

RYSZARD WIŚNIEWSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

KAROL WOJTYŁA

I. DZIEŁA. Książki: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Lublin 1959; przedruk w serii: „Człowiek i moralność”. Tom 2. *Zagadnienie podmiotu moralności*. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991; *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960; wydanie II przejrzone i uzupełnione, Kraków 1962; wydanie III, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982; wydanie IV, w serii: „Człowiek i moralność”. Tom 1. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986; *Człowiek i moralność*. Tom 3. *Wykłady lubelskie*. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986; *Osoba i czyn*. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969; wydanie II poprawione i uzupełnione, Kraków 1985; wydanie III, w serii: „Człowiek i moralność”. Tom 4. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994; *Elementarz etyczny*. Wrocław 1982; także: Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983; *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. O. Leonard od Męki Pańskiej. Kraków 1990 (wydanie rozprawy doktorskiej); *Człowiek w polu odpowiedzialności*, redakcja i opracowanie Andrzej Szostek. Instytut Jana Pawła II, Rzym-Lublin 1991.

Ważniejsze filozoficzne rozprawy i artykuły: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. „Polonia Sacra” 6, (1953-54), z. 2-4, przedruk w: *Człowiek i moralność*, Tom 2; *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*. „Ateneum Kapłańskie”, z. 1, 1957, przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 1, przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 3, przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 4, przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 6, (1958), z. 2; przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 6, (1959), z. 1-2, przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2; *Czym powinna być teologia moralna?*. „Ateneum Kapłańskie” t. 51, (1959), z. 2; *Zagadnienie kato-*

lickiej etyki seksualnej. *Refleksje i postulaty*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 13, (1965), z. 2; *Etyka a teologia moralna*. „Znak” nr 159 (9), R. 1967; *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 17 (1969), z. 2; *Problem teorii moralności*, w: B. Bejze (red.) *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969; *Osoba ludzka a prawo naturalne*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 18 (1970), z. 2; *O znaczeniu miłości oblubieńczej (na marginesie dyskusji)*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 22, (1974), z. 2; *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 24, (1976), z. 2; *Das Problem der Erfahrung in der Ethik*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1976; *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*. „Analecta Cracoviensia”, t. 10, (1978); *Subjectivity and the Irreducible in Man*. „Analecta Husserliana”, nr 7, 1978; przedruk polski: *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*. „Ethos”, nr 1, (1988), z. 2-3; *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*. „Roczniki Filozoficzne” t. 27 (1979), z. 1.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. T. Ślipko: *Wojtyła Karol*, w: *Encyclopedica filosofica*. T. 6, Firenze 1967, II wyd. 1969; M. Jaworski: *Z problematyki osoby w twórczości naukowej Karola Wojtyły*. „Analecta Cracoviensia”, t. 3 (1971); *Dyskusja nad dziełem Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia”, t. 5-6, (1973-1974), 49-263 (w dyskusji obszernie wypowiedzi zamieścili: M. A. Krąpiec, J. Kalinowski, S. Kamiński, K. Kłósak, J. Tischner, M. Jaworski, T. Styczeń, R. Forycki, M. Gogacz, S. Grygiel, A. B. Stępień, A. Półtawski, J. W. Gałkowski, L. Kuc, T. Wojciechowski, Z. Zdybicka, J. Stroba, T. Kukułowicz, W. Półtawska); *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, pod red. K. Kłósaka [książka wydana z okazji 25-lecia kapłaństwa kard. Karola Wojtyły]. Kraków 1971; T. Styczeń: *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 21, (1973), z. 2; J. Piątek: *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*. Roma 1976; T. Styczeń: *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*. „Roczniki Filozoficzne” t. 27 (1979), z. 2; A. Szostek: *Biografia naukowa Karola Kardynała Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 22 (1979), nr 1-3; A. Szostek, M. Filipiak: *Bibliografia prac naukowych kardynała Karola Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 22 (1979) nr 1-3; A. Szostek: *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*. „Znak”, 32 (1980) nr 3 (309); E. Kaczyński: *Prawda o dobru w koncepcji moralności kardynała Karola Wojtyły*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 28 (1980), z. 2; G. H. Williams: *The Mind of John Paul II. Origin of his Thought and Action*. New York 1981; R. Buttiglione: *Il Pensiero di Karol Wojtyła*. Milano 1982; R. Buttiglione: *La Filosofia di Karol Wojtyła*. Bologna 1983; J. Czajkowski: *Człowiek w nauce Jana Pawła II*. Rzym 1983; A. Szostek: *K. Wojtyła's View of the Human Person in the Light of the Experience of Morality*. "Proceedings

of the Catholic Philosophical Association" 60 (1986); T. Styczeń, E. Bala-wajder: *Jedynie prawda wyzwała. Rozmowy o Janie Pawle II*. Roma 1987; W. Stróżowski (red): *Servo veritatis*. Warszawa-Kraków 1988; A. Półtawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Kardynała Karola Wojtyły*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 35-36 (1987-1988), z. 2; J. Galarowicz: *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Lublin 1991; *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Bibliografia (1948-1990), opracowanie zes-połowe Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Lesznie*. Leszno 1991; J. Gala-rowicz: *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*. „Logos i Ethos”, 1 (1991); J. Galarowicz: *Myśl etyczna personalizmu*, w: *Etyka. Zarys*. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992; Jerzy W. Gałkowski: *Prawa naturalne w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 39-40 (1991-1992), z. 2; *Rola Karola Wojtyły – Jana Pawła II w kształto-waniu się krakowskiego środowiska filozoficznego. Dyskusja w XV-lecie pon-tyfikatu*. „Logos i Ethos”, 1, 1993 (Udział biorą: K. Bukowski, T. Gadacz, J. Gala-rowicz, J. A. Kłoczowski, D. Oko, M. Pieńkowski, K. Szczygieł, W. Skoczny, K. Tarnowski, J. Tischner); T. Styczeń: *Objawić osobę...: Karol Wojtyła: etyk wśród etyków urzeczonych osobą*. „Ethos”, 1997, nr 1.

Zestawienie to nie obejmuje licznych recenzji kolejnych książek autora, poczynając od rozprawy poświęconej etyce *Ocenie możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* a na *Osobie i czynie* kończąc. Bardzo dokładną bibliografię zawiera wymienione wyżej opracowanie A. Szostka i M. Filipiak. Powołuje się ono na wcześniejsze opracowania dorobku filozoficznego i teologicznego Karola Wojtyły, sporządzone przed jego wyborem na papieża. Trudne jest też objąć a nawet ocenić ogromną liczbę opracowań, jakie ukazały się po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Karol Wojtyła urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach. W 1938 roku podjął studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, które przerwał wybuch wojny. Czas wojny to najpierw przymusowa praca w charakterze robotnika w podkrakowskich zakładach Solvay, potajemne spotkania teatralne, a wreszcie tajne studia w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na tajnym Wydziale Teologicznym UJ z zakresu filozofii i teologii, rozpoczęte w 1942 roku. W 1946 roku uzyskuje Wojtyła święcenia kapłańskie i zdaje egzamin magisterski na podstawie pracy *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*. Następnie podejmuje dwuletnie studia w Rzymie na Uniwersytecie Angelicum, gdzie zdaje egzaminy licencjackie oraz przygotowuje pod kierunkiem Reginalda Garrigou-Lagrange'a rozprawę dok-

torską *Doctrina de fide apud s. Joannem a Cruce*¹. Rozprawę tę broni na Wydziale Teologicznym UJ jeszcze w 1948 roku. Następnie podejmuje pracę duszpasterską w Wadowicach, ale po trzech latach dostaje urlop naukowy i przygotowuje rozprawę habilitacyjną, którą przedkłada na tym samym wydziale UJ, aby już w grudniu 1953 roku przystąpić do kolokwium habilitacyjnego. Przedmiotem kolokwium była praca *Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maxa Schelera*, opublikowana w 1959 roku w Lublinie pod tytułem *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. W tym samym roku podejmuje zleczone wykłady z etyki społecznej na Wydziale Teologicznym UJ, a następnie na Wydziale Filozoficznym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykłada też w seminariach duchownych. W 1956 roku zostaje mianowany przez Senat KUL docentem i obejmuje kierownictwo Katedry Etyki, które sprawował aż do wyboru na papieża.

Zanim zintensyfikuje swoje obowiązki duszpasterskie, rozwija badania nad podstawami etyki w kontekście konfrontacji stanowisk opisanych w rozprawie habilitacyjnej. Powstaje seria artykułów rozwijających wątki zawarte w habilitacji, drukowanych w „Rocznikach Filozoficznych”. W latach 1957-1958 powstaje cykl artykułów popularyzujących etykę, przekładających dociekania filozoficzne na język moralistyki katolickiej, drukowanych w „Tygodniku Powszechnym” pod nagłówkiem *Elementarz etyczny*. Taki też tytuł otrzyma po latach zbiór owych tekstów, opublikowany po wyborze Karola Wojtyły na papieża. I wreszcie w tym czasie dojrzewa studium etyki seksualnej *Miłość i odpowiedzialność*, którego pierwsze wydanie ukazuje się w 1960 roku, ale niebawem powstaje jego rozszerzona wersja i pojawiają się tłumaczenia na języki obce (francuski, włoski i hiszpański).

W 1958 roku ks. Karol Wojtyła zostaje biskupem krakowskim, w 1963 – arcybiskupem metropolitalnym w Krakowie, w 1967 roku kardynałem. Niebawem zostaje najbliższym współpracownikiem prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego, zastępcą przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski. Bierze czynny udział w Soborze Watykańskim II i Synodzie Biskupów. Zajęty powinnościami kościelnymi kardynał Karol Wojtyła kontynuuje jednak pracę naukową. Opiekuje się grupą etyków na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pisze kolejne prace z zakresu antropologii filozoficznej i filozofii moralności, organizuje chrześcijańskie życie naukowe i współpracę z ośrodkami zagranicznymi. W 1969 roku publikuje książkę z antropologii moralności (*Osoba i czyn*), a w 1972 roku kolejną z zakresu teologii (*U podstaw odnowy. Studium z realizacji Vaticanum II*). Książki te wywołały ożywioną dyskusję, bowiem przełamywały schematy tradycyjnego pojmowania poru-

¹ Por. wyd.: K. Wojtyła: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Kraków 1990.

szanych tam spraw. Ostatnia książka Wojtyły („Znak, któremu sprzeciwić się będą”. *Rekolekcje w Watykanie. Rzym-Watykan. Stolica Apostolska 5-12 III 1976*) ma charakter pastoralny, ale wyraża przemyślenia filozoficzne i teologiczne zawarte we wcześniejszych pracach. Wyrazem uznania naukowego za granicą jest doktorat honorowy nadany kardynałowi Wojtyłemu przez Uniwersytet Jana Gutenberga w Moguncji w 1977 roku. I wreszcie 16 października 1978 roku, wraz z wyborem kardynała Karola Wojtyły na papieża, kończy się ten etap jego biografii intelektualnej, który wiąże się z niniejszym portretem filozoficznym. Aczkolwiek w tej samej osobie, ale jednak już w innej roli, pod nowym imieniem Jana Pawła II, kontynuowana jest twórczość i działalność, której rozmiary i zawartość muszą być przedmiotem innego opracowania².

