala, a nawet wymusza poznanie podmiotu będącego jako sprawca przyczyną czynu i biorącego za ten czyn odpowiedzialność²⁷⁹. Kant jednak, wprowadzając tzw. imperatyw kategoryczny, tak naprawdę zniewala wolę, przypisując wszelką motywację rozumowi praktycznemu, który zawiera aprioryczne treści stanowiące prawo moralne. Imperatyw kategoryczny jest zasadą zrodzoną z samego rozumu, a nie w rozumie pod wpływem jego zetknięcia się z rzeczywistością. K. Wojtyła uważa natomiast, że pod treścią imperatywu nakazującego określone postępowanie musi tkwić

²⁷⁵ Zob. K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 139.

²⁷⁶ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 31–32. Zob. także I d e m: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 85–89.

²⁷⁷ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 93.

²⁷⁸ K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 60.

²⁷⁹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 380–381.

inna zasada mówiąca o zgodności działania człowieka z rzeczywistością. Bo rozum zdolny jest nie tylko do poznawania, ale także do wartościowania rzeczywistości, dostrzegania w niej dobra i hierarchizowania go²⁸⁰. Dzieje się tak wskutek ścisłego związku i współpracy rozumu z wolą i woli z rozumem. W systemie Kanta rozum rozkazuje woli, podporządkowując ją swoim aktom, a cała sprawczość czynu moralnego pochodzi od imperatywu. W koncepcji Wojtyły sprawczość zakorzeniona jest w człowieku będącym osobą²⁸¹. Autor pisze: „O ile przeto odnośnie do Kanta należy stwierdzić, że w swym systemie zagubił w zasadniczej mierze wolę, o tyle św. Tomasz zapewnił jej należyte, zgodne z powszechnym doświadczeniem miejsce w strukturze osoby i jej działania. [...] Św. Tomasz dlatego tak jasno wyodrębnia wolę i zapewnia jej należyte miejsce w strukturze osoby ludzkiej, że określa ściśle jej przedmiot właściwy. Przedmiotem tym jest dobro”²⁸².

Wyjście poza fenomenologię i jej metodę musi zatem się dokonać w kierunku tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Lecz nie tylko Scheler, ale i Kant popełnił błąd. Pierwszy redukuje moralność tylko do przeżycia wartości, drugi – do przeżycia powinności²⁸³. Tymczasem konieczne jest połączenie obu elementów: powinności i wartości, chociaż to powinność, a nie wartość w większym stopniu stanowi o moralności, uważa Wojtyła. Jest tak ze względu na normę etyczną, której przestrzeganie lub nieprzestrzeganie decyduje o dobru lub złu moralnym czynu ludzkiego²⁸⁴. Ten zaś – jak wiadomo – określa wartość człowieka. Chociaż według Kanta powinność zapewnia osobie wartość moralną, to nie jest to wartość w rozumieniu Schelera i nie jest to wartość w rozumieniu Wojtyły. To wartość związana z uczuciem szacunku człowieka do prawa moralnego²⁸⁵.

W związku z zagadnieniem powinności moralnej, prowadzącej człowieka do osobowej samorealizacji, krakowski filozof przyjmuje koncepcję tzw. ideału etycznego. Jest on czymś abstrakcyjnym, ogólnym, a zarazem konkretnym i tym, co osoba może osiągnąć i zrealizować. Kierując się obecnością dobra w innej osobie, osoba sama może się stać moralnie dobra, upodabniając się do swego „wzoru”²⁸⁶. Dlatego obecność i znajomość „ideału etycznej doskonałości”, a takim dla

²⁸⁰ Zob. K. Wojtyła: *Elementarz etyczny...*, s. 35.

²⁸¹ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 52–55.

²⁸² Ibidem, s. 66.

²⁸³ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 114–115.

²⁸⁴ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 149.

²⁸⁵ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 49, 73.

²⁸⁶ Zob. K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania...*, s. 151.

chrześcijanina powinien być Chrystus, obliguje człowieka do podjęcia wysiłku zmierzającego do osiągnięcia owego ideału. Dążenie to staje się powinnością, której dyrektywy zawarte są w etyce chrześcijańskiej i innych pismach objawionych. Pojęcia „ideał etyczny” używa także Scheler, lecz „wzór” rozumie on zupełnie inaczej. Nie jest nim konkretny, realnie istniejący człowiek-osoba, lecz osoba w jej aktualistycznym sposobie pojmowania²⁸⁷. Problematyka ta w etyce znajduje swe odzwierciedlenie w zagadnieniu tzw. perfekcjonizmu, który oznacza moralne doskonalenie się osoby w jej czynie²⁸⁸. I chociaż zagadnienie to, jako zagadnienie etyczne, łączy się z zagadnieniami antropologicznymi w nauce K. Wojtyły, samo przez się wymaga odrębnych analiz.

Tutaj warto jeszcze wspomnieć o wyrażającym się w poczuciu powinności moralnej związku „ja” z prawdą oraz ich wzajemnej zależności²⁸⁹. Powinność nie może przeczyć i nie przeczy prawdzie, gdyż jest powinnością „ja” względem prawdy o związku osoby z wartościami moralnymi, zwłaszcza z dobrem moralnym. R. Buttiglione wysuwa myśl, że powinność w koncepcji Wojtyły, będąc powinnością względem prawdy, czyli względem poznania tego, co jest faktem, oraz powinnością względem dobra i jego realizacji na płaszczyźnie moralnej, usuwa wątpliwości współczesnej filozofii języka w filozofii prawa i moralności co do możliwości dokonania przejścia między sądem o stanie rzeczy a sądem o wartości. Myśliciele tej formacji uważają, że takie przejście nie jest możliwe, gdyż mowa tu o porządkach niesprowadzających się do siebie²⁹⁰. Włoch uważa, że wątpliwości tego typu zostają usunięte dzięki antropologii adekwatnej, gdyż powinność staje się konstytutywnym elementem ludzkiej wolności, czyli struktury samostanowienia, której rozwój zależy od realizacji wartości moralnych. Tym samym ze stwierdzenia: „to jest prawdziwe dobro”, można wnioskować, że „to dobro powinno zostać zrealizowane”. Zatem podstawę wszelkiej powinności stanowi ta powinność, która dotyczy samospełniania się osoby ludzkiej. Przyjęcie jakiejś normy obiektywnej

²⁸⁷ Zob. ibidem, s. 153.

²⁸⁸ Zob. K. Wojtyła: *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce...*, s. 203.

²⁸⁹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 219.

²⁹⁰ „Among the philosophers of law and morals the idea is almost commonplace that it is impossible to make a deduction that, starting from a given state of affairs ends with the prescription of a duty, that is with a statement regarding what ought to be done”. R. Buttiglione: *A Reconsideration of the Relationship between Values and Facts according to the Anthropology of Karol Wojtyła*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II...*, s. 143.

staje się tym samym elementem rozwoju osoby, która ją przeżywa²⁹¹. To zresztą zgadza się ze stanowiskiem krakowskiego filozofa, który sądzi, że nie jest możliwe poznanie i zrozumienie czynu człowieka w pełni, z powodu czego jako niemożliwe jawi się poznanie i zrozumienie na jego podstawie człowieka jako sprawcy tego czynu wówczas, gdy uznawać dany czyn wyłącznie za fakt. Czyn musi być rozpatrywany wraz z powinnością, a zatem nie tylko taki, jaki jest, ale też taki, jaki być powinien²⁹².

Sumienie

Ze względu na problem powinności moralnej należy poruszyć kwestię sumienia, która również znalazła swe miejsce w antropologii filozoficznej K. Wojtyły. Jest tak, gdyż powinność można rozumieć i rozważać jako konsekwencję gotowej i zastanej zasady moralnej lub prawnej. Zasada taka jest normą i służy człowiekowi w określaniu jego zobowiązań względem innych osób. Przede wszystkim jednak normy obiektywizują dobro, a dopiero wtórnie nakazują powinność. Niekiedy normy są przyjmowane w takiej postaci, w jakiej zostają człowiekowi podane. Lecz niejednokrotnie, co jest ważne, zostają poddane weryfikacji pod kątem zobiektywizowanego w nich dobra prawdziwego. Innymi słowy, zostają przeżyte²⁹³, a przeżycie to dokonuje się w sumieniu będącym specyficznym fenomenem ludzkiego życia, przeżywanym wraz z przeżywaniem wartości moralnych w osobie. Sumienie jest jedynym źródłem bezpośredniego doświadczenia moralności, które nakazuje nam czynienie czegoś, ukazując jednocześnie to, że jesteśmy zobowiązani do czynienia czegoś, lub wręcz przeciwnie, że czegoś nie powinniśmy realizować²⁹⁴. Sumienie pełni funkcję swoistego przekaziciela treści moralnych przedostających się z norm etycznych do osoby²⁹⁵. Wojtyła określa je również jako próg moralności, na którym zatrzymuje się treść nakazów i zakazów, zawartych w normach, i na którym dopiero rodzi się powinność²⁹⁶. Normy moralne zawierają powinność ogólną i idealną, którą dopiero

²⁹¹ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 220–221.

²⁹² Zob. K. Wojtyła: *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański...*, s. 469–470.

²⁹³ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 206–207.

²⁹⁴ Zob. A. Półtawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 286.

²⁹⁵ Por. A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 103.

²⁹⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 209–210.

sumienie przekształca w powinność realną i konkretną, rozstrzygając, co dana norma oznacza dla każdego człowieka. Dlatego koncepcja sumienia w antropologii adekwatnej pozwala określić ów fenomen osobowego życia ludzkiego jako, ostatecznie, podmiotowe przeżycie normy moralnej, dzięki któremu w osobie rodzi się przekonanie, że wartość moralna zawarta w tej normie jest w gruncie rzeczy wartością osobową, pozwalającą dzięki jej realizacji na moralny rozwój człowieka²⁹⁷.

Dlatego sumienie, mimo że nie działa prawodawczo względem norm moralnych ani prawnych, nie jest jednak czymś biernym, przyjmującym tylko treści nakazów i zakazów. Okazuje się w jakiś sposób twórcze²⁹⁸, i to w nim prawda, jako źródło powinności moralnej, dochodzi do głosu²⁹⁹. K. Wojtyła pisze: „Sumienie wyrokuje o wartości moralnej – czyli podmiotowej i osobowej – naszych czynów, a więc zarazem naszych chcień i wyborów skierowanych do różnych wartości przedmiotowych, określa je jako moralnie dobre lub moralnie złe”³⁰⁰.

