

RYSZARD WI NIEWSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

KAROL WOJTYŁA

I. DZIEŁA. Ksi ki: *Ocena mo liwo ci zbudowania etyki chrze cija - skiej przy zało eniach systemu Maxa Schelera.* Lublin 1959; przedruk w serii: „Człowiek i moralno ”. Tom 2. *Zagadnienie podmiotu moralno ci.* Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991; *Miło i odpowiedzialno . 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 moralno ”. Tom 1. *Miło i odpowiedzialno .* Lublin 1986; *Człowiek i moralno .* Tom 3. *Wykłady lubelskie.* Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986; *Oso ba i czyn.* Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969; wydanie II poprawione i uzupełnione, Kraków 1985; wydanie III, w serii: „Człowiek i moralno ”. Tom 4. *Oso ba i czyn oraz inne studia antropologiczne.* Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994; *Elementarz etyczny.* Wrocław 1982; tak e: Towarzystwo Naukowego KUL, Lublin 1983; *Zagadnienie wiary w dziełach w. Jana od Krzy a,* tłum. O. Leonard od M ki Pa skiej. Kraków 1990 (wydanie rozprawy doktorskiej); *Człowiek w polu odpowiedzialno ci,* redakcja i opracowanie Andrzej Szostek. Instytut Jana Pawła II, Rzym-Lublin 1991.

Wa niejsze filozoficzne rozprawy i artykuły: *System etyczny Maxa Schelera jako rodek do opracowania etyki chrze cija skiej.* „Polonia Sacra” 6, 1953-54), z. 2-4, przedruk w: *Człowiek i moralno ,* Tom 2; *Ewangeliczna zasada na ladowania. Nauka ródeł objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera.* „Ateneum Kapła skie”, z. 1, 1957, przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 1, przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *Problem oderwania prze ycia od aktu w etyce na tle pogl dów Kanta i Schelera.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 3, przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu w etyce.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-57), z. 4, przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *O kierowniczej lub słu ebnej roli rozumu w etyce. Na tle pogl dów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 6, (1958), z. 2; przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji w. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 6, (1959), z. 1-2, przedruk w: *Człowiek i moralno .* Tom 2; *Czym powinna by teologia moralna?.* „Ateneum Kapła skie” 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 do wiadczenia w etyce.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 17 (1969), z. 2; *Problem teorii moralno ci*, w: B. Bejze (red.) *W nurcie zagadnie posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969; *Osoba ludzka a prawo naturalne.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 18 (1970), z. 2; *O znaczeniu miło ci oblubie czej (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 mierci w. 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: *Podmiotowo ci „to co nieredukowalne” w człowieku.* „Ethos”, nr 1, (1988), z. 2-3; *Problem konstytuowania si kultury poprzez ludzk praxis.* „Roczniki Filozoficzne” t. 27 (1979), z. 1.

II. WA NIEJSZE OPRACOWANIA. T. lipko: *Wojtyła Karol*, w: *Enciclopedia filosofica.* T. 6, Firenze 1967, II wyd. 1969; M. Jaworski: *Z problematyki osoby w twórczo ci 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 obszerne wypowiedzi zamie cili: M. A. Kr piec, J. Kalinowski, S. Kami - ski, K. Kłósak, J. Tischner, M. Jaworski, T. Stycze , R. Forycki, M. Gogacz, S. Grygiel, A. B. St pie , A. Póltawski, J. W. Gałkowski, L. Kuc, T. Wojciechowski, Z. Zdybicka, J. Stroba, T. Kukułowicz, W. Póltawska); *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, pod red. K. Kłósaka [ksi ka wydana z okazji 25-lecia kapła stwa kard. Karola Wojtyły]. Kraków 1971; T. Stycze : *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Ksi eczki o człowieku” R. Ingardena.* „Roczniki Filozoficzne”, t. 21, (1973), z. 2; J. Pi tek: *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła.* Roma 1976; T. Stycze : *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: *Do wiadczenie człowieka i moralno ci w uj ciu kardynała Karola Wojtyły.* „Znak”, 32 (1980) nr 3 (309); E. Kaczy ski: *Prawda o dobru w koncepcji moralno - ci 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. Stycze , E. Bala-wajder: *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*. Roma 1987; W. Stró owski (red): *Servo veritatis*. Warszawa-Kraków 1988; A. Póltawski: *Epistemologiczne podstawy filozofii Kardynała Karola Wojtyły*. „Roczniki Filozoficzne”, L 35-36 (1987-1988), z. 2; J. Galarowicz: *Imi własne czło-wieka. Klucz do my li 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: *Człowiecze stwo a moralno w filozofii Karola Wojtyły*. „Logos i Ethos”, 1 (1991); J. Galarowicz: *My l etyczna personalizmu*, w: *Etyka. Zarys*. Uniwersytet Jagiello ski, Kraków 1992; Jerzy W. Gałkowski: *Prawa naturalne w uj ciu Karola Wojtyły-Jana Pawła II*. „Roczniki Filozoficzne”, t. 39-40 (1991-1992), z. 2; *Rola Karola Wojtyły-Jana Pawła II w kształto-waniu si krakowskiego rodowiska filozoficznego. Dyskusja w XV-lecie pon-tyfikatu*. „Logos i Ethos”, 1, 1993 (Udział bior : K. Bukowski, T. Gadacz, J. Gala-rowicz, J. A. Kłoczowski, D. Oko, M. Pie kowski, K. Szczygieł, W. Skoczny, K. Tarnowski, J. Tischner); T. Stycze : *Objawi osob ...: Karol Wojtyła: etyk w ród etyków urzeczonych osob* . „Ethos”, 1997, nr 1.

Zestawienie to nie obejmuje licznych recenzji kolejnych ksi ek autora, poczynaj c od rozprawy po wi conej etyce *Ocenie mo liwo ci zbudowania etyki chrze cija skiej przy zało eniach systemu Maxa Schelera* a na *Osobie i czynie ko cz c*. Bardzo dokładn bibliografi zawiera wymienione wy ej opracowanie A. Szostka i M. Filipiak. Powołuje si ono na wcze niejsze opracowania dorobku filozoficznego i teologicznego Karola Wojtyły, sporz dzone przed jego wyborem na papie a. Trudne jest te obj a nawet oceni ogromn liczb opracowa , jakie ukazały si po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papie a.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Karol Wojtyła urodził si 18 maja 1920 roku w Wadowicach. W 1938 roku podj ł studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiello skim, które przerwał wybuch wojny. Czas wojny to najpierw przymusowa praca w charakterze robotnika w podkrakowskich za-kładach Solvay, potajemne spotkania teatralne, a wreszcie tajne studia w Met-ropolitalnym Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na tajnym Wy-dziale Teologicznym UJ z zakresu filozofii i teologii, rozpocz te w 1942 roku. W 1946 roku uzyskuje Wojtyła wi cenia kapła skie i zdaje egzamin magisterski na podstawie pracy *Poj cie rodka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce w. Jana od Krzy a*. Nast pnie podejmuje dwuletnie studia w Rzy-mie na Uniwersytecie Angelicum, gdzie zdaje egzaminy licencjackie oraz przygotowuje pod kierunkiem Regnalda Garrigou-Lagrange’a rozpraw dok-

torsk *Doctrina de fide apud s. Joannem a Cruce*¹. Rozpraw t bron i na Wydziale Teologicznym UJ jeszcze w 1948 roku. Nast pnie podejmuje prac duszpastersk w Wadowicach, ale po trzech latach dostaje urlop naukowy i przygotowuje rozpraw habilitacyjn , któr przedkłada na tym samym wydziale UJ, aby ju w grudniu 1953 roku przyst pi do kolokwium habilitacyjnego. Przedmiotem kolokwium była praca *Próba opracowania etyki chrze cija skiej wedlug systemu Maxa Schelera*, opublikowana w 1959 roku w Lublinie pod tytułem *Ocena mo liwo ci zbudowania etyki chrze cija skiej przy zało eniach systemu Maxa Schelera*. W tym samym roku podejmuje zlecone wykłady z etyki społecznej na Wydziale Teologicznym UJ, a nast pnie na Wydziale Filozoficznym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykłada te w seminariach duchownych. W 1956 roku zostaje mianowany przez Senat KUL docentem i obejmuje kierownictwo Katedry Etyki, które sprawował a do wyboru na papie a.

Zanim zintensyfikuje swoje obowi zki duszpasterskie, rozwija badania nad podstawami etyki w kontek cie konfrontacji stanowisk opisanych w rozprawie habilitacyjnej. Powstaje seria artykułów rozwijaj cych w tki zawarte w habilitacji, drukowanych w „Rocznikach Filozoficznych”. W latach 1957-1958 powstaje cykl artykułów popularyzuj cych etyk , przekładaj cych dociekania filozoficzne na j zyk moralistyki katolickiej, drukowanych w „Tygodniku Powszechnym” pod nagłówkiem *Elementarz etyczny*. Taki te tytuł otrzyma po latach zbiór owych tekstów, opublikowany po wyborze Karola Wojtyły na papie a. I wreszcie w tym czasie dojrzewa studium etyki seksualnej *Miło i odpowiedzialno* , którego pierwsze wydanie ukazuje si w 1960 roku, ale niebawem powstaje jego rozszerzona wersja i pojawiaj si tłumaczenia na j zyki obce (francuski, włoski i hiszpa ski).

