

Iris Tićac

Teologija u Rijeci, podružni studij KBF-a u Zagrebu, Tizianova 15, HR- 51000 Rijeka
iticac@rijeka.kbf.hr

Wojtylin dijalog sa znanošću

Sažetak

Svrha i cilj ovog članka sastoji se u pokušaju ukazati na važan doprinos Karola Wojtyła razvoju dijaloga između klasične filozofije i moderne misli, te klasične filozofije i znanosti, posebice na području etike.

Pritom se analize oslanjaju poglavito na dio »Lublinskih predavanja« naslovljenih Čin i doživljaj koja je Wojtyła kao mladi docent držao tijekom 1954/55. godine na Filozofskom fakultetu Katoličkog sveučilišta u Lublinu. Ta su predavanja paradigmatična za Wojtylin dijalog sa suvremenom mišlju i znanošću. U njima se Wojtyła bavi razlikom između psihologijskih i etičkih analiza volje kako bi razjasnio strukturu etičkog čina. Temeljem usporedne analize pozicije modernog pravca eksperimentalne psihologije volje (N. Ach) i shvaćanja koja susrećemo u Tome Akvinskog, Wojtyła je uspjelo ukazati ne samo na moguće konvergentne točke između tih analiza, nego i na razlike koje su neizbježne. Njegov dijalog sa koncepcijom modernog pravca psihologije volje bio je plodan za osvjetljavanje značenja metafizičke koncepcije volje Tome Akvinskog kao i za razmatranje problema razdvajanja doživljaja i čina u etičkim teorijama I. Kanta i M. Schelera.

Ključne riječi

etički doživljaj, voljni čin, psihologija volje, doživljaj dužnosti, vrijednost, iskustvo, dinamika volje

Već u predavanjima što ih je Wojtyła držao kao mladi docent i nositelj Katedre za etiku na Katoličkom sveučilištu u Lublinu, do izražaja je došla 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«. Ta su predavanja paradigmatična za Wojtylin dijalog sa različitim filozofijskim pozicijama i znanošću, posebice na području etike. Ovaj se rad ograničuje na istraživanje samo jednog aspekta Wojtyline filozofijske misli, a to je tematiziranje problema odnosa između »čina« i »doživljaja«, s posebnim naglaskom na analizi volje. Pritom se analize oslanjaju poglavito na dio *Lublinskih predavanja*, naslovljenih »Čin i doživljaj«, što ih je Wojtyła održao tijekom 1954/1955. godine. U njima se Wojtyła bavi razlikom između psihologijskih i etičkih analiza volje, kako bi razjasnio strukturu etičkog čina. U radu se želi pokazati na koji je način Wojtyła upravo u dijalogu sa predstavnicima modernog pravca psihologije volje (N. Ach), uspjelo dati značajan doprinos, ne samo adekvatnom vrednovanju klasičnih i suvremenih etičkih koncepcija volje (I. Kant, M. Scheler i T. Akvinski) nego i razviti vlastiti pristup analizi volje, te unijeti niz novih aspekata u istraživanje etičkog čina.

Što je Wojtylu, utemeljitelja poljske škole personalističke etike, opredijelilo da u istraživanju strukture etičkog čina posveti pozornost rezultatima modernog pravca eksperimentalne psihologije volje? Wojtyła nije stalo ograničiti svoje analize volje na volju kao takvu, volju »promatranu u nekoj vrsti meto-

dičke izolacije«, nego u ovisnosti o čitavoj osobi. Stoga Wojtylino nastojanje da osvijetli značenje rezultata eksperimentalne psihologije volje, valja razmatrati u kontekstu njegova nastojanja da izgradi personalističku koncepciju čina. Dok se u tradicionalnoj filozofijskoj misli čin određen kao *actus humanus* predstavljao više kao *persona in actu*, Wojtylu zaokuplja pitanje na koji je način čin – *actus humanus* – istinski *actus personae*. Da se pritom ne radi o pukoj igri riječi, nego o važnom razlikovanju koje bitno zadire u problem interpretacije čina, objašnjava Wojtyla na sljedeći način:

»U *actus personae* aktualizira se ne samo individualna umom obdarena narav nego – kako svjedoči iskustvo – izvodi ga neponovljiva i jedinstvena osoba.«¹

U interpretaciji čina kao *actus personae* značajnu ulogu ima iskustvo i s tim povezana fenomenološka analiza. Wojtyla smatra da izraz *actus* nije tako fenomenološki određen kao djelovanje ili čin. Kod čina se ne radi o bilo kojem dinamiziranju subjekta 'čovjek', nego samo o onome u kojemu je čovjek kao *ja* djelatna, to znači u kojemu čovjek kao *ja* sebe doživljava kao djelotvornog. Doživljaj djelotvornosti (*Wirksamkeit*)² omogućuje razlikovati čin od onoga što Wojtyla naziva »aktiviranje«. ³ Naime, doživljaj djelatne moći (*Wirkmacht*) dovodi do izraza uzročnu povezanost osobe i čina, pri čemu osoba shvaća čin kao posljedicu svoje djelotvornosti, a glede čudorednog karaktera čina – kao polje svoje odgovornosti. Doživljaj »ja sam činitelj« razlikuje djelovanje kao čin osobe od drugih pojava dinamizma čovjeka, u kojemu moment svjesne djelatne moći personalnog *ja* nedostaje, odnosno od svega što se u čovjeku samo »događa«.

»Kada djelujem, tada doživljavam sebe samog kao djelatelja i pokretača te forme dinamiziranja vlastitog subjekta. Kada se u meni nešto događa, tada taj dinamizam uspijeva bez djelatnog zahvaćanja mog ja.«⁴

U doživljaju »ja hoću« sadržan je i moment slobode koji je identičan doživljaju »mogu – ali ne moram«. To je iskustvo bitno za volju i unutarnju slobodu čovjeka, ono ima egzistencijalno značenje za njega, jer čovjek postaje 'netko' prije svega svojim svjesnim činima. Ta forma ljudskog postojanja pretpostavlja djelatnu moć, to znači kauzalnost navlastitu osobi. Čudorednost je plod te kauzalnosti a to znači da čovjek svojim činima, svojim svjesnim djelovanjem postaje dobar ili zao u čudorednom smislu. To ne znači da je djelotvornost sama izvor ovoga biti-dobar ili biti-zao, nego se time želi naglasiti da bez djelatnosti ne postoji *fieri* čovjeka u čudorednom pogledu. Pod *fieri* Wojtyla podrazumijeva »aspekt dinamizma čovjeka koji je upravljen na čovjeka samog kao subjekta tog dinamizma«, ⁵ jednu iskustvenu dimenziju volje i unutarnje slobode čovjeka, a to je samoodređenje. Wojtyli je stalo ukazati na to da se istinska dinamika volje ne može svesti bez ostatka na htijenje s njemu vlastitom intencionalnošću. Za volju je bitna personalna struktura samoodređenja. S tim u svezi Wojtyla ukazuje na važno razlikovanje između doživljaja upravljenog na predmet i doživljaja »ja hoću«. U doživljaju »ja hoću« sadržano je samoodređenje, a ne samo intencionalnost u uobičajenom fenomenološkom smislu. Wojtyla primjećuje da je doživljaj »ja hoću« u filozofijskoj i psihologijskoj tradiciji »bio možda isuviše promatran pod motrištem vanjske predmetnosti, samo kao 'ja hoću nešto', a ne pod motrištem unutarnje predmetnosti, kao jednostavno 'ja hoću'«. ⁶

Upravo su predstavnici eksperimentalne psihologije volje skrenuli pozornost na tu unutarnju predmetnost. Ovaj se prilog ograničava na to pokazati kako je upravo dijalog s predstavnicima eksperimentalne psihologije volje omogućio Wojtyli utvrditi određene temeljne momente u problemu razdvajanja doživ-

ljaja i čina, odnosno ukazati na »neuralgične točke« u koncepcijama etičkog doživljaja u Kanta i Schelera.