Przede wszystkim jednak sumienie to realna i obiektywna, a nie tylko przeżyciowa rzeczywistość w człowieku-osobie. W tak rozumianym sumieniu następuje przyporządkowanie dobra prawdzie oraz uzależnienie wolności (jako samostanowienia) od prawdy i od prawdziwego dobra³⁰¹. Dlatego sumienie to nie tylko sąd o dobru lub złu moralnym czynu (Wojtyła używa i takiego określenia)³⁰², ale również cały proces zmierzający do ujęcia prawdy o wartości przedmiotów i wartości samej osoby. To w sumieniu człowiek-osoba dokonuje rozstrzygnięcia i wyboru wartości moralnej, którą będzie realizować w czynie³⁰³.

Sumienie zatem to wyraz dojrzałości osoby, jej zarazem bycia „kimś” i możliwości stawania się „coraz bardziej kimś”. W sumieniu dochodzi też do rozgraniczenia czynu na działanie skierowane na dobro oraz działanie skierowane na osobę i dobro, które w niej się realizuje³⁰⁴. Wiąże się to z tym, że będąc procesem zmierzającym do ujęcia prawdy i odsłonięcia fałszu, sumienie nie zawsze ten cel osiąga

²⁹⁷ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 151.

²⁹⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 208–209.

²⁹⁹ Zob. ibidem, s. 199. Zob. także K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 389.

³⁰⁰ K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie...*, s. 485.

³⁰¹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 199–201.

³⁰² Zob. ibidem, s. 203–204.

³⁰³ Zob. ibidem, s. 190.

³⁰⁴ H. Piluś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 149–150.

i nie zawsze jest zgodne z prawdą. Zdarza się, że ujmując fałsz, uznaje go za prawdę, a zło – za dobro³⁰⁵. Wszak fałszem jest to, że realizacja zła moralnego powoduje rozwój osoby. Lecz wówczas, gdy sumienie popełnia błąd rozpoznawczy, nie skazuje swego podmiotu na czynienie zła moralnego, gdyż działający zgodnie z własnym sumieniem człowiek zostaje tym faktem „usprawiedliwiony” w sposób wystarczający. Co innego, gdy człowiek nie jest posłuszny wobec „głosu” sumienia i postępując wbrew niemu, naraża swą osobę na destrukcję moralną.

Czy to jednak oznacza, że sumienie jest czymś subiektywnym w rozumieniu Wojtyły? Tak. Jak każde ludzkie przeżycie, które mimo to nie zostaje pozbawione zdolności obiektywnego odnoszenia się do tego, co przeżywane. Sumienie jawi się jako subiektywne, bo podmiotowe i przeżyciowe, lecz ów fakt nie ma nic wspólnego z subiektywizmem i z relatywizmem, jak również z indywidualizmem. Pozwala ono przeżywać wartość moralną jako dobro lub zło, odnosząc ludzki czyn do obiektywnej normy moralnej³⁰⁶. W sumieniu też rodzi się zaufanie do Prawodawcy i do Jego intencji celowania w dobro najwyższe³⁰⁷.

Karol Wojtyła widzi w sumieniu kolejny przejaw sprawczości człowieka-osoby względem wartości moralnych polegający na budowaniu wewnętrznego przekonania o dobru lub złu moralnym danego czynu³⁰⁸. Rola sumienia nie polega zatem tylko na przeżywaniu wartości, lecz na swoistym, wewnętrznym, a przede wszystkim osobowym przymusie działania na obszarze aksjologicznym. Dla porównania, M. Scheler odrzuca powinność, zatem musi odrzucić również sumienie, jako że pełni ono normatywną funkcję, a dodatkowo – wskazuje negatywną wartość moralną, zakazując jej czynienia³⁰⁹. Powodem krytyki sumienia jest brak elementu sprawczości w koncepcji osoby³¹⁰. Filozof mówił o „złym sumieniu”, które gani i zakazuje, mając jednak bardziej pozytywny wydźwięk aniżeli „dobre sumienie” – chwaliące i aprobujące³¹¹. Nie dopuszcza natomiast możliwości do-

³⁰⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 204–205.

³⁰⁶ Por. A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 103.

³⁰⁷ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 88, 90.

³⁰⁸ Zob. *ibidem*, s. 88.

³⁰⁹ Zob. K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera...*, s. 136–138.

³¹⁰ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 87.

³¹¹ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 78–79.

konywania przez sumienie jakiegokolwiek moralnej oceny³¹², a tak właśnie rolę sumienia postrzega Wojtyła.

Krakowski myśliciel mówi także o odpowiedzialności, w której ścisły związek z powinnością moralną i sumieniem pozwala upatrywać nieodzownego elementu sprawczości człowieka w czynie.

Odpowiedzialność

Człowiek-osoba, doświadczając swej sprawczości w czynie, doświadcza jednocześnie swej wolności oraz odpowiedzialności³¹³. Człowiek-osoba ma moc samostanowienia, w którym przeżywa siebie jako istotę wolną. Wolność zaś wyraża się w sprawczości mającej konsekwencje w odpowiedzialności, gdyż tylko sprawca może być odpowiedzialny³¹⁴. Dlatego również wolność, będąc warunkiem sprawczości osoby w czynie, najwyraźniej zaznacza się w poczuciu odpowiedzialności osoby za czyn, za jego moralny kształt, a w konsekwencji – za moralny kształt osoby³¹⁵. Dlatego, jak twierdzi Wojtyła, odpowiedzialność jest rzeczywistością nie tylko ściśle wiążącą się z osobą, ale przede wszystkim – rzeczywistością wewnątrzosobową³¹⁶.

Krakowski filozof próbuje rozstrzygnąć spór od dawna toczący się w tradycji, a dotyczący pierwotności któregoś z elementów: wolności lub odpowiedzialności. Wojtyła staje na stanowisku wspólnego i jednoczesnego występowania obydwu elementów, gdyż są one aspektami tej samej rzeczywistości osobowej. Niemożliwa byłaby odpowiedzialność bez wolności, bez samostanowienia, ponieważ struktura ta nie może się rozwijać bez podjęcia przez człowieka odpowiedzialności za własny, osobowy, a konkretnie – moralny rozwój³¹⁷. To odpowiedzialność za odzew na wezwanie woli domagającej się realizacji dobra³¹⁸. Zatem to odpowiedzialność za dokonanie aktu, który możliwość przekształca w rzeczywistość i realność zarazem, w dobro lub

³¹² Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 87.

³¹³ Zob. A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 111.

³¹⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 222.

³¹⁵ Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie...*, s. 59.

³¹⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 212.

³¹⁷ Zob. J. Galarowicz: *Imię własne człowieka...*, s. 153.

³¹⁸ Por. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 69–70.

zło człowieka, w rozwój lub destrukcję osoby³¹⁹. Wojtyła pisze: „Świadomość, że spełniam dany czyn, że jestem jego sprawcą, niesie z sobą poczucie odpowiedzialności za wartość moralną tego czynu. Przeżywam tedy siebie samego, moją własną osobę, jako przyczynę sprawczą dobra lub zła moralnego w określonym czynie, a przez to przeżywam dobro lub zło moralne mojej własnej osoby”³²⁰.

Rocco Buttiglione uważa, że nie tyle zagadnienie sprawczości, ile powinności wprowadza bezpośrednio w problematykę odpowiedzialności, gdyż odpowiedzialności nie ponosimy wyłącznie za czyn jako taki, lecz za wierność lub niewierność temu, czego winniśmy dokonać³²¹. Myśl ta w niczym nie przeczy intencji autora *Osoby i czynu*: „Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, że ma zdolność odpowiadania wolą na wartości. Zdolność ta zakłada prawdziwość – relację do prawdy, w której zakorzenia się powinność jako moc normatywna prawdy. Powinność zaś stanowi ową dojrzałą postać odpowiadania na wartości, z którą najbliższej związanej jest odpowiedzialność”³²².

Można wręcz mówić o relacji „powiniennem – odpowiadam”, w której powinność warunkuje odpowiedzialność w swoisty sposób obecną w samym konstytuowaniu się powinności³²³. Słowo „odpowiedzialność” etymologicznie wywodzi się ze słowa „odpowiadam”. Chodzi tu o odpowiedź podmiotu na wartości, a zatem o wzięcie odpowiedzialności za zwrócenie się ku wartościom moralnym zgodnie z prawdą o nich i o ich związku z osobą³²⁴. To odpowiedzialność człowieka głównie przed samym sobą. Dlatego, w gruncie rzeczy, mamy tu do czynienia z samoodpowiedzialnością znajdującą odniesienie w samozależności, czyli samostanowieniu. Człowiek jest tym, który odpowiada, oraz tym, za kogo i przed kim się odpowiada, tak jak jest tym, który posiada i który jest posiadany³²⁵. Dlatego osoba stanowi podmiot odpowiedzialności, jej przedmiot i zarazem podmiot, względem którego jest się odpowiedzialnym³²⁶. „Odpowiedzialność leży u podstaw przeżycia powinności (powiniennem, ponieważ jestem odpowiedzialny) i opiera się na niej (jestem odpowiedzialny, ponieważ poznaję prawdę o wartości i moją powinność wobec

³¹⁹ Por. G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 373–374.

³²⁰ K. Wojtyła: *Problem oderwania przeżycia od aktu...*, s. 161.

³²¹ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223.

³²² K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 213.

³²³ Zob. *ibidem*, s. 212–213.

³²⁴ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223–224.

³²⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 213–215.

³²⁶ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223–224.

niej)³²⁷ – twierdzi R. Buttiglione. To, że odpowiedzialność oznacza przyporządkowanie wolności do prawdy, wręcz jej podporządkowanie, stanowi o istocie ludzkiego sumienia, wydającego sądy o zgodności wolnego działania z prawdą o wartości przedmiotów. Sumienie kieruje „ja” ku tej prawdzie, co pociąga za sobą odpowiedzialność za decyzję podmiotu dotyczącą kierowania się w działaniu ku prawdzie³²⁸.