W 1958 roku ks. Karol Wojtyła zostaje biskupem krakowskim, w 1963 - arcybiskupem metropolitalnym w Krakowie, w 1967 roku kardynałem. Niebawem zostaje najbli szym współpracownikiem prymasa Polski Stefana Wyszy skiego, zast pc przewodnicz cego Konferencji Episkopatu Polski. Bierze czynny udział w Soborze Watyka skim II i Synodzie Biskupów. Zaj ty powinno ciami ko cielnymi kardynał Karol Wojtyła kontynuuje jednak prac naukow . Opiekuje si grup etyków na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pisze kolejne prace z zakresu antropologii filozoficznej i filozofii moralno ci, organizuje chrze cija skie ycie naukowe i współprac z o rodkami zagranicznymi. W 1969 roku publikuje ksi k z antropologii moralno ci (*Osoba i czyn*), a w 1972 roku kolejn z zakresu teologii (*U podstaw odnowy. Studium z realizacji Vaticanum II*). Ksi ki te wywołały o ywion dyskusj , bowiem przełamywały schematy tradycyjnego pojmowania poru-

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

szanych tam spraw. Ostatnia księga Wojtyły („Znak, któremu sprzeciwia się b d ”. *Rekolekcje w Watykanie. Rzym-Watykan. Stolica Apostolska 5-12 III 1976*) ma charakter pastoralny, ale wyraża przemyslenia filozoficzne i teologiczne zawarte we wcześniejszych pracach. Wyrazem uznania naukowego za granicę jest doktorat honorowy nadany kardynałowi Wojtyśle przez Uniwersytet Jana Gutenberga w Moguncji w 1977 roku. I wreszcie 16 października 1978 roku, wraz z wyborem kardynała Karola Wojtyły na papieża, który jest ten etap jego biografii intelektualnej, który wiążemy 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 rozmiar i zawartość musi być przedmiotem innego opracowania”.

IV. POGŁĘDY. 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 wątpliwości, że jego majątkowo filozoficzny i naukowy charakter. Karol Wojtyła był i pozostaje filozofem nie mniej niż teologiem i kapłanem. Twórczość jego cechuje z jednej strony cięła koncentracja na człowieku, włącznie na tym obszarze zainteresowania filozoficznych, jakie nakreślił swego czasu Sokrates, czyli na dążeniu do poznania odpowiedzi na pytanie: Czym człowiek jest? Co powinien?. W miarę rozwoju badań wiadomo ci 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 perspektyw metodologicznych. Można w niej wyodrębnić trzy główne etapy i perspektywy ujmowania człowieka: 1. filozofia moralna, uprawiana w kontekście historycznym, szeroko, klasycznie; 2. filozofia człowieka, uprawiana w perspektywie analizy do wiadczenia człowieka; 3. filozofia moralności, uprawiana w perspektywie analizy do wiadczenia moralności i badania możliwości uprawomocnienia etyki opartej na do wiadczeniu.

Spoiwem i zasadniczym motywem rozwoju zainteresowania badawczych Karola Wojtyły, warto ci napomów poszukiwania adekwatnej do do wiadczenia metodologii, była niewątpliwie postawa afirmacji człowieka, personalizizm. Motyw ten został wprawdzie wyrażony sformułowany u kresu lat pięćdziesiątych, ale na różne sposoby spina on normatywnie całą twórczość Wojtyły. W każdym 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 wi cej personalist . Co najwy ej dojrzewały kolejne przybli enia, uja nienia i wyja nienia.

Filozofia moralna. Je li przez filozofi moraln b dziemy rozumieli historycznie ukształtowan refleksj na człowiekiem, rozmaitymi wymiarami jego etosu, refleksj prowadzon w kierunku okre lenia ludzkich powinno - ci, uprawian w przekonaniu o cistym zwi zku antropologii i etyki, wtedy wolno nam pierwszy okres twórczo ci ksi dza Karola Wojtyły, przypadaj cy na lata pi dziesi te, sprowadzi do miana klasycznej filozofii moralnej. To okres samookre lenia si wobec głównych idei filozofii moralnej, rozstrzygaj cy dla ukształtowania si filozoficznego oblicza Karola Wojtyły. Punktem wyj cia jest konfrontacja etyki chrze cija skiej - czerpi cej z Objawienia, a tak e z klasycznych nauk Arystotelesa i w. Tomasza z Akwinu - z systemem etycznym niemieckiego fenomenologa Maxa Schelera, przyjmuj cego, e etyka, podobnie jak inne nauki, opiera si na do wiadczeniu, tyle e swoistym, bo dotycz cym warto ci. Ju praca doktorska, której polsk edycj otrzymali my stosunkowo niedawno, wzbudziła respekt Wojtyły dla do wiadczenia religijnego i sprzyjała zainteresowaniu etyk do wiadczenia moralnego. Jaki wpływ na zainteresowanie etyk fenomenologiczn miała zapewne blisko krakowskiego fenomenologa Romana Ingardena. We wst - pie do rozprawy habilitacyjnej, zatytułowanej *Ocena mo liwo ci zbudowania etyki chrze cija skiej przy zało eniach systemu Maxa Schelera*, ujawnia Wojtyła, e głównym motywem tego zainteresowania było jednak personalistyczne oblicze etyki Schelera: w szczególno ci: krytyka kantowskiego formalizmu w etyce, oparcie etyki na emocjonalnie poj tym do wiadczeniu etycznym, w którym wyró nia si miło do warto ci, których nosicielem jest osoba, problematyka na ladowania wzorów osobowych. Uwag autora zwróciło te to, e Scheler spotkał si z odd wi kiem w katolickiej my li na Zachodzie. Rozprawa zwraca si w stron filozofii warto ci, która za punkt wyj cia przyjmuje do wiadczenie, a tym samym wnika w podstawy filozofii moralnej, rozwa aj c je o tyle odmiennie od panuj cej w etyce chrze cija skiej linii tomistycznej, e zapowiada obranie za punkt wyj cia tre ci wiadomo ci moralnej, a nie nakazu czy naturalnego celu człowieka. Jakkolwiek Scheler ilustrował jedynie swój system warto ciami i zasadami etyki chrze cija skiej, przedstawiaj c raczej prób ogólnego systemu etyki, który odwołuje si do chrze cija stwa jako etosu najwy szych warto ci. Wojtył interesuje, czy tak poj ty system nadaje si do opracowania etycznych tre ci chrze cija stwa. Pyta: „czy i o ile za pomoc systemu Schelera mo emy podj prób interpretacji etyki chrze cija skiej?”³.

³ Cytuj wydanie rozprawy zawarte w tomie: K. Wojtyła: *Człowiek i moralno . II Zagadnienie podmiotu moralno ci*. Redakcja T. Stycze , J. W. Gałkowski, A. Rodzi ski, 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 tezy. 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 warto etyczna dotyczy woli, a więc sprawstwa czynu, co znaczy, że osoba doskonali się w aktach sprawczych, że treść głosu sumienia zawierają moment normatywny, że powinno być działania, nie redukując się do przejęcia wartości, że etos chrześcijański nie ogranicza się do naśladowania wzoru Jezusa Chrystusa jako punktu odniesienia dla naszych przeżyć wartościowych, lecz jest bogatszy, zwiera bowiem naukę o grzechu i zasłudze, objawienie powinno być treściwych na człowieku. Etyka fenomenologiczna Schelera jest jednak zbyt ograniczona emocjonalistyczno-istotowym ujęciem wartości osobowych i przez to pozbawiona jest zakorzenienia w realności ludzkiego sprawstwa czynu i sumieniowego stosunku do tego sprawstwa w perspektywie powinno być. Etyka ta jest zbyt uboga, aby ogarnąć objawione i do wiążące treści etyki chrześcijańskiej. „System Schelera - pisze w zakończeniu rozprawy Wojtyła - zmusza nas do przejścia z pozycji realnej, którą znajdujemy w różniakach 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 do wiążących dobra i zła w aktach swego sprawstwa, że do wiążących siebie jako sprawcę czynów, pozwala mu oderwać etykę od filozofii bytu, zawiesi ją w ontologicznej próżni. Zatem fenomenologia stoi na przeszkodzie wszechstronnemu i obiektywnemu ujęciu moralności. Jest zbyt w sposób oderwaną od rzeczywistości metod 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. Uwaga Wojtyły zwraca Schelerowską koncepcję do wiążącego moralnego jako opisową teorię intencjonalnej zawartości przeżyć etycznych, swoistych aktów do wiążącego wewnętrznego, skierowanych do wartości jako swojej przedmiotowej treści ujmowanej w aspekcie istotowym. Pisze więc o metodzie fenomenologicznej: „Nadaje ona pracom etycznym owo znamię do wiążącego, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów. Z tym wszystkim spełnia niemniej rolę wtórny i tylko

⁴ Tamże, s. 123.

pomocnicz”⁵. A nieco pó niej w tek cie streszczaj cym badania habilitacyjne okre la to tak: „T metod do wiadczałnego badania mo emy zastosowa równie do etyki chrze cija skiej. [...] takie badanie pozwala nam wnkn w etyczne warto ci chrze cija skie, odkrywa w prze yciu ich istot oraz stwierdza ich specyficzn odr bno w porównaniu z etycznymi warto ciami pozachrze cija skimi, jak równie granice ich podobie stwa w stosunku do tamtych”⁶. Walory te nie mog jednak przysłoni analizowanych słabo ci fenomenologicznego podej cia. Ró nice filozoficzne sprowadzaj si wprawdzie nadal do zarzutu, e Scheler redukuje moralno do emocjonalistycznie uj tego etosu, e jego esencjalizm jest tym samym pozbawiony realizmu, a w konsekwencji równie zapleczca antropologicznego i metafizycznego. „W rezultacie system Schelera - czytamy - znajduje warto etyczn w osobie, ale tylko dlatego, e osoba odczuwa j intencjonalnie, nie za dlatego, e osoba jako sprawczy podmiot swoich aktów jest te wła ciw przyczyn sprawcz warto ci etycznych w nich zawartych”⁷. Wojtyła zarazem s dzi, e Scheler nie wykorzystał jednak wszystkich mo liwo ci fenomenologicznej analizy moralno ci, cho by w ograniczonym zakresie, jakie metoda ta stwarza. Zapowiada wi c potrzeb wykorzystania tych mo liwo ci. Efekty podejmowanego wysiłku znajdziemy w jego pó niejszych pracach antropologicznych i etycznych.

