

ARTYKUŁY

ANDRZEJ PÓŁTAWSKI

(Kraków)

FILOZOFICZNA DROGA KAROLA WOJTYŁY¹

1. KU DOŚWIADCZENIU NAS SAMYCH

Na początku swej pracy badawczej Karol Wojtyła zajął się pismami św. Jana od Krzyża i poświęcił swą pracę doktorską (1948)² problematyce wiary u tego doktora Kościoła. W artykule *O humanizmie św. Jana od Krzyża* (1951) pisze:

[...] żyjemy w epoce, w której mówi się o człowieku jako o istocie nieznannej. Istota nieznaną, a zatem do odkrycia. Takie postawienie sprawy jest następstwem przyjętej metody dociekań. Zdajemy się zrzekać w tej dziedzinie nawet zrębu zasadniczych założeń. W następstwie tak określonej metody człowiek ukrył się sobie ze swą istotą i jej podstawowym złożeniem. Badania doświadczalne muszą go odkryć w nowy sposób, aby zadośćuczynić przyjętej metodzie. Muszą go odkryć dokładniej i pełniej. Na tę zasadę należy się zgodzić. Jeśli ktoś twierdzi, że nie wolno zbyt 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, najbardziej bezpośredni przedmiot doświadczeń, na takie twierdzenie trzeba się zgodzić bez wahania [...] Łatwo zrozumieć, że cały wewnętrzny materiał doświadczalny daleko trudniej daje się uchwycić [...] Niemniej zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu³.

¹ Odczyt w Fundacji Naukowej Instytut Karola Wojtyły dn. 23 XI 2012.

² Wydanie polskie: K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2000.

³ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak”, nr 27 (R. VI, z. 1–2), s. 6–7. Artykuł przedrukowany w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401, a także w wydaniu pracy doktorskiej, dz. cyt., s. 233–243. Cytat z tej ostatniej: s. 233–234.

Artykuł kończy stwierdzeniem:

Św. Jan od Krzyża [...] wychodząc od momentu przeżycia, od momentu doświadczalnego, tłumaczy nam równocześnie, i to w sposób ogromnie przekonujący – przekonujący bo współmierny — samą istotę tych przeżyć i doświadczeń [...] ⁴.

W ten sposób Karol Wojtyła od samego początku swej działalności opowiada się za zwróceniem się – dla zrozumienia, kim jesteśmy – ku przeżyciom, ku doświadczeniu wewnętrznemu, a więc sferze, której badanie uznała za swe podstawowe zadanie fenomenologia.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że tematem pracy habilitacyjnej Karola Wojtyły stało się dzieło Maksa Schelera, filozofa, który starał się oprzeć etykę i koncepcję wartości na fenomenologicznej, opisowej analizie przeżyć. Praca ta, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* ukończona zostaje w roku 1953 ⁵.

Na ostatnich stronach tej rozprawy autor podkreśla wagę metody fenomenologicznej, opisu przeżyć, w badaniach etycznych. Wyraża też przekonanie, iż Scheler nie wyczerpał możliwości doświadczalnego badania rzeczywistości moralnej, możliwości, jaką daje ta metoda; ulegając bowiem wpływowi swych emocjonalistycznych założeń, nie zdobył się na analizę fenomenu sumienia. To opuszczenie uniemożliwiło niemieckiemu fenomenologowi wniknięcie w przedmiotowy porządek moralny, do którego bezpośredni dostęp uzyskać można wyłącznie poprzez fenomen sumienia.

Dalsze rozważania Karola Wojtyły na temat podstawowych pojęć filozoficznych zawarte są w jego wykładach monograficznych na KUL, wygłaszanych w latach 1954/1955 do 1956/1957, wydanych później drukiem ⁶ i zatytułowanych: *Akt i przeżycie etyczne*, *Dobro i wartość* oraz *Norma i szczęście* – oraz w szeregu artykułów omawiających poruszane w tych wykładach tematy. Chodzi o pełne uchwycenie odpowiedników odnośnych pojęć, z drugiej zaś strony także o „pewną próbę filozoficznych systemów, o „ich kontakt z doświadczeniem, o zdatność do ujmowania pełnych jego treści” ⁷ – odnośne tematy omawiane są bowiem na tle konfrontacji poglądów – dla tematu pierwszego – Schelera, Kanta, współczesnej psychologii woli (N. Ach, A. Michotte,

⁴ Tamże, s. 243.