Značenje eksperimentalne psihologije volje za strukturu etičkog čina

Koji poticaj može dobiti etika od znanosti kao što je eksperimentalna psihologija?

Doprinos moderne psihologije volje, Wojtyla vidi prvenstveno u otkriću pune fenomenologije volje. Za Wojtylu je nedvojbeno da se prvo otkriće volje zbiva u okvirima fenomenologijskog iskustva. Na to se otkriće oslanja spoznajni rad, kojega je pomoću eksperimentalno-induktivne metode provela moderna škola psihologije volje. Wojtyla pritom misli na istraživanja eksperimentalne psihologije, čiji su najznačajniji predstavnici N. Ach, A. Michotte, a u Poljskoj M. Dybowski, E. Abramowski, W. Milczarska i J. Reutt. Wojtyla skreće pozornost na to da je N. Ach među prvim psiholozima koji je inicirao istraživanja o volji, usmjerivši ih izrazito na fenomenološki kolosijek. Svim predstavnicima te škole zajedničko je uvjerenje stvoreno iz iskustva da postoji poseban psihički element koji nije svodiv na druge, element volje čiji je eksperimentalni eksponent doživljaj volje (»ja hoću«) i koje Ach označuje kao aktualni moment volje. Prema Wojtylinu mišljenju, Achova se zasluga sastoji u tome što je među prvima odbacio redukcionistička shvaćanja volje koja su dominirala u psihologiji 19. i, djelomice, 20. stoljeća. Na toj pozadini jače dolazi do izražaja zasluga eksperimentalne psihologije volje kakvu je zastupao N. Ach. Naime, on je među prvima konstatirao striktno vlastiti karakter doživljaja kao i čitavog procesa volje, time što je utvrdio da temeljem iskustva nastupa prije svega tzv. aktualni moment volje, specifični doživljaj »ja zaista hoću«, koji predstavlja jednostavni, ne više djeljivi element psihičkog života. Aktualni moment pripada, prema Achu, fenomenološkom aspektu volje. Ach ukazuje na jasnu povezanost tog momenta, koji predstavlja jednostavan element duševnog života, s predmetnim »ja« u doživljaju »ja hoću«.

Wojtyla skreće pozornost na ono što stoji u polazištu psihologije volje, a to je tvrdnja da se voljnim činom treba smatrati onaj doživljaj u kojemu »ja« nastupa kao realni kreativni uzrok svog djelovanja. »Kod aktivnosti volje«, piše N. Ach, »pojedinaac je pri pojavljivanju determinirajućih predodžbi svjestan da je uzrok ostvarenja«. ⁷ Važnost ovih spoznaja psihologije volje Wojtyla sažima na sljedeći način:

1 Karol Wojtyla, *Person und Tat*, Verlag Herder, Freiburg 1981., str. 127.

2 Termin »djelotvornost« (*Wirksamkeit*) Wojtyla koristi kao *terminus technicus* kako bi njime označio specifično personalni moment djelovanja u ljudskom činu (*actus humanus*).

3 Wojtyla preuzima izraz »aktiviranje«, uobičajen u prirodnim znanostima, kao pogodan za objašnjenje iskustvene razlike koja postoji između dviju formi dinamizma čovjeka, između dinamizma »čovjek djeluje« i dinamizma »nešto se u čovjeku događa«.

4 K. Wojtyla, *Person und Tat*, str. 81.

5 Isto, str. 114.

6 Isto, str. 127.

7 Narciss Ach, *Über den Willensakt und das Temperament*, Quelle&Meyer Verlag, Leipzig 1910., str. 265.

»Činjenica da se volja manifestira u doživljaju kreativne djelotvornosti, vodi specifičnoj dinamici koja čini pravu bit volje.«⁸

Istražujući voljni čin, psiholozi u njegovoj strukturi nalaze, s jedne strane, aktualno-dinamički moment (doživljaj »ja hoću«), a s druge strane, moment objekta, odnosno motivaciju. Povezivanje aktualnog momenta kao i dinamičkog aspekta volje s motivacijom, odnosno predodžbom cilja, Wojtyla prosuđuje kao najvažniji element učenja o volji kakvo susrećemo u modernoj psihologiji volje. Kakva je vrijednost ovih rezultata za etiku? Svi predstavnici moderne psihologije volje suglasni su u tome da cilj koji motivira volju mora biti vrijednost, te da je za vrijednost volje odlučujuća upravo mjera cilja koju osoba sebi postavlja u djelovanju. U momentu u kojem determinirajuća tendencija osobnog 'ja' u odnosu prema vrijednosti biva u voljnom činu jednoznačno određena, nastupa moment dužnosti kao jedan od realnih čimbenika doživljaja volje. Kao najvažniju, Wojtyla ističe činjenicu da u voljnom činu, kako ga vidi moderna psihologija, »oba elementa, vrijednost i dužnost, ne samo da postoje jedan pored drugog, nego još više, jedno drugo uvjetuju i uzrokuju.«⁹ S tim u svezi, Wojtyla ističe da se »tek jedno takvo strukturalno povezivanje oba momenta mora priznati kao otkriće istinskog, na druge psihičke momente nesvodljivog čina volje.«¹⁰

U otkriću fenomenološkog aktualnog momenta, Wojtyla vidi zajedničko polazište u kojemu se susreću psiholog i etičar. Eksperimentalna psihologija volje oslanja se na doživljaj kauzalnosti osobnog »ja«, koji se otvara u neposrednom iskustvu kao fenomenološka činjenica. Od te konstatacije polazi i etičar u svojoj interpretaciji čudorednog doživljaja, budući da ta činjenica tvori psihološku jezgru tog doživljaja.

»Upravo svijest da sam ja kreativni djelatni uzrok svojih pojedinih djelovanja, tvori nužno psihološko uporište za doživljaj čudoredne odgovornosti za to djelovanje.«¹¹

Iz toga slijedi da i etičar u istraživanju čudorednog doživljaja mora zauzeti isto stajalište kao i psiholog, koji kreativnu djelotvornost otkriva kao prvi element doživljaja volje. No, zajedničko polazište ne znači i zajednički pristup, te Wojtyla odmah dodaje da će se »psiholog-empiričar od tog trenutka kretati u pravcu istraživanja vođenih eksperimentalno-induktivnom metodom, dok će etičar u tom trenutku naći ključ za shvaćanje čudorednog doživljaja i potom postupati po metodama vlastitim za tu znanost.«¹² Iz svega rečenog slijedi da je velika zasluga moderne eksperimentalne psihologije otkriće dinamičkog i personalno determinirajućeg karaktera volje. No, to otkriće nije dostatno za rješenje glavnog problema koji zanima etičara, a to je pitanje na koji je način etička vrijednost povezana s »kauzalnošću« osobe? Da ta povezanost postoji, ne podliježe dvojbi, ali način te povezanosti zahtijeva adekvatnu interpretaciju. Rezultati Achova rada i psihologijske škole važni su za etičara, jer mu dijelom mogu pomoći u prevladavanju pogrešnih koncepata volje koji počivaju na pogrešnom stavu spram iskustvenih činjenica, ali kao oruđe za takvu interpretaciju čudorednog doživljaja na koju se oslanja etika kao normativna znanost – ne mogu služiti. Ispravna interpretacija čudorednog doživljaja ne spada u područje psihologije, već predstavlja jednu od glavnih zadaća etike. S tim u svezi Wojtyla ističe:

»Filozof-moralist, koji je svjestan činjenice, da eksperimentalna psihologija dopijeva do brojnih ispravnih pojedinačnih tvrdnji o volji zahvaljujući ispravnom stavu spram iskustva, istovremeno je svjestan da jedino pomoću tih tvrdnji ne može stvoriti interpretaciju čudorednog doživljaja, na koju se oslanja etika koja je normativna znanost.«¹³

