

RYSZARD PODGÓRSKI*

**FILOZOFIA FENOMENOLOGICZNA
MAXA SCHELERA I ROMANA INGARDENA
W „ANTROPOLOGII ADEKWATNEJ” KAROLA WOJTYŁY**

Zwrócenie szczególnej uwagi na fenomenologię przez Karola Wojtyłę w początkach jego działalności naukowej było wyrazem dążenia do unowocześnienia tomizmu przez odwołanie się do metody fenomenologicznej. Krakowski filozof chciał w ten sposób nadać etyce chrześcijańskiej nowe formy wyrazu. Wojtyła dążył w sposób naturalny do fenomenologii poprzez odwoływania podmiotowo-przeżyciowego człowieka. Współcześnie trwa dyskusja, na ile wpływ na tok analiz filozoficznych Wojtyły miał Roman Ingarden, Edyta Stein, Andrzej Póltawski, Anna Teresa Tymieniecka czy Ignacy Różycki.

Przyjmuje się też hipotezę, że na połączenie tomistyczno-fenomenologiczne Karola Wojtyły miał wpływ Antoni Kępiński, psychiatra i filozof, który wiele problemów filozoficznych rozwiązywał z Karolem Wojtyłą i Józefem Tischnerem. Nie do zakwestionowania jest pogląd, że wpływ na filozofię Karola Wojtyły miał przede wszystkim Max Scheler. Opracowania krytyczne wypowiedzi Schelera zaowocowały dysertacją habilitacyjną pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*¹. To właśnie Scheler miał bezpośredni wpływ na zainteresowania Wojtyły fenomenologią, chociaż na obecnym poziomie badań nad literaturą filozoficzną Karola Wojtyły nie można zapominać o wpływie fenomenologicznym Anny Teresy Tymienieckiej.

* dr Ryszard Podgórski – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Wydział Nauk Społecznych, Katedra Aksjologicznych Postaw Edukacyjnych; e-mail: rp.socjologia@vp.pl

¹ Zob. Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959. Pierwotny tytuł tej obronionej w 1953 roku pracy brzmiał: *Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maksa Schelera*. Zob. także: K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 22-38; tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 1955-1957, t. 5, z. 3, s. 113-140; tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1955-1957, t. 5, z. 3, s. 113-140.

Jednak analizując wypowiedzi filozoficzne Karola Wojtyły trudno nie dostrzec wpływu na jego rozważania fenomenologiczne Romana Ingardena. Pogląd ten jest bliski Janowi Galarowiczowi². Wskazuje on w swoich wypowiedziach filozoficznych antropodramatykę, bowiem Roman Ingarden i Karol Wojtyła budują dramatyczny obraz człowieka w otaczającym go świecie, a przede wszystkim wewnętrzny dramat, który odbywa się w człowieku poprzez walkę dobra i zła. Na potrzeby niniejszego artykułu przedstawimy wybrane problemy filozoficzne, które łączyły Wojtyłę z fenomenologią Schelera i Ingardena.

Znaczenie filozofii Maxa Schelera na budowę „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły

W tym miejscu należy stwierdzić, że Wojtyła nie zajmował się myślą Schelera we wszystkich jej aspektach i nie śledził jej wszystkich zwrotów. Przedmiotem jego studiów była praca Schelera pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*³. Jest to dzieło poświęcone koncepcji etycznej Kanta, chociaż jednocześnie zawiera pozytywną propozycję etyki opartej na bezpośredniej percepcji wartości. Istotę propozycji Schelera możemy opisać w ten sposób, iż proponuje on formalnej etyce Kanta etykę wartości „materialnych”. Przypomnijmy, że epistemologiczne założenia Kanta nie pozwalały mu na uznanie etyki za dyscyplinę opartą na doświadczeniu. Dla Kanta obiektywność etyki i jej normatywny charakter nie płyną z doświadczenia, lecz zagwarantowane są przez imperatyw kategoryczny, dany *a priori* każdemu bytowi racjonalnemu. Immanuel Kant pragnął na podstawie „formy umysłu praktycznego” stworzyć swoją własną etykę. Jego etyka nie miała opierać się na istniejących teoriach bytu, jak na przykład na Bogu, naturalizmie czy też materializmie, ale miała być analizą, która byłaby wspólna dla wszystkich ludzi i ich form poznania w granicach ludzkiej moralności. Gdy Kant zaczął poszukiwać formy umysłu praktycznego, która byłaby wspólna dla wszystkich ludzi, a która też jest w całości odpowiedzialna za dokonywanie przez nich wyborów, doszedł do konkluzji, że jest możliwe sprowadzenie jej do jednego zdania. I tak powstał Kantowski imperatyw kategoryczny. Brzmi on w ten sposób: „Postępuj zawsze tak, jakbyś chciał, aby postępowano w stosunku do ciebie”⁴. Dokładnie w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* brzmi: „Postępuj tylko według

² Zob. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, w: *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, Kraków 1997, s. 64.

³ Pierwsze wydanie książkowe *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Umein Vorwort vermehrt*, Halle 1916. Informację podają za: K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2001, s. 13.

⁴ Zob. T. Biesaga, *Imperatyw kategoryczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 786-788.

takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁵. Możemy, więc sądzić, że normy moralne sformułowane są z procedurą uniwersalizacji maksym działania. W tym momencie możemy wysunąć zarzut, że są to poglądy oderwane od doświadczenia. I taki, też był powód, dla którego Scheler przeprowadził krytykę dzieła Kanta. Scheler, bowiem broni empirycznego charakteru etyki, ale odrzuca jej charakter normatywny. Przy takim sformułowaniu poglądów możemy wskazać na element, który łączy koncepcję Schelera z koncepcją Kanta. Chodzi tutaj o pogląd Schelera, który chce oprzeć etykę na doświadczeniu, to jednak podziela przekonanie Kanta, który wcześniej we właściwy sobie sposób wyraził swój pogląd przez Davida Hume’a: „rozum jest ślepy wobec wartości”⁶. Jeśli jednak uznamy tą tezę za słuszną, to czy można ocalić empiryczny charakter etyki? Scheler uważa, iż jest to możliwe, ponieważ etyka opiera się na innym typie poznania niż intuicja intelektualna. W swoich analizach pokazuje, że zarówno wartości, jak i ich hierarchia dane są w doświadczeniu typu emocjonalnego⁷. Scheler przeciwstawiał się pogładowi, według którego życie emocjonalne stanowi obszar, w którym panuje chaos i przypadkowość. Myśliciel ten traktuje przeżycia emocjonalne jako akty pełne sensu i stara się uchwycić porządek sfery emocjonalnej. Aczkolwiek Schelerowski opis sfery emocjonalnej koncentruje się przede wszystkim na tych uczuciach, które wiążą się z dziedziną aksjologii i etyki, jednak nie ogranicza się do nich⁸.