⁵ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

⁶ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, wyd. 2, poprawione 2006.

⁷ Tamże, wyd. 2, s. 22.

M. Dybowski) i św. Tomasza z Akwinu, dla tematu drugiego – Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kanta i Schelera, dla tematu trzeciego – Platona, Arystotelesa, św. Tomasza, Kanta i Schelera, ale także Hume’a i Benthama.

2. KU PEŁNI DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA

Zagadnienie doświadczalnego dostępu do istoty człowieka rozważa Karol Wojtyła na tle zestawienia poglądów na przeżycie etyczne Kanta i Schelera z arystotelesowsko-tomistycznym pojęciem aktu oraz z wynikami współczesnej psychologii woli.

„Dla naukowego ujęcia całokształtu przeżycia etycznego” – pisze – Arystoteles i św. Tomasz „stworzyli [...] koncepcję aktu ludzkiego, która opiera się na teorii możliwości i aktu” – teorii należącej do ich filozofii bytu; teoria ta służy do ujęcia każdej zmiany jako przechodzenia od możliwości do aktu i odzwierciedla dynamiczny charakter rzeczywistości; posiada ona „charakter tak powszechny, jak powszechne jest pojęcie bytu przygodnego”⁸. W tej interpretacji przeżycie etyczne „przedstawia się jako szczególna zmiana dokonywana przez sam osobowy podmiot działający, jako szczególna aktualizacja tego podmiotu” – a „sama jego istota polega na aktualizacji woli działającej pod kierunkiem rozumu”⁹.

Immanuel Kant, zaprzeczwszy możliwości dotarcia przez ludzki rozum do istoty bytu — do świata noumenalnego, a w następstwie tego także możliwości doświadczalnego ujęcia aktu woli – uznał, że rozum praktyczny posiada swą aprioryczną formę, która ma charakter prawa i dlatego może *a priori* wprowadzać ład etyczny w życie człowieka. Wobec tego – pisze Wojtyła – w życiu etycznym człowieka chodzi „tylko o to, ażeby rozumowi praktycznemu pozwolić żyć samym prawem moralnym [...] wówczas niejako ujawnia się w nim immanencja wolności, a przez to samo ponadzmysłowe i ponadprzyrodnicze człowieczeństwo doznaje głębokiej afirmacji” stanowiącej dla Kanta samą istotę życia etycznego. Jednakże życie to nie jest „zwrócone na zewnątrz, do przedmiotowej rzeczywistości, na której przecież człowiek wyciska nie tylko znamię swego rozumu twórczego, ale również

⁸ K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne”, t. V: 1955–1957, z. 3, cytuję wg przedruku w: *Karol Wojtyła. Filozof i papież. Wybór tekstów*, Warszawa 2009, Oficyna Naukowa, s. 44.

⁹ Tamże, s. 45.

znamie dobra zrodzonego ze swej woli”¹⁰. Podstawą życia etycznego jest dla Kanta samo prawo jako empiryczna forma rozumu praktycznego. To, co właściwie etyczne, odsunięte jest u Kanta od konkretnej treści ludzkich przeżyć poza jednym wyjątkiem: uczuciem szacunku dla prawa – uczuciem, w którym Kant skryształizował całe przeżycie etyczne osobowego podmiotu. Uświadomiona powinność jest dla niego całym życiem etycznym.

Zaprzeczeniu dostępu do rzeczywistości noumenalnej w fenomenalizmie Kanta przeciwstawia się fenomenologiczne stanowisko Schelera, wynikłe z innego stosunku do doświadczenia, skryształizowanego w przeciwstawieniu kantowskiemu wyeksponowaniu powinności – ujmowanej w przeżyciu intencjonalnie wartości jako istotnego pierwiastka przeżycia etycznego. Jest to, zdaniem Schelera, przeżycie emocjonalne. Tak więc nie rozum, ale jedynie emocja dociera jego zdaniem do wartości i przedstawia człowiekowi całą ich hierarchię. Wartości te nie stanowią jednak przedmiotu chcenia. Chcenie, akt woli nie stanowi dla Schelera kręgosłupa przeżycia etycznego, lecz jest nim jedynie wartość, która pojawia się przy okazji tego przeżycia z emocji.