Problem adekvatne interpretacije čudorednog doživljaja više nije u domeni psihologije, nego etike, jer je

»... etički čin voljom prouzročen objekt, ali ne objekt na isti način kao svaki drugi objektivni sadržaj. Radi se o tome, da čovjek u svom djelovanju realizira izvan svoje volje različite objektivne sadržaje, različite vrijednosti, ipak etičku vrijednost realizira samo tada kada djeluje iz vlastite volje. Ta je vrijednost, naime, svojstvo same volje. Volja je dobra ili zla u etičkom smislu, a sve drugo u čovjeku i izvan njega je dobro samo ukoliko ostaje u realnoj ovisnosti o volji. Kada moderna psihologija volje otkriva determinirajuću ulogu volje kao empirijsku činjenicu, ne može nam pomoći tu funkciju volje naspram nje same objektivirati.«¹⁴

S tim u svezi Wojtyla ističe kako »mi nemamo pravo od empirijsko-induktivne znanosti zahtijevati da nam ona u tom odnosu isporuči prikladni znanstveni instrument. To leži izvan područja njenog pravog predmeta i njenih metoda.«¹⁵ Wojtyla je uvjerenja da se narav volje može dublje spoznati tek putem temeljne analize etičkog doživljaja. Ovdje je potrebno okrenuti se filozofiji, odnosno etici koja svoje polazište ima u čudorednom iskustvu. Stoga ne čudi da se Wojtyla najprije posvetio razmatranju Schelerove koncepcije čudorednog doživljaja, budući da je tu riječ o fenomenološkoj etici koja se oslanja na »fenomenološko iskustvo«, odnosno fenomenološkoj metodi, koja Scheleru omogućuje bavljenje etičkim doživljajem kao sadržajem neposrednog iskustva. Temeljem usporedne analize Schelerova i Kantova shvaćanja etičkog doživljaja u svjetlu »ispravnih premisa fenomenologije volje«, Wojtyla će pokazati da se u njihovim koncepcijama, unatoč svim razlikama, radi o sličnom odnosu spram volje kao moći osobe. Pritom se ne radi o cjelovitoj recepciji Schelerove i Kantove etičke koncepcije, nego o kritičkoj recepciji njihove interpretacije etičkog doživljaja. Zašto, po mišljenju Wojtyle, ni u Schelera niti u Kanta ne nalazimo adekvatnu interpretaciju čudorednog doživljaja? Koji je razlog da nam oba sustava ne pružaju dostatni odgovor na pitanje: »zašto etički doživljaj ima strukturu etičkog čina?«¹⁶ Jedan od glavnih razloga vidi Wojtyla u tome što je u obje koncepcije »izgubljen dinamički aspekt volje«, o kojemu govore istraživanja predstavnika moderne eksperimentalne psihologije volje. Stoga se analize koje slijede ograničavaju na one fragmente Schelerove i Kantove koncepcije etičkog doživljaja u kojima do izražaja dolazi problem volje u analizi etičkog čina.

8

Karol Wojtyla-Johannes Paul II., »Das Problem des Willens in der Analyse des ethischen Aktes«, u: Karol Wojtyla-Johannes Paul II., *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1980., str. 290.

9

Karol Wojtyla-Johannes Paul II., »Akt und Erlebnis«, u: Karol Wojtyla-Johannes Paul II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1981., str. 85.

10

Isto, str. 87.

11

K. Wojtyla-Johannes Paul II., »Das Problem des Willens in der Analyse des ethischen Aktes«, str. 291.

12

Isto, str. 293.

13

Isto, str. 303.

14

K. Wojtyla-Johannes Paul II., »Akt und Erlebnis«, str. 95.

15

Isto, str. 95.

16

Isto, str. 32.

Kritika Schelerove fenomenologijske interpretacije etičkog doživljaja

Wojtyla Scheleru ubraja u zaslugu da je u svojoj fenomenologiji djelomice ponovo izgradio odnos spram iskustva. Fenomenološka metoda trebala bi Scheleru omogućiti da se etičkom doživljaju približi kao iskustvenoj cjelini. U skladu s fenomenološkim principima svoga sustava, on ističe kako se etičkim doživljajem bavi kao onim što se nameće iskustvu i u iskustvu otvara svoju fenomenologijsku bit. Dok je moderna eksperimentalna psihologija, koja djelomice primjenjuje fenomenologijsku metodu, utvrdila da voljni čin predstavlja specifični doživljaj u kojemu se »ja« pojavljuje kao uzrok djelovanja, Scheler tu činjenicu previđa. Zašto Scheler nije analizirao unutarnju strukturu jednostavne činjenice da čovjek čini dobro ili zlo, da sebe doživljava kao uzrok svojih čina i da je s tim doživljajem povezana čudoredna vrijednost? Wojtyla u tome vidi konsekvencu čitave Schelerove koncepcije osobe. Iako Scheler tvrdi da nositelj doživljaja može biti samo osoba, za njega ona nije supstancija, subjekt u metafizičkom značenju te riječi, već ju promatra samo kao jedinstvo čina, jedinstvo koje je bez ostatka dano u doživljaju. Osoba »egzistira i živi samo u izvršenju intencionalnih čina«. ¹⁷

Kad Scheler konstatira da etički doživljaj ima karakter čina osobe, čin o kojemu govori, nije shvaćen u aristoteličkom smislu – on ne znači aktualiziranje mogućnosti, nego je samo intencionalni čin. Scheler se u svojoj interpretaciji etičkog doživljaja oslanja na koncepciju intencionalnih čina koju je preuzeo od F. Brentana. Po Scheleru, u strukturi istinskog etičkog doživljaja možemo naći samo intencionalne čine usmjerene na vrijednosti. To su prije svega čini emocionalne naravi na koje se oslanja etički doživljaj. Za Schelera su vrijednosti jedini sadržaj etičkog doživljaja. Scheler označava svoj sustav kao etiku materijalnih vrijednosti. Vrijednosti su po Scheleru objektivne danosti, »materijalne kvalitete«, »prafenomeni koji se ne mogu dalje objasniti«. Kao takve, vrijednosti su objekt iskustva i to tzv. »fenomenološkog iskustva«, a to znači da se vrijednosti otvaraju u sadržaju ljudskog doživljaja. One su predmet intuitivne spoznaje, tj. »osjećanja vrijednosti«. U etičkom doživljaju one imaju primat, a etičke vrijednosti nisu drugo do jedna vrsta materijalnih vrijednosti. No, Scheler isključuje mogućnost da

»... materijalne vrijednosti 'dobro' i 'zlo' same postaju materijom čina ostvarenja ('htijenja'). Tko, primjerice bližnjemu ne želi činiti dobro – tako što mu je stalo do realizacije tog dobra – nego vidi u tom činu priliku 'sam biti dobar', ili 'činiti dobro', taj nije ili ne čini istinski 'dobro', nego je to uistinu vrsta igre farizeja, koji samo želi pred sobom izgledati 'dobar'.« ¹⁸

Za Schelera,

»... vrijednost 'dobro' se pojavljuje ukoliko realiziramo (u pretpostavljanju danu) višu pozitivnu vrijednost; ona se pojavljuje na voljnom činu. (...) Ona se nalazi 'na leđima' tog čina ... odatle nikada ne može biti u tom činu intendirana«. ¹⁹

