

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

HRVOJE VARGIĆ
**OD ISKUSTVA K STVARIMA U SEBI: RASPRAVA O
METODI U FILOZOFIJI**

ZAGREB, 2017.

„Ovaj rad izrađen je na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti pod vodstvom Doc.dr.sc. Dalibora Renića i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2017/2018.“

Sadržaj

1	Uvod	1
2	Pozadina Wojtyline filozofijske misli	2
2.1	Biografske natuknice.....	2
2.2	Odnos tomizma i fenomenologije	6
3	Od iskustva k stvarima u sebi	10
3.1	Iskustvo i subjektivnost kao polazište	10
3.2	Od fenomenološke do metafizičke metode	14
4	Posljedice za filozofiju	21
4.1	Nemogućnost apriorizma i empirizma	21
4.2	Nadvladavanje dihotomije subjektivizam-objektivizam.....	23
4.3	Nemogućnost filozofije kao sustava	25
4.4	Moderno i dijaloško zasnivanje filozofije.....	26
5	Zaključak	29
	Popis literature	30
	Sažetak	33
	Summary	34

1 Uvod

U ovom radu obradit ćemo upotrebu adekvatne metode u filozofiji na temelju filozofijske misli poljskog filozofa Karola Wojtyły, koji je kasnije postao poznatiji kao Papa Ivan Pavao II. Ime Karol Wojtyła obično se koristi za njegove rane radove koji su bili primarno filozofijske naravi i koje je pisao prije nego što je postao papa. Ovdje se obično ubrajaju njegove dvije doktorske disertacije na temu duhovnosti sv. Ivana od Križa i na temu etike Maxa Schelera, zatim niz članaka poznatijih pod nazivom „lublinska predavanja“¹, dva kapitalna djela „Osoba i čin“² i „Ljubav i odgovornost“ te rukopisi koji su kasnije objavljeni kao knjiga „Čovjek u području odgovornosti“. Istražit ćemo biografsku pozadinu Wojtyłinog rada kako bismo upoznali kontekst u kojem nastaje metoda kako ju je razvio te ćemo analizirati odnos tomizma i fenomenologije u njegovoj filozofiji.

Na temelju Wojtyłinih filozofskih radova te sekundarne literature istražiti ćemo upotrebu filozofijske metode kako ju je razvio Wojtyła. Wojtyła zaključuje kako čisto objektivističko-kozmološko poimanje čovjeka propušta opisati ono „nesvodljivo“ u njemu – subjektivnost. Svako adekvatno filozofiranje mora početi od opisa iskustva koje je konstituirano u čovjekovoj subjektivnosti. Fenomenološka metoda predstavlja adekvatan pristup opisu subjektivnosti, no mora biti nadopunjena metafizičkom metodom koja može analizirati biće kao biće.

Nakon razrade filozofske metode, izvući ćemo zaključke koje njena upotreba povlači za filozofiju. Ispitat ćemo koje su posljedice iskustvenog zasnivanja znanja za apriorističku ili ideološku filozofiju, kao i za mogućnost filozofije kao zatvorenog sustava. Također, vidjet ćemo može li ova metoda osigurati nadvladavanje dihotomije subjektivizam-objektivizam. Zaključno, vidjet ćemo implicira li upotreba ove metode to da filozofija treba polaziti od iskustva današnjeg čovjeka tj. biti moderno zasnovana.

¹ Ovi radovi na engleskom jeziku objavljeni su u knjizi: Wojtyła, K. (2008) *Person and Community: selected essays*, transl. by Theresa Sandok, 4th edition. New York: Peter Lang. U daljnjem tekstu: *Person and Community*.

² U originalu djelo nosi naziv „Osoba i czyn“, a na engleski je prevedeno kao „The Acting Person“. U radu ćemo koristiti engleski prijevod: Wojtyła, Cardinal Karol (1979.) *The Acting Person*, translated by Potocki Andrzej and edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. URL: [<https://www.scribd.com/doc/57487848/The-Acting-Person>, pristupljeno 8.4.2017.] U daljnjem tekstu: AP.

2 Pozadina Wojtyline filozofijske misli

2.1 Biografske natuknice

Karol Wojtyła rođen je u Wadowicama u Poljskoj 18. svibnja 1920. Njegova majka, Emilia Kakorowska umrla je kad mu je bilo samo sedam godina, a otac mu se nikada nije ponovno oženio. U Wadowicama je završio osnovnu školu i državnu gimnaziju „Marcello Wadowita“. U gimnaziji počinje njegov interes za poeziju preko lokalnog pjesnika Emila Zegaldowicza. Uz njega, na mladog Wojtyłu ostavlja dojam i petorka poljskih romantičkih pisaca 19. stoljeća: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmund Krasinski, Cyprian Norwid, Stanislaw Wyspianski. Svi navedeni autori pokušali su obraniti poljski jezik, nacionalnu kulturu i religiju od napada Nijemaca i Rusa, a karakterizira ih i povezanost s teorijom tzv. „poljskog mesijanizma“.³

Za svojih gimnazijskih dana naš autor upoznaje također Mieczysława Kotlarczyka, kazališnog redatelja i teoretičara teatra riječi. Kotlarczykova teorija tzv. „Rapsodijskog teatra“ isticala je snagu riječi, koje ne samo da komuniciraju značenje, nego i izazivaju emocije, istovremeno potpuno subjektivne i potpuno objektivne. Radnja i glumački nastup u ovoj vrsti teatra radikalno su umanjeni. „Što se događa u svijesti mnogo je više naglašeno nego događaji po sebi, a ključna stvar je način na koji se objektivna stvarnost otkriva u svijesti.“⁴ Ovdje vidimo prve naznake važnosti koje će u Wojtyłinoj filozofiji igrati svijest, subjektivnost i čovjekovo življeno iskustvo.

Nakon njemačkog napada 1. rujna 1939., Kotlarczyk se seli iz Wadowica u Krakow, gdje u podzemlju organizira Rapsodijski teatar. Dio ovog podzemnog teatra bio je i Wojtyła te je sudjelovao u režiranju predstava pod Kotlarczykovim nadzorom. Osim toga je i glumio u mnogim predstavama: Mickiewiczzevoj *Pan Tadeusz*, *Nie-Boskoj Komediji* Krasinskoga, Norwidovom *Promethidionu*, predstavi *Krol-Duch* Słowackoga i mnogim drugima.⁵

Sredinom 1942. Wojtyłina umjetnička karijera dolazi neočekivanom kraju. Wojtyła se odlučuje krenuti u pripremu za svećenstvo studirajući teologiju u podzemnom sjemeništu u Krakowu. U ovoj fazi njegova života najveći utjecaj na njega ostavljaju kardinal Adam Sapieha i Jan

³ Usp. Buttiglione, Rocco (1997.) Karol Wojtyła: the thought of the man who became Pope John Paul II. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, str. 18-20. U daljnjem tekstu: Buttiglione.

⁴ *Isto*, str. 21.

⁵ Usp. *Isto*, str. 23.

Tyranowski. Tyranowski je bio laik koji je zbog nedostatka svećenika vodio kateheze u salezijanskoj župi, koje je i Wojtyła pohađao. Tyranowski je bio mistik koji je doktrinalne istine objašnjavao polazeći od svakodnevnog iskustva. Uz to, na Wojtyłu je prenio svoj veliki interes za psihologiju, a vjerojatno je da je kroz njega Wojtyła razvio i zanimanje za karmelsku duhovnost sv. Ivana od Križa.⁶

S druge strane, Sapieha je bio vođa moralnog otpora nacizmu. Ovaj otpor je primarno bio kulturni, a za Sapiehu je bitan dio istog bila formacija nove generacije svećenika. Iz tog razloga Wojtyła je mogao studirati teologiju u podzemnom sjemeništu, istovremeno fizički radeći u radionicama. U podzemnom sjemeništu Wojtyła čita knjigu iz metafizike *Onotlogja czyli Metafizyka* Kazimierza Waisa, koja je bila pod utjecajem transcendentnog tomizma škole iz Louvaina. Kasnije je Wojtyła iskustvo čitanja Waisove metafizike u intervjuu s André Frossardom opisao ovako: „Moje književno obrazovanje, centrirano oko humanističkih znanosti, nije me pripremio na sve skolastičke teze i formule s kojima je priručnik [Waisova knjiga] bio popunjen. Morao sam prokrciti put kroz gusto grmlje pojmova, analiza i aksioma bez da sam uopće mogao identificirati područje po kojem sam se kretao. Nakon dva mjeseca sjeckanja kroz ovu vegetaciju došao sam do čistine, do otkrića dubokih razloga onoga što sam do tada samo živio i osjećao. Kada sam položio ispit rekao sam ispitivaču da... nova vizija svijeta koju sam stekao u borbi s tim priručnikom metafizike bila je vrijednija od ocjene koju sam dobio. Nisam pretjerivao. Što su me do tada naučili o svijetu intuicija i senzibilnost, pronašlo je sada čvrstu potvrdu.”⁷

Waisova knjiga nedvojbeno je Wojtyłinu filozofiju usmjerila u smjeru tomizma i metafizičkog realizma, što će se kasnije osjetiti i u njegovim radovima. 1. studenog 1946. kardinal Sapieha zaredio je Wojtyłu za svećenika te ga odmah potom poslao na Angelicum u Rim kako bi ostvario doktorat iz teologije. Isti doktorat stekao je 1948. na temu *Vjera prema sv. Ivanu od*

⁶ Usp. *Isto*, str. 29-30.

⁷ “My literary training, centered around the humanities, had not prepared me at all for the scholastic theses and formulas with which the manual [Wais’s book] was filled. I had to cut a path through a thick undergrowth of concepts, analyses, and axioms without even being able to identify the ground over which I was moving. After two months of hacking through this vegetation I came to a clearing, to the discovery of the deep reasons for what until then I had only lived and felt. When I passed the examination I told my examiner that...the new vision of the world which I had acquired in my struggle with that metaphysics manual was more valuable than the mark which I had obtained. I was not exaggerating. What intuition and sensibility had until then taught me about the world found solid confirmation.” U: Weigel, George (2006). *Wojtyła’s Walk Among the Philosophers*. Address at a conference on “The Phenomenology of John Paul II” at Duquesne University, 1 December 2006. URL: [<http://eppc.org/publications/Wojtylas-walk-among-the-philosophers/>, pristupljeno 15.04.2017].

Križa.⁸ U tom vrijeme kao dominantna figura na Angelicum predavao je p. Reginald Garrigou-Lagrange, autoritet za filozofski i teološki tomizam i aktivan istraživač duhovnosti i misli sv. Ivana od Križa, koji je ujedno mentorirao Wojtylinu tezu. Garrigou-Lagrangeov „strogi“ tomizam nedvojbeno je usmjerio i Wojtylinu kasniju misao unatoč razlikama koje su se pojavile između dva mislioca, a koje će i u kasnijoj Wojtylinoj misli doći do izražaja. Naime, Garrigou-Lagrangeov glavni prigovor bio je to što je Wojtyła odbio koristiti pojam Objekta u odnosu prema Bogu.⁹ Naglasak na subjektivnosti i tvrdnja o nedostatnosti puko objektivističko-kozmoškog pogleda na svijet ostat će značajka Wojtyline misli sve do kraja.

Po povratku u Poljsku, dobiva pastoralnu dužnost na župi sv. Florijana u Krakowu. Tamo, između ostalog, osniva grupu mladih s Jagellonskog Sveučilišta s kojom čita *Summu theologiae* sv. Tome na latinskom.¹⁰ Iako Wojtyła pokazuje preferencije prema pastoralnom radu, kardinal Sapieha ga upućuje da bi trebao slijediti akademsko zvanje i steći doktorat iz filozofije. To uskoro i čini na temu mogućnosti zasnivanja kršćanske etike na filozofskom sustavu Maxa Schelera.¹¹ Teza završava negativnim odgovorom na pitanje ove mogućnosti, ali Wojtyła svejedno zaključuje da fenomenološka metoda s kojom Scheler započinje istraživanje predstavlja vrijedan doprinos filozofijskom promišljanju te ju Wojtyła preuzima i u svom radu. Posebno je vrijedno naglasiti da je jedan od ocjenjivača Wojtylinog drugog doktorata bio Roman Ingarden, poljski filozof škole fenomenologije koju je započeo Edmund Husserl. Iako Husserl u svojim kasnijim radovima zauzima idealistički smjer, Ingarden ostaje na čvrsto realističkog poziciji, koja je vrlo slična Schelerovoj.¹² Realistička interpretacija fenomenološke metode definitivno ostavlja utjecaj na Wojtyłu te prožima njegove kasnije radove.

