

## Filozofowanie ks. Ludwika Wciórki w perspektywie kantyzmu

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

*Jest prawdą, że znam się na filozofii Kanta, ale czy ja jestem kantystą?*  
(Ludwik Wciórka)<sup>1</sup>

Niniejszy artykuł<sup>2</sup> poświęcony jest filozoficznej twórczości wybitnego przedstawiciela poznańskiego środowiska naukowego, księdza profesora Ludwika Wciórki (1928-2000)<sup>3</sup>. Pole badawcze niniejszego referatu zostało zawężone do części dorobku filozoficznego ks. prof. L. Wciórki, związanego z jego studium nad filozofią I. Kanta. Studia nad Kantem ukształtowały z pewnością profil wczesnego filozofowania ks. Wciórki, co znalazło swoje odzwierciedlenie w rozprawie doktorskiej pt. *Sposób filozofowania Immanuela Kanta w jego „Krytyce czystego rozumu”*, z punktu widzenia filozofii bytu (Lublin 1961, mps). Jednakże kontakt z kantyzmem nie został definitywnie zerwany po obronie rozprawy doktorskiej. Manuskrypty, artykuły oraz dydaktyczna aktywność ks. Wciórki świadczą o tym, że filozofia Kanta była zawsze przedmiotem jego żywego zaintereso-

<sup>1</sup> To pytanie (wątpliwość?), wyrażone w rozmowie z autorem niniejszego referatu (uczniem ks. Wciórki), było osobistym ustosunkowaniem się ks. prof. L. Wciórki do prób zaliczenia go do grona kantystów.

<sup>2</sup> Jest to fragment referatu wygłoszonego 9 lutego 2001 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z okazji konferencji poświęconej śp. ks. prof. Ludwikowi Wciórcce, w pierwszą rocznicę jego śmierci.

<sup>3</sup> Ks. Ludwik Wciórka, ur. 22 V 1928 r. w Lesznie (Wielkopolska). W latach 1948-1954 studiował teologię w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Gnieźnie i Poznaniu. W latach 1956-1960 odbył studia specjalistyczne w zakresie filozofii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, oraz doktoryzował się w roku 1962 na podstawie rozprawy pt. *System filozofowania Kanta w „Krytyce czystego rozumu”*, z punktu widzenia filozofii bytu. Habilitował się w roku 1973 w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie na podstawie pracy pt. *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji problematyki ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*. Szerzej na temat sylwetki osobowościowej i intelektualnej ks. prof. L. Wciórki por. *Autobiografia. (Sapientis est ordinare. Opuscula Ludvico Wciórka septuagenario dedicata, Poznań 2001)*.

wania, choć z czasem musiała ustąpić pola innym badaniom, zwłaszcza nad filozofią Pierre'a Teilharda de Chardin<sup>4</sup>.

Z racji stałej obecności filozofii Kanta w spektrum zainteresowań filozoficznych ks. L. Wciórki podejmujemy następujący problem: Czy wczesne studia nad metodą filozofowania Kanta pozostawiły po sobie trwałe ślady w późniejszym sposobie filozofowania ks. Wciórki, a jeśli tak, to czy taki sposób filozofowania można by określić mianem specyficznej formy kantyźmu?

Próba odpowiedzi na tak postawione pytanie domaga się najpierw wyjaśnienia sposobu rozumienia samego kantyźmu (I), a następnie dokonania charakterystyki filozofowania ks. L. Wciórki tak pod względem uwarunkowań (II), jak i charakteru refleksji filozoficznej, tak jak go pojmował L. Wciórka (III), reprezentowanego przez Wciórkę stanowiska filozoficznego (IV), oraz miejsca elementów światopoglądowych w jego filozofowaniu (V). Na takiej podstawie dokonamy oceny obecności określonej formy kantyźmu w filozofowaniu L. Wciórki (VI).

Postawiony w tym referacie problem z pewnością intryguje osoby dopatrujące się w intelektualnej sylwetce ks. Wciórki jedynie zwolennika tzw. filozofii klasycznej, którego sposób filozofowania miałby pozostać całkowicie zamknięty na oddziaływanie ze strony filozofii Kanta. Czy taka opinia jest uzasadniona? Rzecz jasna, czymś innym jest znajomość określonego sposobu filozofowania (*bycie znawcą Kanta* – co Wciórka przyznał sam o sobie), a czymś zupełnie innym własny sposób filozofowania (*bycie kantystą* – czego Wciórka sam o sobie nie mógł powiedzieć). Jednakże w historii filozofii było wiele sytuacji, w których badana i interpretowana filozofia, w mniejszym czy większym stopniu, wpływała na umysłowość jej badacza, nawet wtedy, gdy ten zamierzał pozostać w stosunku do niej na pozycji neutralnej lub zgoła całkowicie przeciwnej<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. np. L. W c i ó r k a, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973, t e n ż e, *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji problematyki ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976, oraz wydaną pośmiertnie książkę, t e n ż e *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, Poznań 2002.

<sup>5</sup> Przykładowo: w filozofii starożytnej, pomimo krytyki szeregu ważnych dla Platona poglądów filozoficznych, „Arystoteles był najbardziej nieodrodnym spośród uczniów Platona”. D i o g e n e s L a e r t i o s, V, 1 – cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1997, s. 375; w filozofii średniowiecznej, począwszy od drugiej połowy XIII wieku, aż do pierwszej połowy XX wieku, zachodziła rozbieżność między autentyczną koncepcją metafizyki według św. Tomasza, a koncepcją metafizyki według późniejszych tomistów, którzy zupełnie nie dostrzegali różnic między filozofią św. Tomasza, a filozofią Arystotelesa w aspekcie właściwego przedmiotu tych filozofii (por. E. M o r a w i e c, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 171n); w filozofii nowożytnej R. Descartes, który uważał się za filozofa zrywającego z dotychczasową tradycją, jako bezwartościową, w rzeczywistości był z nią bardziej związany niż sam sądził (por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990, s. 46); w filozofii współczesnej M. Heidegger, próbując zinterpretować stosunek Kanta do metafizyki, w rzeczywistości wyłożył *Krytykę czystego rozumu* w ramach swojej ontologii fundamentalnej (por. J. R o l e w s k i, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, s. 40-108).

Z obfitego pisarstwa ks. prof. L. Wciórki (ponad 130 publikacji, w tym 6 książek<sup>6</sup>) wybieramy przede wszystkim maszynopis rozprawy doktorskiej<sup>7</sup>, a pozostałe pisma i artykuły traktujemy narzędziowo. Autor niniejszego referatu miał również dostęp do zbioru manuskryptów L. Wciórki sporządzonych głównie w formie fiszek<sup>8</sup>.

## I. DWA POJĘCIA KANTYZMU: PROGRAMOWE I INSPIRACYJNE

W kontekście pytania o możliwość i przejawy wpływu kantyzmu na styl filozofowania L. Wciórki, wyróżniamy dwie formy kantyzmu: programową i inspiracyjną. Przez programową formę kantyzmu rozumiemy intelektualną aktywność spadkobierców filozofii Kanta, którzy swoje intelektualne powołanie upatrują w programowym rozwijaniu niektórych elementów Kantowskiej filozofii. Mamy tu na uwadze głównie styl myślenia zwany filozofią transcendentalną, wyrosły na gruncie kantowskiego pytania o warunki możliwości ludzkiego poznania. W nurcie tak rozumianej formy kantyzmu mieściłby się także proces przekształcenia filozofii transcendentalnej w hermeneutykę, która pytaniu Kanta o *warunki możliwości* nadała znaczenie uniwersalne, pytając o warunki możliwości wszelkiego doświadczenia<sup>9</sup>. Natomiast przez inspiracyjną formę kantyzmu rozumiemy taką postawę intelektualną, która nie przyjmuje u swej podstawy fundamentalnych założeń kantyzmu, nie rozwija ich programowo, ale z całym znanstwem filozofii Kanta nawiązuje do niektórych jej motywów, widzi w nich określoną wartość teoretyczną, czerpie z nich inspirację do rozważania problemów filozoficznych, a także unika skrajnych opinii na jej temat, zwłaszcza całkowicie negatywnych.