Wojtyla se slaže sa Schelerom u tome da izolirani interes za čudorednu vrijednost vlastitog čina može uništiti čudorednu vrijednost čina. Ipak je pogrešno, i Wojtyla s pravom na to skreće pozornost, iz toga zaključiti da vrijednost čudorednog dobra »nikada ne može u tom činu biti intendirana«. Po Scheleru, ne samo da htijenje osobe nije usmjereno na vrijednosti, nego se ono uopće niti ne može na njih usmjeriti. Čudoredne vrijednosti ne mogu se realizirati, nego jedino emocionalno doživjeti. Kad Scheler tvrdi da osoba nije samo nositelj etičkih vrijednosti nego i njihov izvor, tada pojam 'nositelj' razumije isključivo u fenomenologijskom smislu, a pojam 'izvor' u emocionalističkom

smislu. Budući da se prema Scheleru vrijednost može samo osjećati, volja je povezana s osjećanjem vrijednosti, ali ne i s kreativnom djelotvornošću osobe. Osoba je samo subjekt doživljaja i to pasivni subjekt, a nije uzrok svojih čina. Nasuprot Scheleru, Wojtyla ističe:

»Etički doživljaj, sveukupnost, koju svaki čovjek poznaje iz nutarnjeg iskustva, ne sastoji se u prvome redu od emocija, iako, slažemo se, emocionalni čin igra u njemu važnu ulogu. Ipak središnji strukturalni moment etičkog doživljaja jest moment htijenja.«²⁰

Iako je Scheler u svojim premisama fenomenolog, dakle svjestan je povezanosti čudorednog doživljaja s htijenjem vrijednosti, za njega to htijenje/voljni čin, ne predstavlja kralježnicu strukturalnog etičkog doživljaja. Htijenje vrijednosti ipak je samo tendencija koja je povezana s predožbom objekta ka kojemu se teži. Budući da je Scheler ulogu volje podredio osjećajima, tako da ona nije drugo do »epifenomen osjećajnog života«, htijenje u njegovoj interpretaciji ne pokazuje nikakvu autohtonu aktivnost, ono podliježe samo emocionalnoj motivaciji. U svojoj kritici Schelera, Wojtyla polazi od iste pozicije kao i moderna psihologije volje, pa čak i od pozicije od koje je pošao sam Scheler. On ukazuje na to da Schelerov sustav nije suglasan iskustvu, jer iskustvo na koje se oslanja etika pokazuje da osoba koja sebe doživljava kao uzrok određenih čina, istovremeno sebe doživljava kao subjekt čudorednih vrijednosti. Iako je Scheler ispravno primijetio da se u svakom emocionalnom doživljaju dobra ili zla te vrijednosti pojavljuju primarno u osobi kao njihovu nositelju, a tek sekundarno u njenim intencionalnim činima, time se još ne rješava temeljni problem strukture etičkog čina. S tim u svezi Wojtyla ističe da se te vrijednosti

»... ne pojavljuju u osobi samo kao specifični intencionalni sadržaji osjećajnih doživljaja, nego su također realne vrijednosti osobe same. Osoba zahvaljujući njima postaje realno dobra ili realno zla u etičkom smislu.«²¹

Wojtyla s pravom primjećuje da bi u slučaju kada bi bio ispravan odnos prema iskustvu od kojega u svojoj fenomenologiji polazi Scheler, tada morali priznati da »ne znamo ništa o tome postaje li čovjek svjesnom djelatnošću volje dobar ili loš, a znali bi samo to da on u uskoj povezanosti s tom djelatnošću doživljava vrijednosti koje nazivamo dobrim ili lošim.«²² U tom slučaju, ističe Wojtyla, Schelerov stav spram iskustva mijenja pravi predmet etike kao znanosti, jer mijenja etički život.

»Naime, nešto je drugo vrijednost kao realno obilježje osobe, a nešto sasvim drugo kao puki materijalni sadržaj doživljaja te osobe.«²³

17

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, A. Francke Verlag, Bern-München 1980., str. 389.

18

Isto, str. 48.

19

Isto, str. 48–49.

20

Karol Wojtyla-Johannes Paul II, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants

und Schelers«, u: Karol Wojtyla-Johannes Paul II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerloch 1980., str. 221.

21

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 96.

22

Isto, str. 102.

23

Isto.

Osoba sebe doživljava kao uzrok svojih čina i s tim je doživljajem povezana ćudoredna vrijednost. Iako je potrebno razlikovati između doživljaja ćudorednog dobra i pokretaća ćudorednog dobra, nije ih moguće razdvajati, jer to ne dopušta jedinstvo njihova subjekta. Subjekt je taj koji doživljava moralno dobro tako duboko jer je subjekt koji to dobro stvara iz sebe u ćinu slobodnog izbora, to znači, jer je pokretać dobra. Samo tako se može objasniti ćinjenicu da ćovjek izvršavanjem dobrog ćina ispunjava samoga sebe, time postaje dobar, dobar kao ćovjek. To je razlog zašto se dobro ne može bez ostatka shvatiti samo kao puki predmet emocionalnog ćina, kao vrijednost. Scheler je cijeli etićki doživljaj utemeljio u sekundarnim elementima, jer im je oduzeo kralježnicu volje. Volja je »pala kao žrtva Schelerova emocionalizma«. U Schelera ostaje nepojmljivim »na koji naćin ćovjek od osjećanja intencionalnih vrijednosti prelazi ka njihovoj realizaciji u htijenju«. Iz Schelerova shvaćanja, po kojemu voljni ćin u sebi ne krije etićku vrijednost, jer vrijednost nastaje samo njegovim povodom, javlja se na rubu (na lećima akta), a sam ćin ostaje izvan doživljaja etićke vrijednosti, slijedi da ćovjek ne realizira etićku vrijednost. Upravo u tome Wojtyla otkriva »fatalnu zabludu fenomenologije«. ²⁴

Emocionalistićkim principima u Schelerovu sustavu uvjetovano je i njegovo odbacivanje dužnosti. Za Schelera sve ono što nosi karakter zapovijedi (norma, imperativ) izvor je »negativizma« u etićkom ćivotu. Scheler doduše govori o »idealnom trebanju«, koje u sebi sadrži stanovitu prinudu na realiziranje onih vrijednosti koje se osjećaju kao pozitivne. Ali Scheler je mišljenja da se ćovjek mora osloboditi takve prisile trebanja, jer po je njegovu mišljenju etićki doživljaj tek tada punovrijedan kada vrijednosti vode do realizacije svojom privlaćnom snagom. Kada Scheler otklanja dužnost, tada previda važno ćinjenicu na koju je skrenula pozornost moderna psihologija volje, a to je da u voljnom ćinu, oba elementa, vrijednost i dužnost, ne samo postoje jedan pored drugog, nego se još i više, mećusobno uvjetuju.

»Kada vrijednost postane objektom determiniranja putem osobnog 'ja', ona mora na nućni naćin postati objektom psihološkog doživljaja kojega se ne može drukćije oznaćiti nego kao doživljaj dužnosti.« ²⁵

S tim u svezi, Wojtyla istiće da »psihološki shvaćena dužnost nije drugo nego moment samoodrećdenja osobe«, te dodaje da je i »dužnost u etićkom smislu psihološki ćin kao doživljaj, ali se razlikuje kroz neposredni materijalni *ratio* i uslijed toga postaje sadržajem kojega psiholog može istraživati svojim sredstvima«. ²⁶ Svoju interpretaciju Wojtyla zaključuje ocjenom da kod Schelera imamo posla s jednom »etikom 'materijalnih vrijednosti', to znaći s ne-normativnom 'materijalnom' etikom, dakle s etikom reduciranom na jednu vrstu psihologije vrijednosti«. ²⁷ Kao takva, Schelerova koncepcija može biti »vaćan most između eksperimentalne, induktivne psihologije i etike«, ali nije primjerena za interpretaciju etićkog ćina kao posebne ćjeline s vlastitom bćiti. U Schelerovoj koncepciji išćezava zbiljski etićki ćin, jer su »dobro i zlo udaljeni iz sadržaja intencionalne volje i povezani iskljućivo s emocionalnim ćivotom osobe«. ²⁸

Kritika Kantove koncepcije etićkog doživljaja

Wojtyla je mišljenja da je u Kanta, još teže nego u Schelera, naći etićki ćin kao onu iz općeg iskustva poznatu ćjelinu, što proizlazi iz razlićitog shvaćanja iskustva i razlićitih premisa na kojima poćivaju te dvije koncepcije.