1954. Wojtyła počinje predavati na Filozofskom fakultetu Katoličkog sveučilišta u Lublinu (KUL) na Odsjeku za etiku, gdje ostaje sve do izabranja za Papu. Na istom fakultetu formira se tzv. „lublinska filozofska škola“, a najprominentniji predstavnici bili su: Stefan Swieżawski,

⁸ U originalu doktorat je objavljen 1979: Wojtyła, Karol (1979) *La fede secondo San Giovanni della Croce*. Rome: Herder. Na engleskom knjiga je objavljena kao: Wojtyła, Karol (1981) *Faith According to St. John of the Cross*, trans. Jordan Aumann, O.P. San Francisco: Ignatius Press.

⁹ Vidi: Weigel, George (2006). *Wojtyła's Walk Among the Philosophers*. Address at a conference on “The Phenomenology of John Paul II” at Duquesne University, 1 December 2006. URL: [<http://eppc.org/publications/Wojtylas-walk-among-the-philosophers/>, pristupljeno 15.04.2017].

¹⁰ Flippen, Douglas (2006). Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?. *Faith & Reason* 31:1, 65–106. URL: [<https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105>, pristupljeno 15.4.2017]

¹¹ U originalu: Wojtyła, Karol (1959). *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin: TN KUL.

¹² Usp. *Buttiglione*, str. 37.

Mieczyslaw Albert Krapiec, Jerzy Kalinowski, Stanislaw Kaminski i Karol Wojtyła.¹³ Osnivač škole bio je Krapiec, poljski predstavnik tzv. „transcendentalnog tomizma“ škole iz Louvaina.¹⁴ Swieżawski i Kalinowski predstavljali su tzv. „egzistencijalni tomizam“ blizak radovima Maritaina i Gilsona¹⁵, a u Lublinu je predavao i profesor metafizike Stanislaw Adamczyk, koji je predstavljao „strogi“ pristup tradicionalnog tomizma.¹⁶ Ovi predstavnici su obilježili i misao lublinske škole pa se stoga u njoj mogu prepoznati različite karakteristike: utjecaj francuskog egzistencijalnog tomizma, određeni utjecaj i doprinos fenomenologije, zasnivanje etike na ispravnoj antropologiji te antropologije u metafizici, objektivizam sv. Tome, jedinstvo dobrog i bića itd.¹⁷

Swieżawski naglašava četiri ključne točke oko kojih su se slagali filozofi lublinske škole.¹⁸ Prva je bila da su svi prihvaćali prioritet realističke metafizike među filozofskim disciplinama. Iako su se ponešto razlikovali u analizi egzistencije, realizam je bio neprikosnoveni zajednički nazivnik svih filozofa lublinske škole. Drugi zajednički denominator bilo je prihvaćanje važnosti filozofske antropologije te specifičnog pogleda na čovjeka, koji je odbacivao idealizam i subjektivizam, a prihvaćao psihofizičko jedinstvo. Treće, nakon što su se školi pridružili Kaminski i Kurdzialek, postala je jasna opozicija lublinske škole iracionalističkom filozofiranju. Konačno, ovi filozofi prihvaćali su nerazdvojivu vezu realističke filozofije i historijskog pristupa filozofskim problemima.

Svoj dug poljskoj filozofiji općenito i specifično Ingardenovom fenomenološkom realizmu, Wojtyła eksplicitno navodi: „Želim naglasiti, na samom početku, višestruke odnose te knjige [Osoba i čin, op.] s našim vlastitim, specifično poljskim nastojanjima u filozofskom istraživanju, a glavne točke tog zanimanja i ti stvaralački pokušaji u jasnoj su i očitoj vezi sa širom strujom evropske misli. Unutar tih općih pravaca poljsko proučavanje sadržava ipak svoje vlastite individualne crte, koje povremeno izbijaju na samo pročelje široke pozornice filozofskog stvaranja. Takva su bila, na primjer, dostignuća logičke škole Lavova i Varšave,

¹³ Zelić, Ivan (2003.) Lublinska filozofska škola. U: Ivan Koprek (ur.), *Defensor Hominis: zbornik radova na međunarodnom simpoziju "Čovjek u filozofiji K. Wojtyła - pape Ivana Pavla II."* (str. 27). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove. U daljnjem tekstu: Zelić.

¹⁴ Usp. *Buttiglione*, str. 38.

¹⁵ Usp. *Zelić*, str. 32.

¹⁶ Usp. *Buttiglione*, str. 38.

¹⁷ Usp. *Zelić*, str. 34-38.

¹⁸ Swieżawski, Stefan (2008.) Karol Wojtyła at the Catholic University of Lublin. U: *Person and Community* (Introduction, str. xii-xiii).

takva je bila i fenomenologija Romana Ingardena iz Krakova. Ali, bolje rečeno, te specifične crte obilježavaju i oblikuju iz dana u dan intelektualnu kulturu ove zemlje.“¹⁹

2.2 Odnos tomizma i fenomenologije

Odnos tomističke i fenomenološke inspiracije u Wojtyłinoj filozofiji može se promatrati i kao odnos tradicije i moderniteta. Nedvojbeno je da obje inspiracije pronalaze bitno mjesto u Wojtyłinoj filozofiji, a problem nastaje kada želimo odrediti njihov odnos te vidjeti koja od njih ima prioritet nad onom drugom. Različiti autori odgovaraju različito na to pitanje, ovisno već o tome koji aspekt žele više naglasiti te kojem rješenju su više privrženi. Čini se i da često autori pronalaze ono što unaprijed žele pronaći. Naše stajalište je da su i tomizam i fenomenologija jednako bitni aspekti Wojtyłine misli, a njihov odnos ćemo u sljedećim recima pokušati rasvijetliti.

Wojtyła nam u predgovoru svog najbitnijeg djela *Osoba i čin* govori kako: „Autor ove studije sve duguje sustavima aristotelovsko-tomističke metafizike, antropologije i etike s jedne strane, a s druge fenomenologiji, prije svega Schelerovoj interpretaciji.“²⁰ Članak *Osobna struktura samoodređenja* Wojtyła započinje riječima: „U ovom izlaganju moja je namjera da ne samo raspravljam o problemu za koji smatram da je od ključne važnosti za poimanje ljudske osobe i za kreativan nastavak Tominih vizija na ovom području u povezivanju s raznim strujanjima moderne misli, osobito fenomenologije.“²¹ Iz ovog navoda je vidljivo da Wojtyła ne samo da želi nastavljati Tominu filozofiju, nego ju želi i kreativno razvijati u dijalogu s modernom mišlju.

Već smo spomenuli tomističke utjecaje koje su na Wojtyłu ostavili Waisov priručnik, mentorstvo Garrigou-Lagrangea te lublinski kolegij. Wojtyła na KUL-u izdaje niz članaka između 1954 i 1961, koji su danas poznatiji pod nazivom „lublinska predavanja“. Čini se da se u tom razdoblju može iščitati evolucija Wojtyłinog stava prema tomizmu.²² Na samom početku Wojtyła prihvaća Tominu misao gotovo bez ograda, često ga pretpostavljajući nedostatnosti modernih mislilaca poput Kanta, Schelera, Humea i drugih. Kasnije, Wojtyłine kritike

¹⁹ Wojtyła, Karol (1979). *Osobna struktura samoodređenja*. *Obnovljeni život*, 34 (1), str. 6. U daljnjem tekstu: *Osobna struktura*.

²⁰ S obzirom da se ovaj predgovor ne nalazi u engleskom prijevodu djela *Osoba i čin* kojeg smo koristili, navod je citiran prema: *Zelić*, str. 38.

²¹ *Osobna struktura*, str. 6.

²² Ovdje smo na tragu interpretacije Douglasa Flippena u: Flippen, Douglas (2006). Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?. *Faith & Reason* 31:1, 65–106. URL: [https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105, pristupljeno 15.4.2017]

klasičnog aristotelovsko-tomističkog pristupa postaju izraženije i češće, no Wojtyła i dalje zadržava pozitivne aspekte tog pristupa nadopunjujući ga fenomenološkom analizom svijesti i subjektivnosti.

U ranim lublinskim radovima Wojtyła primjerice kaže: „Trebamo smatrati analizu ljudskog čina koju je razvio Toma Akvinski adekvatnom interpretacijom etičkog iskustva.“²³ No, zanimljivo je da u istom članku Wojtyła započinje analizom utjecaja volje i kauzalnosti na ljudski čin polazeći od modernih psihologa Narzissa Acha, Mieczysława Dybowskog, N. Michottea i drugih. Tu se opet potvrđuje teza da Wojtyła kreće od iskustva modernog čovjeka kako bi došao do sličnih zaključaka do kojih je došao sv. Toma. Toma Akvinski ne predstavlja za Wojtyłu polazišnu točku, već kompas tj. usmjerenje, kao i odredišnu točku.²⁴ Wojtyła na specifičan način dijalogizira i s modernom znanošću, a do izražaja dolazi „njegova sposobnost »vidjeti mostove« na onim mjestima gdje su drugi »vidjeli ponore«, zbog čega ga je njegov nasljednik na katedri, poljski etičar Tadeusz Styczen, s pravom nazvao »majstorom mostogradnje u etici i filozofiji«.²⁵

U članku Problem razdvajanja iskustva od čina u etici, Wojtyła kritizira Kanta i Schelera i još jasnije afirmira tomističko-aristotelovsku poziciju: „Na ovom mjestu uvjeren sam da je etika Aristotela i sv. Tome Akvinskog temeljena na ispravnom odnosu spram iskustva i, štoviše, da je njihovo razumijevanje etičkog čina jedini ispravan i adekvatan opis etičkog iskustva.“²⁶ Kritika subjektivizma Kanta i Schelera te afirmacija tomističke etike karakteristika je i druga dva Wojtyłina rana rada, „U potrazi za temeljem perfekcionizma u etici“²⁷ i „O metafizičkom i fenomenološkom utemeljenju moralne norme“.²⁸ No, unatoč kritici Schelera i afirmaciji Tome, Wojtyła je i u ranim radovima afirmirao vrijednost fenomenološke metode za opis ljudskog iskustva.

²³ Wojtyła, Karol (2008.) The Problem of the Will in the Analysis of Ethical Act. U: *Karol Wojtyła, Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 20). New York: Peter Lang.

²⁴ Sličnu tezu nalazimo u: Buttiglione, Rocco (2015.) The Political Praxis of Karol Wojtyła and St. Thomas Aquinas. U: John Hittinger (ed.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity* (str. 45). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

²⁵ Tićac, Iris (2007). Wojtyłin dijalog sa znanošću. *Filozofska istraživanja*, 27 (2), 279.

²⁶ Wojtyła, Karol (2008.) The Problem of the Separation of Experience from the Act in Ethics. U: *Person and Community* (str. 42-43).

²⁷ Wojtyła, Karol (2008.) In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics. U: *Person and Community* (str. 45-56)

²⁸ Wojtyła, Karol (2008.) On the Metaphysical and Phenomenological Basis of the Moral Norm in the Philosophy of Thomas Aquinas and Max Scheler. U: *Person and Community* (str. 73-94).

Ova afirmacija fenomenološke metode postaje jasnija u njegovoj knjizi *Ljubav i odgovornost* iz 1960., gdje Wojtyła i sam kreće od fenomenologijske analize proživljenog iskustva osobe. Već u uvodu knjige nagoviješta važnost življenog iskustva ističući kako knjiga „nije izlaganje doktrine, ona je ponajprije plod neposustala sučeljavanja doktrine sa životom.“²⁹ Naravno, kao i u drugim radovima ističe nužnost nadopunjavanja fenomenologijske metode onom metafizičkom. Komplementarnu upotrebu ove dvije metode možemo, primjerice, vrlo jasno vidjeti u dijelu „Metafizika stida“ gdje Wojtyła započinje interpretacijom *fenomena* stida, već u prvoj rečenici naglašujući da su se tom interpretacijom u posljednje vrijeme bavili fenomenolozi, poput M. Schelera i F. Sawickog.³⁰ Nešto kasnije naglašava nužnost nadopunjavanja fenomenologijske metafizičkom analizom: „Nije dostatan pritom sam opis pojave, makar bio tako pronicav kao kod fenomenologa, nego je potrebna i njezina metafizička interpretacija. Na taj način spolna etika može pronaći iskustveno ishodište u doživljaju stida. Do svega onoga što je bilo predmetom naših istraživanja... može se doći i preko doživljaja spolnog stida kao jednostavne iskustvene činjenice.“³¹ Vidimo, dakle, da Wojtyła eksplicitno afirmira analizu fenomena kao adekvatnu polazišnu točku, koja treba biti nadopunjena metafizičkom analizom. Fenomenološka metoda primarno je usmjerena opisivanju, a metafizička objašnjenju.