IV. POGLĄDY. Przedstawiamy tu więc poglądy filozoficzne Karola Wojtyły, pomijając, na ile to jest możliwe, jego teologię i wszystko, co dotyczy twórczości po 16 października 1978 roku. Wprawdzie w encyklikach pontyfikatu Jana Pawła II zauważalny jest wpływ jego filozofii, ale to jest osobne zagadnienie. Z drugiej strony, chociaż wszystkie stopnie kariery naukowej Wojtyły uzyskane zostały na wydziale teologicznym, to nie ulega jednak, że twórczość jego ma głęboko filozoficzny i naukowy charakter. Karol Wojtyła był i pozostaje filozofem nie mniej niż teologiem i kapłanem. Twórczość jego cechuje z jednej strony ciągła koncentracja na człowieku, właściwie na tym obszarze zainteresowań filozoficznych, jakie nakreślił swego czasu Sokrates, czyli na dążeniu do poznania odpowiedzi na pytanie: Czym człowiek jest? Co powinien?. W miarę rozwoju badań i świadomości metodologicznej widoczne jest, jak Wojtyła potrafi oddzielić, aby następnie zsyntetyzować, dwie perspektywy: filozoficzną i teologiczną. Filozoficzna twórczość rozwija i różnicuje się ze względu na przedmiot badań i perspektywę metodologiczną. Można w niej wyodrębnić trzy główne etapy i perspektywy ujmowania człowieka: 1. filozofię moralną, uprawianą w kontekście historycznym, szeroko, klasycznie; 2. filozofię człowieka, uprawianą w perspektywie analizy doświadczenia człowieka; 3. filozofię moralności, uprawianą w perspektywie analizy doświadczenia moralności i badania możliwości uprawomocnienia etyki opartej na doświadczeniu.

Spoiwem i zasadniczym motywem rozwoju zainteresowań badawczych Karola Wojtyły, wartością napędową poszukiwania adekwatnej do doświadczenia metodologii, była niewątpliwie postawa afirmacji człowieka, personalizm. Motyw ten został wprawdzie wyraźnie sformułowany u kresu lat pięćdziesiątych, ale na różne sposoby spina on normatywnie całą twórczość Wojtyły. W żadnym z wymienionych okresów obecny papież nie był ani

² Podstawowe dane biograficzne zaczerpnięte zostały z opracowania: A. Szostek: *Biografia naukowa Karola Kardynała Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 22, 1979, nr 1-3, s. 151-154.

mniej, ani więcej personalistą. Co najwyżej dojrzywały kolejne przybliżenia, ujaśnienia i wyjaśnienia.

Filozofia moralna. Jeśli przez filozofię moralną będziemy rozumieli historycznie ukształtowaną refleksję na człowiekiem, różnymi wymiarami jego etosu, refleksję prowadzoną w kierunku określenia ludzkich powinności, uprawianą w przekonaniu o ścisłym związku antropologii i etyki, wtedy wolno nam pierwszy okres twórczości księdza Karola Wojtyły, przypadający na lata pięćdziesiąte, sprowadzić do miana klasycznej filozofii moralnej. To okres samookreślenia się wobec głównych idei filozofii moralnej, rozstrzygający dla ukształtowania się filozoficznego oblicza Karola Wojtyły. Punktem wyjścia jest konfrontacja etyki chrześcijańskiej – czerpiącej z Objawienia, a także z klasycznych nauk Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu – z systemem etycznym niemieckiego fenomenologa Maxa Schelera, przyjmującego, że etyka, podobnie jak inne nauki, opiera się na doświadczeniu, tyle że swoistym, bo dotyczącym wartości. Już praca doktorska, której polską edycję otrzymaliśmy stosunkowo niedawno, wzbudziła respekt Wojtyły dla doświadczenia religijnego i sprzyjała zainteresowaniu etyką doświadczenia moralnego. Jakiś wpływ na zainteresowanie etyką fenomenologiczną miała zapewne bliskość krakowskiego fenomenologa Romana Ingardena. We wstępie do rozprawy habilitacyjnej, zatytułowanej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, ujawnia Wojtyła, że głównym motywem tego zainteresowania było jednak personalistyczne oblicze etyki Schelera: w szczególności: krytyka kantowskiego formalizmu w etyce, oparcie etyki na emocjonalnie pojętym doświadczeniu etycznym, w którym wyróżnia się miłość do wartości, których nosicielem jest osoba, problematyka naśladowania wzorów osobowych. Uwagę autora zwróciło też to, że Scheler spotkał się z oddźwiękiem w katolickiej myśli na Zachodzie. Rozprawa zwraca się w stronę filozofii wartości, która za punkt wyjścia przyjmuje doświadczenie, a tym samym wnika w podstawy filozofii moralnej, rozważając je o tyle odmiennie od panującej w etyce chrześcijańskiej linii tomistycznej, że zapowiada obranie za punkt wyjścia treści świadomości moralnej, a nie nakazu czy naturalnego celu człowieka. Jakkolwiek Scheler ilustrował jedynie swój system wartościami i zasadami etyki chrześcijańskiej, przedstawiając raczej próbę ogólnego systemu etyki, który odwołuje się do chrześcijaństwa jako etosu najwyższych wartości. Wojtyłę interesuje, czy tak pojęty system nadaje się do opracowania etycznych treści chrześcijaństwa. Pyta: „czy i o ile za pomocą systemu Schelera możemy podjąć próbę interpretacji etyki chrześcijańskiej?”³

³ Cytuję wydanie rozprawy zawarte w tomie: K. Wojtyła: *Człowiek i moralność. II Zagadnienie podmiotu moralności*. Redakcja T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1991, s. 32.

Odpowiedź okazała się niejednoznaczna i ujęta została w dwóch płaszczyznach, prowadzących do sformułowania dwóch różnych tez. Płaszczyzna pierwsza jest analityczno-krytyczna. Rozpoznaje się w niej i egzaminuje tezy etyki fenomenologicznej z perspektywy treści objawionych chrześcijaństwa. Z treści Objawienia wynika, że etyka chrześcijańska jest personalistyczna, stawiając przed ludźmi zadanie doskonalenia się, że wartość etyczna dotyczy woli, a więc sprawstwa czynu, co znaczy, że osoba doskonali się w aktach sprawczych, że treści głosu sumienia zawierają moment normatywności, powinności działania, nie redukującej się do przeżycia wartości, że etos chrześcijański nie ogranicza się do naśladowania wzoru Jezusa Chrystusa jako punktu odniesienia dla naszych przeżyć wartościujących, lecz jest bogatszy, zwiera bowiem naukę o grzechu i zasłudze, objawienie powinności ciążyących na człowieku. Etyka fenomenologiczna Schelera jest jednak zbyt ograniczona emocjonalistyczno-istotowym ujęciem wartości osobowych i przez to pozbawiona jest zakorzenienia w rzeczywistości ludzkiego sprawstwa czynu i sumieniowego stosunku do tego sprawstwa w perspektywie powinności. Etyka ta jest zbyt uboga, aby ogarnąć objawione i doświadczalne treści etyki chrześcijańskiej. „System Schelera – pisze w zakończeniu rozprawy Wojtyła – zmusza nas do przejścia z pozycji realnej, którą znajdujemy w źródłach objawionych, na pozycję intencjonalną, którą on sugeruje”⁴. Etyka chrześcijańska zakorzeniona jest w teologii i bez niej traci najważniejszy moment decydujący o jej obiektywności i normatywnym charakterze. Ponadto zignorowanie przez Schelera tego, że człowiek doświadcza dobra i zła w aktach swego sprawstwa, że doświadcza siebie jako sprawcę czynów, pozwala mu oderwać etykę od filozofii bytu, zawiesić ją w ontycznej próżni. Zatem fenomenologia stoi na przeszkodzie wszechstronnemu i obiektywnemu ujęciu moralności. Jest zbyt wąską i oderwaną od rzeczywistości metodą badania moralności, domaga się poszukiwania obiektywnych racji dla normatywnych raczej niż tylko aksjologicznych treści sumienia, poszukiwania metafizycznych i objawionych podstaw obiektywnego porządku wartości.

Druga płaszczyzna analizy zmierza do rozważenia pożytków metody fenomenologicznej w interpretacji przeżyć moralnych. Uwagę Wojtyły zwraca Schelerowska koncepcja doświadczenia moralnego jako opisowa teoria intencjonalnej zawartości przeżyć etycznych, swoistych aktów doświadczenia wewnętrznego, skierowanych do wartości jako swojej przedmiotowej treści ujmowanej w aspekcie istotowym. Pisze więc o metodzie fenomenologicznej: „Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów. Z tym wszystkim spełnia niemniej rolę wtórną i tylko

⁴ Tamże, s. 123.

pomocniczą”⁵. A nieco później w tekście streszczającym badania habilitacyjne określa to tak: „Tę metodę doświadczalnego badania możemy zastosować również do etyki chrześcijańskiej. [...] takie badanie pozwala nam wniknąć w etyczne wartości chrześcijańskie, odkrywać w przeżyciu ich istotę oraz stwierdzać ich specyficzną odrębność w porównaniu z etycznymi wartościami pozachrześcijańskimi, jak również granice ich podobieństwa w stosunku do tamtych”⁶. Walory te nie mogą jednak przysłonić analizowanych słabości fenomenologicznego podejścia. Różnice filozoficzne sprowadzają się wprawdzie nadal do zarzutu, że Scheler redukuje moralność do emocjonalistycznie ujętego etosu, że jego esencjalizm jest tym samym pozbawiony realizmu, a w konsekwencji również zaplecza antropologicznego i metafizycznego. „W rezultacie system Schelera – czytamy – znajduje wartość etyczną w osobie, ale tylko dlatego, że osoba odczuwa ją intencjonalnie, nie zaś dlatego, że osoba jako sprawczy podmiot swoich aktów jest też właściwą przyczyną sprawczą wartości etycznych w nich zawartych”⁷. Wojtyła zarazem sądzi, że Scheler nie wykorzystał jednak wszystkich możliwości fenomenologicznej analizy moralności, choćby w ograniczonym zakresie, jakie metoda ta stwarza. Zapowiada więc potrzebę wykorzystania tych możliwości. Efekty podejmowanego wysiłku znajdziemy w jego późniejszych pracach antropologicznych i etycznych.

