

Ryszard A. Podgórski  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły

- Słowa kluczowe:** antropologia adekwatna, aksjologia, tomizm, fenomenologia, tomizm fenomenologiczny.
- Keywords:** adequate anthropology, axiology, thomism, phenomenology, phenomenological Thomism.
- Schlüsselworte:** adäquate Anthropologie, Axiologie, Thomismus, Phänomenologie, phänomenologischer Thomismus.

### Wstęp

Myślą arystotelesowsko-tomistyczną Karol Wojtyła zainspirował się podczas pobytu w konspiracyjnym seminarium duchownym, z inicjatywy ks. Kazimierza Kłósaka. Jak pisze Magdalena Mruszczyk, ks. Kłósak był filozoficznym mentorem w podziemnym seminarium duchownym. On to dał do ręki Wojtyłe egzemplarz *Ontologii* Kazimierza Waisa. Jak podaje Tadeusz Szulc, Wojtyła miał wiele trudności w jej zrozumieniu<sup>1</sup> i o samej lekturze napisał: „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”<sup>2</sup>. Ontologia Waisa otworzyła Wojtyłę na tomizm, o którym wiele lat później napisze: „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.

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr Ryszard Andrzej Podgorski, Katedra Socjologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Żołnierska 14, 10-561 Olsztyn, rp.socjologia@vp.pl.

<sup>1</sup> Zob. M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 47–53. Zob. T. Szulc, *Papież Jan Paweł II. Biografia*, Warszawa 1996, s. 117–118. Zob. A. Póltawski, *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*, *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1975), s. 131–151.

<sup>2</sup> A. Frossard, *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan–Kraków 1982, s. 18–19.

A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wiele słów. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”<sup>3</sup>. Podczas pobytu w Collegium Angelicum w Rzymie, zwieńczonym napisaniem rozprawy doktorskiej, Wojtyła pogłębił swoją myśl tomistyczną<sup>4</sup>. Był to jeden z ważniejszych ośrodków tomistycznych w Europie. Podstawą tego tomizmu było systemowe ujęcie metafizyki. Właściwie ten system filozoficzny traktowano jako organizm podlegający ciągłemu rozwojowi.

W Rzymie promotorem pracy doktorskiej Wojtyły był Reginald Garrigou-Lagrange – mistyk, który pomagał mu w zrozumieniu teologii i filozofii Akwinaty. Nie tylko ojciec dominikanin wprowadził Wojtyłę w obszar zagadnień metafizycznych. Zainteresowanie Wojtyły filozofią św. Tomasza miało trzy etapy, z których najważniejsze są dwa. Pierwszy etap przypada na lata 1946–1959 i związany jest z neotomizmem łowańskim. Od roku 1960 możemy mówić o drugim etapie tomizmu w życiu Karola Wojtyły. Krakowski filozof podjął się próby unowocześnienia etyki katolickiej poprzez nadanie jej nowych form wyrazu. Chciał ją oprzeć na zasadach personalizmu tomistycznego, ubogacając filozofią fenomenologiczną, aby w sposób naturalny poszukiwać filozofii, która wyjaśniałaby podmiotowo – przeżyciowy aspekt rzeczywistości, w tym w szczególności moralność. Jako drogę do wyjaśnienia tego aspektu wybrał fenomenologię Husserla, ponieważ fenomenologia miała najwięcej do powiedzenia na temat człowieka i jego odniesienia się do wartości, które wyrażały istotę człowieka w postawach etycznych<sup>5</sup>. Owocem tych rozważań filozoficznych była *antropologia adekwatna*, która dla Karola Wojtyły była próbą scalenia filozofii bytu i filozofii. Tak pisze: „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej, która od wieków wykazuje znamienne rozszczępienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J.W. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny*, Roczniki Filozoficzne 29 (1981), s. 75, cyt. za: M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, s. 48.

<sup>4</sup> Zob. J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, Warszawa 1989, s. 118.

<sup>5</sup> Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 60.

<sup>6</sup> R. Tertit, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*, Kraków 1988, s. 137.