Dok Scheler u okviru svojih fenomenoloških principa nastoji ostati vjeran iskustvu, Kant, suprotno tome, nastoji pokazati kako u konstrukciji etike to nije moguće. Kant ne poznaje »fenomenološko iskustvo«, nego iskustvo izjednačuje s »osjetilnim iskustvom«. Kant je uvjerenja da nam empirijska spoznaja isporučuje samo kaos utisaka, te sljedstveno tome objekt empirijske spoznaje ima samo pojedinačni i slučajni karakter. Temelj za znanstvenu, tj. općevažnu i nužnu spoznaju valja po Kantu stoga tražiti u spoznajnom subjektu, točnije u njegovim apriornim osjetilnim i razumskim formama. Tako se i znanstvena etika ne može osloniti na iskustvo, nego jedino na apriornu formu praktičnog uma, a to je moralni zakon. Wojtyła skreće pozornost na veliku ulogu koju činjenica postojanja moralnog zakona kao apriorne forme uma u njegovoj praktičnoj primjeni ima u Kantovim istraživanjima, a sastoji se u tome da »označuje svojevrсни obrat u njegovim metafizičkim nazorima«. Dok je spekulativni um navezan na osjetilnost i iskustvo, nije to i praktička uporaba uma. Kant daje primat praktičnom u utemeljenju uma, jer samo »praktična strana omogućuje otvaranje prostora slobode volje«. Dok je sloboda za teorijski um bila samo ideja kao i sadržaj antinomije, za praktični um ona tvori »ratio essendi« moralnog zakona, a moralni zakon »ratio cognoscendi« slobode, »uvjet pod kojim prije svega možemo biti svjesni slobode«. Wojtyła ističe kako ga »zakon, forma praktičkog uma« ovdje ne interesira kao temelj za razvijanje znanstvene etike u smislu Kantovih nazora, nego kao temelj života i etičkog djelovanja čovjeka. Prema Kantovu shvaćanju, etički život čovjeka ne daje empirijski temelj za prihvaćanje slobodne volje. Stoga etički život zahtijeva prekoračivanje granica empirije i po svom bitnom sadržaju mora pripadati noumenalnoj sferi čovjeka. Ovdje »ideja slobode nalazi svoju imanenciju, koja se u noumenon-čovjeku (*homo noumenon*) ostvaruje u volji kada moralni zakon kao apriorna forma praktičkog uma određuje tu volju«. ²⁹

Stoga se na prvi pogled može učiniti neočekivanom Wojtylina tvrdnja da u Kantovoj koncepciji doživljaja dominira doživljaj dužnosti. Može li se u Kanta uopće govoriti o doživljaju? Poznato je Kantovo nastojanje oko utemeljenja čudoređa u opreci spram nagnuća i osjećaja. Ipak je u prvi plan postavio jedan jedini osjećaj, osjećaj dužnosti, tj. poštovanje spram moralnog zakona. Za Wojtylu je to uzdizanje jednog jedinog osjećaja do takve uloge usko povezano s »neodređenim karakterom volje u Kantovoj koncepciji«. ³⁰ Kant, suprotno Scheleru, ističe kako u volji treba tražiti temelj etičkog čina i etičkih vrijednosti. On volju određuje kao moć »da ili proizvede predmete koji odgovaraju predoždbama ili pak da samu sebe odredi za njihovu prouzrokovanje (bez obzira na to da li je fizička moć dovoljna ili ne), tj. da odredi svoj kauzalitet.« ³¹ Wojtyła ne poriče da takvo određenje volje »sadrži ideju o

24 K. Wojtyła-Johannes Paul II, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers«, str. 222.

25 K. Wojtyła-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 85.

26 Isto, str. 85.

27 Isto, str. 52.

28 Isto, str. 53.

29 K. Wojtyła-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 56.

30 Isto, str. 79.

31 Immanuel Kant, *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 45.

kauzalnom karakteru volje«. ³² No, iako Kant ističe da je volja moć koja posjeduje dinamički karakter, Wojtyła primjećuje da »imamo posla samo s imenom naslijedenim od skolastike, ali ne sa zbiljnošću, koja je u onoj filozofiji bila označena tim imenom«, jer volja je »lišena vlastite, autonomne dinamike«, ona »ne posjeduje nikakav pravi predmet na koji bi se naravno usmjerilo njezino djelovanje nego svaki put slijedi motive koje joj isporučuje praktični um«. ³³ Drugim riječima, Wojtyła zamjera Kantu da čitavu problematiku volje istražuje i rješava samo na razini praktičnog uma, »pri čemu se izražava tako kao da praktički um predstavlja volju«. ³⁴

Volja je moć da se bira samo ono što um, neovisno o nagnuću, spoznaje kao praktički nužno, tj. dobro. Iako nije moguće poreći da ovakvo određenje volje uključuje u sebi i ideju volje kao začetnika djelovanja, valja istaknuti da u Kanta ne empirijska, nego čisto iz sebe, tj. iz čistog praktičnog uma proizašla volja, predstavlja htijenje kao temelj svog određenja. O empirijskoj ili »patološkoj« volji ne može se tvrditi da je slobodna, a za razvoj etike bezuvjetno je nužan pojam slobode volje. Ali ako se čovjeka i njegovu djelatnost shvati na fenomenalistički i empirijski način (*homo faenomenon*), onda se ni u kom slučaju ne može kod njega naći ovu slobodu volje. Pravi i jedini razlog slobode za volju leži u apriornoj formi praktičnog uma, u moralnom zakonu.

»Ali upravo zato, hoćemo li naći tu volju, moramo izaći iz empirijskog poretka i uputiti se u svijet *noumena*.« ³⁵

S tim u svezi Wojtyła ističe kako »Kant ne osporava slobodu volje, on samo misli, da se nju mora tražiti u sferi *homo noumenona* koja leži izvan fenomena«. Da bi na jednom primjeru ilustrirao kakve konsekvence ima takvo shvaćanje volje za čitavu teoriju čudorednog života, Wojtyła analizira poznati Kantov imperativ »s psihologijske strane«:

»Kant doduše govori o imanentnoj 'uzročnosti' volje, ipak nam je pokazuje kao snagu, koja podliježe utjecajima. Ona lako podliježe utjecaju osjećaja koji je prisiljavaju na određeni stav spram raznovrsnih dobara 'empirijskog' svijeta.« ³⁶

Ako se volja obraća bilo kojem predmetu zbog ugode, zadovoljstva ili sreće koje joj taj predmet stvara, takav učinak volje označava Kant kao »empirijski« ili »patologijski«. Upravo stoga se po Kantu volja mora osloboditi svih odredbenih razloga volje, koji njezinu djelatnost zapliću u prirodni svijet i osjetilno zamjetljiva dobra. »Dok Kant na taj način vodi principijelnu borbu protiv utjecaja osjećaja na etički život«, ističe Wojtyła, »bori se protiv čitavog nižeg čovjeka, protiv njegovih naravnih nagnuća koja vode tome da on odustaje od slobode i dospijeva u kolotečinu kauzaliteta prirode«. ³⁷ No, prema Kantu, čak i onda kada je djelovanje čovjeka određeno umom, ali ne i moralnim zakonom, i to samo zato jer je moralni zakon, odnosno ako moralni zakon nije isključivi motiv njegova djelovanja, nemamo posla s »višim čovjekom«. Praktični um određuje volju samo tada neposredno kao čisti um kada je odredbeni razlog apriorna forma moralnog zakona. Samo tada imamo posla sa stvarnim imperativom volje, odnosno s kategoričkim imperativom. Volja svoju punu potvrdu nalazi samo onda kada jedino »forma općeg zakonodavstva« postaje odredbenim razlogom volje, principom kojemu se podređuje kauzalitet volje. Nije dostatno da realizacija dobra bude suglasna moralnom zakonu nego moralni zakon mora biti jedini motiv. To je poznato Kantovo razlikovanje između legaliteta i moraliteta.