U članku „Tomistički personalizam“ iz 1961. vidimo izraženiju kritiku Tomine filozofije. Kao i ranije, Wojtyła kritizira modernu tendenciju da apsolutizira svijest i subjektivnost, ali sada tome dodaje i kritiku sv. Tome za kojega kaže da nije dovoljno ozbiljno u obzir uzeo svijest. Tomina filozofija i dalje predstavlja adekvatni okvir da se svijest utemelji u realnom biću te da se izbjegne njena apsolutizacija, no potrebno ju je nadopuniti analizom subjektivnosti koja kod Tome ne postoji. Wojtyła primjećuje: „Gotovo se čini da u Tominoj filozofiji nema mjesta za analizu svijesti i samosvijesti kao potpuno unikatnih manifestacija osobe kao subjekta... kada je riječ o analizi svijesti i samosvijesti – što je ono što primarno interesira modernu filozofiju i psihologiju – čini se da za to nema mjesta u Tominom objektivističkom pogledu na stvarnost. U svakom slučaju, ono što je u subjektivnosti osobe najprisutnije kod Tome je prisutno na potpuno objektivni način. (...) Sv. Toma nam daje odličan pogled na objektivnu egzistenciju u činu osobe, ali bi bilo teško govoriti o njegovom pogledu na življeno iskustvo osobe.“³²

²⁹ Wojtyła, Karol (2009.) *Ljubav i odgovornost*. Split: Verbum, str. 7. U daljnjem tekstu: *Ljubav i odgovornost*.

³⁰ *Isto*, str. 174.

³¹ *Isto*, str. 179.

³² Wojtyła, Karol (2008.) *Thomistic Personalism*. U: *Person and Community* (str. 170-171).

Kasnija Wojtyła misao još jasnije izražava ovu kritiku aristotelizma i tomizma. U članku „Subjektivnost i nesvodljivo u ljudskoj osobi“ Wojtyła tvrdi kako ljudska osoba ne može biti svedena na 10 kategorija Aristotela i Tome. Definicija čovjeka kao racionalne životinje koja ga želi definirati pomoću najbližeg roda i specifične razlike ostaje nedostatna. Ono što je pogrešno u njoj je misao o svodljivosti ljudskog bića na ostatak svijeta. „Kategorija koju moramo koristiti da bismo razumjeli čovjeka mora biti življeno iskustvo. Ova kategorija je strana Aristotelovoj metafizici. Aristotelovske kategorije koje su najbliže življenom iskustvo – *agere* i *pati* – ipak se ne mogu identificirati s njim. (...) Kad se dinamična stvarnost ljudskog bića interpretira aristotelovskim kategorijama, tada u svakom slučaju postoji aspekt koji nije direktno zahvaćen takvom metafizičkom interpretacijom ili redukcijom, naime, aspekt življenog iskustva kao onog nesvodljivog, kao element koji se opire redukciji.“³³

Kozmološko razumijevanje čovjeka kulminira s Boecijevom definicijom osobe kao „individualne supstancije racionalne naravi“, koja ograđuje svojevrsni „metafizički teren“ u kojem se ljudska subjektivnost ostvaruje. Kozmološko razumijevanje čovjeka je nedostavno, ali i nužna pretpostavka za personalističku definiciju čovjeka. Personalističko razumijevanje čovjeka nije suprotstavljeno kozmološkom, nego ga nadopunjuje.

Ovdje postaje jasna važnost fenomenologijske metode za Wojtyłinu zrelu misao. S obzirom da je čisto objektivistički pogled na svijet karakterističan za tomizam nedostatan da dohvati ono unikatno u ljudskoj osobi, nužno je započeti od fenomenologijske metode koja može zahvatiti subjektivnost. Ovu metodu Wojtyła je zadržao i kao Ivan Pavao II. Nakon jedne konferencije 1979, U Vatikanu je primio talijansku sekciju *Međunarodnog Husserlovog društva za fenomenološka istraživanja*, prilikom čega je istaknuo da će „ostati predan fenomenološkom pokretu i da smatra samoga sebe fenomenologom, iako neće moći više aktivno sudjelovati u debatama u fenomenološkoj zajednici.“³⁴

Najzrelije Wojtyłino djelo *Osoba i čin* remek-djelo je fenomenološke analize svijesti i samosvijesti. No, i tada ta metode kulminira u metafizičkoj analizi i realističkoj filozofiji bića. Stoga se Wojtyłina metoda može nazvati „od iskustva k stvarima u sebi“.

³³ Wojtyła, Karol (2008.) Subjectivity and Irreducible in the Human Being. U: *Person and Community* (str. 212).

³⁴ Hans Köchler (2013.) Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (str. 169). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

3 Od iskustva k stvarima u sebi

Ključni problem današnjice za Wojtyła je problem ljudske osobe. „Istina o čovjeku ima danas privilegirano mjesto. Nakon gotovo pola stoljeća... postalo je jasno da u središtu debate nije kozmologija ili filozofija prirode, nego filozofska antropologija i etika: velika i fundamentalna kontroverzija o ljudskom biću.“³⁵ Wojtyła primarni predmet interesa je uvijek konkretni, realni čovjek. Čak i kada govori o prirodnom zakonu ili apstraktnim moralnim normama, on uvijek započinje od konkretnog čovjeka kojeg stavlja u središte pozornosti.³⁶ „Mi nismo zainteresirani za apstraktno, nego želimo dohvatiti ono što realno (aktualno) egzistira.“³⁷

Konkretni čovjek i njegovo življeno iskustvo kako je konstituirano u subjektivnosti polazište su Wojtyła filozofiranja, kako ćemo vidjeti u sljedećim recima.

3.1 Iskustvo i subjektivnost kao polazište

Vidjeli smo ranije da se isključivo objektivističkom metodom ne može doći do onoga što je u osobi unikatno i nesvodljivo, a upravo dohvaćanje toga je imperativ filozofiranja u današnjici. „Danas više nego ikada osjećamo potrebu – i također veću mogućnost – objektiviranja problema subjektivnosti ljudskog bića.“³⁸

Uz opis subjektivnosti, Wojtyła na adekvatan način želi nadići dihotomiju subjektivizma i objektivizma: „Uvjeren sam da se demarkacijska linija između subjektivističkog (idealističkog) i objektivističkog (realističkog) stajališta u antropologiji i etici mora slomiti i zapravo se i slama na temelju iskustva ljudskog bića“³⁹ Analiza iskustva oslobađa nas ujedno shvaćanja čovjeka kao čiste svijesti, što je bilo karakteristično za modernu misao. Subjektivnost i objektivnost dva su komplementarna pogleda na istu stvarnost. Na samom početku knjige *Ljubav i odgovornost*, Wojtyła piše: „Trebalo bi, dakle, od početka biti načisto s time da je *svaki subjekt istodobno i objektivno biće, da je objektivno nešto ili netko*. Čovjek je objektivno 'netko' i po tomu se izdvaja među ostalim bićima vidljivoga svijeta, koja su u objektivnomu smislu uvijek samo nešto.“⁴⁰

³⁵ Wojtyła, Karol (2008.) *The Person: Subject and Community*. U: *Person and Community* (str. 220).

³⁶ Vidi: *MFR*, str. 57.

³⁷ *AP*, str. 14.

³⁸ Wojtyła, Karol (2008.) *Subjectivity and Irreducible in the Human Being*. U: *Person and Community* (str. 209).

³⁹ *Isto*, str. 210.

⁴⁰ *Ljubav i odgovornost*, str. 13.

Wojtyła, dakle, smatra da je potrebno krenuti od analize življenog iskustva kako bismo adekvatno filozofirali, posebice u polju antropologije i etike. Ovo polazište čini eksplicitnim u preko nekoliko svojih radova. „Ako želimo ispitivati osobnu strukturu samoodređenja, moramo početi sa sveobuhvatnim pogledom na ljudsko iskustvo.“⁴¹ Iskustvo treba analizirati fenomenološkom metodom, ali ga ne treba shvaćati fenomenalistički/senzistički (možemo reći i empiristički). „Iskustvo je uvijek prvi i osnovni stadij ljudske spoznaje i u njemu je, poradi dualističke strukture spoznavajućeg subjekta, sadržan ne samo osjetni, nego također i intelektualni elemenat. Zbog toga možemo reći da je ljudsko iskustvo uvijek već neko razumijevanje. Tu je također početak čitavog procesa u kojem se intelektualno razumijevanje razvija, doduše, na sebi vlastit način, ali uvijek u vezi s početnim stadijem, to jest s iskustvom.“⁴² Stoga i definicija iskustva za Wojtyłu je „direktan kognitivni susret s objektivnom stvarnošću“.⁴³ „Čvrst i dosljedan realizam u znanosti bio bi drukčije nemoguć. Slika svijeta, koju stvaramo i u filozofiji i u pozitivnim znanostima, bila bi tada bitno nespojiva s realnošću. Isto treba primijeniti na čovjeka ukoliko je objekt filozofske antropologije. Temelj za razumijevanje čovjeka treba tražiti u iskustvu, štoviše, u takvu iskustvu, koje je potpuno i sveobuhvatno te isto tako slobodno od svih unaprijed formiranih mišljenja, izvedenih iz ovog ili iz onog filozofskog sistema.“⁴⁴

Ova oslobođenost o svih unaprijed formiranih mišljenja nedvojbeno pokazuje djelomičnu sličnost s Husserlovim *epoche* – stavljanjem u zagrade, unatoč tome što na određenim mjestima kritizira modernu misao da je stavila u zagrade realnu egzistenciju čovjeka te da je zbog toga apsolutizirala svijest.⁴⁵ U smislu kako ga Wojtyła ovdje predstavlja u zagrade se privremeno stavljaju mišljenja, teorijska i filozofska „pozadina“ s kojim subjekt ulazi u proces spoznavanja, a sve kako bi se svako znanje moglo izvesti iz iskustva i staviti u direktnu korelaciju s njim.

Inspiracija za Wojtylinu glavnu antropološku studiju *Osoba i čin* (u kojoj je upotreba njegove zrele metode najizrazitija) nastala je iz „potrebe da se objektivizira taj veliki kognitivni proces koji se može definirati kao iskustvo čovjeka: ovo iskustvo, koje čovjek ima o sebi samom, je najbogatije i vjerojatno najkompleksnije od svih iskustava koja su dostupna čovjeku.

⁴¹ *Osobna struktura*, str. 6.

⁴² *Isto*, str. 7.

⁴³ Kupczak O.P., Jarosław (2000.) *Destined for liberty: the human person in the philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, str. 74.

⁴⁴ *Osobna struktura*, str. 7.

⁴⁵ Wojtyła, Karol (2008.) *Subjectivity and Irreducible in the Human Being*. U: *Person and Community* (str. 210).

Čovjekovo iskustvo bilo čega izvan njega uvijek je povezano s iskustvom sebe samoga te on nikada nema iskustvo ničeg izvanjskog bez da istovremenom nema iskustvo samog sebe.⁴⁶

Polaznje od iskustva ne karakterizira samo Wojtyline antropološke analize, nego jednako postupa i u etici. Na samom početku svoje etičke studije *Čovjek u području odgovornosti* govori: „Postavljajući problem moralnosti kao polja odgovarajućeg etici, namjeravam govoriti na prvom mjestu o iskustvu moralnosti. To iskustvo je sadržano unutar iskustva ljudskog bića i okupira njegovo više ili manje centralno mjesto. Iskustvo moralnosti mora biti ekstrahirano iz cjelovitosti iskustva ljudskog bića kao stvarnosti 'u sebi'. Ovo ekstrahiranje pripada procesu razumijevanja.“⁴⁷

Kada istražuje iskustvo čovjeka, Wojtyła se primarno bavi činjenicom da čovjek u ovom iskustvu mora iskusiti i sebe samoga tj. doći u kognitivan odnos sa samim sobom. Čovjek je stalno u društvu samoga sebe i stoga je njegovo sebe-iskustvo na neki način kontinuirano. Iskustvo čovjeka sastoji se kako od iskustva samoga sebe, tako i iskustva svih drugih ljudi koji su objekt moga iskustva. Različiti ljudi mogu razmijeniti rezultate vlastitih iskustava i tako nastaje *znanje* o čovjeku, bilo da se radi o predznanstvenom, znanstvenom ili bilo kojoj drugoj formi znanja. No, ovo znanje svakako je opet utemeljeno u iskustvu.⁴⁸ Utemeljenost znanja u iskustvu ima bitne posljedice za filozofiju, ponajprije te da onemogućuje svaki apriorizam, kao i ideološko zasnivanje filozofije, o čemu će više riječi biti kasnije.