Scheler nie zauważył, że wartość pochodzi sprawczo od samej osoby – i to stanowi o istocie przeżycia etycznego. Osoba – pisze Wojtyła – o tyle pozbawiona jest w takim ujęciu woli, że każde jej chcenie pozostaje w mocy apriorycznego pierwiastka emocjonalnego. W ten sposób doszło u Kanta do rozszczepienia jednolitej treści życia etycznego na element rozumowy, aprioryczny, który wyraża się w sądach normatywnych, zrodzonych według Kanta z treści kategorycznego imperatywu traktowania osób zawsze jako celów, a nie tylko środków, oraz – z drugiej strony – na przeżycie, przybierające w jego ujęciu postać uczucia szacunku dla prawa. Pierwszy jest tematem dla logiki, drugi dla psychologii. Jednak – argumentuje Karol Wojtyła – powinność, skryształizowana tu w uczuciu szacunku dla prawa, jest czymś więcej niż takie uczucie, nie jest też sobą – realnym elementem przeżycia – w Schelerowskiej koncepcji przeżycia etycznego bowiem: „Jest z natury swojej przede wszystkim dziełem osoby samej dokonany sprawczo w jej osobowej istocie, a nie tylko przedmiotową treścią odczuwaną w teje istocie”¹¹. Jakkolwiek Scheler starał się przełamać subiektywistyczne i apriorystyczne założenia Kanta, to jednak, pisze Wojtyła, „aprioryzm w pewnej mierze pozostał. Na miejsce noumenalnej głębi

¹⁰ Tamże, s. 50.

¹¹ Tamże, s. 69.

osoby weszła również słabo określona głębia emocjonalna, która wyznacza *a priori* przebieg życia etycznego osoby”¹². Znikła jednak całkowicie dynamika, gdyż zredukowano prawie do zera samodzielne znaczenie woli.

Trzeba więc odbudować w pełni stosunek do doświadczenia, w którym przeżycie etyczne zostanie ujęte jako organiczna jedność i całość. W tym kierunku wskazują – stwierdza Wojtyła – wyniki współczesnych badań psychologicznych nad wolą. Ukazują one powiązanie momentu aktualnego oraz strony dynamicznej woli z motywacją, czyli przedstawieniem celów, będących wartościami oraz istnienie uczuć determinowanych przez wolę, a także pojawienie się powinności wraz ze sprawczą autodeterminacją osobowego „ja”. Wartość i powinność zawarte są w akcie woli i wzajemnie się warunkują. Karol Wojtyła podkreśla, że takie ujęcie woli podobne jest bardzo do stanowiska św. Tomasza z Akwinu, dla którego wola jest władzą rozumną przez samą swą istotę. Wartości etyczne są przede wszystkim treścią stawania się osoby i jej woli. Rozumna natura stanowi wewnętrzną, istotową właściwość woli, jej dążność do dobra nie jest zdeterminowana przedmiotowo żadnym dobrem cząstkowym.

3. HUMANISTYCZNY PERSONALIZM: PIERWSZEŃSTWO NIEREDUKOWALNEGO

Filozofia Karola Wojtyły jest personalizmem. Personalizm to dla niego nauka o osobie, która ma „znaczenie w dużej mierze praktyczne i etyczne – chodzi o osobę jako podmiot i przedmiot działania, jako podmiot uprawnień itp.”¹³ W artykule z r. 1961 omawia zagadnienie podstaw personalizmu w nauce św. Tomasza. Tomasz miał – stwierdza – jasne pojęcie osoby, co jest dobrą podstawą dla budowy personalizmu w dzisiejszym rozumieniu i dostarczył szeregu elementów składowych tej koncepcji, nie miał jednak równie jasnego pojęcia personalizmu, tworu myśli późniejszej. O osobie mówi św. Tomasz przede wszystkim na terenie teologii, gdzie zresztą już wcześniej problematyka osoby rozwinięta została w związku z nauką o Trójcy Świętej. Św. Tomasz znajduje jednak dojście filozoficzne do pojęcia Boga osobowego, opierając się na rzeczywistości stworzonej, w której, jak stwierdza, najwyższą doskonałość stanowi osoba ludzka, i posługuje

¹² Tamże.