Przystępując do analizy systemu Schelerowskiego Wojtyła wychodzi z następującego założenia: „Stwierdzamy, że system etyczny Schelera jest to system filozoficzny, zbudowany według założeń fenomenologii i aksjologii, która ma służyć do ujęcia i wy tłumaczenia wszelkich faktów moralnych i wszelkich treści etycznych”⁹.

Główny ciężar dyskusji Karola Wojtyły z Maxem Schelerem spoczywa na odmiennym rozumieniu „przedmiotowej wartości czynu ludzkiego”¹⁰. Scheler, zgodnie z metodą fenomenologii buduje poznanie naukowe na doświadczeniu, które też uważa za właściwą podstawę do rozważań etycznych. Doświadczenie ma jednak, jego zdaniem, odmienne znaczenie w etyce aniżeli w naukach szczegółowych, ponieważ w etyce nie ma zastosowania metoda indukcyjna. Doświadczenie w etyce jest dane a priori, choć nie w sensie Kantowskim. Przedmiotem etyki, nie są fakty moralne, lecz materialne, czyli ten wymiar struktury aksjologicznej, który buduje przedmiot doświadczenia. Doświadcze-

⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 38; zob. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 4(2006), s. 87.

⁶ Tamże, s. 88; zob. także: K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 172.

⁷ Zob. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości...*, dz. cyt., s. 64.

⁸ Zob. tamże, s. 65.

⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984, s. 66.

nie to nie jest też równoznaczne z introspekcją, czyli poszukiwaniem czystych faktów psychologicznych, gdyż nie bierze pod uwagę przeżycia oderwanego od wymiaru aksjologicznego. Wraz z aksjologią, która stanowi zasadniczy element treściowy przeżyć ludzkich w doświadczeniu fenomenologicznym można ująć samą wartość w sposób bezpośredni dostarczając człowiekowi „przedmiotowego a priori”. Jest ono przedmiotowe ze względu na treść oglądu, ale jest aprioryczne ze względu na bezpośrednio-intuicyjny charakter poznania. Ten pogląd zbliża Schelera do Husserla a oddala od Kanta. Budując strukturę aksjologiczną w tym kontekście możemy powiedzieć, że wartość nie daje się oddzielić od przeżycia, gdyż stanowi cały przedmiot. Zdaniem Schelera jest on dany w odczuciu intencjonalnym, czyli w emocjonalnym poznaniu intuicyjnym. To intencjonalne, odczucie, jego zdaniem, pozwala spotkać się z wartościami w sposób bezpośredni i oglądowy. Świat wartości stanowi przedmiot przeżyć emocjonalnych. *Jaką rolę odgrywa rozum w poznaniu aksjologicznym?* Zdaniem Schelera rozum nie jest w stanie odkrywać wartości ani uwydatniać ich właściwej istoty. Rzecz i wartość, jego zdaniem to dwa elementy rzeczywistości jednakowo pierwotne i dlatego do siebie niesprowadzalne. Rzeczy podlegają zmianom, a wartości nie. Konsekwencją tej odrębności jest odrębność rozumu i emocji. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że Scheler uznaje prymat emocji w stosunku do rozumu i w konsekwencji prymat aksjologii do ontologii¹¹.

Karol Wojtyła, polemizując z powyższym stanowiskiem Schelera, utrzymuje, że wartość moralna czynu polega nie tylko na intencjonalnym odczuciu wartości, ile na przedmiotowej treści czynu ludzkiego. Każdy czyn, już przez to samo, że jest taki, a nie inny, może być oceniany ze stanowiska moralnego. Powołując się na opinię Kościoła i tradycji Karol Wojtyła utrzymuje, że etyka chrześcijańska za podstawę do określenia wartości moralnej czynów ludzkich bierze przedmiotową treść czynów. W tym miejscu rozchodzą się drogi Maxa Schelera i Karola Wojtyły, ponieważ rzecz i wartość stanowią punkty wyjściowe dla dwóch różnych porządków niedających się do siebie sprowadzić. Wynika z tego, że mając na względzie tylko stosunki rzeczowe, nie możemy orzekać o czynach, ani że są moralnie dobre, ani że są moralnie złe. Karol Wojtyła przyznaje, że w czynach o takiej treści, o jakiej mówi Max Scheler możemy przeżywać, a nawet realizować, pewne wartości, i że analizując te czynności ze stanowiska aksjologicznego możemy się tych wartości nie tylko doszukiwać, ale i je określać. W ten sposób możemy wydobyć wartość poszczególnych czynów moralnych i tworzyć strukturę aksjologiczną etyki¹².

W tym miejscu rodzi się inne stwierdzenie. Fakt, iż osoba nie zmierza wprost do określonych wartości, nie implikuje tezy, że nie może być ich sprawcą. Dlaczego wobec tego stojąc na gruncie systemu Scheler`owskiego nie

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 15, 16, 57, 58.