Svoj prigovor Kantovu formalizmu izriče Wojtyła na sljedeći način:

»Dopusti li se da vrijede ovi principi, onda svako čudoredno djelovanje volje zahtijeva potpuno odvratanje od dobara. Tako dugo dok volja teži k bilo kakvim dobrima, pa bila to i dobra

objektivno najvišeg ranga, nemamo posla s čudorednošću. Ali takvo držanje, koje je posljedica radikalnog raskida s iskustvom, ne zahvaća nijedno konkretno ljudsko djelovanje. Naime svako takvo konkretno djelovanje po naravi ima za predmet neko dobro, otuda mora svaki realni ljudski čin, koji ima svoje podrijetlo u volji, biti usmjeren na neko dobro.«³⁸

Wojtyla je mišljenja da se kod takvog shvaćanja problema vide samo uzroci koji djeluju na volju, bilo da se uzroci nalaze u osjećajima, bilo u umu, ali se ne vidi da volja sama djeluje kao uzrok.

»Kant doduše govori o njezinu 'kauzalitetu', ipak taj kauzalitet nije ništa samostalno, nego je određen umu i njegovu apriornom zakonu.«³⁹

Srž Wojtyline kritike upućene Kantovoj koncepciji volje svodi se na prigovor da u njoj dinamički aspekt volje ne nalazi svoj primjereni izraz. Kakve to ima konsekvence za Kantovo shvaćanje etičkog života i samog čovjeka, Wojtyla sažima na sljedeći način:

»Čovjek je u Kantovoj koncepciji okrenut prema unutra, k objavljivanju i potvrđivanju onoga što je po Kantovu mnijenju, na temelju njegovih kritičkih teza, bilo spoznajno nedohvatljivo. U tome smislu etički život nadopunjava naše ograničeno znanje o čovjeku. On naprotiv nije usmjeren prema van, na objektivnu zbiljnost, kojoj čovjek ipak ne udara samo pečat svog stvaralačkog uma, nego i dobra koje proizlazi iz njegove volje.«⁴⁰

I dok, s jedne strane, Wojtyla ističe da Kant etiku kao znanost ne razvija na temelju takvih empirijskih danosti kao što su doživljaji osobe, već je izgrađuje na temelju apriornih formi praktičnog uma, s druge strane, Wojtyla primjećuje kako »upravo takvo ishodište Kantove etike vodi tome da se dužnost doživi kao onaj element koji u konkretnom životu čovjeka posjeduje etičko značenje«.⁴¹ Iako nismo u stanju po Kantu zakon i dužnost deducirati iz empirijskih fakata, ipak se zakon i dužnost uzdižu do onih fakata koji predstavljaju djelovanje konkretnog čovjeka. Zato možemo, prema mišljenju Wojtyle, »također u Kantovoj filozofiji istraživati strukturu čudorednog čina, to znači, nama iz iskustva poznati doživljaj dužnosti, koji svoj izraz nalazi u osjećaju poštovanja spram zakona«.⁴²

32

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 57.

33

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers«, str. 207.

34

»Svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonu. Samo umno biće ima sposobnost djelovati prema predodžbi zakona, tj. prema principima, ili volji. Kako se za dedukciju djelovanja iz zakona zahtijeva um, to volja nije ništa drugo do praktični um.« – Immanuel Kant, »Osnov metafizike čudoređa«, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 107.

35

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 79.

36

K. Wojtyla-Johannes Paul II., *Das Problem des Willens in der Analyse des ethischen Aktes*«, str. 285.

37

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 58.

38

Isto, str. 210.

39

Isto, str. 91.

40

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers«, str. 206.

41

K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 73.

42

Isto, str. 73.

Analizirajući ulogu što ju taj osjećaj ima u Kantovoj koncepciji etičkog čina, Wojtyła primjećuje da razdvajanje etičkog i konkretnog sadržaja ljudskih doživljaja samo utoliko nije kod Kanta asolutno i potpuno, ukoliko on dopušta da vrijedi osjećaj poštovanja spram zakona. Iz volje, tj. njezina odnosa prema zakonu kao zakonu, nastaje posebni doživljaj.

»Ako odnos volje kao takve prema zakonu kao zakonu spada u noumenalno područje, doživljaj je njegov ekvivalent u području empirije. Osjećaj poštovanja spram zakona dakle nije ništa drugo nego doživljaj dužnosti.«⁴³

Ovaj jedan jedini osjećaj postao je u Kantovu sustavu »eksponentom cijelog etičkog života u subjektivnom značenju«. To isticanje osjećaja pokazuje da imamo posla s doživljajem posebne vrste. Taj osjećaj po Kantovu mišljenju nema ništa zajedničko s područjem empirije, on ne potječe od dobara, od porotka fenomena, nego je po Kantu jedini kojega spoznajemo apriori i čiju nužnost možemo uvidjeti. Osjećaj poštovanja pred moralnim zakonom ne uvodi nikakav heteronomni element u život naše volje, sasvim suprotno, on nam u stanovitom smislu dopušta doživjeti njezinu psihološku autonomiju u etičkom činu. Tek nam osjećaj poštovanja spram zakona dopušta zadobiti uvjerenje da volja biva određena jedino moralnim zakonom. Zato Kant kaže da »štovanje zakona nije pokretalo za čudorednost, nego je ono sama čudorednost, subjektivno uzeta kao pokretalo.«⁴⁴ Poštovanje za Kanta znači »samo svijest podređivanja moje volje zakonu bez posredovanja drugih utjecaja na moj razum.«⁴⁵ To, što u njemu osjećamo mora se, prema Kantu, označiti kao samoprocjenu naše vlastite etičke osobnosti i time također naše nadosjetilne i nadempirijske biti. U tom je smislu osjećaj poštovanja pred moralnim zakonom »znak onoga što postoji u noumenalnoj dubini čovjeka«.

Wojtyła ukazuje na još jednu važnu ulogu što ju taj osjećaj ima u Kantovoj koncepciji etičkog čina. Radi se o tome da on daje dužnosti pozitivno značenje u doživljaju osobe. Obligacija i dužnost znače uvijek svojevrsnu prisilu, odnosno samoprisilu na djelovanje, koja iako dolazi od uma, kao prisila ipak za slobodno biće mora biti nešto negativno. Osjećaj poštovanja spram zakona ipak prevadava tu situaciju na način da »pozitivnim odnosom prema kategoričkom imperativu dopušta ljudskoj osobi da uživa osjećaj pune autonomije što je istoznačno sa punim samopotvrđivanjem u etičkom smislu.«⁴⁶ Unatoč tome, Wojtyła primjećuje da je doživljaj dužnosti u Kanta prije »znak čudorednosti« nego pravi etički doživljaj, jer je odvojen od empirijske cjeline koju označujemo kao etički čin. Ovaj doživljaj ne spada u unutarnju strukturu ljudskog čina, već »samo blista pored raznovrsnih radnji čovjeka kao vanjski znak onog etičkog karaktera, kojega volja posjeduje izvan iskustva u inteligibilnoj sferi.«⁴⁷ Bit Wojtyline kritike upućene Kantu može se sažeti na prigovor da je na taj način iz etike »iščeznuo 'čin' kao pojam koji odražava empirijsku sveukupnost etičkog doživljaja«, te da se »etički život sakrio s onu stranu granica iskustva.«⁴⁸

Pozicija moderne psihologije volje, koja aktualno-dinamički moment postavlja u prvi plan svojih istraživanja o problemima volje, pomaže nam prevladati razdvajanje vrijednosti i dužnosti kao dva suprotna elementa etičkog doživljaja. Dužnost i vrijednost dvije su sastavnice etičkog života, jer one sačinjavaju cjelinu etičkog doživljaja koja je poznata iz iskustva. U tom iskustvu ne određuje niti jedino dužnost, niti jedino vrijednost totalitet etičkog doživljaja. Opće iskustvo dokazuje da se oba elementa povezuju na specifičan način.