¹³ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13 (maj 1961), cyt. za: Karol Wojtyła, *Filozof...*, dz. cyt., s. 100–101.

się filozoficzną definicją osoby Boecjusza – *rationalis naturae individua substantia* – jednostka natury rozumnej, a więc samoistny podmiot istnienia i działania. Św. Tomasz ujmuje osobę ludzką w terminach hylemorfizmu – złożenie z materii i formy – i analizuje przede wszystkim duszę rozumną jako element formalny owego złożenia – zasadę i źródło całej duchowości człowieka, istoty obdarzonej rozumem i wolnością.

Karol Wojtyła stwierdza, że nowożytna wizja człowieka opiera się na hipostazowaniu świadomości jako samodzielnego podmiotu i tendencji do utożsamiania z nią człowieka; brak w niej dostatecznych podstaw do wciągnięcia ciała, organizmu w całokształt życia i działania osoby. W analizach nowożytnych pojawia się poza tym wolność, ale pojmowana jako całkowita niezależność, a więc raczej jako postulat niż realna właściwość osoby, przymiot woli; woła zaś po prostu zanika w subiektywistycznym ujęciu człowieka przez filozofów nowożytnych. Dla św. Tomasza natomiast „świadomość i samoświadomość jest czymś pochodnym, jakimś owocem natury rozumnej subsystującej w osobie, skryształowanej w jednolitym i wolnym bycie – nie jest zaś sama w sobie niczym samoistnym”¹⁴.

Karol Wojtyła podkreśla obiektywizm Tomaszowej koncepcji człowieka. Píše:

Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem, i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, ma bowiem subsystencję w naturze rozumnej, dlatego zdolna jest do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości [...] [T]en sposób widzenia sprawia, że to, w czym się najbardziej uwydatnia podmiotowość osoby, zostaje ukazane w sposób wyłącznie lub prawie wyłącznie przedmiotowy [...] Dlatego też doskonale widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby¹⁵.

W ujęciu św. Tomasza osoba jest konkretnym bytem, w którym realizuje się potencjalność natury rozumnej; j potencjalność ta to przede wszystkim myślenie o charakterze twórczym – źródło kultury. Realistyczne i obiektywne, służy ono do wydobywania z rzeczywistości coraz to nowych prawd i do jej opanowywania. Twórczość jako pochodna myślenia jest szczególnym rysem podobieństwa człowieka do Boga. Osoba najpełniej realizuje się w moralności. Warunkowana przez my-

¹⁴ Tamże, s. 107.

¹⁵ Tamże, s. 108.

ślenie, łączy się ona bezpośrednio z wolnością, a więc z wolą, której przedmiotem jest dobro. Chodzi o to, aby człowiek chciał dobra prawdziwego. Realizacja dobra czyni samego człowieka dobrym, czynienie zła czyni go złym i powoduje rozkład jego osobowości. Wolność posiada więc człowiek dla moralności – dla stawania się dobrym, dla wyższego duchowego ładu i porządku istnienia.

Człowiek jest przedmiotem i podmiotem miłości; zdolny jest do miłości duchowej, której współmiernym przedmiotem są osoby, ale działają w nim także energie miłości zmysłowej. Dla św. Tomasza miłość jest przede wszystkim jednoczącą i scalającą wszystko siłą naturalną. Godna osoby miłość drugiego wymaga podporządkowanie energii i dążeń zmysłowych zrozumieniu prawdziwej wartości, godności swego przedmiotu. Miłość jest więc – z jednej strony – potrzebą natury, z drugiej zaś postulatem, a nawet ideałem moralności. Personalizm wskazuje drogi wychowania i samowychowania człowieka. Obok tego zachodzącego niejako w płaszczyźnie poziomej stosunku między osobami ludzkimi, miłością skierowaną w kierunku pionowym – w wzajemnym odniesieniu człowieka i Boga – zajmuje się teologia, właściwy teren rozważań św. Tomasza. Chrześcijaństwo jest personalistycznym rozumieniem religii i, jak podkreśla Karol Wojtyła, św. Tomasz daje dogłębną interpretację tego rozumienia.