Tymczasem wa ne było ukazanie zasadniczych ogranicze metody fenomenologicznej Schelera. „Metod t odkrywamy dobro i zło etyczne, widzimy, jak kształtuj one prze ycia osoby, ale natomiast adn miar nie potrafimy okre li obiektywnej zasady, przez któr jeden akt osoby jest etycznie dobry, a inny zły. Dla ustalenia tej zasady musimy oderwa si od metody fenomenologicznej. Ten moment zagadnienia, który nas zmusza do przej cia od metody fenomenologicznej do metody metafizycznej w dociekaniach etycznych, le y jeszcze na terenie do wiadczenia fenomenologicznego”⁸. Cała pó niejsza twórczo Wojtyły z zakresu filozofii moralno ci otrzymała w analizie ogranicze fenomenologicznej etyki Schelera swój scenariusz problemowy, zało enia, impuls badawczy na nast pne lata. Dlatego warto jej si przyjrze dokładnie. W pierwszej połowie lat pi dziesi tych w Polsce, w obr bie my li katolickiej zarysowuje si w ten sposób ciekawa perspektywa, dla której niebawem ujawni si w jeszcze jedno wyzwanie metodologiczne i aksjologiczne - etyka niezale na Tadeusza Kotarbi skiego⁹.

⁵ Ibidem, s. 125.

⁶ K. Wojtyła: *System etyczny Maxa Schelera jako rodek do opracowania etyki chrze cija skiej* (cytuj wydanie z tomu *Człowiek i moralno* . Tom 2, *Zagadnienie podmiotu moralno ci*, s. 143).

⁷ K. Wojtyła: *Ocena mo liwo ci zbudowania etyki chrze cija skiej przy zało eniach systemu Maxa Schelera*. cyt. wydanie, s. 121.

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

My I Wojtyły zasadniczo zwraca si jednak ci gle w stron klasyków etyki autonomicznej, poddaje bowiem szczegółowej analizie zagadnienia wyłaniaj ce si ze struktury problemowej rozprawy habilitacyjnej. Na pierwszy ogie idzie problem analizy prze ycia etycznego w kontek cie jego ogranicze zawartych w stanowiskach Kanta i Schelera. W pracy *Problem oderwania prze ycia od aktu w etyce na tle pogl dów Kanta i Schelera* Wojtyła stara si wykaza , na czym polega cała opozycja obu my licieli, ujawniaj c słabo ci obu stanowisk. Powtarza i wzbogaca argumenty przeciwko Kantowi, wysuwaj c zwłaszcza ten, e odrzucaj c wszystko, co do wiadczalne, materialne w etyce, oddziela tym sam radykalnie to, co aprioryczne, logiczne, normatywne, formalne od tego, co jest pełnym prze yciem etycznym, prze yciem dobra, zawieraj cego si w akcie sprawstwa czynu. To co etyczne przesuni te zostało do sfery pozado wiadczalnej, czyli noumenalnej. Jedynym ładem empirii u Kanta pozostaje prze ycie szacunku dla prawa moralnego. To jedyne prze ycie oderwane zostało od aktu etycznego, zasadniczo przecie powi zanego z warto ci zlokalizowan w prze yciu sprawstwa czynu, w woli skierowanej ku sprawstwu. Schelerowi za zarzuca, e odrzucaj c formalizm Kanta, gubi zarazem normatywn , powinno ciow tre prze ycia, a wi c podobnie odrywa prze ycie etyczne od sprawstwa czynu, woli, w czym przecie ujawnia si warto etyczna. Emocje aksjologiczne s , zdaniem Wojtyły, wtórne wobec warto ci aktu, jakim jest czyn, a wi c i woli jako zasadniczego elementu struktury aktu. Schelerowski zwrot w stron do wiadczenia przezwyci a tylko cz ciowo b dy Kanta, podczas gdy Wojtyła upomina si o pełny zwrot w stron do wiadczenia, zdolny odzwierciedli wszystkie jego wa ne składniki. Pisz: „Pierwszym za warunkiem uprawiania etyki jako nauki jest wła ciwy stosunek do do wiadczenia. W wyniku takiego stosunku do do wiadczenia, w którym prze ycie etyczne zostanie uj te jako organiczna jedno i cało , sama logika przestanie by allogenicznym zlepkiem logiki, gdy chodzi o jej normatywny charakter, oraz psychologii, o ile si na ni patrzy od strony prze ycia. W tej chwili jestem przekonany o tym — dodaje - e na wła ciwym stosunku do do wiadczenia opiera si etyka Arystotelesa oraz w. Tomasza z Akwinu, e ich koncepcja aktu etycznego stanowi jedyne wła ciwe i adekwatne zobrazowanie etycznego prze ycia, jednak e uzasadnienie tego przekonania musi by odło one do innej sposobno ci”¹⁰. To wa ne o wiadczenie jest kluczem do zrozumienia dalszych bada .

⁹ Por. K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*, fragment zatytułowany: *Etyka niezale na w wietle idei sprawiedliwo ci* (szerzej zagadnienie niezale no ci etyki podejmuje T. Stycze w ksi ce *Etyka niezale na?* Lublin 1980).

¹⁰ Tak pisał Wojtyła w zako czeniu rozprawy: *Problem oderwania prze ycia od aktu w etyce na tle pogl dów Kanta i Schelera*. cyt. wydanie, z tomu *Zagadnienie podmiotu moralno ci*, s. 180.

W polemice z Schelerem krystalizuje si równie obrona motywu doskonała ci w etyce. Obaj my licele pojmuje doskonała jako osobowy akt miła ci b d cy przedmiotem na ladowania. Wojtyła odkrywa słabo stanowiska Schelera w tym, e ogranicza on doskonalenie do płaszczyzny intencjonalnej, co mo na traktowa jako wezwanie do na ladowania abstrakcyjnego wzoru mistrza. Natura doskonalenia polega na realnym działaniu na ladowniczym, urzeczywistniaj cym warto ci w praktyce, czyli w czynie na laduj cym działanie mistrza, nie za na na ladowaniu jego prze y poznawczo-warto ciuj cych. Tu pojawia si problem zagadnienia woli doskonalenia si jako podstawy aktu moralnego. Scheler stanowi autorytet dla tych, którzy warto ci moralnej nie ł cz z chceniem doskonała ci moralnej. Doskonała moralna osoby nie mo e by przedmiotem jej chcenia, raczej wynikiem - to stanowisko w epoce Schelera było cz sto spotykane, ale on je wyraził chyba najdobitniej. Tymczasem Wojtyła, trzymaj c si zasad etyki klasycznej i chrze cija skiej, traktuje doskonała jako przedmiot d enia, przypisuj c warto moraln aktom woli zorientowanej perfekcjonistycznie. Troska o moralnie pozytywn tre aktów ludzkiej woli traktowana jest jako zadanie człowieka, zadanie przekazane w objawieniu, na ladowcze wzgl dem Boga, polegaj ce na urzeczywistnianiu warto ci w działaniu¹¹.

Wyja nienie podstaw i natury tego d enia prowadzi do wykształcenia si bloku zagadnie składaj cych si ł cznie na antropologii filozoficzn i filozofii moralno ci. Obie dziedziny tworz splot problemowy i logiczny. Wojtył interesuje do wiadczenie w tło ci czynu, przez który spełnia si ludzka osoba. Faktyczna i aksjologiczno-normatywna struktura i dynamika czynu stanowi o fakcie i warto ci bycia osob . Kolejne lata twórczo ci po wiecone zostan temu zagadnieniu. Zarazem, mimo awansu filozofa w strukturach Ko cioła, narasta wiadomo konieczno ci wyra niejszego rozgraniczenia teologii od filozofii moralnej¹². Dyscypliny te s sobie bliskie przez to, e dotycz moralno ci: teologia rozwa a moralne aspekty ludzkich czynów w aspekcie normatywnym znanym z Objawienia, podczas gdy etyka w aspekcie czerpanym z do wiadczenia. Najwyra niej charakteryzuj to nast - puj ce okre lenia: „Etyka jako filozofia moralna ma spełnia rol wyja nienia «do ko ca» tej rzeczywisto ci, jak jest moralno . Paralelnie i analogicznie do etyki, teologia moralna jest wyja nieniem «do ko ca» tej rzeczywisto ci, jak jest moralno w wietle nauczania tej e w ródlach Objawienia”¹³. O ile teologia moralna w d eniu do ostatecznego wyja nienia b dzie w pracach

¹¹ Por. K. Wojtyła: *Ewangeliczna zasada na ladowania. Nauka ródel objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera* (cytuj przedruk w: *Człowiek i moralno* . Tom 2. *Zagadnienie podmiotu moralno ci*, s. 149-158).

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

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

Wojtyła posługiwała się hermeneutyką, rozwikłując pierwotny, źródłowy sens Objawienia, o ile bieżąca była do pełnego jego rozjaśnienia, zrozumienia, postępując niczym archeologia słowa na drodze do odkrycia ukrytego sensu w przekazie słowa objawionego, to etyka bieżąca starała się przede wszystkim ująć moralnie w aspekcie obiektywnym, dążąc zarówno do adekwatnego opisu, zrozumienia do wiadczenia moralnego, jak i wyjaśnienia, poszukując zakorzenienia moralnego 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 dążyła dalej, aby wyraźniej zarysować różnice i podobieństwa stanowiska, które zaczyna być jej własnym wkładem do dyskusji o filozofii moralnej. Do tego potrzebne są poszerzone studia porównawcze i analityczne z historii etyki. W obszar zainteresowania wchodzić zaczęli sami główni bohaterowie historii etyki: Arystoteles, w. 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 uniemożliwił jakiejkolwiek fundowanie etyki w metafizyce, ale i odrzucił możliwość odniesienia etyki do nauk empirycznych, promował całkowite oderwanie praktyki etycznego od aktu etycznego. Nastąpiło u niego zniekształcenie i ograniczenie treści praktyki etycznego do szacunku dla prawa, kosztem praktyki relacji woli ludzkiej do do wiadczalnego całości kształtu, obejmującego stosunek człowieka do dóbr, jako przedmiotów dążenia. Po prostu akt etyczny, dzięki formalizmowi, znika z pola do wiadczenia etycznego, a szacunek dla apriorycznego prawa moralnego pozostaje jedynym „zapodmiotowieniem” etyki.