¹² Zob. tamże, s. 57.

sposób ująć sprawczego odniesienia osoby do wartości moralnych. Na to pytanie odpowiada Max Scheler, że poznanie wartości i urzeczywistnienie ich, to fenomeny nieredukowalne do siebie. Urzeczywistnienie aksjologiczne musi być poprzedzone ich poznaniem, a warunkiem jest miłość. Miłość twierdzi Scheler i rodzące się z niej emocjonalne odczucie wartości wyklucza wszelkie dążenie i chcenie. Urzeczywistniając poznanie wartości kierujemy się w ich stronę całkiem odrębnym od poznania aktem intencjonalnym, który jest szczególnym rodzajem chcenia. Rozważając strukturę aktu chcenia, zbliżamy się do istoty polemiki Wojtyły z Schelerem¹³. Elementem współkonstytuującym chcenie jest „przedstawienie” sobie przez podmiot tej wartości, którą stawia sobie, jako cel. Przedstawienie jest czymś wtórnym w stosunku do chcenia. Ono uświadamia podmiotowi, w jakim kierunku zmierza jego dążenie. Samo zaś dążenie do wartości odczuwalnych, przyłgnięcie do jednej z nich, dokonuje się bez udziału woli czy z jej nikłym udziałem. Wojtyła te poglądy Schelera interpretuje twierdząc, że osoba daje się porwać wartościom, bywa nimi pochłonięta, oddaje się im. Wszystkie te przeżycia nijako udzielają się woli, ona zaś im się biernie poddaje, „odbiera” je, idzie za nimi, przedstawiając je sobie przy tym w „odpowiednim obrazie”¹⁴.

A zatem nie może tu być mowy o sprawczości osoby, ponieważ sprawczość nie polega na przeżywaniu wartości jako celu urzeczywistnionego, lecz na urzeczywistnieniu wartości dla celu zamierzonego przez osobę. Spór między Wojtyłą broniącym etyki chrześcijańskiej a Schelerem sprowadza się w tej kwestii do sporu antropologicznego. W tej antropologii Wojtyła rozumie osobę jako byt substancjalny, jako źródło i przyczynę sprawczą swoich aktów przez, które osoba ludzka wyraża swój stosunek do dobra i zła moralnego¹⁵.

Karol Wojtyła uważa, że system etyczny Schelera nie może być adekwatnym narzędziem do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Do oceny systemu etycznego Schelera dołączył dwie tezy pozytywne dotyczące aprobaty metody fenomenologicznej, a źródła niedostatków w etyce Scheler’owskiej widzi w jego poza fenomenologicznych założeniach. Po pierwsze „Scheler w swoim systemie zdecydowanie zatarł normatywny charakter wartości etycznych, co jest zrozumiałym następstwem oderwania tychże wartości od sprawczości osoby. Jest to zaś tym bardziej uderzające, że sam akt sumienia, jako przeżycie osoby stanowi przedmiot doświadczenia fenomenologicznego. Kiedy Scheler fenomenolog nie dociera poprzez analizę aktu sumienia do sprawczego stosunku osoby względem wartości etycznych, to musi to posiadać jakieś powody poza jego fenomenologią. Otóż powody te leżą w jego założeniach emo-

¹³ Zob. R. A. Podgórski, *Osoba ludzka w tomizmie fenomenologicznym Karola Wojtyły*, „Fenomenologia” 14(2016), s. 207-219.

¹⁴ Zob. tamże, s. 71.

¹⁵ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii Karola Wojtyły. Studium etyczne*, Kęty 2000, s. 68.

cjonalistycznych”¹⁶. I po drugie jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maxa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej, to jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej¹⁷. W ten sposób zaniedbany został przez Schelera moment normatywny doświadczenia moralności, który można opisać za pomocą samej metody fenomenologicznej i który jest dostępny przede wszystkim w fenomenie sumienia. W tym miejscu Wojtyła zgadza się z fundamentalnym postulatem Schelera, że etyka powinna być nauką doświadczalną a defekt koncepcji Schelera polega na tym, że nie do końca wykorzystał on możliwości metody fenomenologicznej w dziedzinie analizy fenomenów moralnych. Konkludując możemy powiedzieć, że projekt Wojtyły, którego pierwsze szkice spotykamy w jego studiach na temat koncepcji etycznych Kanta i Schelera, można opisać, jako próbę zachowania i zintegrowania trafnych intuicji, które znajdujemy zarówno u Kanta, jak i u Schelera. W ten sposób rodzi się koncepcja etyki zarazem empirycznej, jak i normatywnej, która w następnych latach będzie rozwijana przez Wojtyłę i jego uczniów i która znana jest, jako etyka personalistyczna Filozoficznej Szkoły Lubelskiej¹⁸.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane możemy stwierdzić, iż fenomenologom chodzi o taką analizę zjawisk, w której zostałyby ukazane idealne istoty zjawisk. Celem fenomenologów było i jest nadal, tworzenie wielu nauk ejdetycznych, które mogłyby stanowić filozoficzne fundamenty dla nauk empirycznych badających zjawiska w ich warstwie zmysłowej i wewnętrznej w jej warstwie świadomościowej. Dlatego rozumienie tego przedmiotu filozoficznego wyjaśniania - wyznacza pole filozoficznych dociekań fenomenologów. To świat i człowiek realnie istniejący, ze swą przygodnością istnienia, ze swym pluralizmem i wielorakim złożeniem, domaga się wyjaśnienia. Świadczy to o tym, że Wojtyła przeniósł pojęcie Ingardena do realnie istniejącego bytu. Wojtyła za Ingardenem przyjmował kombinacje momentów bytowych, które wyznaczają możliwe sposoby istnienia: byt absolutny (*ponadczasowy*), byt pozaczasowy (*idealny*), byt czasowy (*realny*) w trzech odmianach (*przeszłej, teraźniejszej i przyszłej*), byt czysto intencjonalny¹⁹. Można sądzić na tej podstawie, że Wojtyła bliski był ten sposób analizy świadomości, bo mówi, że chociaż własne „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to jak stwierdza to w chceniu zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu chcenie jest samostanowieniem a samostanowienie nie oznacza tylko wycho-

¹⁶ J. Galarowicz, *Ukryty blask dobra: antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Kraków 1998, s. 14-17.