Tymczasem ważne było ukazanie zasadniczych ograniczeń metody fenomenologicznej Schelera. „Metodą tą odkrywamy dobro i zło etyczne, widzimy, jak kształtują one przeżycia osoby, ale natomiast żadną miarą nie potrafimy określić obiektywnej zasady, przez którą jeden akt osoby jest etycznie dobry, a inny zły. Dla ustalenia tej zasady musimy oderwać się od metody fenomenologicznej. Ten moment zagadnienia, który nas zmusza do przejścia od metody fenomenologicznej do metody metafizycznej w dociekaniach etycznych, leży jeszcze na terenie doświadczenia fenomenologicznego”⁸. Cała późniejsza twórczość Wojtyły z zakresu filozofii moralności otrzymała w analizie ograniczeń fenomenologicznej etyki Schelera swój scenariusz problemowy, założenia, impuls badawczy na następne lata. Dlatego warto jej się przyjrzeć dokładnie. W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych w Polsce, w obrębie myśli katolickiej zarysowuje się w ten sposób ciekawa perspektywa, dla której niebawem ujawni się w jeszcze jedno wyzwanie metodologiczne i aksjologiczne – etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego⁹.

⁵ Ibidem, s. 125.

⁶ K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej* (cytuje wydanie z tomu *Człowiek i moralność. Tom 2. Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 143).

⁷ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, cyt. wydanie, s. 121.

⁸ *System etyczny Maxa Schelera jako środek* cytowany tom, s. 144.

Myśl Wojtyły zasadniczo zwraca się jednak ciągle w stronę klasyków etyki autonomicznej, poddaje bowiem szczegółowej analizie zagadnienia wyłaniające się ze struktury problemowej rozprawy habilitacyjnej. Na pierwszy ogień idzie problem analizy przeżycia etycznego w kontekście jego ograniczeń zawartych w stanowiskach Kanta i Schelera. W pracy *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera* Wojtyła stara się wykazać, na czym polega cała opozycja obu myślicieli, ujawniając słabości obu stanowisk. Powtarza i wzbogaca argumenty przeciwko Kantowi, wysuwając zwłaszcza ten, że odrzucając wszystko, co doświadczalne, materialne w etyce, oddziela tym samym radykalnie to, co aprioryczne, logiczne, normatywne, formalne od tego, co jest pełnym przeżyciem etycznym, przeżyciem dobra, zawierającego się w akcie sprawstwa czynu. To co etyczne przesunięte zostało do sfery pozadoświadczalnej, czyli noumenalnej. Jedyne śladem empirii u Kanta pozostaje przeżycie szacunku dla prawa moralnego. To jedyne przeżycie oderwane zostało od aktu etycznego, zasadniczo przecież powiązane z wartością zlokalizowaną w przeżyciu sprawstwa czynu, w woli skierowanej ku sprawstwu. Schelerowi zaś zarzuca, że odrzucając formalizm Kanta, gubi zarazem normatywną, powinnościową treść przeżycia, a więc podobnie odrywa przeżycie etyczne od sprawstwa czynu, woli, w czym przecież ujawnia się wartość etyczna. Emocje aksjologiczne są, zdaniem Wojtyły, wtórne wobec wartości aktu, jakim jest czyn, a więc i woli jako zasadniczego elementu struktury aktu. Schelerowski zwrot w stronę doświadczenia przezwyjęcza tylko częściowo błędy Kanta, podczas gdy Wojtyła upomina się o pełny zwrot w stronę doświadczenia, zdolny odzwierciedlić wszystkie jego ważne składniki. Píše: „Pierwszym zaś warunkiem uprawiania etyki jako nauki jest właściwy stosunek do doświadczenia. W wyniku takiego stosunku do doświadczenia, w którym przeżycie etyczne zostanie ujęte jako organiczna jedność i całość, sama logika przestanie być allogenicznym zlepkiem logiki, gdy chodzi o jej normatywny charakter, oraz psychologii, o ile się na nią patrzy od strony przeżycia. W tej chwili jestem przekonany o tym – dodaje – że na właściwym stosunku do doświadczenia opiera się etyka Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu, że ich koncepcja aktu etycznego stanowi jedyne właściwe i adekwatne zobrazowanie etycznego przeżycia, jednakże uzasadnienie tego przekonania musi być odłożone do innej sposobności”¹⁰. To ważne oświadczenie jest kluczem do zrozumienia dalszych badań.

⁹ Por. K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*, fragment zatytułowany: *Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości* (szerzej zagadnienie niezależności etyki podejmuje T. Styczeń w książce *Etyka niezależna?* Lublin 1980).

¹⁰ Tak pisał Wojtyła w zakończeniu rozprawy: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, cyt. wydanie, z tomu *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 180.

W polemice z Schelerem krystalizuje się również obrona motywu doskonałości w etyce. Obaj myśliciele pojmują doskonałość jako osobowy akt miłości będący przedmiotem naśladowania. Wojtyła odkrywa słabość stanowiska Schelera w tym, że ogranicza on doskonałość do płaszczyzny intencjonalnej, co można traktować jako wezwanie do naśladowania abstrakcyjnego wzoru mistrza. Natura doskonałości polega na realnym działaniu naśladowczym, urzeczywistniającym wartości w praktyce, czyli w czynieniu naśladowczym działaniem mistrza, nie zaś na naśladowaniu jego przeżyć poznawczo-wartościujących. Tu pojawia się problem zagadnienia woli doskonałości jako podstawy aktu moralnego. Scheler stanowi autorytet dla tych, którzy wartości moralnej nie łączą z chceniem doskonałości moralnej. Doskonałość moralna osoby nie może być przedmiotem jej chcenia, raczej wynikiem – to stanowisko w epoce Schelera było często spotykane, ale on je wyraził chyba najdobitniej. Tymczasem Wojtyła, trzymając się zasad etyki klasycznej i chrześcijańskiej, traktuje doskonałość jako przedmiot dążenia, przypisując wartość moralną aktom woli zorientowanej perfekcyjnie. Troska o moralnie pozytywną treść aktów ludzkiej woli traktowana jest jako zadanie człowieka, zadanie przekazane w objawieniu, naśladowcze względem Boga, polegające na urzeczywistnianiu wartości w działaniu¹¹.

Wyjaśnienie podstaw i natury tego dążenia prowadzi do wykształcenia się bloku zagadnień składających się łącznie na antropologię filozoficzną i filozofię moralności. Obie dziedziny tworzą splot problemowy i logiczny. Wojtyłę interesuje doświadczenie wartości czynu, przez który spełnia się ludzka osoba. Faktyczna i aksjologiczno-normatywna struktura i dynamika czynu stanowi o fakcie i wartości bycia osobą. Kolejne lata twórczości poświęcone zostaną temu zagadnieniu. Zarazem, mimo awansu filozofa w strukturach Kościoła, narasta świadomość konieczności wyraźniejszego rozgraniczenia teologii od filozofii moralnej¹². Dyscypliny te są sobie bliskie przez to, że dotyczą moralności: teologia rozważa moralne aspekty ludzkich czynów w aspekcie normatywnym znanym z Objawienia, podczas gdy etyka w aspekcie czerpanym z doświadczenia. Najwyraźniej charakteryzują to następujące określenia: „Etyka jako filozofia moralna ma spełniać rolę wyjaśnienia «do końca» tej rzeczywistości, jaką jest moralność. Paralelnie i analogicznie do etyki, teologia moralna jest wyjaśnieniem «do końca» tej rzeczywistości, jaką jest moralność w świetle nauczania tejsze w źródłach Objawienia”¹³. O ile teologia moralna w dążeniu do ostatecznego wyjaśnienia będzie w pracach

¹¹ Por. K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera* (cytuje przedruk w: *Człowiek i moralność*. Tom 2. *Zagadnienie podmiotu moralności*. s. 149-158).

¹² Por. K. Wojtyła: *Czym powinna być teologia moralna?* „Ateneum Kapłańskie”, 51, (1959).

¹³ K. Wojtyła: *Etyka a teologia moralna*. „Znak” nr 159 (9), (1967), R. 19, s. 1078.

Wojtyła posługiwała się hermeneutyką, rozwikłującą pierwotny, źródłowy sens Objawienia, o ile będzie dążyła do pełnego jego rozjaśnienia, zrozumienia, postępując niczym archeologia słowa na drodze do odkrycia ukrytego sensu w przekazie słowa objawionego, to etyka będzie starała się przede wszystkim ująć moralność w aspekcie obiektywnym, dążąc zarówno do adekwatnego opisu, zrozumienia doświadczenia moralności, jak i wyjaśnienia, poszukując zakorzenienia moralności w antropologii i metafizyce.

Z powyższym wiąże się kwestia stosunku Wojtyły do zmiany perspektywy uprawiania etyki, wywołanej odejściem filozofii nowożytnej od klasycznej metafizyki aktu moralnego. Problem został zauważony już w toku przygotowywania rozprawy habilitacyjnej, ale Wojtyła dąży zagadnienie dalej, aby wyraźniej zarysować różnice i podobieństwa stanowiska, które zaczyna być jego własnym wkładem do dyskusji o filozofii moralnej. Do tego potrzebne są poszerzone studia porównawcze i analityczne z historii etyki. W obszar zainteresowania wchodzi ciągle ci sami główni bohaterowie historii etyki: Arystoteles, św. Tomasz, Hume, Kant, Scheler. Zerwanie związku etyki z filozofią bytu przypisuje Wojtyła brytyjskiej etyce empiryczno-indukcyjnej, kulminującej w etyce Hume’a, zarazem obdarzając zainteresowaniem sformułowaną w obrębie brytyjskiej etyki teorię zmysłu moralnego. Z kolei Kant, który nie tylko odmówił metafizyce naukowego charakteru, tym samym uniemożliwiając jakiegokolwiek fundowanie etyki w metafizyce, ale i odrzucił możliwość odniesienia etyki do nauk empirycznych, promował całkowite oderwanie przeżycia etycznego od aktu etycznego. Nastąpiło u niego zniekształcenie i ograniczenie treści przeżycia etycznego do szacunku dla prawa, kosztem przeżycia relacji woli ludzkiej do doświadczalnego całokształtu, obejmującego stosunek człowieka do dóbr, jako przedmiotów dążenia. Po prostu akt etyczny, dzięki formalizmowi, znika z pola doświadczenia etycznego, a szacunek dla apriorycznego prawa moralnego pozostaje jedynym „zapodmiotowieniem” etyki.