## 1. Dyskusja wokół antropologii adekwatnej Karola Wojtyły

Tomizm był naturalną drogą Wojtyły, bo na niej opiera się cała droga współczesnego Kościoła katolickiego. Natomiast skąd się wzięły inspiracje fenomenologią? Można mówić o zainteresowaniach badawczych autora *Osoby i czynu* Maxem Schelerem oraz filozofią Edmunda Husserla, Romana Ingardena i Edyty Stein<sup>7</sup>. Jeśli podany powód zainteresowania Wojtyły Schelerem potraktować poważnie, ujawnia się problem dotyczący sytuacji jak najbardziej osobistej, a tym samym trudnej do zweryfikowania<sup>8</sup>. Ocena fenomenologii etycznej Schelera zaczęła się od uznania go za filozofa chrześcijańskiego<sup>9</sup>. Powodem tej klasyfikacji było odwoływanie się Schelera do „zasady miłości” oraz „ideału etycznego”<sup>10</sup>. Rozwój intelektualny Wojtyły zaowocował kolokwium habilitacyjnym, na którym przedstawił dysertację *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maxa Schelera*<sup>11</sup>. Następnym krokiem w rozwoju intelektualnym była lektura znamienego tytułu: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Jest to dzieło Immanuela Kanta, które Wojtyła poddał wnikliwej krytyce.

Wracając do Wojtyły i jego filozofii fenomenologicznej, Józef Keller wykazuje momenty krytyczne w jego pojęciach. W uzasadnieniu Kellera czytamy, że wątpliwości budzą sposoby uzasadniania, które wykazują niejednoznaczne zwroty słowne, których używa Wojtyła. Raz mówi „o budowaniu etyki chrześcijańskiej”, innym razem – o „interpretowaniu” lub „wyjaśnianiu”<sup>12</sup>. Podnosi również pewną wątpliwość, co do jasności wyводу filozoficznego wyznaczonego przez krakowskiego uczonego w kontekście etyki katolickiej.

Wychodząc od próby scalenia tomizmu z filozofią świadomości musimy zaznaczyć, że wielu filozofów ostro krytykowało ten zamiar ze względu na fakt, że fenomenologia stanowi filozofię transcendentalnego „ja”. Natomiast w metafizyce chodzi o stwierdzenie tego, czym dany byt jest. Możemy więc mówić, że w fenomenologii chodzi o pokazanie, w jaki sposób rzeczy dane są w procesie poznawania. Natomiast metafizyka jest oglądem struktury bytu. Tę próbę Jerzy

<sup>7</sup> Zob. A. Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła: odczyty i rozprawy*, Toruń 2000, s. 284.

<sup>8</sup> Zob. M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, s. 55.

<sup>9</sup> Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria: *Człowiek i Moralność*, t. 2, Lublin 2001, s. 11–128.

<sup>10</sup> Zob. ibidem, s. 32–35.

<sup>11</sup> Zob. T. Szulc, *Papież Jan Paweł II*, s. 86.

<sup>12</sup> Zob. J. Keller, *Etyka katolicka a system Makska Schelera*, w: M. Nowak (red.), *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, *Studia Religioznawcze* 17 (1983), s. 41–55.

Kalinowski określił jako połączenie przeciwstawnych żywiołów: ognia i wody<sup>13</sup>. Gdyby mówić o połączeniu filozofii bytu i filozofii świadomości, otwartą pozostaje kwestia dotycząca zakresu owego połączenia. Mieczysław Krąpiec daje wyraz przekonaniu, że ukazanie bytowej struktury człowieka może się w pełni dokonać tylko w metafizyce i dlatego uważa, iż *antropologia adekwatna* Karola Wojtyły nie ma charakteru stricte filozoficznego. Szczególne braki dostrzega M. Krąpiec w analizach dotyczących ludzkiego ciała. Przyznaje jednak, że do zaakceptowania jest rozwijanie wątków personalistycznych przez uwzględnienie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej w analizach fenomenologicznych przyjętych przez krakowskiego filozofa<sup>14</sup>. 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. Tymczasem metafizyka stała poza zakresem przeprowadzanych przez Wojtyłę badań<sup>15</sup>. Odpowiedź Wojtyły jest następująca: „W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scalaniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scalaniu 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”<sup>16</sup>. Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych, chociaż decyduje się na stwierdzenie, że droga fenomenologicznego poznania jest mu potrzebna, aby odkryć to, co istotowo ludzkie. Bardziej przekonujące może być stwierdzenie, że Wojtyła chodzi o realizację przekonania, które oparte jest na dwóch tezach. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym M. Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Obie drogi będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać<sup>17</sup>. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych zrozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii. Studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać

<sup>13</sup> Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* (dalej: AC) 5-6 (1973–1974), s. 70.

<sup>14</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, AC 5-6 (1973–1974), s. 58–61.

<sup>15</sup> Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, s. 67–71.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, AC 5-6 (1973–1974), s. 356.