Przekonanie, że etyka musi być ugruntowana do wiadczeniu, 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 „przyczynowo” wolę do posłuszeństwa wobec innych władz. Kantowi przeciwstawiony został w. Tomasz, który, zgodnie z do wiadczeniem 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 wła nie jako odr bna władza, posiadaj ca swój własny „moment aktualny”, do wiadczalny, wyra any w słowach, „ja rzeczywi cie chc ”, „ja mog ”, „ja musz ”, „powiniennem”. Człowiek do wiadcza własnego chcenia, napi cia woli, wysiłku, autodeterminacji. Wola ujawnia si w prze yciu osobowej sprawczo ci czynu, co prowadzi do etyki odpowiedzialno ci, bowiem wiadomo , e jest si przyczyn sprawcz poszczególnych własnych czynów, stanowi konieczne oparcie psychologiczne dla prze ycia etycznej odpowiedzialno ci za te czyny. „To do wiadczenie bowiem, na którym opiera si etyka, wskazuje - pisze Wojtyła - e osoba, która prze ywa siebie jako sprawcz przyczyn odno nych aktów, prze ywa równocze nie siebie jako podmiot warto ci etycznych, dobra czy te zła moralnego”¹⁴.

Odkrycie tego momentu, jakim jest prze ycie sprawczo ci, wyznacza teren spotkania psychologii i etyki. Psycholog bada stron motywacyjn sprawczo ci, naturalny dynamizm woli, etyk bada warto sprawstwa, a tym samym i warto siebie jako sprawcy dobra i zła. Wojtyła ci gle konfrontuje swoje stanowisko z etyk Kanta i Schelera, eksponuj c ró nic polegaj c na tym, e koncentruj c si na apriorycznych aspektach okre lania etyczno ci czynu, gubi jego ontyczno-etyczny fundament zawarty w prze yciu warto ci sprawstwa czynu. Odwołuje si do bardziej podstawowego do wiadczenia, jakim jest do wiadczenie człowieka jako podmiotu moralnego, wiadomego siebie, swego sprawstwa i warto ci, jakie w akcie sprawstwa si realizuj , warto ci własnej realizuj cej si w wiadomych i wolnych czynach. Etyka zrasta si tu z antropologi , dla której historycznym odniesieniem jest Arystotelesowa i Tomaszowa koncepcja człowieka, w czynach aktualizuj cego mo no swojej woli.

Wracamy w ten sposób do problematyki doskonalenia si człowieka. Dla okre lenia swego stanowiska przyjmuje jednak nazw - „perfekcjonizm”. Chce przez to dokona odró nienia swego stanowiska od perfekcjonizmu jako ogólnego stanowiska. Koncepcja perfekcjonizmu ma kła nacisk na konkretne doskonalenie si człowieka w ka dym akcie, w którym spełnia si czyn dobry. W perfekcjonizmie ujawnia si , zdaniem Wojtyły, normatywny charakter etyki, norma zawsze jako zwi zana jest z człowiekiem, traci znaczenie w oderwaniu od ludzkiej działalno ci, która stanowi materialny przedmiot etyki. Zarazem teza perfekcjonizmu mo e by adekwatnie sformułowana, twierdzi autor szkicu *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, tylko przy zało eniach filozofii bytu, a nie przy zło eniach etyki Kanta czy Schelera. Autorytatywni dla Wojtyły s w tej sprawie Arystoteles i Tomasz, którzy wi dobro z bytem, co ujawnia do wiadczenie. Dla Arysto-

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

totelesu dobro jest tym, co udoskonala byt, jego immanentnym celem, przedmiotem dążenia, po daniu. Etyka Arystotelesa jest w tym kontekście nauką o człowieku, który w polu dóbr szuka dobra najbardziej odpowiadającego jego rozumnej naturze, które go najbardziej udoskonala, uszczęśliwia, nasycza ludzkość godnie w harmonii z dobrem wspólnoty. W. Tomasz wzmacnia ten sposób myślenia tradycją w. Augustyna, nawiązując do platońskiej teorii partycypacji, i momentem empiryczno-egzystencjalnym, ujmującym byt dynamicznie. To aktualizowanie się do dobra, przejście od nieistnienia do istnienia, jest doskonaleniem bytu, jego dobrem. Dobrem najwyższym jest pełnia istnienia tego, co potencjalne w bycie. To pełni 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 jakim względem, co go aktualizuje, co w ramach natury niejako potęguje jego istnienie”¹⁵. To tomaszowe ujęcie związku dobra z bytem wydaje się Wojtyłę prawem wszelkiego bytu, które określa jako zasadę perfekcjonizmu. W tym kontekście musi być też pojmowana, oparta na myśli Tomasza, etyka, dla której: „Każde wiadome działanie człowieka jest aktualizacją jego rozumnej natury i dlatego stanowi o jakiej doskonałości bytu ludzkiego. Jeżeli działanie to odpowiada poznawanej przez człowieka prawdzie o dobru (*bonum sub ratione vert*), 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 wiadomości. Kant i Scheler, w tej perspektywie, odrywają wiadomość od bytu, rozumu i uczucia od istnienia samodzielnego podmiotu, jakim jest człowiek rozpatrywany w integralnej całości, doskonalący siebie w każdej akcji i nie siebie marnujący. Przejście rozumnego imperatywu praktycznego u Kanta jest, najdalej idąc, przejściem wolności stojącej wobec nakazu posłuszeństwa prawu określonemu przez imperatyw. Dzieje się to w pozazjawiskowym świecie noumenalnym. Doskonałość moralna to co najwyższej doskonałości zawarta w przejściu autonomii woli. Wojtyła pisze: „Kryje się w tym może jakieś dalekie echo poglądów perfekcyjnych w etyce: doskonałość człowiekowi właściwie zawiera się w wiadomości samostanowienia. Czynn-

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

¹⁶ Tamże, s. 207.

nikiem konstytutywnym perfekcyjizmu etycznego przeniesionego na grunt filozofii wiadomo ci nie byłoby adne obiektywne i daj ce si zobiektywizowa dobro moralne, ale tylko wolno jako czysto immanentna tre wiadomo ci¹⁷. Etyka Schelera równie tylko pozornie, zdaniem Wojtyły, zbli a si do perfekcyjizmu, bo chcenie prze ywanych warto ci nie jest chceniem dobra jako warto ci moralnej, doskonal cej człowieka. Człowiek prze ywa swoje dobro i zło jako warto swego stosunku do wiata zhierarchizowanych warto ci idealnych. Mo e prze ywa szcz liwo lub przygn bienie z powodu tego, e jego d enie do warto ci jest zgodne z ideałem osobowym. „Jednak e dokładna analiza systemu Schelerowskiego wykazuje, e skojarzenia perfekcyjistyczne nie s w pełni uzasadnione. Oto bowiem osoba w koncepcji Schelera bynajmniej nie jest bytem, ale jest tylko jedno ci prze y¹⁸. Osobowa jedno prze y , to jeszcze nie obiektywny byt osobowy, który ma mo no doskonalenia si i t mo no aktualizuje. Warto ci to tylko tre ci wiadomo ci, doskonaleniu podlega wiadomo , ale nie byt. Wojtyła s dzi, e nie ma tutaj tego samego, co doskonalenie osoby przez doskonalenie aktów poznawczych spotykane w koncepcji w. Tomasza, bowiem tam chodzi o prawd jako doskonało rozumu, a u Schelera mamy do czynienia tylko z intencjonalno ci odczu warto ci. Konkluzja jest ostatecznie taka: „system Schelera pozwala nam by wiadkami perfekcyjistycznych d no ci, które nurtuj wiadomo , ale nie pozwala nam zbudowa prawdziwej etyki perfekcyjistycznej. Jest to podobnie jak u Kanta nast pstwem idealistycznego uj cia wiadomo ci¹⁹. St d jeszcze ogólniejszy wniosek, e na zało eniach filozofii wiadomo ci nie mo na zbudowa perfekcyjistycznej etyki.

W kolejnej krótkiej rozprawie *O kierowniczej lub słu ebnej roli rozumu w etyce*, podejmuje Wojtyła dyskusj z uylitaryzmem. Punktem odniesienia s znowu pogl dy Tomasza z Akwinu (po rednio Arystotelesa), za przedmiotem krytyki stanowisko Hume'a i Kanta. Odwołuj c si do zało e nauki Tomasza o relacji rozumu i woli (wola chce dobra, rozum to dobro okre la), do podziału dóbr na dobro godziwe, u yteczne i przyjemne, analizuj c mo liwe relacje tych dóbr, dochodzi autor do stwierdzenia zasadniczej ró nicy mi dzy nauk Tomasza o kierowniczej funkcji rozumu a stanowiskiem tkwicy m u podstaw uylitaryzmu. Pogl d tomizmu streszcza nast puj co: „rozum kieruje całym bytem ludzkim, wytycza drogi jego obiektywnego rozwoju i doskonalenia. Kierownictwo to zwi zane jest, jak wida , ci le z *bonum honestum*”²⁰. Uylitaryzm natomiast nie tylko wysuwa korzy ci

¹⁷ Tam e, s. 208.

¹⁸ Tam e, s. 210.

¹⁹ Tam e, s. 211.