Przekonanie, że etyka musi być ugruntowana w doświadczeniu, że wartość moralna tkwi w ludzkiej woli, prowadzi Wojtyłę do studium zagadnienia struktury i dynamiki woli, co kulminuje w rozprawie *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. Krytyce poddany zostaje znowu Kant, który, zdaniem Wojtyły, poddaje wolę pod nakazy rozumu praktycznego, sprowadzając „przyczynowość” woli do posłuszeństwa wobec innych władz. Kantowi przeciwstawiony został św. Tomasz, który, zgodnie z doświadczeniem sprawstwa woli, znajduje w niej własną przyczynowość, czyli naturalną, zakorzenioną w zdolności dążenia woli do dóbr, moc wprowadzenia w czyn, aktualizacji tego, co w świetle rozumu powinno być właściwym przedmiotem dążenia. Wojtyła zwraca uwagę, że we współczesnych badaniach z zakresu psychologii woli, badaniach fenomenologicznych, prowadzonych przez

N. Acha i innych, wola ujmowana jest właśnie jako odrębna władza, posiadająca swój własny „moment aktualny”, doświadczalny, wyrażany w słowach, „ja rzeczywiście chcę”, „ja mogę”, „ja muszę”, „powiniem”. Człowiek doświadcza własnego chcenia, napięcia woli, wysiłku, autodeterminacji. Wola ujawnia się w przeżyciu osobowej sprawczości czynu, co prowadzi do etyki odpowiedzialności, bowiem świadomość, że jest się przyczyną sprawczą poszczególnych własnych czynów, stanowi konieczne oparcie psychologiczne dla przeżycia etycznej odpowiedzialności za te czyny. „To doświadczenie bowiem, na którym opiera się etyka, wskazuje – pisze Wojtyła – że osoba, która przeżywa siebie jako sprawczą przyczynę odnośnych aktów, przeżywa równocześnie siebie jako podmiot wartości etycznych, dobra czy też zła moralnego”¹⁴.

Odkrycie tego momentu, jakim jest przeżycie sprawczości, wyznacza teren spotkania psychologii i etyki. Psycholog bada stronę motywacyjną sprawczości, naturalny dynamizm woli, etyk bada wartość sprawstwa, a tym samym i wartość siebie jako sprawcy dobra i zła. Wojtyła ciągle konfrontuje swoje stanowisko z etyką Kanta i Schelera, eksponując różnicę polegającą na tym, że koncentrując się na apriorycznych aspektach określania etyczności czynu, gubią jego ontyczno-etyczny fundament zawarty w przeżyciu wartości sprawstwa czynu. Odwołuje się do bardziej podstawowego doświadczenia, jakim jest doświadczenie człowieka jako podmiotu moralnego, świadomego siebie, swego sprawstwa i wartości, jakie w akcie sprawstwa się realizują, wartości własnej realizującej się w świadomych i wolnych czynach. Etyka zrasta się tu z antropologią, dla której historycznym odniesieniem jest Arystotelesowa i Tomaszowa koncepcja człowieka, w czynach aktualizującego możliwość swojej woli.

Wracamy w ten sposób do problematyki doskonalenia się człowieka. Dla określenia swego stanowiska przyjmuje jednak nazwę – „perfekcjonizm”. Chce przez to dokonać odróżnienia swego stanowiska od perfekcjonizmu jako ogólnego stanowiska. Koncepcja perfekcjonizmu ma kłaść nacisk na konkretne doskonalenie się człowieka w każdym akcie, w którym spełnia się czyn dobry. W perfekcjonizmie ujawnia się, zdaniem Wojtyły, normatywny charakter etyki, norma zawsze jakoś związana jest z człowiekiem, traci znaczenie w oderwaniu od ludzkiej działalności, która stanowi materialny przedmiot etyki. Zarazem teza perfekcjonizmu może być adekwatnie sformułowana, twierdzi autor szkicu *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, tylko przy założeniach filozofii bytu, a nie przy założeniach etyki Kanta czy Schelera. Autorytatywni dla Wojtyły są w tej sprawie Arystoteles i Tomasz, którzy wiążą dobro z bytem, co ujawnia doświadczenie. Dla Arysto-

¹⁴ K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, w tomie: *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 189.

totelesu dobro jest tym, co udoskonala byt, jego immanentnym celem, przedmiotem dążenia, pożądania. Etyka Arystotelesu jest w tym kontekście nauką o człowieku, który w polu dóbr szuka dobra najbardziej odpowiadającego jego rozumnej naturze, które go najbardziej udoskonala, uszczęśliwia, nasyca ludzką godnością w harmonii z dobrem wspólnoty. Św. Tomasz wzmacnia ten sposób myślenia tradycją św. Augustyna, nawiązującą do Platońskiej teorii partycypacji, i momentem empiryczno-egzystencjalnym, ujmującym byt dynamicznie. To aktualizowanie się możliwości, przejście od nieistnienia do istnienia, jest doskonaleniem bytu, jego dobrem. Dobrem najwyższym jest pełnia istnienia tego, co potencjalne w bycie. Tę pełnię samoistnego istnienia posiada tylko Bóg. Każdy inny byt posiada dobro odpowiednie do swej natury i uczestniczy w bezwzględnej pełni dobra. Realizm („wszelki byt jest dobry”) idzie tu w parze z relacyjnym ujęciem bytu wobec innego bytu-dobra. „Dobro jest to byt, który zostaje w relacji do innego bytu; ten inny byt dąży do niego dla własnego udoskonalenia. Dobrem jest to, co udoskonala byt pod jakimś względem, co go aktualizuje, co w ramach natury niejako potęguje jego istnienie”¹⁵. To Tomaszowe ujęcie związku dobra z bytem wydaje się Wojtyłe prawem wszelkiego bytu, które określa jako zasadę perfekcjonizmu. W tym kontekście musi być też pojmowana, oparta na myśli Tomasza, etyka, dla której: „Każde świadome działanie człowieka jest aktualizacją jego rozumnej natury i dlatego stanowi o jakiejś doskonałości bytu ludzkiego. Jeśli działanie to odpowiada poznawanej przez człowieka prawdzie o dobru (*bonum sub ratione veri*), wówczas stanowi ono o moralnym udoskonaleniu bytu, w przeciwnym razie przyczynia się do zła moralnego – cały rozumny byt ludzki w nim się dewaluuje i niszczy”¹⁶.

Problem perfekcjonizmu uwyraźnia kolejne strony opozycji Wojtyły i tomistycznej etyki względem Kanta i Schelera. Uwidocznione zostaje przeciwstawienie dwu podstaw etyki, jakimi są filozofia bytu i filozofia świadomości. Kant i Scheler, w tej perspektywie, odrywają świadomość od bytu, rozumu i uczucia od istnienia samodzielnego podmiotu, jakim jest człowiek rozpatrywany w integralnej całości, doskonalący siebie w każdym akcie bądź siebie marnujący. Przeżycie rozumnego imperatywu praktycznego u Kanta jest, najdalej idąc, przeżyciem wolności stojącej wobec nakazu posłuszeństwa prawu określonego przez imperatyw. Dzieje się to w pozazjawiskowym świecie noumenalnym. Doskonałość moralna to co najwyższej doskonałości zawarta w przeżyciu autonomii woli. Wojtyła pisze: „Kryje się w tym może jakieś dalekie echo poglądów perfekcjonistycznych w etyce: doskonałość człowiekowi właściwie zawiera się w świadomości samostanowienia. Czyn-

¹⁵ K. Wojtyła: *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w tomie: *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 206-207.

¹⁶ Tamże, s. 207.

nikiem konstytutywnym perfekcjonizmu etycznego przeniesionego na grunt filozofii świadomości nie byłoby żadne obiektywne i dające się zobiektywizować dobro moralne, ale tylko wolność jako czysto immanentna treść świadomości¹⁷. Etyka Schelera również tylko pozornie, zdaniem Wojtyły, zbliża się do perfekcjonizmu, bo chcenie przeżywanego wartości nie jest chceniem dobra jako wartości moralnej, doskonalącej człowieka. Człowiek przeżywa swoje dobro i zło jako wartość swego stosunku do świata zhierarchizowanych wartości idealnych. Może przeżywać szczęśliwość lub przygnębienie z powodu tego, że jego dążenie do wartości jest zgodne z ideałem osobowym. „Jednakże dokładna analiza systemu Schelerowskiego wykazuje, że skojarzenia perfekcjonistyczne nie są w pełni uzasadnione. Oto bowiem osoba w koncepcji Schelera bynajmniej nie jest bytem, ale jest tylko jednością przeżyć¹⁸. Osobowa jedność przeżyć, to jeszcze nie obiektywny byt osobowy, który ma możliwość doskonalenia się i tę możliwość aktualizuje. Wartości to treści świadomości, doskonaleniu podlega świadomość, ale nie byt. Wojtyła sądzi, że nie ma tutaj tego samego, co doskonalenie osoby przez doskonalenie aktów poznawczych spotykane w koncepcji św. Tomasza, bowiem tam chodzi o prawdę jako doskonałość rozumu, a u Schelera mamy do czynienia tylko z intencjonalnością odczuć wartości. Konkluzja jest ostatecznie taka: „system Schelera pozwala nam być świadkami perfekcjonistycznych dążeń, które nurtują świadomość, ale nie pozwala nam zbudować prawdziwej etyki perfekcjonistycznej. Jest to podobnie jak u Kanta następstwem idealistycznego ujęcia świadomości¹⁹. Stąd jeszcze ogólniejszy wniosek, że na założeniach filozofii świadomości nie można zbudować perfekcjonistycznej etyki.

W kolejnej krótkiej rozprawie *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, podejmuje Wojtyła dyskusję z utilitaryzmem. Punktem odniesienia są znowuż poglądy Tomasza z Akwinu (pośrednio Arystotelesa), zaś przedmiotem krytyki stanowisko Hume'a i Kanta. Odwołując się do założeń nauki Tomasza o relacji rozumu i woli (wola chce dobra, rozum to dobro określa), do podziału dóbr na dobro godziwe, użyteczne i przyjemne, analizując możliwe relacje tych dóbr, dochodzi autor do stwierdzenia zasadniczej różnicy między nauką Tomasza o kierowniczej funkcji rozumu a stanowiskiem tkwiącym u podstaw utilitaryzmu. Pogląd tomizmu streszcza następująco: „rozum kieruje całym bytem ludzkim, wytycza drogi jego obiektywnego rozwoju i doskonalenia. Kierownictwo to związane jest, jak widać, ściśle z *bonum honestum*²⁰. Utilitaryzm natomiast nie tylko wysuwa korzyści

¹⁷ Tamże. s. 208.

¹⁸ Tamże. s. 210.

¹⁹ Tamże. s. 211.