<sup>6</sup> Wśród nich, oprócz dotychczas wymienionych, należy wspomnieć następujące publikacje: L. W c i ó r k a, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982; t e n ż e, *Wiedzieć, że jest Bóg. Elementy teodycei*, Poznań 1985, 1994; t e n ż e, *Filozofia przyrody*, Poznań 1993; t e n ż e, *Teoria poznania*, Poznań 1996.

<sup>7</sup> L. W c i ó r k a, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta w jego „Krytyce czystego rozumu”*, z punktu widzenia filozofii bytu, Lublin 1961 (mps).

<sup>8</sup> Zapiski te zostały przedstawione autorowi niniejszego referatu w takim układzie, w jakim pozostawił je ks. Wciórka. Fiszki znajdują się w obszernej zielonej teczce ze złotym napisem: *PRACE NAUKOWE. W. L.* i zostały oryginalnie podzielone na szereg zbiorów, z których każdy ma swoją własną nazwę. Manuskrypty Wciórki będą w tym referacie cytowane w następujący sposób: imię i nazwisko autora fiszki, tytuł fiszki, tytuł zbioru fiszek, aktualne miejsce znajdowania się rękopisu (tu: Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4), numer porządkowy fiszki (wprowadzony przez autora tego referatu) oraz mała litera *r* lub *v* dodana do cyfry wskazuje, czy chodzi w danym wypadku o *recto* czy *verso* karty rękopisu, czyli o pierwszą lub drugą jej stronę, np.: L. W c i ó r k a, „Krytyka” jako metoda, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 12 r.

<sup>9</sup> Por. M. S z u l a k i e w i c z, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002, s. 8; t e n ż e, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.

## II. UWARUNKOWANIA STUDIUM LUDWIKA WCIÓRKI NAD FILOZOFIĄ IMMANUELA KANTA

Na wybór i sposób podejścia jednostki do określonej filozofii rzutują co najmniej dwa rodzaje czynników: filozoficzne i osobowościowe. W badaniu uwarunkowań studium ks. L. Wciórki nad filozofią Kanta uwzględnimy zarówno środowiskowe czynniki filozoficzne, jak i osobiste cechy jego umysłowości.

W kwestii filozoficznych uwarunkowań, jakie złożyły się na podjęcie studiów nad Kantem, zwraca na siebie uwagę pewna ogólna tendencja panującą w latach 60-tych ubiegłego stulecia na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na którym studiował ks. Wciórka. Mianowicie, rozwijano wówczas metodologiczną tezę, zachowującą zresztą swoją ważność i obecnie, że przedmiot badań z góry określa metodę badawczą. Na polu filozofii bytu oznaczało to, że koncepcja bytu rzutuje jednocześnie na samą metodę poznania metafizycznego. Szereg prac powstałych wówczas na Wydziale Filozoficznym KUL miało między innymi służyć uzasadnieniu tej metodologicznej tezy.

Rozprawa doktorska ks. Wciórki pt.: *Sposób filozofowania Immanuela Kanta w jego „Krytyce czystego rozumu”*, z punktu widzenia filozofii bytu (Lublin 1961), była związana z uzasadnieniem procedury badawczej, zgodnie z którą rodzaj przedmiotu, a ściśle biorąc jego koncepcja, z góry określa metodę badania tegoż przedmiotu. W myśl tej zasady, w zakończeniu swojej dysertacji Wciórka wysunął wniosek natury metodologicznej. Jego zdaniem, w *Krytyce czystego rozumu* zachodzi ścisła zależność między przyjętą koncepcją przedmiotu w metafizyce, a koncepcją poznania metafizycznego. Skoro bowiem przedmiotem metafizyki miałyby być aprioryczne, podmiotowe formy poznawcze, które konstytuują każdy możliwy przedmiot poznania, to tym samym poznanie metafizyczne, a więc i metoda metafizyki, musi mieć charakter aprioryczny. Dla Kanta, stwierdza Wciórka w podsumowaniu swej pracy, *przedmiotem poznania nie jest rzecz transcendentna w stosunku do poznającego podmiotu, lecz to, co stanowi konstrukcję wyznaczoną podmiotowymi, z natury władz poznawczych podmiotu wyphywającymi, prawami poznania. Prawa te równocześnie określają samą strukturę przedmiotu poznania. (...) Takie rozumienie elementów apriorycznych poznania musiało mieć duże znaczenie dla rozumienia samej metafizyki u Kanta. Metafizyka bowiem – tak jak ją rozumiał Kant – musiała być poznaniem apriorycznym, a więc dotyczyłaby tylko tych elementów, które sam podmiot w poznanie wnosi. Jej tedy przedmiotem musiałyby być podmiotowe formy poznawcze, a te są równocześnie elementami strukturalnymi samego przedmiotu w tym znaczeniu, że każdy przedmiot poznania musi im odpowiadać*<sup>10</sup>. Wciórka wykazał, że zasada metodologiczna, zgodnie z którą przedmiot określa metodę, znajduje swoje zastosowanie także w filozofii Kanta. Przyjęta przez Kanta aprioryczna koncepcja przedmiotu i warunków jego możliwości nada-

<sup>10</sup> L. Wciórka, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta...*, dz. cyt., s. 148-149.

ła aprioryczny charakter poznaniu metafizycznemu<sup>11</sup>, wyznaczając tym samym metodę badania przedmiotów w Kantowskiej metafizyce.

Do próby wyodrębnienia osobowościowo-filozoficznych czynników, które mogły skierować uwagę ks. Wciórki na problem metody filozoficznej zastosowanej przez Kanta, dużo światła może wnieść świadectwo nauczycieli, przyjaciół i uczniów ks. Wciórki.

Kolega ks. Wciórki z okresu studiów lubelskich ks. prof. Stanisław Kowalczyk, wspomina<sup>12</sup>, że jakkolwiek nie potrafi wprost wskazać na to, co skłoniło L. Wciórkę do zajęcia się filozofią Kanta, to jednak przyznaje, że poprzez zainteresowanie się Kantem Wciórka wyróżniał się spośród ówczesnych doktorantów zajmujących się głównie tomizmem. W trakcie pisania rozprawy doktorskiej Wciórka, podobnie zresztą jak S. Kowalczyk i wielu innych doktorantów, korzystał z wykładów, osobistych rozmów i życzliwości ówczesnego Dziekana Wydziału Filozoficznego o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca, czemu Wciórka dał wyraz we wstępie do swojej dysertacji<sup>13</sup>. Jednakże – jak wspomina Kowalczyk – Wciórka nie podzielał poglądu o. Krąpca, według którego cała filozofia nowożytna jest wielkim pasmem błędów i dlatego nie zasługuje na większą uwagę. Nie poddając się tej arbitralnej ocenie – wspomina dalej Kowalczyk – Wciórka żywił głębokie przekonanie, że w filozofii nowożytnej są problemy, które należałoby na nowo przemyśleć.

