

# Jaroń, Józef

---

## Twórczość etyczna Karola Wojtyły

---

Mazowieckie Studia Humanistyczne 1/1, 43-61

---

1995

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## TWÓRCZOŚĆ ETYCZNA KAROLA WOJTYŁY

Artykuł niniejszy adresowany jest głównie do studentów i tych wszystkich, którzy nie mając przygotowania filozoficznego – zechcą w stopniu elementarnym poznać zasadnicze wątki zainteresowań etycznych K. Wojtyły. Nic też dziwnego, że autor celowo zrezygnował ze zbędnych akademickich, formalnych dywagacji na rzecz w miarę jasnej narracji o wybranych zgadnieniach, wyznaczonych przez sam tytuł artykułu.

W obiegu opinii K. Wojtyła funkcjonuje w kilku jednocześnie uzupełniających się rolach: poety, teologa, filozofa i etyka. W działalności jednak dydaktyczno-naukowej jawi się on przede wszystkim jako **etyk**.

Gdy się bliżej przyjrzy biografii naukowo-duszpasterskiej polskiego papieża, to najbardziej zauważalną jego cechą **mentalną** jest uporczywa **samodzielność** w dochodzeniu do **prawdy** naukowej. Nie przypadkowo więc temu zagadnieniu poświęcił Jan Paweł II niedawno opublikowaną encyklikę *Veritatis splendor* (Błask prawdy).

### 1. Geneza poglądów filozoficzno-etycznych K. Wojtyły

Zainteresowania intelektualne K. Wojtyły kształtowały się w jego okresie wadowickim oraz podczas okupacji – w Krakowie. Zainteresowania owe harmonijnie współbrzmiały z pewnymi wrodzonymi predyspozycjami i talentami, takimi jak zdolności lingwistyczne, zamiłowania polonistyczne, a także predyspozycje sportowe (narciarstwo, pływanie) oraz niekonwencjonalnymi (jak na warunki polskie) cechami osobowościowymi: pracowitość, odwaga, odpowiedzialność moralna, systematyczność, wierność w przyjaźni, chłonność intelektualna, minimalizacja dóbr materialnych, bezinteresowność, życzliwość wobec innych, specyficzny optymizm, a także swoisty **stoicki** spokój. Nie można też pominąć pewnych zdolności **aktorskich** K. Wojtyły, które tak bardzo przydają się w jego posłudze papieskiej (przemówienia, panowanie psychiczne nad tłumem ludzi, zgromadzonych na trasie przejazdów pielgrzymkowych w różnych krajach itp.).

Mentalność K. Wojtyły odbiega w zasadniczy sposób – w sensie pozytywnym – od charakteru narodowego przeciętnego Polaka, któremu przypisuje się takie negatywne właściwości jak: skłonność do anarchii, przysłowiowy sło-

wiański „słomiany ogień”, bałaganiarstwo, partykularyzm, warcholstwo, pie- niactwo, bezinteresowana zawiść, plotkarstwo, pijaństwo, instrumentalne trakto- wanie bliźniego, pozorna religijność, dwulicowość moralna, nieróbstwo, dojr- kostwo. Wymienione cechy K. Wojtyła przy każdej okazji oceniał i ocenia negatywnie. W jego osobowości zauważalne są też dwie ważne właściwości: umiejętność słuchania innych oraz powściągliwość w mówieniu.

Istotnym czynnikiem, w ostatecznym kształtowaniu się formacji duchowo- intelektualnej K. Wojtyły były trzy jego spotkania: – z mistyką św. Jana od Krzyża, – z tomizmem, – z fenomenologią Maxa Schelera.

Zainteresowania funkcją teologiczno-moralną mistyki datują się od momentu spotkania K. Wojtyły z nietypowym krawcem-teologiem – Janem Tyranowskim.

Ze zmodernizowaną wersją nauki św. Tomasza z Akwinu spotkał się K. Wojtyła podczas pobytu w Rzymie, w latach 1946-48, kiedy odbywał studia doktoranckie. Spotkanie zaś z fenomenologią M. Schelera zaowocowało pracą habilitacyjną.

Egzemplifikacją polonistycznych zainteresowań Wojtyły były jego mło- dzieńcze próby poetycko-dramaturgiczne: *Renesansowy Psalterz* (Księga sło- wiańska), 1938-39; *Ballady beskidzkie*, *Dawid* – dramat 1939; *Hiob* – dramat oparty na motywach biblijnych; *Jeremiasz* – drama narodowe w trzech działach- 1940; *Brat naszego Boga* – 1944.

Uprawianą w pierwszej połowie lat czterdziestych twórczość poetycko-dra- maturgiczną porzucił Wojtyła (choć niezupełnie) – po wstąpieniu do konspira- cyjnego Krakowskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Ów zwrot nie nastąpił nagle. Poprzedziła go bliższa znajomość ze wspomnianym Janem Tyra- nowskim – mistykiem, z którego domowej biblioteczki wypożyczał dzieła św. Jana od Krzyża.