<sup>17</sup> Zob. T. Biesaga, *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 328–330.

możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii filozofii bytu i fenomenologicznej filozofii świadomości. „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”<sup>18</sup>. Jak pisze dalej, w pracy nad połączeniem klasycznej filozofii i fenomenologii w *Osobie i czynie* podejmuje się próby połączenia tego rozszczepienia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach (chodzi o filozofię bytu i świadomości) musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyłcie o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”<sup>19</sup>. Chciał on bardziej niż dotychczas sięgnąć do fenomenologicznego doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej<sup>20</sup>. Łącząc te dwa nurty filozofii K. Wojtyła chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. Uczestniczy w nurcie „uzdrawiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości, jaką jest osoba czy moralność. Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia – pisze – jest możliwe i jest zarazem mniej „teoretyczne” – tzn. mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu.

To przeświadczenie potwierdzają dyskusje toczące się wokół zasadniczych dzieł tego myśliciela. Po pierwszym ukazaniu się drukiem *Osoby i czynu* (1969), głównego dzieła filozoficznej twórczości Karola Wojtyły, rozwinęła się, trwająca kilka lat, ożywiona dyskusja, zwłaszcza nad zawartą w nim personalistyczną koncepcją człowieka. Została ona zapoczątkowana spotkaniem profesorów filozofii w grudniu 1970 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim,

<sup>18</sup> R. Tertilt, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*, s. 137.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

<sup>20</sup> Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, s. 122; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, Znak 32 (1980), s. 276.

a później zaowocowała szeregiem wypowiedzi na piśmie, które zostały opublikowane w „*Analecta Cracoviensia*”. W dyskusji tej brali udział zwłaszcza przedstawiciele katolickich środowisk naukowych Lublina, Warszawy i Krakowa, reprezentujący dość zróżnicowane orientacje filozoficzne. Pierwszy problem, o którym mówiono, dotyczył tego, jak nazwać filozofię Karola Wojtyły. Andrzej Póltawski zalicza ją do nurtu *fenomenologii realistycznej*; K. Kłósak – do *fenomenologii empirycznej* w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym, w której zakłada się realistyczne rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata. S. Kamiński sądzi, że Wojtyła posługuje takim doświadczeniem jak fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz wzbogaconym operacjami głębokiej refleksji typu perypatetyckiego oraz ekstraspekcji<sup>21</sup>. Henryk Piliś, określając filozofię Wojtyły mówi o *tomizmie fenomenologizującym*. Jak zauważa M. Mruszczuk, 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<sup>22</sup>. Być może H. Piliś miał na względzie to, że fenomenologia w myśli autora zaznaczyła swe istnienie jedynie w postaci dowartościowania tomizmu pewnymi akcentami. Ale już to sprawia, iż filozofia Wojtyły dokonuje zmian w całokształcie sposobu myślenia jego autora. Dlatego, jak sam podkreśla, „tomizm fenomenologizujący” to nie to samo, co „fenomenologia tomizująca”. Tego określenia użył Antoni Bazyli Stępień mówiąc: „[...] 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 podprowadzona pod pewną metafizykę, co więcej, w niektórych sformułowaniach korzystająca [...] z pewnych schematów pojęciowych wziętych z metafizyki tomistycznej”<sup>23</sup>. Odpowiedzią Wojtyły jest możliwość rozważenia założeń metafizycznych przez ich konfrontację z doświadczeniem. Twierdzi on wręcz, że konfrontacja taka nie byłaby możliwa, gdyby u podstaw doświadczenia nie tkwiło już jakieś rozumienie osoby<sup>24</sup>. 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

<sup>21</sup> Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?* AC 5-6 (1973–1974), s. 73–79.

<sup>22</sup> Zob. H. Piliś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990, s. 27.

<sup>23</sup> A.B. Stępień, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: idem *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 313–326. Problem ten przedstawia również Stępień, zob. A.B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, AC 5-6 (1973–1974), s. 153–157.

<sup>24</sup> Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, AC 5-6 (1973–1974), s. 353.

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”<sup>25</sup>. Można więc sądzić, że zdaniem Kalinowskiego należy na nowo udowodnić prawdę, iż osoba to *rationalis naturae individua substantia*, co ułatwia metafizyka i ogólna teoria bytu. W tej kwestii pogląd podziela M. Gogacz. Podobnie Marian Jaworski proponuje, aby w obrębie filozofii klasycznej korzystać z filozofii świadomości, ponieważ jest tym, co stanowi proces „uzdrawiania doświadczenia”<sup>26</sup>. Z tym poglądem K. Wojtyła się zgadza<sup>27</sup>.