²⁰ *O kierowniczej lub słu ebnej roli rozumu w etyce. Na ile pogl dów Tomasza z Akwinu, Hume'a*

i przyjemno ci przed godziwo , ale dokonuje zasadniczego przestawienia funkcji rozumu z kierowniczej na słu ebn w całej strukturze bytu. Wojtyła zarzuca Hume'owi, e sprowadzenie rozumu do roli niewolnika uczu jest wypaczeniem do wiadczenia. W konsekwencji funkcje normatywne etyki zostaj przeniesione do sfery uczu , zanika te problem perfekcjonizmu. Rozum, w uj ciu Hume'a sprowadzony do funkcji instrumentalnej, odrywa si od tre ci działania ludzkiego, sens trac zdania powinno ciowe, nie ma ju problemu z krytykowanym przez Hume'a przechodzeniem od zda orzekaj cych do zda powinno ciowych, od „jest” do „powinien”. Etyka, w której rozum zostal pozbawiony swej kierowniczej i normatywnej funkcji, prowadzi do zast pienia perfekcjonizmu utylityzmem. *Bonum honestum* ust puje miejsca *bonum utile* w powi zaniu z *bonum delectabile*. Z kolei Kantowska krytyka utylityzmu popada w drug skrajno . D no do wyzwolenia rozumu od wszelkich empirycznych zale no ci autonomizuje i formalizuje jego czynno ci. Ale rozum jest cz ci bytu ludzkiego: „«Czysty rozum» b d cy jakby samodzielnym podmiotem apriorycznych form poznawczych wywołuje zastrze enia nieco podobne do tych, jakie wywołal Hume'owski «umysł» - samodzielny podmiot percepcji, impresji i idei”²¹. Zdaniem autora rozprawy, Kant nie osi ga efektu uznania kierowniczej i zarazem normatywnej roli rozumu w yciu moralnym, raczej dowodzi jego autonomii. Rozum zostaje u niego wyizolowany z całokształtu ludzkiego bytu, jego działa , d e . Ten rozum raczej broni si przed napływem empirii ni ukierunkowuje byt, wskazuj c jego dobro, fundament moralno ci, *bonum honestum*.

Pod koniec lat pi dziesi tych Wojtyła zamyka swoje obrachunki z my - l etyczn Schelera. Ju tylko te dwie postaci pozostaj na placu zmagania o wyja nienie podstaw etyki: Tomasz i Scheler. Teraz Wojtyła dostrzega bodaj e wyra niej ni we wcze niejszych pracach walory pogl dów Schelera na wzorczo (na ladowanie wzorów) jako istotnego momentu moralno ci, ale wzorczo u Schelera pozostaje ci gle w porz dku psychologicznym, intencjonalnym, podczas gdy u Tomasza istnieje ona w porz dku ontologicznym, realnym, maj c podstaw w egzemplaryzmie, partycypacji dobra ni szego w wy szym. Podobnie z hierarchi warto ci: o ile Scheler sprowadza problem hierarchii od uszeregowania warto ci jako intencjonalnych tre ci wiadomo ci, to dla Tomasza zagadnienie sprowadza si do hierarchizowania dóbr jako bytów realnych. Dobro jest tym wy sze im doskonalsze w odwzorowywaniu Dobra Najwy szego. I to wła nie jest, zdaniem Wojtyły, najogólniejsza podstawa wszelkiej normy i normowania ludzkiego zachowania. Scheler w koncepcji odczuwania warto ci w porz dku hierarchicznym za-

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

²¹ Tam e, s. 228.

kre 1 tylko ogólnie normatywne ukierunkowanie człowieka wobec warto ci wy szych, lecz te warto ci nie wyznaczaj jeszcze praktycznej strony zachowania si człowieka. Warto ci raczej stanowi w systemie Schelera zaproszenie do realizacji ni nakre lenie normy moralnej. Zupełnie inaczej, twierdzi Wojtyła, ujmuje te rzeczy Tomasz, dostarczaj c realnej dyrektywy wyboru post powania. Wreszcie, o ile Scheler sprowadza tre ycia moralnego do prze ywania warto ci na poziomie emocjonalnym, osłabiaj c moment normatywny, o tyle Tomasz kieruje uwag w stron prze ycia zwi zanego z prawd o dobru b d cym normatywnie ukierunkowanym przedmiotem i warto ci działania sprawczego. Prze ywanie samej warto ci to za mało, aby adekwatnie uj do wiadczenie. Ostatecznie trudno jest, s dzi Wojtyła, okre li norm ludzkiego działania na podstawie fenomenologicznej. Normatywny charakter etyki mo e by zagwarantowany jedynie przez jej metafizyczne ufundowanie. Konkluduje wi c: „[...] dochodzimy do wniosku, e poj cie normy ma racj bytu w takim systemie filozofii moralnej, który wychodzi od egzystencjalnej koncepcji dobra, a nie ma wła racji bytu w systemie filozofii «warto ci»”²².

Tak oto w serii kilku wa nych rozpraw, w kolejnych przybli eniach i odsłonach, nawi zuj cych do tematu pracy habilitacyjnej, buduje Wojtyła punkt wyj cia pod, niestety naszkicowan dot d tylko, teori moralno ci. Całe badanie problemu sprowadza si tu do konfrontacji najbardziej autorytatywnych my licieli. W tle wida fascynacj mo liwo ciami do wiadczenia, opowiedzenie si za tym stanowiskiem, które realistycznie obchodzi si z do wiadczeniem. Takim stanowiskiem jest tomizm, który pozostaje dla Wojtyły punktem odniesienia, w nim znajduje szacunek dla do wiadczenia, realizm, normatywno etyki, respekt dla prawdy.

Filozofia człowieka. Odwieczne wezwanie do poznana samego siebie jako człowieka, stało si pasj badawcz Wojtyły, szczególnie nasilon w latach sze dziesi tych. W obszernej rozprawie **Osoba i czyn** został ukazany człowiek w perspektywie analizy do wiadczenia siebie samego jako człowieka. Odniesienie do historii filozofii moralnej, zastanych teorii, przestaje by tu wa ne. Jedynym autorytetem maj by teraz tre ci do wiadczenia człowieka, najbogatszego ze wszystkich do wiadcze , składnika wszystkich innych do wiadcze . „Człowiek nigdy nie do wiadcza czego poza sob , nie do wiadczej c w jaki sposób siebie w tym do wiadczeniu”. Do wiadczej c innego człowieka, analizuje Wojtyła, do wiadczam zarazem w inny sposób siebie jako człowieka. Te dwa ró ne, niewspółmierne do wiadczenia maj jednakowo , jego zdaniem, wspólny rdze , zasadnicz „tako samo ”.

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

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

Autor rozprawy stara się uchwycić w zło ono ci do wiadczenia człowieka to, co jest proste w jego treściach, a tym jest właśnie nie fakt ludzkiego działania, fakt czynu, w którym objawia się osoba.

Samo do wiadczenie 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 do wiadcza. Autor pisze: „każde ludzkie do wiadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego do wiadcza. Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi – właśnie ciwemu natomiast dla fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedno – 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 do wiadczenia – osoby”²⁴. Tak oto historyczne konfrontacje z ograniczeniami empiryzmu lub jego niepełnym wykorzystaniem prowadzi Wojtyła do opisu tego, co w kręgu jego zainteresowań osobę ujawnia do wiadczenia, zachowując cięgiem dobrze już znanym czytelnikowi troskę autora o to, aby to do wiadczenie było adekwatne do rzeczywistości, aby do niej dorastało, było tylko wszechstronne, co i zdolne uchwycić rzeczy najwłaściwsze, istotne.

Do wiadczenia ujawnia osobę objawiając się w czynach, ale i zarazem moralnie jako właśnie ciwo czynów oraz ludzkie, osobowe dobro i zło, które się przez te czyny realizuje. Jednakże Wojtyła interesuje w tej rozprawie głównie antropologia, a etyka wyłania się przed nawias. „Wyłania się przed nawias te elementy działania matematycznego – pisze – które w jaki sposób tkwią we wszystkich innych elementach, w jaki sposób są wspólne temu wszystkiemu, co pozostaje w nawiasie. Wyłanianie 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 wyłanianie jeszcze bardziej uwytłumacza obecność i znaczenie elementu wyłanego w całym działaniu.” To ciekawe metaforyczne przedstawienie relacji między antropologią i etyką, aczkolwiek trudne do przeprowadzenia, bieżące 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. Wojtyła interesuje tu głównie poznanie tego, w jaki sposób człowiek spełnia się, rozpoznaje i urzeczywistnia siebie jako człowieka, interesuje go ontologia ludzkiego spełniania się, jakkolwiek 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, w niej dla metodologicznego samookrelenia się autora rozprawy. Chodzi o stosunek do prymatu filozofii bytu względnie filozofii wiadomości. Wojtyła to rozszczepienie nie bardzo mu odpowiada. Poszukuje takiego rozwiązania, które spotykałoby zalety obu metod filozofowania. Píše: „Pozostaj c na gruncie filozofii bytu, chcieliby my skorzystać z tego wzbogacenia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumie , jakie wyłaniaj si z do wiadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiej mierze sta si prób scalenia dwóch orientacji filozoficznych, ponieważ dwu filozofii. Każ dy, kto zdaje sobie spraw z gł boko ci tego rozszczepienia, jakie zachodzi między nimi, a w konsekwencji z tej odmiennie ci, jaka cechuje ich styl mylenia i styl j zyka, musi przyzna , e to zadanie nie jest łatwe”²⁶. Jak odwa ne względnie dem tradycji schematów tomistycznego mylenia o człowieku i moralno ci mu siało by to wyznanie, wiadczy dyskusja, jak wywołała ksi ka pisana w duchu tego zało enia²⁷.

Nie sposób tu dokładnie zrelacjonowa wszystkich warstw *Osoby i czynu*. Kierunki interpretacji do wiadczenia człowieka ujawniły si ju w krytyce niektórych historycznych koncepcji człowieka i moralno ci. Zasadniczo w omawianej rozprawie człowiek zostaje rozpoznany jako rzeczywistość dynamiczna, realizuj ca si w aktach, czynach. Specyfik ludzkiego aktu jest to, e jego podmiot działa wiadomie i wie o tym, e działa wiadomie. Zrozumienie subiektywno ci człowieka pozwala lepiej zrozumie natur relacji między osob i czynem. wiadomo jest „podstaw pełnego zrozumienia podmiotowo ci osoby w relacji do własnych czynów - nie jest natomiast podstaw subiektywizmu”²⁸. Subiektywizm polegałby na redukcji podmiotowo ci do prze y , absolutyzowaniu wiadomościowego aspektu podmiotu. Przed subiektywizmem chroni, twierdzi autor, mo liwie wszechstronna analiza do wiadczenia. wiadomo ma zarazem wymiar emocjonalny. Bez zrozumienia tego wymiana nie sposób zrozumie człowieka. Stopie emocjonalizacji wiadomości ci ma wpływ na ustalenie granicy między tym, co subiektywne i obiektywne w tre ciach wiadomości ci.