Jeśli zaś idzie o poglądy etyczne K. Wojtyły to wywarły nań wpływ następujące czynniki i okoliczności:

1 – specyficzna atmosfera domowa – pracowitość i niezwykła samodyscypli- na ojca, zawodowego oficera; wrażliwość na wartości chrześcijańskie obojga rodziców, a także wrodzona inteligencja matki Karola;

2 – specyfika liceum wadowickiego (o profilu humanistycznym), do którego uczęszczał Karol – a mianowicie: kult pracowitości, zorientowanie na humanizm i pokrewne z nim wartości moralne; preferowanie w programie nauczania wartości zawartych w polskiej literaturze romantycznej i neoromantycznej (Mie- kiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Wyspiański), a także czynny udział Karola w działalności szkolnego teatru;

3 – pewne fatum, prześladowające rodzinę Wojtyłów (tzw. prawo serii) – kolejna śmierć wszystkich najbliższych Karola (zgon matki, następnie brata-le- karza, a na koniec nagły zgon ojca na atak serca – już w Krakowie); tego rodzaju dramatyczne doświadczenia służą zwykle pogłębianiu czy też reorientacji poglą- dów na istotę sensu życia i samej śmierci;

4 – doświadczenia okupacyjne – wszelki niedostatek materialny, graniczący z ubóstwem, doświadczenie pracy **fizycznej** (Karol jako robotnik); świadomość zagrożenia bytu narodowego Polaków; jak sam stwierdzał na łamach „Tygodnika

Powszechnego” – doświadczenia te ukazały kruchość humanizmu chrześcijańskiego i świeckiego;

5 – bliższe poznanie twórczości św. Jana od Krzyża (1542-91) – Hiszpana, który w 21 roku życia wstąpił do zakonu karmelitów bosych; życie doświadczyło go zbyt gorzko: za swe poglądy znalazł się w więzieniu; jego koleje losu były niezwykle – pracował jako tkacz, czeladnik krawiecki, snycerz, malarz, przygodny zakrystian kościelny i wreszcie pielęgniarz. Św. Jan od Krzyża, jako reformator karmelitów bosych – głosił zasadę podporządkowania życia mistycznego heroicznym praktykom cnót ewangelicznych, czyli pewnej wersji **perfekcjonizmu**.

Na ostateczny kształt poglądów etycznych K. Wojtyły wywarły wpływ również studia nad arystotelizmem, tomizmem, personalizmem, egzystencjalizmem, a także nad poglądami Platona, św. Augustyna, Hume’a, Kanta i Schele-  
ra. Świadczą o tym jego wykłady lubelskie<sup>1</sup>.

Zasadniczy jednak zrąb filozofii i etyki Wojtyły, bez względu na późniejsze modyfikacje, opiera się na fundamentach myśli Akwinaty. Zauważalna jest jego młodzieńcza fascynacja filozofią Tomasza, o czym donosił m.in. w liście z Rzymu, z okresu studiów doktoranckich. „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia. Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl. A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wielu słów. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”<sup>2</sup>.

Mówi się, i nie bez racji, że K. Wojtyła koncentruje się w swych dociekania-  
niach etycznych na tajemnicy człowieka, jego wielkości i małości. „Twej pierwotnej fascynacji pozostaje wierny do dziś, nieustannie na nowo usiłuje wydo-  
być i ukazywać światu głębię ludzkiego bytu osobowego i ostateczne korzenie jego wielkości”<sup>3</sup>.

W dziełach etycznych wyraża K. Wojtyła przekonanie, że podstawowymi kategoriami, w jakich trzeba ujmować człowieka, są kategorie: *esse* i *fieri* – bycia i stawania się. Są one ze sobą nierozzerwalnie związane – stawać się może tylko ten, kto istnieje, bowiem zaistnienie to zarazem pierwszy akt stawania się.

Kierunek ewolucji zainteresowań etycznych Wojtyły wyznaczony jest przejściem od fenomenologii doświadczenia mistycznego do fenomenologii całego doświadczenia ludzkiego. Było to zarazem przeniesienie akcentu z mistyki na **aktywny personalizm**. I tak to w centrum zainteresowań Wojtyły znalazł się człowiek **działający**. Interesowały go nie tyle wewnętrzne mechanizmy czynu, jego skutki materialne, społeczne, kulturalne – ile aspekty **ontologiczne** i **antropologiczne**. Ów „dynamiczny całokształt”, nazwany skrótowo „człowiek działał”, miał ujawnić realne istnienie osoby<sup>4</sup>.

