

Filozofski ekumenizam Karola Wojtyły

Vlado VLADIĆ*

Everyone's a winner and nothing left to lose.
(John Lennon)

Sažetak

Ovaj su članak inicirala dva vapaja.

Cijela filozofija Karola Wojtyły, duboko ukorijenjena u vlastitu rascijepljenost između skolastičke i fenomenološke tradicije, mogla bi se shvatiti kao vapaj za njihovim scjeljivanjem, a onda i za cjelovitošću filozofije. Drugi vapaj dolazi od Rudolfa Brajčića, a usmjeren je na potrebu za filozofskim ekumenizmom kojim bi se nadvladala rascjepkanost filozofije na različite sljedbe. Naizgled, riječ je o jednom te istom vapaju. Znači li to da je filozofija K. Wojtyły ekumenska i kakvi su izgledi za smislenost i plodnost ideje ekumenizma u filozofiji?

Ophodno shvaćanje ekumenizma govori o njemu kao nastojanju da se postigne cjelina i jedinstvo kroz dijalog zasnovan na razvoju zajedničkog i poštivanju različitog. U tom smislu Wojtyła je ekumenski nastrojen filozof, jer je cijeli život, premda ponikao u skolastičkoj tradiciji, bio otvoren za dijalog, prije svega s fenomenološkom tradicijom, ali i za mnoge druge dimenzije filozofije kao što su personalizam, filozofija dijaloga, jezična analiza, hermeneutika itd. No, je li time ekumenizam u filozofiji opravdan kao smislen; je li plodan? Slučaj K. Wojtyły nam govori da ekumenizam u filozofiji nema smisla ako se u njega krene iz povijesno skrojnih tradicija. Jer ako hoćemo tradicije, onda nećemo cjelovitost koja je ostvariva jedino ako tradicije pristanu na vlastito poništenje kako bi se stvorio prostor za kakvoću koja ujedinjuje; ako hoćemo ekumenizam, onda nećemo njegove plodove, koji dolaze tek kada se iscrpi potreba za njim kao takvim. Cjelovitost i jedinstvo nije u ovakvoj ili onakvoj konfiguraciji pojedinačnosti, nego u ujedinjujućoj kakvoći koja se ne mora podudarati s onim zajedničkim i koja ima biti prisutna odmah na početku, a ne samo postavljena kao cilj.

Pitanja ekumenizma, interdisciplinarnosti, hermeneutike, sekularizacije itd., po mom sudu, otpadaju sama od sebe kao bespredmetna ako jedni drugima dopustimo biti dio našega iskustva i ako pitanje razumijevanja drugih ne rješavamo u osloncu na tradicije, nego u okviru imperativa razumijevanja nas samih.

Pred izborom smo, dakle, između onog relativizma koji istinu relativizira apsolutizacijom određene tradicije njezina zastupanja, čime se ujedno obezvrjeđuje sva-

* Dr. sc. Vlado Vladić, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb.

ko buduće nastojanje oko istine koja bi ujedinjavala, i onog relativizma u kojem su sve tradicije u svakoj točki filozofskoga aktualiteta poništene u prilogu prođoru apsolutnosti u svaku točku istoga aktualiteta kao mjere njegova rasta i kao uvjeta njegova jedinstva.

1. Uvod

1.1. Ako krenem od kraja, onda mi valja početi sa sljedećim. Rudolf Brajičić u knjizi *Filozofija i filozofije* u 112. fragmentu ističe da naočigled vjerskog ekumenizma »imamo toliko filozofskih vjera, filozofskih denominacija i filozofskih sekti koliko imamo istaknutijih filozofa« te postavlja pitanje »kada ćemo imati pokret filozofskog ekumenizma«. ¹ Dopršivši svoju interpretaciju filozofije K. Wojtyła ² i pročitavši spomenuti fragment iz Brajičićeve knjige, stvari su se odjednom poklopile u obliku pitanja — mogu li se moja interpretacija filozofije K. Wojtyła a i ona sama svrstati u smjer ostvarivanja filozofskog ekumenizma kojeg potražuje R. Brajičić? Eto, to mi je pokazati u ovom članku.

1.2. Ne ulazeći u sve ishodišne konotacije ekumenizma, ovdje je dovoljno ocrtati ono što bi ekumenizam imao značiti i što općenito i znači kada se spomene u raznim prilikama, a ovdje u prilici govora o mogućnosti filozofskog ekumenizma. Ekumenizam po svojoj etimologiji upućuje na sveukupan naseljeni svijet, a u slučaju filozofskog ekumenizma bio bi to sveukupan filozofski svijet. Svrha ekumeniskog gibanja je jedinstvo, ali ono do kojega se dolazi kroz razvoj zajedničkog i poštivanje različitog. Je li, dakle, moguće kroz razvoj zajedničkog i poštovanje različitog prispjeti do jedinstva u okviru filozofskog svijeta kao zbira povijesnih i aktualnih filozofskih sekti, denominacija, vjera? Je li filozofija K. Wojtyła ekumenska i je li to moja interpretacija njegove filozofije? Hoće li to na koncu odvesti i do osvjetljavanja same mogućnosti, smislenosti ili otkrivanja neke nove dimenzije ekumenizma?

1.3. Ekumenizam na početku naznačujem kao pitanje, a na kraju kao odgovor, dok je najveći dio teksta izlaganje o filozofiji K. Wojtyła u kojem nastojim što više riječ dati samom Wojtyli, čime će se ujedno opravdati i početno pitanje i završni odgovor.

2. Filozofska formacija

2.1. Filozofska pustolovina Karola Wojtyła počinje u listopadu 1942. godine kada se kao dvadesetdvogodišnji mladić, usporedo s radom u tvornici, u tajnosti

1 Brajičić, Rudolf, *Filozofija i filozofije. Filozofski fragmenti. dovršavanje — suprotstavljanje — zbližavanje*, Zagreb, FTI, 1999., str. 150.

2 Dakako, dovršivši za potrebe disertacije koju sam obranio u prosincu 2004. na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu — inače, interpretacija je nešto nedopršivo.

dao na studij na Teološkom odsjeku Jagiellońskog sveučilišta u Krakówu. Te se akademske godine po prvi put susreo sa skolastičkom filozofijom u obliku jednog uvoda u metafiziku³, a kako se sve više probijao kroz splet pojmova i rečenica, u njemu je narastalo novo razumijevanje svijeta za koje u razgovoru s André Frossardom kaže: »Neću pretjerati ako kažem da je svijet, koji sam dotad živio intuitivno, a i emocionalno, od toga trenutka potvrđen i obrazložen na tlu najdubljih, a istodobno i najjednostavnijih razloga.«⁴ Riječ je bila o intelektualnom prevratu u njegovu životu, ali ne u smislu da je Wojtyła već tada jedan intelektualni stav zamijenio drugim, nego da je došlo do prevrata iz predintelektualnog stava u intelektualni, odnosno da je u skolastičkoj filozofiji prepoznata intelektualna stabilnost za kojom je vapila nepostojanost životnih iskustava.⁵

2.2. Uslijedilo je Wojtyłino akademsko obrazovanje na UJ u Krakówu i na Angelicum u Rimu, tijekom kojega je u okviru teoloških studija, magisterija i doktorata odslušao standardan broj filozofskih kolegija iz skolastičke filozofije. Takva njegova filozofska formacija našla je odraz u njegovim mladalačkim djelima *Rozważania o istocie człowieka* (Razmatranja o biti čovjeka) i *O poznawalności i poznaniu Boga* (O spoznatljivosti i spoznaji Boga), koje je Wojtyła pisao kao vikar župe sv. Florijana i jednom tjedno tijekom 1949. godine izlagao pred akademskom mladeži u prostorijama Katoličkog društva muške mladeži (Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej — KSMM) u Krakówu.

2.3. Potom vidimo Wojtyłu kako mu nadbiskup E. Baziak 1. rujna 1951. godine⁶ dodjeljuje znanstveni dopust za pripremu habilitacije, koju će dovršiti 1953. pod naslovom *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* (Ocjena mogućnosti izgradnje kršćanske etike uz pretpostavke sustava Maxa Schelera). Zašto Max Scheler? Možda mu je tema bila zdana, s obzirom da je Schelerova etika zbog njezine personalističke intonacije u to vrijeme bila prihvaćena kao kršćanska etika. Možda je ipak bila riječ o slijedenju

3 Riječ je o priručniku iz metafizike autora Kazimierza Waisa. Usp. Jan Paweł II, *Wstąpienie, chodźmy!*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004., str. 77.

4 Frossard, André, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria editrice Vaticana, 1982., str. 19.

5 Ovdje moram i sam bez uvijanja priznati da je moj susret sa skolastičkom filozofijom na Jordanovcu 1992. godine bilo u najmanju ruku iskustvo sličnoga reda. Bio sam u posjedu vjere i života koji su tragali za razumijevanjem, a skolastičke interpretacije, pa i onda kada su bile intelektualno nedostadne i životno osakaćene, dugo su odolijevale kao optimum razumijevanja koje ocrtava optimum života. Dugo su odolijevale naočigled onih filozofija koje su bile intelektualno nadmoćne, ali za život beznačajne ili onih koje su bile bliske životu, ali intelektualno propusne. Nakon godina provedenih u sigurnosti skolastičkih distinkcija došlo je do mogućnosti, a i obveze da se filozofija više ne svodi na oslonac vjere i života kakvi jesu, nego da se filozofijom napravi iskorak u svrhu umnažanja života i oživljavanja vjere i tako da se sigurnost ne osvaja više odsijecanjem od životnog i vjerskog dinamizma i smještanje u okrilje statičkog mira, nego da se kroz otvorenost za život u okviru dinamičnog mira sigurnost uvjetuje stalnim preispitivanjem kakvoće življenja. Mir i sigurnost, dakle, nisu znak Istinitosti mišljenja u okviru kojeg se doživljavaju, naprotiv, češće su opravdanje za sumnju u konformizam na strani života i u otupjelost na strani mišljenja, infatilnost.