Nauczyciel Wciórki, o. prof. M. A. Krąpiec, odpowiadając na pytanie: Co skłoniło ks. Wciórkę do podjęcia analiz badawczych w zakresie metody filozofowania I. Kanta?, stwierdził, że jego uczeń zamierzał zająć się nie tyle samą filozofią Kanta, co raczej zbadać i przekonać się, na czym polegają różnice zachodzące między metodą stosowaną w filozofii realistycznej, której przedmiotem jest realnie istniejąca rzeczywistość, a aprioryczną metodą antropologiczną, w której – bazując na antropologicznym a priori – analizuje się jedynie treść ludzkiej świadomości, a w dalszej konsekwencji także podświadomości, co było nieszczęściem całej filozofii nowożytnej<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Należy zauważyć, że teza o apriorycznym charakterze poznania metafizycznego w Kantowskiej filozofii została uchylona przez przedstawicieli jednego z najnowszych nurtów interpretacyjnych, którego wyrazicielami są np.: J. Rolewski, J. M. Siemek, a z obcojęzycznych autorów: G. Sala, W. Bröcker, P. F. Strawson, N. Knoepffler. Ogniwem łączącym te interpretacje jest pojmowanie nowej metafizyki Kanta, jako metafizyki ściśle powiązanej z doświadczeniem i to nie tylko powiązanej z doświadczeniem jako możliwym, w sensie analizy apriorycznych uwarunkowań samego doświadczenia, ani nie tylko z doświadczeniem ujętym w jego całości, ale z doświadczeniem jako faktycznym, tzn. dokonującym się aktualnie.

<sup>12</sup> Wspomnienie S. Kowalczyka o ks. Wciórcie zostało wyrażone w rozmowie z autorem niniejszego referatu.

<sup>13</sup> We wstępie do rozprawy doktorskiej ks. Wciórki czytamy: „autor podczas pisania korzystał bardzo wiele i z wykładów i osobistych rozmów z Dziekanem Wydziału, O. Profesorem dr Albertem Krąpcem. Jemu też przede wszystkim za okazaną pomoc i stałą życzliwość niniejszym bardzo dziękuję”. L. W c i ó r k a, *Sposób filozofowania Immanuelu Kanta...*, dz. cyt., Wstęp.

<sup>14</sup> Wspomnienie o. M. A. Krąpca o swoim uczniu zostało wyrażone w rozmowie z autorem niniejszego referatu.

Wydaje się jednak, że odpowiedź Krapca na pytanie dotyczące czynników, które miały skłonić jego ucznia do podjęcia badań nad Kantem, jest w rzeczywistości wyrażeniem jego własnej opinii na temat filozofii Kanta, a nie próbą obiektywnego wskazania na rzeczywiste motywy wyboru przez Wciórkę określonej tezy doktorskiej. Wypowiedź Krapca sugeruje bowiem wyraźnie, że przedmiotem zainteresowania Wciórki nie była przede wszystkim filozofia Kanta, ale raczej przeprowadzenie studium porównawczego, w którym filozofia jaźni reprezentowana przez Kanta i filozofia bytu, miałyby być traktowane jako dwa paralelne elementy porównania, przy czym z góry projektuje się tu negatywną ocenę filozofii Kanta z punktu widzenia tomizmu. Taka opinia nie daje się jednak utrzymać chociażby w perspektywie samego wstępu do pracy doktorskiej, w którym Wciórka wyraził swój zamiar badawczy: *Praca niniejsza jest próbą ujęcia – z punktu widzenia egzystencjalnej interpretacji tomizmu – zasadniczej tendencji ożywiającej myśl filozoficzną Immanuela Kanta. W zamierzeniu nie jest jednak studium porównawczym. Zestawienie filozofii kantowskiej z koncepcjami filozofii bytu, sugerowane przez temat pracy, dokonane zostało nie tyle w celach porównawczych, ile dla uwypuklenia tendencji kierujących dociekaniem królewieckiego filozofa*<sup>15</sup>.

W pracy doktorskiej L. Wciórki bardzo wyraźnie zaznaczył się pewien pogląd Krapca na filozofię Kanta. Mianowicie, w roku 1959, a zatem dwa lata przed ukończeniem przez Wciórkę rozprawy doktorskiej, ukazało się pierwsze wydanie książki Krapca pt. *Realizm ludzkiego poznania*. Autor tegoż studium z jednej strony określa stosunek Kanta do metafizyki w lapidarnym stwierdzeniu: *Kant pogrzebał metafizykę wraz z jej wszystkimi problemami*<sup>16</sup>, z drugiej jednak strony przypisuje Kantowi konkretne stanowisko na polu metafizyki, mianowicie – monizm. O monizmie mówi się tu zatem w specjalnym sensie. Dostrzegając w filozofii Kanta tendencje monistyczne, Krapiec miał na uwadze sam przedmiot filozofii, którym dla Kanta nie była realnie istniejąca rzeczywistość, ale jedynie jej przejawy ujęte w podmiotowych apriorycznych kategoriach poznawczych. Kategorie te nadawały konieczność, stałość i oczywistość materiałowi wrażeniowemu, który dochodzi do podmiotu od zewnątrz. Według Krapca źródłem tendencji monistycznych w filozofii Kanta są kategorie poznania zmysłowego i intelektualnego, będące projekcją świadomości podmiotu, który rzutuje jedność ludzkiej natury na wszystkie przedmioty swojego poznania. W konsekwencji podmiot narzuca swój sposób poznawczego ujmowania samej rzeczywistości, która w aspektach ontycznych jest niezależna od jego aktów poznawczych. Kantowski monizm najdobitniej wyraził się w przekonaniu, że to nie my powinniśmy się dostosowywać poznawczo do rzeczy, ale rzeczy powinny dostosowywać się do nas samych i naszej myśli. Zdaniem Krapca, obecne w filozofii Kanta dążenie do projekcji jaźni na badany przedmiot odsłoniło monizm w jego podstawach<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> L. Wciórka, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta...*, dz. cyt., Wstęp.

<sup>16</sup> M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 42.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 44-45.

Próbie powiązania Kanta z monistycznymi tendencjami w filozofii Wciórka musiał dostrzec u swojego nauczyciela już wcześniej, tj. przed rokiem 1959, zapewne podczas wykładów i konsultacji. Pogląd ten został przez Wciórkę w całości zaakceptowany i rozwinięty szczególnie w trzeciej części pracy doktorskiej, pt. *Kantyzm jako próba uzasadnienia jednoznacznego ujęcia rzeczywistości*. Kwestia Kantowskiego monizmu nie była jednak podejmowana wyłącznie w trzeciej części wspomnianej rozprawy, ale została potraktowana i przedstawiona jako teza doktorska. We wstępie do dysertacji Wciórki czytamy: *Praca niniejsza jest próbą ujęcia – z punktu widzenia egzystencjalnej interpretacji tomizmu – zasadniczej tendencji ożywiającej myśl filozoficzną Immanuela Kanta (...). Tendencją tą jest próba uzasadnienia jednoznacznego ujęcia dostępnej poznawczo rzeczywistości. Z tego względu też elementy filozofii bytu zostały w pracy niniejszej potraktowane o tyle tylko, o ile na ten aspekt jednoznaczności w myśli Kanta rzucają światło*<sup>18</sup>. Natomiast w zakończeniu rozprawy Wciórka stwierdza: *Poznanie metafizyczne pozostało w dalszym ciągu nacechowane tendencjami jednoznacznymi poprzez to, że pominięta, a raczej niedostrzeżona, została rola istnienia w strukturze samej rzeczywistości, określająca analogiczny jedynie charakter poznania metafizycznego. W tym świetle myśl Kanta okazuje się jeszcze jedną próbą jednoznacznego ujęcia poznawanej rzeczywistości, a nawet więcej – próbą uzasadnienia tego jednoznacznego ujęcia*<sup>19</sup>. Słusznym wydaje się stwierdzenie, że rozwinięcie i uzasadnienie poglądu Krapca na temat Kantowskiego monizmu należy uważać za jedno z istotniejszych filozoficznych uwarunkowań studium Wciórki nad filozofią Kanta.