¹⁷ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁸ Zob. tenże, *Próba usystematyzowania problemu*, w: *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986.

¹⁹ Zob. A. Półtawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011, s. 5-7.

dzenie z własnego „ja”, ale wchodzenie w tożsamość „ja”, jako pierwszy i podstawowy przedmiot w stosunku, do którego wszelkie przedmioty intencjonalne są niejako zewnętrzne i bardziej pośrednie. To właśnie podmiot człowiek „czyni jakimś”, chcąc takiego lub innego przedmiotu, takiej lub innej wartości. Czyniąc swoje „ja” jakimś – człowiek równocześnie staje się kimś. Można, więc powiedzieć, że sposób rozumowania podobny, chociaż rezultat inny. Bardziej u Wojtyły na „zewnątrz” a u Ingardena wewnątrz. Ingarden w swoich analizach świadomości odnosi się zarówno do aspektu przedmiotowego w rozważaniach dotyczących intencjonalności, jak i do aspektu podmiotowego – tematyka egologiczna – badanie jaźni, świadomego istnienia. U Wojtyły tematyka egologiczności wyraża się w wolności, tzn. jej zakorzenieniu w *ja*, a nie w ciele czy psychice, nie utożsamia jednak Karol Wojtyła z monadycznością wolności. To bardzo ważna teza. Mimo, że wolność jest fundamentalną cechą bytu, jest rzeczywistością pozostającą w naturalnej więzi z prawdą, dobrem, pięknem, miłością, pokojem, sprawiedliwością itp.

Antropodramatyka Romana Ingardena i Karola Wojtyły

Dramat ludzkiej egzystencji przewija się poprzez treści filozoficzne Romana Ingardena. Z tym, że u Wojtyły dramatyczność to opowiadanie się za dobrem lub złem, czyli sięganie do etyki i moralności²⁰. Natomiast u Ingardena dramat człowieka rozgrywa się w sferze świadomości, w sferze ludzkich przeżyć. Tak jak Wojtyła wskazuje na dramat człowieka w świecie, co znajduje potwierdzenie również w twórczości Józefa Tischnera. Tak też dramat u Ingardena nabiera cech podobnych, jak u Jeana-Paula Sartre, ale bardziej przepojonych przerażeniem i strachem. Skąd się bierze dramatyczność u obu filozofów? Lata wojny, lata ludzkiego poniżenia obu filozofom każą postawić pytanie o fakt istnienia bytu ludzkiego. Dlatego zarówno Ingarden jak i Wojtyła szukają uzasadnienia dla egzystencji ludzkiego bytu w tym, co z jednej strony materialne, czasowe, przestrzenne zaś z drugiej strony z tym, co duchowe, wyrażające się w sferze przeżyciowej. W ten sposób Wojtyła buduje obraz platońsko-augustiański „człowiekiem wewnętrznym”, ale z drugiej strony pokazuje arystotelesowsko-tomistyczno filozofię egzystencjalną. To sformułowanie pozwala potwierdzić, że zarówno Ingarden jak i Wojtyła widzą dramat, który rozgrywa się między dwoma sferami człowieka. Z jednej strony materia, przyroda. Z drugiej strony kultura i aksjologia, które powodują wewnętrzne spięcia w tym, co etyczne i moralne w strukturze człowieka. Dramat ten pogłębia sytuacja człowieka jako istoty tęskniącej za wiecznością a zarazem istoty śmiertelnej. Człowiek poprzez własną bytowość materialną ulega własnej deprivacji w czasie. Ten tragizm jest większy u Ingardena. Natomiast u Wojtyły ten tragizm bytowy pomniejsza wymiar teologiczny, który odwołuje się do wieczno-

²⁰ Zob. A. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 196-204.

ści i nieskończoności, na co wskazuje perspektywa chrześcijańska. Z filozofii obu myślicieli wynika, że Ingarden posiada większe problemy z ujęciem własnej czasowości, co potwierdzają jego rozważania na temat pojęcia czasu²¹. Natomiast filozofia Wojtyły pomniejszona o analizę czasową pogłębia zagadnienia antropologiczne o teologię chrześcijańską²².

Na pytanie, kim jest człowiek? Obydwaj filozofowie: Ingarden i Wojtyła odwołują się do tradycji judeochrześcijańskiej, greckiej oraz przyrodniczej teorii ewolucji. Odwołując się do nich możemy mówić o hermeneutyce człowieka, ale z drugiej strony scaleniu wglądu w to, co istotowo wyraża człowieka. Z jednej strony historia i kultura, zaś z drugiej życie wewnętrzne, czyli strona przeżyciowa i życie zewnętrzne, czyli stosunek człowieka do dobra i zła i jego moralna oraz aksjologiczna ocena tego, w czym człowiek się samostanowi lub deprecjonuje. Takie spojrzenie na człowieka mówi nam o fenomenie, czyli o tym, co dotyczy prawdy o człowieku przez odwoływanie się do jego etyki, moralności, powinności, sumienia a zarazem do sytuacji zachowań granicznych: miłości – nienawiści, dobra – zła, piękna – brzydoty, nadziei – trwogi, troski, dialogu, spotkania. Ważny aspekt filozofii Wojtyły zależy to od samostanowienia aksjologiczno-moralnego. Wojtyłowa aksjologia posiada w tej materii „uproszczone zadanie”, ponieważ pojęcie samostanowienia przez wartości wynika z Dekalogu, Kazania na Górze i z Przykazania miłości²³. Natomiast filozofia Romana Ingardena wyraża świat wartości uniwersalnych, które budują kulturę ludzkiego „ducha”, ale kultura w myśli Ingardena posiada dwa światy: wytwarzania oraz działania etycznego, przez który kształtuje się świat ludzkiej kultury²⁴. Wobec takiego spojrzenia antropologicznego obu filozofów możemy mówić o częściowym prawdopodobieństwie Ingardena na antropologię Wojtyły, chociaż w filozofii Karola Wojtyły antropologia stanowiła fundament rozważań filozoficznych zmierzając do personalizmu etycznego²⁵. Twórczość Romana Ingardena dotyczyła ontologii, epistemologii, estetyki, aksjologii, etyki, to jednak studia antropologiczne zeszyły na plan dalszy. Oczywiście, to nasze spostrzeżenie Ingarden w jakimś sensie kwestionuje, ponieważ napisał: „[...] zagadnienie osoby ludzkiej, nigdy właściwie nie straciłem z oczu”²⁶. Ingarden ma dużo racji, ponieważ wiele zagadnień antropologicznych pozostaje

²¹ Zob. A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły Osoba i czyn)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 159.

²² Zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 31; J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej*, w: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 45.

²³ Zob. R. A. Podgórski, *Osoba ludzka w personalistycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *Narracje post-kryzysowe w humanistyce*, red. D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała, Olsztyn 2014, s. 121-137.

²⁴ Zob. A. Półtawski, *Po co filozofować?...*, dz. cyt., s. 28-32.

²⁵ Zob. R. A. Podgórski, *Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły*, „Studia Warmińskie” 53(2016), s. 39-53.

²⁶ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1960, s. 223.

stawił w swojej pracy doktorskiej *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik* oraz *Spór o istnienie świata, Wykłady z etyki* oraz *Odpowiedzialność i jej postawy ontyczne*. Można, więc przyjąć tezę, że Ingarden nosił w sobie jakąś własną wizję bytu ludzkiego²⁷.

Czy Wojtyła również nosił własną ideę „człowieka jako osoby”? Z pewnością tak, ale jego zamysł filozoficzny przynajmniej na etapie początkowym wynikał z własnych przemyśleń antropologicznych wynikających z mistyki św. Jana od Krzyża i filozofii św. Tomasza z Akwinu. Przez tych dwóch myślicieli Wojtyła szukał tego, co składa się na doświadczenie, szczególnie to bezpośrednie, konkretne, które wynikało z doświadczenia nadprzyrodzonego życia mistycznego człowieka. Można, więc sądzić, że Wojtyłę interesuje realizm poznawczy, który przenika do tego, w czym transcenduje Bóg w życie człowieka²⁸. Jego poglądy wskazują, że człowiek jawi się, jako „ktoś”, kto posiada wewnętrzną strukturę, do której należy „wnętrze” człowieka, ujawniającego perspektywę życia duchowego²⁹. To życie wewnętrzne człowieka stanowi w filozofii Karola Wojtyły drogę analiz fenomenologicznych. Ale nie w tym miejscu spotykają się drogi Romana Ingardena i Karola Wojtyły. Ta moc wewnętrzna pozwala stwierdzić, że zarówno w filozofii Ingardena jak i Wojtyły człowiek staje się współtwórcą samego siebie. Człowiek „stwarza siebie” swoimi wartościami i czynami. Ta teza jest głoszona zarówno przez Ingardena jak i Wojtyłę. „Jaki jest – pisze Ingarden – w swojej najgłębszej poza przeżyciami istniejącej istocie, takim przejawia się i wyładowuje się w swoich czynach i przeżyciach, uzyskując w mniejszym lub większym stopniu samowiedzę i dalsze upostaciowienie swej duszy”³⁰.

Podobnie Karol Wojtyła ujmuje kwestie samostanowienia, przez które człowiek ustanawia swoją podmiotowość. Samostanowienie w filozofii Wojtyłowej dokonuje się w czynie moralnym i przez ten czyn człowiek stanowi siebie, w ten sposób stanowi się, jako osoba. To stawanie się człowieka ma charakter etyczny. Jeżeli przyjmiemy tezę, że celem etyki jest spełnianie człowieka w bycie osobowym, to możemy powiedzieć, że osoba dokonuje samostanowienia w sobie i o sobie. W tym samostanowieniu istotną rolę odgrywa aksjologia³¹. Przy czym, zarówno Ingarden jak i Wojtyła ważną rolę przypisują wartościom moralnym. Jednak trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy spojrzenie na życie moralne człowieka w jednakowy sposób odczytywane jest zarówno przez Ingardena jak i Wojtyłę. W ich wypowiedziach można dostrzec podobieństwa i różnice. Zarówno Roman Ingarden jak i Karol Wojtyła przy oma-

²⁷ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 21.

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 27(1951), t. 6, z. 1-2.

²⁹ Zob. tenże, *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*, „Analecta Husserliana” 1978, s. 438.

³⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 2, cz. II, s. 174, przypis za: J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 37.

³¹ Zob. R. A. Podgórski, *Doświadczenie osoby ludzkiej w filozofii Karola Wojtyły. Struktura doświadczenia aksjologicznego*, Bydgoszcz-Olsztyn 2017, s. 99-105.

wianiu dobra moralnego ważne znaczenie przypisują wartościom. Ingarden zwraca uwagę na fakt, że wartość i związana z nią powinność czynu zależna jest od materii wartości³². Ta powinność moralna wynikająca z wartości swoje uzasadnienie znajduje w etyce Karola Wojtyły³³. Gdyby nam przyszło sformułować wspólną tezę etyczną reprezentatywną zarówno dla Ingardena jak i Wojtyły, to można ją wyrazić przez imperatyw kategoryczny: dobro należy czynić! Ten imperatyw kategoryczny wskazuje, że obaj filozofowie dążą do wspólnego celu, którym jest nakaz realizacji³⁴. Można też sformułować tezę, że obaj filozofowie upatrują w nakazie moralnym kres wewnętrznej dynamiki osoby. Podstaw tej dynamiki możemy znaleźć w chceniu aksjologicznym, w którym człowiek – osoba stanowi „siebie” jak i „o sobie”³⁵.