6 Ovdje preskačem značajne datume i događaje Wojtyłina života, kao što je primjerice zaređenje za svećenika 1946. godine i slijedim samo njegovu filozofsku formaciju.

vlastitog kretivnog poriva. Sam Wojtyła će kazati da mu je Schelera kao temu habilitacije predložio profesor Ignacy Różycki⁷, ali on je svoju sklonost prema fenomenologiji očitovao i prije⁸, ta. Tematski je tu Wojtyła i dalje ostao u okviru kontinuiteta svoje formalno prvotno teološke, a ne filozofske formacije; po zaključcima koji govore o tome da emocionalističko rastakanje čovjekova subjektiviteta prisutno kod M. Schelera onemogućuje izgradnju kršćanska etike, Wojtyła je ostao na strani evangeoske kršćanske etike, a onda i na strani etike koja se razvijala u okviru tradicionalne skolastičke filozofije. No, za samu budućnost Wojtyła kao filozofa to je značilo novost koja neće dopustiti da Wojtyła ikada više razmišlja samo u granicama tradicionalne filozofije. Moglo bi se stoga govoriti da je nakon onog prvoga uslijedio i drugi intelektualni prevrat. U prvom je nepostojanost životnih iskustava našla smiraj u okviru skolastičkih formulacija, a ovdje je fenomenološka nastojanost na životna iskustva dovela u pitanje smjesticost ljudskog života i istine o njemu u skolastičke kategorije.

2.4. I tako je otvoren proces sučeljavanja metafizičke i fenomenološke struje u filozofiji K. Wojtyła koja se može pratiti kroz sva njegova naredna djela. Tu su najprije *Wykłady Lubelskie* (Lublinska predavanja) koja je Wojtyła držao tijekom tri akademske godine od 1954. do 1957. godine, i gdje je još uvijek sklon raspravu s povijesnofilozofskim stajalištima završiti u okrilju tradicionalnih formulacija kao istinitih, ali već na tom putu donosi niz različitih tvrdnji o istome tako da se nijedan zaključak ne može shvatiti kao ono posljednje. U zrelim djelima *Miłość i odpowiedzialność*⁹ (Ljubav i odgovornost) 1960. godine te *Osoba i czyn* (Osoba i čin) 1969. njegova filozofija će sve više potonuti u neovisnu potragu za istinom prisutnom u svekolikom bogatstvu iskustava čovjeka, ali nikada iz te potrage neće biti isključena i dovedena u pitanje potreba za objektivizmom, odnosno postavljanje objektivnih orijentira istine. I u kasnim radovima — *Człowiek w polu odpowiedzialności* (Čovjek na polju odgovornosti) 1972. godine te *Osoba: podmiot i wspólnota* (Osoba: subjekt i zajednica) 1974., u kojima se naziru nove nijanse filozofije K. Wojtyła, ona metodološka i ona koja se može promatrati u kontekstu filozofije dijaloga, može se pratiti prisutnost ili odsutnost pomaka u odnosu na samo ishodište Wojtyłine misli u skolastičkoj ili fenomenološkoj tradiciji.

2.5. Imamo, dakle, dva intelektualna prevrata u filozofskoj formaciji K. Wojtyła, onaj metafizički i onaj fenomenološki, onaj prema filozofiji bića i onaj prema filozofiji svijesti, onaj prema objektivnom načelu i onaj prema području iskustva subjekta. Dugo su ta dva prevrata našla odraz u filozofskim tekstovima Wojtyła

7 Usp. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, str. 78.

8 Mislím na članke *Tajemnica i człowiek* objelodanjenom u novinama *Tygodnik powszechny* i 1951. g. i *O humanizmie św. Jana od Krzyża* objelodanjenom iste godine u časopisu *Znak*. Usp. Wojtyła Karol, *Aby Chrystus się nami postugiwał*, Kraków, Znak, 1979., str. 28.–35. i str. 387.–401.

9 Djelo je nastalo kao plod predavanja također održanih u Lublinu akademske godine 1957./1958. No Wojtyła je 1958. imenovan pomoćnim krakovskim biskupom te je nastavio doradivati rukopis da bi ga 1960. objelodanio kao zasebnu knjigu.

naprosto tako da su usporedo o istom predmetu mišljenja padali različiti iskazi, jedan iz konteksta filozofije bića, drugi iz konteksta filozofije svijesti. Kasnije je sam Wojtyła došao do pune svijesti problema izmirenja jedne i druge filozofske tradicije i pokušao dati razrješenje.

3. *Dvostrukost u filozofiji K. Wojtyła*

Koje god pitanje postavili, ako za odgovorom na njega tragamo u okviru filozofije K. Wojtyła, zateći će nas njegova dvostrukost, pri čemu će uvijek jedan odgovor dolaziti iz skolastičke, a drugi iz fenomenološke tradicije. Postavimo neka pitanja i razmotrimo Wojtyłine odgovore na njih.

3.1. *Spoznaja*

3.1.1. Ako Wojtyłu upitamo za mehanizam ljudske spoznaje, on će nam u duhu skolastičke tradicije kazati sljedeće: »Tvrdimo, dakle, da umska spoznaja iskoračuje iz tijesnih okvira nametnutih materijalnom konkretnošću predmeta spoznaje zahvaljujući vlastitim, ljudskom razumu prirođenim sposobnostima apstrahiranja i uopćavanja (dohvaća abstracta in concretis generalia in individualibus).«¹⁰ Tako kaže Wojtyła 1949. godine, ali od toga neće odustati ni 1969. godine, kada će kazati da je »svako iskustvo istodobno i razumijevanje«¹¹, odnosno da je »razumijevanje imanentno ljudskom iskustvu, a istodobno je u odnosu na nj transcendentno«¹², čime se zastupa mogućnost da se kroz procese apstrakcije, indukcije, redukcije i interpretacije¹³ dogodi stabilizacija i objektivacija predmeta, a »objektivizirati znači staviti izvan iskustva, iskinuti iz subjektivnoga konteksta koji je uvijek vlastit iskustvu«¹⁴, izaći iz iskustva u poredak objektivnog načela.

3.1.2. Međutim, ako Wojtyłu nastavimo pitati za njegovu koncepciju iskustva i za odnos iskustva i razumijevanja, onda će se vidjeti da iskustvo nije tu samo da, zbog njegove mnoštvenosti i nepostojanosti, bude nadvladano razumijevanjem, nego i da spoznavatelj održi u neposrednom doticaju s predmetom u njegovoj obuhvatnosti i bogatstvu. Wojtyła kaže: »Dohvaćanje značenjske jednosti nije istoznačno s brisanjem toga iskustvenoga bogatstva i raznovrsnosti (kako se često pogrešno interpretira funkcija apstrakcije). (...)... um u tom osnovnom razumijevanju i dalje ostaje otvoren za cijelo bogatstvo i raznovrsnost iskustvenih dato-
sti.«¹⁵ No, kada se iz iskustva i izađe u razumijevanje i kada se to razumijevanje

10 Wojtyła, Karol, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków, WAM, 1999., str. 47.

11 Isti, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL, 2000., str. 52. i 58.

12 Isto, str. 65.

13 Usp. Isto, str. 62.–66.

14 Isti, *Problem teorii moralności*, u: *W nurcie zagadnień posoborowych*, sv. 3, Warszawa, Wydawnictwo ss. Loretanek–Benedyktynek, 1969., str. 224.

15 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 63.

smjesti u određenu tvrdnju, načelo, kada se iskustvo adekvatno izrazi, time ne samo da nije postalo suvišno, ne samo da tvrdnja i načelo ne mogu nadomjestiti iskustvo nego ne mogu predstavljati ni konac spoznaje. Wojtyła će kazati: »Znanje je sredstvo množenja i upotpunjavanja iskustava«¹⁶, čime je spoznaja opet vraćena na polazište, na razinu iskustva, koja je doduše proširena za iskustvo razumijevanja, ali i opet izazvana da krene ususret novom razumijevanju. Nije dovoljno kazati samo da znanje koje smo primili od drugih postaje naše iskustvo, da nas opunomoćuje u stjecanju znanja i o onim stvarima o kojima nemamo vlastito iskustvo, nego je nužno kazati i da znanje do kojeg sami dođemo mišljenjem također na koncu nije izuzeto iz nužnosti da gradi i proširuje naše iskustvo kao tlo za buduće razumijevanje i znanje. Iskustvo, dakle, prerasta u prvotno razumijevanje koje može biti »ishodište za daljnja razumijevanja, može biti nekakva provokacija za njih«, čime se otvara put za umsku spoznaju za koju je »bitna težnja prema istini, a ta se težnja ostvaruje na putu sve zrelijih razumijevanja«¹⁷.

3.1.3. Tako se spoznaja kod Wojtyły može shvatiti kao nastojanje da se stabilizira i objektivizira iskustvo, ali i kao nastojanje da se iskustvo umnoži u svrhu što obuhvatnijeg doticaja s predmetom. Kao da za spoznavatelja spoznajni proces uvijek završava narastanjem spoznajnog predmeta na način narastanja iskustva o njemu tako da nikada ne može biti okončan, a da to ipak ne znači da u svakom trenutku spoznaja ne može biti objektivno orijentativna. Objektivna orijentativnost u iskustvu narasta i održava se kao moguća jedino ako pristane da i sama sudjeluje u narastanju iskustva. S jedne strane spoznaja kao nastojanje da se postave objektivna načela, a s druge strane spoznaja kao nastojanje da se uveća iskustvo — takva dvostrukost oko koje su formirane dvije tradicije, skolastička i fenomenološka — očito je neodrživa, pa ipak posve je rasprostranjena u filozofskim spisima K. Wojtyły.