Tadeusz Styczeń dostrzega podobieństwo zachodzące między tezami *Osoby i czynu* oraz tezami zawartymi w *Książeczce o człowieku* Romana Ingardena. Według Styczenia – zwłaszcza rozprawa *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* pokazuje, że zdaniem obu myślicieli, odpowiedzialny może być tylko ktoś, kto jest świadomy i wolny, kto ma odniesienie do świata wartości obiektywnych, ktoś, kto zachowuje swą identyczność pośród świata rzeczy zmieniających się i zachowuje ją także w sensie substancjalnym – jako realne „ja” niezależne od śmierci ciała³²⁹. Za pomocą tych tez Ingarden chce kreślić warunki możliwości odpowiedzialności. Wojtyła natomiast przyjmuje inną drogę rozumowania. Nie interesują go bezpośrednio warunki możliwości odpowiedzialności, lecz odpowiedzialność jako realna struktura w człowieku, który jest osobą. To również struktura ujawniająca go jako osobę. Dlatego fenomen odpowiedzialności pełni także funkcję epistemologiczną w antropologii adekwatnej.

Transcendencja osoby w czynie

Całość rozważań przeprowadzonych przez Wojtyłę, a skoncentrowanych na analizie osobowego bytu człowieka z perspektywy jego czynu, dotyczy transcendencji osoby w czynie. Transcendencja to w gruncie rzeczy to, co pozwala się odkryć jedynie na drodze fenomenologicznej, przeżyciowej. W jej obrębie znajduje się swoiście ludzka sprawczość, samostanowienie, a zatem samoposiadanie, samopanowanie, czyli wolność człowieka oraz powinność i odpowiedzialność. To elementy świadczące o ludzkiej duchowości, ujawniające wewnątrz człowieka i niedające się w pełni ująć w analizie bytu jako bytu³³⁰.

³²⁷ Ibidem, s. 223.

³²⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 222.

³²⁹ Zob. T. Styczeń SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie”...*, s. 113.

³³⁰ Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 222–223.

Transcendencja zatem ukazuje związek konkretnego i realnego człowieka ze światem nadprzyrodzonym, bo duchowym³³¹. Krakowski filozof pisze: „Wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają tak wyraźny kształt – kształt transcendencji osoby w czynie – musi odpowiadać realna immanencja ducha, pierwiastka duchowego, w człowieku. Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem. Za takim postawieniem sprawy przemawiają podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości: zasada niesprzeczności i racji wystarczającej”³³². Etymologicznie „transcendencja” (*trans-scendere*) oznacza przekraczanie jakiejś granicy lub granicy czegoś. Człowiek-osoba, przeżywając czyn, a wraz z nim swoją względem niego sprawczość, przeżywa zależność czynu od swego sprawstwa, a tym samym swoją względem niego transcendencję. Ta jednak zawsze przechodzi w immanencję doświadczenia działania³³³, gdyż czyn ujawniający osobę ujawnia zarazem immanencję osoby w tym czynie.

Takie stanowisko Wojtyły w sprawie transcendencji jest różnie interpretowane. M. Gogacz uważa, że gdy mowa o transcendencji osoby w czynie, jedność osoby i czynu staje się jasna, bo ontyczna. Osoba wyraża się w czynie, transcenduje w nim siebie, czyn staje się wyrazem osoby, a nawet nią samą, co oznacza tożsamość osoby z czynem. A ten kierunek myślenia jest niedokładnością z punktu widzenia metafizyka³³⁴. Nasuwa się zatem pytanie: jak w konfrontacji z tego rodzaju stanowiskiem prezentowałyby się postawa samego Wojtyły? Wydaje się, że mógłby on odpowiedzieć pytaniem na pytanie: czy w *Osobie i czynie* czyn został ontycznie utożsamiony z osobą...? Nawet immanencja osoby w czynie nie pozwala utrzymać stanowiska Gogacza, gdyż podobnie jak transcendencja, ma ona doświadczalny, fenomenologiczny, a zarazem realny wymiar. Dzięki transcendencji człowiek może się przyjrzeć swemu czynowi i stwierdzić, że jest jego sprawcą, a jego działanie – skutkiem tej sprawczości. Człowiek przeżywa swą sprawczość, stwierdzając: „jestem sprawcą działania”, a to prowadzi do jego immanencji jako swoistej obecności osoby w czynie, wyrażonej przeżyciem „działam”³³⁵.

Transcendencja mająca zasadnicze znaczenie dla antropologii adekwatnej, czyli transcendencja osoby w czynie, jest różna od transcendencji obecnej w fenomenologii, w której oznacza intencjonalne

³³¹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 20–23.

³³² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 224.

³³³ Zob. A. Póltawski: *Realizm fenomenologii...*, s. 342.

³³⁴ Zob. M. Gogacz: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”...*, s. 137.

³³⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 117–118.

transcendowanie siebie przez jednostkę w określonym akcie, np. rozumu lub woli, w kierunku przedmiotu zewnętrznego, będącego celem i zarazem wartością. Ten jej typ Wojtyła nazywa „transcendencją poziomą”³³⁶. Inny jej rodzaj właściwy antropologii adekwatnej odnosi się do przekraczania przez człowieka własnych uwarunkowań³³⁷, własnych stanów emocjonalnych i wszystkiego, „co się w nim dzieje”, w stronę własnego wnętrza, w stronę miejsca, w którym osoba znajduje i wybiera do realizacji wartości najwyższe. To tzw. transcendencja pionowa³³⁸. W niej obecny jest element wolności osoby w akcie wyboru i realizacja tych wartości, gdyż transcendencja jest dynamiką pozwalającą osobie panować nad własnym czynem³³⁹. Ta transcendencja najwyraźniej ujawnia się w procesie urealniania struktury samostanowienia człowieka. Nie polega ona na przekraczaniu czegoś ku czemuś, lecz na przekraczaniu przez podmiot siebie samego w stronę własnego „ja” i potwierdzeniu tym samym swej osobowości³⁴⁰.

„Transcendencja pionowa” jest „pionowa”, ponieważ dokonuje się wzdłuż pionu wyznaczonego przez nadrzędność „ja”, którą wprowadza jego samostanowienie będące wyrazem wolności, czyli zależności „ja” od samego siebie³⁴¹. Prawdziwa transcendencja osoby w czynie oznacza zatem autodeterminizm i zarazem podporządkowanie się prawdzie. Jest to prawda o wartości moralnej przedmiotu „chciane-go” przez wolę, czyli prawda o dobru moralnym i jego wpływie na osobę. Tkwi ona w człowieku, w jego wnętrzu. „Zarazem zaś, dzięki przyporządkowaniu człowieka do prawdy, moralność jest terenem i środkiem transcendencji osoby ludzkiej, jej wykraczania poza przyrodniczy porządek przyczyn i skutków”³⁴² – pisze Półtawski. Wojtyła dodaje: „Prawda stanowi rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu. Czyn bowiem jest sobą poprzez moment prawdy – mianowicie prawdy o dobru – który to moment nadaje mu kształt autentycznego *actus personae*”³⁴³. A ponieważ jest to transcendencja w kierunku prawdy

³³⁶ Zob. ibidem, s. 164, przypis 40, s. 171.

³³⁷ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 193.

³³⁸ Zob.: R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 211–212; G. Reale: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”...*, s. 376–377.

³³⁹ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 206.

³⁴⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 164, s. 221, przypis 40.

³⁴¹ Ibidem, s. 164–167.

³⁴² A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły...*, s. 106.

³⁴³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 189.

zamieszkującej ludzkie wnętrze, jest ona nieodzownym momentem wolności człowieka³⁴⁴.

W transcendencji dochodzi do spotkania człowieka z prawdą, toteż – zdaniem T. Styczenia – transcendencja rozumiana jako „przekraczanie siebie” jest ostateczną odpowiedzią na podstawowe pytanie antropologii: Kim jest człowiek?³⁴⁵. Wyjście ku prawdzie jest więc swoistym zdystansowaniem się człowieka wobec własnej osoby, własnej istoty, po to by zobaczyć ją niejako „z dala” i tym samym uprzedmiotowić. Dlatego moment transcendencji najpełniej ujawnia osobę³⁴⁶. „Ta właśnie transcendencja to drugie imię osoby”³⁴⁷ – mówi Styczeń.

Na zakończenie analizy transcendencji człowieka-osoby w czynie należy jeszcze zadać pytanie: dlaczego krakowski filozof nie odwołuje się do bezpośredniego doświadczenia ludzkiej duszy? W nim transcendencja ujawniłaby się od razu i z pełną oczywistością, bez konieczności ujmowania treści przeżyć związanych z jej przejawianiem się. Jak się zdaje, Karol Wojtyła nie czyni tego, gdyż jak sądzi, dusza człowieka wymyka się takiemu doświadczeniu³⁴⁸. Píše on: „Nikt z nas zatem pierwiastka duchowego nie dotyka, nie widzi, nie wyczuwa zmysłowo; przyjmujemy go jako wniosek w drodze refleksji filozoficznej nad tym, do czego doprowadza nas analiza ludzkich przeżyć”³⁴⁹. Bo duchowość człowieka daje się zrozumieć wyłącznie w osobie i przez osobę³⁵⁰, którą dla Wojtyły jest konkretny, realny człowiek będący jednością złożoności wielu elementów: wolności, powinności i odpowiedzialności. O ile każdy z nich z osobna świadczy o transcendencji, ich jedność wskazuje na integrację, o której również należy wspomnieć, jako o kolejnej kategorii ludzkiego przeżycia w antropologii adekwatnej³⁵¹. Dopiero w perspektywie zagadnienia integracji ujawnia się znaczenie kontekstu realistyczno-konkretnego – rzecz można – filozofii człowieka krakowskiego myśliciela i swoista funkcja ludzkiego ciała.

³⁴⁴ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 195.

³⁴⁵ Zob. T. Styczeń SDS: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 33–35.

³⁴⁶ Zob. ibidem, s. 48–49, 89–93.

³⁴⁷ Ibidem, s. 49.

³⁴⁸ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 193.

³⁴⁹ K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 74–75.

³⁵⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 224–225.

³⁵¹ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 194–198.

Integracja podmiotu w czynie

Najkrócej rzecz ujmując, integracja oznacza „drugi biegun” osobowego bytu człowieka, wyznaczający jego bierność, podrzędność i przedmiotowość³⁵². Jest to biegun „drugi”, gdyż leży po przeciwległej – względem transcendencji – stronie dynamizmu osoby. Jednocześnie – to biegun, z którego łatwo można dojść do transcendencji, ale bez którego nie sposób jej zrozumieć. To, co stanowi o transcendencji osoby w czynie, czyli wszystko, dzięki czemu człowiek przekracza swe naturalne uwarunkowania, nie dokonuje się w efekcie ich tłumienia, ale polega na takim kierowaniu nimi przez osobę, by mogła się dokonać ich integracja w czynie. Integracja jest tym, co mówi nam o cielesno-duchowej jedności człowieka ujmowanej w doświadczeniu. Jedność ta nie oznacza zniwelowania różnicy między duszą a ciałem, lecz jedynie inaczej ukazuje ich wzajemny stosunek. Zdaniem Tadeusza Wojciechowskiego, podejście Wojtyły jest zarazem tradycyjne, bo wprowadzające rozróżnienie między ciałem i duszą, oraz twórcze, gdyż dokonuje się przez pryzmat osoby i jej dynamizmu³⁵³.