W roku 1954 K. Wojtyła rozpoczął działalność dydaktyczno-naukową na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od wykładu monogaficznego „Akt i prze-

1 K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.

2 T. Karolak, *Jan Paweł II. Papież z Polski*, Warszawa 1979, s. 68 (List do Zofii Pożniakowej z 27 III 1947 r.).

3 Ks. T. Styczeń, *Wprowadzenie do „Zagadnień podmiotu moralności” K. Wojtyły*, Lublin 1991, s. 7.

4 K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1992, s. 47.

życie etyczne”. W dwóch następnych latach wykłady jego dotyczyły dwóch cykli: „Wartości i dobra” oraz „Normy i szczęścia”.

Przed podjęciem pracy w Lublinie Wojtyła już w 1950 r. rozpoczął współpracę z redakcjami „Tygodnika Powszechnego” i „Roczników Filozoficznych KUL”. W czasopiśmie tych zamieszczał artykuły dotyczące humanizmu św. Jana od Krzyża, miłości i małżeństwa.

W latach 1957-59 w ramach cyklu „Elementarz etyczny” (publikowanego w „Tygodniku Powszechnym”) K. Wojtyła podjął rozważania na temat: naukowości etyki, znaczenia woli w analizie czynu etycznego, problemu bezinteresowności, szczęścia, pochodzenia norm moralnych, realizmu w etyce, doskonałości, znaczenia powinności, prawa materialnego, prawdy, miłosierdzia i ascezy. Na ten okres przypadało też opublikowanie pracy habilitacyjnej Wojtyły „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera”<sup>5</sup>.

W roku 1958 zabrał Wojtyła głos na temat „etyki niezależnej” T. Kotarbińskiego.

W latach sześćdziesiątych, oprócz licznych artykułów ukazały się jego dwie fundamentalne prace: *Miłość i odpowiedzialność* (1960) oraz *Osoba i czyn* (1969), w których zawarł swoje zasadnicze poglądy etyczne. Ostatnia jego większa praca *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, została opublikowana w 1972 r.

W twórczości etycznej K. Wojtyły dominuje nurt perfekcjonistyczny, związany z personalizmem i metodą fenomenologiczną. Zasadnicze jego poglądy kształtowały się pod wpływem Schelera, Lowańskiego tomizmu oraz polskiej filozofii mesjanistycznej (August Cieszkowski, Karol Libelt, Bronisław Trentowski).

Dla Wojtyły etyka to przede wszystkim usystematyzowany wyraz „doświadczenia moralności”. Usiłuje on wyjaśnić **naturę człowieka** poprzez jego **doświadczenie**, rozumiane w najszerszym wymiarze – od pracy fizycznej po koncentrację (medytację).

U podstaw poglądów personalistycznych Wojtyły leży przekonanie o ustawicznej możliwości „rozwijania siebie”. Człowiek – jego zdaniem – może ciągle się **stawać**, przy czym to stawanie może iść w różnych kierunkach: rozwoju zdolności intelektualnych, sprawności etycznych lub zdolności twórczych. W człowieku istnieje potrzeba, a nawet konieczność wyjścia naprzeciw drugiemu człowiekowi. Wojtyła jest zwolennikiem **dynamicznej** struktury człowieka, to jest takiego rozwoju osobowości ludzkiej, w której zasadniczą rolę odgrywają: **intelekt, wola, i sumienie**. To problem wyznacza perspektywę wartości, w odniesieniu do relacji: **osoba – czyn**. Czyn po prostu stanowi szczególnie moment ujawnienia osoby.

---

5 Autor rozprawy chyba przekornie zastosował pisownię imienia Schelera przez „ks”, a nie przez „x”.

## 2. Zagadnienia moralne w dramatach K. Wojtyły

Piętnaście utworów poetyckich K. Wojtyły ukazało się w tomie *Poezje i dramaty*<sup>6</sup>. Utwory te przeniknięte są doświadczeniem **mistycznym**. „Poezja Wojtyły w najprostszym, elementarnym ujęciu może być uznana właśnie za szczególny wyraz jego **życia duszy**. Dusza i poezja są w jego biografii zespolone najściślejszą więzią. Poezja, na co zwracają szczególną uwagę jej twórcy, to nie są słowa ani zdania układane, „zrobione”, ale to coś, co je spaja i łączy i co nadaje im, w sensie Leśmianowskim, rytm, intonację, melodię, które są echem tchnienia Ducha. Tym spoiwem jest więc duchowość Wojtyły. A co wypływa z takiego źródła, staje się modlitwą, która od strony formy jest bliska poezji jako właśnie pięknemu mówieniu czy czytaniu. Fakt traktowania poezji Wojtyły jako modlitwy wiąże się również z jego nieustannym i zewnętrznym odnoszeniem wszystkiego bezpośrednio do Boga”<sup>7</sup>.