3.2. Čovjek

3.2.1 Ako, nadalje, Wojtyłu upitamo za čovjeka, središnji predmet njegova filozofskog interesa, odgovor će također biti dvostruk, sukladno dvostrukosti tradicije iz koje progovara, skolastičke i fenomenološke. Wojtyła kaže: »Ako netko ustvrdi da nije dopustivo brzopleto apstrahirati i uopćavati u smjeru čistoga pojma čovječstva, dok se konkretan i stvaran splet toga čovječstva nalazi u našoj blizini i nameće se sveukupnoj našoj spoznajnoj osjetljivosti kao najbliži neposredni predmet iskustava, s takvom se tvrdnjom valja složiti bez oklijevanja.«¹⁸ I tako će on usporiti proces apstrahiranja i uopćavanja u spoznaji čovjeka tako što će odustati od isključivosti metafizičke spoznaje čovjekova *esse* te će tradicionalno načelo *ope-*

16 Isto, str. 53.

17 Isti, *Problem teorij moralnošći*, str. 15.

18 Isti, O humanizmu św. Jana od Krzyża, u: *Aby Chrystus się nami postugiwał*, Kraków, Znak, 1979., str. 387. Članak je prvi put objelodanjen u krakovskom časopisu *Znak*, br. 27, 1951. g.

rari sequitur esse obrnuti i dati se u spoznaju čovjekova *esse* iz njegova *operari*¹⁹, odnosno tako što će prihvatiti čin kao »poseban moment uvida u osobu«²⁰. No, ni to nije dovoljno, te će Wojtyła dodati: »Premda 'čin' u tom shvaćanju označava isto što i *actus humanus*, sama riječ 'čin' ne seže u onaj metafizički sklop kao *actus*, dakle ne sadrži u sebi već dogotovljenu interpretaciju koja je prisutna u tradicionalnom latinskom terminu. (...) Dok nam izraz *actus humanus* ukazuje na djelovanje kao na određenu vrstu 'nastajanja' na tlu potencijalnosti osobnoga subjekta, dotle nam izraz 'čin' ili 'djelovanje' o tome ne govori ništa. Čini se da on određuje istu dinamičku stvarnost, ali u većoj mjeri kao pojavu ili očitovanje nego li kao ontičku strukturu.«²¹

3.2.2. Sve je tako uređeno da antropologija bude prvotno izgrađena na iskustvu koje je puno obuhvatnije od iskustva općih uvjetovanosti bića kao bića, ali da u ishodu nijedna spoznaja stečena na tom putu ne bude u koliziji s tradicionalnim odredbama čovjeka, te da na koncu, ipak, potražuje novost spoznatog unatoč njegovoj nominalnoj podudarnosti s tradicionalnim. Prvotna usmjerenost na iskustvo i čin priječe zatvaranje spoznaje čovjeka u okvir metafizičkih kategorija, čime se potražuje proširenje s malobrojnih tradicionalnih odredbi o čovjeku kao *animal rationale*, *ens sociale*, *ens morale* itd. na neiscrpnost izvornih iskustava čovjeka i nebrojenost njihovih odredbi, prijelaz s nastojanja da se čovjek ocrtu u kontekstu sveukupnosti postojećeg na nastojanje da se isti čovjek ocrtu u kontekstu sveukupnosti doživljenog²². Dopušteno je u nastavku reći da iskustvo i doživljaj u granicama subjekta umnažaju, čak i stvaraju ono postojeće, pa onda i samoga čovjeka. Postojeći čovjek je nanovo stvoren kroz vlastita iskustva i doživljaje, pa i one u kojima doživljava samoga sebe. Ali i one istine o čovjeku koje su nominalno podudarne s tradicionalnim istinama o čovjeku kao razumnom, društvenom, moralnom, slobodnom, svjesnom i dr. biću potražuju novost za sebe i to jer se do njih prispjelo ne kroz uopćenu refleksiju o čovjekovu položaju u sveukupnosti postojećeg, nego kroz izvorna iskustva čovjeka kao takvoga.

3.2.3. Dvostrukost Wojtyłine antropologije se, dakle, očituje u slučajevima kada o istom imamo dvije tvrdnje, fenomenološki i skolastički nastrojene. Wojtyła će kao fenomenolog kazati da »u pojam naravi spada dinamizam koji je neposredna i isključiva konzenkvencija samoga rođenja, dinamizam isključivo urođen ili prirodan, isključivo imanentan u danom subjektu djelovanja, unaprijed nekako

19 Isti, *Osoba: podmiot i wspólnota*, u: Isti: *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 379. — »Jer ako operari proišteje iz esse, ono ujedno predstavlja — idući u suprotnom smjeru — najispravniji put za spoznaju toga esse.« Članak je prvi puta objelodanjen u lublinskom časopisu *Roczniki Filozoficzne* br. 24, sv. 2, 1976. g.

20 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 58.–59.

21 Isto, str. 75.

22 Usp. Isti, *Podmiotowość i »to, co nieredukowalne« w człowieku*, u: *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 439. — »... kategorija doživljaja mora pronaći svoje mjesto u antropologiji i etici, štoviše — mora do određenoga stupnja stati u središte odgovarajućih interpretacija.« Članak je prvi puta objelodanjen na engleskom pod naslovom *Subjectivity and the Irreducible in Man* u: *Analecta Husserliana*, br. 7, 1978. g.

označen njegovim vlastitostima.«²³ No, Wojtyła će kao skolastik kazati da »narav označava bit danoga bića uzeta kao osnova djelovanja toga bića²⁴«. U prvom slučaju narav označava izvor samodogađajućeg dinamizma u čovjeku, kojeg činom treba integrirati u osobu u ime čovjekove istovjetnosti i jednosti, dok u drugom slučaju narav označava bit čovjeka kao osnovicu te jednosti i istovjetnosti.

3.2.4. U istom duhu dvostrukosti očituje se i Wojtyła misao o čovjekovoj slobodi. Wojtyła–fenomenolog kaže da »sloboda označava upravo način dinamiziranja osobe, dok smo način dinamiziranja naravi odredili kao instinkt«; no na istoj stranici će isti Wojtyła pripomenuti skolastičko poimanje slobode koja je istodobno voljna »težnja nekakvom cilju–vrijednosti«.²⁵

3.2.5. Dok se volja na planu metafizičke misli očituje kao »vlastitost osobe«, iskustvo istu volju otkriva kao »moć«²⁶. Volja se, dakle, ne smije shvatiti samo kroz »spremnost izlazenja prema dobru« nego i kroz »sposobnost odlučivanja«, koje je »nešto kao prag preko kojeg osoba kao osoba izlazi prema dobru. I to osobno izlazenje mora trajati u svakoj apsorpciji dobrom, čak i onda kada bi se nekako opravdano moglo učiniti da dobro — nekakav velik cilj — doslovno upije čovjeka. Upravo što je čovjek više upijen, to temeljitije odlučuje. I *vice versa*.« Kada bi se volja shvatila samo kroz usmjerenost na dobro, »tada ne bismo dokučili ono što je u njezinoj dinamici u najvećoj mjeri osobno. Ono što dinamiku volje najtješnje veže sa strukturom osobe i kroz tu strukturu nam je omogućuje razumjeti i u punini odčitavati.«²⁷

3.2.6. Eto kako uporno Wojtyła brani fenomenološku (doživljajnu, iskustvenu) istinu o čovjeku pred samodostatnošću metafizičke, skolastičke istine, što kod njega ne znači njezino odbacivanje, nego njihovo supostojanje. Stoga sve što kod Wojtyła pročitamo o čovjeku nemamo pravo shvatiti jednoznačno, nego u nama uvijek mora odjeknuti u dvostrukosti, bez obzira je li ona uvijek izrečena ili ne. Wojtyła će se složiti sa svime što skolastička filozofija tvrdi o čovjeku, i da je razumno, svjesno, savjesno, slobodno, odgovorno, tjelesno, duhovno, društveno i dr. biće, ali će moto njegova mišljenja uvijek biti pitanja: ima li o čovjeku još nešto nepoznato, neobjektivirano — a iskustvu dostupno, te nije li ono već spoznato odbjegli od cjelovita iskustva čovjeka? A njegova antropologija kao odgovor uvijek će biti dvostruka, rascijepljena između nastojanja da se bude suglasan s istinama skolastičke antropologije (metafizike primijenjene na čovjeka) i nastojanja da se prepusti vlastitim iskustvima i njihovu kreativnu izrazu.

23 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 127.

24 Isti, *Rozważania o istocie człowieka*, str. 18., 112., 115. — Usp. slično: *Osoba i czyn*, 1969, str. 85., i *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 130. — »Narav u metafizičkom značenju je isto što i bit nekoga bića shvaćena kao realna osnova cijeloga dinamizma toga bića.«

25 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 167.

26 Isto, str. 166. — »Iskustvo nam, pak, omogućuje gledati u volji ne samo vlastitost osobe, nego i moć. To je nešto kao drugi, iskustveni vid iste stvarnosti.«

27 Isto, 2000., str. 173.

3.3. Dobro

3.3.1. Ne možemo, a da Wojtyła — kao dugogodišnjega profesora na katedri za etiku na Katoličkom sveučilištu u Lublinu (KUL) — ne upitamo i što je dobro. Wojtyła u problematici dobra razlikuje onu koja se tiče etičkoga dobra od one koja se tiče dobra uopće. Pritom vrijedi da je »problem etičkoga dobra uži od dobra uopće«²⁸. Etika proučava etičko dobro, a ishodište nalazi u pitanju o dobru samoga čovjeka, u pitanju: Što to znači da je čovjek dobar? Dotle je dobro uopće predmetom metafizike i »povezuje se s problematikom bića«²⁹. Pitanje o etičkom dobru uvijek je oslonjeno na pitanje o dobru uopće tako da se na njega može odgovarati bilo »oslanjajući se na filozofiju bića« bilo »oslanjajući se na filozofiju svijesti«³⁰.