## 2. Tomizm fenomenologiczny

Personalizm Karola Wojtyły i jego uczniów jest interesującą propozycją spotkania ze sobą nowożytną filozofią świadomości z arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu<sup>28</sup>. Podejmowane przez tego myśliciela studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz I. Kanta, i M. Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich złożoności, ale propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu. Z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu. Zdaniem T. Biesagi, wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przejawia się u K. Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych<sup>29</sup>. Wyrasta on zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym M. Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, seria: *Człowiek i Moralność*, t. 4, Lublin 1994, s. 12.

<sup>26</sup> Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, AC 5–6 (1973–1974), s. 93–95.

<sup>27</sup> Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 358.

<sup>28</sup> Zob. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 53. Zob. także: A.J. Nowak, *Osoba – unikat w kosmosie*, Lublin 2007, s. 17; Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 15–54; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 91–131.

<sup>29</sup> Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 221–240.

<sup>30</sup> Zob. T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, w: S. Koperek (red.), *Tesi i Joannis Pauli II. Księga Jubileuszowa z okazji 70. urodzin Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza, Metropolity Krakowskiego I Wielkiego Kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, Kraków 2009, s. 217–232.

Obie drogi będą się ciągle ze sobą stykać i wzajemnie na siebie oddziaływać. „Na początku swej pracy naukowej i przed zajęciem się tematami swoście filozoficznymi – zaznacza A. Póltawski – Wojtyła pracował nad pismami św. Jana od Krzyża”<sup>31</sup>. Już wtedy interesowało go konkretne, bezpośrednie doświadczenie. W tym wypadku – doświadczenie mistyczne. Podszedł do niego jako do źródła informacji o człowieku, który to doświadczenie przeżywa. Dzięki niemu dokonuje się nie tylko specyficzna jedność z Bogiem, ale mamy bezpośredni dostęp do najgłębszych przeżyć ludzkiego wnętrza, do naszego człowieczeństwa. Wojtyła tę wiedzę wykorzystuje zarówno w filozofii, jak również w teologii. „Ta ostatnia – pisze w tym czasie Wojtyła – dochodzi do swych wniosków w drodze rozumowania z danych zawartych w Objawieniu Bożym”<sup>32</sup>. Zdobyty w ten sposób drogą dedukcji obraz człowieka jest – zdaniem Wojtyły – z jednej strony wspaniały, ponieważ „stanowi wyraz myśli Bożej o człowieku; z drugiej, przez to, że jest rozumową interpretacją myśli, z konieczności zawiera cechy abstrakcyjne i statyczne”<sup>33</sup>. Powołując się na doświadczenie, źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku, Wojtyła w swym studium o św. Janie od Krzyża przestrzega przed pochopnym abstrahowaniem i uogólnianiem bogatego materiału doświadczenia wewnętrznego dla osiągnięcia czystego pojęcia człowieczeństwa<sup>34</sup>. Oprócz doświadczenia człowieka od wewnątrz, mamy również doświadczenie od zewnątrz. W całościowym ujęciu człowieka należy dążyć do połączenia i uporządkowania obu tych doświadczeń. Najtrudniej dokonać uporządkowania i interpretacji „całego wewnętrznego materiału doświadczalnego”<sup>35</sup>. Odnacza się on, bowiem takim bogactwem i głębią jak np. było bogate życie wewnętrzne św. Jana od Krzyża. „Twórca umysł poety – pisze o nim Wojtyła – o wyraźnych przy tym skłonnościach filozoficznych brał cały ten doświadczalny materiał i porządkował według kilku zasadniczych linii wytycznych”<sup>36</sup>. Dla bogactwa doświadczenia mistycznego obrał on raczej język poezji<sup>37</sup>. Być może to samo skłoni również K. Wojtyłę, by przekraczać język filozofii i wyrażać niektóre swe poglądy w języku poezji i sztuki<sup>38</sup>. Mimo trudności w wyrażeniu i usystematyzowaniu tego, co dostępne w doświadczeniu wewnętrznym, Wojtyła formułuje pogląd, że „zasada wglądu i doświadczenia

<sup>31</sup> Zob. A. Póltawski, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis*, Kraków 1984, s. 253.

<sup>32</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 400.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 221–240.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, s. 388.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 392.

<sup>37</sup> Zob. ibidem, s. 389.