Nawet pobieżna lektura zachowanych dramatów Wojtyły upoważnia do opinii, iż są one obrachunkami Autora z pytaniami, dotyczącymi egzystencji człowieka, relacji człowieka z Bogiem oraz preferowania w życiu codziennym określonych wartości moralnych.

Trzy pierwsze sztuki dramatyczne Wojtyły były wynikiem intensywnej lektury *Starego Testamentu* i zostały zredagowane w pierwszym roku wojny. Najwcześniejszą z nich był *Dawid*, którego rękopis zaginął. Zachowała się tylko wzmianka Autora o nim w liście do M. Kotlarczyka. „Napisałem dramat, ściślej poemat dramatyczny: Nazywa się *Dawid*, chodzi w stroju biblijnym i w piastowskiej płótniarce i w karmazynowej delii. Wiele rzeczy, wiele spraw duszy mojej w nim objawiłem [...] *Dawid* jest z prozy, z wiersza, z białego, z rymowanego – serdeczny”<sup>8</sup>.

Drugi z dramatów *Hiob* – jak określił go Autor „grecki formą, chrześcijański duchem, odwieczny treścią” – jest dramatem o **cierpieniu**. Dramatyczne przeżycia i perypetie przypominają znane nam utwory Sofoklesa, ale i innych tragiców antycznej Grecji. Te cierpienia człowieka są jak gdyby wpisane w jego los, który *de facto* jest jakąś wielką niewiadomą, tajemnicą.

*Hiob* podejmuje treści uniwersalne. Zdaniem perfekcjonisty Wojtyły – cierpienie nie zawsze jest **karą**, chociaż sam bohater dramatu nie może zrozumieć, dlaczego on – jako sprawiedliwy i prawy człowiek – jest tak karany przez Boga. Z pomocą Hiobowi spieszy prorok Elihu, który ma prorocze widzenie męki Jezusa. Wszyscy inni nie rozumieją tych prorocstw, a tylko Hiob pojmuje tę wizję. Elihu tłumaczy sens cierpienia. „Postać Hioba jako prefiguracja Chrystusa, a zarazem umęczonej ojczyzny narzucała się wprost inspirowanej romantycznym mesjanizmem polskiej wrażliwości, pomijając już fakt, że wielu Polaków mogło niemal dosłownie utożsamiać się z Hiobem [...] Dla Karola Wojtyły, który utracił jako dziecko matkę i jedyne go brata, a wkrótce miał stracić ojca –

6 K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1986.

7 E. Feliksiak i in., *O poezji Karola Wojtyły*, Białystok 1991, s. 46.

8 B. Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989, s. 10.

ostaniego członka najbliższej rodziny, cierpienia kraju, połączone z cierpieniami osobistymi, były sprawą bardzo intymną i bezpośrednią, której już wówczas poświęcił wiele przemyśleń i którą musiał w sobie rozwikłać<sup>9</sup>. Wojtyła sugeruje opinię, że cierpienie Hioba miało charakter **próby**. Najpełniejszym źródłem odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia jest **miłość** (oczywiście Boga i ludzi).

W dramacie *Jeremiasz* – aspekt biblijny został podporządkowany bardziej rozbudowanemu wątkowi, zaczerpniętemu z historii Polski, a mianowicie: roli Polski jako ideału, podtrzymywanego siłą moralną niektórych przywódców, lecz kompromitowanego słabością innych. Idea ta została rozpatrzona na przykładzie naszych dziejów z początku XVII w., więc tego okresu, w którym historycy upatrują przyczyn późniejszego upadku Polski i zniknięcia jej z map Europy. *Jeremiasz* nie zajmuje się zewnętrznymi wydarzeniami i faktami, lecz ideami, postawami moralnymi, pewną wizją polskich dziejów. Wojtyła przywołuje tu wizję Piotra Skargi, w których pojawia się spór proroka Jeremiasza ze starszyzną Izraela, rozgrywany równoległe do zmagania polskiego jezuity i kaznodziei z możliwymi własnego kraju. Kluczowym zatem zagadnieniem *Jeremiasza* jest upadek i odrodzenie narodu. Zdaniem Wojtyły przyczyną klęski Polski był upadek moralny rodaków. Skarga gani magnatów za złe traktowanie chłopów, piętnuje też ich za kierowanie się zasadą „Polska nierządem stoi”.

Skarga widzi w całej historii tylko dwa ludy, które odpowiadają wysokiemu pojmowaniu ojczyzny: wybrany lud hebrajski oraz lud polski. Bohaterami *Jeremiasza* są – cnotliwy kapłan, kaznodzieja (Skarga) oraz pobożny rycerz, budzący sumienia rodaków i umierający w obronie ojczyzny (Stefan Żółkiewski).