3.3.2. Filozofija bića postavlja određene okvire za odgovor na pitanje o dobru: »Čovjek je jedno od bića svemira, njegova narav naznačuje njegovo mjesto u stvarnosti, a moralnost je utjecaj te naravi.«³¹ U tim okvirima na pitanje o dobru nude se sljedeći odgovori: »dobro je po svojoj biti svrha«³², »dobro je ono što usavršava njegovu [čovjekovu] razumsku narav«³³. Tako i za filozofiju dobra postaju ključne metafizičke kategorije akta i potencije, kategorija postojanja, da bi se na koncu na putu filozofskog mišljenja prispjelo k zaključku da je »ono dobro koje konačno aktualizira ljudsku narav, objektivno uzevši, Bog, a subjektivno uzevši, sjedinjenje s Bogom«³⁴.

3.3.3. Kada Wojtyła u promišljanju dobra stupi na tlo filozofije svijesti (ne u smislu bilo koje idealističke koncepcije, nego u smislu prodora u ono što se zbiva unutar čovjeka prilikom čina dobra), tada će kategoriju postojanja zamijeniti kategorijom doživljaja³⁵, tako da će se dobro razotkriti kroz doživljaj krivnje, doživljaj dužnosti, doživljaj integracije, doživljaj postojanja dobrim ili zlim. Moralnost, odnosno dobro je »nešto dinamičko, egzistencijalno«³⁶, a njezina objektivacija predstavlja »jednostavno ispravno imenovanje različitih elemenata iste moralnosti kao stvarnosti koja nam je dana upravo u iskustvu«,³⁷ pri čemu se ne smije izbrisati njezin »egzistencijalan izraz, štoviše — mora [se] na osobit način istaknuti«³⁸.

28 Isti, *Wykłady lubelskie*, Lublin, TN KUL, 1986, str. 172.

29 Isto.

30 Isto.

31 Isto.

32 Isto, str. 173.

33 Isto, str. 173. i 175.

34 Isto, str. 175.

35 Usp. bilješku br. 22. u ovom članku.

36 Isti, *Problem teorii moralności*, str. 223.

37 Isto, str. 229.

38 Isto, str. 224.

3.3.4. Dok fenomenološkom metodom »otkrivamo etičko dobro i zlo, vidimo kako ono oblikuje doživljaj osobe«, njome »ne možemo definirati objektivno načelo po kojemu je neki akt osobe etički dobar, a drugi zao«, za takvo što je potrebno »prijeći od fenomenološke metode na metafizičku metodu«³⁹.

3.3.5. Dok filozofija bića čovjeka uzima kao objekt, filozofija bića ga promatra kao subjekt; prva nas odsijeca od čovjekove subjektivnosti, dok nas druga zatvara u čovjeka kao subjekt; prva dobro čovjeka promatra u okviru njegove naravi i sveukupnog postojanja, druga dobro promatra u okviru čovjekova unutrašnjega doživljaja integracije, postojanja dobrim. Filozofija dobra u okviru filozofije bića kao da je po svojoj neuvjetovanosti iskustvom zaglibila u apriorizam tako da postaje nerazumljivo njezino dičenje realizmom koji ostavlja okus formalizma — filozofija dobra u okviru filozofije svijesti stoji pred problemom kako da se ustrajnost na doživljajnom ishodištu, koje jamči neposredan doticaj s moralnim činjenicama, ne izrodi u njezinu smrt kao filozofije tako da sama sebi oduzme pravo na potraživanje objektivnosti, istinitosti.

3.3.6. Najlakše bi bilo dvostrukost istine o dobru koja je prisutna kod Wojtyły proglasiti njezinim dvostrukim izrazom, da se jedna te ista istina jednom izražava kroz poredak postojanja i naravi, a drugi put kroz doživljaj. No problem je u ovome: kako u etici očuvati orijentativnost, kada je ona upitna zbog toga što su orijentiri jednom postavljeni daleko od čovjeka, a drugi put kao da se za njih uopće ne mari? Dvostrukost se i ovdje nameće, ali ujedno se nameće i njezina neodrživost.

3.4. Osoba

3.4.1. Napokon, ako Wojtyłu upitamo: Je li čovjek osoba? — on će bez oklijevanja odgovoriti potvrdno, reći će: »imam vlastitu koncepciju čovjeka kao osobe«⁴⁰. Kakva je to koncepcija? Kod Wojtyły je moguće razlikovati, opet, metafizičko poimanje osobe od onog fenomenološkog, jer za čovjeka se može kazati da je, 'netko', tj. osoba, ne samo na osnovi »iskustva transcendencije nego i na osnovi analize bića«⁴¹.

3.4.2. Metafizički pojam osobe je naznačen onda kada se čini da »nikomu nije potrebno ukazivati ili dokazivati da je čovjek osoba«⁴². Razlika između 'netko' i 'nešto' »krije u sebi duboku provaliju koja dijeli svijet osoba od svijeta stvari«⁴³, a izraz 'osoba' je i »skovan u svrhu naznačavanja da se čovjek ne da bez ostatka svesti na ono što je smješteno u pojmu 'jedinka vrste', nego da ima u sebi nešto više,

39 Isti, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej. Przy założeniach systemu Maksza Schelera*, Praca habilitacyjna, Lublin, 1959., str. 124.

40 Isti, Personalistyczna koncepcja człowieka, u: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7.–8. II. 1976, Kraków, PTT, 1980, str. 9.

41 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 223.

42 Isti, str. 64.

43 Isti, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, TN KUL, 1986, str. 24.

nekakvu posebnu puninu i savršenost postojanja, radi čijeg isticanja treba nužno upotrijebiti riječ 'osoba'⁴⁴. Ta savršenost postojanja je, izgleda, neovisna o iskustvu postojanja čovjekom kroz čine jer »čovjek je već u trenutku začeca netko«⁴⁵.

3.4.3. Fenomenološko poimanje osobe je prisutno onda kada se čini da je potrebno »svestranije tumačenje stvarnosti osobe« kroz »eksploataciju iskustva«⁴⁶. Štoviše, naočigled »stalnoga narastanja empirijskoga znanja o čovjeku, treba utvrditi stalnu nužnost filozofskoga obnavljanja (donekle 'reinterpretacije') slike o čovjeku—osobi u njezinoj bitnoj osnovi«⁴⁷. Na putu eksploatacije iskustva i reinterpretacije čovjeka kao osobe otkriva se da »sloboda, dužnost, odgovornost, kroz koje se nekako nazire istinitost, odnosno podređenost istini ne samo u mišljenju nego i u djelovanju — predstavljaju realnu i konkretnu osnovu osobnog života čovjeka«⁴⁸.

3.4.4. Metafizičko poimanje čovjeka kao osobe iscrpljuje se, dakle, u isticanju čovjekove posebne savršenosti u poretku bića, ali njezino obrazloženje zasnovano je ne samo na izvaniskustvenim nego i na izvanljudskim razlozima, na razlozima koji su skrojeni na putu metafizičke misli o stvarnosti i prije no što je čovjek došao u njezino obzorje. Fenomenološko zastupanje čovjeka kao osobe odvija se bliže samom čovjekovu postojanju, u iskustvenom doticaju s njim, tako da je omogućeno da se u prilog čovjekove posebne savršenosti argumentira iz iskustveno razotkrivenog života čovjeka. No kada se razmišlja o razlozima tako obrazložene čovjekovoj posebnoj savršenosti, onda se uočava da je ona jednako bezrazložna kao i ona koja je obrazložena metafizičkom refleksijom, i to stoga što je osobnost kao vezivna vlastitost svih čovjekovih iskustveno razotkrivenih vlastitosti jednako izvaniskustvena i misaono nespojiva sa zastupanjem čovjekove posebne savršenosti kao i metafizička tvrdnja o čovjeku kao osobi. A nespojiva je iz istog razloga, odnosno stoga što su kroz nju, kroz osobnost, sve čovjekove vlastitosti jednostrano odsječene od iskustva i svedene na funkcionalno isticanje čovjekove posebnosti, ne u smislu različitosti, nego u smislu vrijednosti, u poretku bića.

3.4.5. Personalizam kao zastupanje čovjeka kao osobe stoga ne može služiti za nadvladavanje podvojenosti metafizike i fenomenologije, jer se jednom uspostavlja neovisno o iskustvu, a drugi put se uspostavlja kroz nametanje iskustvu bez ikakva iskustvena pokrića. Slaganje metafizičke i fenomenološke refleksije u tvrdnji o čovjeku kao osobi samo je jedan u nizu pokazatelja proizvoljnosti personalizma kao takvoga, a nimalo ne pokazuje u smjeru njihova stvarnoga izmirenja.

44 Isto.

45 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 223.

46 Isto, str. 64.

47 Isti, *Osoba: podmiot i wspólnota*, u: Isti: *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 377.

48 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 223.

4. Zašto dvostrukost?

Ako se upitamo koji su razlozi rascijepljenosti filozofije K. Wojtyły, njezine dvostrukosti, nameću se sljedeći.

4.1. Ono što je pred-dano filozofiji K. Wojtyły, njegov je pjesnički etos i kršćanski svjetonazor. Kada je kasnije kročio filozofskim stazama, razumljivo je (ne i opravdano!) da se njegov kršćanski svjetonazor združio sa skolastičkom filozofijom koja se nametala kao službena kršćanska filozofija, dok je svoj pjesnički etos odušak potražio, osim u samom pjesništvu, i u okviru fenomenološki nastrojene misli. To da nijedna tradicija nije odnijela konačnu pobjedu u duhu K. Wojtyły, među ostalim govori o dubokoj ukorijenjenosti kršćanskog svjetonazora i pjesničkog etosa u njegovu duhu i prije no što se susreo s njima, a možda i o tome da ključna briga Wojtyły i nije bila kamo će kao filozof po svojoj filozofiji biti svrstan, nego da u okviru filozofije ostvari svoje predfilozofske potencijale.