Przyjęcie jedności cielesno-duchowej człowieka, z jednoczesnym zachowaniem odrębności jej elementów – co w koncepcji krakowskiego filozofa oznaczało wejście w obszar fenomenologiczny – zrodziło przypuszczenie wprowadzenia przezeń postawy dualistycznej w poznaniu człowieka. Jej wyrazem miał być rozdział między „działaniem” a „dzianiem się”, który doprowadził do rozdzielenia osoby i natury w analizach ludzkiego dynamizmu. Taki problem zauważa między innymi Galarowicz³⁵⁴, a Wojciechowski podkreśla, że nie ma go w metafizyce³⁵⁵. W filozofii bytu podstawę antropologicznych analiz stanowi – jak się wyraża Gałkowski – osoba rozumiana jako indywidualna substancja, a zarazem konkretna natura człowieka. W fenomenologii osoba jawi się jako najwyższa lub najgłębsza warstwa człowieka³⁵⁶.

Element, który przemawia za podobną interpretacją myśli Wojtyły, to wprowadzone przez autora przeciwstawienie sprawczości

³⁵² Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 229–230.

³⁵³ Zob. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cielesna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 191, 194.

³⁵⁴ Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 129–130.

³⁵⁵ Por. T. Wojciechowski: *Jedność duchowo-cielesna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 191.

³⁵⁶ Zob. J.W. Gałkowski: *Natura, osoba, wolność...*, s. 179–180.

i podmiotowości. O ile sprawczość stanowi pole ujawniania się transcendencji, o tyle polem tym w odniesieniu do integracji jest podmiotowość. Mówi nam o tym doświadczenie na podstawie przeżycia: „coś dzieje się w człowieku” oraz „człowiek działa”. W „działaniu” akt dynamizowania ma źródło w „ja”, w „dzianiu się” bierze udział „coś”³⁵⁷. Jeżeli osobę rozumieć jako uwydatnioną w czynie świadomą siebie jego przyczynę sprawczą, to jawi się ona jako coś innego niż natura, coś wręcz jej przeciwstawnego. Struktura „działania” sprawia, że człowiek bytuje w świecie osoby, podczas gdy struktura „dziania się” wprowadza go w świat natury. Nie można jednak sądzić, że są to dwa ontycznie odrębne światy. Ich odrębność ma wyłącznie epistemologiczny charakter, gdyż „ja” związane jest zarówno ze sprawczością, jak i z podmiotowością. „Ja” w „działaniu” przeżywa swą sprawczość, natomiast w „dzianiu się”, chociaż sprawczości nie przeżywa, przeżywa własną tożsamość z tym, co tylko się w nim „dzieje”. Dlatego fenomenologicznie dążymy do wyodrębnienia natury w osobie, metafizycznie zaś – do jej integracji³⁵⁸. K. Wojtyła pisze: „Pomimo tak wyrazistego – zwłaszcza w wewnętrznym aspekcie doświadczenia – zróżnicowania i przeciwstawności nie sposób zaprzeczyć, że ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym to czy owo się dzieje. Nie sposób zakwestionować jedności i tożsamości »człowieka« u podstaw działania oraz dziania się. Nie sposób zakwestionować jego jedności i tożsamości u podstaw sprawczości oraz podmiotowości strukturalnie zawartych w działaniu oraz w dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku”³⁵⁹.

W podmiocie ontycznym, w *suppositum*, dokonuje się integracja obu dynamizmów. Jest to możliwe, gdyż ich struktury zakorzenione są w tym samym fakcie istnienia³⁶⁰. Substancjalność ludzkiego bytu zapewnia tożsamość „ja” jako źródła różnych przeżyć³⁶¹. Oparcie przez Wojtyłę fenomenologicznych badań antropologicznych na metafizycznej koncepcji osoby jako jedności duszy i ciała pozwala uniknąć dualizmu³⁶². W każdym akcie człowieka, w każdym jego czynie przejawia się ten sam podmiot³⁶³, dlatego także ludzkie ciało bie-

³⁵⁷ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 120–121.

³⁵⁸ Zob. ibidem, s. 127–134. Zob. także J.W. Gałkowski: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, Rzym. Wrzesień 1980*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 82–84.

³⁵⁹ Ibidem, s. 121.

³⁶⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 123–124.

³⁶¹ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka...*, s. 80.

³⁶² Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 200.

³⁶³ Zob. J.W. Gałkowski: *Natura, osoba, wolność...*, s. 179–180.

rze udział w wyrażaniu tych struktur bytu człowieka, które wiążą się z działaniem. Mimo to jednak ciało ma swój własny, „reaktywny” dynamizm wypływający z jego aspektu, jakim jest organizm i jego somatyczna potencjalność³⁶⁴: „[...] przeżycie sprawczości towarzyszy przeżyciu dziania się czegoś w człowieku, lecz go nie zastępuje. *Actus humanus* jest bowiem zarazem *actus hominis* – sprawczość osoby w stosunku do aktu realizuje się przez włączenie w nią dynamizmów cielesnych i emocjonalnych, a nie przez ich zniesienie”³⁶⁵ – uważa R. Buttiglione. Dlatego w dynamizmie natury obecny jest również aspekt osobowy.

Karol Wojtyła obrazuje ludzką naturę istnieniem w niej i ujawnianiem się popędu seksualnego, który nie pozwala się zredukować do jego zwierzęcej postaci³⁶⁶. Z jednej strony ciało człowieka jest ciałem osoby, dlatego wszelkie przejawy popędowości i instynktowości muszą mieć w gruncie rzeczy rys osobowy. Z drugiej strony natura, mając wpływ na osobę, sprawia, że relacja „osoba – czyn” ma „człowiecze” znamię³⁶⁷. A ten nierozzerwalny związek transcendencji i integracji uwidacznia się najlepiej, gdy spojrzeć na niego z perspektywy struktury samostanowienia³⁶⁸. Opiera się ona za założeniu istnienia struktury samoposiadania i samopanowania, co oznacza, że człowiek-osoba posiada siebie i sobie panuje, będąc jednocześnie posiadany i podporządkowanym swemu panowaniu³⁶⁹.

Dla lepszego zrozumienia znaczenia integracji krakowski filozof wprowadza pojęcie „dezintegracja”. W najprostszym ujęciu oznacza ono brak integracji, a w znaczeniu podstawowym – brak w osobowych strukturach człowieka struktur samoposiadania i samopanowania, a w rezultacie – brak zasady jednoczącej różne rodzaje dynamizmu człowieka. Brak integracji zagraża również transcendencji³⁷⁰, gdyż osoba nie kieruje swym „ja”, dopuszczając dominację niczym niekontrolowanych dynamizmów przyrodniczych³⁷¹. Dlatego pozwalając zachować związek i współpracę obu rodzajów dynamizmu człowieka, integracja zapewnia ciało, a tym samym całemu człowiekowi poddać się transcendencji. Zdaniem Wojtyły, tak rozumiana integracja

³⁶⁴ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 245–249.

³⁶⁵ R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 200.

³⁶⁶ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 47.

³⁶⁷ Por. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 145–156.

³⁶⁸ Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 380.

³⁶⁹ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 153–158.

³⁷⁰ Zob. *ibidem*, s. 234–237.

³⁷¹ Zob. R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły...*, s. 228–229.

może sprawić, że cały dynamizm człowieka będzie podążał za nakazami woli. Wówczas dojdzie do zaniku integracji, co w tym przypadku nie oznacza dezintegracji, lecz umocnienie się jej w panowaniu nad „uczynnieniami”³⁷².

Dopiero wspólnie, transcendentja i dopełniająca ją integracja sprawiają, że osiągamy fundamentalny wymiar osobowego bytu człowieka³⁷³. Bez tego dopełnienia, dzięki któremu transcendentja zyskuje oparcie w konkretnej egzystencji³⁷⁴, moglibyśmy tu mówić o transcendentji Husserlowskiej, a zatem „czystej”, od której Wojtyła świadomie uciekał w realizm tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Transcendentja i integracja to elementy komplementarne, na co uwagę zwraca chociażby etymologia słowa „integracja”. Łacińskie *integer* oznacza „cały”, „całkowity”, „nietknięty”. Jego odpowiednikiem w języku polskim są słowa: „scalenie” lub „scalanie”³⁷⁵. Krakowski myśliciel podkreśla: „»Integracja« zdaje się bowiem wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przedtem było rozłączone, ile na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności”³⁷⁶.

Szczególne znaczenie dla dynamizmu człowieka, który „dzieje się” i ma znaczenie w integracji, odgrywa psychika. Zdaniem Wojtyły, nie jest ona synonimem duszy, jak w ujęciu Akwinaty, jakkolwiek termin „psychika” etymologicznie wywodzi się od greckiego *psyché* oznaczającego „duszę”. Jest natomiast czynnikiem integrującym dynamizm cielesny i duchowy. Dynamizm psychiczno-emotywny niejako pośredniczy w przeżywaniu tego, co dzieje się z ludzkim ciałem i organizmem³⁷⁷. Pewne doznania zmysłowe człowiek uświadamia sobie dzięki powiązaniu ich z psychiką i emocjami. Są to: namiętność, pobudliwość, podniecenie itd.³⁷⁸ Dzieje się tak, gdyż psychika wiąże się również ze świadomością, która panując nad emocjami, zapewnia wewnętrzną integrację człowieka-osoby³⁷⁹. Znamiennym potwierdzeniem tej myśli jest nauka Sigmunda Freuda – psychoanalitka i filozofa zarazem³⁸⁰; przy czym dla interesującej nas tu myśli, dotyczącej wpływu ludzkiej psychiki na integrację różnych rodzajów dynamizmu

³⁷² Zob. R. Forycycki: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły...*, s. 119.

³⁷³ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 183.

³⁷⁴ Zob. ibidem, s. 228.

³⁷⁵ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 230–231, 261–262.

