

Tadeusz Ślipko

Rozwój etycznej myśli Karola kard. Wojtyły

Collectanea Theologica 50/2, 49-75

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. TADEUSZ ŚLIPKO SJ, WARSZAWA—KRAKÓW

ROZWÓJ ETYCZNEJ MYŚLI KAROLA KARD. WOJTYŁY

1. Wprowadzenie

a) Etyczna myśl K. kard. Wojtyły wobec faktu obrania go papieżem

Myśl etyczna Karola kard. Wojtyły nie była dotąd w polskiej literaturze filozoficzno-etycznej przedmiotem osobnych, monograficznie ujętych omówień*. Do chwili obioru na papieża kard. Wojtyła występował jako uczestnik prac nad rozwojem polskiej etyki etycznej, jej komentator i twórca, czasami apologeta, i za takiego też był uważany przez innych czynnych na tym samym polu filozofów. W polskim czasopiśmiennictwie filozoficznym pojawiały się recenzje z jego większych publikacji, wymieniano go w sprawozdaniach na temat współczesnego stanu etyki chrześcijańskiej w Polsce, nie podejmowano natomiast prób rekonstrukcji jego osiągnięć na polu etyki, nie usiłowano ująć ich w pewną syntezę doktrynalną, odpowiednio uporządkowaną i poddaną głębszej analizie. Mimo ciągłych awansów kard. Wojtyły w hierarchii kościelnej synteza ta dopiero się tworzyła, wciąż się wylaniały jakieś nowe i oryginalne elementy, niektóre z nich miały wyraźnie dopiero zapoczątkowany charakter, ich kształt końcowy był kwestią czasu. Można więc było obserwować na bieżąco rozwój myśli etycznej kardynała, dawać jej fragmentaryczne omówienia, ale na całościowe charakterystyki było jeszcze za wcześnie.

W dniu 16 października 1978 r. sytuacja uległa radykalnej zmianie. Wyniesienie kard. Wojtyły na Stolicę Apostolską stanowi moment, który wprowadza wyraźną cezurę w całokształt jego intelektualnej twórczości. Istotne znaczenie ma tu fakt, że doktrynalny profil nauczania kard. Wojtyły z konieczności musi przybrać inne formy. Jako Jan Paweł II nie może myśleć tymi samymi kategoriami, co kardynał, tym bardziej ksiądz Wojtyła. Każde jego publiczne

* Wykład wygłoszony dnia 2 kwietnia 1979 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie podczas uroczystej sesji naukowej ku czci Ojca świętego Jana Pawła II. Dla ujednoczenia nomenklatury autor posługuje się stale zwrotem „K. kard. Wojtyła”, mimo że do r. 1958 publikacje kardynała sygnowane są „ks. Wojtyła”, a do r. 1967 jako „bp Wojtyła”.

słowo zawiera w sobie treść ważną dla całego Kościoła. A to jest coś więcej, aniżeli filozofia, etyka, czy nawet teologia. To jest przejaw nauczycielskiego posłannictwa Chrystusowego, które dzięki nadprzyrodzonej asystencji Ducha Świętego czyni go wyrazicielem przekazu Bożej prawdy względem wspólnoty wiernych Kościoła, a ostatecznie całej ludzkości. Jan Paweł II przestał więc być profesorem etyki, stał się natomiast na pierwszym miejscu nauczycielem wiary.

Mimo to nie można powiedzieć, że z chwilą wyboru kard. Wojtyły na papieża świat jego filozoficzno-etycznych idei uległ automatycznie zagładzie. Wręcz przeciwnie, świat ten trwa nadal i funkcjonuje w odpowiednich granicach, ale już na gruncie nowej rzeczywistości i zgodnie z jej fundamentalnymi prawami. Toteż wydaje się rzeczą w pełni uzasadnioną dokonać retrospektywnego spojrzenia na etyczną myśl kard. Wojtyły, wniknąć w jej treść i uchwycić jej zasadnicze rysy. Ale zadanie to domaga się pewnych prac przygotowawczych. Między innymi za taką właśnie pracę można uważać próbę ujęcia etycznej myśli kard. Wojtyły w jej aspekcie rozwojowym od początku aż do chwili obecnej. Na tle tak zarysowanej perspektywy z większym pożytkiem będzie można podjąć wnikliwsze dociekania nad treścią i znaczeniem jej poszczególnych elementów.

Precyzując temat zamierzonej pracy warto przy okazji wspomnieć o jej bazie źródłowej. Do chwili obecnej ukazało się już kilka zestawów bibliograficznych publikacji kard. Wojtyły. Spośród nich dwa szczególnie wydają się instruktywne, a ponadto łatwo dostępne: jeden dokonany przez ks. T. Stycznia¹ oraz drugi — autorstwa B. Eychler². Pierwszy z nich, selektywny, uwzględnia pozycje ważniejsze z naukowego punktu widzenia do r. 1970, drugi natomiast obejmuje całość dorobku pisarskiego kardynała i sięga aż do r. 1978. Dla zrozumiałych względów za podstawę zostanie wzięty wykaz ks. Stycznia, uzupełniony jednak w niezbędnych punktach przez dane zaczerpnięte z pracy B. Eychler.

b) Etyka a teologia moralna w ujęciu kard. Wojtyły

O kard. Wojtyłę mówi się zazwyczaj, że jest on przede wszystkim teologiem-moralistą, nie zaś filozofem-etykiem. Trudno temu przeczyć. Z drugiej jednak strony zarówno ogólny rzut oka na dostępne zestawy bibliograficzne, jak i pobieżna choćby lektura jego

¹ T. Styczeń, *Bibliografia ważniejszych publikacji kard. K. Wojtyły*, w: *Logos i ethos*, pr. zb. pod red. K. Kłósaka, Kraków 1971, 29—30.

² B. Eychler, *Bibliografia prac kard. Karola Wojtyły za lata 1949—1978*, *Chrześcijanin w świecie* 11 (1979), nr 74, 67—91.

prac pokazuje, że w naukowej, względnie popularnonaukowej twórczości kardynała wiele miejsca zajmują rozważania filozoficzne. Owszem, z pewnego punktu widzenia można nawet powiedzieć, że górują one nad wątkami teologicznymi i zalecają się większym bogactwem i oryginalnością treści. Sprawa się więc wikła i trzeba się zastanowić, czy wspomniana opinia jest na tyle słuszna, aby przekreślić w ogóle możliwość mówienia o kard. Wojtyłe jako o etyku. Jeżeli zaś zachodzi tego rodzaju możliwość, powstaje dalsze pytanie, jakie miejsce zajmuje etyka w jego twórczości naukowej i w jakim pozostaje stosunku do teologii moralnej.

Rozstrzygające znaczenie w poruszonej sprawie ma własna wypowiedź kardynała w jednej z prac, w której traktuje akurat, o wzajemnej relacji między etyką i teologią moralną³. Odróżniwszy teologię moralną pozytywną od spekulatywnej, czyli etyki teologicznej *sensu stricto*, tę ostatnią określa jako „interpretację zawartą w Piśmie św.... nauki moralności przy pomocy pewnego systemu filozoficznego”⁴. To metodologiczne sformułowanie można uznać za kryterium pozwalające scharakteryzować miejsce etyki filozoficznej w strukturze myśli moralnej kard. Wojtyły. Jego etyka filozoficzna — to właśnie ów „system filozoficzny”, którym kardynał bez ustanku posługuje się w swych moralno-teologicznych dociekaniach. Filozoficzne przemyślenia kardynała występują więc nie tylko stale w kontekście rozważań teologicznych, ale są im wewnątrznie przyporządkowane, służą do ich wyjaśnienia i uzasadniania. Nic więc dziwnego, że brak między nimi wyraźnej linii granicznej, na podstawie której można by wyznaczyć dwa odrębne rejony: etykę i teologię moralną, traktując każdy z nich jako osobny dział twórczości kardynała. W gruncie rzeczy jest to jedna struktura doktrynalna: teologia moralna. Etyka filozoficzna jest tej struktury tylko integralną częścią składową. Dlatego słusznie mówi się o kard. Wojtyłe, że na pierwszym miejscu jest on teologiem moralistą.

Stwierdzenie powyższe domaga się jednak dalszego komentarza. Etyka filozoficzna — jak już wiadomo — pełni w moralnych dociekaniach kard. Wojtyły rolę narzędzia poznawczego przy interpretowaniu treści objawionych. Pamiętać wszakże trzeba, że narzędziu temu przypisuje on nader znamienne, inspirującą rolę. Zdaniem kardynała właśnie przemiany zachodzące w łonie koncepcji filozoficzno-etycznych tworzą główne siły napędowe odnowy współczesnej teologii moralnej⁵. Toteż ze swej strony nie tylko śledzi uważnie rozwojowe procesy etyki filozoficznej, ale czynnie się w nie włącza wkładając wiele wysiłku w rozbudowę i wydoskonalenie

³ Kard. K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, Znak 19 (1967) nr 9, 1077—1082.

⁴ *Art. cyt.*, 1078.