»Čovjek se naime osjeća obvezatnim izvesti određene čine, od drugih se distancirati, upravo s obzirom na njihovu etičku vrijednost, i temeljem čudoredne vrijednosti čina osjeća da sam postaje dobar ili loš.«⁴⁹

Opće iskustvo ne samo što dokazuje međusobnu povezanost dužnosti i vrijednosti nego također pokazuje da se pravu strukturalnu jezgru tog doživljaja treba tražiti u volji. Wojtylina usporedna analiza Kanta i Schelera pokazuje da njihove koncepcije ne pružaju odgovarajući okvir za adekvatnu interpretaciju ćudorednog doživljaja. Dok je Kant u svojoj koncepciji etike razdvojio normu od doživljaja, Scheler je isključivanjem doživljaja dužnosti želio postaviti vrijednosti kao jedini »sadržaj etičkog doživljaja«. Odbacujući doživljaj dužnosti, Scheler je bio uvjerenja da se potpuno suprotstavio Kantovim etičkim principima. Wojtyla s pravom primjećuje da je Scheler time »de facto odbacio tek cijelu normativnu stranu i cijelu logičku problematiku etičkih sudova«, te se upravo zbog toga »nije mogao osloboditi kolosijeka Kantovih teza«. ⁵⁰

I Kant i Scheler otklonili su dinamički moment volje. Volja je u obje koncepcije potpuno postavljena u apriorizam praktičnog uma ili emocija. Kako Kantov praktični, umni, tako i Schelerov emocionalni apriorizam »donosi nadmoć predmetnog momenta i time motivacije naspram dinamike«, odnosno vode u etici do »esencijalne analize statičkih formi«. Apriorizam »ne dopušta objektiviranje za etiku najvažnijeg čimbenika, tj. čina«, u kojemu »počiva pravi ćudoredni doživljaj«. S tim u svezi, Wojtyla ističe da etika treba ostati u ispravnom odnosu spram iskustva, što znači da »mora biti slobodna od apriorizama«. ⁵¹ Wojtyla je uvjerenja da se na pravilnom odnosu spram iskustva temelji etika Tome Akvinskog i da je njegova koncepcija etičkog čina pravilni i adekvatni prikaz etičkog doživljaja. Wojtyla poduzima komparativnu analizu voljnog čina u psihologiji i u Tome Akvinskog.

Usporedna analiza čina volje u modernih psihologa i u Tome Akvinskog

Wojtyla poduzima posebnu analizu učenja Tome Akvinskog o volji i njezinu udjelu u etičkom činu, i to upravo u usporedbi sa spoznajama moderne psihologije. Stoga se analize koje slijede usredotočuju samo na one fragmente Tomina učenja o volji u kojima su uočljive podudarne točke sa shvaćanjem volje kakvu susrećemo u predstavnika eksperimentalne psihologije volje. Dok moderni empiristi u suglasju s premisama njihovih metoda voljni čin istražuju jedino kao empirijski doživljaj, Toma nasuprot tome svoj nauk o volji razvija unutar čitavog sustava njegovih metafizičkih principa i principa njegove filozofije bitka. Kako onda objasniti začuđujuću činjenicu da, unatoč principijelnim razlikama između metoda, u oba prividno tako udaljena shvaćanja susrećemo zajedničke crte? Po mišljenju Wojtyle, to je »nedvojbeno posljedi-

43
Isto, str. 75.

44
I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 117.

45
I. Kant, *Osnov metafizike ćudoređa*, str. 163.

46
K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 67.

47
K. Wojtyla-Johannes Paul II, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers«, str. 213.

48
Isto, str. 213.

49
Isto, str. 70.

50
K. Wojtyla-Johannes Paul I, »Das Problem der Trennung von Erlebnis und Akt in der Ethik im Lichte der Anschauungen Kants und Schelers«, str. 228.

51
Karol Wojtyla-Johannes Paul II, »Das Problem des Willens in der Analyse des ethischen Aktes«, str. 294.

ca onih odnosa prema iskustvu, koji leže u temelju čitave filozofije bitka sv. Tome.⁵² Iako se Ach i drugi moderni psiholozi bave voljom samo u fenomenološkom smislu kao doživljajem, koji pokazuje determinirajuću tendenciju osobnog ja, a Toma u okviru svojih metafizičkih shvaćanja volju tretira kao moć duše, povezuje ih »isti stav prema volji kao jednoj iz doživljaja poznatoj cjelini«. Drugim riječima, može se reći da »ista fenomenologija volje, kojom se služi psihologijska škola kao temeljem za eksperimente, na stanoviti način prati također Tomu u njegovim metafizičkim analizama volje«. ⁵³ Iz toga slijedi da »fenomenološka slika volje mora u temelju biti jedna, naime ona koja se nameće unutar iskustva«, te Wojtyla ističe da je »istinoljubiv stav spram iskustva prvi uvjet za ispravnost koncepta«. ⁵⁴

Iz Tomina učenja o volji, Wojtyla najprije izdvaja fragment koji se odnosi na razlikovanje između pokreta (*moto*) unutar voljne djelatnosti, tj. razlikovanje između *quod exercitium* i *quod specificacionem*.⁵⁵ Ovo razlikovanje Wojtyla dovodi u usku svezu s razlikovanjem između aktualno-dinamičkog momenta i momenta objekta volje, koje susrećemo u predstavnika eksperimentalne psihologije volje. Prvi moment označuje determinirajuću tendenciju osobe, a drugi motivaciju. Toma ukazuje na dva principijelna izvora aktualiziranja volje. Jedan od tih izvora jest narav volje same, jer po naravi je volja težnja (*appetitus*), tendira svemu što je na »univerzalni« način dobro. Promatramo li volju pod aspektom izvođenja (*exercitium*) čina, tada možemo reći da volja pokreće samu sebe *quod exercitium*, jer skriva u svojoj naravi težnju i žudnju koja ju snagom te naravi navodi na dobro. Kada s tim u svezi Wojtyla kaže kako to »nema pasivni nego aktivni karakter«, time ukazuje na Tomino učenje prema kojem volja kako bi djelovala ne treba kauzalne impulse izvana. Jedini kauzalni impuls jest akt Stvoritelja, koji je volji dao takvu narav.⁵⁶ I snagom te naravi je volja sama već u čovjeku kauzalni izvor onih impulsa koji za predmet imaju različita dobra.

Toma govori o volji kao moći čijom pomoći duša djeluje. Kada je označuje kao »pasivnu potenciju«, tada »pasivnost« volje znači da volja kako bi mogla pokretati najprije sama mora biti pokrenuta. Ono što Toma označava kao *motio quoad exercitium*, što potječe od volje same, jest njezin naravni pokret. Ali ta naravna težnja prema dobru još ne tvori čitavu strukturu te moći. Volja je usmjerena na različita dobra temeljem predožbi u kojima se ta dobra volji pojavljuju kao težnje vrijedni ciljevi. Upravo taj aspekt voljne djelatnosti označuje Toma kao *motio quod specificacionem*. U tom odnosu pokret volje ne proizlazi više iz puke dinamike njezine naravi, nego iz uma. Umnost težnje tvori bit volje koju Toma označava kao *appetitus rationalis*. Moć težnje, a takva je volja, po Tomi jest umna putem participacije (*rationale per participationem*).⁵⁷ Volja participira na umu jer ona nije iz sebe umna, ne vodi samu sebe, nego je vodi *ratio*. Iako, naime, volja po svojoj naravi spada u intelektualni dio duše, ipak ona nije dio umne moći. Ta umnost težnje koja je volji naravna, aktualizira se na način da volja pokrete usuglašava umu i njegovim sudovima o predmetima težnje. Ti sudovi imaju praktično značenje i određuju dobrotu pojedinih predmeta težnje. Pravi predmet uma jest istina i bitak; kada djeluje zajedno sa žudnjom prema dobru, zadaća je uma objektivirati stvarnu dobrotu tih dobara za volju i na taj način njenu naklonost postaviti.