W latach 1944-50 powstał czwarty dramat Wojtyły – *Brat naszego Boga*, poświęcony postaci zakonnika Adama Chmielowskiego, a głównie ukazaniu jego zmagania na drodze do świętości. Mianowicie – A. Chmielowski musiał przezwyciężyć „artystę w sobie”, a więc uczynić ofiarę z „życia sztuką” na rzecz życia dla ubogich. W dramacie tym Autor wykorzystał motyw rewolucji. Dialog z rewolucją toczy się w sumieniu Adama. W sumie – w dramacie przegrywa koncepcja świeckiej rewolucji, dokonującej się w imię gniewu, nienawiści, przewrót mający na celu osiągnięcie przede wszystkim dóbr doczesnych. Wygrywa natomiast idea wszechmiłosierdzia, ocalającego intymne, głębokie prawdy człowieka, skierowującego ludzką energię na doskonalenie duszy, przekraczanie ziemskich perspektyw, w imię miłości człowieka i wolności w Bogu. Nie oznacza to wcale porzucenia prób poprawy ziemskiej egzystencji. W finale dramatu lud wychodzi na ulicę, odbywa się strajk generalny. Jest to lud wierzący w swoją godność, wychowany do własnej godności, uświadomiony w swoim człowieczeństwie. Koncepcja rewolucji Wojtyły – to rewolucja słuszna, w dobrej wierze...<sup>10</sup>

Autor *Brata naszego Boga* afirmuje potrzebę sprawiedliwości społecznej, ale ekonomiczne i polityczne wyzwolenie człowieka, ograniczone do sfery material-

<sup>9</sup> Tamże, s. 9.

<sup>10</sup> Przypuszczalnie Autor po kilkudziesięcioletnich doświadczeniach inaczej by tę rzecz dzisiaj ujął.

nej – nie wystarczy. W tym celu niezbędne jest wyzwolenie całego człowieka przez miłość.

Trzy koncepcje działań w historii reprezentują trzy postaci dramatu:

Główny bohater Adam – Brat Albert, jego przyjaciel – artysta Maks oraz rewolucjonista – Nieznajomy. Maks to typowy zwolennik indywidualizmu, głosi pochwałę zasady niezależności jednostki od instytucji i grup społecznych oraz możliwości jej rozwoju i ekspansji. Maks kreśli wizję społeczeństwa, w którym obowiązuje reguła **wolnej konkurencji** we wszystkich dziedzinach życia, wprowadza egzystencjalne wnioski z doktryny klasycznego liberalizmu. Konsekwencją tej postawy jest apologia **sukcesu**, który ma być sprawdzianem wartości osoby ludzkiej. Z tak pojętą koncepcją nie może się zgodzić Adam, który jest przekonany, że nęcza nie powinna być traktowana jako słuszna kara. Poza etyką utylitarystyczną oddala go od koncepcji indywidualizmu społecznego obserwacja współczesnej mu rzeczywistości historycznej. niesprawiedliwość socjalna doprowadzić musi do rewolucyjnego wybuchu, tak więc obecne układy społeczne są kruche. Można rzec, że *Brat naszego Boga* – to dramat przede wszystkim o tematyce politycznej, ale zagadnienia polityki rozwiązywane są tu w płaszczyźnie antropologicznej. Doktryna polityczno-ekonomicznego wyzwolenia człowieka zostaje przewyższona przez koncepcję całościowego wyzwolenia człowieka.

W dramacie *Przed sklepem jubilera* (z 1960 r.) zostały powiązane losy trzech kochających się par: Teresy i Andrzeja – rodziców Krzysztofa, Anny i Stefana – rodziców Moniki oraz początki wspólnego losu młodych. Dramat szkicowo ukazuje tło socjologiczne, rzeczywistość powojennej Polski. Teresę i Andrzeja łączyło mocne uczucie, spokojna miłość, przewyciężająca namiętność. Związek tego typu wyraża **personalistyczne** traktowanie miłości.

Historia Anny i Stefana natomiast – to dzieje kryzysu małżeńskiego. Autor pokazuje, jak początkowa fascynacja sobą mija, zastępują ją uczucia obojętności, pękają więzy łączące tę parę.

Postać „Jubilera” posłużyła Wojtyłemu do medytacji nad zawilocią ludzkich uczuć. Miłość realizują istoty jakby z natury nie dorastające do wezwania kierowanego ku nim. W akcie trzecim dramatu dzieci z obu małżeństw, Krzysztof i Monika kochają się i zawierają związek małżeński, ale ich miłość jest niełatwa. Monika to dziecko trudne, wrażliwe. Krzysztof – urodzony po śmierci poległego na wojnie ojca, wychowywany był przy udziale jego przyjaciela – Adama.