⁵ *Art. cyt.*, 1079—1080.

tych jej koncepcji, które uważa za szczególnie przydatne do twórczego przeobrażenia teologii moralnej. Owszem, studiom nad etyką filozoficzną poświęca się z takim oddaniem i znanstwem, że w pewnym stopniu przesłaniają one niekiedy ich ostateczny punkt odniesienia, a czasem wręcz się usamodzielniają. Wtedy — w tym ostatnim i względnie skromnym zakresie — kard. Wojtyła występuje w roli wyłącznie etyka, nie zaś moralisty. W sumie niewątpliwie bogactwo filozoficznych elementów w normatywnych rozważaniach kard. Wojtyły, ich przemożny wpływ na jego teologicznomoralne koncepcje, łatwość wyodrębnienia filozoficzno-etycznej warstwy z całości jego teologicznych przemyśleń oraz jego osobiste zaangażowanie na polu filozofii moralności stwarzają znowu uzasadnioną podstawę dla mniemania, że jest on „etykiem”, „filozofem moralności”. Godząc się z tą sugestią nie można jednak zapominać o metodologicznym zorientowaniu jego etyki w stronę teologii moralnej. Jakąś kompromisową formułą tych dwu przeciwstawnych, ujęć, a zarazem chyba najtrafniejszym określeniem zasadniczej postawy kardynała w odniesieniu do tych dwu dziedzin wiedzy będzie stwierdzenie, że jest to etyk swoistego typu, etyk „teologizujący”; albo też, że jest to moralista, ale moralista „filozofujący”. Jego przeto etykę można odczytać adekwatnie tylko w jej teologicznomoralnym kontekście. Z tego powodu zacieśnienie naszego tematu wyłącznie do filozoficznych wątków etycznej myśli kardynała w ich rozwojowym procesie oznacza, że zarysowany przez nas obraz odzwierzy tylko pewien fragment czy też część składową tej myśli, nie zaś jej całość.

c) Pierwsze inspiracje filozoficzne

Omówienie ewolucyjnych stadiów etycznej myśli kard. Wojtyły należy rozpocząć od przedstawienia tego świata idei, z którym zetknął się on zaraz na progu swej podstawowej formacji filozoficznej. Choć w warunkach okupacyjnych, kard. Wojtyła studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jak w całej Polsce, także i tu panowała podówczas tradycyjna wersja tomizmu, mająca w Krakowie szczególnie silną pozycję. Zapoczątkował ją jeszcze w drugiej połowie XIX w. ks. M. Morawski SJ, kontynuował profesor UJ ks. F. Gabryl, po tej samej linii szli inni przedstawiciele tego stanowiska, jak np. ks. K. Michalski, ks. W. Wicher, z współczesnych ks. I. Różycki i ks. K. Klósek. Uczenci ci kształtowali swoje filozoficzne *credo* w różnych środowiskach naukowych (Louvain, Innsbruck, Rzym) i w wielu zagadnieniach zajmowali odmienne pozycje. Mimo to wszyscy akceptowali zgodnie określony zespół fundamentalnych tez filozoficznych składających się na zasadniczy zrąb neoscholastycznego tomizmu, zwanego często „filozofią wieczystą”. Była to filozofia w przeważnej mierze typu

podręcznikowego, dostosowana do potrzeb praktyki dydaktycznej, a przez to treściowo zubożona. Nie przeszkodziło to jednak jej zwolennikom rozbudować ją z czasem w wielką syntezę teoretyczną, logicznie zwartą, terminologicznie ujednoznaczoną. W filozofii moralności dało to w wyniku system racjonalny, ale nie obcy w założeniach metodologicznych doświadczeniu, przyjmujący istnienie obiektywnego porządku moralnego, zorientowanego ku celowi ostatecznemu człowieka i zawierającego normy postępowania powszechnie obowiązujące i niezmiennne. Składają się one — w myśl tego systemu — na tzw. prawo naturalne i wyznaczają moralne podstawy całej rozumnej działalności człowieka.

W takim też klimacie intelektualnym rodził się świat własnych przeświadczeń filozoficznych kard. Wojtyły w „szkolnym” okresie jego życia. Czy świat ten był tylko „kopia” przekazywanej mu wiedzy, czy też od początku pojawiły się w nim elementy krytycznych i samodzielnych przemyśleń — na to pytanie przy braku bliższych danych biograficznych z lat filozoficzno-teologicznych studiów kardynała trudno dać wyczerpującą odpowiedź. Ale też odpowiedź ta nie wydaje się konieczna do opracowania interesującego nas tematu. Chodzi w nim bowiem o odtworzenie ewolucji samodzielnej twórczości filozoficzno-etycznej kard. Wojtyły. Co prawda korzeniami tkwi ona w formacji uniwersyteckiej i w jakimś stopniu jest od niej zależna, ale rozwijać się zaczęła dopiero po jej ukończeniu. Prowizorycznie dla racji, które zostaną podane później, wyróżni się w niej trzy okresy: pierwszy przypada na lata 1951—1954, drugi na lata 1955—1959 oraz trzeci, ostatni, obejmuje lata 1960—1978.

2. Filozoficzno-etyczna twórczość kardynała w latach 1951—1954

Kard. Wojtyła rozpoczął swoją działalność pisarską już w r. 1949, ale były to prace teologiczne lub utwory poetyckie. Dopiero od r. 1951 zaczęły się ukazywać znaczniejsze publikacje o coraz wyraźniejszych i treściowo doniosłych akcentach filozoficzno-etycznych. Należą do nich trzy artykuły publicystyczne⁶ oraz filozoficzne studium nad etyką M. Schelera⁷. Z tych pozycji szczególnie instruktynny wydaje się artykuł pt. *Instynkt, miłość, małżeństwo*, ogłoszony w r. 1952. Sam autor tłumaczy, o co mu w jego wywodach chodzi. Mianowicie w potocznym rozumieniu czystość w dziedzinie

⁶ Ks. K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, Tyg. Powszechny 7 (1951) nr 51—52, 1—2; tenże, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, Tyg. Powsz., 8 (1952) nr 42, 1—2; tenże, *Religijne przeżywanie czystości*, Tyg. Powsz., 9 (1953) nr 6, 1—2.

⁷ Ks. K. Wojtyła, *System etyczny Maksza Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, *Polonia Sacra* 6 (1953—54) nr 1—2, 4, 143—161.

plciowości ma sens negatywny: kojarzy się z jakimś oczyszczeniem, uwolnieniem od brudu. Autor stawia sobie za cel uwypuklić pozytywne aspekty czystości. W tym celu, jak sam podkreśla, należy ukazać „ludzki sens czystości”. Ten zaś sens w przekonaniu autora wynika „z samej refleksji nad celowością popędu płciowego oraz nad wewnętrzną prawidłowością przeżywania osobowej przynależności mężczyzny i kobiety, jak też nad instytucją małżeństwa”⁸.

Popęd — dowodzi autor — sam ze siebie nie posiada określonej kwalifikacji moralnej, o jego wartości można sądzić dopiero na podstawie celu, którym jest krzewienie życia, czyli utrzymanie gatunku. Krzewić zaś życie znaczy dać początek nowemu organizmowi ludzkiemu, w który Bóg wlewa duszę. „Tak musimy wnioskować i tak sądzić o tym — pisze kard. Wojtyła — skoro zakładamy substancjalny charakter duszy oraz jej substancjalne zjednoczenie z organicznym ciałem”⁹.

Z popędem idzie w parze przyjemność, której zadaniem jest służyć celom popędu. Przyjemność wszakże ma także własne cele. Wiąza się one z pożądaniem ciała i narzucają się człowiekowi w bezpośrednim doświadczeniu, wskutek czego przesłaniają mu cele popędu. Dopiero przy pomocy refleksji może człowiek dotrzeć do właściwego porządku celów, przepoić nimi swą wolę i w ten sposób otworzyć sobie drogę do moralnej cnoty.

Ale przeżyciem typowo ludzkim staje się popęd dopiero na poziomie miłości, która „zakorzenia całe (to — TS) przeżycie w duchowej głębi człowieka”. Najgłębszy zaś sens miłości upatruje autor w przeżyciu „osobowej przynależności mężczyzny i kobiety”. Mocą tego przeżycia człowiek zostaje niejako wyrwany ze swojego „ja” i pociągnięty (*trahitur*) ku drugiej osobie, aby do niej duchowo przylgnąć aktem osobowej afirmacji i nawzajem zostać przez nią podobnym aktem zaakceptowanym. Miłość w tym ujęciu nie jest tylko „popędem podniesionym do jakiejś specyficznie ludzkiej potęgi” ani „li tylko sublimacją pożądania”¹⁰. Jest ona odrębną rzeczywistością duchową, siłą moralną, której wewnętrzna szlachetność w końcu „tłumaczy i uzasadnia całe ... obcowanie cielesne”¹¹ miłujących się osób w małżeństwie.

Dwie zatem idee legły u podstaw zarysowanej tu przez kard. Wojtyłę koncepcji czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej: celowość popędu i osobowa przynależność partnerów miłości. Wiadomo wszakże, że idea celowości płciowej struktury człowieka stanowiła

⁸ Ks. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, Tyg. Powsz. 9 (1953) nr 6, s. 1.

⁹ Ks. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, Tyg. Powsz. 8 (1952) nr 42, s. 1.

¹⁰ *Art. cyt.*, s. 2.

¹¹ *Tamże*.

od dawna utrwaloną zasadę etycznej myśli chrześcijańskiej i przyjmowana była powszechnie za podstawę nauki o czystości seksualnej. W tym więc punkcie autor wykorzystał zasoby tradycyjnego skarbcza ideowego. Niemniej jednak nawet to twierdzenie należy zaopatrzyć w krótką „glossę”. W etyce tomistycznej, a także św. Tomasza celowość popędu urzeczywistnia się na płaszczyźnie bytowej w sferze obiektywnego odniesienia popędu do prokreacji. U kard. Wojtyły koncepcja nabiera nieco innego wyglądu. W strukturę przeżycia popędu wchodzi element refleksji, samouświadomienia sobie jego celu. Już więc na tym odcinku zaznacza się wzmożona rola elementu świadomościowego w porównaniu z tradycją tomistyczną.

Bardziej jeszcze plastycznie wychodzi ta sprawa w koncepcji miłości jako integralnym składniku cnoty czystości. Przede wszystkim przyznanie miłości rangi zasady etycznej określającej „ludzki” charakter popędu i stanowiącej twórczą siłę czystości seksualnej oznacza wejście kard. Wojtyły w świat idei, który podówczas torował sobie dopiero drogę na gruncie chrześcijańskiej doktryny etycznej. Wszedłszy zaś w ten świat od razu wyznaczył dwa kierunki, po linii których zamierzał dokonać jego interpretacji. Pierwszy z nich był tylko kontynuacją i pogłębieniem uprzednio zaznaczonej tendencji do mocniejszego uwypuklenia roli czynnika świadomościowego w konstytuowaniu zjawisk etycznych. W teorii miłości przejawia się to w zaakceptowaniu przez kard. Wojtyłę idei całościowego przeżywania tejże miłości przez jej podmioty. W takim bowiem całościowym przeżywaniu miłości, nie zaś w samym racjonalnie rozumianym akcie woli upatruje on tworzywo, z którego się wyłania właściwa miłości rzeczywistość. Natomiast fakt, że kard. Wojtyła miłość pojmuje jako akt „osobowej przynależności mężczyzny i kobiety”, wskazuje drugi kierunek jego filozoficznego rozumienia miłości. Po prostu zarysowana tu perspektywa miłości jest perspektywą personalistyczną. Osoba ludzka występuje w niej nie tylko jako podmiot przeżywający miłość, ale też jako centrum jej aksjologicznej grawitacji, którego godność i wielkość opromienia blaskiem moralnej szlachetności całość tego przeżycia.