Można więc powiedzieć, że zarówno u Ingardena jak i u Wojtyły u podstaw imperatywu dobra moralnego stoi aksjologia, która jest etyką aksjologiczną, choć można też o niej powiedzieć, że jest etyką dialogiczną. O tej etyce możemy mówić, że jest etyką posługi aksjologicznej człowieka. To sformułowanie buduje wniosek, że podmiotowe „ja”, jego doskonałość, dobroć jest ukierunkowana na wartości i na służebną rolę człowieka wobec tych wartości³⁶. Ta aksjologia prowadzi nas drogą do dobra moralnego. Dlatego imperatyw aksjologiczny nakazuje nam powiedzieć: stawaj się dobry jako człowiek! Czyń dobrze jako człowiek! Jest to, ten imperatyw kategoryczny, w którym zarówno u Ingardena jak i Wojtyły spotyka się ontologia z etyką człowieka, jako osoby. Stąd wyrażając pogląd zarówno Ingardena jak i Wojtyły możemy powiedzieć, że przez czyn moralnie dobry ujawnia się cała dynamika człowieka, jako osoby. To powoduje, że człowiek jako osoba nie zamyka się w sobie, lecz podejmuje w strukturze samostanowienia kontakt z rzeczywistością, która wyraża się w dynamice relacji aksjologicznej między osobą a wartościami³⁷.

Można sądzić, że twórczość filozoficzna Ingardena oddziaływała na Wojtyłę w wielu aspektach, czego przykładem są wspólne przemyślenia. Do nich z pewnością należy fenomen człowieka rozumianego jako osoba. Patrząc na strukturę bytową człowieka widzą ją odmienną od rzeczy, ale osobę ludzką dostrzegają jako strukturę dynamiczną wyrażoną przez siłę i moc³⁸. Dlatego zarówno Ingarden, jak i Wojtyła krytykują tezę Maxa Schelera, który wpraw-

³² Zob. J. Makota, *Wartości estetyczne a wartości moralne w filozofii Romana Ingardena*, „Etyka” 22(1986), s. 183-194.

³³ Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 99.

³⁴ Zob. J. Makota, *Wartości estetyczne...*, dz. cyt., s. 188-189.

³⁵ Zob. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne...*, dz. cyt., s. 444.

³⁶ Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32(1980), s. 276.

³⁷ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 73-79.

³⁸ Zob. J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 33.

dzie mówił, że istotę ludzką przenikają źródła energii „pęd” i bezsilny „duch”. To pojęcie „duch” budziło dezaprobatę zarówno Ingardena, jak i Wojtyły. Dlaczego? Ponieważ obydwaj niezależnie od siebie odkrywają w człowieku, w jego centrum bytowym swoistą moc, nieredukowalną do przyrodniczej, cielesnej. Jest to moc wewnętrzna, która jest różna u poszczególnych ludzi³⁹. Ten byt ludzki, którego doświadczamy ma w Wojtyłowej filozofii charakter kosmologiczny, co wskazuje na arystotelesowsko-tomistyczny wpływ na filozofię Karola Wojtyły. Jednak Wojtyła wskazuje odwołując się do definicji Boecjusza, że ten byt ludzki *animal rationale* jest bytem duchowym. To wskazuje na osobową podmiotowość człowieka, przez którą Wojtyła odwołuje się do kategorii przeżyciowej, którą spotykamy w fenomenologii. Jest to połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości, przez którą spotyka się z filozofią Ingardena, którą Jan Galarowicz określa antropodramatyką, w której egzystencja człowieka przejawia się w różnych aspektach wydarzeń dramatycznych. Przejawy tego dramatyizmu Wojtyła wprawdzie bierze od Ingardena, ale sobie we właściwy sposób pokazuje przeżycia wewnętrzne tego dramatu w relacjach między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a Bogiem, gdzie Bóg – człowiek Jezus Chrystus przeżywa swoją własną dramatyczność⁴⁰.

To stwierdzenie pozwala mówić o pluralizmie aksjologicznym, a zatem o złożoności świata wartości. Filozofów zmagających się z aksjologią odsyła do dwóch poziomów. Pierwszym jest poziom ogólności. Ten poziom można przyjąć za Platonem. Buduje pewne ideały, które nie są określone poza czasem i przestrzenią, ale z tych idealnych wartości wynika drugi poziom, w którym wartość staje się konkretna. Posługując się „Książeczką o człowieku” możemy powiedzieć, iż ideały aksjologiczne wyrażają konkretyzację indywidualną przeżywaną przez osobę, przez co konkretyzacja i indywidualizacja powoduje warunek zaistnienia innych wartości⁴¹. To, na co Ingarden zwraca uwagę, to wartość osoby, która w jego rozważaniach filozoficznych („Wykładach z etyki”) przyjmuje wartość ontyczną. To rozróżnienie między wartością ontyczną a wartościami jakościowymi jest opowiedzeniem się za podmiotowością człowieka, ale w odróżnieniu od Wojtyły Ingarden traktuje człowieka jako twórcę wartości, ale również ich nosiciela. Mówiąc o podmiotowości wartości osoby Ingarden zwraca uwagę na fakt bycia osoby wartością, której nie można zredukować do żadnej innej oraz że człowiek jako wartość przewyższa wszystkie wartości⁴². Podobnie jak Wojtyła zwraca uwagę na „ważność” i „doniosłość” wartości. Z tej tezy wynika, że Ingarden podążył drogą Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna. Ponieważ wskazuje na doniosłość i głębokie uzasadnienie w od-

³⁹ Zob. tamże, s. 34; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 1, s. 224.

⁴⁰ Zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 56.

⁴¹ Zob. R. Ingarden, *Książeczka...*, dz. cyt., s. 110; J. Pawlica, *Próba rekonstrukcji i przekraczanie aksjologii R. Ingardena*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Lublin 1990, s. 127.

⁴² Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 238.

krywaniu i realizacji wartości, bo one przyjmują charakter dobra, a więc kierują się zasadą powinności i celowości w realizacji dobra. W perspektywie etycznej w ten sposób wyraża się dobro moralne. Charakter powinnościowy – jak zauważa Ingarden – przyczynia się do pewnych problemów. Przede wszystkim z naszego punktu widzenia o powinności mówimy wtedy, gdy wartość domaga się realizacji. Dyskusyjne pozostaje pytanie dotyczące sposobu istnienia wartości. Istotnym wydaje się to, dlaczego przyjmujemy tę, a nie inną wartość w codziennym życiu, przez którą chcemy wyrazić dobro moralne?