Ostatni dramat Wojtyły, *Promieniowanie ojcostwa*, to „misterium”. Utwór zawiera wiele rozważań etycznych. W miarę rozwoju akcji dramat psychologiczno-moralny przekształca się w dialog teologiczny, z elementami historiozofii. Klucz do zrozumienia dramatu stanowi idea **twórczej** wzajemności osób, zgodnie z zasadą: ja dzięki tobie – staję się sobą i ty dzięki mnie – stajesz się sobą. W doświadczeniu twórczej wzajemności jest ukryta jakaś tajemnica. Ojciec ma prawo powiedzieć: ja jestem ojcem. I matka ma prawo powiedzieć: jestem matką. Ale matka staje się matką dzięki ojcu. *Promieniowanie ojcostwa* to utwór wysnuty z ducha Biblii i doktryny chrześcijańskiej. Jest to medytacja Adama



(tego z księgi *Genesis*). Sens tej medytacji jest taki: Bóg nie musiał stwarzać świata, ale skoro go stworzył, mógł go unicestwić bez żadnego uszczerbku dla własnej doskonałości. Tego jednak nie uczynił.

### 3. K. Wojtyła wobec fenomenologii Maxa Schelera

Studiując dzieła etyczne M. Schelera – śledził Wojtyła przede wszystkim jego rozważania na temat „osoby i wartości moralnych”.

W fenomenologii Schelera wśród klasyfikacji uczuć centralne miejsce zajmuje kategoria **miłości**, która jest organicznie związana z osobowością człowieka. Scheler rozgraniczał dwojaki ogląd intuicyjny rzeczywistości – intelektualny i emocjonalny. Rozgraniczał też dwie sfery rzeczywistości – rzeczy i wartości. Przedmiotem poznania intelektualnego jest świat rzeczy. Sfera wartości natomiast jest nieuchwytna w poznaniu umysłowym, a poznanie tychże wartości możliwe jest jedynie poprzez emocjonalne przeżycie. Obiektywne zatem i wierne poznanie wartości jest możliwe tylko dla uczuć.

M. Scheler akcentował **gradualizm** wartości, przywiązując dużą wagę do „wartości religijnych”. Dowartościował w ten sposób element duchowy człowieka, ukazał transcendentalny wymiar człowieczeństwa, opisywał człowieka jako poszukiwacza Boga. W pracy *O tym, co wieczne w człowieku* – Scheler rehabilitował walor życia religijnego. Niewątpliwą zasługą Schelera jest uwspółcześnienie filozofii chrześcijańskiej, poprzez zastosowanie metody fenomenologicznej, przy analizie zjawiska „religijności”.

Dla Wojtyły M. Scheler jest przede wszystkim personalistą. Sytuacja taka sprzyjała znalezieniu następujących punktów stycznych między poglądami Schelera a poglądami K. Wojtyły:

- celem funkcji i istoty etyki jest doskonałość, czyli najwyższa wartość osoby;
- naśladowanie wzoru etycznego – jako drogi do realizacji doskonałości dla jak największej liczby ludzi;
- Scheler pojmuje etykę na sposób bliski chrześcijaństwu;
- Scheler zgodnie z metodą fenomenologiczną opiera poznanie naukowe na doświadczeniu, z tym, że doświadczenie w etyce ma inne znaczenie niż w naukach szczegółowych. Podmiotem etyki są wartości, które ujawniają się w treści ludzkich przeżyć.

Zdaniem Schelera – nie można oddzielić wartości od przeżycia. Świat wartości jest zatem przedmiotem przeżyć emocjonalnych a nie rozumu. Rzecz i wartość to dwa elementy rzeczywistości, jednakowo pierwotne. Rzeczy podlegają zmianie, a wartości nie. Scheler przyznaje prymat emocji w stosunku do rozumu.

Mimo tych zbieżności – K. Wojtyła w rozprawie habilitacyjnej zajął wobec etyki Schelera w wielu przypadkach stanowisko niejednoznaczne, a nawet negatywne. Nie zgadzał się między innymi z Schelerowską koncepcją człowieka, w której oddzielono przeżycia od realnego działania. Nie wszystkie bowiem

poglądy Schelera zgodne są z wykładnią katolicką. Ostateczne jednakże wnioski, sformułowane w pracy habilitacyjnej przez Wojtyłę, a dotyczące krytycznej oceny poglądów etycznych Schelera, nie mają jednoznacznego charakteru. Zwrócił na to uwagę na przykład J. Keller pisząc: „Krytykując system Schelera za odstępstwa od ortodoksji katolickiej w zakresie wyjaśniania i uzasadniania niektórych podstawowych pojęć i reguł moralnych, Karol Wojtyła czerpie z niego pełnymi rękami to wszystko, co z tą ortodoksją potrafi jakoś uzgodnić. Dodać też wypada, że fenomenologia Maxa Schelera wpłynęła w sposób widoczny na formację intelektualną Karola Wojtyły, że jej wpływ jest dostrzegalny we wszystkich jego późniejszych publikacjach i w całej działalności, nie tylko naukowej”<sup>11</sup>.