Ponieważ zaś człowiek jest istotą społeczną, podstawowym zagadnieniem w rozważaniu moralności społecznej jest takie ułożenie stosunków między jednostką a społeczeństwem, aby wynikała stąd jak najpełniejsza korelacja między prawdziwym dobrem osoby a dobrem wspólnym, do którego zmierza społeczeństwo, przy czym personalizm tomistyczny wymaga podporządkowania dobra jednostkowego osobie dobru wspólnemu. W zakończeniu referowanego eseju autor stwierdza, że osoba ma trwać wiecznie, a społeczeństwa przemijają. Ponadto treści, którymi żyje osoba – prawda, dobro i piękno, sprawiedliwość i miłość są ponadczasowe, a nawet pozaczasowe, a więc sama treść życia osoby wskazuje na jej wieczność i domaga się pełniejszej realizacji niż możliwa jest w życiu doczesnym. Na spotkanie tej potrzeby wychodzi Ewangelia z objawioną nauką o widzeniu uszczęśliwiający. Personalizm, filozofia budowana na gruncie wglądów św. Tomasza otwiera się doskonale na te nadprzyrodzone perspektywy, które z drugiej strony „tłumaczą do końca to wszystko, co w świetle samego rozumu musi stanowić zagadkę i niewiadomą ludzkiej egzystencji”¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 115.

W roku 1969 ukazuje się główne dzieło filozoficzne Karola Wojtyły, *Osoba i czyn*, w którym rozwija on swą koncepcję człowieka. Właściwym miejscem, w którym objawia się to, co prawdziwie ludzkie, jest świadome, wolne i odpowiedzialne działanie dojrzałej osoby ludzkiej – ludzki czyn. Jednakże, jak autor z naciskiem podkreśla ten z pozoru banalny fakt, w człowieku występują dwa różne i rozmaicie przeżywane dynamizmy; obok czynu pojawiają się tam jeszcze zdarzenia i procesy jedynie zachodzące, nie będące rezultatem naszej świadomej decyzji, które nazywa „uczynnieniami”. Osoba ludzka jest dynamicznym podmiotem obu tych odmian dynamiki — czynów i uczynnień. Ale mój wolny czyn wyróżnia się tym, że ja jestem jego sprawcą, że przysługuje mu rys mojej sprawczości, który nie występuje w prostym uczynnieniu.

Oba wymienione typy dynamizmu, czyn i uczynnienie, wiążą się ze stawaniem się człowieka. Owocem czynu jest moralność. Pojawia się ona, jak stwierdza Karol Wojtyła, jako rzeczywistość egzystencjalna ściśle związana z osobą jako swym właściwym podmiotem:

Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym [...] realnie dobrym lub realnie złym jako człowiek. Owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym [...] przesądza o realistycznym charakterze samego dobra lub zła, samych wartości moralnych [...] ¹⁷.

Osoba i czyn ukazuje przeżycie etyczne jako uprzywilejowany teren objawiania się tego, co dla człowieka najbardziej istotne. Obejmując w sobie zjawisko sumienia, przeżycie etyczne wiąże się z realnym działaniem człowieka. Co więcej, ten nierozzerwalny związek nadaje mu cały jego sens. Oderwane od działania przeżycie etyczne staje się po prostu czymś bezsensownym. Ten punkt wyjścia poza nas samych jest oryginalnym ujęciem autora, jego korektą fenomenologii w ujęciu transcendentálním i obaleniem charakterystycznego dla niej idealizmu.

W szkicu roboczym do projektowanej książki mającej prowadzić dalej analizy doświadczenia moralności, napisanym w r. 1972, Karol Wojtyła pisze, że w odsłanianiu podstawowego, metafizycznego aspektu moralności, które nazywa metafizyczną redukcją, „wydaje się, że trzeba się ustrzec” przed jej radykalnym rozumieniem, „tj. przed sprowadzeniem danych doświadczenia na płaszczyznę bytu

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 147.

jako bytu. Istotne bowiem dla interpretacji moralności jest sprawdzenie na płaszczyznę człowieka jako bytu, jako tego, który w sobie tylko właściwy sposób «jest» i w sobie tylko właściwy sposób «się staje»¹⁸.