³⁷⁶ Ibidem, s. 231.

³⁷⁷ Zob. ibidem, s. 136–139, 250–252, 262–272.

³⁷⁸ Zob. ibidem, s. 267–281.

³⁷⁹ Zob. ibidem, s. 102.

³⁸⁰ Zob. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 204–205.

człowieka, ważny jest ten jej element, który odnosi się do dominacji świadomości nad wszystkimi procesami i treściami psychicznymi. Ich granice są płynne, ponieważ treści podświadome i nieświadome mogą zostać uświadomione³⁸¹. K. Wojtyła przyjmuje tę naukę, chociaż nie dostrzega w koncepcji Freuda ostatecznego rozstrzygnięcia, czy „strażnikiem” niepozwalającym wydobyć się treściom z podświadomości jest wola czy świadomość³⁸². Pisze on także: „Pełna analiza dynamizmu człowieka, nie tylko czynów, ale także wszystkiego, co w nim »się dzieje« – a chodzi tutaj zarówno o wymiar somatyczny, jak i psychiczny (somatoreaktywny i psychoemotywny) – doprowadziłaby nas do pełnego obrazu ludzkiej podmiotowości”³⁸³. Bo nauka o podświadomości najlepiej pokazuje wewnętrzną spójność człowieka jako podmiotu różnych rodzajów dynamizmu.

„[...] dzięki podświadomości widać bowiem owo przejście między tym, co w człowieku li tylko się dzieje na drodze naturalnych uczynień wegetatywnych ewentualnie emotywnych, a tym, co człowiek świadomie przeżywa, i tym, co uważa za swój czyn”³⁸⁴ – twierdzi A. Półtawski. J. Kalinowski natomiast pisze: „Osoba ludzka transcenduje się w czynie dlatego, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, zdolnym skutkiem tego do świadomego i wolnego działania”³⁸⁵. Myśl ta w dalszym jej rozwinięciu wyraża krytykę pod adresem Wojtyły koncepcji integracji. J. Kalinowski wskazuje na taką ontyczną strukturę człowieka, która będąc określona za pomocą jednej formy substancjalnej, wystarcza, by wyjaśnić cały dynamizm bytu człowieka. Jeżeli naturę rozumieć w jedyny właściwy sposób – jako istotę będącą podłożem tego bytu, a zatem metafizycznie, nie ma sensu wprowadzać rozróżnienia między osobą i naturą. Ponadto Wojtyła zastosować miał naukowy termin „natura”, który odnosi się wyłącznie do dynamizmu ciała, wobec czego J. Kalinowski również nie pozostał obojętny³⁸⁶. W tej krytyce dotyczącej używania przez krakowskiego myśliciela terminu „natura” w różnych znaczeniach wtóruje J. Kalinowskiemu T. Wojciechowski³⁸⁷. Innego zdania jest natomiast A. Pół-

³⁸¹ Zob. *Kierunki filozofii współczesnej*. Cz. 1. Red. J. C z a r k o w s k i, J. P a w ł a k, J. P a w ł o w s k i. Toruń 1995, s. 80.

³⁸² Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 141–143, 238–243.

³⁸³ K. W o j t y ł a: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne...*, s. 379.

³⁸⁴ A. P ó ł t a w s k i: *Realizm fenomenologii...*, s. 343.

³⁸⁵ J. K a l i n o w s k i: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 66.

³⁸⁶ Zob. *ibidem*, s. 70–71.

³⁸⁷ Zob. T. W o j c i e c h o w s k i: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”...*, s. 194–195.

tawski, według którego nie można zastąpić każdego użycia terminu „natura” jego znaczeniem metafizycznym³⁸⁸.

Dotychczasowe rozważania pokazują, że dusza jest zasadą integracji i transcendencji. Wojtyła twierdzi, że myśl tę raczej potwierdza struktura doświadczenia człowieka w czynie, chociaż hipotezy tej nie sposób udowodnić w ramach fenomenologii³⁸⁹. J.W. Gałkowski natomiast podkreśla, że mówienie o osobie jako o tym, co w człowieku „najbardziej ludzkie”, jest wprowadzaniem do bytu człowieka elementów „bardziej” lub „mniej” ludzkich³⁹⁰. Jedność substancjalna człowieka zostaje podważona tym jawnym lub ukrytym przyjęciem różnych form substancjalnych. A jeśli tak, to rodzą się pytania, czy osoba nie jest tylko tym, co zapodmiotowane w naturze, jako jej substancjalnym podłożu, i czy w związku z tym można jeszcze mówić o „wolności osoby”, czy raczej o „wolności natury człowieka”³⁹¹. Odpowiedź K. Wojtyły jest następująca: „Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym i drugim pojęciem bazowym (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się – o ile możliwości – jedno z tych pojęć odsłonić poprzez drugie, a nie przesłonić, to znaczy – nie wykluczyć. Panu Gałkowskiemu jestem wdzięczny za zwrócenie uwagi na ujęcie problemu wolności w *Osobie i czynie*”³⁹². Jak dalej wyjaśnia autor, termin „natura” wywodzi się z łacińskiego słowa *nascor*, które oznacza „rodzić się”. Stąd pochodzą kolejne określenia: *natus* – „urodzony”, i *naturus* – „mający się urodzić”. Dlatego „natura” oznacza to, co ma się narodzić i co jest możliwą konsekwencją tych narodzin³⁹³. Wojtyła przyjmuje tomistyczne rozumienie natury (*quidditas*) i w innej swej publikacji wyjaśnia dokładnie jej znaczenie jako istoty danego bytu, czyli tego, czym on jest³⁹⁴. Słowo „natura”, chociaż jest czymś innym niż „istota”, można stosować zamiennie z „istotą”, ale można to robić tylko w odniesieniu do „natury ludzkiej”, określającej to, co odróżnia człowieka od innych stworzeń. Jako „narodziny”, natura zapoczątkowuje *esse*, a wtórnie *opere* („działanie” i „dzianie się”). Natura jednak nie jest osobą, lecz jedynie jej realnym podłożem, dzięki któremu osoba również staje się realna, wręcz konkretna³⁹⁵.

³⁸⁸ Zob. A. P ó ł t a w s k i: *Człowiek a świadomość...*, s. 167.

³⁸⁹ Zob. *ibidem*, s. 240.

³⁹⁰ Zob. J.W. G a ł k o w s k i: *Natura, osoba, wolność...*, s. 180.

³⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 180–181.

³⁹² K. W o j t y ł a: *Słowo końcowe...*, s. 364.

³⁹³ Zob. K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, s. 125.

³⁹⁴ Zob. K. W o j t y ł a: *Elementarz etyczny...*, 38–39.

³⁹⁵ Zob. R. B u t t i g l i o n e: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 201–203.

Rocco Buttiglione rzecz postrzega następująco: „W człowieku natura jest integralną częścią osoby i realnie istnieje tylko w osobie”³⁹⁶. Dlatego można stwierdzić, że osoba stanowi wyraz całości bytu człowieka, natura zaś – poszczególnych jego właściwości³⁹⁷. To osoba, a nie natura jest samoistnym podmiotem istnienia i działania³⁹⁸, chociaż równie trafne może być określenie człowieka jako osoby z „natury”³⁹⁹. W ujęciu klasycznym, metafizycznym, stosunek do osoby wynika z jej rozumienia jako indywidualnego, „jednostkowego człowieczeństwa”. Jeśli natomiast rozumieć ją jako „właściwy sposób jednostkowego bytowania”, a tak należy ją rozumieć, staje się ona tym, co wyrasta, a raczej rozrasta się na podłożu człowieczeństwa, jednocześnie wzbogacając je swoim własnym rozwojem⁴⁰⁰. Taka myśl może się jednak zrodzić tylko z pozycji realizmu fenomenologicznego, który w oryginalnym wydaniu Karola Wojtyły nie wszyscy rozumieją.

³⁹⁶ Ibidem, s. 202–203.

³⁹⁷ Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 110.

³⁹⁸ Cyt. za: R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 125.

³⁹⁹ Zob. H. Piluś: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły...*, s. 139–141.

⁴⁰⁰ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 131.

Zakończenie

Na zakończenie należałoby podkreślić, że celem niniejszej pracy, zatytułowanej *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, była próba wykazania, że koncepcja antropologii adekwatnej krakowskiego filozofa jest myślą oryginalną i uniwersalną. Sformułowanie takie opiera się głównie na dwóch faktach: jego związku z teologią oraz jego zainteresowaniu człowiekiem współczesnym. Obydwa te fakty pozwoliły dostrzec, że mimo zaangażowania autora *Osoby i czynu* w działalność Kościoła, również od strony jego instytucjonalnego wymiaru, antropologia adekwatna, jakkolwiek przez Wojtyłę dopiero „zaprojektowana”, stała się w pełni filozoficzną koncepcją człowieka. Ponadto okazała się koncepcją odpowiadającą nie tylko na zapotrzebowanie czasów, w których została stworzona. Jeżeli nawet jej doświadczenie rozpoczyna się od człowieka współczesnego, co więcej – od człowieka, którym jest sam poznający podmiot, a zatem od samodoświadczenia, Karol Wojtyła wystarczająco jasno pokazuje, że odnosi się ono do człowieka jako takiego, niezależnie od czasów, w których przyszło mu żyć.

Prawdą jest, że podjęte przez autora przedsięwzięcie naukowe, jakim była antropologia adekwatna, było źródłem wielu kontrowersyjnych opinii dotyczących poruszanych zagadnień, lecz równie prawdziwe jest stwierdzenie specyfiki każdego refleksyjnego, filozoficznego umysłu, którego nic tak bardzo nie pociąga ku głębszym przemyśleniom, jak problemy. Takie swoiste usprawiedliwienie pod-

jętego w tej pracy zagadnienia w gruncie rzeczy nie jest potrzebne, gdyż Karol Wojtyła to doskonały filozof, którego nie sposób nie próbować zrozumieć. Jednocześnie z jego rozważań wyłaniają się również inne perspektywy, których podjęcie wydaje się konieczne, jeżeli chcemy uchwycić całość tego, co stanowi antropologię adekwatną. Pod tytułem: *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, mogłoby znaleźć uzasadnione miejsce chociażby zagadnienie wspólnotowego wymiaru osobowego bytu człowieka. Zgodnie z przyświecającą jego doświadczeniu postawą zdroworozsądkową, człowiek żyje wśród innych ludzi, wśród innych osobowych „ja”. Przed wszystkim zaś człowiek działa z innymi ludźmi, toteż jego działanie, które go odsłania, zawsze jest działaniem „wspólnie z innymi”. Z tej przyczyny należałoby pokazać, że doświadczenie człowieka odsłania się w pełni dopiero wtedy, gdy wypowiedziane zostanie to, co stanowi o doświadczeniu drugiego człowieka. Tutaj wyłania się problem możliwości mówienia o „drugim” na podstawie własnego „ja”, a w dalszej perspektywie – o wspólnocie jako jedynym prawdziwie osobowym sposobie bytowania i działania człowieka z innymi ludźmi, („ja” z innymi ludzkimi „ja”).