²⁰ *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a*

i przyjemności przed godziwość, ale dokonuje zasadniczego przestawienia funkcji rozumu z kierowniczej na służebną w całej strukturze bytu. Wojtyła zarzuca Hume'owi, że sprowadzenie rozumu do roli niewolnika uczuć jest wypaczeniem doświadczenia. W konsekwencji funkcje normatywne etyki zostają przeniesione do sfery uczuć, zanika też problem perfekcjonizmu. Rozum, w ujęciu Hume'a sprowadzony do funkcji instrumentalnej, odrywa się od treści działania ludzkiego, sens tracą zdania powinnościowe, nie ma już problemu z krytykowanym przez Hume'a przechodzeniem od zdań orzekających do zdań powinnościowych, od „jest” do „powinien”. Etyka, w której rozum został pozbawiony swej kierowniczej i normatywnej funkcji, prowadzi do zastąpienia perfekcjonizmu utilitaryzmem. *Bonum honestum* ustępuje miejsca *bonum utile* w powiązaniu z *bonum delectabile*. Z kolei Kantowska krytyka utilitaryzmu popada w drugą skrajność. Dążność do wyzwolenia rozumu od wszelkich empirycznych zależności autonomizuje i formalizuje jego czynności. Ale rozum jest częścią bytu ludzkiego: „Czysty rozum» będący jakby samodzielnym podmiotem apriorycznych form poznawczych wywołuje zastrzeżenia nieco podobne do tych, jakie wywołał Hume'owski «umysł» – samodzielny podmiot percepcji, impresji i idei²¹. Zdaniem autora rozprawy, Kant nie osiąga efektu uznania kierowniczej i zarazem normatywnej roli rozumu w życiu moralnym, raczej dowodzi jego autonomii. Rozum zostaje u niego wyizolowany z całokształtu ludzkiego bytu, jego działań, dążeń. Ten rozum raczej broni się przed napływem empirii niż ukierunkowuje byt, wskazując jego dobro, fundament moralności, *bonum honestum*.

Pod koniec lat pięćdziesiątych Wojtyła zamyka swoje obrachunki z myślą etyczną Schelera. Już tylko te dwie postaci pozostają na placu zmagania o wyjaśnienie podstaw etyki: Tomasz i Scheler. Teraz Wojtyła dostrzega bodajże wyraźniej niż we wcześniejszych pracach walory poglądów Schelera na wzorczość (naśladowanie wzorów) jako istotnego momentu moralności, ale wzorczość u Schelera pozostaje ciągle w porządku psychologicznym, intencjonalnym, podczas gdy u Tomasza istnieje ona w porządku ontologicznym, realnym, mając podstawę w egzemplaryzmie, partycypacji dobra niższego w wyższym. Podobnie z hierarchią wartości: o ile Scheler sprowadza problem hierarchii od uszeregowania wartości jako intencjonalnych treści świadomości, to dla Tomasza zagadnienie sprowadza się do hierarchizowania dóbr jako bytów realnych. Dobro jest tym wyższe im doskonalsze w odzwierciedlaniu Dobra Najwyższego. I to właśnie jest, zdaniem Wojtyły, najogólniejsza podstawa wszelkiej normy i normowania ludzkiego zachowania. Scheler w koncepcji odczuwania wartości w porządku hierarchicznym za-

i Kanta, w tomie: *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 218.

²¹ Tamże. s. 228.

kreśla tylko ogólnie normatywne ukierunkowanie człowieka wobec wartości wyższych, lecz te wartości nie wyznaczają jeszcze praktycznej strony zachowania się człowieka. Wartości raczej stanowią w systemie Schelera zaproszenie do realizacji niż nakreślenie normy moralnej. Zupełnie inaczej, twierdzi Wojtyła, ujmują te rzeczy Tomasz, dostarczając realnej dyrektywy wyboru postępowania. Wreszcie, o ile Scheler sprowadza treść życia moralnego do przeżywania wartości na poziomie emocjonalnym, osłabiając moment normatywny, o tyle Tomasz kieruje uwagę w stronę przeżycia związanego z prawdą o dobru będącym normatywnie ukierunkowanym przedmiotem i wartością działania sprawczego. Przeżywanie samej wartości to za mało, aby adekwatnie ująć doświadczenie. Ostatecznie trudno jest, sądzi Wojtyła, określić normę ludzkiego działania na podstawie fenomenologicznej. Normatywny charakter etyki może być zagwarantowany jedynie przez jej metafizyczne ufundowanie. Konkluduje więc: „[...] dochodzimy do wniosku, że pojęcie normy ma rację bytu w takim systemie filozofii moralnej, który wychodzi od egzystencjalnej koncepcji dobra, a nie ma właściwie racji bytu w systemie filozofii «wartości»”²².

Tak oto w serii kilku ważnych rozpraw, w kolejnych przybliżeniach i odsłonach, nawiązujących do tematu pracy habilitacyjnej, buduje Wojtyła punkt wyjścia pod, niestety naszkicowaną dotąd tylko, teorię moralności. Całe badanie problemu sprowadza się tu do konfrontacji najbardziej autorytatywnych myślicieli. W tle widać fascynację możliwościami doświadczenia, opowiedzenie się za tym stanowiskiem, które realistycznie obchodzi się z doświadczeniem. Takim stanowiskiem jest tomizm, który pozostaje dla Wojtyły punktem odniesienia, w nim znajduje szacunek dla doświadczenia, realizm, normatywność etyki, respekt dla prawdy.

Filozofia człowieka. Odwieczne wezwanie do poznania samego siebie jako człowieka, stało się pasją badawczą Wojtyły, szczególnie nasiloną w latach sześćdziesiątych. W obszernej rozprawie *Osoba i czyn* został ukazany człowiek w perspektywie analizy doświadczenia siebie samego jako człowieka. Odniesienie do historii filozofii moralnej, zastanych teorii, przestaje być tu ważne. Jedynym autorytetem mają być teraz treści doświadczenia człowieka, najbogatszego ze wszystkich doświadczeń, składnika wszystkich innych doświadczeń. „Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”²³. Doświadczaając innego człowieka, analizuje Wojtyła, doświadczam zarazem w inny sposób siebie jako człowieka. Te dwa różne, niewspółmierne doświadczenia mają jednakowoż, jego zdaniem, wspólny rdzeń, zasadniczą „takozsamość”.

²² K. Wojtyła: *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, w tomie: *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 252.

²³ K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. I, s. 5.

Autor rozprawy stara się uchwycić w złożoności doświadczenia człowieka to, co jest proste w jego treściach, a tym jest właśnie fakt ludzkiego działania, fakt czynu, w którym objawia się osoba.

Samo doświadczenie pojęte jest w *Osobie i czynie* fenomenologicznie, jako „bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem”, akt umysłowy, przekraczający wymiar zmysłowy, zjawiskowy (fenomenalistyczny), kontakt rozumiejący to, czego się doświadcza. Autor pisze: „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam. Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi – właściwe natomiast dla fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego. Takie postawienie sprawy posiada też kluczowe znaczenie dla studium osoby i czynu. Stajemy na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem oglądu – czyli doświadczenia – osoby”²⁴. Tak oto historyczne konfrontacje z ograniczeniami empiryzmu lub jego niepełnym wykorzystaniem prowadzą Wojtyłę do opisu tego, co w kręgu jego zainteresowań osobą ujawnia doświadczenie, zachowując ciągle dobrze już znaną czytelnikowi troskę autora o to, aby to doświadczenie było adekwatne do rzeczywistości, aby do niej dorastało, było tyleż wszechstronne, co i zdolne uchwycić rzeczy najważniejsze, istotne.

Doświadczenie ujawnia osobę objawiającą się w czynach, ale i zarazem moralność jako właściwość czynów oraz ludzkie, osobowe dobro i zło, które się przez te czyny realizuje. Jednakże Wojtyłę interesuje w tej rozprawie głównie antropologia, a etykę wyłącza przed nawias. „Wyłącza się przed nawias te elementy działania matematycznego – pisze – które w jakiś sposób tkwią we wszystkich innych elementach, w jakiś sposób są wspólne temu wszystkiemu, co pozostaje w nawiasie. Wyłączanie przed nawias ma na celu ułatwienie sobie działania, nie ma natomiast na celu ani odrzucenia tego, co znajduje się przed nawiasem, ani też zerwania więzów pomiędzy tym, co przed nawiasem, a tym, co w nawiasie. Wręcz przeciwnie, owo wyłączenie jeszcze bardziej uwydatnia obecność i znaczenie elementu wyłączonego w całym działaniu”²⁵. To ciekawe metaforyczne przedstawienie relacji między antropologią i etyką, aczkolwiek trudne do przeprowadzenia, będzie z kolei odwrócone na dalszym etapie badań. Filozofia człowieka w *Osobie i czynie* bierze, na ile to możliwe, przynajmniej w punkcie wyjścia, w nawias aksjologicznie spełnienie się człowieka. Wojtyłę interesuje tu głównie poznanie tego, w jaki sposób człowiek spełnia się, rozpoznaje i urzeczywistnia siebie jako człowieka, interesuje go ontologia ludzkiego spełniania się, jakkolwiek ważne w innej perspektywie jest i to, co jest treścią tego procesu.

²⁴ Tamże, s. 13.

²⁵ Tamże, s. 17.

W ten sposób docieramy do problemu innej relacji, ważnej dla metodologicznego samookreślenia się autora rozprawy. Chodzi o stosunek do prymatu filozofii bytu względnie filozofii świadomości. Wojtyła to rozszczepienie nie bardzo już odpowiada. Poszukuje takiego rozwiązania, które spżytkowałyby zalety obu metod filozofowania. Píše: „Pozostając na gruncie filozofii bytu, chcielibyśmy skorzystać z tego wzbogacenia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych zrozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwu filozofii. Każdy, kto zdaje sobie sprawę z głębokości tego rozszczepienia, jakie zachodzi między nimi, a w konsekwencji z tej odmienności, jaka cechuje ich styl myślenia i styl języka, musi przyznać, że to zadanie nie jest łatwe”²⁶. Jak odważne względem tradycji schematów tomistycznego myślenia o człowieku i moralności musiało być to wyznanie, świadczy dyskusja, jaką wywołała książka pisana w duchu tego założenia²⁷.

Nie sposób tu dokładnie zrelacjonować wszystkich warstw *Osoby i czynu*. Kierunki interpretacji doświadczenia człowieka ujawniły się już w krytyce niektórych historycznych koncepcji człowieka i moralności. Zasadniczo w omawianej rozprawie człowiek zostaje rozpoznany jako rzeczywistość dynamiczna, realizująca się w aktach, czynach. Specyfiką ludzkiego aktu jest to, że jego podmiot działa świadomie i wie o tym, że działa świadomie. Zrozumienie subiektywności człowieka pozwala lepiej zrozumieć naturę relacji między osobą i czynem. Świadomość jest „podstawą pełnego zrozumienia podmiotowości osoby w relacji do własnych czynów – nie jest natomiast podstawą subiektywizmu”²⁸. Subiektywizm polegałby na redukcji podmiotowości do przeżyć, absolutyzowaniu świadomościowego aspektu podmiotu. Przed subiektywizmem chroni, twierdzi autor, możliwie wszechstronna analiza doświadczenia. Świadomość ma zarazem wymiar emocjonalny. Bez zrozumienia tego wymiaru nie sposób zrozumieć człowieka. Stopień emocjonalizacji świadomości ma wpływ na ustalenie granicy między tym, co subiektywne i obiektywne w treściach świadomości.