4.2. Drugi razlog je sama činjenica da se Wojtyła tijekom svoje filozofske formacije susreo sa skolastičkom i fenomenološkom filozofijom, a ti su susreti poprimili dimenziju intelektualnog prevrata, što ne treba asociirati na prevrate njegova duha, nego na doživljaje podudarnosti vlastitoga duha i otkrivenih već postojećih tradicija, skolastike i fenomenologije. Sam Wojtyła će kazati za svoja lublinska predavanja da se u njima kreće »na granici između klasične filozofije, Aristotela, sv. Tome — i fenomenologije«, u koju su ga »uvela negdašnja proučavanja M. Schelera, pod vidikom etike«⁴⁹, a takva pograničnost ostala je trajna prepoznatljivost njegove filozofije. Ne treba filozofiju K. Wojtyły shvatiti kao nekakvu opsjednutost skolastikom i fenomenologijom, ali unatoč njegovoj otvorenosti spram raznih filozofskih pristupa (jezičnoanalitičkoga, personalističkoga, filozofije dijaloga, metodološkoga, metafizološkoga itd.), na koncu pitanje skolastičke i fenomenološke tradicije kao i njihova odnosa ostaje trajna prepoznatljivost njegove misli, bez obzira na njezine tematske i metodološke nijanse.

4.3. Napokon, osim podudarnosti onog filozofski pred-danog i filozofski datog, razlog dvostrukosti filozofije K. Wojtyły je i u samoj njegovoj filozofskoj procjeni skolastičke i fenomenološke filozofije kao dviju tradicija, ali i kao dvaju načina bavljenja filozofijom, procjeni koja govori o njihovoj zasebnoj vrijednosti i nepotpunosti, uzajamnoj nesvedivosti i nezamjenjivosti. Filozofija svijesti, fenomenologija, jest ona kojoj »dugujemo temeljitiju spoznaju čovjeka od strane svijesti«⁵⁰, ali joj je potrebna »radi njezine potpunosti metafizička analiza ljudskoga bića«⁵¹. Nadalje, jasno je da je cijela spoznaja »u svom korijenu metafizička« jer »seže do bića«, ali je također jasno da to ne smije »zasloniti značenje pojedinih vidika istoga bića za njegovo razumijevanje u svom bogatstvu«⁵².

49 Isti, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem“ w KUL 16. XII. 1970*, u: *Analecta cracoviensia V–VI*, Kraków, PTT, 1975, str. 54.

50 Isti, *Osoba i czyn*, Kraków, PTT, 1969, str. 22.

51 Isti, *Osoba i czyn oraz...*, 2000, str. 228.

52 Isti, *Osoba: podmiot i wspólnota*, u: Isti: *Osoba i czyn oraz...*, str. 378.

5. *Nadvladavanje dvostrukosti*

Je li sam Wojtyła svjestan takvoga stanja svoje filozofije? Mari li on uopće za identitet svoje filozofije i potražuje li taj identitet od drugih i od povijesti filozofije? Evo ključnih, eksplicitnih stavova samoga Wojtyła koji se odnose na stanje dvostrukosti njegove filozofije, kao i na mogućnost njezina prevladavanja.

5.1. Nakon što je ustvrdio da filozofija svijesti »obogaćuje viziju osobe i čina«, Wojtyła kaže: »Ostajući na tlu filozofije bića, htjeli bismo se okoristiti tim obogaćenjem.«⁵³ Kako je moguće obogatiti se s nečim što nešto nije i istodobno ostati u tome što to isto jest?! Misli li se na količinsko ili kakvoćno 'obogaćenje'? Količinsko 'obogaćenje' bilo bi na djelu kada bi se filozofija bića svela na metodu objektivacije, a filozofija svijesti na ono što se ima objektivirati, što bi u ishodu dovelo do daleko veće količine objektiviranih tvrdnji, ali koje bi po kakvoći funkcionirale jednako kao i metafizička načela, samo uz smanjen opseg svoje nadležnosti. Kakvoćno 'obogaćenje' jedne tradicije drugom nije moguće, moguće je jedino da tradicije uzajamno jedna drugu nadahnjuju na slobodu od samih sebe poradi oslobođenosti za istinu koja je s onu stranu svih tradicija.

5.2. Na istom mjestu, odmah u nastavku, Wojtyła govori o potrebi i pokušaju »scjeljivanja dviju filozofskih orijentacija, donekle dviju filozofija«⁵⁴, filozofije bića i filozofije svijesti. Kasnije će u završnoj riječi nakon simpozija posvećenog njegovoj knjizi *Osoba i czyn* kazati da se njegov projekt scjeljivanja ne smije shvatiti kao »redukcija cijele stvarnosti na subjekt — svijest i njegove sadržaje«, nego kao »refleksija nad odgovarajućim datostima svijesti«⁵⁵. Kako je moguće scjeljiti dvije filozofske orijentacije koje su odbjegli svaka na svoju stranu, onu iskustvenu i onu načelnu, a da nijedna ne mari za nadilaženje obzorja skrojenih iskustvom bez orijentacije ili načelom bez osnove? Već »refleksija nad datostima svijesti« nagovještuje odmak od tradicionalnih sukobljenosti, a onda i bespredmetnost projekta scjeljivanja.

5.3. U novom izdanju djela *Osoba i czyn* mjesto na kojem u prvom izdanju govori o scjeljivanju mijenja se tako da se u njemu govori o potrebi nadvladavanja rascijepljenosti filozofije bića i filozofije svijesti kao nadvladavanju dvostrukosti iskustva, objektnog i subjektnog, izvanjskog i unutrašnjeg i zaključuje se da »... bilo kakva apsolutizacija jednoga od dvaju vidika iskustva čovjeka mora ustupiti pred potrebom njihove uzajamne relativizacije«⁵⁶. Znači, scjeljivanje ide kroz uzajamnu relativizaciju. No, je li moguće oprečnosti tako relativizirati da njihovo scjeljivanje bude njihovo scjeljivanje, a ne izgradnja nečega novoga do čega je moguće

53 Isti, *Osoba i czyn*, 1969, str. 23.

54 Isti, *Osoba i czyn*, 1969, str. 23.

55 Isti, Słowo końcowe po dyskusji nad osobą i czynem, u: *Analecta Cracoviensia V.–VI.*, Kraków, PTT, 1975, str. 249.

56 Isti, *Osoba i czyn oraz .*, 2000, str. 67.

doći kroz relativizaciju jedino ako se ona shvati kao spremnost na samoponištenje, a ne kao nekakva modifikacija u granicama istog?

5.4. U članku kojeg je 1974. godine Wojtyła napisao povodom 700. obljetnice smrti sv. Tome i izložio ga u dva navrata, najprije u Lublinu, a potom i u Napulju, Wojtyła govori o »stvaralačkom nastavku misli sv. Tome... na tlu raznoraznih smjerova suvremene misli, osobito fenomenologije«⁵⁷. U istom članku će govoriti i o potrebi »sučeljavanja metafizičke koncepcije osobe, s kakvom se susrećemo kod sv. Tome kao i tradicijama tomističke filozofije, sa sveukupnim iskustvom čovjeka« i »... sa suvremenom mišlju«, ali i o točkama »neopoziva mimoilaženja s njom u ime isitne o stvarnosti«⁵⁸. Što bi se imalo podrazumijevati pod »stvaralačkim nastavkom« Wojtyła je valjda protumačio u *Uvodnoj riječi* u simpozij posvećen njegovoj knjizi *Osoba i czyn* koji je održan 16. prosinca 1970. u Lublinu. Poziva se na Augustinov pojam *retractationes* da bi protumačio ljudsku, znanstvenu spoznaju kao stvaralačku: »Ako pak *retractatio* označava spremnost unaprijed iznovičnog poduzimanja problema koji su već jednom obrađeni — onda se javlja potreba da se isti problemi sagledaju nanovo.«⁵⁹ Dakle, ono što baštinimo jesu problemi, a njihovo novo sagledavanje nas opunomoćuje za pokušaj njihova filozofskoga rješavanja, unatoč njihovoj riješenosti na razini određenih filozofskih tradicija. Jedna je stvar priznati mogućnost da susret skolastike s fenomenologijom djeluje inspirativno, da inicira novo viđenje problema, stvaralaštvo, a druga je stvar isti susret nazvati 'nastavkom' ove ili one tradicije. Jedno s drugim kao da ne ide.

5.5. Eto, to je ono što Wojtyła ima ponuditi kada mu se ukaže na dvostrukost njegove filozofije koja se proteže kroz sveukupan njegov opus, sve njegove filozofske tekstove i teme. Naočigled dvostrukosti kao činjenice, ovim razrješenjima se ne može pridati veće značenje od Wojtyłine formalne nakane, koja nije ostvarena. Wojtyła u svojoj filozofiji nije ostvario nijednu od svojih nominalno izrečenih nakana, odnosno nijedna njegova interpretacija njegove filozofije ne odgovara njegovoj filozofiji. Njegova filozofija nije obogaćivanje filozofije bića filozofijom svijesti, nije scjeljivanje filozofije bića i filozofije svijesti, ni njihova uzajamna relativizacija; nije riječ o stvaralačkom nastavku. Jer riječ je o dvije tradicije koje su nastale po nastojanju koje je za ishod imalo nastanak njih kakve su nastale i nikakvo drugo nastojanje ne može prebrisati takav njihov nastanak i njih takve kakve jesu. Wojtyłin slučaj govori da tradicije nije moguće izmiriti ne samo u njihovu povijesnom nastanku nego ni u njihovu aktualitetu. U razrješavanju spoznajnih, antropoloških, etičkih, personalističkih pitanja ne prestaje probijati dvostrukost tradicija iz kojih se progovara na način dvostrukosti odgovora, dakle dvostrukost je na samom izvoru Wojtyłine misli, jer iz temeljne dvojbe suodnošenja filozofije bića i filozofije svijesti nije izašao ni s kakvim opredjeljenjem s kojim bi išao dalje u razrješavanje konkretnih filozofskih problema.