Gdy mowa o wspólnocie i panujących w niej relacjach międzyosobowych, czyn, jako czyn jednocześnie moralny, staje się działaniem opartym na przykazaniu miłości bliźniego. W nim krakowski filozof dostrzegł klucz do rozwoju autentycznej wspólnoty i jednocześnie do osobowości człowieka pod względem stawania się coraz bardziej „kimś”. Wspólnota oparta na „działaniu wspólnie z innymi” stanowi dla człowieka niejako naturalne i konieczne środowisko osobowego rozwoju. W niej realizuje się „uczestnictwo” będące zarazem osobowym wymiarem człowieka i takąż jego własnością. Bo wspólnota oparta na miłości „drugiego”, na miłości bliźniego – to w konsekwencji wspólnota pozwalająca na afirmowanie jego osoby, czyli uznawanie faktu, że jest osobą, i podkreślanie jego osobowej godności. W innym razie wyalienowany człowiek zatracą swą osobowość, a tym samym możliwość bycia coraz bardziej „kimś”, czemu – jak można wnioskować – miała ostatecznie zapobiec koncepcja antropologii adekwatnej, od początku podkreślająca, że człowiek jest osobą.

Dlatego Stanisław Grygiel wskazuje, że myśl Karola Wojtyły nieuchronnie dąży ku chrystologii, zwłaszcza że kończy ją refleksja nad przykazaniem miłości, wokół którego chrystologia się rozwija¹. Tak

¹ Zob. S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 143.

ciekawy temat nie znalazł jednak swego miejsca w niniejszej pracy, gdyż stanowi on niejako konsekwencję koncepcji rozpisanej tu w trzech rozdziałach. Stanowi też jej uzupełnienie, którego treść z pewnością zasługuje na bycie poddaną odrębnym analizom. Zasługuje przede wszystkim dlatego, że Karol Wojtyła jest myślicielem niezwykle mocno oddziałującym na umysły filozofów.

Bibliografia

Literatura podmiotowa

- Wojtyła K.: *Apostoł*. W: Idem: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Wybór J. Hennelowa. Kraków 1979, s. 16–27.
- Wojtyła K.: *Człowiek jest osobą*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 415–420.
- Wojtyła K.: *Elementarz etyczny*. Lublin 1983.
- Wojtyła K.: *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł Objawienia a system etyczny Maxa Schelera*. W: *Zagadnienia podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 147–158.
- Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 1. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński i A. Szostek. Lublin 1986.
- Wojtyła K.: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*. W: *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Przeł. K. Stawicka. Red. C. Ritter. Lublin 2000, s. 233–243.
- Wojtyła K.: *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 231–252.

- Wojtyła K.: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 11–128.
- Wojtyła K.: *Osoba i czyn*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 43–343.
- Wojtyła K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 371–414.
- Wojtyła K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 24, z. 2, s. 5–39.
- Wojtyła K.: *Osobowa struktura samostanowienia*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 5–12.
- Wojtyła K.: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 421–432.
- Wojtyła K.: *Personalizm tomistyczny*. W: *Aby Chrystus się nami postawił*. Wybór J. Hennelowa. Kraków 1979, s. 430–441.
- Wojtyła K.: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 433–443.
- Wojtyła K.: *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17, z. 2, s. 5–24.
- Wojtyła K.: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 159–180.
- Wojtyła K.: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999.
- Wojtyła K.: *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 347–369.
- Wojtyła K.: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 129–145.
- Wojtyła K.: *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 463–475.

- Wojtyła K.: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne. Seria: Człowiek i Moralność. T. 4. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 477–490.
- Wojtyła K.: *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 201–212.
- Wojtyła K.: *Wykłady lubelskie*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 3. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1986.
- Wojtyła K.: *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 r.* „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 53–55.
- Wojtyła K.: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża. Rozprawa doktorska na Fakultecie Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Angelicum w Rzymie*. Przeł. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD. Kraków 1990.
- Wojtyła K.: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Seria: Człowiek i Moralność. T. 2. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 181–200.
- Jan Paweł II: *Autobiografia*. Wybór J. Kiliańczyk-Zięba. Lublin 2003.
- Jan Paweł II: *Dives in misericordia*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Na podstawie edycji: Libreria Editrice Vaticana. Indeks oprac. ks. W. Życiński SDB. Kraków 1996, s. 79–139.
- Jan Paweł II: *Fides et ratio*. W: „*Fides et ratio*”: tekst i komentarze. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 11–83.
- Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelocie tysiącleci*. Kraków 2005.

Literatura przedmiotowa

- Bartel W.: *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II*. W: „*Servo Veritatis*”. T. 2: *Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II: seminarium [Kraków, 13 maja 1988 r.], sesja naukowa [Kraków, 17–18 października 1988 r.], uroczyste posiedzenie Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego [Kraków, 23 czerwca 1993]*. Red. A. Pelczar, W. Stróżewski. Kraków 1996, s. 65–74.
- Buttiglione R.: *A Reconsideration of the Relationship between Values and Facts According to the Anthropology of Karol Wojtyła*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły*

- *Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 143–154.
- Buttiglione R.: *Mysł Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki SDS. Lublin 1996.
- Buttiglione R.: *Wiara rozumu i racje rozumu*. Przeł. J. Marecki SDS. W: „*Fides et ratio*”: tekst i komentarze. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 259–268.
- Chudy W.: *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*. W: „*Fides et ratio*”: tekst i komentarze. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 283–303.
- Chudy W.: *Jan Paweł II o teologii ciała. „Teologia ciała” w wymiarze współczesności*. „Znak” 1980, nr 317 (11), s. 1393–1411.
- Chudy W.: *Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej – Wprowadzenie*. W: Buttiglione R.: *Mysł Karola Wojtyły*. Przeł. J. Marecki SDS. Lublin 1996, s. 5–25.
- Forycki R. SAC: *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły. Na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 117–124.
- Fręś J.A.: *Karol Wojtyła. Opowieść o świętości*. Katowice 1998.
- Frossard A.: *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*. Watykan–Kraków 1982.
- Galarowicz J.: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994.
- Galarowicz J.: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków 1996.
- Galarowicz J.: *Ukryty blask dobra: antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*. Seria: W Drodze do Etyki Odpowiedzialności. T. 2. Kraków 1998.
- Galarowicz J.: *Zbudować dom na skale. Spotkanie Karola Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża*. „Znak” 1986, nr 7–8, s. 67–89.
- Gałkowski J.W.: *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, Rzym. Wrzesień 1980*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, nr 29, z. 2, s. 75–87.
- Gałkowski J.: *Natura, osoba, wolność*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 177–182.
- Giertych W. OP: *Wokół teologii poznania encykliki „Fides et ratio”*. W: „*Fides et ratio*”: tekst i komentarze. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 233–256.
- Gogacz M.: *Hermeneutyka „Osoby i czynu”. Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 125–138.
- Gogacz M.: *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974.

- Grygiel S.: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 139–151.
- Jaworski M.: *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 91–106.
- Judycki S.: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 245–261.
- Kalinowski J.: *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 63–71.
- Kamiński S.: *Jak filozofować o człowieku*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 73–79.
- Keller J.: *Etyka katolicka a system Maksa Schelera*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 41–55.
- Keller J.: *Wstęp*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 5–10.
- Kierunki filozofii współczesnej*. Cz. 1. Red. J. Czarkowski, J. Pawlak, J. Pawłowski. Toruń 1995.
- Kłósak K.: *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 81–84.
- Krajewski K.: *Wprowadzenie. Personalizm etyczny*. W: *Styczeń T. SDS: Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 7–17.
- Krąpiec M.A. OP: *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 57–61.
- Krąpiec M.A.: *Dziela*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994.
- Krąpiec M.A. OP: *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 269–282.
- Kwiatki Jana Pawła II*. Red. J. Poniewierski. Kraków 2005.
- Le Goff J.: *Inteligencja w wiekach średnich*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1997.
- Leszczyński W.: *Problematyka mistyczna*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 31–40.
- Maryniarczyk A.: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 283–300.

- Mikołajko Z.: *Problem osoby – tradycja i zmiana*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: *Studia Religioznawcze*. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 87–97.
- Nagy S. SCJ: *Rozum w procesie powstawania i poznawania treści wiary. Teologia spekulatywna i fundamentalna*. W: „*Fides et ratio*”: *tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 209–218.
- Noras A.J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998.
- Piłus H.: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*. Wrocław 1990.
- Piłus H.: *O godności człowieka jako osoby*. „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 7–8, s. 163–182.
- Piłus H.: *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły*. „*Humanitas*” 1980, nr 5, s. 131–161.
- Piłus H.: *Teoria osoby w klamrach metodologii*. „*Człowiek i Światopogląd*” 1972, nr 2/79, s. 223–228.
- Płużański T.: *Personalizm Jana Pawła II*. „*Człowiek i Światopogląd*” 1988, nr 10 (273), s. 23–38.
- Póltawski A.: *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kard. Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 159–175.
- Póltawski A.: *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*. „*Więź*” 1979, nr 2–3 (250–251), s. 44–53.
- Póltawski A.: *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*. W: „*Servo Veritatis*”. T. 2: *Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II: seminarium [Kraków, 13 maja 1988 r.], sesja naukowa [Kraków, 17–18 października 1988 r.], uroczyste posiedzenie Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego [Kraków, 23 czerwca 1993]*. Red. A. Pelczar, W. Stróżewski. Kraków 1996, s. 93–112.
- Póltawski A.: *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*. W: „*Servo Veritatis*”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 251–262.
- Póltawski A.: *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*. Toruń 2000.
- Reale G.: *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: „*Fides et ratio*”: *tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 365–377.
- Schilson A.: *Jan Paweł II a pluralizm w teologii. Uwagi na temat jego „logiki wiary”*. „*Znak*” 1980, nr 317 (11), s. 1419–1424.