Innym ważnym filozoficznym motywem, skłaniającym do podjęcia badań nad Kantem, mogło być pytanie, które prawdopodobnie zrodziło się w umyśle Wciórki bardzo wcześnie, tj. jeszcze przed wyborem tematu dysertacji. Z pytaniem tym jednak autor niniejszego referatu spotkał się osobiście bardzo późno, bo w trakcie jednego z seminariów magistersko-doktoranckich, które ks. Wciórka prowadził na kilka lat przed swoją śmiercią. Podczas jednego z seminariów poddał on swoim uczniom pod rozwagę następującą kwestię: *Ciekawe, kto wywarł większy wpływ na filozofię nowożytną i współczesną: Kant czy Hegel?* Wciórka zapewne bardzo wcześnie zdał sobie sprawę z tego, że bez głębszej znajomości filozofii Kanta nie sposób w pełni zrozumieć filozofii nowożytnej i współczesnej.

W dziedzinie osobowościowo-filozoficznych czynników, które mogły skierować uwagę Wciórki na filozofię Kanta, warto przytoczyć spostrzeżenie jego ucznia, ks. bpa prof. Marka Jędraszewskiego. W homilii pogrzebowej ks. bp M. Jędraszewski zwrócił uwagę na znamieny rys intelektualnej sylwetki swojego nauczyciela filozofii. Było nim takie poszukiwanie prawdy, w którym z jednej strony nie dyskredytuje się z góry żadnej filozofii, z drugiej jednak strony, żadnego

<sup>18</sup> L. W c i ó r k a, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta...*, dz. cyt., Wstęp.

<sup>19</sup> Tamże, s. 149.

konkretnego stanowiska czy metody uprawiania filozofii nie traktuje się ekskluzywnie, jako jedynie słusznej, przy jednoczesnym wykluczeniu pozostałych: *Był wspaniałym nauczycielem akademickim, wykładając z rzadko spotykaną pasją. Prawdy o Arystotelesie, Tomaszu, Kancie czy Teilhardzie de Chardin były dla niego jednakowo ważne w pierwszym roku pracy dydaktycznej jak i w ostatnim (...) Zmagania mistrzów filozoficznej myśli europejskiej o prawdę nie były bowiem dla niego jakąś zmurszałą historią. On w tę batalię o prawdę angażował samego siebie, aby i swoich słuchaczy i studentów wrażliwością na prawdę zarazić<sup>20</sup>.*

Powyższe świadectwo ucznia o otwartej umysłowości swojego nauczyciela nabiera jeszcze większej wyrazistości, gdy uwzględni się intelektualne otoczenie, w którym powstawała praca doktorska L. Wciórki. Doszukiwanie się w filozofii Kanta elementów metafizyki w środowisku, w którym jako jedynie słuszna utrwaliła się antymetafizyczna interpretacja kantyzmu, wymagało odwagi intelektualnej, a zarazem swoistej przekory umysłu. Ta przekora umysłu ks. Wciórki wpływała przede wszystkim z przekonania, że filozofowanie polega w istocie na podejmowaniu i rozważaniu samych problemów, a nie bezkrytycznym powielaniu rozwiązań, które nie zawsze były owocem gruntownych przemyśleń. Pod tym względem Wciórce byłaby zdecydowanie bliższa postawa intelektualna św. Augustyna, który stając przed tajemnicą czasu stwierdził: *Jeśli się nie umie tego pojąć, trzeba samym pytaniem się radować<sup>21</sup>*, niż śmiałe hasło młodego Kanta: *prawda, o którą daremnie ubiegali się najwięksi mistrzowie ludzkiego poznania, przedstawiła się najpierw w moim umyśle<sup>22</sup>*. O ile takie przekonanie Kanta było zapowiedzą jego późniejszego subiektywizmu, który nie pozwolił mu spojrzeć i ocenić cudzej filozoficznej myśli inaczej niż tylko przez pryzmat swoich własnych założeń, o tyle intelektualna przekora i odwaga ks. Wciórki dawała mu nie tylko siłę do zarzucenia obiegowych opinii i uprzedzeń na temat niektórych filozofii, ale inspirowała go do podejmowania trudu samodzielnego, a zarazem intelektualnie otwartego sposobu dochodzenia do prawdy. Ta cecha jego umysłowości, widoczna już w rozprawie doktorskiej, z całą wyrazistością ujawniła się w późniejszym okresie jego filozoficznej twórczości w związku z podjęciem badań nad problemem Boga w ramach ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardin.

Reasumując, na podjęcie przez ks. Wciórkę studium nad filozofią Kanta złożyły się następujące uwarunkowania:

<sup>20</sup> M. Jędraszewski, *Śp. Ks. Ludwik Wciórka (1928-2000)*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 52 (2001), z. 11, s. 34n.

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, I, 6.

<sup>22</sup> I. Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, [w:] *Kants Werke. Akademie-Texasausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, Bd. 1, *Vorkritische Schriften I, 1747-1756*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, s. 10.

A. Stricte filozoficzne: 1) próba powiązania Kanta z monistycznymi tendencjami w filozofii, 2) bardziej zamiar zbadania samego sposobu filozofowania Kanta, niż chęć porównania metody filozofii Kanta z metodą filozofii bytu 3) uzasadnienie metodologicznego postulatu, zgodnie z którym specyfika badanego przedmiotu określa już metodę jego badania.

B. Osobowościowo-filozoficzne: 1) wrażliwość i otwartość umysłu na problemy filozoficzne, które bardziej domagały się ponownego ich przemyślenia, niż oferowały gotowe rozwiązania, jakie niekiedy podsuwa szablonowe studium historii filozofii, 2) stawiane samemu sobie wymaganie, by dowiedziona prawda znaczyła więcej niż przesąd i osobisty autorytet, co zapewne inspirowało do podjęcia decyzji o wyborze tezy doktorskiej związanej właśnie z filozofią Kanta, która w lubelskim środowisku filozoficznym spotykała się bardziej z rezerwą, niż z otwartą inwencją badawczą.

### III. EGZYSTENCJALNY CHARAKTER REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ W UJĘCIU LUDWIKA WCIÓRKI

Interesującą, choć zwięzłą uwagę na temat samego filozofowania znajdujemy we wstępie do antropologii filozoficznej. L. Wciórka, sygnalizując zagadnienia wchodzące w spektrum problematyki antropologicznej, stwierdza: *Nie znaczy to wszakże, iż zagadnienia te czytelnik znajduje rozwiązane ostatecznie w niniejszej pracy. Byłoby to niezgodne z charakterem samej refleksji filozoficznej, która jest przecież próbą usystematyzowanej i krytycznej ekspresji pierwotnego, egzystencjalnego doświadczenia człowieka*<sup>23</sup>.

Takie pojęcie refleksji filozoficznej wyklucza ad limina możliwość świadomego zastąpienia pierwotnego doświadczenia człowieka jakąś określoną interpretacją tego doświadczenia, w tym wypadku kantowską, bez jednoczesnej utraty swojej filozoficznej tożsamości (niezależności) i popadania w dogmatyzm, czego przykłady mamy nie tylko wśród kantystów. Rzecz jasna, nie ma filozofii bez założeń, ale Wciórka raczej dane stanowisko filozoficzne *przyjmuwał*, niż je *zajmował*, w tym sensie, że podzielana przez niego osobiście koncepcja metafizyki nie wypełniała szczerze całego obszaru jego filozoficznych zainteresowań. Własnego stanowiska w filozofii nie traktował więc absolutystycznie i ekskluzywnie (wielokrotnie przestrzegał swoich uczniów przed takim sposobem *zajmowania* stanowiska w filozofii), dzięki czemu mógł swobodnie, rzeczowo i bez uprzedzeń podejmować dialog z pismami przedstawicieli innych nurtów filozoficznych.