57 Isti, *Osobowa struktura samostanowienia*, u: *Osoba i czyn oraz...*, 2000., str. 423.

58 Isto, str. 432.

59 Isti, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad »Osobą i czynem« w KUL 16. XII 1970.*, str. 55.

5.6. Ako kod Wojtyła, osim formalnih zahtjeva za scjeljivanjem, potražimo i nešto kao ostvarenje toga projekta u samom njegovu promišljanju određenih problema, onda kao paradigmu možemo uzeti slijedeću rečenicu: »Svaka moralna dužnost jest subjektivan i doživljajni ekvivalent neke norme moralnosti. S druge strane u normama moralnosti sadržane su raznovrsne objektivizacije moralnih dužnosti.«⁶⁰ Nema potrebe zapletati se u konkretne primjere. Ako želim objektivirati doživljaj dužnosti kao dužnosti, onda je jasno da njezina objektivacija neće biti istovjetna normi kao nečemu za što se pretpostavlja da objektivacija i samo objektivacija, što nije točno. Jer ako nastojim za normu kao objektivaciju (tvrdnju o onome što norma jest) potražiti doživljajno, iskustveno uporište, onda je jasno da to neće biti doživljaj dužnosti kao dužnosti. Zar je objektivacija doživljaja dužnosti samo u onome što izriče norma? Ili na njegovu objektivaciju spada i niz konkretnih uvjetovanosti koji dužnost naznačuju kao i pravdanje dužnosti kao dužnosti iz njezina doživljaja kao i pravdanje/zasnivanje norme kao norme u ovisnosti o iskustvu različitih pokušaja njezina zasnivanja? Norma kao objektivacija dužnosti i dužnost kao doživljaj norme uistinu zatvaraju krug njihova suodnošenja i krug njihova promišljanja, ali po cijenu gubitka interesa za cjelovito shvaćanje norme i dužnosti. Jer, ispalo bi da je opravdano s normom kao objektivacijom dužnosti osamostaljeno raspolagati i neovisno o njezinu doživljaju, te da se kroz dužnost kao doživljaj norme sama norma posve subjektivizira. I zato norma nije puka objektivacija dužnosti, nego je u stalnom naponu vlastite uspostave na tlu cjelovitog iskustva u koje spada i iskustvo stečeno na putu doživljaja dužnosti i misaono iskustvo zasnivanja norme. A dužnost nije samo iskustvena osnovica norme u svrhu njezina iskustvenog opravdanja, nego predstavlja dinamičnu strukturu ljudskog života iz koje može doći zahtjev promjene norme ili njezine iznovične uspostave sukladno iskustvu. Skraćeno rečeno, ono što onemogućuje da se dužnost proglasi samo doživljajnim ekvivalentom norme, a norma objektivacijom dužnosti, životni su i misaoni procesi koji ne prestaju mijenjati iskustvenu osnovicu norme i tako izazivaju potrebu za stalnim iznovičnim uspostavljanjem norme. Stoga bi se moglo kazati da norma nikada nije objektivacija doživljaja dužnosti jer doživljaj nikada nije konačno uspostavljen, a ni dužnost nije doživljajni ekvivalent norme jer norma nije ona koja bi mogla osamostaljeno stvarati bezostatno poklapanje sebe s doživljajem, nego ga kao pred–danoga može jedino modificirati.

6. Dvije tradicije, jedna filozofija

6.1. Smutnja je kod Wojtyła što je uopće pristao na rješavanje problema kojeg su nanijele dvije filozofske tradicije, a ne filozofskih problema kao takvih sukladno njegovu shvaćanju. Wojtyła stalno ostaje na razini problema izmirenja tradicija, a kao cilj postavlja cjelovitost filozofije, dok je cjelovitost filozofije nešto do čega se može doći jedino ako se krene od početka kroz neovisnost o tradicijama, a ne od već postojećih tradicija koje po onome kakve jesu postaju zapreka jedinstvu. Do

60 Isti, *Problem teorije moralnosti*, str. 242.

cjelovitosti, jedinstva u filozofiji, ne dolazi se kroz susretanje tradicija, nego kroz rješavanje izvorno doživljenih problema, pa i onih čije (ne)rješavanje je uvjetovalo izolaciju tradicija, čime i one po svojim promašajima postaju nezamjenjiva orijentacija u potrazi za istinom.

6.2. Osnovni problem u filozofiji K. Wojtyły ostao je nerazriješen, zbog čega i sama njegova filozofija za interpretatora postaje problem. Dvostrukost u filozofiji K. Wojtyły stavlja interpretatora pred dvojbu: hoće li u interpretaciji krenuti u smjeru kontinuiteta s filozofijom bića ili filozofijom svijesti? Dvojba je, međutim, zamka da filozofiju K. Wojtyły ukalupimo bilo u jedan bilo u drugi kontinuitet, zanemariši pritom ne samo njezinu drugu polovicu nego i njezinu cjelovitost. Problem je tu, a njega se ne može razriješiti samovoljnim proglasom ovog ili onog kontinuiteta, nego je početno priznanje diskontinuiteta preduvjet identifikacije problema kao i njegova razrješenja. Nijedan filozofski opus nije slobodan od diskontinuiteta, a interpretacija određenog filozofskog opusa je smisljena jedino kao uočavanje i razrješavanje tih diskontinuiteta, a ne kao kreiranje nepostojećih kontinuiteta. U tome je zasluga filozofskog tumača, povjesničara, njegova kreativnost i njegova filozofija.

6.3. Iskustvena osnovica i njezino razumijevanje je prisutno i u filozofiji bića i u filozofiji svijesti. U iskustvo predmeta je u okviru filozofije bića uračunato samo ono njegovo iskustvo u kojem se podudara svako iskustvo i iskustvo svakog predmeta te se u povratu čini da je razumijevanje istog iskustva svedeno na kategorije koje ga supstituiraju i čine se neovisnim o njemu, jer su se samovoljno odsjekle od procesa narastanja iskustva. U iskustvo predmeta u okviru filozofije svijesti nastoji se uračunati sveukupnost i neposrednost iskustva istog predmeta tako da se sugerira da je njegovo razumijevanje beskonačno odloženo, a svaki iskorak u razumijevanje ne može izbjeći grješku samovolje, koja se prigovara filozofiji bića. Stoga i fenomenologija, filozofija svijesti, na koncu biva jednako neobrazloženo nametanje odredbi stvarnosti, samo što su one odložene dok se iskustvo ne razvije u različitoj mjeri od one prisutne kod metafizike, filozofije bića.

6.4. Nije, dakle, problem i nije razlika u tome što se filozofija bića (metafizika) kreće dalje, a filozofija svijesti (fenomenologija) bliže u odnosu na njima zajednički određeni predmet mišljenja. Filozofija bića će o čovjeku govoriti u metafizičkoj terminologiji kojima će spoznaju čovjeka svesti na primjenu metafizičkih kategorija na čovjeka, kreće se od sveukupnosti postojanja i određuje se čovjek kao jedan od sudionika u postojanju. Filozofija svijesti će o čovjeku govoriti polazeći od perspektive koja u sebi ne uključuje sveukupnost postojećeg, nego se ograničava na čovjeka kao postojećeg, tako da će čovjek biti ono što čovjek može doživjeti kao postojeći. Naglasak je u filozofiji bića na izricanju čovjeka u odnosu na sveukupnost postojećeg, a u filozofiji svijesti na čovjeka u odnosu na samo njegov doživljaj postojanja kao čovjeka. Wojtyła prigovara da su apriorizam i empirizam zbiljnosti unutar kojih je poljuljan ispravan odnos između iskustva i razumijevanja⁶¹. Isto se može prigovoriti i filozofiji bića i filozofiji svijesti. Ako se filozofiji bića prigovara da se odvojila od iskustva predmeta i prepustila se spekulaciji po-

61 Usp. Isti, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin, Instytut Jana Pawła II, 1991., str. 26.

sredstvom osamostaljenih kategorija, nije jasno čime bi filozofija svijesti mogla opravdati svoju unaprijednu otpornost na istu pogrešku, nevezano što njezine kategorije mogu biti 'bliže' samom predmetu, ma što to 'bliže' imalo značiti. Odnos iskustva i razumijevanja je poremećen ako se apsolutizira bilo kakvo razumijevanje u liku određene tvrdnje o predmetu, odnosno ako se osamostali u odnosu na iskustvo predmeta ili ako bi se razumijevanje svelo na tvrdnju o samodostatnosti samog iskustva za razumijevanje i o njegovoj nepriopćivosti.

6.5. Najtočnija interpretacija skolastike i fenomenologije je ona u kojoj se te dvije filozofske tradicije interpretiraju kao nemoguće. Prva zbog supstitucije cjelovitog iskustva uopćenim iskustvom, a onda i samim načelima proizašlim iz njega, zapada u nemogućnost vlastite odnosivosti na cjelinu stvarnosti, jer ju je upravo nastojanje oko takve odnosivosti na cjelinu stvarnosti od nje nepovratno razdvojilo. Druga osuđuje samu sebe na slijepo zrcaljenje ili umnažanje iskustva bez mogućnosti ikakva referiranja na istinitost same sebe u odnosu na iskustvo, jer sebe nikako i ne uspijeva osloboditi od iskustva, budući da je svako kritičko preispitivanje iskustva opet vraćeno u subjekt kao sadržaj njegova iskustva.

To su nemogućnosti skolastike i fenomenologije kao filozofskih tradicija, što ne znači da u okviru istih nema ništa drugo osim tih nemogućnosti, niti to znači da su skolastičari i fenomenolozi posve ostajali u granicama tih nemogućnosti — jer niti su prvi odustajali od vlastite iskustvenosti niti su drugi odustajali od vlastite istinitosti — ali to valja shvatiti kao njihov diskontinuitet u odnosu na tradiciju iz koje progovaraju, a ne kao nešto što bi se smjelo uračunati u spašavanje tih tradicija iz njihovih nemogućnosti.