<sup>38</sup> Zob. T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, s. 217–232.



obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”<sup>39</sup>. Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej od początku u Wojtyły pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, przez co to, co ludzkie, jest nam tak bliskie, z drugiej – zachwyca się wspaniałym obrazem człowieka wypracowanym na podstawie Objawienia przez teologię spekulatywną, czego odpowiednikiem w filozofii jest nauka św. Tomasza autora *Sumy teologicznej*<sup>40</sup>. Potwierdzeniem stałego i ustawicznego dążenia K. Wojtyły do integracji dwóch orientacji filozoficznych, a mianowicie filozofii świadomości i filozofii bytu, jest nie tylko jego praca habilitacyjna o etyce M. Schelera, lecz również prowadzone przez niego wykłady monograficzne na KUL-u. Tytuły tych wykładów: „Akt i przeżycie etyczne”; „Dobro i wartość”; „Zagadnienie normy i szczęścia”, już same w sobie są konfrontowaniem etyki I. Kanta i M. Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza<sup>41</sup>. Użyte w tytułach terminy: „akt”, „dobro”, „szczęście” – są wzięte z filozofii bytu, a słowo: „przeżycie” – z filozofii świadomości Husserla. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyle o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”<sup>42</sup>. Chciał on bardziej niż dotychczas sięgnąć do doświadczenia, jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba, czy klasycznej. Dostrzegał „ograniczenia” zarówno nowożytnego, jak i klasycznego sposobu filozofowania i próbował je przewyciężyć.

To, co do tej pory zostało przedstawione to pogląd T. Biesegi na próbę scalania dwóch filozofii przez Wojtyłę. Jednak próba scalania dwóch filozofii przez Wojtyłę nie jest taka oczywista jak przedstawia Biesaga. Oczywiście studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii filozofii bytu i fenomenologicznej filozofii świadomości. W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyle o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”<sup>43</sup>.

Z wieloaspektowej dyskusji nad *Osobą i czynem* warto wskazać na bardziej znaczące wypowiedzi (zarówno za, jak i przeciw stanowisku K. Wojtyły)

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, s. 388.

<sup>40</sup> Zob. ibidem, s. 400.

<sup>41</sup> Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 221–240.

<sup>42</sup> A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, s. 276.

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

odnoszące się do jego teorii człowieka jako osoby. Pierwszy problem stanowiła ocena połączenia dwóch filozofii: bytu i świadomości. Jak pisze Wojtyła, w pracy nad połączeniem klasycznej filozofii i fenomenologii w *Osobie i czynie* podejmuje się próby połączenia tego rozszczepienia. Rzeczywiście Wojtyła chciał bardziej niż dotychczas sięgnąć do fenomenologicznego doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej<sup>44</sup>. W czasie dyskusji Wojtyła jakby uległ presji dyskutantów, ponieważ stwierdził: „W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scalaniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scalaniu filozofii bytu i filozofii świadomości, jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu – świadomość i jego treści. [...] Staralem się natomiast przeprowadzić w tymże studium refleksje nad odpowiednimi danymi świadomości”<sup>45</sup>. Konkluzją tego stwierdzenia może być tłumaczenie transcendentnej rzeczywistości w stosunku do świadomości, jak również konkretny, realnie istniejący podmiot będący przez transcendencję bytowym źródłem świadomości. W tym miejscu pojawia się problem dwoistości doświadczenia człowieka, co w *Osobie i czynie* zostało przez Wojtyłę ujęte pod nazwą doświadczenia. Potwierdzeniem tej tezy było stwierdzenie, że „[...] znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić, jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości”<sup>46</sup>.

W dyskusji nad *Osobą i czynem*, przyglądając się metodologicznej strukturze tomistycznej filozofii człowieka, M. Jaworski stwierdza: „dotychczasowe próby były: nazbyt »metafizyczne« w tym sensie, że interpretowały byt ludzki »od góry«, w ramach ogólnych założeń systemowych i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach. Nie uwzględniały w sposób dostateczny doświadczenia człowieka jako z nazwy dla zbudowania antropologii filozoficznej”<sup>47</sup>. Być może dlatego – zaznacza przy tym

<sup>44</sup> Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 122; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, s. 276.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 249.

<sup>46</sup> Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, s. 99; S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, RF 22 (1974), z. 1, s. 46 i n.; R. Tertul, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*. w: W. Stróżewski (red.), *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada*, Kraków 1988, s. 137.

<sup>47</sup> M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, s. 99; S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, s. 46 i n.; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, SPhCh 4 (1968), nr 2, s. 21–73.