Zdaniem K. Wojtyły system etyczny, zbudowany przez M. Schelera, nie nadaje się zasadniczo do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej ze względu na to, że sprowadza on pojęcie osoby do jedności różnorodnych aktów, a nie pojmuje jej jako substancjalnego bytu i podłoża czynów<sup>12</sup>.

Wojtyła zauważa jednocześnie, że Scheler nie wyjaśnia zjawiska, w jaki sposób czynności wynikają „sprawczo z osoby”. Brak u niego również wyjaśnienia stosunku osoby do wartości moralnych. Inne zastrzeżenia Wojtyły odnoszą się do opinii, według których Scheler zatarł normatywny charakter wartości etycznych, a ponadto odrzucił wartość i znaczenie sankcji, i to nie tylko ze stanowiska etycznego, ale i religijnego.

Ostatecznie Wojtyła dochodzi do wniosku, że system etyczny M. Schelera, choć nie nadaje się do interpretacji etyki chrześcijańskiej, to jednakże może być pomocny przy analizie faktów etycznych, na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej<sup>13</sup>.

Wojtyła jednocześnie zastrzega się, iż myśliciel chrześcijański nie może być konsekwentnym fenomenologiem<sup>14</sup>.

M. Scheler najpełniej wyraził swoje poglądy etyczne w dziele *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*<sup>15</sup>. Zawarł w nim też krytyczne uwagi na temat etyki Kanta. Akt etyczny według Kanta sprowadza się do spełnienia obowiązku, dlatego że jest on obowiązkiem, a więc do spełnienia go z samego szacunku dla prawa. Wszelkie inne uczucia, poza tym jednym uczuciem szacunku dla prawa są według niego nieetyczne. Scheler, opierając się w swoim systemie na „materii” etycznej doszedł do wniosku, że źródła wartości etycznej aktu należy szukać w przedmiocie. Jest nim według założeń jego systemu „wartość materialna”, którą Wojtyła nazywa „wartością przedmiotową” lub po prostu „wartością”. Scheler starał się w swoim systemie wykluczyć lub przynajmniej ograniczyć do minimum znaczenie obowiązku, z czym nie zgadza się Wojtyła. Jak zaznaczono

11 J. Keller, *Etyka katolicka a system Maxa Schelera*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze”, nr 17, Warszawa 1983, s. 53.

12 K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 118.

13 Tamże, s. 122.

14 Tamże, s. 125.

15 Dzieło pisane w latach 1913-16.

już – Scheler uwydatnił w szczególny sposób znaczenie dla życia moralnego miłości do osoby oraz rolę naśladowania etycznego wzoru<sup>16</sup>.

Scheler odrzucił wszelki aprioryzm w ujęciu kantowskim. Formalne, podmiotowe apriori, takie jakie przyjął w swej etyce Kant, jest według Schelera „czczą konstrukcją myślową”. Przedmiotem etyki zatem nie są fakty „formalne”, ale „materialne”, nie podmiotowe konstrukcje, ale przedmiotowe wartości. Wartość zaś stanowi przedmiot doświadczenia<sup>17</sup>.

O ile Kant jest racjonalistą, o tyle Scheler akcentuje w człowieku przede wszystkim emocjonalną sferę jego ducha. Sfera ta wykazuje według niego swoistą prawidłowość przeżyć, a przeżycia te posiadają właściwą dla siebie treść podmiotową.

W końcowej partii rozprawy habilitacyjnej Wojtyła sformułował dwie zasadnicze tezy, dotyczące fenomenologicznej etyki Schelera. Pierwsza z nich brzmi następująco: „System etyczny zbudowany przez Maxa Schelera zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji chrześcijańskiej. Jakkolwiek bowiem przez określenia wartości etycznych jako wartości osobowych nawiązuje wyraźny kontakt z etyczną treścią źródeł objawionych, to jednak na skutek swoich założeń fenomenologicznych oraz emocjonalistycznych nie wystarcza do pełnego zobrazowania i naukowego ujęcia teologicznego, które jest konieczne wobec faktu, że są to źródła objawione, które stanowią przedmiot nadprzyrodzonej wiary”<sup>18</sup>.

Jednym z poważnych argumentów, przemawiających za takim ujęciem, jest zarzut Wojtyły, iż Scheler w swoim systemie zacierą rolę sumienia w życiu moralnym osoby. Po prostu według Schelera nie sprawczy stosunek osoby do wartości etycznych stanowi samą istotę przeżycia etycznego, lecz przeżycie emocjonalne tychże wartości.

W drugiej tezie Wojtyła wyraża opinię, że system etyczny Schelera może być ubocznie pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską, ponieważ ułatwia „analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczałnej”<sup>19</sup>.