Napokon, krivo je skolastičkoj i fenomenološkoj tradiciji pristupati isticanjem vrijednosti jedne, po njezinoj usmjerenosti na objektivnost, i druge, po njezinoj usmjerenosti na iskustveno bogatstvo — budući da su, eto, objektivitet i iskustveno bogatstvo filozofske vrijednosti u sebi — i na koncu jadikovati što su jedna od druge odbjele ne mareći za vlastito jedinstvo. Objektivitet i iskustveno bogatstvo kao filozofske vrijednosti u sebi ne mogu u orbitu vrijednosti dovesti one tradicije koje su bilo objektivitet pretvorile u dokidanje iskustvena bogatstva bilo iskustveno bogatstvo pretvorile u nemogućnost objektiviteta.

6.6. Ako se odnos iskustva i razumijevanja shvati kao odnos neprestana uzajamnoga ustrojavanja (proces 'sve zrelijih razumijevanja'), onda se filozofija bića i filozofija svijesti kao tradicije (ali ne i kao tradicionalne metode) stapaju u jedinstvenu iskustvenu osnovicu za predstojeće doživljavanje i razumijevanje iste. Njihova 'osvojena' razumijevanja sudjeluju u iskustvu iz kojeg će poći buduće razumijevanje koje više neće patiti od njihove podvojenosti, jer će biti usmjereno jedino na vlastitu cjelovitost.

Jedna strana je za sebe prisvojila razumijevanje, a druga iskustvo — dok je istina da i razumijevanje koje sudjeluje u širenju iskustva ne može samo biti s onu stranu svakog iskustva i u svom nastanku; a ni iskustvo koje je ishodište razumijevanja ne može biti s onu stranu svake razumljivosti.

6.7. Oslobodenost od apsolutizacije svakog razumijevanja uvjetuje apsolutizacijom svako razumijevanje. Razumijevanje je apsolutizirano onda kada se u liku tvrdnje uzima kao mjerodavno za svako buduće iskustvo, a oslobađanje od njego-

ve apsolutizacije znači prihvaćanje prethodnih razumijevanja kao elementa iskustvene osnove iz koje kreće buduće razumijevanje koje je pod imperativom apsolutnosti u smislu da se ne skriva iza prošlih razumijevanja, nego pristaje na obvezu koja kaže da se sve ima razumjeti iznova sukladno postojećoj iskustvenoj osnovici i sukladno snagama/obdarenosti onoga koji razumijeva.

7. Zaključak

7.1. Ekumenizam u filozofiji K. Wojtyła je dvosmjernan. Prvo je tu odustajanje od apsolutizacije filozofske »sljedbe« u kojoj je obrazovan i kojoj pripada, a potom je tu i spremnost na otkrivanje vrijednosti u drugim filozofskim »sljedbama«. Dijalog s drugim, dakle, nije samo stvar taktiziranja u svrhu njegova doglednog obraćanja, pridobivanja, nego je od samog početka prisutna spremnost da se i sam bude pročišćen drugim, odnosno da se zajedno otkriva cjelina smisla i vrijednosti. Filozofija bića i filozofija svijesti za Wojtyła bili su znak dviju dragocjenih dimenzija filozofije, objektivne i subjektivne, koje je on, nažalost, pretvorio u dvije metode čiji je ishod uvijek bila dvostruka istina o stvarnosti, umjesto da je taj znak shvatio kao obvezu stalnog iznovičnog ustrojavanja filozofije u dvodimenzionalnosti, tako što će subjektivna stalno biti u naponu prema objektivnoj, a objektivna će stalno potraživati vlastiti ispravak i upotpunjenje u subjektivnoj. Budući da je Wojtyła zastao na pola puta, točku do koje je on došao u nastojanju da izmiri tradicije (»sljedbe«), točku u kojoj se svaka tradicija opravdava u njezinoj dimenziji, vidiku, ne možemo prihvatiti kao rješenje filozofskog ekumenizma. Filozofski ekumenizam, a i ekumenizam općenito, rješenje može pronaći jedino po usmjerenosti na onu točku u kojoj će postati suvišan, bespredmetan, a to sasvim sigurno nije točka u kojoj se raspodjeljuje nadležnost određenih tradicija nad stvarnošću i potražuje njihovo uzajamno poštivanje. Slična je stvar s danas naširoko raspredanom interdisciplinarnošću. Nakon što su znanost, filozofija i religija kroz povijest uzajamnom isključivošću ljudski rod »zadužile« strahotama u liku svetih i svjetskih ratova, odnosno zločina u ime isključivosti vlastite slike o čovjeku, svijetu i Bogu, danas objeručke među sobom potiču govor o interdisciplinarnosti kao načinu da operu ruke i da nastave dijeliti svijet u kojem su »svi pobjednici, a ništa nije preostalo da se izgubi« (Lennon) — što je lakše od priznavanje vlastite izopačenosti i iznovične izgradnje sebe (religije, filozofije, znanosti) iz pepela.

7.2. U pozadini svega rečenoga, problem filozofskog ekumenizma se iskristalizirao kao pitanje kako filozofske »sljedbe« osloboditi napasti da apsolutiziraju vlastita stajališta i tako oslobode prostor da svako filozofsko oglašavanje bude opterećeno apsolutnom dimenzijom, a ne da se pravda osloncem na ovu ili onu tradiciju čije je premošćivanje osuđeno na jalovost. Dok je religijski ekumenizam prepušten Božjoj providnosti, filozofski ekumenizam ispada ili nemoguć (ako tradicije inzistiraju na sebi kao mjeri budućeg iskustva i mišljenja), ili neosnovan (ako se tradicije rastope u povjerenju u stvarnost stalno novog mišljenja oslonjenog na sveukupnost datog iskustva i raspoloživih snaga onoga koji misli, uključivši i nadahnuće), ili će na koncu ipak ispasti religijski ekumenizam (odnosno smislen jedino kao vjera da će Duh Božji ujediniti ljude ne samo kao vjernike nego i kao

filozofe). No, čemu filozofska istraživanja, nastojanja oko istine, ako će se sudbina istine u ovom svijetu posve prepustiti djelovanju providnosti Duha Svetoga? Zar je potrebno da netko providnošću Božjom postane Papa, da bi se njegovu filozofskom ili kakvom inom djelovanju pridala pozornost?! Kakva će, dakle, biti plaća nama filozofima ako nemamo barem nakanu »preduhitriti« Božju providnost i tako svoje djelovanje smjestiti u njezine okvire? Kakva će plaća pogotovu biti onima koji nečijem djelovanju pristupaju kroz prizmu funkcije koju taj zauzima u društvu, svijetu — a ne kroz napor upoznavanja i prosudbe njegova djelovanja tek nakon njegove integracije u svoju životnu osnovicu? Kakva će biti plaća i kršćanskim izdavačima koji su usmjereni isključivo na eksploataciju, a nimalo na izgradnju i afirmaciju kršćanske misli? Netko može govoriti istinu, ali mu to neće biti priznato jer se od njega traži da se izbori za funkciju u društvu koja će ga opuno moćiti na društveno prihvatljiv govor o istini, što je istovjetno s uvjetovanjem njegova uvida u istinu, njegove modifikacije i pretvaranja u laž. Bez pretenzije da u svakom filozofskom oglašavanju zastupamo cjelovitu istinu, neće biti istine među nama filozofima, neće biti istine koja bi nas ujedinjavala, nego ćemo i samu istinu izroditi u nešto što razjedinjuje!

7.3. Kršćanska filozofija nije pogriješila samo onda kada je jednu filozofiju (Aristotelovu, Tominu) prihvatila kao mjeru kršćanske istine nego i kad se odsjekla i od izvornih kršćanskih iskustava, a i od iskustava koja su se javila na pozornici svijeta i života kao cjeline i to tako što je uporno odbacivala i samu pomisao da i sama iz dosegnutog objektiviteta bude svedena na razinu iskustva kako bi iz njega izlazila stalno nadahnuta životom. Govori se o sekularizaciji. Diže se hajka na jogu, na rock and roll. Tko je kriv što je kršćanska filozofija postala tijesna za iskustva prema kojima je čovjek po naravi usmjeren i koja su, kada im je onemogućena pojava pod kršćanskim svjetonazorom, izbila u okviru različitih nekršćanskih svjetonazora? Kada je kršćanska filozofija trebala izaći ususret svijetu, odbila je to u ime vlastite posvećenosti, ali kada je trebala utjecati na posvećenost same sebe na djelu, onda se pokazalo da je u njoj premalo kršćanskoga duha da bi se ustrojila i funkcionirala kao znak protivnosti u svijetu, pa je bez puno skanjivanja pristala na svjetovne mehanizme.