Ljudsko iskustvo specifično je po tome što osjetilne datosti koje mu se daju u iskustvu bivaju stabilizirane od strane uma koji ih razlikuje i klasificira. Ova stabilizacija različitih međupovezanih iskustava temelj je razvoja znanja o čovjeku te proizlazi kako iz iskustva sebe samoga, tako i svakog drugog čovjeka koji nije ja. No, i dalje samo o sebi imam tzv. „unutarnje iskustvo“, dok o svima imam „izvanjsko iskustvo.“ Iako ne upoznajem unutrašnjost drugoga direktno, ipak znam za nju. U svojim studijama Wojtyła želi imati na umu cjelokupno iskustvo čovjeka: i vanjsko i unutarnje, i sebe-iskustvo i iskustvo koje imam o drugim ljudima.⁴⁹

Nadalje, Wojtylina analiza iskustva počinje od pretpostavke da je dinamički totalitet „čovjek-djeluje“ (eng. *man-acts*) dan kao fenomen u iskustvu. Wojtyła je primarno zainteresiran za

⁴⁶ AP, str. 5.

⁴⁷ Wojtyła, Karol (2011.) *Man in the field of responsibility*; translated by Kenneth W. Kemp & Zuzanna Maslanka Kieron. South bend, Indiana: St. Augustine's Press, str. 7. U daljnjem tekstu: MFR.

⁴⁸ Usp. AP, str. 6.

⁴⁹ *Isto*, str. 7-8.

kognitivni čin kao cjelinu koji nam omogućuje, između ostalog, spoznaju čovjekovog djelovanja. Kako smo ranije ustvrdili, u svakom čovjekovom iskustvu postoji određena mjera razumijevanja onoga što je iskušeno. Za Wojtyła, djelovanje (eng. *action*) predstavlja poseban moment razumijevanja tj. iskustva osobe. On želi objektivizirati upravo taj datum „čovjek-djeluje“ koji pronalazi u svijesti. Djelovanje pak nije jedan događaj ili čin, nego sekvencirani proces djelovanja. Ova vrsta djelovanja pretpostavlja osobu jer jedino osoba može biti agent ovakve vrste djelovanja. Djelovanje, dakle, otkriva osobu i Wojtyła istražuje narav osobe preko njenih čina. „Djelovanje nam daje najbolji uvid u inherentnu bit čovjeka i omogućuje nam najcjelovitije razumijevanje čovjeka. Mi iskusujemo čovjeka kao osobu, i u to smo uvjereni jer on ostvaruje čine.“⁵⁰ Posebna dinamika koja nam otkriva osobu je iskustvo moralnosti.

Dva posebna metodička momenta u Wojtyłinoj analizi iskustva predstavljaju indukcija i redukcija. Indukcija je moment koji omogućuje prijelaz od mnogostrukosti i kompleksnosti iskustvenih činjenica do dohvaćanja njihove esencijalne istosti, što smo ranije definirali kao stabilizaciju objekata iskustva. Postoje dvije vrste ove stabilizacije: (1) po individuumu i (2) po vrsti.⁵¹ Prva je svojstvena osjetilnoj spoznaji životinja pa tako npr., zbog stabilizacije po individuumu, pas ili konj mogu razlikovati gazdu od stranca. Druga vrsta stabilizacije svojstvena je čovjeku zbog njegove racionalne naravi te se ostvaruje mentalnom diskriminacijom i klasifikacijom. Zbog stabilizacije po vrsti, svako subjektivno iskustvo samoga sebe postaje općenito iskustvo čovjeka, što vodi stvaranju objektivnog znanja o čovjeku.⁵² Ova „induktivna stabilizacija po vrsti“ kako smo ju nazvali, omogućuje intersubjektivizaciju objekta te transformira iskustvo u problem i predmet teorijskog promišljanja. Stoga se indukcija sastoji u „teorijskom bavljenju praksom.“⁵³

Ovo shvaćanje indukcije blisko je Aristotelu, za razliku od pozitivista poput J. S. Milla za koje je indukcija već forma argumentacije. Indukcija predstavlja mentalno dohvaćanje jedinstva značenja između mnogostrukosti i kompleksnosti fenomena. Indukcija vodi pojednostavljivanju iskustva koje pronalazimo unatoč svoj njegovoj kompleksnosti.⁵⁴ Ovo nam omogućuje i da zaključimo kako u svakom momentu djelovanja osobe, to je ista osoba koja djeluje. Wojtyła drži kako ovo shvaćanje indukcije kao prelaska s mnoštva iskustvenih

⁵⁰ *Isto*, str. 10.

⁵¹ Kupczak O.P., Jarosław (2000.) *Destined for liberty: the human person in the philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, str. 70.

⁵² Usp. *Isto*, str. 71.

⁵³ *Isto*.

⁵⁴ Usp. *AP*, str. 12-13.

podataka prema jedinstvu značenja može biti pomireno s fenomenološkom epistemologijom. Primarno, fenomenologija se bavi a *priori* intuitivnom spoznajom biti, ali, smatra Wojtyła, čak i fenomenološki uvid mora započeti na neki način s pojedinačnim i „probiti se“ do općih pojmova. Naposljetku, fenomenološki pokret nastao je kao kritička reakcija na empiricističko shvaćanje indukcije te kao pokušaj da se reafirmira i produbi tradicionalno značenje induktivnog procesa.⁵⁵

S druge strane, redukcija odgovara na potrebu da se interpretira, ispita ili objasni svo bogatstvo iskustva osobe. Ovo bogatstvo i raznolikost iskustva na neki način potiče um da dohvati i objasni što je cjelovitije moguće realnost osobe i djelovanja kako ih je shvatio. Iskustvo se analizira kroz analitičko argumentiranje i reduktivno razumijevanje, ispravno shvaćeno. Redukcija ovdje ne znači nestajanje ili ograničavanje bogatstva objekta iskustva. Naprotiv, cilj je rasvijetliti to bogatstvo što više te proširiti i produbiti početno razumijevanje. Reducirati ovdje znači prevesti na odgovarajuće argumente i elemente dokaza, ili drugim riječima, razlučivati, objašnjavati i interpretirati. Kroz razlučivanje i objašnjavanje napredujemo korak po korak kako bismo došli do objekta koji nam je dan u iskustvu i koji usmjerava naše napredovanje na način na koji nam je dan. Cijelo bogatstvo i raznolikost iskustva, zajedno sa svojom kompleksnošću, ostaje otvoreno našem ispitivanju te ostaje trajna pomoć našem umu koji traži dokaze i adekvatne argumente kako bi potpuno i cjelovito objasnio realnost osobe i djelovanja.⁵⁶

Nešto kasnije Wojtyła donosi i eksplicitnu definiciju fenomenološke redukcije: „Pod fenomenološkom redukcijom mislimo moment vizualizacije objekta koji je potpun i istovremeno najviše usmjeren na njegovu esenciju.“⁵⁷ Redukcija, dakle, smjera intelektualnom predstavljanju objekta koji odgovara njegovoj biti. Ona nedvojbeno treba uvijek započinjati od materijala koji nam je dan u iskustvu te ga iznijeti na vidjelo kako bi ga diskurzivni um ispitao i analizirao.

3.2 Od fenomenološke do metafizičke metode

Ova analiza sada nam omogućuje objasniti ono što nismo mogli kozmološko-objektivističkim pristupom Aristotela i Tome. Fenomenološka analiza omogućuje nam doprijeti do onog

⁵⁵ Kupczak O.P., Jarosław (2000.) *Destined for liberty: the human person in the philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, str. 72.

⁵⁶ *Usp. AP*, str. 13-14.

⁵⁷ *Isto*, str. 55.

nesvodljivog u ljudskoj osobi. „Nesvodljivo...može biti samo otkriveno i prikazano. (...) Metoda fenomenologijske analize omogućuje nam da se zaustavimo na življenom iskustvu kao onome što je nesvodljivo. Ova metoda nije samo deskriptivno katalogiziranje pojedinačnih fenomena... Kad se zaustavimo na življenom iskustvu onoga što je nesvodljivo, pokušavamo kognitivno prodrijeti u cjelokupnu bit ovoga iskustva. Tako shvaćamo kako bitno subjektivnu strukturu življenog iskustva, tako i njegov strukturalni odnos prema subjektivnosti ljudskog bića. Fenomenološka analiza tako doprinosi transfenomenalnom razumijevanju; također doprinosi rasvjetljavanju bogatstva svojstvenog ljudskoj egzistenciji u cjelokupnom kompleksnom *compositum humanum*-u.“⁵⁸

Fenomenologijska metoda služi dakle dubljem i kompletnijem istraživanju sadržaja svijesti. Analiza iskustva koincidira u prvom momentu s analizom svijesti. No, analiza se ne može zadržati samo na interpretaciji datosti svijesti. Ako je djelovanje, kako smo prije naveli, specifičan moment u kojem se otkriva osoba, onda nas ne zanima samo djelovanje kao intencionalni sadržaj koji se nalazi u svijesti, nego cjelokupna dinamična realnost po sebi koja istovremeno otkriva osobu kao uzročnog subjekta.⁵⁹ Kroz element uzročnosti volje koji otkrivamo u svijesti na poseban način pristupamo osobi.

Cjelokupno bogatstvo fenomenološke analize zahtijeva da se prenese s razine svijesti i integrira u cjelokupnu realnost osobe. Fenomenološke analize su osobito plodne i vrijedne za cjelokupni proces razumijevanja i objašnjenja subjektivnosti ljudske osobe. No, ova vrsta istraživanja ljudskog bića koja nas želi dovesti do cjelokupnog i multidimenzionalnog iskustva ljudskog bića, omogućuje nam da prihvatimo drevni koncept *supozituma* te da ga ujedno razumijemo na nov način. „Reći da je ljudsko biće – ja i svako drugo ljudsko biće – dano u iskustvu kao *supozitum* znači reći da cjelokupno iskustvo ljudskog bića, koje nam otkriva ljudsko biće kao nekoga tko egzistira i djeluje, kako omogućuje tako i legitimno zahtijeva da razumijemo čovjeka kao subjekta te egzistencije i djelovanja. I to je upravo ono što je sadržano u konceptu *supozituma*.⁶⁰ Ovaj koncept napokon nam služi da bismo objasnili subjektivnost ljudskog bića u metafizičkom smislu. Metafizičko Wojtyła ne shvaća toliko kao nešto što je.⁶¹ „izafenomena“, nego kao nešto što ide „kroz-fenomen“, kao „transfenomenalno“. Ova metafizička

⁵⁸ Wojtyła, Karol (2008.) Subjectivity and Irreducible in the Human Being. U: *Person and Community* (str. 215-216).

⁵⁹ Usp. AP, str. 16.

⁶⁰ Wojtyła, Karol (2008.) The Person: Subject and Community. U: *Person and Community* (str. 222).

⁶¹ Usp. *Isto*, str. 222-223.

subjektivnost je temeljni izraz iskustva ljudskog bića (u smislu da iskustvo ne može biti od njega odvojeno) i ujedno jamac identiteta ovog konkretnog ljudskog bića u bivanju i djelovanju. Wojtyła, dakle, govori o „transfenomenologiji“ koju treba shvatiti kao sintezu fenomenologije i metafizike. Drugim riječima, „transfenomenologija je metafizika koja polazi od fenomenologije.“⁶²

John J. Conley, SJ, ovu metodu opisat će kao „metodu guljenja luka“ (eng. *onion-peeling method*), a opisujući njenu upotrebu na polju teologije tj. u enciklici *Veritatis splendor* govori kako tom fenomenološkom metodom Ivan Pavao II. „analizira susret, progresivno razotkrivajući njegovu moralnu bit prelazeći s fizičkog na duhovno, s izvanjskog na psihološko, s historijskog na metafizičko.“⁶³

Otkriće *supozituma* ili subjektivnosti u metafizičkom smislu, dovodi nas i do temeljnog razumijevanja odnosa djelovanja i bivanja. Time smo otkrili tradicionalnu filozofsku formulu: *operari sequitur esse*. Ovaj odnos bivanja i djelovanja je dvosmjernan. Ako djelovanje proizlazi iz bivanja, onda do bivanja možemo doći analizom djelovanja, koje u isto vrijeme otkriva bit bića. Na neki način, potvrdili smo metodološku hipotezu od koje smo i počeli tj. da ćemo kroz analizu djelovanja otkriti osobu. Ovdje ujedno postaje potpuno jasno zašto fenomenološku metodu moramo nadopuniti metafizičkom. Naime, mi smo analizirali djelovanje kako bismo došli do *esse* – do realne egzistencije bića tj. do bića samoga. S obzirom da uvijek objekt istraživanja determinira metodu, a ne obratno, onda realni *esse* treba biti interpretiran realističko-metafizičkom metodom analize bića.