Powstaje wszakże pytanie, z czyjego natchnienia zrodziły się u kard. Wojtyły tendencje do nowej interpretacji czystości seksualnej. Wyraźne referencje w artykule *Instynkt, miłość, małżeństwo*, a zwłaszcza rozprawa pt. *System etyczny Maksxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej* pozwalają przypuszczać, że zasadniczych bodźców intelektualnych w tym kierunku dostarczyły kardynałowi studia nad etyką niemieckiego fenomenologa. Chwilowo nie musimy wchodzić w szczegółową analizę tej rozprawy. Wystarczy zaznaczyć, że zapoczątkował w niej badania filozoficzne, których ostateczne wyniki zostały zaprezentowane w następ-

nym okresie. Dlatego zostaną zreferowane nieco później. Natomiast w związku z postawionym pytaniem zasługuje na podkreślenie wypowiedziana tam przez kardynała pochwała pod adresem metody fenomenologicznej, w której badanie świadomości stanowi zasadnicze narzędzie poznawcze filozoficznego myślenia i źródło najcenniejszych odkryć. Nie ulega też wątpliwości personalistyczne zorientowanie etyki Schelera. Kardynał, mimo krytycznego ustosunkowania się do wielu poglądów Schelera, w tych dwu punktach pozostawał pod jego wpływem i przy pomocy zaczerpniętych stąd treści usiłował wzbogacić teorię tradycyjnego tomizmu.

Nie można omówionym artykułom przypisywać decydującego znaczenia przy ustalaniu doktrynalnego profilu filozoficznej twórczości kard. Wojtyły. Ale pewne charakterystyczne cechy tej twórczości już się w nich wyraźnie zaznaczają. Uderza przede wszystkim, że problematyka miłości i w ogóle etyki seksualnej, jak również zainteresowanie się fenomenologią Schelera od początku należą do dominujących wątków etycznej myśli kardynała. Od razu też dochodzi do głosu jego personalizm etyczny przeciwstawiający się ujmowaniu moralności seksualnej głównie w kategoriach celowości płciowej struktury człowieka, widać wreszcie otwarcie się na nowsze źródła filozoficznej inspiracji oraz idące z tym w parze próby wiązania ich w doktrynalną całość z tradycyjną etyką tomistyczną.

3. Osiągnięcia lat 1955—1959

a) Publikacje i ich wartość naukowa

W latach 1955—1956 występuje przerwa w publikacjach kard. Wojtyły, ale nie osłabienie jego etycznej myśli. Świadczy o tym spora ilość prac, które ujrzały światło dzienne w r. 1957: 16 odcinków tzw. *Elementarza etycznego* drukowanego w „Tygodniku Powszechnym”, do których doszło jeszcze cztery w następnym roku 1958, oraz 6 artykułów i rozpraw ogłoszonych w różnych periodykach naukowych lub popularnonaukowych. Można przyjąć, że znaczna część tych publikacji powstała w okresie milczenia. Zapoczątkowaną w ten sposób serię kończy wspomniana uprzednio rozprawa habilitacyjna pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera*¹², wydana w r. 1959. Ten więc rok można uważać za zamknięcie drugiego okresu rozwoju etycznej myśli kardynała. Czym się ten okres charakteryzuje i co nowego wnosi w filozoficzno-etyczną twórczość autora?

¹² Lublin 1959.

Z tego punktu widzenia najmniej instruktywny jest wspomniany *Elementarz etyczny*. Składa się nań 20 artykułów o nastawieniu raczej popularnym, treściowo od siebie niezależnych, każdy pod własnym tytułem. Ich selektywnie dokonany zestaw wskazuje, że koncentrują się one na podstawowych zagadnieniach etycznych: *Problem etyki naukowej*, *O pochodzeniu norm moralnych*, *Natura i doskonałość*, *Prawo natury*, *Humanizm a cel człowieka*, *Problem bezinteresowności*, *Stosunek do przyjemności*, *Wartości*, *Idea i pokora*, *Sprawiedliwość i miłość*, *Problem walki* i tym podobne. Za punkt wyjścia służą autorowi najczęściej zarzuty spotykane w opiniach potocznych lub w literaturze, a skierowane przeciwko etyce chrześcijańskiej, osnowę zaś stanowi wywód autora, w którym rozwija autentyczny sens odnośnych idei tejsze etyki jako odpowiedź na wspomniane zarzuty. Tok tych wywodów utrzymany jest na ogół w ramach doktryny tradycyjnej, elementy filozoficzne splatają się w nich ściśle z wątkami teologicznymi. Kardynał kładzie nacisk na obiektywne podstawy moralności, na ich związek z realistyczną koncepcją bytu i człowieka, na perfekcjonistyczne pojmowanie dążenia człowieka do szczęścia, na prymat wartości moralnych, na fundamentalną rolę sprawiedliwości i miłości. Choć wywody te ze względu na ich skrótowość i nastawienie apologetyczne nie mają większych ambicji odkrywczych, jednak mogą służyć za swego rodzaju drogowskazy orientujące w ogólnych założeniach etycznych koncepcji kardynała. Jeżeli natomiast chodzi o oryginalny wkład kardynała w rozwój etycznej myśli chrześcijańskiej, należy sięgnąć do innych źródeł.

Tym samym punkt ciężkości naszego studium przesuwa się w stronę kilku rozpraw o wyraźnie naukowym charakterze. Dwie z nich stanowią kontynuację zainteresowań kardynała problematyką małżeństwa rozpatrywaną przede wszystkim ze stanowiska teologicznego¹³. O wiele większe znaczenie dla filozoficznej twórczości kardynała mają prace, w których przedstawił wyniki swych badań porównawczych nad wybranymi elementami etyki Kanta i Schelera z jednej strony, a św. Tomasza z drugiej. Zostały one częściowo wykorzystane w wspomnianej rozprawie habilitacyjnej i razem z nią składają się na serię studiów nad podstawami etyki. Mimo to — jak się zdaje — wymowa tych wszystkich prac jako źródeł do opracowania naszego tematu nie jest jednakowa. Rozprawa *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* nastawiona jest na rekonstrukcję etycznej koncepcji Schelera pod kątem jej przydatności do interpretowania moralnych treści Objawienia. A zatem właściwym przedmiotem bada-

¹³ Ks. K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, Znak 9 (1957) 595—604; tenże, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, Aten. Kapł. 56 (1958), z. 294, 20—33.

nia jest w tym studium myśl obca, Objawienie, a pośrednio odpowiednio twierdzenia etyki chrześcijańskiej pełnią w nim tylko rolę kryterium porównawczego. W tok rozważań autora zostały one wprowadzone w formie gotowych tez uznanych za prawdziwe i pewne bez osobnej pogłębionej refleksji badawczej. Wspomniana rozprawa służyć więc może za dowód analitycznego kunsztu autora, jego znajomości pozachrześcijańskich rejonów filozofii moralności, nie przyczynia się natomiast, albo w niewielkim stopniu, do wzbogacenia treściowej zawartości doktryny chrześcijańskiej. Bardziej pod tym względem obiecującym źródłem są artykuły i rozprawy opublikowane w czasopiśmie naukowych. Na pierwszym miejscu im właśnie poświęćmy naszą uwagę.

b) Koncepcja przeżycia etycznego

W tych wieloaspektowych rozważaniach dwie idee, jak się zdaje, ze szczególną siłą absorbują myśl kardynała: jedną z nich jest koncepcja przeżycia etycznego, drugą zaś — z poprzednią logicznie związana — koncepcja dobra moralnego.

Problem przeżycia moralnego rozpatruje autor w dwojakim aspekcie. W pierwszym zajmuje się sprawczym wpływem podmiotu działania na przeżycie etyczne, innymi słowy — sprawczym uprzączynowaniem tego przeżycia, w drugim natomiast ma na oku sprawczy wpływ przeżycia etycznego na odpowiadającą mu wartość moralną, a więc sprawcze uprzączynowanie wartości.

Zagadnienie sprawczego charakteru przeżycia etycznego zakłada określoną interpretację woli człowieka. Kard. Wojtyła stosując metodę porównawczą bierze pod uwagę dwie współcześnie ważne koncepcje: I. Kanta i M. Schelera. Opierają się one na różnych filozoficznych wizjach człowieka (kardynał w swych analizach sięga aż do ich ostatecznego gruntu), ale obie jednakowo zaprzeczają sprawczego udziału woli w urzeczywistnianiu przeżycia etycznego. Kant czyni to w imię transcendentálnych założeń swojej filozofii: wola — jego zdaniem — przynależy do porządku noumenalnego. Można powiedzieć, że utożsamia się z rozumem praktycznym ulegając biernie nakazowi imperatywu kategorycznego¹⁴. Scheler natomiast oparł się na równie apriorycznym emorycznym emocjonalizmie i pod jego naciskiem za źródło przeżycia etycznego uznał emocjonalne przeżycie, nie zaś akt woli działającej sprawczo osoby¹⁵. W obu koncepcjach przeżycie etyczne znajduje swoje „uprzączynowanie” poza wolą, w emocji względnie w motywie posłuszeństwa. Staje się ono ostatecznie „odczuciem”, „kategorią rozumu”, wola

¹⁴ Ks. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, Roczn. Filoz. 5 (1955—57) z. 1, 111—114.

¹⁵ Art. cyt., 118.

zatraca się jako źródło indywidualnej, własnej i osobowej mocy sprawczej człowieka.

W dyskusji z tak ujętymi koncepcjami Kanta i Schelera kardynał rozwija teorię przeżycia etycznego jako aktu ludzkiego. W tym celu wykorzystuje wpięrow osiągnięcia współczesnej psychologii wypracowane przez N. Acha, ale sięga też do metafizycznych ustaleń św. Tomasza. Na ich podstawie wykazuje, że geneza przeżycia etycznego wiąże się ściśle z pojmowaniem woli jako odrębnej dynamicznej organizacji człowieka, w której jego świadome „ja” pojawia się jako sprawcza przyczyna czynności¹⁶. Co prawda wola działa pod wpływem motywów, ale jej działanie przybiera ostatecznie zawsze postać własnej, przez nią samą podejmowanej decyzji. Dzięki temu — konkluduje autor — „przeżycie etyczne zawiera się immanentnie w każdym ludzkim działaniu, w którym samo osobowe „ja” posiada świadomość swej sprawczości”¹⁷. Emocjonalizmowi Schelera i aprioryzmowi Kanta przeciwstawia kardynał dynamiczny aktywizm etyki chrześcijańskiej. Do tej idei na wielu miejscach powraca podkreślając przy okazji jej teoretyczną wagę. Z niej też czyni kamień węgielny swoich dalszych etycznych przemyśleń.