- Scola A.: *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”*. Tłum. J. Marecki SDS. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 197–208.
- Seifert J.: *Od „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”. Bezwarunkowe zobowiązanie katolickiego filozofa w stosunku do prawdy oraz wielkość i ograniczenia „epoki tomizmu” w Kościele*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 331–344.
- Słowik Z.: *Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II*. „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 10, s. 20–22.
- Stępień A.B.: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 153–157.
- Stępień A.B.: *Stan filozofii we współczesnej Polsce*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 313–326.
- Stróżewski W.: *Doświadczenie i interpretacja*. W: *„Servo Veritatis”: Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 261–281.
- Styczeń T. SDS: *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. W: *Idem: Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 33–81.
- Styczeń T. SDS: *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*. W: *Idem: Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 107–151.
- Styczeń T. SDS: *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi. Kardynał Karol Wojtyła: filozof-moralista*. „Znak” 1980, nr 3, s. 263–274.
- Styczeń T. SDS: *Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich*. W *25-lecie objęcia wykładowych etyki na KUL*. „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 38 (1600), s. 1 i 7.
- Styczeń T. SDS: *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kard. Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 107–115.
- Styczeń T. SDS: *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*. W: *Idem: Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 83–106.
- Styczeń T. SDS: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*. W: *„Fides et ratio”: tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 145–186.
- Świeżawski S.: *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*. „Znak” 1981, nr 321 (3), s. 215–221.
- Świeżawski S.: *Wstęp do kwestii 75*. W: *Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75–89*. Przeł. i oprac. S. Świeżawski. Poznań 1956, s. 3–21.
- Szczypka J.: *Jan Paweł II: rodowód*. Warszawa 1989.

- Szulc T.: *Papież Jan Paweł II. Biografia*. Przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński. Warszawa 1996.
- Ślipko T. SJ: *Wprowadzenie*. W: K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 7–13.
- Św. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel*. W: Idem: *Dzieła*. T. 1–2. Tłum. o. Bernard od Matki Bożej. Kraków 1975.
- Św. Jan od Krzyża: *Noc ciemna*. W: Idem: *Dzieła*. T. 1–2. Tłum. o. Bernard od Matki Bożej. Kraków 1975.
- Św. Jan od Krzyża: *Pieśń duchowa i żywy płomień miłości*. W: Idem: *Dzieła*. T. 1–2. Tłum. o. Bernard od Matki Bożej. Kraków 1975.
- Św. Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia*. W: M.A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 9–47.
- Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologiczna*. Przeł. i oprac. S. Swieżawski. Poznań 1956.
- Tarnowski K.: *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II*. „Znak” 1986, nr 1 (374), s. 117–132.
- Tertilt R.: *Człowiek wśród roślin i zwierząt*. W: „Servo Veritatis”: *Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1988, s. 135–140.
- Tischner J.: *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 85–89.
- Wierzbicki A.: *Zasada jednoczenia ludzkiego poznania. Antropologiczne implikacje syntezy wiary i rozumu*. W: „Fides et ratio”: *tekst i komentarze*. Red. T. Styczeń SDS, W. Chudy. Lublin 2003, s. 305–317.
- Wilk R.K. OSPPE: *Człowiek – istota wezwana: antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*. Kraków 2003.
- Wojciechowski T.: *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 191–199.
- Wójtowicz A.: *Filozofia osoby ludzkiej*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 57–86.
- Wójtowicz A.: *Teologia mistyczna jako teologia podmiotu ludzkiego*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Seria: Studia Religioznawcze. T. 17. Red. M. Nowak. Lublin 1983, s. 11–30.

Indeks osobowy

A

Adam, pierwszy biblijny człowiek 28
Arystoteles 50, 52, 66, 79, 105, 112, 117, 142, 151

B

Bartel Wojciech 31, 39, 40, 88, 197
Bąkowska Eligia 32, 199
Bednarski Feliks o. 51
Bernard od Matki Bożej o. 9, 202
Bernard z Chartres 32
Boecjusz 60, 161
Bronk Andrzej 8, 49, 62, 199, 201
Buttiglione Rocco 26, 30, 48, 50, 52, 63, 64, 66, 68–70, 72, 74, 77–80, 83, 84, 86, 87, 90–95, 97, 101, 102, 109, 110, 112–116, 118, 120, 124, 126, 128, 132, 137, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 151, 155, 156, 164–166, 171–174, 178, 179, 181, 184–186, 188, 189, 197, 198

C

Carrel Alexis 45
Chudy Wojciech 8, 15, 20, 22, 31, 50, 60, 97, 132, 135, 195–202
Czarkowski Józef 80, 187, 199

F

Fichte Johann Gottlieb 72
Forycki Roman SAC 37, 115, 117, 118, 151, 152, 186, 198
Freud Sigmund 186, 187
Fręś Jan Andrzej 14, 38, 40, 41, 47–50, 198
Fromm Erich 43
Frossard André 48, 198

G

Galarowicz Jan 9, 15, 20, 23, 25, 27, 29–31, 33, 36–39, 41–47, 50, 51, 53–56, 62, 72, 76–78, 83, 87–89, 91, 93–95, 102, 103, 105–107, 109–112, 117, 132, 134, 137, 139–141, 145, 146, 150,

152–157, 160–164, 166–169,
172, 175–177, 183, 198
Galileusz (Galileo Galilei) 29
Gałkowski Jerzy W. 8, 10, 31, 48,
51, 60, 61, 63, 70, 88, 102, 107,
112, 113, 115, 116, 132, 137, 139,
140, 144, 157, 183, 184, 188,
195–198
Garrigou-Lagrange Reginald o. 38,
47
Giertych Wojciech OP 16, 24, 198
Gilson Étienne 21
Gogacz Mieczysław 22, 23, 34, 36,
60, 100–102, 119, 135, 136, 180,
198
Grygiel Stanisław 35, 36, 98, 103,
127, 128, 136, 151, 192, 199

H

Hartmann Nicolai 163, 200
Heidegger Martin 77, 88, 89, 92
Hennelowa Józefa 40, 68, 195, 196
Hume David 108
Husserl Edmund 26, 55, 68, 71, 77,
79–84, 87, 89, 90, 92, 108, 115,
122, 133, 140, 186, 200

I

Ingarden Roman 26, 71, 77, 84, 88,
89, 133, 179, 198, 200

J

Jan XXIII 48, 50
Jan Paweł II 5, 8, 14–23, 25, 26,
28–34, 38–42, 47–51, 53, 55,
56, 61, 63, 69, 70, 83, 87, 88,
105, 131, 132, 146, 173, 197–
202
Jaworski Marian 71, 87, 91, 100,
101, 103, 107, 116, 118, 122, 125,
137, 199
Jezus Chrystus 23, 40, 68, 173, 195,
196
Judycki Stanisław 79–81, 88, 122

K

Kalinowski Jerzy 34, 51, 97–99,
101, 114, 115, 187, 199
Kamiński Stanisław 97, 104, 110,
111, 113, 115, 119, 120, 134, 136,
199
Kant Immanuel 53, 63, 72, 78–80,
87, 111, 137, 148, 163, 164,
170–172, 196
Kartezjusz (René Descartes) 28, 29,
72, 77, 78, 80, 82, 83, 137
Keller Józef 8, 26, 39, 53–56, 199
Kiliańczyk-Zięba Justyna 18, 197
Kłósak Kazimierz 40, 48, 100, 108–
110, 120, 199
Kończak Franciszek ks. 33
Krajewski Kazimierz 85, 199
Krapiec Mieczysław Albert OP 15,
49, 62, 63, 98, 133, 140, 199, 202

L

Le Goff Jacques 32, 199
Leon XIII 49, 50
Leonard od Męki Pańskiej OCD 43,
197
Leszczyński Władysław 39–45, 199
Locke John 108

M

Marecki Jarosław SDS 16, 24, 26,
63, 132, 198, 200,
Maryniarczyk Andrzej 49, 51, 52,
62, 64, 199
Mikołajko Zbigniew 32–34, 36, 200

N

Nagy Stanisław SCJ 50, 200
Noras Andrzej Jan 163, 200
Nowak Marian 8, 26, 70, 199, 200,
202

P

Paweł VI 50
Pawlak Józef 80, 187, 199

Pawłowski Jerzy 80, 187, 199
 Pelczar Andrzej 31, 69, 197, 200
 Piluś Henryk 25, 33, 37–39, 41, 44,
 47–50, 52, 59, 65, 68–70, 82,
 94, 96, 97, 105, 109, 110, 116,
 133, 134, 139, 150, 151, 175, 189,
 200
 Piwowarczyk Jan ks. 41
 Platon 151
 Płużański Tadeusz 19, 42, 61, 200
 Poniewierski Janusz 34, 199
 Póltawski Andrzej 26, 31, 32, 44,
 53, 55, 56, 69–79, 81, 82, 87, 89,
 91, 92, 94, 96, 102, 108, 111, 120,
 122, 124, 125, 133, 136, 137,
 139, 140, 142, 143, 145, 146,
 148–150, 156, 161, 162, 164, 167,
 169, 174, 176, 177, 180, 181, 187,
 188, 200

R

Reale Giovanni 18, 69, 73, 89, 91,
 97, 103, 135, 178, 181, 200
 Ritter Cezary 44, 107, 195
 Rodziński Adam 8, 10, 31, 51, 60,
 61, 63, 70, 132, 137, 144,
 195–197
 Różycki Ignacy ks. 38

S

Sapieha Adam S. kard. 41
 Scheler Max 10, 26, 51, 53–56, 63,
 76–78, 84–87, 93, 102, 104, 126,
 137, 140, 146, 147, 153–155,
 164, 165, 168, 170–173, 176,
 195, 196, 199
 Schilson Arno 21, 200
 Scola Angelo 16, 201
 Seifert Josef 24, 79
 Słowik Zdzisław 17, 18, 201
 Sokrates 72
 Stawecka Krystyna 44, 107, 195
 Stein Edyta (św. Teresa Benedykta
 od Krzyża) 24, 26, 55, 62, 71, 92,
 133, 200, 201