Ovo objektiviranje predstavlja za volju drugi izvor njezina aktualiziranja. Toma to naziva *motio quoad specificacionem*, ukoliko konstatira da pokret koji dolazi od uma, počiva na usmjeravanju kauzalnosti koja čini bit volje u pravcu odgovarajućih objekata, odnosno različitih dobara. Volji ostaje moć naspram dobara. Upravo tu moć aktualizira um. Stoga Toma *specificacio* ozna-

čuje također kao *motio*. Tako u području *exercitium actus* nema nužnosti, ovdje je volja determinirajući uzrok i sebe pokreće. Ali nije li onda volja aktivna potencija? Promatra li se volja pod motrištem sadržajne specifikacije, determinacije putem uma, izgleda pasivne naravi. Promatra li se pak pod vidikom *exercitium actus*, izgleda da je aktivna potencija. Toma naglašava da volja nikada pod istim vidikom ne može biti u potenciji i u aktu, ali može biti pod različitim. Pasivna je volja u pogledu na ono »što« njezina htijenja.

Svako dobro može biti predmet težnje ljudske osobe, ali o umnom karakteru te težnje odlučuje princip dobra (*ratio boni*), koje shvaća um. To odgovara tradicionalnoj formulaciji *nihil volitum nisi praecognitum*. Ovaj je problem u interpretaciji Tome predstavljen drukčije nego u Kanta. U Kantovoj koncepciji volja nije umna težnja (*appetitus rationalis*), nego isto što i praktični um, odnosno praktična dimenzija uma. Za razliku spram Kanta, koji poistovjećuje praktični um i volju, u Tome su um i volja dvije različite moći ljudske duše. To se očituje u tome da je moguće ne htjeti ono prema čemu um pokreće volju. U Tome voljna djelatnost putem uskog međudjelovanja s umom zadobija karakter umne težnje (*appetitus rationalis*) bez obzira na to koje dobro je predmet njezina čina. Volja sudjeluje u svakom djelovanju, bilo vanjskom ili unutarnjem, koje za objekt ima dobra empirijskog poretka. Sudjelovanje volje u svim svjesnim djelovanjima čovjeka za Tomu ne znači »patologiziranje« volje kako je to shvaćao Kant. Autonomiju volje ne smije se određivati prema dobrima ka kojima ona u djelovanju teži, nego prema načinu težnje.

Um se u tom zajedničkom djelovanju ne ponaša kao u Kanta. Wojtyła ukazuje na posve različito shvaćanje zapovijedi u Tome u odnosu na Kanta.

»I kada um formulira zapovijed, ipak volja ima onu moć koja je u svakoj zapovijedi sadržana.«⁵⁸

I to se događa jer čitava naravna dinamika volje, po Tomi, tendira dobru. Volja se pojavljuje kao moć koja djeluje zajedno s umom, a ne samo kao ona koja podliježe kauzalitetu motiva. Kada, dakle, um dovodi volji raznovrsna dobra, tada to čini na način koji odgovara naravi njezine težnje, u svjetlu objektivnog *ratio* dobra. Spoznaja takvog *ratio* dobra specifična je za razum, čiji je pravi objekt istina.

»U tom slučaju um djeluje zajedno s voljom i zato sadrži *ratio* dobra (*ratio boni*), istinu o dobru u odnosu na to što treba tvoriti objektivni sadržaj djelatnosti volje.«⁵⁹

Djelatnost volje zaslužuje u posebnom značenju oznaku etičkog čina, jer »aktualizira osobi vlastite potencije postajanja dobrom u etičkom poretku«. Ta se mogućnost aktualizira voljnim činima i to »aktualiziranje tvori bit one specifične cjeline koju označujemo kao etički čin.«⁶⁰ Wojtyła svoju usporednu

52
Isto, str. 87.

53
Isto, str. 302.

54
Isto.

55
Usp., Tomae Aquinatis, *Summa theologica*, Marietti, Taurini 1932., I-II, q. 10.

56
Isto, I-II, q. 9, a.6.

57
Isto, II-II, q.5 8, a.4 ad 3.

58
Usp. T. Aquinatis, *Summa theologica*, I- II., q.17, a.5.

59
K. Wojtyła-Johannes Paul II, »Akt und Erlebnis«, str. 97.

60
Isto, str. 99.

analizu zaključuje ocjenom da shvaćanje voljnog procesa u koncepciji *moto quoad exercitium* i *motio quoad specificacionem* daje točno to što se nameće iz neposrednog iskustva kao jedinstvo koje se sastoji iz aktualno-dinamičkog i objektivnog momenta.

Iz svega rečenog postaje vidljivim da za adekvatnu interpretaciju etičkog čina nije dostatna niti eksperimentalna psihologija niti bilo koji filozofski sustav koji se bavi samo esencijalnom stranom stvarnosti. Etičke vrijednosti nisu prije svega sadržaj intelektualnih ili emocionalnih doživljaja, nego su u prvom redu sadržaj ostvarenja osobe i njezine volje.

»Ako ne shvatimo čitavu dinamiku etičkog ostvarenja osobe putem volje tada nismo shvatili ni nutarnju bit etičkog doživljaja.«⁶¹

Možemo shvatiti samo pojedine elemente tog doživljaja kao što smo ustanovili u istraživanju koncepcija Schelera i Kanta.

Iris Tićac

Wojtylas Dialog mit der Wissenschaft

Zusammenfassung

Ziel und Zweck dieses Artikels liegen in dem Versuch, auf den wichtigen Beitrag Karol Wojtylas zur Entwicklung des Dialogs zwischen der klassischen Philosophie und des modernen Denkens, sowie zwischen der klassischen Philosophie und der Wissenschaft, besonders auf dem Gebiet der Ethik, hinzuweisen.

Die Analysen stützen sich vor allem auf den Teil der Lubliner Vorlesungen mit dem Titel Akt und Erlebnis, die er als junger Dozent an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin hielt. Diese Vorlesungen sind paradigmatisch für Wojtylas Dialog mit dem modernen Denken und der Wissenschaft. In diesen Vorlesungen befasst sich Wojtyla mit den Unterschieden zwischen den psychologischen und philosophischen Analysen des Willens, um die Struktur des ethischen Aktes zu erklären. Aufgrund der komparativen Analyse der Position der modernen Richtung der experimentellen Willenspsychologie (N. Ach) und der Auffassungen, denen wir bei Thomas von Aquin begegnen, gelang es Wojtyla nicht nur auf mögliche konvergente Punkte zwischen diesen Analysen hinzuweisen, sondern auch auf die Unterschiede, die unausweichlich sind. Wojtylas Dialog mit der Konzeption der modernen Richtung der Willenspsychologie war fruchtbar sowohl für die Erhellung der Bedeutung der metaphysischen Konzeption des Willens von Thomas von Aquin, als auch für die Erörterung des Problems der Trennung von Erlebnis und Akt in den ethischen Theorien von I. Kant und M. Scheler.

Schlüsselwörter

das ethische Erlebnis, der Willensakt, die Erfahrung, das Erlebnis der Pflicht, der Wert, die Willensdynamik