W ten sposób Wojtyła za Ingardenem odwołał się do aksjologii. Wojtyłową aksjologię i etykę buduje człowiek, jako fenomen i jako najwyższa wartość w świecie przyrody. Widzimy w etyce Wojtyłowej personalistyczną wizję zarówno antropologiczną jak i aksjologiczną, przy czym możemy powiedzieć, że u jej podstaw stoi aksjologia osoby, przez którą wyraża się człowiek, jako najwyższa wartość. Już wcześniej zarówno Roman Ingarden jak i Karol Wojtyła wypowiadając się na temat dobra moralnego odrzucili stanowisko Maxa Schelera głoszącego, że aksjologia, głosząc dobro w sensie moralnym, tym samym głosi, jakość idealną. Nie trudno zauważyć, iż Scheler sięgnął do formalizmu moralnego Kanta. Dlatego Ingarden uważa, że ten sposób myślenia, według którego moralna wartość czynu polega na zgodności między wyborem wartości a hierarchią, między wartościami obojętnymi pod względem moralnym prowadzi do poglądu, że człowiek zachwyca się samymi wartościami, natomiast zapomina, że człowiek samostanowi się w postępowaniu realizując określoną wartość⁴³. Karol Wojtyła jeszcze dobitniej odnosi się do tego poglądu Maxa Schelera nazywając go faryzeizmem⁴⁴. W tej aksjologii Wojtyła opowiada się jako zwolennik pluralizmu aksjologicznego. Oznacza to, że świat wartości jest zróżnicowany pod względem jakościowym. Za Romanem Ingardenem nie zadawała go Schelerowskiemu ujęcie ładu aksjologicznego, bowiem odrzuca typologię Schelera przyjmując podział na dobro przyjemne, użyteczne i godne⁴⁵. Ta perspektywa przyjmuje wymiar etyczny. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że pluralizm aksjologiczny Wojtyły należy rozumieć, jako wielość indywidualnych postaw, przez którą wyraża się człowiek, jako osoba. Oznacza to, że szczególne miejsce w aksjologii (agatologii) Karola Wojtyły zajmuje wartość osoby ludzkiej. Naszą opinię potwierdza Georgie Cottier, który uważa, iż encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* jest hymnem o godności i wielkości człowieka⁴⁶. Hymn ten świadczy o wyjątkowości człowieka, jego wielkości, wartości, dobru. Stąd jawi się pytanie: czy człowiek rozumiany jako osoba jest

⁴³ Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 63-71.

⁴⁴ Zob. J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej*, w: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 199.

⁴⁵ Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984, s. 66.

⁴⁶ Zob. G. Cottier, *Zrozumieć wielką encyklikę*, tłum. D. Zańko, „Znak” 12(1993), s. 110.

dobrem? ⁴⁷ Wojtyła udziela odpowiedzi w *Osobie i czynie*, iż „wartość osoby jest szczególną wartością. Nie jest to wartość instrumentalna, utylitarna, lecz wartość sama w sobie (*bonum honestum*). Człowiek jest wartością w sobie i dla siebie. Wojtyła pisze: człowiek jest szczególną wartością samą w sobie. A także człowiek to byt chciany przez Boga «dla niego samego»⁴⁸.

Z tej perspektywy Wojtyła przez tak rozumiany pluralizm aksjologiczny zwraca uwagę na jednostkowe, osobowe, personalistyczne zagadnienie człowieka, ale przy tym odwołuje się do zjawisk kulturowych, etycznych, religijnych. Chociaż nie w jednym przypadku Wojtyła zaznacza znaczenie socjologii, czyli „sytuacji empirycznej” to z pewnością nie odwołuje się w tym miejscu do socjologii kultury czy socjologii wiedzy, ale wskazuje na osobę ludzką jako podmiot aksjologiczny wyrażony przez analizę normatywnego pluralizmu. Czy w ten sposób Wojtyła nie pozwala na zanegowanie pryncypiów i obiektywnych wymiarów w aksjologii? Możemy powiedzieć, iż z naszego punktu widzenia Wojtyła chodzi o to, aby z punktu widzenia aksjologii uznać i przyjąć te wartości, które stoją za racjami etycznymi. Możemy powiedzieć, że ten sposób myślenia jest odwołaniem się personalistycznym do doświadczenia aksjologicznego a to doświadczenie odnosi się do podmiotowego „ja”, czyli wnętrza człowieka, podmiotowego „ty”, czyli do wnętrza drugiego człowieka. Do tego, co zewnętrzne „ja” i do tego, co zewnętrzne „ty”. Tak rozumiane doświadczenie aksjologiczne pozwala stwierdzić, iż Wojtyła już jako Jan Paweł II, papież osadza aksjologię na wartościach uniwersalnych podkreślając odmiennosć różnych modeli (kultur, religii) rozumianej, jako rzeczywistości. To z kolei prowadzi do zasady tolerancji religijnej, szacunku wobec innych osób, prawa do wolności jednostek a to z drugiej strony stawia narody, państwa, instytucje gospodarcze i finansowe do przestrzegania podstawowych praw człowieka. Przez akceptację pluralizmu aksjologicznego Wojtyła wskazuje, że mimo różnych interpretacji tego samego pojęcia aksjologicznego pluralizm aksjologiczny zachowuje ogólną ideę „jedności – całości”, chociaż różnie ją interpretuje. W ten sposób pluralizm aksjologiczny w ujęciu Wojtyłowym wskazuje na ideę szacunku wobec każdego człowieka mimo jego odmiennosć z jednoczesnym uznaniem pryncypialnych wartości i zasad etycznych. Już, jako Jan Paweł II idąc tym sposobem myślenia będzie wskazywał na dyskurs aksjologiczny wyrażający się przez kulturę „ducha” w ten sposób wskazując na to, co istotowo ludzkie, ale z tego wymiaru „ducha” buduje ład aksjologiczny akceptując odmiennosć kulturową, religijną, etyczną.