7.4. I tako, dok je kršćanska filozofija kroz povijest pod svaku cijenu nastojala sebe spasiti i osigurati svoje mjesto u suvremenoj filozofiji, ona je usporedo s tim i baš zbog toga sve više gubila svijet koji se sve više udaljavao — ne od kršćanske filozofije, nego u smjeru iskustava i stvarnosti koji su nadrasli mogućnost smjektivosti u tako usko postavljene granice kršćanske filozofije. Ako je išta jasno, onda je to činjenica da je takvo ustrojstvo kršćanske filozofije protukršćansko jer je usmjeren na spašavanje sebe a gubljenje svijeta, dok bi prava kršćanska filozofija trebala biti spremna gubiti sebe radi spašavanja svijeta. To je način kako bi kršćanska filozofija svjedočila mogućnost istinske filozofije kao nečega što stalno nastaje, nečega što nadilazi smjektivost u granice udžbenika, fiksiranih formulacija i načela koja postaju nadomjestak za stvarnost, nečega što ne pristaje na izolaciju i lažnu koegzistenciju s izoliranim svijetom, nego se neprestano rađa u njemu. Dok je tradicionalna kršćanska filozofija naivno ocrtavala vlastiti identitet u svjetskoj povijesti preselivši ga iz predfilozofske kršćanske uvjetovanosti na zbir aristotelovsko–

tomistički uvjetovanih objektiviranih načela i tako se izložila kao lako dostupna i oboriva meta, ona bi trebala postati neuhvatljiva za napad tako što će radati u rodenoj stvarnosti i iskustvu tako da svaki napad na nju ispadne kao bjelodan napad na samu stvarnost. Očitost takvoga stanja u kršćanskoj filozofiji onemogućuje posvemašnje otklanjanje misli o prisutnosti subverzije usmjerene na diskreditiranje kršćanstva, filozofije i kršćanske filozofije u svijetu.

7.5. Koje god pitanje isplivalo na površinu suvremenog društvenog života, npr. pitanje pobačaja, umjetne oplodnje, homoseksualnosti, eutanazije itd., sva rasprava se završi na nepremostivom retoričkom pitanju: tko je onaj tko će donijeti ispravan odgovor prihvatljiv za sve? Nijedan od ponuđenih odgovora na ta pitanja nema snagu vjerodostojnosti upravo stoga što se svi oslanjaju na prethodno skrojene divergentne modele razrješavanja svih pitanja, modele koji postaju zapreka za cjelovito iskustvo problema kao uvjet njegova razumijevanja. Svaka tradicija ili ideologija novopojavljene probleme, kao ono što je nepoznato, svode na same sebe, kao ono poznato, čime samo preslikavaju vlastitu rascijepljenost od istine na tlo ove ili one problematike koju onda nikakav dijalog ne može zacijeliti, nego svaki novi problem potvrđuje postojeću izolaciju čije se prihvaćanje i suživljenje s njom proglašava vrhuncem mudrosti. Kada bismo stvarnosti i svakom pojedinom problemu koji se javi u njoj pristupali kao posvemašnjoj nepoznanici, a to znači u oslobodenosti od napasti da ju svodimo na poznato koje je uvijek utvrđeno u vlastitoj prošloj razmrvljenosti, kada bismo odustali od apsolutizacije onoga odakle dolazimo i kada bismo dopustili da nas ono nadolazeće apsolutno optereti kao pitanje vlastitoga opstanka, tada bi svako pitanje bilo već razriješeno, kao što je u svakom od nas razriješena čežnja za postojanjem.

7.6. Dok razbijamo glavu hermeneutičkim problemom, kako razumjeti jedni druge, u zaborav pada pitanje: Kako razumijemo sebe? Dok pristajemo na raspodjelu svijeta na interesne ideološke zone i proklamiramo uzajamno poštivanje, prijećimo da drugi budu dio našega iskustva iz kojega ćemo kroz samorazumijevanje izaći ususret uzajamnom razumijevanju. Dok hermeneutičari pune stranice iznalaženjem metoda razumijevanja, uspijevaju istim metodama tek razumijevanje onemogućiti, jer metode razumijevanja postaju zapreka uzajamnom razumijevanju koje je moguće jedino kroz vlastitu neuvjetovanost bilo kakvom metodom. Jedini put u razumijevanje drugog jest dopustiti mu da bude dio moga iskustva tako da pitanje razumijevanja drugog zadobije imperativ razumijevanja samoga sebe. Kada bismo drugom dopustili da bude sastavni dio iskustva nas samih i kada bismo istinski marili za razumijevanje samih sebe, problematika ekumenizma, hermeneutike, sekularizacije, interdisciplinarnosti otpala bi kao uistinu neosnovana. To što takva problematika postoji, samo je znak da smo je mi umjetno proizveli, jer ona uopće ne spada na izvornu filozofsku problematiku, odnosno takvu koju čovjek sa sobom donosi na svijet.

7.7. Pošao sam od Brajčićeva zahtjeva filozofskog ekumenizma. Wojtyła sam razotkrio kao ekumenski nastrojenog filozofa, ali u granicama ophodnog shvaćanja ekumenizma koje je protuekumensko upravo stoga što postavlja ekumenizam kao krajnju točku ekumenskih nastojanja, nastojanja koja čine sve za ekumenizam, ali ništa za njegovu suvišnost. Svoju interpretaciju Wojtyła i ekumenizma vi-

dim s onu stranu potrebe za njim, jer sve filozofske »sljedbe« vraćene su na isti početak u kojem jedna drugu prihvaćaju kao dio vlastita iskustva iz kojeg nastoje izaći s razumijevanjem ne jedni drugih, nego prije svega samih sebe kao apsolutne nepoznanice koja to ima ostati sve dok je potrebno da teret apsolutne odgovornosti za neizbježnu relativnost svakog jednokratnog vlastitog filozofskog oglašavanja koristimo kao jedini način da se ne ugušimo i kao filozofi i kao ljudi u labirintu vlastitih izolacija.

7.8 Pred izborom smo između onog relativizma koji istinu relativizira apsolutizacijom određene tradicije njezina zastupanja, čime se ujedno obezvrjeđuje svako buduće nastojanje oko istine i onog relativizma u kojem su sve tradicije u svakoj točki filozofskoga aktualiteta relativizirane u prilog prodoru apsolutnosti u svaku točku istoga aktualiteta kao mjere njegova rasta i kao uvjeta njegova jedinstva.

Literatura

- Boniecki, Adam, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków, Znak, 2000.
- Brajičić, Rudolf, *Filozofija i filozofije*. Filozofski fragmenti. Dopršavanje — suprotstavljanje — zbližavanje, Zagreb, FTI, 1999.
- Frossard, André, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria editrice Vaticana, 1982.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004., str. 77.
- Wojtyła, Karol, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin, Instytut Jana Pawła II, 1991.
- Wojtyła, Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, TN KUL, 1986.
- Wojtyła, Karol, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej. Przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Praca habilitacyjna, Lublin, 1959.
- Wojtyła, Karol, O humanizmie św. Jana od Krzyża, u: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków, Znak, 1979.
- Wojtyła, Karol, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol, Osoba: podmiot i wspólnota, u: *Isti: Osoba i czyn oraz...*, 2000.
- Wojtyła, Karol, Osobowa struktura samostanowienia, u: *Osoba i czyn oraz...*, 2000.
- Wojtyła, Karol, Personalistyczna koncepcja człowieka, u: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7.–8. II. 1976., Kraków, PTT, 1980.
- Wojtyła, Karol, Podmiotowość i »to, co nieredukowalne« w człowieku, u: *Osoba i czyn oraz...*, 2000.
- Wojtyła, Karol, Problem teorii moralności, u: *W nurcie zagadnień posoborowych*, sv. 3, Warszawa, Wydawnictwo ss. Loretanek–Benedyktynok, 1969.
- Wojtyła, Karol, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków, WAM, 1999.
- Wojtyła, Karol, Słowo końcowe po dyskusji nad osobą i czynem, u: *Analecta Cracoviensia V.–VI.*, Kraków, PTT, 1975.
- Wojtyła, Karol, *Wykłady lubelskie*, Lublin, TN KUL, 1986.
- Wojtyła, Karol, Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad »Osobą i czynem« w KUL 16. XII. 1970, u: *Analecta Cracoviensia V.–VI.*, Kraków, PTT, 1975.

THE PHILOSOPHICAL ECUMENISM OF KAROL WOJTYŁA

Vlado VLADIĆ

Summary

The writing of this article was motivated by two outcries.

Karol Wojtyła's entire philosophy, deeply rooted in his own dividedness between the scholastic and phenomenological traditions, may be interpreted as an outcry for unity and wholeness, that is, for the integrality of philosophy. The second outcry came from Rudolf Brajčić and concerns the need for a philosophical ecumenism which would overcome the division of philosophy into various schools. It appears at first to be one and the same outcry. Does this mean that the philosophy of Karol Wojtyła is ecumenical, and what are the prospects of a meaningful and effective development of the idea of ecumenism in philosophy?

Ecumenism is most commonly defined as the effort to achieve wholeness and unity through dialogue based on cultivating that which the sides have in common and also on their mutual respect for one another's differences. In this sense, Wojtyła is an ecumenically oriented philosopher because, though educated in the scholastic tradition, he was open to dialogue, primarily with the phenomenological tradition, but also many other dimensions of philosophy, such as personalism, the philosophy of dialogue, linguistic analysis, hermeneutics, et cetera. Does this justify ecumenism in philosophy, is it meaningful, and does it produce results? The case of Wojtyła tells us that ecumenism in philosophy is meaningless if confronted from the aspect of the said historical traditions, for if it is tradition that we seek, then we must necessarily reject integrality. Integrality can result only from the voluntary self-destruction of the respective philosophical traditions for the sake a new quality which unites. If, on the other hand, we seek ecumenism, then we must necessarily reject its fruits, for these can be brought forth only when the need for ecumenism as such has been exhausted. Integrality and unity are not a question of the configuration of elements, but of a particular amalgamating quality which does not necessarily coincide with the elements held to be in common, and which also must be immediately evident, rather than defined as a goal. Questions regarding ecumenism, interdisciplinarity, hermeneutics, secularization, et cetera, in my opinion, are self-defeating for they become superfluous if we only permit one another to partake in our experience and if the issue of understanding the other party is not to be resolved by keeping a foothold in tradition, but rather within the framework of the imperative of understanding one's self.

We are therefore faced with a choice between the kind of relativism which relativizes the truth by absolutizing the traditions being represented, though this detracts from all future efforts to attain a truth which unites; and, on the other hand, the kind of relativization which obliterates tradition in all aspects of its philosophical actuality at the expense of probing into the absoluteness of the same actuality in all its aspects as the measure of its growth and a condition for unity.