Tym razem skupiają się one na relacji, jaka w przeżyciu etycznym zachodzi między aktem przeżycia a przeżywaną w tym akcie wartością moralną, określającą dobro względnie (w wypadku antywartości) moralne zło aktu. Od tego, jak to zagadnienie zostanie rozstrzygnięte, kardynał uzależnia odpowiedź — pozytywną lub negatywną — na pytanie, w jakim sensie człowiek jest sprawcą moralnych wartości, a przez to także własnego osobowego dobra moralnego. Uwagi te — ukazując doniosłość postawionego problemu — tłumaczą zarazem zaangażowanie się kardynała w jego rozwiązanie.

Zgodnie z przyjętą metodą kardynał przeprowadza wpięrow dyskusję z poglądami Kanta i Schelera. Wykazuje, że stanowisko tych filozofów w omawianej sprawie jest tylko logiczną pochodną zaprzeczenia przez nich aktywnego wpływu woli na konstytuowanie się przeżycia etycznego. A przeto w imię tych samych do poprzednio wyjściowych założeń głoszą, że człowiek nie jest zdolny urzeczywistniać sprawczo wartości moralnych w podejmowanych przez siebie działaniach. Relacja człowieka do wartości moralnych kształtuje się znowu na gruncie ich emocjonalnego „odczucia” (Scheler), względnie posłuszeństwa względem formalnej zasady imperatywu (Kant). Wbrew tym poglądom kard. Wojtyła zmierza do tego, aby możliwie dogłębnie wyeksponować ideę osoby jako sprawczej twórczyni wartości moralnej. „Wartość — jak stwierdza — ... jest z natury przede wszystkim dziełem osoby samej dokonany sprawczo w jej osobowej istocie, a nie tylko przedmiotową treścią odczuwaną

¹⁶ Art. cyt., 117.

¹⁷ Art. cyt., 118.

w tejże istocie”¹⁸. Dzięki temu osoba ludzka wkracza twórczo w sferę dobra i zła moralnego. Urzeczywistniając mocą swej rozumności właściwe sobie działanie, czyli akty, urzeczywistnia zarazem ucieleśnione w nich elementy dobra lub zła moralnego.

Dopełnieniem teorii kardynała o sprawczym stosunku człowieka do wartości moralnych jest jego wyjaśnienie natury sumienia i powinności. Będzie jeszcze sposobność powrócić do tego tematu. Chwilowo można się więc ograniczyć do stwierdzenia, że — zdaniem kardynała — właśnie sumienie jest autentycznym świadkiem aktywnego uczestnictwa człowieka w spełnianiu dobra i zła własnych aktów rozumnych i że z niego bierze początek przeżycie powinności jako wewnętrznego rozkazu urzeczywistnienia tego dobra, a nie spełnianie zła¹⁹.

Ale aktywność osoby ludzkiej jako przedmiotu przeżycia etycznego na tym się nie kończy. W dobru względnie złu tego przeżycia odkrywa człowiek z kolei źródła swej własnej wartości moralnej, a to dzięki temu, że urzeczywistnione przez nią w akcie dobro czy też zło moralne staje się jej własnym udziałem. Innymi słowy osoba ludzka poprzez sprawioną przez siebie wartość ewentualnie antywartość aktu samą siebie czyni „wartościową”, „dobrą”, bądź też „niewartościową”, „złą”. Świat moralnych wartości aktu tworzony przez osobę w jej rozumnym działaniu przeistacza się w ten sposób w moralne wyposażenie samej osoby, ze sfery aktów przechodzi on w sferę podmiotu tych aktów i w nim się zakorzenia²⁰.

c) Koncepcja dobra moralnego

Idea sprawczego charakteru woli ludzkiej, a przez nią człowieka w dokonywaniu się przeżycia etycznego, tym bardziej sprawczego udziału tegoż podmiotu w urzeczywistnianiu wartości moralnych, czyli dobra względnie zła zarówno samych aktów, jak i spełniającej je osoby prowadzi w końcu do postawienia zagadnienia odnośnie do ontycznych podstaw tego dobra: z jakiego są one zbudowane tworzywa? Czy z subiektywnych przeżyć sprawiającego je podmiotu, czy też z elementów natury obiektywnej?

Stając w obliczu tej alternatywy kardynał jednoznacznie opowiada się za obiektywistyczną koncepcją dobra moralnego. Już w *Elementarzu etycznym* idea ta znalazła dobitny wyraz, szersze jej rozwinięcie znajduje się w omawianych aktualnie studiach porównawczych kardynała. Na czoło wysuwa się jego koncepcja roli rozumu

¹⁸ Ks. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, Roczn. Filoz. 5 (1955—57) z. 3, 137.

¹⁹ Ks. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin, 1959, 74—91.

²⁰ Ks. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, Roczn. Filoz. 5 (1955—57) z. 1, 133—134.

w określaniu dobra moralnego. Analizując poglądy Hume'a, Kanta i Schelera²¹ wykazuje, że we wszystkich tych teoriach rozum pozbawiony jest zdolności do pełnienia realnej, pod względem aksjologicznym treściowo określonej funkcji normatywnej. Dzieje się tak ze względu na czysto emocjonalne lub formalne podstawy tych teorii. Siłą twórczą dobra moralnego są tu uczucia przyjemności, emocja miłości względnie aprioryczna forma imperatywu kategorycznego. Dopiero na gruncie realistycznej i obiektywistycznej teorii *bonum honestum* (dobra godziwego) wypracowanej przez św. Tomasza rozum odzyskuje moc normatywnego wpływu na działanie człowieka. Przysługuje mu bowiem zdolność określania tego, „co jest obiektywnym i co jako dobro winno stanowić cel woli”²². Ten zaś akt „określania” nie jest wyłącznie aktem poznania, ale ma wydźwięk praktyczny: zawiera w sobie także „normowanie”. Normowanie, jak stwierdza kardynał, oznacza przeciw „kierowanie czynami człowieka ku realizacji dobra, które stanowi właściwy cel jego rozumnej natury”²³. Jest to zdolność właściwa tylko człowiekowi, ponieważ wiąże się z jego „zdolnością ujmowania rozumem samej istoty dobra”²⁴. Intelpekt ujmując istotę dobra ogarnia wszystkie dobra oraz ich relację do rozumnej natury człowieka jako celów jej działania. Całość tego procesu dokonuje się w sferze rozumu praktycznego splecionego w swym działaniu z wolą. Rozum więc poprzez swą ograniczoną jedność z pierwiastkami chęci staje się twórczą siłą *bonum honestum*, czyli dobra moralnego²⁵, i na tym właśnie polega jego autentyczna normatywna funkcja.

Kolejną implikacją teorii *bonum honestum* i normotwórczej aktywności rozumu stanowi problem ostatecznych podstaw tego dobra. Dotychczas bowiem na temat tego dobra mówiło się tylko, że ma charakter obiektywny. Pozostaje jednak do wyjaśnienia, na czym ten obiektywny charakter dobra godziwego polega i z jakich źródeł czerpie on właściwą sobie rzeczywistość. Kardynał nie pomija tego zagadnienia. Najwięcej, jak się zdaje, kompetentnych danych do poznania jego myśli w poruszanej sprawie zawierają studia nad zagadnieniem perfekcjonizmu w etyce²⁶. W nich — znowu

²¹ Ks. K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, Roczn. Filoz. 5 (1955—57) z. 4, 303—317; tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, Roczn. Filoz. 6 (1958) z. 2, 13—31.

²² Ks. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, Roczn. Filoz. 6 (1958), z. 2, 31.

²³ Tamże.

²⁴ Ks. K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, Roczn. Teolog.-Kanon. 6 (1959) nr 1—2, 108.

²⁵ Kardynał posługuje się raczej terminem łacińskim *bonum honestum*, gdyż polski odpowiednik tego terminu — „dobra godziwe” — uważa za niezbyt udany.

²⁶ Choć kardynał wyraźnie akceptuje termin „perfekcjonizm”, a odrzuca

na kanwie dyskusji z przedstawicielami nowożytnej etyki, głównie Kantem i Schelerem — przeprowadza tezę, że najgłębszym i najlepiej uzasadnionym rozwiązaniem problemu obiektywności dobra moralnego jest nauka Arystotelesa i św. Tomasza o tożsamości tegoż dobra z bytem. Rekapitułując ostateczne wyniki analizy ich wywodów na ten temat formułuje także swoje własne przekonanie: „Dobro jest to byt, który zostaje w relacji do innego bytu; ten inny byt dąży do niego dla swojego udoskonalenia. Dobrem jest to, co udoskonala byt pod jakimś względem, co go aktualizuje, co w ramach natury niejako potęguje jego istnienie”²⁷. Na tej egzystencjalnej interpretacji dobra jako bytu doskonalącego inny byt w jego istnieniu opiera kardynał z kolei inne tezy, przede wszystkim koncepcję miary (doskonałości) bytów oraz ich hierarchii, szczytowym zaś punktem i zwieńczeniem tej koncepcji jest idea dobra jako doskonałości rozumnej natury człowieka w jej odniesieniu wzorczym do absolutnej pełni Bytu i Dobra, czyli Boga²⁸.