W opublikowanym po angielsku w roku 1978 artykule¹⁹ stawia tę sprawę jeszcze wyraźniej: istnieją — stwierdza — dwa możliwe sposoby podejścia do człowieka — podejście kosmologiczne, przeważające w tradycji metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej oraz podejście personalistyczne. Pierwsze wyrażone jest przez klasyczną definicję człowieka jako *animal rationale* — istota żyjąca rozumna. Zbudowana według ogólnego schematu najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej, definicja ta wyraża, przynajmniej na pierwszy rzut oka, przekonanie o zasadniczej redukowalności człowieka do płaszczyzny świata — pogląd, że istotę człowieka można wyrazić w kategoriach kosmologicznych. Podejście personalistyczne natomiast, przeciwstawiając się takiemu ujęciu, wypływa z wglądu w pierwotną oryginalność i jedność każdego człowieka, z doświadczenia jego zasadniczej nieredukowalności do poziomu świata, kosmosu, a więc z traktowania człowieka jako nie dającego się wyrazić w jakichkolwiek terminach kosmologicznych podmiotu osobowego — osoby, która nie może być adekwatnie określona przez podanie najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej. Boecjuszowa definicja osoby jako *rationalis naturae individua substantia* — jednostka natury rozumnej — definicja, przyjęta przez metafizykę tomistyczną, raczej wyraża jednostkowość człowieka jako bytu duchowego, niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby — zakreśla zatem niejako „teren metafizyczny”, czy wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek „zabudowy” tego terenu na podstawie doświadczenia. Gmach zrozumienia podmiotowości człowieka musi zostać dopiero zbudowany.

Wyszedłszy od Tomaszowej filozofii bytu, Karol Wojtyła zarysował drogę do metafizycznego i personalistycznego zrozumienia istoty człowieka i świata poprzez fenomenologicznie ugruntowaną antropologię. Godne uwagi jest, że do podobnego rezultatu doszedł drogą analizy i krytyki pewnych wątków myśli Edmunda Husserla Step-

¹⁸ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 35.

¹⁹ Cardinal K. Wojtyła, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana” 7: 1978, s. 107–114; tekst polski: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 2–3:1988, s. 21–28 oraz w tomie: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

han Strasser, postulując fenomenologię jako „etyczną filozofię fundamentalną”²⁰.

Referat niniejszy nie miał i nie mógł być nawet zarysem myśli Karola Wojtyły. Pragnąłem w nim tylko ukazać, jak coraz wyraźniej przedstawiał mu się jego stosunek do – z jednej strony – tomistycznej filozofii bytu, z drugiej zaś do myśli nowożytnej, i zarysować jego koncepcję filozofii i jej miejsca w kulturze. W swym zdecydowanym skierowaniu na jak najszerszej rozumiane doświadczenie, jego postawa badawcza jest na wskroś nowoczesna. Jednocześnie zaś broni on w sposób nader przekonujący tradycyjnego realizmu metafizycznego, ukazując jego racjonalny charakter i doświadczalną podstawę w analizie przeżycia etycznego. Można podziwiać szybkość i pewność, z jaką krystalizowała się jego postawa filozoficzna, zważywszy zwłaszcza, że niewiele czasu mógł poświęcić filozofii. To, co osiągnął, to przede wszystkim jasna orientacja w dzisiejszej sytuacji myśli filozoficznej i wskazanie kierunku, który trzeba obrać dla wyjścia z kryzysu w którym znajduje się ta myśl i cała ludzkość. Ale jest to już bardzo wiele – i sędzę, że warto poważnie zastanowić się nad jego wskazaniami zwłaszcza, że mają one charakter przede wszystkim praktyczny, dotycząc rozwoju każdego z nas, każdego społeczeństwa i całej ludzkości. Filozoficzne poglądy Karola Wojtyły są też ważnym kluczem do pełnego zrozumienia nauczania Jana Pawła II.

KAROL WOJTYŁA'S PHILOSOPHICAL ITINERARY

Summary

The author sketches the course of the philosophical activity of Karol Wojtyła, pope John Paul II, stressing his constant attitude of seeking the experiential sources of our insights and showing the development of his perfectionistic personalism, i.e. of his understanding of the being of a human person as essentially consisting in moral development through of his or her free and conscious actions. This insight made Karol Wojtyła postulate an exploration of our lived experience in order to substantiate man's view of himself – and thus, in a way, to unite the philosophy of being with the philosophy of consciousness.

Andrzej Póltawski

²⁰ S. Strasser, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht–Boston–London 1991, Kluwer, *Phaenomenologica*, t. 124. Zob. A. Póltawski, *Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna według Stephana Strassera* [w:] A. Póltawski, *Po co filozofować?* Warszawa 2009, s. 330–352.