– „nowożytne filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii”<sup>48</sup>. W tej samej dyskusji A. Półtawski, przywołując filozofię nowożytną dostrzega w niej pewne zasadnicze braki, które dokonały *epistemologizacji ontologii*<sup>49</sup>. W zakresie metodologii Wojtyła sięga do dwóch wielkich źródeł filozofii. Z jednej strony umiejscawia swoją antropologię w wielkiej tradycji tomistycznego realizmu, z drugiej sięga po fenomenologię, zwłaszcza po dzieła Maxa Schelera.

Zanim przejdziemy do omawiania tego zagadnienia, przedstawimy jeszcze obraz dyskusji z punktu widzenia Karola Wojtyły. Największy zarzut Wojtyła postawił Jerzy Kalinowski i Mieczysław Albert Krąpiec. Uzasadniali oni, że *Osoba i czyn* nie ma charakteru filozoficznego. Blisko tego stanowiska był Kazimierz Kłósak, ponieważ uważał, że dysertacja Wojtyły jest fenomenologią osoby niż filozofią osoby<sup>50</sup>. Pozostali uczestnicy dyskusji uznali, że jest to studium filozoficzne. Jeżeli skupimy się na wypowiedzi Jaworskiego, to jego uzasadnienie naukowości *Osoby i czynu* na podstawie św. Tomasza wyjaśnia specyfikę i charakter filozoficzny całego studium *Osoby i czynu*<sup>51</sup>.

Najczęstszym problemem przejawiającym się w wypowiedziach uczestników dyskusji była kwestia doświadczenia jako źródła poznania filozoficznego. Marian Jaworski widzi w tym ujęciu znamiennej cechę filozofii św. Tomasza z Akwinu i dlatego ocenia słuszność tej metody w filozoficznym studium. Swoją wypowiedź uzasadnia tym, że „Jeśli nie chcemy uprawiać czystego racjonalizmu w odniesieniu do filozofii człowieka, to musimy najpierw wskazać na racje tłumaczące jego istotę w samym doświadczeniu”<sup>52</sup>. Ważnym problemem stanowi osoba ludzka. J. Kalinowski uważa, że autor *Osoby i czynu* popełnił błąd mówiąc, że „nie trzeba nikomu wykazywać, czyli udowadniać, że człowiek jest osobą, że działalność człowieka jest czynem”<sup>53</sup>. Jak uważa J. Kalinowski przyjęta za Boecjuszem definicja osoby wymaga dowodu i to bardzo skomplikowanego<sup>54</sup>. Zakwestionowanie doświadczenia w tym wypadku jest u Kalinowskiego z jednej strony złagodzone, z drugiej strony radykalne, gdyż pisze: „*Osobę i czyn* wypełnia analiza fenomenologiczna rzekomo danych oglądowych”<sup>55</sup>. Karol Wojtyła uważa, że jest to analiza założeń metafizycznych skonfrontowanych z doświadczeniem. W jego odczuciu *Osoba i czyn* zawiera nade wszystko

<sup>48</sup> T. Biesaga, *Twórca personalizmu realistycznego*, s. 217–232.

<sup>49</sup> Zob. F.W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły*, RF 28 (1980), z. 2, s. 15–45; J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, RF 29 (1981), z. 2, s. 76.

<sup>50</sup> Zob. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 246.

<sup>51</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ididem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

konfrontację metafizycznej koncepcji osoby z doświadczeniem. K. Wojtyła zastanawia się czy taka konfrontacja byłaby możliwa, gdyby jakieś doświadczenie i jakieś pierwotne zrozumienie osoby nie znajdowało się już w punkcie wyjścia metafizycznej koncepcji osoby? W tej wypowiedzi Wojtyły dostrzec można, że w punkcie wyjścia poznanie człowieka jako osoby nie ma żadnej podstawy w doświadczeniu, żadnego punktu wyjścia w oglądzie. Można uważać, że filozoficzna koncepcja osoby jest wyprowadzona przez drogę „żmudnych analiz” wynikających z doświadczenia osoby w czynie<sup>56</sup>.