Cilj ove analize nije samo otkriti *supozitum* kao subjekt u metafizičkom smislu, nego sve što na temelju tog *supozituma* čini ljudsko biće pojedinačni, osobnim subjektom.⁶⁴ Dinamizam svojstven ljudskom biću je kompleksan i diferenciran. Strukturalna cjelina ljudskog dinamizma uključuje, između ostalog, sve ono što se u čovjeku *dogđa*, kao i ono što čovjek *čini*. Ono što čovjek *čini* tj. djelovanje u kojem je on aktivni agent čina, poseban je moment koji na specifičan način otkriva osobu. No, za cjelokupnu analizu ljudskog dinamizma potrebno je analizirati *operari* u oba smisla – kao ono što se u čovjeku *dogđa*, kao i ono što čovjek *čini*. Iako to nije

⁶² Tićac, Iris (2003.) Odnos između zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta čovjeka. U: Ivan Koprek (ur.), *Defensor Hominis: zbornik radova na međunarodnom simpoziju "Čovjek u filozofiji K. Wojtyła - pape Ivana Pavla II."* (str. 214). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

⁶³ John J. Conley, S.J. (2013). *Philosophy and Anti-Philosophy: The Ambiguous Legacy of John Paul II*. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (str. 33-34). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

⁶⁴ Usp. Wojtyła, Karol (2008.) *The Person: Subject and Community. U: Person and Community* (str. 223).

primarni objekt naše rasprave, kratko ćemo samo istaknuti važnost emocija kao čina koji se u čovjeku *događaju*, a koji zahtijevaju adekvatnu analizu ako želimo shvatiti cjelinu ljudskog dinamizma. Smatramo kako s pravom možemo reći da je zbog primarno kozmološko-objektivističkog pristupa tradicionalne filozofije, ovaj aspekt čovjekovog dinamizma ostao gotovo nedotaknut filozofskom analizom, sve do 20. stoljeća i pojave fenomenologije i personalizma.⁶⁵ Ono što je osobito važno, a što je uvelike bilo promaknulo istraživanju jest kognitivni sadržaj emocija važan za spoznaju vrijednosti.⁶⁶ Iako bi nas dublja analiza ovog odvela s puta našeg istraživanja, ustvrdimo samo kako su od stoika i Platona pa preko Kanta emocije većinom smatrane neprijateljem istinite spoznaje. To je samo djelomičan pogled na stvarnost jer iako emocije zaista mogu biti smetnja spoznaji, one također mogu pomoći otkriti objektivnu vrijednost. Posebno ovaj aspekt vrijedan je daljnjeg istraživanja.

Treba naglasiti kako ljudsko biće nije jedini *supozitum* koji postoji. Dapače, metafizička subjektivnost i subjektivnost u smislu *supozituma* pripada svemu što na bilo koji način opstoji i djeluje. Dakako, djelovanje moramo shvatiti ovdje u širem smislu tj. tako da obuhvaća i čine koji se samo događaju u biću i koji nisu nužno svjesni i slobodni (u suprotnom bismo teško mogli reći da kroz djelovanje možemo spoznati npr. kamen). Ova metafizička subjektivnost pripada različitim egzistirajućim i djelujućim bićima prema analogiji proporcionalnosti.⁶⁷ Stoga i različiti načini djelovanja tj. manifestiranja biti otkriva i različitu narav subjekata koji djeluju te stoga s pravom možemo govoriti o hijerarhiji bića ovisno o stupnju proporcionalnosti prema kojem participiraju na bitku tj. stupnju savršenosti kojeg sadrže.

Treba napomenuti na ovom mjestu da Wojtyła svojom metodom nije htio ustanoviti neku hibridnu metafiziku, niti izmisliti neku novu metafiziku. Ono što je činio bilo je upotrebljavanje dvije različite, ali komplementarne metode fenomenologije i metafizike bitka sv. Tome, kako bi se međusobno obogatile i kako bi došao do „novog i cjelovitog shvaćanja osobne stvarnosti kako se otkriva u ljudskom djelovanju.“⁶⁸

⁶⁵ Temom emocija opširno se bavio Scheler. Vidi npr. Scheler, Max (1973). *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath. Hamden: Shoe Sting Press. Osim Schelera, možemo istaknuti Dietricha von Hildebrandta, koji je također na tragu fenomenološko-tomističkog pristupa. Vidi npr. Von Hildebrand, Dietrich (1977). *The Heart: An analysis of human and divine affectivity*. Chicago: Franciscan Herald Press.

⁶⁶ Usp. *AP*, str. 167.

⁶⁷ Wojtyła, Karol (2008.) *The Person: Subject and Community*. U: *Person and Community* (str. 224).

⁶⁸ Schmitz, Kenneth L. (1993) *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, str. 64.

Zaključimo definicijom supozituma kako je donosi Filozofski rječnik A. Mišića: „Supozit ili hipostaza jest ona supstancija koja je pojedinačna, potpuna i *koja zasebice kao cjelina u sebi bivstvuje* (ili ne pripada drugom biću, kurziv moj). Ono po čemu je neka supstancija suppositum, apstraktnim izričajem zove se subsistentia. Pojam suppositum je puno korišten u srednjem vijeku, pa i u prvom dijelu moderne filozofije, za označavanje osobe. (Usp. G.W. Leibniz, Teodicea I, 59). Kasnije ostaje u uporabi u skolastičkoj tradiciji.“⁶⁹

Iz gornje definicije vidimo da je supozitum supstancija koja „zasebice kao cjelina u sebi bivstvuje“. To do čega je Wojtyła došao fenomenologijskom i metafizičkom metodom upravo je stvar-u-sebi koju je htio pronaći Husserl⁷⁰, a nije uspio jer je umjesto metafizičke analize završio u idealizmu. Modificirajući Husserlov pojam intencionalnosti te reinterpreterajući ga u kontekstu realističke fenomenologije, Wojtyła je uspio izbjeći onotološki idealizam u koji je upao kasni Husserl. U jednom od svojih izlaganja na skupu u Montrealu 1974 Wojtyła je pitao može li pojam intencionalnosti, ako se svede na razinu eidetskog uvida „učiniti pravdu čovjeku kao osobi“⁷¹ te je pojasnio da iako se donekle vratio unatrag u korištenju fenomenološke metode u odnosu na Husserla, svejedno ga je nadišao u razumijevanju osobe.⁷²

Nedvojbeno je tomu doprinio Wojtylin studij na Jagellonianskom sveučilištu koje je bilo pod utjecajem fenomenološkog realizma Romana Ingardena. Ingarden, iako je bio jedan od prvih sljedbenika Edmunda Husserla, odbio je napraviti tzv. „transcendentalni zaokret“ svoga učitelja te je dalje razvio svoju metodu u smjeru realizma⁷³, na sličan način kako je to učinila Edith Stein. Može se tvrditi kako je Wojtyła, razrađujući doktorsku disertaciju o Scheleru, izvršio dekonstrukciju i rekonstrukciju njegove fenomenologijske metode, ne samo kako bi ponovo formulirao moguću kršćansku etiku, nego kako bi ju mogao iskoristiti za objašnjenje stvari u sebi tj. objasniti ih sa stajališta njihove intrinzične istine.⁷⁴

Objašnjene stvari u sebi tj. objašnjene stvari sa stajališta njihove intrinzične istine nužno povlači za sobom jednu epistemičku normu – naime, tu da stvarima treba dopustiti da se pokažu onakvima kakve jesu. „Mjesto“ gdje se stvari otkrivaju spoznavatelju jest svijest, a otkrivaju

⁶⁹ Mišić, Anto (2000.) Rječnik filozofskih pojmova. Split: Verbum.

⁷⁰ Vidi: Husserl, Edmund (2001.) Logical Investigations. London: Routledge, str. 168.

⁷¹ Wojtyła, Karol (1976.) The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience. U: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Crisis of Culture: Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man* (str. 269). Analecta Husserliana, Vol. V.

⁷² *Isto*, str. 271.

⁷³ Vidi: Ingarden, Roman (1983.) Man and Value. Muenchen: Philosophia Verlag.

⁷⁴ Buttiglione, Rocco (2015.) The Political Praxis of Karol Wojtyła and St. Thomas Aquinas. U: John Hittinger (ed.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity* (str. 46). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

se kao fenomen u svijesti. Wojtyła filozofija pomaže nam shvatiti da fenomen pomaže otkriti ono transfenomenalno, metafizičko. Ovu epistemičku normu ne treba, dakle, tumačiti senzistički, nego treba reći da spoznavatelj treba dopustiti da stvar otkrije svoju esencijalnu strukturu u fenomenu. Ta esencijalna struktura pojavljuje se kao normativ i usmjerenje spoznaji te na stanovit način određuje formu spoznaje. Zato se na određeni način može reći da proces spoznaje ne započinje toliko na način da um prodire u bit stvari, nego se u prvom momentu bit stvari nabacuje u svijest spoznavatelja te ju um ondje na neki način dočekuje i zahvaća.

Na sličan način čovjekovi čini u svijesti zadobivaju subjektivnu formu, formu iskustva. Ono što je dano u svijesti je dakako objektivna „činjenica“, ali sve te činjenice dobivaju svoju objektivnost i realnost samo i isključivo u čovjekovoj subjektivnosti. Stoga bez potpunog osvjetljavanja subjektivnosti nemoguće je dohvatiti i osvjetliti objektivnu i mnogostruku kompoziciju tih činjenica.⁷⁵ Izuzetno je bitno dohvatiti ovu suptilnu distinkciju da je objekt konstituiran u svijesti, ali svijest ne konstruira objekt (u smislu da bi stvarala njegovu egzistenciju).

Objekt za čovjeka dobiva objektivnost samo u njegovoj subjektivnosti, iako on nedvojbeno egzistira „u sebi“ i izvan čovjekove subjektivnosti. Stoga taj objekt i njegovu realnost pronalazimo prvo analizom iskustva fenomenologijskom metodom, a za njegovu realnu egzistenciju „u sebi“ doznajemo preko metafizičke metode. Za razliku od Husserla koji je realnu egzistenciju stavio u zagrade, nama je analiza bića metafizičkom metodom omogućila da ustvrdimo kako biće realno egzistira i izvan svijesti. Stavljanje realne egzistencije u zagrade može biti opravdano u prvom momentu procesa spoznaje, ali nakon što smo adekvatno opisali iskustvenu datost kako nam se daje u svijesti i dalje nam se nameće pitanje o realnoj egzistenciji objekta izvan svijesti. Čak i kad smo analizirali svijest do u tančine, svjesni smo da bitno pitanje ostaje i snažno se postavlja snagom sama sebe: postoji li esencija objekta koja nam se daje u svijesti i izvan te svijest tj. egzistira li biće objektivno u sebi? Jedna opcija je cenzurirati pitanje i ostaviti ga u zagradama, druga opcija je priznati pitanje i pokušati dati na njega odgovor.

Opravdanje metafizičke metode na ovom mjestu ovisit će o odgovoru na nekoliko pred-pitanja na koja Wojtyła ne daje odgovor. Mi ćemo ih ovdje samo skicirati. Diskurzivni put od esencijalne strukture stvari objekta u svijesti do esencijalne strukture stvari u sebi, morat će odgovoriti na neka pred-ontologijska i ontologijska pitanja, kao npr. ako biće kao biće nije

⁷⁵ Usp. AP, str. 41.

istinito u ontološkom smislu (tj. otvoreno spoznaji, spoznatljivo), od čega bi mogla dolaziti esencijalna reprezentacija objekta u svijesti? Već na temelju činjenice da se upravo pitamo, mi uviđamo da se uopće o ničemu ne bismo mogli pitati kada bitak izvan svijesti ne bi bio spoznatljiv. Ako bi bit bitka bila u skrivenosti⁷⁶, tada bi bitak bio apsolutno skriven i ne bi bilo ničega što bi nam se davalo u svijesti da bismo se o tome pitali. Štoviše, da je bitak skriven i biće neotvoreno spoznaji ne bismo mogli čak niti reći „ne znam“ je li biće istinito tj. spoznatljivo. Spoznatljivost bitka je temelj mogućnosti neznanja jer neznanje zahtijeva nešto što nam se prikazuje i o čemu mi ne znamo. Dakle, pretpostavlja nešto o što čemu se pitamo i o čemu ne znamo. Neznanje možemo razumjeti samo u horizontu mogućnosti znanja. Dakle, bitak se pokazuje kao neskriven i biće se otkriva kao otvoreno za spoznaju. Stoga je plauzibilno zaključiti na bit bića egzistira neovisno o našoj spoznaji, gdje bit shvaćamo kao ontološki temelj mogućnosti fenomena.