W odważnym dialogu z tradycją filozoficzną Wciórka nie tylko nie tracił niczego z własnej orientacji filozoficznej, ale także, dzięki dociekliwym i pozbawionym uprzedzeń badaniom, nierzadko wykazywał, że właściwe zamiary danego myśliciela wcale nie muszą stać w sprzeczności z światopoglądem chrześcijań-

<sup>23</sup> L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 5.

skim. Kiedy jednak sprzeczność ta zachodziła, wówczas miał odwagę ją ukazać, ale nie tylko od strony jej konsekwencji, ale przede wszystkim od strony jej właściwych źródeł – po to, by stała się bardziej przejrzysta i zrozumiała. Tak na przykład było w wypadku krytyki jednego (dodajmy: jednego z wielu negatywnie ocenianych przez Wciórkę) elementów filozofii jaźni reprezentowanej przez Kanta, w której problem Boga nie mógł się pojawić z uwagi na określone założenia epistemologiczne.

W przekonaniu Wciórki, filozofowanie powinno być u swej podstawy zawsze otwarte na pierwotne, a więc nie zapośredniczone z góry przez żadną filozoficzną interpretację (także kantowską), doświadczenie egzystencjalne. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do filozoficznego poznania Boga, a w konsekwencji do sposobu myślenia i mówienia człowiekowi o Bogu dziś. Dbałość o epistemologiczną i metodologiczną poprawność wywodów oraz szacunek dla ludzkich doświadczeń wyrażający się w zamiarze udzielenia pomocy człowiekowi pragnącemu zrozumieć swoje *bycie-w-świecie* (Heidegger) – to dwa niezbywalne, choć, zdaniem Wciórki, trudne do pogodzenia, warunki filozofowania w dziedzinie upowszechniania właściwych – z punktu widzenia chrześcijaństwa – poglądów na istnienie Boga. Zasadniczą trudność wzajemnego powiązania tych dwóch konstytutywnych dla filozofowania warunków Wciórka upatruje w tym, że formalne wymogi dyskursu filozoficznego odrywają myśl od pierwotnego egzystencjalnego doświadczenia, a z kolei jednostronne skupienie się na aspektach egzystencjalnych prowadzi ostatecznie do podważenia sensowności wymogów metodycznych i krytycznego postępowania w dociekaniach dotyczących problematyki istnienia Boga<sup>24</sup>. *Ostatecznie jednak trzeba dążyć – przynajmniej w dydaktyce – do tego, aby spełnić oba te warunki, jeśli dociekania dotyczące istnienia Boga nie mają być tylko grą intelektualną, lecz poważną próbą znalezienia odpowiedzi na stale nurtujące człowieka pytania o sens świata, o własną wielkość i małość, o sens własnej egzystencji*<sup>25</sup>.

#### IV. STANOWISKO FILOZOFICZNE LUDWIKA WCIÓRKI

Podzielane osobiście przez ks. Wciórkę stanowisko filozoficzne należy do filozofii klasycznej nurtu realistycznego, w której bada się treści przysługujące rzeczywistości z racji jej istnienia. Chodziłoby tu o tzw. *egzystencjalizm tomistyczny*. Występując z tego stanowiska Wciórka oceniał sposób filozofowania Kanta. We wprowadzeniu do swojej dysertacji wyraźnie zaznaczył, że jego praca *jest próbą ujęcia – z punktu widzenia egzystencjalnej interpretacji tomizmu – zasadniczej tendencji ożywiającej myśl filozoficzną Immanuela Kanta*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Por. L. W c i ó r k a, *Dyskusja: Andrzej Mazan, ks. Sławomir Szczyrba, [w:] O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, bp. B. Bejze (red), Warszawa 1992, s. 108.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. L. W c i ó r k a, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta...*, dz. cyt., Wstęp.

Przyjęte w pracy doktorskiej stanowisko Wciórka zachował do końca swej filozoficznej twórczości. Świadczy o tym między innymi wykład i dyskusja na temat filozoficznego poznania Boga, opublikowane w materiałach z cyklu wykładów zorganizowanych przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie w roku 1992<sup>27</sup> (na osiem lat przed śmiercią Wciórki), jak i wprowadzenie do drugiego wydania podręcznika z metafizyki i filozofii Boga (1994), gdzie czytamy: *niepodobna – przynajmniej w ramach filozofii realistycznej – wyczerpująco przedstawić problematyki istnienia Boga bez uwzględnienia teorii bytu, w obrębie której zagadnienie to w jedynie zasadny sposób może być podjęte*<sup>28</sup>.

Jedną z fundamentalnych tez charakteryzujących tomizm egzystencjalny, jest pogląd na temat przedmiotu filozofii, którym jest tylko analogicznie jeden przedmiot analiz poznawczych, mianowicie: byt jako byt<sup>29</sup>. Mając na uwadze tak rozumiany przedmiot filozofii Wciórka opowiedział się za jego złożoną strukturą: *Istota i istnienie – wywodzi Wciórka – stanowią dwa różne elementy w strukturze bytu. Św. Tomasz utrzymywał, że różnica ta jest realna, występuje w każdym bycie, niezależnie od naszych poznawczych ujęć tego bytu. Realność tej różnicy akcentują również współcześni tomisci, zwłaszcza z kręgu tzw. egzystencjalizmu tomistycznego. W dziejach filozofii jednak zaznacza się też inne stanowisko w tej kwestii. Ci, którzy je reprezentują, twierdzą, że między istotą a istnieniem bytu zachodzi wprawdzie pewna różnica, ale jest to różnica tylko logiczna, związana z naszymi ujęciami poznawczymi bytu, nie zaś mająca podstawę w wewnętrznej strukturze samego bytu. Opowiadając się za pierwszym rozwiązaniem – kontynuuje Wciórka – a więc za tezą o realnej nie-otożsamości istoty i istnienia w bycie oraz o ich wzajemnym powiązaniu, należy podkreślić, że związek ten może się w zasadzie realizować jako właśnie związek dwu różnych, ale wzajemnie do siebie odniesionych i tworzących jeden rzeczywisty byt elementów. Może jednak przybrać również formę całkowitego utożsamienia się obu tych elementów. Mówimy wówczas, że istotą bytu, w którym zachodzi taka sytuacja, jest istnienie*<sup>30</sup>.

Występując z pozycji tezy o realnej złożoności bytu przygodnego z dwóch niesprowadzalnych do siebie elementów: istoty i istnienia, Wciórka poddał krytyce stanowisko Kanta. W trzeciej części rozprawy doktorskiej czytamy: *analizy Kanta idą w kierunku wykrycia i usystematyzowania tych podmiotowych form poznawczych, którym przedmiot poznawany (...) musi odpowiadać. Takie założenie (...) musiało mieć (...) daleko idące konsekwencje dla poznania metafizycznego, przede wszystkim dla samego rozumienia przedmiotu filozofii bytu. Eliminowało bowiem automatycznie problem samej analogicznej*

<sup>27</sup> Por. L. Wciórka, *Dyskusja...*, art. cyt.

<sup>28</sup> L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, dz. cyt., s. 5.

<sup>29</sup> Por. L. Wciórka, *Dyskusja...*, art. cyt., s. 104.

<sup>30</sup> Tamże, s. 106-107.

struktury rzeczywistości. Jeśli bowiem poznajemy to, co jest jakąś konstrukcją samego podmiotu poznającego, to oczywiście nie można w żaden sposób powiedzieć nic na temat samej struktury ontycznej świata transcendentnego w stosunku do samego poznającego podmiotu. O analogiczności zaś poznawanego – już nie bytu – przedmiotu nie można mówić, skoro jest on konstruowany przez sam podmiot i to w sposób jednoznacznie wyznaczony przez kategorie. W strukturze tego przedmiotu element istnienia nie odgrywa już tej zasadniczej roli, która z punktu widzenia filozofii bytu określała poznanie metafizyczne jako poznanie tylko analogiczne. Do tak skonstruowanego przedmiotu nie można bowiem zupełnie odnieść odróżnienia realnego w bycie między istotą a istnieniem. Nie można więc mówić i o tym najgłębszym uzasadnieniu samej analogiczności bytu, a konsekwentnie i analogicznym jego ujęciu poznawczym<sup>31</sup>.