W odpowiedzi Stanisław Kamiński twierdzi, że „uznanie każdego doświadczenia za jakieś rozumienie [...] a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są racje tłumaczące rzeczywistość doświadczalną”<sup>57</sup> budzi zastrzeżenie, że Wojtyła poszerza zakres tego, co nazywa się doświadczeniem. Najważniejsze w kontekście tej dyskusji jest stwierdzenie Antoniego Gogacza, który pisze: „Czyn nie jest szczególnym momentem oglądu [...] osoby. Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki”<sup>58</sup>. Tak więc metafizyka może stanowić, zdaniem Gogacza, teorię osoby. Zaznacza jednak, że nie widać innej drogi zastosowania ogólnej teorii bytu do teorii osoby, jak tylko w oparciu o specyficzne doświadczenia człowieka. W odpowiedzi na ten pogląd Gogacza, Wojtyła problem widzi w innym świetle. Chodzi mu bowiem o to, że nie chciał wykazywać w *Osobie i czynie* zaprzeczenia związku teorii osoby z ogólną teorią bytu. Powołuje się przy tym na Jaworskiego, że związki teorii osoby z ogólną teorią bytu mają własną podstawę w doświadczeniu. Taki sposób rozumowania Wojtyły wydaje się być słuszny, bowiem Wojtyła odchodzi od tego, co stanowi niebezpieczeństwo czystego racjonalizmu, przechodząc na drogę empiryzmu. Z naszego punktu widzenia metafizyczna antropologia obecna jest w twórczości Wojtyły jako wielka hipoteza fundamentalna, która weryfikowana jest poprzez analizę fenomenologiczną. W czym Wojtyła jest pomocna metafizyka? Metafizyka ma się tak do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej do doświadczalnej, przeżywanej świadomości. Dlatego Wojtyła traktuje fenomenologię jako sposób opisywania danych świadomości, a więc tego, co w świadomości jest bezpośrednio doświadczane i przeżywane<sup>59</sup>. To jednak, co jest bezpośrednio przeżywane w świadomości, nie stanowi całej rzeczywistości, co więcej, nie jest wcale rzeczywistością. Rzeczywistością jest człowiek jako osoba. Chodzi w tej kwestii o przyjęcie prymatu teorii poznania wobec ontologii w tym sensie, że

<sup>56</sup> Zob. ibidem, s. 247.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 246.

<sup>59</sup> Zob. L. Węgrzynowicz, *Osoba versus natura wg Karola Wojtyły*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/osoba> (7.07.2015).

uważa się często za oczywiste prawo do wygłaszania twierdzeń o istnieniu, strukturze i własnościach przedmiotów badanych w oparciu o analizę sposobu, w jaki przedmioty te nam się prezentują. Ta praktyka doprowadziła do kartezjańskiego (a bardziej jeszcze pokartezjańskiego) rozbicia danej nam w doświadczeniu rzeczywistości, w szczególności zaś człowieka, na dwie całkiem heterogeniczne sfery: danej bezpośrednio i w sposób niewątpliwy świadomości jako dziedziny ducha ludzkiego i czysto mechanistycznie rozumianej materii jako domeny ciała<sup>60</sup>.

## Zakończenie

Bez względu, jakie przyjmiemy stanowisko w tej dyskusji, należy powiedzieć, że Wojtyła, łącząc te dwa nurty filozoficzne, chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. W ten sposób staje się on uczestnikiem „uzdrawiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości, jaką jest osoba czy moralność. Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia – pisze Wojtyła – jest możliwe i jej zarazem mniej „teoretyczne” – tzn. mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu.

## TOMISTYCZNO-FENOMENOLOGICZNA FILOZOFIA OSOBY W PERSONALIZMIE KAROLA WOJTYŁY

### (STRESZCZENIE)

Papież Jan Paweł II znany jest jako Namiestnik Chrystusowy. Wielu członków Kościoła nie pamięta, że był wybitnym filozofem. Na tyle znaczącym, że stworzył własną filozofię znaną jako personalizm chrześcijański lub *antropologia adekwatna*. Jej koncepcję wyłożył w 1969 r. w obszernej rozprawie *Osoba i czyn*, którą można nazwać *summą* filozofii późniejszego papieża. W niej znajdujemy nowożytną filozofię świadomości, podmiotu subiektywnie poznającego otaczającą go rzeczywistość, która przeciwstawiła się tradycyjnej metafizyce, próbującej obiektywnie opisać całą rzeczywistość, ale w nikłym stopniu zajmującej się krytyczną analizą subiektywności naszego poznania. Filozoficzne analizy Karola Wojtyły pokazują, że zarówno wcześniejsza historycznie filozofia bytu, jak i nowożytna filozofia świadomości są ujęciami jednostronnymi. Podejmowane przez tego filozofa studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz Immanuela Kanta i Maxa Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich niepełności, ale propozycją wyjścia

<sup>60</sup> Zob. A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły Osoba i czyn)*, AC 5-6 (1973–1974), s. 159.

z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu. Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych. Wyrasta zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on zdecydowany w kwestii wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu intelektualnym. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Drogi te będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać. Jednocześnie drogi łączące te filozofie to doświadczenie jako źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku. Dotyczy to doświadczenia wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej u Wojtyły od początku pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, dzięki czemu to, co ludzkie jest nam tak bliskie, z drugiej – buduje metafizyczno-fenomenologiczny obraz człowieka przez konfrontację etyki Kanta i Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.