Do ovdje analiza neće bit dvojbeno Kantovcima, oni će se složiti da stvar u sebi mora postojati, ali će ju opisati kao X, tj. reći će da iako znamo da ona postoji, ne možemo znati *što* ona jest. No, ovaj prigovor morat će počivati na krivoj predodžbi metafizičkog znanja kao znanja o stvarima u sebi tj. *noumenima* kako ih Kant naziva. Pojednostavljeno, u kantijanskom shvaćanju *fenomen* kao da zakriva *noumen*, a *noumen* je sakriven *iza* „neprobojnog vela“ fenomena, kroz koji se spoznaja ne može probiti. Wojtyła nam naprotiv posvješćuje da stvar u sebi tj. bit stvari nije nešto „skriveno“ *iza* fenomena, nego nešto što prolazi *kroz* fenomen. Fenomen otkriva bit, a ne sakriva ga. Posljedično, metafizika je transfenomenologija – sinteza fenomenologije i filozofije o biću, koja u iskustvenom fenomenu otkriva biće i govori o njemu. Odvojiti fenomenalnu spoznaju i filozofije o biću jednako je nemoguće kao filozofirati o biću bez fenomenalne spoznaje.

Toliko za sada o utemeljenju metode u filozofiji, istražimo sada posljedice koje upotreba ove metode ima na filozofiju i filozofiranje.

⁷⁶ O istini kao otvorenosti, neskrivenosti (grč. *aletheia*) možemo čitati kod Heideggera. Vidi npr. Kordić, Ivan (1996.) O biti istine: filozofske studije. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

4 Posljedice za filozofiju

Do sada smo pokušali skicirati kako bi trebala izgledati adekvatna metoda filozofiranja na temelju rada Karola Wojtyły u ovom području. Naravno, nije nam cilj bio razraditi svaki aspekt i način upotrebe ovih metoda, što bi bio zahtjev koji bi nadilazio okvire ovog rada. Namjera nam je bila tek dati nacrt i usmjerenje za upotrebu metode u filozofiji, ostavljajući prostor za daljnju razradu njenih različitih aspekata.

Sada nam je namjera izvesti posljedice koje upotreba ovih metoda nosi za filozofiranje. Ni ovdje nemamo namjeru pretendirati kako smo izveli svaku moguću posljedicu koja nužno proizlazi iz primjene ovog pristupa filozofiranju. Ipak, smatramo kako sljedeći izvodi omogućuju prilično obuhvatno „mapiranje terena“ za neku adekvatnu filozofiju.

4.1 Nemogućnost apriorizma i empirizma

Vidjeli smo da adekvatna filozofija mora započeti od iskustva. To je do nedavno bilo bar donekle jasno u kozmologiji i općenito filozofiji koja se bavila svijetom objekata. S eksplicijom Wojtyłyne metode vidimo i da svaka filozofija o čovjeku, a vjerojatno bismo mogli reći i ona o Bogu⁷⁷, treba početi čovjekovim življenim iskustvom. Iskustvo je polje iz kojeg izvodimo svako znanje i svaku teoriju te ono treba biti područje u kojemu se verificira istinitost različitih teorija i odlučuje o prihvatljivosti njihova prihvaćanja. Iako se fenomenologija bavi *a priori* intuitivnom spoznajom biti, kako smo rekli, čak i fenomenološki uvid mora započeti na neki način s pojedinačnim datostima i „probiti se“ do općih pojmova.

Ovaj pristup će se razlikovati od bilo kojeg scijentizma ili pozitivizma utoliko što počinje od svakodnevnog, običnog ljudskog iskustva.⁷⁸ To iskustvo je još uvijek predznanstveno, dostupno običnoj spoznaji, dok bismo za scijentizam mogli reći da polazi od već konstruirane znanstvene spoznaje.

Nemogućnost empirizma koja slijedi iz filozofiranja ovom metodom jasna je već iz Wojtyłylinih radova u kojima eksplicitno kritizira senzističko tj. fenomenalističko shvaćanje iskustva,⁷⁹ koje

⁷⁷ Možemo se prisjetiti da Tominih pet putova također započinje od iskustva promjenjivosti izvanjskog svijeta. Na sličan način i Augustin polazi od iskustva kako bi došao do Boga, iako je to iskustvo u ovom slučaju unutarnje. Naposljetku, dalo bi se argumentirati da i Anselmov ontološki dokaz mora počivati na specifičnom kršćansko iskustvu Boga, ako želi biti obranjiv. Za moderne autore poput Alvina Plantinge, vjerovanje u Boga je „temeljno vjerovanje“ (eng. *properly basic belief*) utemeljeno na neposrednom religijskom iskustvu.

⁷⁸ Usp. Schmitz, Kenneth L. (1993.) *At the center of human drama: the philosophical anthropology of Karol Wojtła/Pope John Paul II.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, str. 42.

⁷⁹ Vidi npr. *AP*, str. 9.

ga lišava svake kognitivnosti i svodi samo na osjetilnu spoznaju. Naprotiv, za Wojtyłu je svako iskustvo već na specifičan način kognitivno. Utoliko, ako želimo ispravno filozofirati, iskustvo moramo shvaćati kao cjelovito iskustvo, istovremeno osjetilno i kognitivno.

Posljedica ove metode koja svako znanje zasniva u cjelovito shvaćenom iskustvu, ujedno je nemogućnost apriorističkog zasnivanja filozofije. To naravno ne znači da bismo trebali oduzeti valjanost bilo kojoj apriornoj istini, dapače. Znači tek da i do apriornih istina dolazimo u prvom momentu iz iskustva te kasnije apstrahirajući formalnu bit iz iskustvenih datosti. Staro skolastičko pravilo *nihil est in intellectu, quid non prius fuerit in sensu* dobiva ovdje na značenju, iako smo dužni staviti kratko dodatno razjašnjenje. Naime, ovaj princip ne treba shvatiti dualistički tj. na način da je neka spoznaja u prvom momentu isključivo u osjetilima pa tek u kasnijem momentu dolazi u um. Naprotiv, kada objekt dolazi u dodir s osjetilnim iskustvom, on je već istovremeno na neki način i u umu jer je svako osjetilno iskustvo istovremeno već i kognitivno, iako u prvom momentu tek na rudimentaran način.

Na praktičnom planu, upotreba ove metode imat će za posljedicu nemogućnost ideologijskog zasnivanja etike ili političke filozofije. Zbog dužine rada ovdje nemamo prostora ići u dublju analizu razlika između filozofije i ideologije, no možemo samo ponuditi tvrdnju da ideologija daje prioritet konceptima nad stvarnošću. Koncept tako postaje leća kroz koju se svaka stvarnost interpretira i prihvaća, a to nužno dovodi do selektivnog prihvaćanja stvarnosti i cenzure na određenim iskustvima, s obzirom da niti jedan koncept ne može obuhvatiti svo bogatstvo stvarnosti.⁸⁰ S druge strane, adekvatno filozofiranje će uvijek davati prioritet stvarnosti nad konceptima, dapače, inzistirat će na tome da se svaki koncept mora utemeljiti u stvarnosti. S obzirom da u direktan kognitivan odnos sa stvarnošću dolazimo preko iskustva, tako će i iskustvo služiti kao polje verifikacije i odluke između različitih filozofskih i inih teorija. Stoga će istinsku filozofiju u praktičnom polju krasiti veća (samo)kritičnost. Iako nemamo ovdje mjesta ići u dublju razradu sljedeće tvrdnje, naznačimo samo da će jedna od posljedica ovoga biti preferencija „stupnjevitog društvenog inženjeringa“ nasuprot onom „utopijskom“ u Popperovom smislu.⁸¹

⁸⁰ Tako će, primjerice, ideološki scijentizam ili ateizam cenzurirati temeljna religijska iskustva te će ih pokušati reducirati na neka druga iskustva (npr. psihološka) iz razloga što se ne uklapaju u njihov konceptualni okvir. Ideološki konzervativizam će imati tendenciju cenzuriranja specifično modernih iskustava tj. iskustava koja na poseban način dolaze na vidjelo u određenom vremenu bliskom današnjici i sl.

⁸¹ Vidi: Popper, Karl Raimund (2003). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Zagreb: Kruzak.

4.2 Nadvladavanje dihotomije subjektivizam-objektivizam

Vidjeli smo da je namjera Wojtyłine metode bila nadići dihotomiju subjektivizam-objektivizam, u kojem se bilo filozofija svijesti, bilo filozofija bića apsolutiziraju.⁸² Nije moguće apsolutizirati svijest odvajajući ju od bića, niti je moguće apsolutizirati (objektivno) biće zanemarujući svijest. Ljudsko iskustvo omogućuje nam nadilaženje ove dihotomije jer se u njemu čovjek pojavljuje istovremeno kao subjekt i kao objekt, kao subjektivno i kao objektivno biće.⁸³

Neki su tradicionalni autori bili skloni zanemariti analizu subjektivnosti jer su ju automatski identificirali sa subjektivizmom. Za Wojtyłu, naprotiv, analiza subjektivnosti ljudske osobe je temeljna za utemeljene realističkih pozicija.⁸⁴ Čovjek se pokazao kao subjekt koji ima iskustvo samoga sebe te se na tome iskustvu ostvarivala dinamička relacija osobe i čina. Aspekt svijesti ovdje je imao bitnu ulogu za spoznaju čovjekove subjektivnosti jer u svijesti čovjek sebe iskusi kao subjekta. S obzirom da se kao takvog pronalazi u iskustvu, on i „jest“ subjekt u striktno-iskustvenom smislu. Ovo shvaćanje nastaje direktno iz iskustva bez posrednih koraka, bez ikakvog utjecanja argumentima.⁸⁵

No, analizu subjektivnosti treba razlikovati od subjektivizma. „Subjektivizam, kako ga mi shvaćamo, sastoji se u potpunom odvajanju iskustva od djelovanja i drugo, svođenja na status puke subjektivnosti moralne vrijednosti koje...nastaju u djelovanju, kao i u osobi.”⁸⁶ Subjektivizam dakle apsolutizira subjektivno iskustvo i odvaja ga od čina te od bića kao bića. Ovo razdvajanje i apsolutizaciju svijesti Wojtyła kritizira na preko nekoliko mjesta.⁸⁷

No, druga krajnost koju trebamo nadići adekvatnim filozofiranjem jest objektivizam. Vidjeli smo već da puka objektivističko-kozmoška definicija ljudske osobe ne zadovoljava jer zanemaruje subjektivnost tj. ono nesvodljivo u osobi.⁸⁸ No, ono što do sada nismo istražili su posljedice nemogućnosti tj. ograničenog dosega objektivizma u etici.

⁸² Usp. Wojtyła, Karol (2008.) Subjectivity and Irreducible in the Human Being. U: *Person and Community* (str. 210).

⁸³ Usp. *Ljubav i odgovornost*, str. 13.

⁸⁴ Usp. *AP*, str. 40.

⁸⁵ Usp. *Isto*.

⁸⁶ *Isto*, str. 41.

⁸⁷ Vidi npr. Wojtyła, Karol (2008.) The Problem of the Separation of Experience from the Act in Ethics. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 23-45). New York: Peter Lang.

⁸⁸ Usp. Wojtyła, Karol (2008.) Subjectivity and Irreducible in the Human Being. U: *Person and Community* (str. 211).

Ovo naravno ne znači negirati mogućnosti objektivnog znanja o normama u etici. Iz prihvaćanja Wojtyłine metode ne slijedi prihvaćanje situacijske etike, koja bi bila na polu subjektivizma i koja bi negirala mogućnost svakog objektivnog vrednovanja moralnih čina u svjetlu objektivnih moralnih normi.⁸⁹ Ovo je jedna od krajnosti koju zajedno s Wojtyłom odbacujemo.