Zinterpretowany egzystencjalnie tomizm, jako jeden z typów filozofii bytu, rzutował jednocześnie na przyjmowane przez Wciórkę stanowisko teoriopoznawcze. Występował on z pozycji realizmu teoriopoznawczego, który opiera się na dwóch fundamentalnych tezach: 1) istnieje obiektywna pozapodmiotowa rzeczywistość; 2) owa pozapodmiotowa rzeczywistość może być poznawczo ujmowana przez człowieka<sup>32</sup>. Apriorystyczna interpretacja filozofii Kanta z jednej strony, a stanowisko realizmu poznawczego z drugiej, złożyły się na to, że Wciórka zinterpretował niektóre założenia filozofii Kanta jako przejawy agnostycyzmu. Świadczy o tym chociażby notatka zatytułowana: *Poznanie istoty rzeczy*, którą Wciórka umieścił w zbiorze fiszek pt. *Agnostycyzm*. Czytamy: *Kant wyróżnia dwie możliwości w poznaniu rzeczy: albo przedmiot umożliwia wyobrażenie, albo odwrotnie – wyobrażenie umożliwia przedmiot. Ponieważ w pierwszym wypadku nie może być mowy o poznaniu a priori więc możliwa jest tylko druga ewentualność*<sup>33</sup>.

#### V. ROLA ELEMENTÓW ŚWIATOPOGŁADOWYCH W FILOZOFOWANIU LUDWIKA WCIÓRKI

W kwestii obecności elementów światopoglądowych w filozofowaniu ks. Wciórki prawdziwymi okazują się słowa Fichtego: *To, jaką filozofię się wybiera, zależy od tego, jakim się jest człowiekiem*<sup>34</sup>. Wpływ elementów światopoglądowych zaznacza się w następujących momentach filozofowania Wciórki: a) wybór stanowiska filozoficznego, b) rozłożenie akcentów badawczych w sposobie ujmowania niektórych zagadnień filozoficznych, c) ocena pewnych aspektów

<sup>31</sup> L. Wciórka, *Sposób filozofowania Immanuela Kanta...*, dz. cyt., s. 146-147.

<sup>32</sup> L. Wciórka, *Dyskusja...*, art. cyt., s. 96.

<sup>33</sup> Tenże, *Poznanie istoty rzeczy*, [w:] *Agnostycyzm*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, I rv.

<sup>34</sup> J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy*, *Werke* I, 4, 195 – cyt. za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 44.

kantyzmu z punktu widzenia chrześcijaństwa. Przyjrzyjmy się bliżej wyróżnionym implikacjom światopoglądowym.

Ad. a) ujmując motywy wyboru stanowiska filozoficznego od strony negatywnej, można stwierdzić, że zasadniczym, choć z pewnością nie jedynym powodem, dla którego Wciórka nie identyfikował się z filozofią jaźni była – według jego interpretacji kantyzmu – niemożliwość pojawienia się w tej filozofii problematyki Boga. Wciórka wyjaśnia: *Filozofia jaźni, której głównym wyrazicielem jest Immanuel Kant, w centrum refleksji filozoficznej stawia podmiot i tkwiące w nim formy umożliwiające poznanie. (...) Okazuje się przy tym, że przedmiot zostaje poznany dopiero w akcie poznania, jako ukonstituowany z wrzeń wywodzących się z percepcji zmysłowej oraz z form poznawczych pochodzących od podmiotu. Przy takim jednak ujęciu przedmiotu refleksji filozoficznej i takim pojmowaniu natury poznania problematyka Boga nie może się pojawić w filozofii jaźni. Bóg jest bowiem rzeczywistością transcendującą podmiot poznający, a granice poznania, właściwe temu podmiotowi, są wyznaczone przez wrodzone mu formy poznawcze*<sup>35</sup>.

Ad. b) wyraźnym przykładem wpływu elementów światopoglądowych na rozłożenie przez Wciórkę akcentów badawczych w sposobie prezentacji niektórych zagadnień filozoficznych może być fragment wstępu do książki *Wiedzieć, że jest Bóg: Autor niniejszego opracowania skoncentrował się jednak przede wszystkim na problematyce istnienia Boga. Przyznaje przy tym chętnie, iż na taki stan rzeczy wpłynęły raczej racje pozafilozoficzne, światopoglądowe*<sup>36</sup>.

Ad. c) w kwestii oceny niektórych wątków kantyzmu z punktu widzenia chrześcijaństwa Wciórka poddał krytyce między innymi Kantowską teorię religii. W przekonaniu Wciórki, pełne ujęcie religii nie jest łatwe, bowiem wymaga uwzględnienia wielu czynników ją konstytuujących, podczas gdy zauważa się tendencje do zobiektywizowanego i zbyt jednostronnego interpretowania zjawisk religijnych. Poszczególne teorie religii uwarunkowane są koncepcjami antropologicznymi, teoriopoznawczymi bądź też koncentrują się na pewnym apriorycznym punkcie widzenia, który niejednokrotnie nie należy do istotnych czynników religii. Tak też było z teorią religii u Kanta, który podważył racjonalne zasady religii i zredukował ją do sfery moralności<sup>37</sup>.

## VI. INSPIRACYJNA FORMA KANTYZMU W FILOZOFOWANIU LUDWIKA WCIÓRKI

Dotychczasowa charakterystyka filozofowania ks. Wciórki uprawnia nas do wyciągnięcia wniosku o niemożliwości ujęcia jego filozofowania w ramach pro-

<sup>35</sup> L. Wciórka, *Dyskusja...*, art. cyt., s. 95.

<sup>36</sup> Tenże, *Wiedzieć, że jest Bóg*, dz. cyt., s. 6.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 143.

gramowej formy kantyizmu, w której świadomie rozwija się wybrane elementy filozofii Kanta.

Czy wobec tego w filozofowaniu ks. Wciórki można jeszcze doszukiwać się obecności mniej uświadomionych, nie programowych, tendencji, które mogą wskazywać na ich kantowski rodowód, a jeśli tak, to w czym się one przejawiają?

Zanim stwierdzimy istnienie wspomnianych tendencji, poczynimy pewne różniczenie dotyczące samego rozumienia wpływu jednej filozofii na drugą. Otóż przez wpływ ten będziemy rozumieli nie tylko taki związek dwóch idei, z których jedna stanowiła pozytywną inspirację dla drugiej, ale także związek dwóch idei przez negację, dzięki czemu w jednej filozofii rozwinął się i umocnił pogląd, będący w efekcie całkowitym przeciwieństwem swego źródła (w tym sensie możemy mówić na przykład o wpływie herezji i błędów na pozytywny proces kształtowania się dogmatów wiary w dziejach Kościoła, lub o wpływie elementów XVIII-wiecznej metafizyki klasycznej na rozwój i umocnienie się krytycznego stanowiska Kanta).