Stępień Antoni Bazyli 8, 9, 51, 88,
 96, 100, 105, 110, 128, 129,
 201
 Stróżewski Władysław 17, 31, 39,
 63, 69, 105–107, 111, 114, 117–
 119, 128, 132, 136, 138, 140, 141,
 152, 197, 198, 200–202
 Styczeń Tadeusz SDS 8, 10, 15, 16,
 18, 19, 22–24, 28–33, 37, 51, 53,
 57, 60, 61, 63, 70, 72, 76, 83, 85,
 87–89, 94, 95, 114, 121, 122,
 132, 133, 135, 137, 144, 161, 168,
 179, 182, 195–202
 Swieżawski Stefan 10, 23, 24, 64,
 65, 134, 201, 202
 Szczypka Jan 47, 201
 Szostek Andrzej 8, 10, 31, 51, 60,
 61, 63, 70, 132, 137, 144, 195–
 197
 Szulc Tad 18, 22, 25, 26, 29, 38–40,
 47, 48, 50, 51, 53, 55, 56, 88,
 202

Ś

Ślipko Tadeusz SJ 14, 26, 202
 Święty Anzelm z Canterbury 23
 Święty Augustyn 32, 72, 73
 Święty Bonawentura 72
 Święty Jan od Krzyża 5, 9, 38–47,
 53, 72, 92, 93, 107, 195, 197,
 198, 202
 Święty Paweł 54
 Święty Stanisław Kostka 40
 Święta Teresa z Avila 41, 92
 Święty Tomasz z Akwinu 10, 19, 22,
 47–53, 60, 62–65, 67, 68,
 70–73, 79, 87, 90–92, 99, 101,
 102, 104, 105, 120, 121, 134, 137,
 140, 141, 143, 146, 159, 165, 168,
 169, 172, 186, 195, 201, 202
 Świąder Józef ks. 34

T

Tarnowski Kazimierz 20, 30, 61, 68,
 75, 95, 104, 121, 202

Tertil Roman 17, 202
Tishner Józef 104, 140, 202
Tyranowski Jan Leopold 39–41, 46

U

Uhrynowska-Hanasz Zofia 18, 88,
202

W

Wais Kazimierz ks. 48
Wierzbicki Alfred 19, 52, 202
Wiktor Emmanuel 49
Wilk Rafał Kazimierz OSPPE 24, 62,
92, 202

Wojciechowski Tadeusz 105, 109,
114, 181–183, 187, 202

Wojtyła Edmund 41

Wojtyła Emilia 41

Wojtyła Karol 1, 3, 5–57, 59–80,
83–129, 131–189, 191–193,
195–202, 205–208

Wojtyła Karol (ojciec) 41

Woroniecki Jacek o. 51

Wójtowicz Andrzej 28, 37, 38, 42,
44, 45, 70, 101, 202

Wroczyński Michał 18, 88, 202

Ż

Życiński Wojciech SDB 17, 197

Magdalena Mruszczuk

Man in the “adequate anthropology”
by Karol Wojtyła

S u m m a r y

The 1960s is the period in which K. Wojtyła wrote and published his most important works within the scope of the philosophy of man. His standard anthropological work *Person and act* was published in 1969 in Kraków. The very time, with reference to an epistemic condition of a contemporary man Wojtyła defined as the “crisis of self-cognition” caused by a maximum concentration on the outer world and, at the same time, withdrawal from what is most significant for a man as an individual. In the light of the issues perceived in such a way a philosopher from Kraków made an attempt to build such a conception of philosophical anthropology (as a holistic field of philosophy) and within its frame, a defined anthropological-philosophical conceptions, whose aim was to build an experiential, not speculative image of a human being, the image taken out from a conscious experience of a given real “I”, and responding to man standing in the face of challenges of the contemporary world.

A man in the “adequate anthropology” by Karol Wojtyła constitutes an attempt to show main assumptions and methodological solutions the author of *Person and act* accepted in anthropological-philosophical issues. Thus a need to present this way of thinking which led Wojtyła to concentrate on the problem of human cognition and individual being, and, consequently, work out a human experience, is outlined. As a consequence, the analysis of human dynamism, i.e. act which, according to a philosopher from Kraków, is what expresses a personal touch of our existence most adequately is made. Thus, man, as a person, “becomes” and this “becoming” is what differentiates him/her from the remaining world of nature with which he/she is

against all odds inseparably connected. Man (a psychophysical unity), through his/her actions, reveals the truth that his/her internal development happens thanks to him/her and that reality of the person is coterminous with the moral reality, the morality of good and moral evil.

Speaking of the conception of the “adequate anthropology” by Karol Wojtyła one cannot conceal the fact of thinker’s relations with Catholic theology. The very fact is fully taken into account in Man in the “adequate anthropology” by Karol Wojtyła but the author of the book tries to concentrate on the issue of his intellectual work which is entirely placed in the philosophical area and does not go beyond it. That is why the focal point here is the analysis of experience constituting the method of cognition of a philosophical science of man which Wojtyła regarded as the “adequate anthropology”. The very analysis seems to lead to the conclusion that experience reveals itself in the conception in question under the umbrella of a phenomenological insight into the nature of the object of cognition on the one hand and as experience worked out by means of a phenomenological method, i.e. combining different types of experiences the subject of which, according to the philosopher from Kraków, is always man. Because the very person is the subject which seems to manifest as the object of cognition to him/herself, each experience, at the same time, enriches the process of cognition by man him/herself and each time forces him/her to raise a fundamental question for the “adequate anthropology”, i.e. In what way is man as a person given him/herself in a cognitive way?, and further on, In what way does man as a person experience him/herself? In order to answer the questions one needs to look at the conception of human awareness and from the perspective of the philosophical and philosophical-theological conception which inspired the author of *Person and act* to treat the anthropological phenomena thoroughly. In this perspective the originality of the position and contribution to the output of the Polish and European philosophy regarding particularly man and his/her cognition is revealed.

Magdalena Mruszczuk

Ein Mensch in „adäquater Anthropologie“ von Karol Wojtyła

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

Karol Wojtyła schuf und veröffentlichte seine wichtigsten Werke auf dem Gebiet der Philosophie des Menschen in den 60er Jahren des 20. Jhs. Sein bedeutendstes anthropologisches Werk *Die Person und die Tat* erschien im Jahre 1969 in Krakau. In Bezug auf epistemologische Lage des damaligen Menschen wurde diese Zeit von Karol Wojtyła „Selbsterkenntniskrise“ genannt. Diese Krise lag darin, dass sich der Mensch sehr auf die Außenwelt konzentrierte und von den Sachen abwandte, die für ihn als einer Person am wichtigsten sein sollten. Der Krakauer Philosoph bemühte sich also, eine solche Konzeption der philosophischen Anthropologie (als eines Philosophiegebietes) und in deren Bereich eine bestimmte anthropologisch-philosophische Konzeption zu entwickeln, welche ein empirisches und nicht ein spekulatives Bild des Menschen erschaffen sollten. Ein Bild, das aus einem bewussten Erlebnis des konkreten, wirklichen Ichs erscheinen und den Bedürfnissen des angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt stehenden Menschen entsprechen wird.

In vorliegender Monografie versucht die Verfasserin, die von Karol Wojtyła angenommenen anthropologisch-philosophischen Haupttrichtlinien und methodologische Lösungen näherzubringen. Sie möchte der Denkweise des Philosophen nachfolgen, der seine Aufmerksamkeit auf die Methode der menschlichen Erkenntnis und des persönlichen Daseins und demzufolge auch auf die persönliche menschliche Erfahrung konzentriert hat. Infolgedessen untersuchte Wojtyła den menschlichen Dynamismus, also die menschliche Tat, die seiner Meinung nach auf die adäquateste Weise persönliche Züge des menschlichen Daseins ausdrückt. Ein Mensch „wird“

eine Person, und das „Werden“ unterscheidet ihn von der übrigen Naturwelt, mit der er trotzdem untrennbar verbunden ist. Der Mensch als eine psychophysische Einheit gibt durch seine Tätigkeit die Wahrheit bekannt, dass seine innere Entwicklung nur deswegen erfolgt, dass die persönliche Wirklichkeit mit moralischer Wirklichkeit, mit der Wirklichkeit des moralischen Guten und Bösen identisch ist.

Wenn man über die „adäquate Anthropologie“ von Karol Wojtyła spricht, darf man die Verbindung des Autors zur katholischen Theologie nicht verschweigen. Man kann sogar vermuten, dass der Philosoph seine Theorie zu theologischen Erwägungen anzuwenden beabsichtigte. In vorliegender Monografie wird das vollkommen berücksichtigt, obwohl sich die Verfasserin eher auf den Aspekt der intellektuellen Arbeit des Philosophen zu konzentrieren versucht, der dem Philosophiegebiet gehört und das Gebiet nicht verlässt. Zum Schwerpunkt macht sie die Analyse der Erfahrung als einer Erkenntnismethode von der philosophischen Menschenlehre, die von Wojtyła „adäquate Anthropologie“ genannt wurde. Sie kommt dabei zum folgenden Schluss: einerseits ist diese Erfahrung ein phänomenologischer Einblick in den Kern von dem Erkenntnisgegenstand, andererseits verbindet die mit phänomenologischer Methode ausgearbeitete Erfahrung in sich verschiedene Erfahrungstypen, deren Subjekt, nach Wojtyła, immer ein Mensch sei. Da eine Person ein solcher Subjekt ist, der selbst als ein Erkenntnisgegenstand erscheint, bereichert jede Erfahrung den Erkenntnisprozess des einzelnen Menschen und erzwingt jedes Mal eine für „adäquate Anthropologie“ fundamentale Fragenstellung: Auf welche Weise ist der Mensch als eine Person sich selbst als ein Erkenntnisgegenstand gegeben? und noch: Wie erlebt sich der Mensch selbst als eine Person? Möchte man diese Fragen beantworten, muss man in die von Karol Wojtyła entwickelte Konzeption des menschlichen Bewusstseins erforschen und das Problem hinsichtlich der philosophischen und philosophisch-theologischen Tradition betrachten, die den Autor des Werkes *Eine Person und eine Tat* zur besonderer Betrachtung der anthropologischen Problematik angeregt hat. Hier kommt auch der unbestrittene Beitrag des Krakauer Denkers zu Errungenschaften der polnischen und europäischen Philosophie ans Tageslicht.

Redaktor: Małgorzata Pogłódek

Projekt okładki: Paulina Tomaszewska-Ciepły

Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel

Korektor: Aleksandra Gaździcka

Copyright © 2010
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1888-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13,25. Ark. wyd. 15,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 23 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: SOWA Sp. z o.o.
ul. Hrubieszowska 6a, 01-209 Warszawa