Ono što želimo reći jest da etika kao praktična znanost (u smislu kazuistike) ima svoje granice. Ovako Wojtyła: „Jasno je da etika može učiniti normu jasnijom, tj. princip bivanja dobrim i činjenja dobra s obzirom na konkretni čin koji bi trebao izvršiti. Ovaj smjer se naziva kazuistikom... Kazuistika može jasnije formulirati pravilo o izvršenju određenog čina, uzimajući u obzir različite – moguće čak i sve – okolnosti, kako objektivne tako i subjektivne, koje ga okružuju. Kazuistika je, ipak, pokušaj formuliranja u teoriji onoga što je 'u sebi' praktično. Na taj način, čak i sve preciznije usklađivanje norme s konkretnim ljudskim činima ostaje uvijek izvan konkretnoga, izvan konkretne egzistencijalne odluke. To je pokušaj da se aproksimira konkretno na neki način 'izvana'.“⁹⁰

Stoga finalna konkretizacija moralnog suda u praktičnom smislu mora uvijek biti ostvarena „iznutra“; to je čin savjesti.⁹¹ No, ova unutarnja sfera može se donekle objektivirati izvana, a to je ono što inače nazivamo *odgojem ili usmjeravanjem savjesti*, u religijskom smislu i duhovnim vodstvom. Stoga, ograničenje etike kao praktične znanosti proizlazi prvo, iz generalne nemogućnosti potpune objektivacije onoga što je subjektivno i drugo, iz potpune originalnosti svakog čina volje, svake odluke i svakog čina samoodređenja.⁹² Ponovimo i ono što smo ranije naznačili, a to je da sve činjenice (pa tako i moralne, možemo dodati) dobivaju svoju objektivnost i status realnosti samo i isključivo u čovjekovoj subjektivnosti. Bez rasvjetljenja subjektivnosti, nemoguće je izvesti na vidjelo i objektivnu mnogostrukost tih različitih činjenica.⁹³ Stoga se jednostranost subjektivizma može prelići u jednostranost objektivizma.

Relevantnost ovih misli izrazito je velika u današnje vrijeme. Nadvladavanje subjektivizma i pripadajućih subjektivističkih ili situacionalističkih etika relevantno je za cijeli spektar modernih filozofskih strujanja. S druge strane, nadvladavanje objektivizma čini se posebno

⁸⁹ Usp. *MFR*, str. 65.

⁹⁰ *Isto*, str. 64.

⁹¹ *Isto*.

⁹² *Isto*.

⁹³ Usp. *AP*, str.41-42

relevantnim za neke pravce unutar kršćanske filozofije, posebice skolasticizma, kao i određenih vrsta konzervativizma u političkoj filozofiji. Ako skrenemo na polje teologije, nije li činjenica da su i recentne *dubia* upućene papi Franji od četvorice kardinala formulirane tako da pokušavaju isključivo objektivistički i „izvana“ interpretirati ono što je subjektivno?⁹⁴ Nije nam namjera ulaziti u aktualne moralističke rasprave, nego tek naznačiti smjer filozofiranja, koji ako se primijeni u tim raspravama, mogao bi ponuditi kvalitetna i plauzibilna rješenja.

4.3 Nemogućnost filozofije kao sustava

Filozofija bi, ustvrdili smo, trebala ostati vjerna iskustvu kao polazištu svakog znanja. Metodom fenomenološke redukcije kroz razlučivanje i objašnjavanje napredujemo korak po korak kako bismo došli do objekta koji nam je dan u iskustvu i koji usmjerava naše napredovanje na način na koji nam je dan. Cijelo bogatstvo i raznolikost iskustva, zajedno sa svojom kompleksnošću, ostaje otvoreno našem ispitivanju te ostaje trajna pomoć našem umu koji traži dokaze i adekvatne argumente kako bi potpuno i cjelovito objasnio realnost osobe i djelovanja.⁹⁵

No, iskustvo ostaje *trajna* pomoć, što znači da se bilo koje objašnjenje nikada ne može smatrati završenim. Iskustvene datosti snabdijevaju nas s neiscrpnim zalihama podataka o objektu spoznaje. Mi istinu o biću ne možemo, dakle, nikada u potpunosti dohvatiti. Naravno, to nikako ne znači da ne možemo ništa istinito reći o biću. Naprotiv, da bismo mogli govoriti o *napretku* spoznaje ili o *sve boljem* razumijevanju nekog bića, mi nužno moramo prihvatiti da bar neke istine o tom biću možemo ustvrditi. Ujedno, proces spoznaje nekog bića potencijalno teži u beskonačnost, što znači da uvijek možemo dublje i istinitije spoznavati to biće.

Biće kao sveukupnost bića tj. Biće (pisano velikim slovom), jedno je i spoznatljivo. Sveukupnost realnog bića nazivamo stvarnošću (realnošću) te ona obuhvaća svako aktualno i potencijalno biće. Kako pojedinačno biće ne može biti iscrpljeno spoznajom, tako ni sveukupnost bića ne može biti nikada do kraja objašnjena. Iskustveni materijal koji nam biće daje u svijest potencijalno je neograničen, samim time nijedan sustav ne može ga u potpunosti

⁹⁴ Podsjetimo, kardinali Cafarra, Burke, Brandmüller i Meisner uputili su papi Franji apel da odgovori na pet pitanja (tzv. 'dubia) koja zahtijevaju 'da' ili 'ne' odgovor, s obzirom na neke dijelove apostolske pobudnice *Amoris Laetitia* koje smatraju nedorečenim i dvosmislenim. Tekst 'dubia' vidi ovdje: Pentin, Edward. Full Text and Explanatory Notes of Cardinals' Questions on 'Amoris Laetitia. National Catholic Register, objavljeno 16.11.2016. [URL: <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia>, pristupljeno 15.04.2017.]

⁹⁵ Usp. AP, str. 13-14.

obuhvatiti. Iz toga slijeda da svaka filozofija koja bi pretendirala biti završen i zatvoren sustav, nemoguća je. Metodološke napomene koje smo ranije razradili morale su nas uputiti na ovaj zaključak.

Ovo nas treba dovesti do toga da moramo odbaciti i svaki hegelijanski i sličan filozofski sustav koji smatra da je objasnio cjelinu stvarnosti. Stvarnost, sveukupnost bića uvijek nadilazi bilo koji konceptualni okvir koju pokušava obuhvatiti to biće. Svaka filozofija uvijek mora biti otvorena novim spoznajama, kako u smislu produbljenja i nadopunjavanja postojećih istinitih uvida, tako i potencijalnom ispravljanju ili mijenjanju postojećih zaključaka koji bi u svjetlu novih iskustvenih činjenica bili osporeni.

Postavlja se ovdje i pitanje legitimnosti velikih filozofsko-teoloških *summa*, poput one sv. Tome Akvinskog. I dodatno: što s legitimnošću nazivanja određenog sustava *philosophia-om perennis*? Rekli bismo da ovdje naš odgovor na pitanje o legitimnosti ovisi o tome kako ćemo shvatiti velike *summe*, odnosno kako ćemo shvatiti koncept *philosophiae perennis*. Ako bismo *summu* ili *vječnu filozofiju* htjeli shvatiti kao nepogrešivi priručnik koji je objasnio svu stvarnost te ga više ne treba kritički ispitivati u svjetlu te iste stvarnosti kako bi ga se produbilo pa i kritiziralo, onda moramo ustvrditi nemogućnost takvog nečega. Vidimo i kod Wojtyła da iako prihvaća aristotelovsko-tomistički pristup filozofiranju i dalje ga je spreman kritizirati i nadopunjavati ili ispravljati njegove uvide. No, to nikako ne znači da filozofiranje ne bi trebalo biti *sistematično*, u smislu povezivanja različitih filozofskih uvida u povezane logičke cjeline. Filozof bi legitimno trebao težiti cjelovitosti i sustavnosti u svom radu. No, vječna filozofija ne smije implicirati da je s posljednjom velikom *summom* svako autentično filozofiranje završilo te da nam je samo ostalo raditi komentare na *summu*, umjesto objašnjavati stvarnost. Iskustveni materijal je neiscrpiv i uvijek nas snabdijeva novim informacijama, od kojih svaka može biti polazište nove fenomenološke i metafizičke analize. Također, ovo priznaje legitimnim da je *vječna filozofija* upravo *vječna* jer je pronašla bitne i vječne principe stvarnosti, no moramo držati otvorenim da bi nas daljnje filozofiranje moglo dovesti i do novih uvida u druge vječne principe koji do sada nisu istraženi.

4.4 Moderno i dijaloško zasnivanje filozofije

Utemeljenje za ovu posljedicu za filozofiranje pronalazimo više u *načinu* na koji je Wojtyła pristupao filozofiji, nego u zaključcima do kojih dolazi. Kako smo ustvrdili, Wojtyła kreće od iskustva modernog čovjeka kako bi došao do sličnih zaključaka do kojih je došao sv. Toma.

Toma Akvinski ne predstavlja za Wojtyła polazišnu točku, već kompas tj. usmjerenje, kao i određujuću točku.⁹⁶ Wojtyła na specifičan način dijalozira i s modernom znanostu, a do izražaja dolazi „njegova sposobnost 'vidjeti mostove' na onim mjestima gdje su drugi 'vidjeli ponore', zbog čega ga je njegov nasljednik na katedri, poljski etičar Tadeusz Styczen, s pravom nazvao 'majstorom mostogradnje u etici i filozofiji'.“⁹⁷

Ovo moderno polazište Wojtyline filozofije ima poruku posebno za neke zastupnike već spomenute *philosophiae perennis*, kao i za neke ideološki zasnovane filozofije. Ono što želimo reći, naime, jest da bi svako filozofiranje u današnjici trebalo polaziti od specifičnih iskustava današnjice. Istiniti zaključci sv. Tome ili bilo kojeg drugog autora mogu biti određujući cilj, ali ne mogu uvijek biti polazišna točka. Filozofija mora izlaziti u susret čovjeku, govoreći iz njegove specifične subjektivnosti, a nije dovoljno samo ponavljati istinite teze Srednjeg vijeka ili vlastitog ideološki zasnovanog sustava. Stoga u iskustvu pronalazimo da takvo filozofiranje današnji čovjek ne doživljava kao egzistencijalno relevantno, ono mu eventualno može ponuditi skup teza koje treba naučiti i pridržavati ih se, ali ne može u potpunosti odgovoriti na pitanja koja se rađaju u njegovom iskustvu. Ovo naravno ne znači otići u krajnost modernizma tj. svojevrsne fascinacije modernim koja bi modernost smatrala kriterijem istinitosti. Naprotiv, mi filozofiramo „u-modernosti“, ali i dalje prihvaćamo istinu koja transcendiraju vrijeme i mjesto. Potrebno je nadići dihotomiju modernizam-antimodernizam.

Wojtyła govori i o „mi-identitetu“ i „mi-subjektivnosti“ određene ljudske zajednice. Ovako Wojtyła: „*Mi* – kako sam rekao na početku – ne označava samo jednostavnu činjenicu ljudske multi-subjektivnosti. Ono se ne odnosi samo na mnoštvenost ljudskih 'ja', nego također i na specifičnu subjektivnost ove mnoštvenosti, ili bar odlučnu tendenciju prema ostvarenju takve subjektivnosti.“⁹⁸

Ovdje vidimo ne samo da čovjek-pojedinac posjeduje specifičnu subjektivnost, nego trebamo prepoznati i posebnu mi-subjektivnost koju posjeduje određena zajednica. Nastavljajući na prethodne uvide, možemo ustvrditi da filozof treba filozofirati iz iskustva zajednice i ljudi kojima se obraća. Ako govorim marksistima, onda trebam polaziti od nekih posebnih iskustava koje ta zajednica priznaje legitimnima i na koje je stavila posebnu pozornost. Ako govorim

⁹⁶ Sličnu tezu nalazimo u: Buttiglione, Rocco (2015.) *The Political Praxis of Karol Wojtyła and St. Thomas Aquinas*. U: John Hittinger (ed.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity* (str. 45). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

⁹⁷ Tićac, Iris (2007). *Wojtylin dijalog sa znanostu*. *Filozofska istraživanja*, 27 (2), 279.

⁹⁸ Wojtyła, Karol (2008.) *The Person: Subject and Community*. U: *Person and Community* (str. 251).

modernom auditoriju, nije dovoljno da polazim od iskustava karakterističnih za Srednji vijek. Korijene ovakvog pristupa možemo pronaći kod Sokrata koji je filozofirao dijaloški, krećući od iskustava svojih atenskih sugovornika i dolazeći do vječnih principa. Slično vidimo i kod sv. Pavla kada govori na Aeropagu (Dj 17,19-34) ili kada kaže „Svima bijah sve da pošto-poto neke spasim.“ (1 Kor 9, 22)

Potvrdu ovome možemo pronaći i kod George F. McLean-a koji svjedoči kako ga je tadašnji kardinal Wojtyła savjetovao za vrijeme najhladnijih godina hladnog rata: „Kad je većina poljskih filozofa odbijala samu ideju dijaloga s marksistima, kardinal Wojtyła me potaknuo da ga poduzmem. Komunikacija je bila ispravan način odnosa sa svim osobama kao svjesnim subjektima.“⁹⁹ Princip dijaloga za Wojtyłu je esencijalan za zasnivanje odnosa i participacije u ljudskim zajednicama jer formira i jača međuljudsku solidarnost, omogućujući nam da u kontroverznim situacijama odaberemo i donesemo na svijetlo ono što je istinito i dobro, istodobno nam pomažući da eliminiramo svaki parcijalni, unaprijed zadani ili subjektivan pogled ili trend koji može postati sjeme razdora i konflikta među ljudima.¹⁰⁰

Dozvolimo si još jedan zaključak blizak prethodnima. Spremni smo ustvrditi kako filozof ne bi trebao rješavati probleme koji nisu problemi današnjice. Pojasnimo. Često se događa da filozofi rješavaju „izmišljene“ probleme, konstruirane probleme koji postoje samo unutar njihova sustava, ali nisu relevantni za čovjeka današnjice. Filozofija bi trebala biti u službi čovjeka, što implicira i da bi mu trebala pomoći riješiti probleme s kojima se susreće u današnjem vremenu. Naravno, filozofija mora imati element kontemplacije i svojevrsnog odvajanja od svijeta kako bi ga se bolje razumjelo i osvjetlilo vječnim principima, ali ona i dalje mora biti u službi stvarnosti. Stvarnost na neki način diktira filozofiju. Kako je govorio Platon, filozof se po izlasku iz spilje mora u nju vratiti.