W sposobie filozofowania ks. Wciórki istnieje pewna teoretyczna tendencja, której pojawienie się można wiązać z wpływem filozofii Kanta, ale wpływ ten nie ma tu charakteru pozytywnej inspiracji, ale negatywnej oceny. Chodzi o argumentację na rzecz istnienia Boga, a dokładniej o rolę intelektu w poznaniu Boga. Na pytanie ks. Sławomira Szczyrby: *Które z poglądów na istnienie Boga i Jego poznanie uważa Ksiądz Profesor za najbardziej niewłaściwe i niebezpieczne dla doktryny chrześcijańskiej?* – ks. Wciórka odpowiedział: *Wszelka filozoficzna argumentacja za istnieniem Boga zawsze opiera się na określonej, choć czasami nie dość wyraźnie sformułowanej, koncepcji poznania, a zwłaszcza roli, jaką odgrywa w nim intelekt*<sup>38</sup>. Wciórka zwrócił przy tym uwagę na dwa współczesne ujęcia funkcji intelektu: jedno, w którym przyjmuje się, że intelekt pełni funkcje ściśle poznawcze, bowiem koncentruje się on na tym, co w poznawanej rzeczy jest ogólne, ponadjednostkowe; drugie ujęcie intelektu, które Wciórka poddaje krytyce i kojarzy bezpośrednio z poglądami Hume'a, wyraża się w przekonaniu, że intelekt nie pełni żadnych funkcji poznawczych, lecz stanowi jedynie zdolność łączenia elementów materiału wrażeniowego dostarczonego przez zmysły i doświadczenie<sup>39</sup>. W odniesieniu do tej ostatniej koncepcji intelektu Wciórka wysunął następujące zastrzeżenia: *Takie rozumienie roli intelektu prowadzi do wniosku, że niemożliwe jest poznanie, które miałyby wychodzić poza dane percepcji zmysłowej i zarazem być poznaniem przedmiotu realnie istniejącego. W kwestii poznania istnienia Boga wniosek ten sprowadza się do twierdzenia, że poznanie to, intelektualnie pogłębione i krytycznie uzasadnione, jest po prostu niemożliwe. (...) Taki jednak irracjonalizm w kwestii poznania Boga wydaje mi się szczególnie niebezpieczny dla*

<sup>38</sup> Tenże, *Dyskusja...*, art. cyt., s. 107.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 107-108.

*doktryny chrześcijańskiej. (...) Wprawdzie akceptacja tezy o istnieniu Boga musi ogarniać całego człowieka, a więc nie tylko sferę właściwego mu poznania, lecz również sferę jego przeżyć wolitywnych i emocjonalnych, jednakże wiodącą w niej rolę musi odgrywać intelekt. Istnienie Boga nie jest bowiem kwestią takich czy innych przeżyć uczuciowych, lecz kwestią poznania. W tym zaś poznaniu intelektowi przypada główne zadanie<sup>40</sup>. Nie jest wykluczone, że przekonanie ks. Wciórki o poznawczej funkcji intelektu w dochodzeniu do przekonania o istnieniu Boga stanowiło zarazem świadome odcięcie się od agnostycyzmu Kanta, gdzie o Bogu można zasadnie mówić jedynie na polu tzw. metafizyki wolności (O. Höffe), a więc tylko na płaszczyźnie wolitywnej. Wiąże się to z Kantowską koncepcją intelektu, który – w myśl najnowszych interpretacji – w ogóle niczego nie poznaje, a jedynie łączy ze sobą dane materiału wrażeniowego. W przekonaniu Kanta, według wspomnianych wyżej interpretacji, Boga można jedynie pomyśleć, nie można go jednak poznać.*

W filozofowaniu ks. Wciórki daje się jednak zaobserwować tendencja, której można przypisać charakter pozytywnej inspiracji, tzn., że pod wpływem filozofii Kanta tendencja ta mogła się ukształtować, wzmocnić i utrwalić. Daje się ona dobrze zauważyć na tle różnicy zachodzącej między poglądami ks. Wciórki i jego nauczyciela filozofii o. Krąpca w kwestii dotyczącej teorii poznania. Ten ostatni, w imię dominującej pozycji filozofii bytu, stawia *na ostrzu noża* pytanie: *Poznanie czy byt?*<sup>41</sup>, i w efekcie przyjmuje rozwiązanie przyznające bezwzględne pierwszeństwo poznaniu nakierowanemu na realnie istniejący byt. Natomiast Wciórka, jak się zdaje pod wpływem studiów nad Kantem, nie tylko jakby łagodzi *metafizykocentryzm* swego nauczyciela, ale stara się jeszcze o dowartościowanie poznania typu refleksyjnego i związaną z nim problematykę wartości poznania. Tą różnicę poglądów można zaobserwować zestawiając ze sobą dwa fragmenty pism obu filozofów:

M. A. Krąpiec – *Jak bardzo zatem myślą się ci filozofowie, którzy upatrują problem epistemologicznej wartości w poznaniu już zreflektowanym i uprzedmiotowionym sposobie poznania, gdy samo poznanie i jego wytwór poddaje się badaniu krytycznemu, tak jakby takie właśnie (zreflektowane) poznanie było zasadniczo ludzkim typem poznania. Tymczasem to właśnie spontaniczne ludzkie poznanie buduje ludzkie życie i naukę. (...) Zasadniczo w spontanicznych, uprzedmiotowionych aktach poznania nie ma tzw. „problemów wartości” samego poznania, gdyż ta wartość jest nieustannie realizowana (w poznaniu i przez poznanie) jako w zasadzie jedyny łącznik nas i świata. (...) Nie ma tu zatem miejsca na problematykę tzw. „wartości” poznania, gdyż ta może powstać jedynie w poznaniu aktowo zreflektowanym, gdy uprzedmiotowiamy nasze własne poznanie. Jednak uprzedmiotowione*

<sup>40</sup> Tamże, s. 108.

<sup>41</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 105.

własne, spontaniczne poznanie nie jest ani w akcie poznania ludzkiego, ani w problematyce filozoficznej czymś „pierwszym” i nie może stanowić tzw. „filozofii pierwszej”, która z natury jest zorientowana całkowicie przedmiotowo. (...) To właśnie rozumienie przedmiotu poznania – bytu – jest czymś bezwzględnie pierwszym<sup>42</sup>.

L. Wciórka – Z zestawienia tych dwu typów poznania człowieka [tj. poznania spontanicznego i poznania refleksyjnego – dodatek K. Ś.] wynika już logicznie wniosek, że punktem wyjścia refleksji epistemologicznej może być tylko poznanie refleksyjne. Ono bowiem stanowi drogę umożliwiającą dotarcie do wykonywanych przez człowieka czynności poznawczych. Tylko refleksja nad poznaniem może bowiem wyjaśnić, na czym polega samo poznanie<sup>43</sup>. W takim podkreśleniu wiodącej roli poznania refleksyjnego w zestawieniu z poznaniem potocznym można wyraźnie dostrzec nawiązanie do tego elementu filozoficznej tradycji, który – w przekonaniu samego ks. Wciórki – stanowi niewątpliwy wkład, jaki Kant wniósł do filozofii. W maszynopisie wykładów pt. *Wybrane zagadnienia z filozofii XX wieku*, w wykładzie pierwszym Wciórka napisał: „Jedno wszakże, co wniósł Kant bezsprzecznie do filozofii, to ukazanie, iż poznanie człowieka jest poznaniem ludzkim i elementy tego poznania muszą się wiązać z samym człowiekiem<sup>44</sup>. Natomiast problem wartości poznania Wciórka włącza w swoim podręczniku teorii poznania w całokształt filozoficznej refleksji nad poznaniem: „Teoria poznania jest dziełem refleksji filozoficznej podejmującej ten właśnie zespół pytań, celem ich opisanie, wyjaśnienia i uzasadnienia z punktu widzenia ich genezy, przebiegu czy też ich **wartości** [podkreślenie – K.Ś.]”<sup>45</sup>.

Gdyby w opracowanym przez ks. Wciórkę podręczniku z teorii poznania przeznaczonym dla studentów teologii można jeszcze wskazać na inne ślady pozytywnej inspiracji elementami kantyzyzmu – zwłaszcza podniesionym przez Kanta problemem warunków i granic ludzkiego poznania – to należałoby zwrócić baczną uwagę na samą kolejność problemów zaanonsowanych we wstępie do tegoż podręcznika: *Aby wiara poszerzała nasze rozumienie świata i człowieka, a rozumienie pogłębiało wiarę, nieodzowne jest uświadomienie sobie warunków naszego poznania, jego granic, jego prawdy*<sup>46</sup>.