Zakończenie

Jan Galarowicz pisze: „Antropologia adekwatna to taka antropologia, która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie. Wojtyła

⁴⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 360.

⁴⁸ J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 162.

włącza się, zatem do nurtu współczesnej filozofii człowieka, który dąży do nazwania człowieka jego własnym imieniem⁴⁹. Możemy, więc powiedzieć, że z punktu widzenia moralnego osoba ludzka jest źródłem, przyczyną i twórcą dobra lub zła moralnego. Urzeczywistnienie tego dobra lub zła dokonuje w aktach wewnętrznych lub zewnętrznych. W ten sposób Wojtyła wchodzi w spór z Schelerem.

Polemizując z poglądem Schelera, iż chcenie dobra moralnego, a zatem i doskonałości moralnej osoby jest czymś złym, Wojtyła rozróżnia dwie sytuacje: troskę o to, by być dobrym oraz pragnienie odczuwania i przeżywania, że się jest dobrym. Scheler ma rację twierdząc, że w postawie stawiania sobie przez osobę jako cel odczuwania swojej wartości moralnej tkwi przewrotność. Błąd natomiast popelnia sądząc, że człowiek nie może sobie stawiać wprost doskonałości moralnej swej osoby jako celu. Osoba, zdaniem Wojtyły, powinna chcieć swego dobra prawdziwego, swej moralnej doskonałości. To jest podstawowa zasada personalizmu, również personalizmu Scheler'owskiego⁵⁰.

Warunkiem chcenia jakiejś wartości jest doświadczenie osoby. Doświadczenie to jest poprzedzone doświadczeniem aksjologicznym. Jeśli wobec tego chcę wprost własnej doskonałości moralnej, to znaczy, że doświadczam siebie jako moralnie dobrego. W prawdziwym chceniu własnej doskonałości moralnej chodzi jednak nie o to, jak sugeruje Wojtyła, by odczuwać własną dobroć moralną, lecz o troskę jako rzeczywisty stan własnej osoby, o jej dobro⁵¹.

Aby głębiej poznać byt ludzki Wojtyła sięga się do fenomenologii. Jego szczególnym zainteresowaniem filozoficznym stanowi twórczość Maxa Schelera oraz Romana Ingardena. Przez fenomenologię Wojtyła odwołuje się do strony podmiotowo-przeżyciowej człowieka. Wobec tego w analizach Wojtyły pojawia się całościowy obraz człowieka: podmiotowo-przeżyciowego i obiektywno-treściowego⁵². Jest to obraz ontologiczno-fenomenologiczny, który zostanie przez Wojtyłę najpełniej zrealizowany w „Osobie i czynie”, w której Wojtyła przedstawi „antropologię adekwatną”.

Można sądzić, że twórczość filozoficzna Schelera i Ingardena oddziaływała na Wojtyłę w wielu aspektach, czego przykładem są wspólne przemyślenia. Do nich z pewnością należy fenomen człowieka rozumianego jako osoba. Patrząc na strukturę bytową człowieka widzą ją odmienną od rzeczy, ale osobę ludzką dostrzegają jako strukturę dynamiczną wyrażoną przez siłę i moc⁵³. Dlatego zarówno Ingarden, jak i Wojtyła krytykują tezę Maxa Schelera, który wprawdzie mówił, że istotę ludzką przenikają źródła energii „pęd” i bezsilny „duch”. To pojęcie „duch” budziło dezaprobatę zarówno Ingardena, jak i Wojtyły. Dlaczego? Ponieważ obydwaj niezależnie od siebie odkrywają w czło-

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 66-67.

⁵¹ Zob. tamże, s. 67.

⁵² Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 79.

⁵³ Zob. tenże, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 33.

wieku, w jego centrum bytowym swoistą moc, nieredukowalną do przyrodniczej, cielesnej. Jest to moc wewnętrzna, która jest różna u poszczególnych ludzi⁵⁴. Ten byt ludzki, którego doświadczamy ma w Wojtyłowej filozofii charakter kosmologiczny, co wskazuje na arystotelesowsko-tomistyczny wpływ na filozofię Karola Wojtyły. Jednak Wojtyła wskazuje odwołując się do definicji Boecjusza, że ten byt ludzki *animal rationale* jest bytem duchowym. To wskazuje na osobową podmiotowość człowieka, przez którą Wojtyła odwołuje się do kategorii przeżyciowej, którą spotykamy w fenomenologii. Jest to połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości, przez którą spotyka się z filozofią Ingardena, którą Jan Galarowicz określa antropodramatyką, w której egzystencja człowieka przejawia się w różnych aspektach wydarzeń dramatycznych. Przejawy tego dramatyizmu Wojtyła wprawdzie bierze od Ingardena, ale sobie we właściwy sposób pokazuje przeżycia wewnętrzne tego dramatu w relacjach między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a Absolutem⁵⁵.

MAX SCHELER AND ROMAN INGARDEN'S PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY IN "ADEQUATE ANTHROPOLOGY" BY KAROL WOJTYŁA

Summary

Reflecting on the place, rank and interpretation of the philosophical thought of Karol Wojtyła, the fact that the author, philosopher, educationist and dramatist was first a priest and later, for a quarter century, was the head of the Catholic Church cannot be dismissed. The choice of service to God as the life path defined and determined the directions of intellectual quests. The human person was in the centre of philosophical considerations by Karol Wojtyła. He sees the human being as immersed in God and simultaneously as the integral, spiritual and bodily being.

The thesis that the man in this structure composes himself through the axiological and moral dimension was an important statement in his views. The moral perspective represented the attempt by Wojtyła at defining man through discovering his structures and experiencing his morality. The philosopher expresses this in his dissertation "The Acting Person" ("Osoba i czyn") published first in 1969 and reprinted under the symptomatic title "The Acting Person and other anthropological studies" ("Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne").

Key words: adequate anthropology, ethics, categories of experience, axiology.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 34; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 1, s. 224.

⁵⁵ Zob. J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006, s. 119-120.