Zwiążanie dobra moralnego z obiektywnym porządkiem bytu stwarza podstawę do przypisania dobru moralnemu cechy prawdy, owszem idea ta ogarnia i przenika w pewnym stopniu całą myśl etyczną kard. Wojtyły. Toteż często pod jego piórem pojawiają się takie wyrażenia, jak „prawda dobra” czy też „dobro prawdziwe”. Idąc po zaznaczonej tu linii wypowiada w końcu przekonanie, że „istotą życia moralnego jest 'przeżywanie' prawdy o dobru realizowanym w czynie i realizowanie w tymże czynie dobra poddanego kryteriom rozumu, a więc postawionego w świetle tej prawdy”²⁹. W zdaniu tym można widzieć zespolenie w jedną fundamentalną ideę prawdziwego moralnego dobra aktu ludzkiego dwu naczelných pojęć, wyróżnionych uprzednio i omówionych osobno: pojęcia przeżycia etycznego i dobra moralnego. W poglądach kard. Wojtyły na podstawy etyki idea ta pełni rolę centralnego złącza całości. W tej też idei wyraża się zasadnicza tendencja rozwojowa jego etycznej myśli: jest nią afirmacja etyki obiektywnej, realistycznej, a równocześnie dynamicznej, zakładającej sprawcze realizowanie prawdziwego dobra moralnego.

d) Inne poglądy

Poglądy kard. Wojtyły na podstawy etyki kształtowały się na gruncie stałego dialogu, a nawet konfrontacji z przedstawicielami

używane zazwyczaj słowo „perfekcjonizm”, w zestawach bibliograficznych i przypisach nader często wymienia się błędnie właśnie „perfekcjonizm”, a nie „perfekcjoryzm”.

²⁷ Ks. K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjoryzmu w etyce*, *Rocz. Filoz.* 5 (1955—57) z. 4, 308.

²⁸ Ks. K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, *Rocz. Teol.-Kanon.* 6 (1959) nr 1—2, 100—110, 118—124.

²⁹ *Art. cyt.*, 121—122.

dominujących współcześnie kierunków filozofii moralności, wśród których najwięcej uwagi, a nawet osobną monografię poświęcił M. Schelerowi. Zasadnicza postawa kardynała — jak mieliśmy możność to stwierdzić — przejawia się w negacji fundamentalnych założeń etyki Schelera³⁰. Ale negacja ta nie była tak radykalna, aby nie pozwoliła mu przejść od niemieckiego myśliciela niektórych elementów jego doktryny i wbudować je w świat własnej myśli etycznej. Elementów tych (przynajmniej teoretycznie ważkich) nie można się dopatrzeć w merytorycznej treści schelerowskiej wersji etyki, natomiast, jak to wyraźnie stwierdza sam kardynał, znajdują się one w Schelerowskiej koncepcji metody etyki, przede wszystkim w koncepcji doświadczenia etycznego. Ten wszakże wątek stał się przedmiotem wnikliwych badań kardynała w późniejszym okresie i dlatego zostanie omówiony w odpowiednim dłań miejscu.

4. Stan poglądów w latach 1960—1978

a) Publikacje

Rok 1959 został uznany za słupek graniczny pomiędzy drugim a trzecim okresem kształtowania się etycznej myśli kard. Wojtyły. Stało się to dla tej racji, że po opublikowaniu w tymże roku pracy *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera* w zainteresowaniach badawczych kardynała zaznacza się wyraźna zmiana. Następuje jakby renesans problematyki seksuologicznej. Co prawda nigdy nie zniknęła ona z pola jego widzenia, jak świadczą o tym publikacje z lat 1957 i 1958^{30a}. Ale kapitalnym na tym odcinku wydarzeniem była książka *Miłość i odpowiedzialność*, która ukazała się w r. 1960 i w krótkich odstępach czasu dwukrotnie została wznowiona³¹, pomijając tłumaczenia na obce języki. Pokłosiem ideowym tej książki było jeszcze kilka pomniejszych prac drukowanych w latach późniejszych³², aczkolwiek jedną z nich pt. *O znaczeniu miłości oblubień-*

³⁰ Nawiasem można dodać, że z podobną oceną poglądów Schelera, niemal równocześnie z kardynałem, choć niezależnie od niego, wystąpił w RFN Helmut Dahm w rozprawie doktorskiej, którą opublikował później pt. *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, München—Salzburg 1971.

^{30a} Ks. K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, Znak 9 (1957) 595—604; tenże, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, Aten. Kapł. 56 (1958) nr 294, 20—33.

³¹ Lublin 1960, wyd. 2, Kraków 1962, wyd. 3, Londyn 1965.

³² Bp K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, Roczn. Filoz. 13 (1965) z. 2, 5—25; tenże, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, Analecta Cracoviensia 1 (1969) 341—356; tenże, *Rodzicielstwo a communio personarum*, Aten. Kapł. 84 (1975) nr 1, 17—31.

czej³³ trzeba uznać za integralne dopełnienie normatywnego aspektu *Miłości i odpowiedzialności*. Obok tego wyodrębniającą się grupę tematyczną stanowią studia z zakresu metaetyki zasługujące na uwagę dla tej przede wszystkim racji, że są kontynuacją i pogłębieniem wcześniej zapoczątkowanych prac na te tematy. Inne publikacje kardynała poświęcone są zagadnieniom nie powiązanim treściowo w spójną tematyczną całość. Można je zatem pominąć; przedmiotem dokładniejszego omówienia staną się tylko poglądy kardynała na zagadnienia etyki seksualnej oraz metaetyki.

b) Teoria miłości

Jak wspomniano, szczytowym osiągnięciem kardynała w problematyce seksuologicznej jest monografia pt. *Miłość i odpowiedzialność*. W pracy tej kard. Wojtyła dokonał swego rodzaju syntezy poprzednich wypowiedzi w tej właśnie materii. W centrum rozważań autora znajduje się miłość „oblubieńcza” (której dopełnieniem jest miłość małżeńska) jako podstawowa rzeczywistość w wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety. Wystarczy, jeżeli zostaną uwypuklone najistotniejsze (w rozumieniu autora niniejszej pracy) elementy odnośnych wywodów kardynała, tym bardziej, że *Miłość i odpowiedzialność* należy do najbardziej znanych jego publikacji.

U podstaw teorii miłości w ujęciu kard. Wojtyły leży wyróżnienie trzech aspektów wyznaczających trzy analogiczne płaszczyzny jego analiz: jest to płaszczyzna metafizyczna, psychologiczna i etyczna. Z punktu widzenia rozważanego tematu należałoby skupić uwagę na ostatniej, etycznej stronie miłości. Niemniej jednak kardynał tak ustawił tok swego rozumowania, że etyczne implikacje miłości wyrastają z jej metafizycznego i psychologicznego podłoża. A więc niektóre przynajmniej jego uściślenia z tego zakresu wydają się konieczne.

Zadaniem metafizycznej analizy miłości jest zarysować najogólniejsze, a zarazem istotne elementy tego przeżycia. Kardynał korzystając z uściśleń, jakie do tego tematu wniosła chrześcijańska tradycja filozoficzna, ukazuje najpierw trzy fundamentalne warstwy miłości. Jest nim „upodobanie” (*amor complacentiae*), w którym dokonuje się „zaangażowanie myślenia w stosunku do tej (drugiej — TS) osoby jako do pewnego dobra”³⁴; „pożądawczość” (*amor concupiscentiae*), czyli dążenie woli do drugiej osoby jako dopełnienia wykrywanego w samym sobie braku („pragnienie dobra dla siebie”)³⁵, a wreszcie „życzliwość” (*amor benevolentiae*) wyrażający

³³ Kard. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, Roczn. Filoz. 22 (1974) z. 2, 162—174.

³⁴ Kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, 63.

³⁵ *Dz. cyt.*, 70.

„altruistyczny zwrot woli i uczuć”³⁶, który to zwrot polega na pragnieniu dobra dla drugiej osoby jako przedmiotu miłości. Te wszakże rysy charakteryzują miłość tylko w profilu indywidualnym, o ile wyrażają nastawienie jednej osoby (miłującej) względem drugiej osoby (miłowanej). Miłość oblubieńcza urzeczywistnia się wszakże w relacji międzyosobowej, dąży do stworzenia wspólnoty, swoistego „my”. Osiąga to z chwilą, kiedy staje się „miłością wzajemną”, już dojrzałą, pełną, trwałą, przekształconą w przyjaźń. Wszystkie te elementy, widziane zarówno w indywidualnym, jak i międzyosobowym profilu miłości, leżą u podstaw miłości oblubieńczej, ale nie zlobią jeszcze tego rysu, w którym ta miłość osiąga ostateczną, sobie na wskroś właściwą postać. Ten rys upatruje kardynał „w oddaniu swojej własnej osoby”³⁷, oddaniu specyficznym, duchowym, człowiek nawet jako podmiot miłości jest z racji samej osobowości „nieprzekazywalny” (*alteri incommunicabilis*), niemniej jednak prawdziwym i doskonałym, gdyż służebnym i ofiarnym.

Ogólna (metafizyczna) analiza miłości odsłania przeto nie tylko elementarną strukturę miłości, ale — co ważniejsze — ukazuje także najgłębszą specyfikę miłości oblubieńczej, która w relacjach seksualnych stanowi fundamentalne tworzywo międzyludzkiej wspólnoty. Uzyskane na tym etapie wyniki autor dopełnia w dalszym toku rozważań skoncentrowanych na psychologicznej stronie miłości oblubieńczej. Doprowadziły go one do wyodrębnienia dwu wątków miłości oblubieńczej: zmysłowości i uczuciowości. Wyodrębniając je wskazuje równocześnie na ich ograniczoność: zmysłowość nastawiona jest na wartość „ciała”, uczuciowość ma charakter subiektywny, zacieśniony do przeżywania „siebie samego” w miłości. Stwarza to grunt, na którym kard. Wojtyła osadza postulat integracji, czyli scalenia miłości przez oparcie jej na duchowych pierwiastkach wolności i prawdy. Albowiem „miłość jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha”³⁸, inaczej przestaje być miłością. Musi wypływać z wolnego zaangażowania woli w dobro miłowanej osoby, ale to dobro musi być „dobrem prawdziwym”, zakorzenionym w obiektywnej rzeczywistości i z niej czerpiącym swą wartość.

Stwierdzenie wewnętrznego związku między miłością oblubieńczą a obiektywną prawdą tejże miłości przerzuca w koncepcji kard. Wojtyły pomost między psychologiczną a etyczną stroną miłości. To wszakże przejście oznacza równocześnie zebranie i scalenie na wyższym poziomie już wcześniej rozwiniętych wątków. Etyczna analiza miłości oblubieńczej ma za zadanie ukazać miłość jako cnotę. Ale cnota miłości kształtuje się w świecie wartości moralnych, odrębnej kategorii w sferze ludzkiego działania, która jednak w teorii

³⁶ Dz. cyt., 72.

³⁷ Dz. cyt., 84.

³⁸ Dz. cyt., 106.

kard. Wojtyły bazuje na świecie bytów. Zakotwicza się bowiem w dobru obiektywnym (które — jak wiadomo — utożsamia się z bytem) i z elementów w tym dobru zawartych tworzy się jej aksjologiczna rzeczywistość.