Istnieje jeszcze jeden charakterystyczny rys umysłowości ks. Wciórki, który – na zasadzie daleko posuniętej analogii – można by powiązać z inspirującym wpływem filozofii Kanta, mianowicie: poszukiwanie metody filozofowania. Jak wspomina uczeń Wciórki ks. lic. Rafał Krakowiak, w ostatnich latach życia Księdza Profe-

<sup>42</sup> Tamże, s. 108-109.

<sup>43</sup> L. Wciórka, *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 21.

<sup>44</sup> Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozofii XX wieku. Wykład pierwszy*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, s. 5.

<sup>45</sup> Tamże, s. 10.

<sup>46</sup> L. Wciórka, *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 7.

sora można było wyraźnie zaobserwować jego żywe zainteresowanie problematyką metod w filozofowaniu. Wyraźnym tego przejawem było na przykład zwrócenie uwagi na zagadnienie metody aksjomatycznej w teologii w oparciu o zastosowanie logik wielowartościowych. Ta kwestia – podniesiona głównie przez O. Bocheńskiego – była postrzegana przez Wciórkę jako nowe i niezwykle interesujące pole badawcze, którego uprawianie, w ramach doktorskiego projektu badawczego, zaproponował ks. R. Krakowiakowi<sup>47</sup>. Warto przy tej okazji nadmienić, że z inicjatywy ks. Wciórki (na kilka lat przed jego śmiercią) odbył się cykl seminariów doktoranckich poświęcony właśnie problematyce metod w filozofowaniu<sup>48</sup>.

Nie trudno zauważyć, że sama teza doktorska, dotycząca sposobu filozofowania Immanuela Kanta, niejako predestynowała ks. Wciórkę do zajęcia się w przyszłości problematyką metody w filozofii. W jednym z najobszerniejszych – bo liczącym sześćdziesiąt dwie fiszki – zbiorów notatek ks. Wciórki, pt. *Kantyzm: metoda*, odnajdujemy zapiski dotyczące metody w filozofii Kanta zarówno w okresie *przedkrytycznym*, jak i w samej *Krytyce czystego rozumu* oraz w *Prolegomenach*. W porównaniu z innymi zbiorami fiszek wspomniany tu dział odznacza się największym stopniem wewnętrznej złożoności. Nie sposób w tym miejscu przytaczać wszystkich tytułów działów (występujących niekiedy w postaci pojedynczych fiszek), dlatego wspomnijmy przynajmniej niektóre z nich: *Porównanie dwóch metod analitycznych ujmowanych przez Kanta*<sup>49</sup>; *Metoda syntetyczna i analityczna w dziełach Kanta*<sup>50</sup>; *Geneza historyczna*<sup>51</sup>; *Metoda w ogóle*<sup>52</sup>; *Sceptycyzm jako zabieg metodyczny*<sup>53</sup>; *Analiza jako metoda u Kanta (Prolegomena)*<sup>54</sup>; *Synteza jako metoda u Kanta („Krytyka...”)*<sup>55</sup>; *Metoda transcendentalna Kanta*<sup>56</sup>; itd. Niezwykle rozbudowany dział fiszek poświęcony

<sup>47</sup> Cytowana wyżej relacja ks. R. Krakowiaka została wyrażona w rozmowie z autorem niniejszego referatu.

<sup>48</sup> Autor niniejszego opracowania był uczestnikiem tych seminariów.

<sup>49</sup> L. W c i ó r k a, *Porównanie dwóch metod analitycznych ujmowanych przez Kanta*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 1 r.

<sup>50</sup> T e n ż e, *Metoda syntetyczna i analityczna w dziełach Kanta*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 7 r.

<sup>51</sup> T e n ż e, *Geneza historyczna*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 24-34.

<sup>52</sup> T e n ż e, *Metoda w ogóle*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 35-36.

<sup>53</sup> T e n ż e, *Sceptycyzm jako zabieg metodyczny*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 37-40.

<sup>54</sup> T e n ż e, *Analiza jako metoda u Kanta (Prolegomena)*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 47-48.

<sup>55</sup> T e n ż e, *Synteza jako metoda u Kanta („Krytyka...”)*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 49-50.

<sup>56</sup> T e n ż e, *Metoda transcendentalna Kanta*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 51-52.

zagadnieniu metody pozwala stwierdzić, że ks. Wciórka dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że poszukiwanie metody w filozofii było dla Kanta niemal jedynym motorem jego filozofowania, i to nie tylko w okresie *przedkrytycznym*, ale także w *Krytyce czystego rozumu*, o czym ks. Wciórka napisał w fiszce pt. *Krytyka jako metoda: Kant sam 'Krytykę' uważa za metodę, a nie właściwy już system wiedzy*<sup>57</sup>.

#### PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Podjęta w niniejszym referacie skromna próba zbadania filozofowania ks. prof. Ludwika Wciórki w kontekście kantyzmu skłania do następujących wniosków. Szereg uwarunkowań, które złożyły się na studium ks. Wciórki nad filozofią Kanta, pozwala stwierdzić, że mamy tu do czynienia z typem filozofa-myśliciela, który przedkładał wysiłek samodzielnego dochodzenia do prawdy, rozważania problemów filozoficznych, a w końcu odwagę do przedstawienia własnych przemyśleń, nad postawę zachowawczego tradycjonalizmu. Choć w filozofii stanowisko tomizmu egzystencjalnego było mu najbliższe, to jednak w dialogu z tradycją filozoficzną ks. Wciórka zachowywał zdolność do wyważonego sądu, a dążenie do prawdy pozwalało mu dostrzegać jej ziarna rozsiane po różnych systemach i metodach filozofowania. Takie też było podejście Wciórki do filozofii Kanta. Miał odwagę krytycznie ocenić niektóre elementy jego filozofowania, ale również nie pominął milczeniem zasług Kanta na polu filozofii, a zwłaszcza odkrycia podmiotowości w dziedzinie filozoficznej refleksji nad poznaniem. Rzetelna postawa badacza pozwoliła mu na zgłębienie liczących się wówczas wykładni filozofii Kanta, a szczególnie interpretacji M. Heideggera, co pozwoliło mu dostrzec elementy metafizyki zawarte w *Krytyce czystego rozumu*. Jakkolwiek charakterystyka filozofowania ks. Wciórki – w stosunku do kantyzmu rozumianego jako programowe rozwijanie niektórych wątków filozofii Kanta – przyniosła negatywny rezultat, to jednak w jego filozofowaniu można wskazać na tendencje przemawiające za inspiracyjną wersją kantyzmu. Filozofowanie ks. Wciórki nie pozostało zamknięte na wpływy ze strony filozofii Kanta, tak w sposób negatywny, zwłaszcza w kwestii problemu Boga i religii, jak i pozytywny, do którego niewątpliwie należą: odkrycie podmiotowości, zagadnienie wartości, warunków i granic ludzkiego poznania, oraz problematyka metod filozofowania<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Tenże, *Krytyka jako metoda*, [w:] *Kantyzm: metoda*, Grażyna i Przemysław Górecki, Leszno, ul. Józefa Poniatowskiego 7/4, 13 r.

<sup>58</sup> Autor niniejszego referatu składa serdeczne podziękowanie Rodzinie ks. prof. L. Wciórki za odszukanie i udostępnienie manuskryptów ks. Wciórki, biskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu za wypożyczenie maszynopisu rozprawy doktorskiej ks. Wciórki, oraz Nauczycielom, Kolegom i Uczniom ks. Wciórki za życzliwe podzielenie się swoimi wspomnieniami.