Czyn jest świadomym, wewnętrznym zachowaniem się, ruchem spełniania możliwości tkwiących w człowieku, ich aktualizacją. Istotne jest w czynie jednak to, że człowiek doświadcza swej sprawczości lub jej braku. W sprawczości ujawnia się podmiotowość człowieka, jego zintegrowanie. Cały dynamizm człowieka ujawnia jego potencjalność somatyczno-vegetatywną i psycho-emotywną, świadomość i nieświadomość. To wewnętrzne ustruktu-

²⁶ Tamże, s. 23.

²⁷ Stan dyskusji choćby tylko częściowo odzwierciedla bibliografia opracowań (dyskusji i recenzji). Recepcja *Osoby i czynu* zasługuje na osobne badania w dwadzieścia lat po opublikowaniu książki.

²⁸ Tamże, s. 59.

ryzowanie potencjalności ujawnia zarazem wolność człowieka. Wolność jest nie tylko momentem struktury stawania się człowieka poprzez czyn, ale i korzeniem stawania się człowieka dobrym i złym. W przeżyciu wolności istotne jest „mogę – nie muszę”, wola jest aktem chcenia, leżącym pomiędzy „mogę” a „nie muszę”²⁹. Analiza wolności człowieka prowadzi do zagadnienia transcendencji osoby w czynie, do problematyki samostanowienia osoby, panowania sobie samej przez osobę, która siebie sama posiada. W tym kontekście istotne dla woli staje się odróżnienie przeżycia „ja chcę” od „chce mi się”. To pierwsze przeżycie ujawnia swoistą transcendencję osoby w czynie, jest wyrazem wolnej sprawczości człowieka, drugie – wyrazem wewnętrznej konieczności. Wolność jest rzeczywistością doświadczalną. W doświadczeniu wolności ujawnia się struktura samopanowania i samoposiadania osoby, zależność chcenia od własnego „ja”. Człowiek wolny „zależy sam od siebie”, zarazem „sam dla siebie jest przedmiotem działania”. Wolność to samozaależność, autodeterminacja: „wola jest władzą wolności osoby”³⁰. Akty woli mają charakter intencjonalny, są aktami skierowania się, czynnego zaangażowania osoby, ku czemuś, co jest dla niej dobrem. Jednak to skierowanie ku czemuś jest o tyle obiektywnie dobre, o ile opiera się na prawdzie o dobru. *Volitum* zakłada *cognitum*. Wola rozstrzyga i wybiera odpowiadając na te motywy (poruszenia), które ukazane są w świetle prawdy. „Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”³¹.

W tym miejscu załamuje się wyciągnięcie przed nawias doświadczenia moralności, ponieważ poznanie wartości staje się istotnym momentem opisu transcendencji osoby w czynie. Bez odniesienia woli do prawdy jako zasady chcenia wolność jest iluzoryczna. Prawda o dobru staje się na moment zwornikiem antropologii i etyki. Rzeczywistość aksjologiczna, jaką jest moralność, ujawnia tutaj, twierdzi Wojtyła, swoje zakorzenienie w rzeczywistości ontologicznej. Człowiek spełnia się w czynach dobrych, destrukuje siebie w czynach złych („niespełnienie”). Transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności.

Uzależnienie, samouzależnienie swej wolności od prawdy o dobru wyraziście przejawia się w działaniu sumienia, które określa prawdziwe dobro w czynie, co formułuje w postaci powinności. W ten sposób przechodzi Wojtyła do wyodrębnienia rzeczywistości normatywnej. „Sumienie pojmowane całościowo – pisze – jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniami, zanim stanie się pewnością i sądem”³². Normatyw-

²⁹ Tamże, s. 105.

³⁰ Tamże, s. 127.

³¹ Tamże, s. 162.

³² Tamże, s. 167.

na moc prawdy tłumaczy się przez powinność. Prawdziwe oceny w sumieniu uzyskują status powinnościowy. Sumienie działa normatywnie w ten sposób, że dobra poznane jako prawdziwe wskazuje jako powinności działania. Sprawczość i powinność łączą się nierozdzielnie z odpowiedzialnością. Człowiek jest odpowiedzialny za każdy czyn, ponieważ swoim działaniem wkracza w świat wartości, odpowiada na wartości, realizuje wartości. Wszystko to ujawnia, zdaniem Wojtyły, osobę, jej duchowość, wewnętrzne zintegrowanie, zawarte ostatecznie w pojęciu duszy.

W czynie dochodzi zresztą do jeszcze dalej idącej integracji, do zespolenia duszy i ciała. Proces integracji jest bardzo złożony i komplementarny wobec transcendencji. Integracja to ujawnienie urzeczywistniania jedności na podłożu uwidocznionej złożoności człowieka. Złożoność tę tworzą funkcje somatyczne, czucia, rozmaite postaci wrażliwości, wzruszenia, uczucia związane z wartościami. Integracja dokonuje się jednak w odniesieniu do wartości.

W czynie człowiek przekracza swoją samotność, otwiera się na innych, otwiera się na współdziałanie z innymi, bowiem, jak twierdzi Wojtyła, dopiero we wspólnocie człowiek objawia swoją osobę w pełni. Dokładna analiza działania stanowi podstawę pełnego i prawidłowego zrozumienia natury współdziałania ludzkiego. Wszelki czyn wspólnotowy zakorzeniony jest w osobie. Analiza natury i wartości współdziałania wspiera się na personalistycznej wartości aktu samospelnienia się w czynie. „wartość personalistyczna tkwi w samym spełnieniu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy. [...] że działanie to posiada charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby”³³. Kardynał Wojtyła widzi w tym najbardziej podstawowy wyraz wartości samej osoby, ontologiczny fundament poznania aksjologii osoby. Odróżnia to, że osoba spełnia się w czynie i wartość spełniania się w czynie – od spełniania się w odniesieniu do normy, od wartości spełnianych w czynie. Autor *Osoby i czynu* wyjaśnia to tak: „wszelkie orzekanie wartości moralnych, przypisywanie człowiekowi zasługi lub winy, musimy rozpoczynać od ustalenia sprawczości, samostanowienia i odpowiedzialności. [...] spełnienie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość. Jest to właśnie owa «wartość personalistyczna», osoba bowiem spełniając czyn, spełnia w nim siebie”³⁴. Wartość personalistyczna byłaby więc wartością odkrywaną w perspektywie antropologicznej, podczas gdy wartości spełniane miałyby wymiar *stricte* moralny, aktualizowałyby wartości wskazane

³³ Tamże, s. 288.

³⁴ Tamże, s. 290.

w normach ujawnianych przez sumienie. Wartość personalistyczna stanowi w ujęciu Wojtyły fundament wartości moralnych.

Dopiero tak pojęta osobowa podstawa wszelkiego spełniania się znajduje zastosowanie w analizie współdziałania ludzkiego. Człowiek spełnia się wraz z innymi, uczestnictwo stanowi o personalistycznej wartości wszelkiego współdziałania, jest współdziałaniem osób. To prowadzi do ważnych rozróżnień indywidualizmu i totalizmu. Społeczna natura człowieka może się realizować w systemie indywidualistycznym, w którym dobru jednostki podporządkowuje się wspólnotę, bądź w systemie totalizmu, gdzie dobro jednostki podporządkowuje się bez reszty wspólnocie. Indywidualizm każe jednostce skoncentrować się na sobie i swoim własnym dobru, totalizm podporządkowuje jednostkę społeczeństwu całkowicie, wręcz zabezpiecza się przed jednostką, jej podmiotowością. Obie skrajności sprawiają, że człowiek wspólnie z innymi bytuje, ale nie współdziała, jest członkiem wspólnoty, ale nie jej współuczestnikiem. Człowiek nie spełnia się tu w aktach skierowanych podmiotowo ku wspólnemu dobru, brakuje bowiem uznania dobra wspólnego za cel obrany w sposób wolny i odpowiedzialny przez człowieka, czynowi człowieka brakuje wartości personalistycznej. Indywidualizm i totalizm kreują postawy nieautentyczne. Dopiero dążenie do dobra wspólnego odpowiada społecznej naturze człowieka, współtworzy postawy autentyczne. Wyraża się to przede wszystkim w postawie solidarności, która oznacza gotowość dopełnienia czynem własnym tego, co wypełniają inni we wspólnocie. „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnieniu innych”³⁵. Postawą autentyczną jest również sprzeciw, który „motywowany jest chęcią takiego usprawnienia wspólnoty, aby można było pełniej i lepiej w niej uczestniczyć”³⁶. Sprzeciw zasadniczo wyrasta z solidarności, a chodzi w nim o taki ustrój wspólnoty, który powinien stwarzać możliwości zarówno wyrażenia sprzeciwu, jak i spełnienia jego konstruktywnej funkcji dla dobra wspólnoty.

Nieautentycznymi postawami są konformizm i unik. Konformizm oznacza brak zasadniczej solidarności, pozór uczestnictwa we wspólnocie, powierzchowne dostrajanie się do wspólnoty, która zagraża dobru jednostki. Unik natomiast jest postawą zastępczą wobec sprzeciwu, spowodowanego nieautentycznością wspólnoty, jest odmową uczestnictwa w tym, co nieprawidłowe. „W wielu punktach postawa «uniku» spotyka się z postawą «konformizmu». [...] i w jednej, i w drugiej postawie człowiek rezygnuje ze spełnienia siebie w działaniu «wspólnie z innymi». Jest przekonany, że wspólnota

³⁵ Tamże, s. 313.

³⁶ Tamże.

odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie”³⁷. Łatwo skojarzyć te elementy etyki społecznej z doświadczeniami polskimi.

Analizę różnych aspektów spełniania się człowieka w czynie, kolejno odstawianych, poddawanych procedurom ujaśnienia tego, co stanowi rdzeń bycia człowiekiem, co skrywa się za interpretacjami i zapośredniczeniami filozoficznymi, kończy kardynał Wojtyła zwróceniem się w stronę jakiejś głębszej warstwy, którą stanowi osoba, warstwy przekraczającej ramy wspólnot, systemów społecznych. Za tym wszystkim kryje się człowiek jako człowiek, bliźni. Pojęcie „bliźniego” uwzględnia samo człowieczeństwo, przekraczające wymiar uczestnictwa wspólnotowego. Człowiek jest zdolny do uczestniczenia w człowieczeństwie „innego”, w „wspólnocie innych”. Zdolność ta stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania, przejawia się w miłości, czymś najgłębszym, a zarazem prostym. Uczestnictwo we wspólnocie i miłość bliźniego są warunkami niezbędnymi i sposobami pełnego wyrażenia człowieczeństwa, nie mogą się wzajemnie ograniczać.