## THOMISTIC AND PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF THE PERSON IN KAROL WOJTYŁA'S PERSONALISM

### (SUMMARY)

Pope John Paul II is known as Christ's Vicar. However, many members of the Church do not realise that he was also an eminent philosopher. He was significant enough to develop his own philosophy known as *Christian personalism* or *adequate anthropology*. Its concept was presented by Karol Wojtyła in 1969 in a large treatise entitled "The Acting Person", which beyond doubt can be called the *summa philosophiae* of the later pope. It contains the modern philosophy of consciousness of the subject that explores the reality, which contradicts traditional metaphysics, which attempted to describe the reality objectively, but only to a small extent dealt with a critical analysis of the subjectivity of our cognition. Karol Wojtyła's philosophical analyses show that both the earlier philosophy of being and the modern philosophy of consciousness are one-sided approaches. The study of thinking of Aristotle and Saint Thomas Aquinas, as well as Immanuel Kant and Max Scheler, resulted not only in emphasising the diversity of opinions, in exposing their incompleteness, but also in a proposition of resolving the deadlock in which the philosophy of being and philosophy of consciousness were stuck, the deadlock of idealism and realism, of apriorism and empirism. The effort to integrate the philosophy of consciousness and philosophy of being was present in Karol Wojtyła's work from the beginning of his philosophical quest. It probably stemmed from two convictions. On the one hand, he was convinced that knowledge should arise from experience, on the other – about the rightness of a realistic approach in intellectual cognition.

## THOMISTISCH-PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE DER PERSON IM PERSONALISMUS VON KAROL WOJTYŁA

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Papst Johannes Paul II. ist als Stellvertreter Christi bekannt. Vielen Kirchenmitgliedern ist jedoch unbekannt, dass er auch ein herausragender Philosoph war. Als dieser war er so bedeutend, dass er eine eigene Philosophie hervorbrachte, die als Christlicher Personalismus bzw. als Adäquate

Anthropologie bezeichnet wird. Das Konzept seiner Philosophie legte Karol Wojtyła im Jahre 1969 in der umfassenden Abhandlung „Person und Tat“ dar, welche ohne Vorbehalte als die Summe der philosophischen Gedanken des späteren Papstes bezeichnet werden kann. In diesem philosophischen Werk finden wir eine neuzeitliche Philosophie des Bewusstseins des Subjekts, das subjektiv die ihn umgebende Wirklichkeit erfährt. Dabei stellte sich diese Philosophie der traditionellen Metaphysik entgegen und versuchte, objektiv die gesamte Wirklichkeit zu beschreiben. Sie bediente sich jedoch in geringerem Maße einer kritischen Analyse der Subjektivität unserer Erkenntnis. Die philosophischen Analysen von Karol Wojtyła zeigen, dass sowohl die historisch früher liegende Philosophie des Seins als auch die neuzeitliche Philosophie des Bewusstseins einseitige Begriffe sind. Ein in dieser Hinsicht angelegtes Studium des Gedankenguts von Aristoteles, des Hl. Thomas, Immanuel Kants und Max Schelers fruchtete nicht nur in der Unterstreichung des Vorhandenseins unterschiedlicher Positionen und der Herausarbeitung ihrer Unvollständigkeits sondern auch in Vorschlägen, wie aus der philosophischen Sackgasse herauszukommen sei. Diese Ausweglosigkeit bezüglich der Person traf sowohl auf die Bewusstseinsphilosophie als auch auf die Philosophie des Seins zu. Sie bestand gleichermaßen für den Idealismus und den Realismus, für den Apriorismus und den Empirismus. Von Beginn sämtlicher philosophischer Bemühungen an zieht sich bei Karol Wojtyła die Suche nach der Integration von der Philosophie des Bewusstseins und der Philosophie des Seins durch sein Werk. Hierfür sind mit Sicherheit zwei seiner Überzeugungen verantwortlich: Einerseits ist er entschlossen, Wissen aus Erfahrungen einfließen zu lassen, andererseits weiß er um das Recht der natürlichen Einstellung bei der intellektuellen Erkenntnis.