Czyn jest wiadomym, wewn trznym zachowaniem si , ruchem spełniania mo no ci tkwi cych w człowieku, ich aktualizacj . Istotne jest w czynie jednak to, e człowiek do wiadcza swej sprawczo ci lub jej braku. W sprawczo ci ujawnia si podmiotowo człowieka, jego zintegrowanie. Cały dynamizm człowieka ujawnia jego potencjalno somatyczno-vegetatywn i psycho-emotywn , wiadomo i nie wiadomo . To wewn trzne ustrukturu-

²⁶ Tam e, s. 23.

²⁷ Stan dyskusji cho by tylko cz ciowo odzwierciedla bibliografia opracowa (dyskusji i recenzji). Recepcja *Osoby i czynu* zasługuje na osobne badania w dwadzie cia lat po opublikowaniu ksi ki.

²⁸ Tam e, s. 59.

ryzowanie potencjalno ci ujawnia zarazem wolno człowieka. Wolno jest nie tylko momentem struktury stawania si człowieka poprzez czyn, ale i korzeniem stawania si człowieka dobrym i złym. W prze yciu wolno ci istotne jest „mog - nie musz ”, wola jest aktem chcenia, le cym pomi dzy „mog ” a „nie musz ”²⁹. Analiza wolno ci człowieka prowadzi do zagadnienia transcendencji osoby w czynie, do problematyki samostanowienia osoby, panowania sobie samej przez osob , która siebie sama posiada. W tym kontek cie istotne dla woli staje si odró nienie prze ycia „ja chc ” od „chce mi si ”. To pierwsze prze ycie ujawnia swoist transcendencj osoby w czynie, jest wyrazem wolnej sprawczo ci człowieka, drugie - wyrazem wewn trznej konieczno ci. Wolno jest rzeczywisto ci do wiadczałn . W do wiadczeniu wolno ci ujawnia si struktura samopanowania i samoposiadania osoby, zale no chce od własnego „ja”. Człowiek wolny „zale y sam od siebie”, zarazem „sam dla siebie jest przedmiotem działania”. Wolno to samozale no , autodeterminacja: „wola jest władz wolno ci osoby”³⁰. Akty woli maj charakter intencjonalny, s aktami skierowania si , czynnego zaangażowania osoby, ku czemu , co jest dla niej dobrem. Jednak to skierowanie ku czemu jest o tyle obiektywnie dobre, o ile opiera si na prawdzie o dobru. *Volitum* zakłada *cognitum*. Wola rozstrzyga i wybiera odpowiadaj c na te motywy (poruszenia), które ukazane s w wietle prawdy. „Zale no od prawdy okre la granice wła ciwej osobie ludzkiej autonomii”³¹.

W tym miejscu załamuje si wyci gnienie cie przed nawias do wiadczenia moralno ci, poniewa poznanie warto ci staje si istotnym momentem opisu transcendencji osoby w czynie. Bez odniesienia woli do prawdy jako zasady chcenia wolno jest iluzoryczna. Prawda o dobru staje si na moment zwornikiem antropologii i etyki. Rzeczywisto aksjologiczna, jak jest moralno , ujawnia tutaj, twierdzi Wojtyła, swoje zakorzenienie w rzeczywisto ci ontologicznej. Człowiek spełnia si w czynach dobrych, destrukuje siebie w czynach złych („niespełnienie”). Transcendencja wolno ci przechodzi w transcendencj moralno ci.

Uzalenie, samozalenie swej wolno ci od prawdy o dobru wyrazi cie przejawia si w działaniu sumienia, które okre la prawdziwe dobro w czynie, co formuluje w postaci powinno ci. W ten sposób przechodzi Wojtyła do wyodr bnienia rzeczywisto ci normatywnej. „Sumienie pojmowane cało ciowo - pisze - jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzaj cym do uj cia prawdy w dziedzinie warto ci. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie si pewno ci i s dem”². Normatyw-

²⁹ Tam e, s. 105.

³⁰ Tam e, s. 127.

³¹ Tam e, s. 162.

³² Tam e, s. 167.

na moc prawdy tłumaczy si przez powinno . Prawdziwe oceny w sumieniu uzyskuj status powinno ciowy. Sumienie działa normatywnie w ten sposób, e dobra poznane jako prawdziwe wskazuje jako powinno ci działania. Sprawczo i powinno ł cz si nierozdzielnie z odpowiedzialno ci . Człowiek jest odpowiedzialny za ka dy czyn, poniewa swoim działaniem wkracza w wiat warto ci, odpowiada na warto ci, realizuje warto ci. Wszystko to ujawnia, zdaniem Wojtyła, osob , jej duchowo , wewn trzne zintegrowanie, zawarte ostatecznie w poj ciu duszy.

W czynie dochodzi zreszt do jeszcze dalej id cej integracji, do zespolenia duszy i ciała. Proces integracji jest bardzo zło ony i komplementarny wobec transcendencji. Integracja to ujawnienie urzeczywistniania jedno ci na podło u uwidocznionej zło ono ci człowieka. Zło ono t tworz funkcje somatyczne, czucia, rozmaite postaci wra liwo ci, wzruszenia, uczucia zwi zane z warto ciami. Integracja dokonuje si jednak w odniesieniu do warto ci.

W czynie człowiek przekracza swój samotno , otwiera si na innych, otwiera si na współdziałanie z innymi, bowiem, jak twierdzi Wojtyła, dopiero we wspólnocie człowiek objawia swój osob w pełni. Dokładna analiza działania stanowi podstaw pełnego i prawidłowego zrozumienia natury współdziałania ludzkiego. Wszelki czyn wspólnotowy zakorzeniony jest w osobie. Analiza natury i warto ci współdziałania wspiera si na personalistycznej warto ci aktu samospełnienia si w czynie „warto personalistyczna tkwi w samym spełnieniu czynu przez osob , w samym fakcie, e «człowiek działa» w sposób sobie wła ciwy. [...] e działanie to posiada charakter autentycznego samostanowienia, e realizuje si w nim transcendencja osoby”³³. Kardynał Wojtyła widzi w tym najbardziej podstawowy wyraz warto ci samej osoby, ontologiczny fundament poznania aksjologii osoby. Odró nia to, e osoba spełnia si w czynie i warto spełniania si w czynie - od spełniania si w odniesieniu do normy, od warto ci spełnianych w czynie. Autor *Osoby i czynu* wyja nia to tak: „wszelkie orzekanie warto ci moralnych, przypisywanie człowiekowi zasługi lub winy, musimy rozpoczyna od ustalenia sprawczo ci, samostanowienia i odpowiedzialno ci. [...] spełnienie czynu przez osob samo w sobie stanowi warto . Jest to wła nie owa «warto personalistyczna», osoba bowiem spełniaj c czyn, spełnia w nim siebie”³⁴. Warto personalistyczna byłaby wi c warto ci odkrywan w perspektywie antropologicznej, podczas gdy warto ci spełniane miałyby wymiar *stricte* moralny, aktualizowałyby warto ci wskazane

³³ Tam e, s. 288.

³⁴ Tam e, s. 290.

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

Dopiero taka 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 wartości indywidualizmu i totalizmu. Społeczna natura człowieka może się realizować w systemie indywidualistycznym, w którym dobro jednostki podporządkowuje się wspólnoty, bądź w systemie totalizmu, gdzie dobro jednostki podporządkowuje się bez reszty społeczności. Indywidualizm kieruje uwagę jednostki na siebie i swoim własnym dobru, totalizm podporządkowuje jednostkę społeczeństwu całkowicie, wręcz zabezpiecza ją 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 dzięki dobru wspólnemu 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. „Moc 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 te usiłuje siebie odebra „wspólnocie”³⁷. Łatwo skojarzy te elementy etyki społecznej z do wiadczeniami polskimi.

Analiz rónych aspektów spełniania si człowieka w czynie, kolejno odsłanianych, poddawanych procedurom uja nienia tego, co stanowi rdze bycia człowiekiem, co skrywa si za interpretacjami i zapo redniczeniami filozoficznymi, ko czy kardynał Wojtyła zwróceniem si w stron jakiej głbszej warstwy, któr stanowi osoba, warstwy przekraczaj cej ramy wspólnot, systemów społecznych. Za tym wszystkim kryje si człowiek jako człowiek, bli ni. Poj cie „bli niego” uwzgl dnia samo człowiecze stwo, przekraczaj ce wymiar uczestnictwa wspólnotowego. Człowiek jest zdolny do uczestniczenia w człowiecze stwie „innego”, w „wspólnocie innych”. Zdolno ta stanowi rdze wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczn warto wszelkiego działania, przejawia si w miło ci, czym najgłbszym, a zarazem prostym. Uczestnictwo we wspólnocie i miło bli niego s warunkami niezb dnymi i sposobami pełnego wyra enia człowiecze stwa, nie mog si wzajemnie ogranicza .