Osoba i czyn wywołała ożywioną dyskusję, najpierw przeprowadzoną w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³⁸. To, co przedstawił kardynał Wojtyła, wydawało się wielu dyskutantom wyraźnie różnić od scholastycznej tradycji ujmowania bytu ludzkiego. Wątpliwości budził filozoficzny charakter rozprawy, sposób rozumienia doświadczenia i możliwość budowania antropologii filozoficznej na podstawie doświadczenia człowieka. Dopatrywano się ukrytych założeń tego, co miałyby się w czystym doświadczeniu odstawiać. Nie podobało się odrzucenie metafizyki w punkcie wyjścia, racjonalnej drogi poznania natury osoby ludzkiej. Zarzucano redukcję filozofii do filozofii świadomości. Ale były też głosy, które dostrzegały, że analiza danych świadomości, wielostronne ujęcie doświadczenia człowieka stanowi twórcze opowiedzenie się autora po stronie tradycji Arystotelesa i Tomasza, że jest to próba nawrócenia filozofii nowożytnej na drogę realizmu, a z drugiej strony wezwanie filozofii tradycyjnej do respektowania tego, co jest widoczne od strony filozofii doświadczenia, z pozycji filozofii nowożytnej. W *Osobie i czynie* zauważa się także realistycznie pojętą fenomenologię ludzkiej *praxis*, elementy polemiczno-dialogiczne z marksistowską antropologią stawania się człowieka przez pracę. Zauważa się wreszcie podobieństwo studium Wojtyły do opublikowanej nieco później Romana Ingardena *Książeczki o człowieku*.

Filozofia moralności. Głównym efektem dyskusji o studium *Osoba i czyn* była filozofia moralności. Próby jej wnikliwego opracowania przypa-

³⁷ Tamże, s. 318.

³⁸ Por. teksty powstałe na podstawie dyskusji z 16 grudnia 1970 roku, opublikowane w „Analecta Cracoviensia” (patrz bibliografia).

dają na przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Najpierw powstają dwie rozprawy: *Problem doświadczenia w etyce* i *Problem teorii moralności*. Punktem wyjścia etyki jest doświadczenie moralne, ale zarazem istotne jest tutaj (spotykane też u Dietricha von Hildebranda) rozróżnienie „doświadczenia moralności” od „doświadczenie moralnego”. Drugie ujmuje moralność jako fakt przeżywania przez człowieka swojej moralności, sprawstwa czynu i jego wartości. W doświadczeniu moralnym człowiek uświadamia sobie własne sprawstwo i to, że jest świadkiem dobra i zła moralnego, jakie rodzi się z tego sprawstwa. Doświadczenie moralności jest związane z doświadczeniem człowieka jako źródła i przedmiotu moralności. Doświadczenie moralności jest treścią doświadczenia moralnego. Wyjaśnia to Wojtyła następująco: „[...] sens terminu «doświadczenie moralności» jest w stosunku do doświadczenia moralnego jakby pogłębiający, a zarazem uściślający. Ma to poważne konsekwencje dla całej koncepcji etyki, która nie tylko jest nauką o faktach moralnych, ale jako nauka o moralności posiada swój własny homogenny korzeń w doświadczeniu”³⁹. Doświadczenie moralności wiąże się z doświadczeniem człowieka, jako podmiotu moralności, jako doświadczenie etyczne jest w istocie przeżyciem powinności aktu i wartości moralnej czynu, jego dobra i zła. Problematyka doświadczenia moralności wiąże się z działaniem sumienia, kwestią odpowiedzialności, szczęścia. Przyjęcie za punkt wyjścia etyki doświadczenia moralności autonomizuje etykę w punkcie wyjścia. Interesujące, że zdaniem Wojtyły, w doświadczeniu moralności o wiele bardziej uwydatnia się zło moralne, poczucie winy⁴⁰.

Doświadczenie musi być adekwatnie ujęte, opisane, zrozumiane, ale musi też być wyjaśnione antropologicznie, ontologicznie, do końca. To problem teorii moralności. Nie można poprzestać na opisie treści przeżycia moralnego, niezbędne jest filozoficzne wyjaśnienie faktu przeżycia, tego, że w przeżyciu dane są takie a nie inne treści. Etyka musi więc odwołać się do ontologii bytu ludzkiego. Bez tego będzie niepełna. Widać teraz, jak polemiki z Kantem i Schelerem znajdują rozwinięcie pozytywne w kontekście analizy doświadczenia moralnego.

Wojtyła od samego początku kładzie w etyce nacisk na jej normatywny charakter. Studia nad Schelerem zwracają uwagę na problematykę wartości, ale i na słabości skupienia się na zagadnieniu wartości. W swej filozofii moralności, analizującej treści doświadczenia moralności, ukazuje związek przeżycia powinności i wartości. Normy są odzwierciedleniem rzeczywistości aksjologicznej, prawdy o tej rzeczywistości, strzegą tej prawdy. Nie można więc normom przypisywać negatywizmu, restrykcyjnej funkcji wobec

³⁹ K. Wojtyła: *Problem doświadczenia w etyce*, wyd. cyt., s. 18.

⁴⁰ Por. K. Wojtyła: *Problem teorii moralności*, wyd. cyt., s. 226.

dążeń. Normy przetwarzają aksjologicznie ugruntowaną powinność ludzką w realne, konkretne zalecenia sumienia.

Na początku lat siedemdziesiątych kardynał Wojtyła pracuje z księdzem Tadeuszem Styczniem nad wspólną książką z zakresu etyki⁴¹, rozszerzając badania przedstawione w *Osobie i czynie*, analizującą to, co tam zostało wzięte w nawias. Punktem wyjścia rozważań miało być doświadczenie moralności, interpretacja moralności jako empirycznego i problemowego pola etyki. W tym polu ujawnia się człowiek jako byt świadomy, odkrywający rzeczywistość aksjologiczną zawartą w stawaniu się dobrym lub złym człowiekiem poprzez swoje czyny. Wraz z tym ujawnia się aspekt przeżycia powinności, wyrażający dynamizm człowieka, jego teleologię. Następnie rozważony miał być formalny aspekt etyki, zawierający się w zrozumieniu etyki jako dyscypliny normatywnej. Przeżycie powinności zostaje zanalizowane w szkicu zatytułowanym *Człowiek w polu odpowiedzialności* jako prowadzące do uchwycenia „normy moralności”, zasady działania, poprzez które osoba staje się dobra. Wojtyła pragnie tu ponownie przeanalizować powody dystansu wobec utylityzmu (teleologizmu) i apriorycznego normatywizmu w etyce. Norma ma – w świetle tej pracy – swój fundament w polu doświadczenia moralności, wyrasta z przeżycia powinności, transcenduje czyn w świetle prawdy o dobru działania, mając na względzie dobro godziwe (*bonum honestum*) jako dobro ludzkiego działania, wyrażające prawdę osobowego bytu człowieka. Wyrastająca z doświadczenia moralności norma etyczna okazuje się „zasadą bycia dobrym człowiekiem (...) oraz działania dobrze”⁴². I wreszcie część ostatnia miała być poświęcona powiązaniu normy jako rdzenia rzeczywistości aksjologicznej, ujawnianego przez świadomość działającego człowieka, z głębszym rozumieniem treści normy i jej odniesieniem do racji ostatecznych. To powrót do wyjściowego pytania etyki: „Co jest moralnie dobre, a co złe – i dlaczego?”. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nadaje etyce wymiar głęboko filozoficzny. Wojtyła jest przeświadczony, że każda norma moralna posiada ukryty wymiar teoretyczny, który trzeba ujawnić i ujaśnić. Etyka jako nauka normatywna nie tyle tworzy normy, ile je rozpoznaje, porządkuje w świetle prawdy o ludzkim bycie. Mówiąc inaczej, etyka jest zrozumieniem i interpretacją moralności danej w doświadczeniu, systematyzacją norm ujawnionych w doświadczeniu i ich redukcyjnym uzasadnieniem. I tu Wojtyła, zamiast tradycyjnego wyprowadzania norm z metafizyki, proponuje ich sprowadzenie do wymiaru ontologicznego, zarazem sprawdzenie w wymiarze ontologicznym. Wymiar aksjologiczny i ontologiczny wzajemnie się tu dopełniają, nie ma prze-

⁴¹ Szkic tej książki, przygotowany przez kardynała Wojtyłę, opublikowany został przez Instytut Jana Pawła II. Zob.: K. Wojtyła: *Człowiek w polu odpowiedzialności*. (patrz bibliografia).

⁴² Tamże, s. 60.

paści między bytem i powinnością, ponieważ „powinność” wpisana „jest” w struktury ludzkiego bytu.

Powinności ludzkie zawarte są w prawie naturalnym, ujawnianym w doświadczeniu moralności. W samym określeniu „prawo natury” znajduje Wojtyła odesłanie do badania natury jako uzasadnienia norm. Prawo natury ujawnia zarazem szczególną pozycję człowieka w świecie moralności, okazując, że jest on sprawcą swoich czynów, że spełnia się w nich, realizując swoją naturę, respektując naturę bytów, z którymi ma do czynienia. Norma personalistyczna w tym ujęciu, nakazuje każdemu działaniu „dorównanie do podstawowej w działaniu ludzkim relacji «do osoby»”, relacji realnie zawartej w działaniu, mimo warstwy rzeczowej. Wrażliwość moralna, uformowana przez normę personalistyczną, odsłania w czynach ów moment osobowy, czysto ludzki. Powiada Wojtyła: „Działanie człowieka nie jest w ostatecznej analizie nade wszystko realizacją świata, ale realizacją siebie: człowieczeństwa i osoby”⁴³. Tak pojęta etyka stanowi pole odpowiedzialności człowieka.