Sam kardynał stwierdza, że „pierwszym z nich i najbardziej podstawowym wydaje się afirmacja osoby”³⁹, czyli uznanie jej wyjątkowej wartości jako istoty rozumnej, która „posiada właściwą sobie doskonałość duchową”⁴⁰. Nie chodzi tu o pominięcie innych wartości tkwiących w osobie, przede wszystkim wartości seksualnej. Istota rzeczy polega tu raczej na tym, aby umieć wkomponować te wartości w nadrzędną wartość osoby, która jest pierwszym i właściwym kresem odniesienia zaangażowanej w niej woli.

Gdy ten warunek zostanie spełniony, „wówczas dopiero można myśleć o zjednoczeniu osób i o ich przynależności”⁴¹. Odzywa się w tym zdaniu echo pierwszych wypowiedzi kardynała na temat miłości oblubieńczej. Ale teraz występują one w szeroko zakrojonym kontekście i stanowią punkt wyjścia dalszych etycznych wniosków. W ujęciu kardynała sprowadzają się one do uwypuklenia idei wyboru i odpowiedzialności. Przynależność bowiem implikuje oddanie się osoby miłującej osobie miłowanej, ale też i przyjęcie tejże osoby miłowanej. A to oznacza rozeznanie jej osobowej wartości i wzięcie na swe barki moralnej za nią odpowiedzialności. Wziąć jednak na siebie odpowiedzialność za drugą osobę i uczynić to w sposób autentyczny, nie połowiczny tylko, wyzwała w człowieku główną siłą miłości: wolę „dawać, tworzyć dobro, uszczęśliwiać”⁴². „Jest to jakiś ‚boski’ rys miłości”⁴³ — konkluduje kardynał, a zarazem źródło, z którego wypływają fundamentalne formy miłości. Do takich należy opanowanie pożądliwości ciała, subiektywizmu i egoizmu uczuciowości, aby stworzyć grunt, na którym rozwija się „pełny sens czystości”⁴⁴: na samym jej dnie i w samym jej niejakim rdzeniu jawi się znowu wartość osoby. „Czystości nie sposób pojąć bez cnoty miłości osoby”⁴⁵ — podkreśla kard. Wojtyła ukazując centralną ideę rozwijanej przez siebie etyki seksualnej. W tej idei, jak to szerzej rozwija w innym kontekście⁴⁶, urzeczywistnia się „prawo daru”. Prawo to każe popędową sferę własnej zmysłowości i uczuciowości utrzymać w granicach powściągu i panowania nad sobą tak długo, dopóki nie ukształtuje się „obiektywna sytu-

³⁹ Dz. cyt., 110.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Dz. cyt., 116.

⁴² Dz. cyt., 127.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Dz. cyt., 158.

⁴⁵ Dz. cyt., 160.

⁴⁶ Kard. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, Roczn. Filoz. 22 (1974), z. 2, 162—164.

acja" pozwalająca dar miłości przekazać drugiej osobie w współżyciu seksualnym. Tę obiektywną sytuację stwarza dopiero małżeństwo: w nim prawo daru współdziała z „prawem absorpcji wstydu przez miłość”⁴⁷, ale równocześnie otwiera się nowa rzeczywistość moralna wykraczająca poza obręb międzyosobowej relacji miłości. Jest to rzeczywistość stałego związku międzyosobowego, czyli społeczna instytucja małżeństwa.

W rozważaniach kard. Wojtyły na czoło wysuwają się następujące aspekty małżeństwa: jego monogamia i nierozzerwalność, jego instytucjonalna wartość, płodność i rodzicielstwo, a wreszcie normy małżeńskiego pożycia, nie pominął także problemu dziewictwa. Całość tych rozważań przeniknięta jest nadal tą samą ideą afirmacji osoby i jej wyjątkowej wartości. Przy pomocy tej idei ukazuje właściwe etyczne wymiary każdego ze wspomnianych aspektów małżeństwa, ona też wyznacza naczelną ideę określającą sens małżeństwa: „małżeństwo jest instytucją miłości, a nie tylko płodności. Współżycie małżeńskie... samo w sobie jest... aktem miłości oblubieńczej, dlatego też intencja i uwaga winny być skierowane w stronę drugiej osoby, w stronę jej prawdziwego dobra”⁴⁸.

Te słowa pozwalają wysnuć ostateczny wniosek. Wszystkie kierunki rozmyślań kardynała nad miłością oblubieńczą i małżeńską scala w jedno i umieszcza na odpowiednim poziomie nadrzędna idea osoby. Wartość osoby ludzkiej jest w jego ujęciu zawsze wyższa nad wszystkie inne wartości możliwe do realizowania w sferze życia seksualnego. Z tego też względu nie może być ona do żadnego z tych celów użyta. Normą więc podstawową jest w tym świecie idei afirmacja osobowej wartości partnera miłości w wzajemnej ich duchowej przynależności wraz ze wszystkimi wypływającymi stąd konsekwencjami etycznymi. W terminologii kardynała nosi ona nazwę „normy personalistycznej”.

Norma personalistyczna stanowi w etycznej myśli kard. Wojtyły przede wszystkim kategorię etyczną, w której skupiają się i przeobrażają w wartość moralną zasadnicze wątki wyodrębnione w toku metafizycznych i psychologicznych analiz miłości. Ale oprócz tego zawiera ona w sobie również wyraźne implikacje antropologiczne. Autor jest świadom tego stanu rzeczy. Dlatego jako swego rodzaju introdukcję w etyczną problematykę miłości dał w omawianej książce *Miłość i odpowiedzialność* zwięzły zarys swego spojrzenia na człowieka jako osobę od strony jej bytowej konstytucji. Ten zarys został pominięty w naszym szkicu, gdyż sam autor wpłata niektóre jego elementy w rozważania normatywne. Przy tej okazji można się było z nimi zaznajomić. Mimo to kard. Wojtyła miał zbyt ostre

⁴⁷ *Miłość i odpowiedzialność*, 172.

⁴⁸ *Dz. cyt.*, 227.

rozumienie dla głębokich związków między etyką a antropologią filozoficzną, aby poprzestać na wstępnych, względnie podręcznikowych tylko sformułowaniach. Studia etyczne nad miłością obluźniejszą stały się dlań źródłem inspiracji do pogłębionych badań antropologicznych, których ukoronowaniem jest książka pt. *Osoba i czyn*⁴⁹. Choć związana z etyką, jest to jednak odrębna dziedzina filozoficznej twórczości i musi być osobno traktowana, co stawia ją poza ramami naszego tematu.

c) Elementy metaetyki

Natomiast niepodobna pominąć milczeniem innej grupy zagadnień wchodzących w samą strukturę etyki filozoficznej. Zwie się ogólnie problematyką metaetyczną. W zainteresowaniach badawczych kard. Wojtyły pojawiła się ona z nową siłą po r. 1965 i wyraziła się w trzech publikacjach⁵⁰ o znaczniejszym walorze poznawczym. W pracach tych kard. Wojtyła snuje nić rozważań zaawansowanych znacznie wcześniej (jak to zostało zaznaczone w toku omawiania jego studiów nad Kantem i Schelerem), ale z czasem znacznie pogłębionych i dojrzałych. Nie znaczy to jednak, że osiągnęły ostateczny kształt swego rozwoju. Zapowiedziane w tekście jednego artykułu większe studium pt. *Koncepcja i metodologia etyki*⁵¹ nie zostało dotychczas opublikowane w całości.

Koncepcje metaetyczne kard. Wojtyły stanowią wyraz tendencji do reinterpretacji tradycyjnej etyki tomistycznej po linii współczesnych kierunków filozoficzno-etycznych, przede wszystkim fenomenologii. To nastawienie kardynała jest widoczne już w końcowych wnioskach jego studium nad możliwością zaadaptowania koncepcji Schelera do filozoficznej interpretacji (objawionej) etyki chrześcijańskiej. Kard. Wojtyła odrzucił tam ostatecznie tezy Schelerowskie odnośnie do podstaw filozofii moralności (człowiek jako podmiot emocjonalnego przeżycia, a nie sprawczego realizowania moralności, emocjonalny nie obiektywny charakter wartości itp.), natomiast zaakceptował Schelerowskie założenie metodologiczne: za niezastąpiony punkt wyjścia wszelkiego badania fenomenu moralności uważa doświadczenie aksjologiczne. To założenie występuje u Kardynała w kontekście jego ogólnej oceny linii rozwojowych współczesnej filozofii. Żywi on przeświadczenie, że dokonuje się

⁴⁹ Kraków 1969.

⁵⁰ Kard. K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, Znak 19 (1965) nr 9, 1077—1082; tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, Rocz. Filoz. 17 (1969) z. 2, 5—24; tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zb. pod red. bpa B. Bejze, t. III, Warszawa 1969, 217—249.

⁵¹ *Problem teorii moralności*, 217.

w niej przejście od filozofii bytu do filozofii świadomości⁵². Pod wpływem tego procesu nie tylko jest konieczna zmiana orientacji co do punktu wyjścia badań filozoficzno-etycznych, ale także podstawowe przesunięcia w wytyczaniu dróg tychże badań. Zasadę celu ostatecznego należy zastąpić przez ideę wartości i normy, myślenie zaś teologiczne — przez uzasadnianie normatywne, nawet gdyby to uzasadnianie w końcowych konkluzjach prowadziło do „teologicznych’ wyników”⁵³.

W ramach tak zarysowanej ogólnej perspektywy formują się poglądy kardynała na określone aspekty metaetyki. Ograniczymy się do omówienia ich centralnych tez.