Osoba i czyn wywołała o ywion dyskusj , najpierw przeprowadzon w rodowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³⁸. To, co przedstawił kardynał Wojtyła, wydawało si wielu dyskutantom wyra nie ró ni od scholastycznej tradycji ujmowania bytu ludzkiego. W tpliwo ci budził filozoficzny charakter rozprawy, sposób rozumienia do wiadczenia i mo liwo budowania antropologii filozoficznej na podstawie do wiadczenia człowieka. Dopatrywano si ukrytych zało e tego, co miałoby si w czystym do - wiadczeniu odsłania . Nie podobało si odrzucenie metafizyki w punkcie wyj cia, racjonalnej drogi poznania natury osoby ludzkiej. Zarzucano redukcj filozofii do filozofii wiadomo ci.. Ale były te głosy, które dostrze gały, e analiza danych wiadomo ci, wielostronne uj cie do wiadczenia człowieka stanowi twórcze opowiedzenie si autora po stronie tradycji Arystotelesa i Tomasza, e jest to próba nawrócenia filozofii nowo ytnej na drog realizmu, a z drugiej strony wezwanie filozofii tradycyjnej do respektowaniu tego, co jest widoczne od strony filozofii do wiadczenia, z pozycji filozofii nowo ytnej. W *Osobie i czynie* zauwa a si tak e realistycznie poj t fenomenologii ludzkiej *praxis*, elementy polemiczno-dialogiczne z marksistowsk antropologi stawiania si człowieka przez prac . Zauwa a si wreszcie podobie stwo studium Wojtyły do opublikowanej nieco pó niej Romana Ingardena *Ksi eczki o człowieku*.

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

³⁷ Tam e, s. 318.

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

daj na przełom lat sze dziesi tych i siedemdziesi tych. Najpierw powstaj dwie rozprawy: *Problem do wiadczenia w etyce* i *Problem teorii moralno ci*. Punktem wyj cia etyki jest do wiadczenie moralne, ale zarazem istotne jest tutaj (spotykane te u Dietricha von Hildebranda) rozró nienie „do wiadczenia moralno ci” od „do wiadczenie moralnego” Drugie ujmuje moralno jako fakt prze ywania przez człowieka swojej moralno ci, sprawstwa czynu i jego warto ci. W do wiadczeniu moralnym człowiek u wiadamia sobie własne sprawstwo i to, e jest wiadkiem dobra i zła moralnego, jakie rodzi si z tego sprawstwa. Do wiadczenie moralno ci jest zwi zane z do wiadczeniem człowieka jako ró dła i przedmiotu moralno ci. Do wiadczenie moralno ci jest tre ci do wiadczenia moralnego. Wyja nia to Wojtyła nast puj co: „[...] sens terminu «do wiadczenie moralno ci» jest w stosunku do do wiadczenia moralnego jakby pogł biaj cy, a zarazem u ci laj cy. Ma to powa ne konsekwencje dla całej koncepcji etyki, która nie tylko jest nauk o faktach moralnych, ale jako nauka o moralno ci posiada swój własny homogeny korze w do wiadczeniu”³⁹. Do wiadczenie moralno ci wi e si z do wiadczeniem człowieka, jako podmiotu moralno ci, jako do wiadczenie etyczne jest w istocie prze yciem powinno ci aktu i warto ci moralnej czynu, jego dobra i zła. Problematyka do wiadczenia moralno ci wi e si z działaniem sumienia, kwesti odpowiedzialno ci, szcz cia. Przyj cie za punkt wyj cia etyki do wiadczenia moralno ci autonomizuje etyk w punkcie wyj cia. Interesuj ce, e zdaniem Wojtyły, w do wiadczeniu moralno ci o wiele bardziej uwydatnia si zło moralne, poczucie winy⁴⁰.

Do wiadczenie musi by adekwatnie uj te, opisane, zrozumiane, ale musi te by wyja nione antropologicznie, ontologicznie, do ko ca. To problem teorii moralno ci. Nie mo na poprzesta na opisie tre ci prze ycia moralnego, niezb dne jest filozoficzne wyja nienie faktu prze ycia, tego, e w prze yciu dane s takie a nie inne tre ci. Etyka musi wi c odwoła si do ontologii bytu ludzkiego. Bez tego b dzie niepełna. Wida teraz, jak polemiki z Kantem i Schelerem znajduj rozwini cie pozytywne w kontek cie analizy do wiadczenia moralnego.

Wojtyła od samego pocz tku kładzie w etyce nacisk na jej normatywny charakter. Studia nad Schelerem zwracaj uwag na problematyk warto ci, ale i na słabo ci skupienia si na zagadnieniu warto ci. W swej filozofii moralno ci, analizuj cej tre ci do wiadczenia moralno ci, ukazuje zwi zek prze ycia powinno ci i warto ci. Normy s odzwierciedleniem rzeczywisto ci aksjologicznej, prawdy o tej rzeczywisto ci, strzeg tej prawdy. Nie mo na wi c normom przypisywa negatywizmu, restrykcyjnej funkcji wobec

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

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

d e . Normy przetwarzaj aksjologicznie ugruntowan powinno ludzk w realne, konkretne zalecenia sumienia.

Na pocz tku lat siedemdziesi tych kardynał Wojtyła pracuje z ksi dzem Tadeuszem Stycznem nad wspóln ksi k z zakresu etyki⁴¹, rozszerzaj c badania przedstawione w *Osobie i czynie*, analizuj c to, co tam zostało wzi te w nawias. Punktem wyj cia rozwa a miało by do wiadczenie moralno ci, interpretacja moralno ci jako empirycznego i problemowego pola etyki. W tym polu ujawnia si człowiek jako byt wiadomy, odkrywaj cy rzeczywisto aksjologiczn zawart w stawaniu si dobrym lub złym człowiekiem poprzez swoje czyny. Wraz z tym ujawnia si aspekt prze ycia powinno ci, wyra aj cy dynamizm człowieka, jego teleologi . Nast pnie rozwa ony miał by formalny aspekt etyki, zawieraj cy si w zrozumieniu etyki jako dyscypliny normatywnej. Prze ycie powinno ci zostaje zanalizowane w szkicu zatytułowanym *Człowiek w polu odpowiedzialno ci* jako prowadz ce do uchwycenia „normy moralno ci”, zasady działania, poprzez które osoba staje si dobra. Wojtyła pragnie tu ponownie przeanalizowa powody dystansu wobec utylitaryzmu (teleologizmu) i apriorycznego normatywizmu w etyce. Norma ma - w wietle tej pracy - swój fundament w polu do wiadczenia moralno ci, wyrasta z prze ycia powinno ci, transcenduje czyn w wietle prawdy o dobru działania, maj c na wzgl dzie dobro godziwe (*bonum honestum*) jako dobro ludzkiego działania, wyra aj ce prawd osobowego bytu człowieka. Wyrastaj ca z do wiadczenia moralno - ci norma etyczna okazuje si „zasad bycia dobrym człowiekiem (...) oraz działania dobrze”⁴². I wreszcie cz ostatnia miała by po wiecna powi zaniu normy jako rdzenia rzeczywisto ci aksjologicznej, ujawnianego przez wiadomo działaj cego człowieka, z gł bszym rozumieniem tre ci normy i jej odniesieniem do racji ostatecznych. To powrót do wyj ciowego pytania etyki: „Co jest moralnie dobre, a co złe - i dlaczego? ”. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nadaje etyce wymiar gł boko filozoficzny. Wojtyła jest prze wiadczony, e ka da norma moralna posiada ukryty wymiar teoretyczny, który trzeba ujawni i uja ni . Etyka jako nauka normatywna nie tyle tworzy normy, ile je rozpoznaje, porz dkuje w wietle prawdy o ludzkim bycie. Mówi c inaczej, etyka jest zrozumieniem i interpretacj moralno ci danej w do wiadczeniu, systematyzacj norm ujawnionych w do wiadczeniu 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 si tu dopełniaj , nie ma prze-

⁴¹ Szkic tej ksi ki, przygotowany przez kardynała Wojtył , opublikowany został przez Instytut Jana Pawła II. Zob.: K. Wojtyła: *Człowiek w polu odpowiedzialno ci*, (patrz bibliografia).

⁴² Tam e, s. 60.

pa ci mi dzy bytem i powinno ci , poniewa „powinno ” wpisana Jest” w struktury ludzkiego bytu.

Powinno ci ludzkie zawarte s w prawie naturalnym, ujawnianym w do - wiadczeniu moralno ci. W samym okre leniu „prawo natury” znajduje Wojtyła odesłanie do badania natury jako uzasadnienia norm. Prawo natury ujawnia zarazem szczególn pozycj człowieka w wiecie moralno ci, okazuj c, e jest on sprawc swoich czynów, e spełnia si w nich, realizuj c swoj natur , respektuj c natur bytów, z którymi ma do czynienia. Norma personalistyczna w tym uj ciu, nakazuje ka demu działaniu „dorównanie do podstawowej w działaniu ludzkim relacji «do osoby»”, relacji realnie zawartej w działaniu, mimo warstwy rzeczowej. Wra liwo moralna, uformowana przez norm personalistyczn , odsłania w czynach ów moment osobowy, czysto ludzki. Powiada Wojtyła: „Działanie człowieka nie jest w ostatecznej analizie nade wszystko realizacj wiata, ale realizacj siebie: człowiecze - stwa i osoby”⁴³. Tak poj ta etyka stanowi pole odpowiedzialno ci człowieka.