Etyka odpowiedzialnej miłości człowieka. Świadomość sprawstwa czynu prowadzi nieuchronnie do uświadomienia sobie przez człowieka za ten czyn odpowiedzialności. Ta myśl pojawia się już we wczesnych pracach Wojtyły i towarzyszy następnym. Miłość jest zagadnieniem podstawowym dla etyki w ogóle, dla etyki chrześcijańskiej w szczególności. Nic więc dziwnego, że stała się pierwszoplanowym problemem badawczym, zwornikiem szeregu problemów, perspektyw, odniesień między filozofią i praktyką. Na tle analizy podstawowej relacji międzyludzkiej, stosunku mężczyzny i kobiety, budowana jest etyka miłości, przekraczająca sferę seksualności. Zdumiewające, jak realistycznie podchodzi Wojtyła do zdefiniowania miłości przez krytykę jej wypaczeń, przez odrzucenie tego, co jest w niej intuicyjnie nie do przyjęcia z etycznego punktu widzenia. Postulat miłości wyrasta z opozycji do utylitarystycznej redukcji człowieka, do wartości dorównanej światu rzeczy. Przemawia tu chyba także negatywne doświadczenie, które każe powiedzieć, że miłość nie może być redukowana do jakiegokolwiek formy używania osoby przez osobę. Autor nie ukrywa zbieżności swoich założeń z imperatywem praktycznym Kanta, z jego krytyką utylityzmu, z tradycją humanistyczną odwołującą się do Kanta, dokonując zarazem przeformułowania tej idei w normę personalistyczną. „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁴⁴. Po prostu aksjologia personalistyczna wymaga, zda-

⁴³ Tamże, s. 86.

niem autora, aby wartość osoby była zawsze wyższa niż wartość przyjemności. Zarazem odnosząc się tutaj do relacji dwu zasadniczych idei etycznych – miłości i sprawiedliwości – zauważa, że jeśli sprawiedliwość oznacza, że się coś komuś słusznie należy, to właśnie możemy teraz stwierdzić, że miłość słusznie należy się osobie od osoby, „miłość jest wymaganiem sprawiedliwości”. W ten sposób normatywność etyki zostaje wypowiedziana w pełni odkrytej i zobowiązującej treści personalizmu. Powinność miłowania osoby ujawnia się w spotkaniu z osobą. Ontologię normy personalistycznej rozbudował Wojtyła w *Osobie i czynie*.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY. Grono najbliższych uczniów stanowią ks. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, ks. Andrzej Szostek. Biografowie podają, że docent Karol Wojtyła wypromował 6 doktorów (w tym ks. T. Styczenia i J. Gałkowskiego), recenzował 2 prace doktorskie (w tym ks. A. Szostka), recenzował 3 rozprawy habilitacyjne (A. Rodzińskiego, ks. T. Styczenia, J. Gałkowskiego)⁴⁵. Wybór na najwyższe stanowisko kościelne zakłócił możliwość czystej, filozoficznej recepcji twórczości naukowej Karola Wojtyły, teoretyka moralności i antropologa, etyka. Faktem jest, że pozostawił w Lublinie grupę dobrze przygotowanych i metodologicznie wyrobionych etyków, z ks. T. Styczeniem na czele. Powstało środowisko aktywne na polu etyki uprawianej w sposób nowoczesny, zdolne do dyskursu z wszystkimi liczącymi się szkołami we współczesnej filozofii moralnej, otwarte na możliwość dyskusji z każdym racjonalnie uzasadnionym stanowiskiem. Nie ma wątpliwości, że można mówić o szkole etycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, założonej przez Karola Wojtyłę. Szkoła ta charakteryzuje się dążeniem do metodologicznej przebudowy etyki. Dotąd uprawiano ją w tle metafizyki jako naukę wkomponowaną w pojęcie celu ostatecznego człowieka. Wojtyła zaproponował nie tyle odrzucenie metafizyki, ile przesłanek metafizycznych w punkcie wyjścia. Przekonał się do tego lubelski metodolog Stanisław Kamiński, ale szczególnie swoją kompetencję metaetyczną wpręgnał w ten proces najbliższy uczeń Wojtyły, ks. Tadeusz Styczeń⁴⁶. Na reorientację metodologiczną w etyce lubelskiej wpłynęła – obok postawy Karola Wojtyły – sytuacja ogólnopolska, jak przyznaje Styczeń, charakteryzująca się oddziaływaniem etyki niezależnej formułowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego i Tadeusza Czeżowskiego. Nie sposób było zignorować też wyzwania metodologicznego płynącego z przykładu uprawiania etyki przez logików, co w środowisku katolickim charakteryzowało

⁴⁴ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV, s. 42.

⁴⁵ Por. A. Szostek: *Biografia naukowa Karola Kardynała Wojtyły*, s. 152.

⁴⁶ Por. zwłaszcza: T. Styczeń: Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972.

teksty Jerzego Kalinowskiego i Andrzeja Grzegorzycy. Czytamy u Styczenia: „Wynik naszej refleksji nad obrazem metodologicznym etyki można więc najkrócej ująć, jak następuje: etyka jest ze względu na swoistość treści swego przedmiotu i swoistość jego ujęcia poznawczego teorią metodologicznie autonomiczną, staje się natomiast teorią filozoficzną zarówno w perspektywie realizacji zadania ostatecznego wyjaśnienia swego przedmiotu, jak również w zakresie bliższego zdeterminowania treści niektórych norm moralnych”⁴⁷.

VI. KOMENTARZ. Trudno powiedzieć coś nowego o Karolu Wojtyłe filozofie. W komentarzach dominuje pogląd, że przy ciągłej trosce o to, aby być tomistą, czerpać z inspiracji tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, zwraca się w stronę filozofii nowożytnej, filozofii ludzkiej podmiotowości, w szczególności antropologii. Stałym przedmiotem jego zainteresowań jest ludzka osoba, człowieczeństwo, które objawia się w filozofii, moralności, religii. Wojtyła istotnie skupia się na naturze ludzkiego bytu, wychodząc z najprostszego doświadczenia, zawieszając nabyte przekonania teoretyczne i wartościujące. W miarę studiowania człowieka to nastawienie empiryczne narasta aż do granic możliwości oczyszczenia treści doświadczenia z możliwych zapośredniczeń. Interesujące jest, że Wojtyła, konfrontując ze sobą dwa wątki, dwa podejścia: tomistyczną filozofię bytu i fenomenologiczną filozofię świadomości, filozofię dobra i filozofię wartości, wywoływał i wywołuje spór o to, czy jest konsekwentnym tomistą (jak sądzi się dziś na KUL), czy jest przede wszystkim fenomenologiem (jak sądzi się w Krakowie). Zwrot w stronę doświadczenia i antropologii nie oznacza przejścia na pozycje filozofii świadomości i antropocentryzmu.

Przez środowisko uczniów zarówno lubelskich, jak i krakowskich, postzegany jest jednoznacznie jako mistrz poszukiwania prawdy, dialogu, otwartości na rozmaite perspektywy i aspekty opisywanej rzeczywistości. Mówi się o nim jako o myślicielu, który czerpie przede wszystkim z doświadczenia, myślicielu, który idzie własną drogą. Na tej drodze syntetyzuje rozmaite punkty widzenia, poszukuje tego, co łączy, nie ignorując tego, co dzieli. Mówi się, że jego największym odkryciem było odkrycie podmiotowości, przeżycia, roli doświadczenia. Filozofa natomiast doświadczenie wyzwala, i to się czuło i czuje w obcowaniu z jego myślą. Jakkolwiek był może skrepowany tomizmem, naciskiem środowiska lubelskiego, siły tradycji, jednak z tradycji filozoficznej, z arystotelizmu i tomizmu wzięł – jak zauważył Józef Tischner – ducha syntezy i szacunku dla doświadczenia.

Karol Wojtyła jest filozofem, który o sprawach najtrudniejszych stara się mówić najprościej jak tylko można, trzymając się doświadczenia. Poszukuje słów zdolnych najjaśniej wyrazić to, co w doświadczeniu da się zrozumieć.

⁴⁷ T. Styczeń: *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: T. Styczeń: *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 162.

Za swoich interlokutorów w poszukiwaniu prawdy o człowieku, wybiera sobie główne postaci ze sceny, jaką jest historia filozofii moralnej, za autorytet rozstrzygający ma ostatecznie jedynie doświadczenie. Z ich poglądów usiłuje wydobyć to, co jest najistotniejsze, co znaczy zarazem punkt graniczne zmagania ludzkiego umysłu z problemem poznania ludzkiej powinności. Polemika z nimi, z ich poglądami, ma za punkt wyjścia ludzkie doświadczenie moralności, doświadczenie człowieka jako podmiotu moralności. Konkretne, do jakich dochodzi mogą wydawać się uproszczeniami, ale Wojtyła jest typem filozofa, który, aby ujaśnić, upraszcza opis tego, co doświadcza, co pojmuje z analizowanych stanowisk, kreśląc w tej opozycji zarys własnej drogi poszukiwania odpowiedzi adekwatnej do stanu rzeczy. Ta skłonność bywa czasem poczytywana za wadę, ale z drugiej strony trzeba zauważyć, że historia filozofii pełna jest uproszczeń lub rozwiązań skrajnych, będących również wynikiem uproszczeń, bo tylko one coś ukazują wyraźnie, choćby kontrowersyjnie. Poszukiwanie prostych rozwiązań nie prowadzi bynajmniej Wojtyły do ujęć skrajnych. To ważna cecha jego twórczości: koncentrować się na myśli postaci znaczących, dociekać natury ich odpowiedzi na najistotniejsze pytania filozofii moralnej, ale zarazem organizować dyskusje między nimi, szukać podobieństw i różnic.

Tadeusz Styczeń nazwał Karola Wojtyłę filozofem budującym mosty pomiędzy przeszłymi. Trudno się z tym nie zgodzić. Te pomosty nie byłyby możliwe bez tak zwanych uproszczeń. Odwaga budowania prostych rozwiązań cechuje wybitne umysły. Ksiądz Styczeń pisał dwadzieścia lat temu tak: „Wojtyła umiał po mistrzowsku te przeszła pokazywać. Robił to z pasją. Pasją powściągliwą, ale pasją. Ta powściągliwa pasja to jeden z magnesów Wojtyły. Tytuły jego wykładów monograficznych, tytuły książek, to tytułomosty. *Akt i przeżycie*, *Wartość i dobro*, *Norma i szczęście*, *Miłość i odpowiedzialność*. Odstąpić komuś pomost tam, gdzie był skłonny widzieć nieprzekraczalną przepaść, wyrwę między dwoma brzegami, to jakby budować dlań pomost. Wojtyła był mistrzem mostu w etyce, filozofii. Most nazywa się po łacinie *pons*. Budowniczy mostu to *pontifex*. Zdumiewające! *Pontifex* znaczy także kapłan. W Rzymie nazywa się papieża *Pontifex Maximus*. Czyżby rzeczywiście wszystkie drogi prowadziły naszego mistrza etyki do Rzymu?”⁴⁸

Niezależnie od stosunku do myśli chrześcijańskiej, przynależności do Kościoła katolickiego, niezależnie od stosunku do historycznej wielkości Karola Wojtyły/Jana Pawła II – należy powiedzieć: warto jest obcować z Karolem Wojtyłą filozofią człowieka i moralności. Mamy do czynienia z kapłanem, który jest filozofem.

⁴⁸ T. Styczeń: *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 27 (1979), z. 2, s. 19.