Doświadczenie etyczne w ujęciu kardynała różni się zasadniczo nie tylko od Schelerowskiej irracjonalnej emocji fenomenologicznej, ale także od empirycznego „oglądu czysto zmysłowych treści”⁵⁴. Zawiera w sobie obok poczucia rzeczywistości związane z nim i jakby w poprzek je przenikające „poczucie poznawania” pojęte „jako swoiste odniesienie do tego, co istnieje w sposób realny i obiektywny, czyli — ostatecznie — „jako dążenie do prawdy”⁵⁵. W doświadczeniu etycznym tą obiektywną rzeczywistością jest moralność. Tkwi ona wewnątrz człowieka, ale ma także swój wymiar zewnętrzny. Doświadczenie etyczne w samych swoich podstawach jako stan pierwotny wykrywa swoisty dynamizm, który polega na „praktykowaniu moralności” i przeżywaniu w tych sprawczych aktach właściwego im dobra lub zła moralnego. Tę też pierwotną sprawczość moralną człowieka zwie kardynał — dla odróżnienia od „doświadczenia moralności” — „doświadczeniem moralnym”⁵⁶. I choć jest ona czymś pierwotnym, wyraża zawsze „podwójny udział człowieka” w określaniu treści tego doświadczenia: „i to, że jest sprawcą, i to, że jest świadkiem”⁵⁷ oczywiście „dobra czy zła moralnego, które rodzi się wraz ze sprawczością osoby w czynie”⁵⁸.

Nietrudno się zorientować, że w podanym tu opisie elementów składowych doświadczenia etycznego kardynał zużytkował zasadnicze uściślenia, które wypracował w wyniku krytycznych badań nad etyką Hume’a, Kanta i Schelera. One też są dla jego koncepcji doświadczenia reprezentatywne. Dalszą rozbudową tej koncepcji są wywody kardynała, w których ukazuje nierozzerwalny związek zachodzący między doświadczeniem moralności a doświadczeniem przez człowieka własnego człowieczeństwa. Po tej samej linii idzie też jego intuicjonistyczna koncepcja „zmysłu moralnego” jako kon-

⁵² *Etyka a teologia moralna*, 1079.

⁵³ *Art. cyt.*, 1080.

⁵⁴ *Problem doświadczenia w etyce*, 13.

⁵⁵ *Art. cyt.*, 14.

⁵⁶ *Art. cyt.*, 16 ss.

⁵⁷ *Art. cyt.*, 17.

⁵⁸ *Tamże*.

kretnego, bezpośredniego kontaktu intelektu z rzeczywistością „faktu moralnego”⁵⁹.

Jakkolwiek filozoficzny obraz doświadczenia, który wyszedł spod pióra kardynała, jest wielowarstwowy i dosięga samej głębi tego zjawiska, to jednak nie rozstrzyga on kwestii ostatecznościowego rozumienia, czyli filozoficznej interpretacji całej złożonej rzeczywistości kryjącej się za słowem „moralność”. Jest to w każdej koncepcji metaetycznej punkt nader istotny: interpretacja moralności stanowi filozoficzno-etyczny dowód tożsamości tejże koncepcji, określa systemową przynależność oraz teoretyczną prawomocność jej twierdzeń. Kard. Wojtyła rozpoczyna ten etap badawczy od pytania: „co to jest moralność?”, ale decydujące znaczenie przypisuje pytaniom na temat dobra i zła moralnego oraz ich podstaw. Orientując w tym kierunku swoje rozważania wkracza w dziedzinę „ludzkiego życia i ludzkiej egzystencji”⁶⁰. Tu też kryje się właściwy grunt, na którym opiera się metaetyka w ujęciu kard. Wojtyły. Wytycza go skrzyżowanie się dwu płaszczyzn: refleksji nad ogólną teorią moralności z refleksją nad egzystencjalnie pojętą teorią etyki ludzkiego aktu⁶¹.

W przekonaniu kardynała kluczem do rozwiązania usytuowanego w ten sposób problemu metaetycznego jest analiza przeżycia winy. Ta bowiem analiza pozwala wydobyć na jaw elementy niezbędne dla skonstruowania adekwatnej teorii moralności. Pierwszym takim elementem jest wartość moralna. Dla wyjaśnienia tego zjawiska nie wystarczy stwierdzenie, że pojawia się ona „w człowieku jako w podmiocie w związku z jego działaniem”⁶². Trzeba sięgnąć do jej podstaw bytowych, a te utożsamiają się z „stawianiem się” dobrym lub złym samego człowieka jako podmiotu działania. W tym ujęciu „wartość moralna, czyli dobro i zło, jest tym, co człowieka jako człowieka czyni dobrym lub złym, przez co on jako człowiek takim się staje”⁶³. Kiedy zaś człowiek chce „stać się” dobrym przez realizację moralnej wartości, wówczas działa on ze względu na cel. Kardynał wszakże wyjaśnia, że celem tym jest jego własna wartość moralna, nie zaś taka czy inna wartość tkwiąca w określonym przedmiocie jako celu działania. Jest to więc również teologizm, ale teologizm swoisty, odmienny od teologizmu reprezentowanego także w tomizmie, który pojmuje dobro działania jako środek do osiągnięcia celu ostatecznego. Teologizm kard. Wojtyły jest ukierunkowany aksjologicznie na wartość osoby. W tej postaci — zdaniem autora — jest nie tylko możliwy do uzgodnienia z etyką wartości,

⁵⁹ *Art. cyt.*, 19—24.

⁶⁰ *Problem teorii moralności*, 223.

⁶¹ *Tamże*.

⁶² *Art. cyt.*, 232.

⁶³ *Art. cyt.*, 234.

ale wręcz niezbędny dla ukazania pełnego wymiaru dążenia człowieka ku dobru, dążenia wyrażającego się w formule „chcę być dobry”⁶⁴.

Z tego też doświadczenia „chcę być dobry” wynika inny czynnik konieczny dla ukonstytuowania moralności w jej właściwej istocie. Jest to — jak się wyraża kardynał — „moment powinności”⁶⁵. Zwraca się on ku „chceniю być dobrym”, ale wyrasta z duchowego podłoża osoby, jakim jest jej wolność przyporządkowana dynamicznemu dążeniu ku prawdzie. Przybiera przeto postać swoistego „muszę” i narzuca się człowiekowi z bezwzględną koniecznością, „która zasięgiem swoim obejmuje zarówno samą wartość moralną, o jaką chodzi w konkretnym czynie, jak też owe wartości przedmiotowe, ku którym sam czyn jest skierowany”⁶⁶. W doświadczeniu etycznym powinność funkcjonuje zazwyczaj w formie nakazów lub zakazów, przez co staje się „subiektywnym i przeżyciowym odpowiednikiem jakiejś normy moralnej”⁶⁷.

Problem normy stanowi kolejny temat interpretacji doświadczenia moralności wynikający logicznie z dotychczasowych rozważań kardynała. W tym wszakże punkcie jego metaetyka się urywa. Mamy tylko zapowiedź obszerniejszego studium nad tym zagadnieniem, dotąd nie zrealizowaną⁶⁸. Nie można jednak wątpić, że byłoby ono kontynuacją i pogłębieniem zarysowanej w poprzednich rozważaniach generalnej linii rozwojowej metaetycznych koncepcji kardynała. Nie naruszyłyby też fundamentalnych aspektów rozwijanej przez niego teorii moralności. „Jest to — jak stwierdza wyraźnie sam autor — ... teoria człowieka-osoby jako bytu dobrego lub złego w samej swojej osobowej istocie. I zarazem teoria człowieka-osoby przeżywającego swą wartość moralną, przeżywającego to, że staje się i że jest — jako osoba — dobry lub zły”⁶⁹.

Na tych słowach wypada zakończyć omówienie nie dokończonych metaetycznej myśli kard. Wojtyły. Ale już w tej postaci, w jakiej jawi się w zapoczątkowanych przez niego wywodach, dowodzi wystarczająco, że kształtuje się ona na gruncie idei wypracowanych przez kardynała w wcześniejszych okresach rozwoju jego filozoficzno-etycznej myśli, ale wciąż przez niego rozbudowywanych i pogłębianych. W każdym razie metaetyka kard. Wojtyły pozostaje w harmonijnej jedności z całokształtem jego filozoficzno-etycznych poglądów. Jest to pod tym względem jednolita konstrukcja teoretyczna, mimo że całościowo rzecz biorąc nie osiągnęła jeszcze stop-

⁶⁴ Art. cyt., 239.

⁶⁵ Art. cyt., 240.

⁶⁶ Art. cyt., 242.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Art. cyt., 243.

⁶⁹ Art. cyt., 249.

nia integralnej syntezy doktrynalnej w dziedzinie filozofii moralności. Może przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że rozważania etyczne kard. Wojtyły nastawione są na drażnienie tematu, na analizy, które idą w głąb i usiłują dotrzeć aż do samych korzeni badanych zjawisk. Niepodobna jednak przeczyć, że osiągnięte przez kardynała wyniki składają się na pewną oryginalną wersję etyki chrześcijańskiej, której charakterystyczne cechy staną się przedmiotem konkluzyjnych uwag niniejszego omówienia.

5. Końcowa charakterystyka

Porównanie zasadniczych tez normatywnych głoszonych przez kard. Wojtyłę z analogicznymi tezami doktryny tradycyjnej dowodzi, że nie zachodzą między nimi żadne istotniejsze różnice. Na tym odcinku widać zasadniczą zgodność poglądów kardynała z ówczesnym nurtem etyki chrześcijańskiej: razem z innymi przedstawicielami tej etyki był zawsze propagatorem i obrońcą moralności obiektywnej i absolutnej, opartej na stałym i niezmiennym gruncie bytowych struktur ludzkiej natury. Ale interpretację tych struktur formułował w kategoriach tomizmu egzystencjalnego, nie zaś tradycyjnego. Obraz ten zmienia się jeszcze bardziej, gdy się spojrzy na myśl kardynała od strony jego metaetycznych koncepcji. Nie zadowalał go fundamentalny teleologizm etyki św. Tomasza ukierunkowanej na cel ostateczny. Szukał więc innych dróg w konstruowaniu metateorii filozofii moralności. Natchnieniem był mu w tym względzie Scheler: od niego przejął koncepcję doświadczenia etycznego jako punktu wyjścia swej etyki i źródła treściowych analiz. Nadał wprawdzie temu doświadczeniu sens realistyczny, widział także granice stosowalności tej metody i konieczność korzystania z metafizycznego myślenia filozofii tomistycznej. Mimo wszystko, tak się przynajmniej wydaje, metaetyka kard. Wojtyły stoi pod znakiem orientacji fenomenologicznej. W ten sposób kard. Wojtyła do końca pozostał wierny tendencji rozwojowej zaznaczającej się już na progu jego filozoficzno-etycznej twórczości: zachowując normatywny trzon tradycyjnej etyki tomistycznej dążył równocześnie do jej reinterpretacji i wzbogacenia po linii dwu współczesnych kierunków filozoficznych. Ostatecznościowe wyjaśnienia fenomenu moralności, implikujące określoną filozofię bytu opierał z reguły na współczesnej egzystencjalnej wersji tomizmu, natomiast metodologiczną podbudowę swoich koncepcji konstruował przy pomocy elementów zaczerpniętych z filozofii fenomenologicznej. Stąd w etycznej myśli kardynała tak silny zwrot do świadomości podmiotu moralnego i tak szerokie wykorzystanie zaczerpniętych z tego źródła danych w postaci odpowiednich przeżyć człowieka zgodnie jednak z właściwą filozofii chrześcijańskiej orientacją realistyczną.