⁹⁹ McLean, George F. (2013). Prologue: Karol Wojtyła's Mutual Enrichment of the Philosophies of Being and Consciousness. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyłas philosophical legacy* (str. 27). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

¹⁰⁰ Usp. AP, str. 192.

5 Zaključak

U ovom radu htjeli smo predložiti adekvatnu metodu u filozofiji koju smo nazvali „od iskustva k stvarima u sebi“ te smo izveli nekoliko zaključaka za filozofiju koji slijede iz upotrebe te metode. Kao osnova za istraživanje metode poslužila nam je filozofija Karola Wojtyły te njegova filozofska istraživanja prije nego je postao papa Ivan Pavao II.

Wojtyłinu metodu htjeli smo razumjeti iz konteksta u kojem je nastala, a razumijevanje iz konteksta je, kako smo kasnije pokazali, specifično za fenomenološki pristup filozofiranju. Počeli smo istraživanje Wojtyłine biografske pozadine te smo saznali za njegovu ranu tomističku formaciju, literarne i kazališne interese, sudjelovanje u životu „lublinske filozofske škole“ te doktorat o Maxu Scheleru koji ga je usmjerio u pravcu fenomenologije. Nakon toga smo ispitali odnos tomizma i fenomenologije u Wojtyłinoj filozofiji, gdje smo pronašli svojevrsni zaokret od nekritičkog prihvaćanja tomizma prema ograničenoj kritici istoga te isticanju nužnosti istraživanja osobne subjektivnosti, koju je tomizam propustio istražiti zbog svog objektivističkog pristupa.

Ispitavši kontekst nastanka Wojtyłine filozofije, krenuli smo u raspravu o metodi u filozofiji. Započeli smo predstavljanjem iskustva i subjektivnosti kao polazišta za filozofiranje. Fenomenološka metoda pokazala se adekvatnom za opis iskustvenih datosti kako nam se pokazuju u svijesti. Ove metoda nas dovodi do otkrivanja osobnog *supozituma* kao subjekta svih čina i svih iskustava koje smo prethodno ispitali fenomenološkom metodom. To otkriće diktiralo je nužnost nadopunjavanja fenomenološke metode onom metafizičkom koja nam je omogućila istraživanje bića kao bića.

Nakon analize adekvatne metode u filozofiji, izvukli smo zaključke za filozofiju. Zaključili smo kako je zbog iskustvenog polazišta nemoguće filozofiju zasnovati aprioristički ili ideološki. Također, ustvrdili smo kako filozofija mora nadići dihotomiju subjektivizam-objektivizam, kao i da je nemoguće pretendirati na mogućnost filozofije koja bi bila zatvoreni i završeni sustav. Konačno, ustvrdili smo da svako filozofiranje mora počinjati od iskustva čovjeka današnjice tj. biti moderno zasnovana. Princip dijaloga naveli smo kao esencijalan za zasnivanje ljudske zajednice te zaključili kako filozofi trebaju rješavati probleme koji su relevantni za probleme današnjeg vremena.

Popis literature

Knjige:

1. Buttiglione, Rocco (1997.) Karol Wojtyła: the thought of the man who became Pope John Paul II. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
2. Husserl, Edmund (2001.) Logical Investigations. London: Routledge.
3. Ingarden, Roman (1983.) Man and Value. Muenchen: Philosophia Verlag.
4. Kordić, Ivan (1996.) O biti istine: filozofske studije. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
5. Kupczak O.P., Jarosław (2000.) Destined for liberty: the human person in the philosophy of Karol Wojtła/John Paul II. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
6. Mišić, Anto (2000.) Rječnik filozofskih pojmova. Split: Verbum.
7. Popper, Karl Raimund (2003.) Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji. Zagreb: Kruzak.
8. Scheler, Max (1973.) The Nature of Sympathy, trans. Peter Heath. Hamden: Shoe Sting Press.
9. Schmitz, Kenneth L. (1993.) At the center of human drama: the philosophical anthropology of Karol Wojtła/Pope John Paul II. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
10. Von Hildebrand, Dietrich (1977.) The Heart: An analysis of human and divine affectivity. Chicago: Franciscan Herald Press.
11. Wojtyła, Karol (1981) Faith According to St. John of the Cross, trans. Jordan Aumann, O.P. San Francisco: Ignatius Press.
12. Wojtyła, Karol (1979) La fede secondo San Giovanni della Croce. Rome: Herder.
13. Wojtyła, Karol (2009.) Ljubav i odgovornost. Split: Verbum.
14. Wojtyła, Karol (2011.) Man in the field of responsibility; translated by Kenneth W. Kemp & Zuzanna Maslanka Kieron. South bend, Indiana: St. Augustine's Press.
15. Wojtyła, Karol (1959). Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera. Lublin: TN KUL.
16. Wojtyła, Cardinal Karol (1979.) The Acting Person, translated by Potocki Andrzej and edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. URL: [<https://www.scribd.com/doc/57487848/The-Acting-Person>, pristupljeno 15.4.2017].

Članci u zbornicima:

15. Buttiglione, Rocco (2015.) The Political Praxis of Karol Wojtyła and St. Thomas Aquinas. U: John Hittinger (ed.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity* (str. 41-57). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

16. John J. Conley, S.J. (2013). Philosophy and Anti-Philosophy: The Ambiguous Legacy of John Paul II. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (str. 33-44). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

17. Hans Köchler (2013.) Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (str. 165-182). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

18. McLean, George F. (2013). Prologue: Karol Wojtyła's Mutual Enrichment of the Philosophies of Being and Consciousness. U: Nancy Mardas Billas, Agnes B. Curry, George F. McLean (ur.), *Karol Wojtyła's philosophical legacy* (str. 15-32). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

19. Swieżawski, Stefan (2008.) Karol Wojtyła at the Catholic University of Lublin. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (introduction, str. ix-xvi). New York: Peter Lang.

20. Tićac, Iris (2003.) Odnos između zajednice (interpersonalne i socijalne) i personalnog subjektiviteta čovjeka. U: Ivan Koprek (ur.), *Defensor Hominis: zbornik radova na međunarodnom simpoziju "Čovjek u filozofiji K. Wojtyły - pape Ivana Pavla II."* (str. 213-221). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

21. Wojtyła, Karol (2008.) In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 45-56). New York: Peter Lang.

22. Wojtyła, Karol (2008.) On the Metaphysical and Phenomenological Basis of the Moral Norm in the Philosophy of Thomas Aquinas and Max Scheler. U: *Karol Wojtyła, Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 73-94). New York: Peter Lang.

23. Wojtyła, Karol (2008.) Subjectivity and Irreducible in the Human Being. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 209-217). New York: Peter Lang.

24. Wojtyła, Karol (1976.) The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience. U: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Crisis of Culture: Steps to Reopen the Phenomenological Investigation of Man* (str. 269-280). Analecta Husserliana, Vol. V.

25. Wojtyła, Karol (2008.) The Person: Subject and Community. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 219-262). New York: Peter Lang.
26. Wojtyła, Karol (2008.) The Problem of the Will in the Analysis of Ethical Act. U: *Karol Wojtyła, Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 3-22). New York: Peter Lang.
27. Wojtyła, Karol (2008.) The Problem of the Separation of Experience from the Act in Ethics. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 23-45). New York: Peter Lang.
28. Wojtyła, Karol (2008.) Thomistic Personalism. U: Karol Wojtyła, *Person and Community: selected essays, transl. by Theresa Sandok* (str. 165-175). New York: Peter Lang.
29. Zelić, Ivan (2003.) Lublinska filozofska škola. U: Ivan Koprek (ur.), *Defensor Hominis: zbornik radova na međunarodnom simpoziju "Čovjek u filozofiji K. Wojtyły - pape Ivana Pavla II."* (str. 25-41). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

Radovi u časopisima:

30. Flippen, Douglas (2006). Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?. *Faith & Reason* 31:1, 65–106. URL: [https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105, pristupljeno 15.4.2017]
31. Köchler, Hans (1982). The Phenomenology of Karol Wojtyła. On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 42, 326-334.
32. Pentin, Edward. Full Text and Explanatory Notes of Cardinals' Questions on 'Amoris Laetitia'. *National Catholic Register*, objavljeno 16.11.2016. [URL: http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia, pristupljeno 15.04.2017.]
33. Tićac, Iris (2007). Wojtyła'n dijalog sa znanošću. *Filozofska istraživanja*, 27 (2), 279–294.
34. Weigel, George (2006). Wojtyła's Walk Among the Philosophers. Address at a conference on "The Phenomenology of John Paul II" at Duquesne University, 1 December 2006. URL: [http://eppc.org/publications/Wojtylas-walk-among-the-philosophers/, accessed on 15.04.2017].
35. Wojtyła, Karol (1979). Osobna struktura samoodređenja. *Obnovljeni život*, 34 (1), 5-13.

Sažetak

Autor: Hrvoje Vargić

Naslov rada: Od iskustva k stvarima u sebi: Rasprava o metodi u filozofiji

U radu se istražuje adekvatna metoda u filozofiji na temelju rada Karola Wojtyły. Istražuje se Wojtyłina biografska pozadina te odnos tomizma i fenomenologije u njegovoj filozofiji. Središnji dio rada obuhvaća rasprava o metodi u filozofiji. Započinje se predstavljanjem iskustva i subjektivnosti kao polazištem za filozofiranje te fenomenološke metode kao adekvatne za opis iskustvenih datosti kako nam se pokazuju u svijesti. Ova metoda nas dovodi do otkrivanja osobnog *supozituma* kao subjekta svih čina i svih iskustava koje smo prethodno ispitali fenomenološkom metodom. To otkriće diktira nužnost nadopunjavanja fenomenološke metode onom metafizičkom koja nam omogućuje istraživanje bića kao bića. Na temelju analize adekvatne metode filozofiranja, izvukli smo posljedice koje proizlaze za filozofiju iz upotrebe te metode. Neki od zaključaka su da se zbog iskustvenog polazišta filozofija ne može zasnovati aprioristički ili ideološki, ustvrdili smo da filozofija mora nadići dihotomiju subjektivizam-objektivizam, da je nemoguće pretendirati na mogućnost filozofije koja bi bila zatvoreni i završeni sustav te da svako filozofiranje mora počinjati od iskustva čovjeka današnjice tj. biti moderno zasnovano.

Ključne riječi: fenomenologija, Karol Wojtyła, metoda u filozofiji, subjektivnost, iskustvo

Summary

Author: Hrvoje Vargić

Title: From Experience to the Things in Themselves: Discourse on the Method in Philosophy

This paper examines an adequate method in philosophy based on the work of Karol Wojtyła. The paper examines the biographical background and relationship between Thomism and Phenomenology in Wojtyła's philosophy. The central part of the paper includes the discourse on the method in philosophy. It begins by presenting the experience and subjectivity as a starting point for philosophizing and phenomenological method as appropriate to describe the experiential data given to us in consciousness. This method leads to the discovery of personal *suppositum* as subject of all acts and all the experiences that we have previously examined by the phenomenological method. This discovery dictates the necessity of supplementing the phenomenological method with the metaphysical one which enables us to explore being as being. Based on the analysis of adequate method of philosophizing, we derived consequences for philosophy which stem from the use of this method. Some of the consequences are that because of experiential starting point philosophy cannot be conceived *a priori* or ideologically, we stated that philosophy must transcend the subjectivism-objectivism dichotomy, it is impossible to lay claim to the possibility of a philosophy that would be closed and completed system, and that any philosophizing must begin from the experience of a man of today, i.e. to be modern.

Keywords: phenomenology, Karol Wojtyła, method in philosophy, subjectivity, experience