Etyka odpowiedzialnej miło ci człowieka. wiadomo sprawstwa czynu prowadzi nieuchronnie do u wiadomienia sobie przez człowieka za ten czyn odpowiedzialno ci. Ta my l pojawia si ju we wczesnych pracach Wojtyły i towarzyszy nast pnym. Miło jest zagadnieniem podstawowym dla etyki w ogóle, dla etyki chrze cija skiej w szczególn ci. Nic wi c dziwnego, e stała si pierwszoplanowym problemem badawczym, zwornikiem szeregu problemów, perspektyw, odniesie miedzy filozofi i praktyk . Na tle analizy podstawowej relacji mi dzyludzkiej, stosunku m czyzny i kobiety, budowana jest etyka miło ci, przekraczaj ca sfer seksualno ci. Zdumiewaj ce, jak realistycznie podchodzi Wojtyła do zdefiniowania miło ci przez krytyk jej wypacze , przez odrzucenie tego, co jest w niej intuicyjnie nie do przyj cia z etycznego punktu widzenia. Postulat miło ci wyrasta z opozycji do utylitarystycznej redukcji człowieka, do warto ci dorównanej wiatu rzeczy. Przemawia tu chyba tak e negatywne do wiadczenie, które ka e powiedzie , e miło nie mo e by zredukowana do jakiegokolwiek formy u ywania osoby przez osob . Autor nie ukrywa zbie no ci swoich zało e z imperatywem praktycznym Kanta, z jego krytyk utylitaryzmu, z tradycj humanistyczn odwołuj c si do Kanta, dokonuj c zarazem przeformułowania tej idei w norm personalistyczn . „Norma ta jako zasada o tre ci negatywnej stwierdza, e osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi si u ywanie, które nie mo e by traktowane jako przedmiot u ycia i w tej formie jako rodek do celu. W parze z tym idzie tre pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, e wła ciwe i pełnowarto ciowe odniesienie do niej stanowi tylko miło ”⁴⁴. Po prostu aksjologia personalistyczna wymaga, zda-

⁴³ Tam e, s. 86.

niem autora, aby warto osoby była zawsze wy sza ni warto przyjemno ci. Zarazem odnosz c si tutaj do relacji dwu zasadniczych idei etycznych - miło ci i sprawiedliwo ci-zauwa a, e je li sprawiedliwo oznacza, e si co komu słusznie nale y, to wła nie mo emy teraz stwierdzi , e miło słusznie nale y si osobie od osoby, „miło jest wymaganiem sprawiedliwo ci”. W ten sposób normatywno etyki zostaje wypowiedziana w pełni odkrytej i zobowiązuj cej tre ci personalizmu. Powinno miłowania osoby ujawnia si w spotkaniu z osob . Ontologii normy personalistycznej rozbudował Wojtyła w *Osobie i czynie*.

V. UCZNIOWIE I NAST PCY. Grono najbliższych uczniów stanowi ks. Tadeusz Stycze , Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodzi ski, ks. Andrzej Szostek. Biografowie podaj , e docent Karol Wojtyła wypromował 6 doktorów (w tym ks. T. Stycznia i J. Gałkowskiego), recenzował 2 prace doktorskie (w tym ks. A. Szostka), recenzował 3 rozprawy habilitacyjne (A. Rodzi skiego, ks. T. Stycznia, J. Gałkowskiego)⁴⁵. Wybór na najwyższe stanowisko ko cielne zakłócił mo liwo czystej, filozoficznej recepcji twórczo ci naukowej Karola Wojtyły, teoretyka moralno ci i antropologa, etyka. Faktem jest, e pozostawił w Lublinie grup dobrze przygotowanych i metodologicznie wyrobionych etyków, z ks. T. Stycznem na czele. Powstało środowisko aktywne na polu etyki uprawianej w sposób nowoczesny, zdolne do dyskursu z wszystkimi liczącymi si szkołami we współczesnej filozofii moralnej, otwarte na mo liwo dyskusji z każdym racjonalnie uzasadnionym stanowiskiem. Nie ma w tpiwo ci, e mo na mówi o szkole etycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zało onej przez Karola Wojtył . Szkoła ta charakteryzuje si d eniem do metodologicznej przebudowy etyki. Dot d uprawiano j w tle metafizyki jako nauk wkomponowan w pojecie celu ostatecznego człowieka. Wojtyła zaproponował nie tyle odrzucenie metafizyki, ile przesłanek metafizycznych w punkcie wyj cia. Przekonał si do tego lubelski metodolog Stanisław Kami ski, ale szczególnie swoj kompetencj metaetyczn wprz gn ł w ten proces najbliższy ucze Wojtyły, ks. Tadeusz Stycze ⁴⁶. Na reorientacj metodologiczn w etyce lubelskiej wpłyn ła - obok postawy Karola Wojtyły - sytuacja ogólnopolska, jak przyznaje Stycze , charakteryzuj ca si oddziaływaniem etyki niezależnej formułowanej przez Tadeusza Kotarbi skiego i Tadeusza Cze owskiego. Nie sposób było zignorowa te wyzwania metodologicznego płynego z przykładu uprawiania etyki przez logików, co w środowisku katolickim charakteryzowało

⁴⁴ K. Wojtyła: *Miło i odpowiedzialno* , wyd. IV, s. 42..

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

⁴⁶ Por. zwłaszcza: T. Stycze : *Problem mo liwo ci etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie wa nej teorii moralno ci*. Studium metaetyczne. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972.

teksty Jerzego Kalinowskiego i Andrzeja Grzegorzcyka. Czytamy u Stycznia: „Wynik naszej refleksji nad obrazem metodologicznym etyki mo na wi c najkrócej uj , jak nast puje: etyka jest ze wzgl du na swoisto tre ci swego przedmiotu i swoisto jego uj cia poznawczego teori metodologicznie autonomiczn , staje si natomiast teori filozoficzn zarówno w perspektywie realizacji zadania ostatecznego wyja nienia swego przedmiotu, jak równie w zakresie bli szego zdeterminowania tre ci niektórych norm moralnych”⁴⁷.

VI. KOMENTARZ. Trudno powiedzie co nowego o Karolu Wojtyle filozofie. W komentarzach dominuje pogl d, e przy ci glej trosce o to, aby by tomist , czerpa z inspiracji tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, zwraca si w stron filozofii nowo ytnej, filozofii ludzkiej podmiotowoci, w szczególno ci antropologii. Stałym przedmiotem jego zainteresowa jest ludzka osoba, człowiecze stwo, które objawia si w filozofii, moralno ci, religii. Wojtyła istotnie skupia si na naturze ludzkiego bytu, wychodz c z najprostszego do wiadczenia, zawieszaj c nabyte przekonania teoretyczne i warto ciuj ce. W miar studiowania człowieka to nastawienie empiryczne narasta a do granic mo liwo ci oczyszczenia tre ci do wiadczenia z mo liwych zapo rednicze . Interesuj ce jest, e Wojtyła, konfrontuj c ze sob dwa w tki, dwa podej cia: tomistyczn filozofi bytu i fenomenologiczn filozofi wiadomoci, filozofi dobra i filozofi warto ci, wywoływał i wywołuje spór o to, czy jest konsekwentnym tomist (jak s dzi si dzi na KUL), czy jest przede wszystkim fenomenologiem (jak s dzi si w Krakowie). Zwrot w stron do wiadczenia i antropologii nie oznacza przej cia na pozycje filozofii wiadomoci i antropocentryzmu.

Przez rodowisko uczniów zarówno lubelskich, jak i krakowskich, postzegany jest jednoznacznie jako mistrz poszukiwania prawdy, dialogu, otwartoci na rozmaite perspektywy i aspekty opisywanej rzeczywisto ci. Mówi si o nim jako o my licielu, który czerpie przede wszystkim z do wiadczenia, my licielu, który idzie własn drog . Na tej drodze syntetyzuje rozmaite punkty widzenia, poszukuje tego, co ł czy, nie ignoruj c tego, co dzieli. Mówi si , e jego najwi kszym odkryciem było odkrycie podmiotowoci, prze ycia, roli do wiadczenia. Filozofa natomiast do wiadczenie wyzwała, i to si czuło i czuje w obcowaniu z jego my l . Jakkolwiek był mo e skr powany tomizmem, naciskiem rodowiska lubelskiego, siły tradycji, jednak z tradycji filozoficznej, z arystotelizmu i tomizmu wzi ł - jak zauwa ył Józef Tischner - ducha syntezy i szacunku dla do wiadczenia.

Karol Wojtyła jest filozofem, który o sprawach najtrudniejszych stara si mówi najpro ciej jak tylko mo na, trzymaj c si do wiadczenia. Poszukuje słów zdolnych najja niej wyrazi to, co w do wiadczeniu da si zrozumie .

⁴⁷ T. Stycze : *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: T. Stycze : *W drodze do etyki. Wybór eseów 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, jak jest historia filozofii moralnej, za autorytet rozstrzygaj czy ma ostatecznie jedynie do wiadczenie. Z ich poglądów usiłuje wydobyć to, co jest najistotniejsze, co znaczy zarazem punkt graniczny zmagania ludzkiego umysłu z problemem poznania ludzkiej powinno ci. Polemika z nimi, z ich poglądami, ma za punkt wyjścia ludzkie do wiadczenie moralno ci, do wiadczenie człowieka jako podmiotu moralno ci. Konkretnie, do jakich dochodzi mogłaby wydawać się uproszczeniami, ale Wojtyła jest typem filozofa, który, aby ująć je, upraszcza opis tego, co do wiadcza, co pojmuję 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 równie wynikiem uproszczenia, bo tylko one mogą ukazywać wyraźnie, choćby kontrowersyjnie. Poszukiwanie prostych rozwiązań nie prowadzi bynajmniej Wojtyły do ujęć skrajnych. To właśnie cecha jego twórczości: koncentrowanie się na myślnych postaciach znaczących, dociekanie natury ich odpowiedzi na najistotniejsze pytania filozofii moralnej, ale zarazem organizowanie dyskusji między nimi, szuka podobieństw i różnic.

Tadeusz Styczeń nazwał Karola Wojtyłę filozofem budującym mosty pomiędzy przysłami. 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 przysłanki pokazywać. Robił to z pasją. Pasją powściągliwą, ale pasją. Ta powściągliwa pasja to jeden z magnesów Wojtyły. Tytuły jego wykładów monograficznych, tytuły księzek, to tytuły-mosty. *Akt i przeżycie, Warto i dobro, Norma i szczęście, Miłość i odpowiedzialność*. Odśloni komu pomost tam, gdzie był skłonny widzieć nieprzekraczalną przepaść, wyrwaliśmy między dwoma brzegami, to jakby budowa dla pomostu Wojtyły 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*. Czy - by rzeczywiście wszystkie drogi prowadziły naszego mistrza etyki do Rzymu?”⁴⁸.

Niezależnie od stosunku do myślnych chrześcijańskiej, przynależne do Kościoła katolickiego, niezależnie od stosunku do historycznej wielkości Karola Wojtyły/Jana Pawła II - należałyby powiedzieć: warto jest obcować z Karolem Wojtyłą filozofem człowieka i moralno ci. Mamy do czynienia z kapłanem, który jest filozofem.

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