Wymienione źródła filozoficznej inspiracji stworzyły ideowy klimat, w którym zrodził się najbardziej charakterystyczny i powszechnie znany rys etycznej myśli kard. Wojtyły, jego mianowicie personalizm. Idea osoby ludzkiej nie tylko określa antropologiczne podstawy moralności, ale stanowi ponadto tworzywo, z którego zbudowane są wszystkie konstytutywne elementy tejże moralności (wartość, powinność, norma), a nawet szczegółowe reguły ludzkich zachowań (etyka seksualna).

W cieniu personalistycznych akcentów etycznej myśli kard. Wojtyły, ale w ścisłym z nimi związku pozostaje inne znamię tej myśli, które jednak zasługuje również na mocniejsze podkreślenie. Chodzi tu o swoisty aktywizm, może lepiej dynamizm etyki kardynała. Przejawia się ten dynamizm w przyznaniu osobie ludzkiej jako podmiotowi działania etycznego sprawczej roli w wszystkich kierunkach jego działania. Człowiek jest zatem autentycznym, rozumnym sprawcą etycznego aktu, mocą tej samej dynamiki tworzy wartości moralne własnego działania, ona też określa moralną swoistość przeżycia powinności i sumienia, krótko mówiąc człowiek zasięgiem swej sprawczości ogarnia całość fenomenu moralności. Etyczna koncepcja kard. Wojtyły jest więc koncepcją personalistyczną, ale z kolei personalizm ten przeniknięty jest do głębi dynamicznym aktywizmem.

Tak oto w rozumieniu autora niniejszego szkicu rysuje się obraz etycznej myśli kard. Wojtyły w jej rozwoju do pamiętnego dnia 16 października 1978 r. Nasuwa się tylko pytanie, czy z chwilą, kiedy jej twórca został wyniesiony na stolicę Piotrową, będzie miał dosyć sił i czasu, aby snuć dalej zapoczątkowany wątek filozoficzno-etycznych dociekań. Wydaje się to rzeczą nader problematyczną, aczkolwiek nie niemożliwą. Mimo wszystko więcej cech prawdopodobieństwa ma raczej smętne przypuszczenie, że etyczna myśl kard. Wojtyły pozostanie jak krzew wychylony ku górze, pełen witalnego wigoru, ale nie przynoszący nowych owoców, bo gospodarz zajęty innymi, większej wagi sprawami, nie przykłada już ręki do jego pielęgnowania. Ostatecznie jednak dopiero przyszłość pokaże, jakie będą dalsze losy tej myśli po obiorze kard. Wojtyły na papieża.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE ÉTHIQUE DU CARDINAL KAROL WOJTYŁA

L'élection du cardinal Wojtyła, le 16 X 1978 au siège de Pierre constitue une nette césure dans sa production théologique et philosophique et donc aussi philosophico-morale. Ce qui permet de jeter un regard rétrospectif sur le résultats obtenus par la pensée éthique du cardinal et de suivre les étapes de son évolution. C'est le but que se propose l'Auteur de cette esquisse; il souligne trois périodes dans le processus de cette formation: 1) 1951—1954, 2) 1954—1959, 3) 1960—1978.

Deux explications préliminaires introduisent dans le vif du sujet. Dans la première on a esquissé la relation spécifique qui intervient entre la pensée éthique du cardinal et la théologie morale. Conformément à sa claire déclaration l'éthique comprise comme la philosophie de la morale lui servait d'instrument pour interpréter l'enseignement moral révélé et, à ce titre, elle restait en relation et dépendance étroites de la théologie morale. D'autre part cependant, il attachait une telle importance à perfectionner cet instrument et y a mis une telle part de ses efforts qu'il est facile de distinguer dans l'ensemble de sa production la couche de ses recherches philosophiques et éthiques et d'en faire l'objet d'une étude spéciale.

Ensuite il y a l'esquisse de l'atmosphère intellectuelle dans laquelle le cardinal Wojtyła a reçu sa formation fondamentale en philosophie et en théologie durant les années 1941—1946. L'ambiance dans le milieu de Cracovie qui donnait le ton à toute la Pologne par la philosophie chrétienne traditionnel (*philosophia perennis*) dans sa version thomiste. C'est dans ce milieu que se formaient les premières conceptions philosophiques du cardinal. Mais le développement ultérieur des réflexions philosophiques et théologiques témoigne du fait que, sans couper les liens avec le thomisme, il cherchait à enrichir sa pensée éthique en d'autres sources.

C'est déjà visible dans les premiers ouvrages du cardinal qui ont un caractère nettement philosophico-éthique. Entretenant l'étude du problème de la réhabilitation de la vertu de la pureté, il insiste sur l'amour dont le principal sens se trouve dans le vécu de la dépendance spirituelle de l'homme et de la femme. Cette expérience contient en soi l'affirmation de la personnalité du partenaire, grâce à quoi il élève l'instinct sexuel en même temps que sa finalité au niveau de l'acte humain et définit sa valeur morale. Les accents personalistes de ces déductions et l'article consacré à l'éthique de M. Scheler publié à cette époque montrent que le cardinal Wojtyła trahissait depuis longtemps un vif intérêt pour la philosophie phénoménologique et se servait de certains de ses résultats.

Durant les années 1955—56 le cardinal Wojtyła n'a rien publié, mais l'année 1957 a apporté une moisson abondante sous forme de quelques articles et traités couronnés en 1959 par son doctorat d'habilitation sous le titre: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (Evaluation de la possibilité de construire une éthique chrétienne à partir des postulats du système de Max Scheler, Lublin 1959). Deux questions philosophico-éthiques fondamentales les questions du vécu éthique et du bien moral se sont trouvées au centre des réflexions du cardinal. L'idée dominante des aparçus développés, c'est la conception du rôle causal du sujet comme sujet moral dans la réalisation de l'acte moral et de la valeur morale qui lui est liée, et enfin de la valeur de la personne qui agit. Cette conception est complétée par la théorie du rôle dirigeant de la personne quand il s'agit de définir le bien objectif, sur lequel prend appui la valeur morale de l'acte et où la valeur puise sa propre vérité morale. Dans le domaine de la doctrine éthique normative, le cardinal restait — pour l'essentiel — sur le terrain de l'éthique chrétienne traditionnelle dont il formulait cependant le fondement philosophique en catégories de thomisme existentiel. En outre, par suite de nouvelles recherches sur l'éthique de Scheler, tout en rejetant les thèses éthiques fondamentales de ce philosophe, il s'est prononcé pour l'acceptation de sa méthode, et surtout pour sa conception de l'expérience morale.

Les années 1969—1978 ont été séparées et réunies en une époque de développement de la pensée éthique du cardinal, surtout par suite du changement des thèmes abordés dans ces études. Ces années sont caractérisées par la renaissance de la problématique sexologique et le renouveau des recherches concernant la problématique métaéthique. Dans l'ouvrage intitulé *Miłość i odpowiedzialność* (Amour et responsabilité Lublin 1960, Kraków 1962, Lon-

dres 1965) le cardinal Wojtyła a donné sa dernière forme à la théorie personnaliste de l'amour conjugal esquissée déjà dans la première époque de sa production. Appliquant en même temps la méthode phénoménologique et la méthode métaphysique, il examine l'amour conjugal sous un triple aspect: métaphysique, psychologique et éthique. Mais il embrasse et unifie tous ces aspects en une seule idée essentielle de la personne humaine. La valeur de la personne humaine est dans sa conception toujours au-dessus de toutes les valeurs possibles à réaliser dans la sphère de la vie sexuelle. C'est la raison pour laquelle elle ne peut servir à aucun de ces buts. La norme fondamentale est dans ce monde l'affirmation de la valeur personnelle des sujets qui vivent l'amour conjugal dans leur appartenance spirituelle et dans l'abandon mutuel avec toutes les conséquences éthiques qui en découlent. Dans la terminologie du cardinal elle porte le nom de „norme personnaliste”.

L'éthique sexuelle orientée d'une manière personnaliste constitue le thème principal, mais non le seul, des recherches philosophiques et éthiques du cardinal Wojtyła après 1960. A côté de ce thème, la problématique métaéthique occupe une place importante. L'auteur a saisi en elle la trame des réflexions annoncée bien avant au cours des études sur l'éthique de Scheler et de Kant. Il considère l'expérience de cette moralité comme un point de départ irremplaçable de l'étude de tout phénomène de la morale. Mais le sens réel de ce phénomène apparaît seulement dans l'interprétation de ses éléments fondamentaux: la valeur morale, l'obligation, la conscience. A la base se trouve, comme le constate le cardinal lui-même, „la théorie de l'homme-personne comme être bon ou mauvais dans son être même de personne. Et en même temps la théorie de l'homme-personne vivant sa valeur morale... qu'il devient et qu'il est, en tant que personne, bon ou mauvais”.

A la fin de l'article ont été mises en relief les qualités qui caractérisent la pensée éthique du cardinal Wojtyła. L'ensemble des résultats prouve qu'il est sur le terrain de l'éthique objective et absolue, basée sur les structures d'existence stables et immuables de la nature humaine. Conservant ainsi le noyau normatif de l'éthique thomiste traditionnelle il aspirait à le réinterpréter suivant la ligne de deux directions contemporaines: celle de l'existentialisme thomiste et celle de la phénoménologie. En plus du retour au sujet, à sa conscience, ceci a également donné la nette empreinte du personnalisme. L'idée de la personne humaine ne définit pas seulement les fondaments anthropologiques de la morale; elle constitue en outre la catégorie principale et la force créatrice de ses principaux éléments (valeur, obligation, norme). D'où résulte une dernière qualité de l'éthique du cardinal Wojtyła: son dynamisme. L'homme n'est pas seulement le sujet de sa vie morale; il est aussi l'auteur de sa moralité.