Przy redagowaniu rozprawy habilitacyjnej wykorzystał on (oprócz dzieł M. Schelera w języku niemieckim) ówczesne zachodnie prace na temat etyki Schelera, m. in. takich autorów, jak: N. Hartmann, J. Hessen, M. Wittman, A. Altmann, N. Bobbie, M. E. Clarke, H. Eklund, J. Geysler, G. Harmus, D. Hildbrand, R. Kremer, O. Kühler, M. Lehner, R. Liebig, A. M. Rehner, T. Urdanoz.

Nazwiska wymienionych autorów były nieobecne w ówczesnej humanistyce polskiej, może i z tego względu, że w latach pięćdziesiątych filozofia fenomenologiczna w naszym kraju była oceniana oficjalnie jako coś marginalnego, czym nie warto się zajmować. Fenomenologię traktowano wówczas jako jeden z nurtów „mieszkańskiej filozofii zachodniej”.

16 M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 255-260.

17 J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 30-31.

18 K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Zagadnienia podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 119.

19 Tamże, s. 123.

#### 4. Problematyka etyczna w „wykładach lubelskich” K. Wojtyły

Dzięki profesorowi Stefanowi Swieżawskiemu (filozofowi-tomiście) K. Wojtyła w roku 1954 został pracownikiem naukowym na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Dziekanem tego Wydziału był wówczas prof. Jerzy Kalinowski. Po wyjeździe kierownika katedry etyki do Rzymu w 1956 r. jego następcą został K. Wojtyła, łącząc obowiązki duszpasterskie w Krakowie z pracą dydaktyczno-naukową w Lublinie<sup>20</sup>.

Wojtyła rozpoczął swą działalność w KUL-u od wykładu monograficznego „Akt i przeżycie etyczne”. Była to przede wszystkim analiza wybranych systemów etycznych, a szczególnie Schelera, z jego koncepcją wartości, i Kanta – z dominantą powinności. Pryncypia tych dwóch filozofów-etyków starał się Wojtyła połączyć, poprzez m.in. odwoływanie się do ówczesnej psychologii i Tomasza z Akwinu. Wykłady z tego cyklu wygłosił w roku akademickim 1954/55. W kolejnych dwóch latach Wojtyła wykładał problematykę dotyczącą „Wartości i dobra” oraz „Normy i szczęścia”. Kategorie te zostały przedstawione w ujęciu historycznym, a następnie poddane analizom porównawczym i wreszcie ocenie całościowej. Analizy te podprądkowane były naczelnej idei Wojtyły, jaką był perfekcjonizm etyczny (zwany przez niego „perfekcyjizmem”) i filozofia czynu. Z inspiracji wykładów lubelskich zrodziła się inicjatywa napisania studium *Osoba i czyn*. Dla ilustracji owych idei wybrał poglądy Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Hume’a, Kanta, Schelera i Benthama.

W wykładach lubelskich wykorzystał Wojtyła wiedzę zdobytą w Rzymie na temat neotomizmu oraz własne doświadczenie „ze spotkaniem” z Schelerem, podczas pisania rozprawy habilitacyjnej. Wykłady lubelskie potwierdzają tezę, że faktycznie Wojtyła analizuje i ocenia pewne, nurtujące go problemy z psychologii moralności, deontologii oraz felicytologii. Omawia je w powiązaniu z ontologicznym i teologicznym widzeniem tychże problemów.

„Wiedziony wycuciem badawczym [...] Karol Wojtyła staje się wędrowcem, dążącym po śladach myśli człowieka o człowieku, po historii antropologów i etyki. Czasem przenosi się lotem ptaka od współczesności do starożytności, to znowu ze średniowiecza do myśli nowożytnej. Niekiedy staje się uważnym piechurem, który się długo w jakimś miejscu zatrzymuje lub wolno tylko kroczy po wspinającej się ścieżce dziejów samorozumienia człowieka, na której [...] nie brak pęknięć i szczelin. Czy nie one są powodem, że piechur ogląda się wtedy właśnie za skrzydłami, które pozwolą mu się wznieść tak wysoko, by mógł wypatrzeć istniejące w rzeczywistości – choć niewidoczne z nazbyt bliskiej perspektywy – pomosty nad rozdzielonymi brzegami”<sup>21</sup>.

Wojtyła wychodzi z założenia, że koncepcja aktu etycznego opiera się na powszechnym doświadczeniu. W doświadczeniu występuje ona jako przeżycie. Przeżycie to jednak ma swoistą odrębność, jest proste i niesprowadzalne do innych przeżyć<sup>22</sup>. Zadaniem więc systemu filozoficzno-etycznego jest uchwy-

20 J. Szczyńska, *Jan Paweł II. Rodowód*, Warszawa 1991, s. 166-167.

21 Tamże, s. 170 (Jest to wypowiedź ks. prof. T. Stycznia).

22 K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 22.

cić ten całokształt doświadczalnego faktu w całej jego odrębności i swoistości oraz nadać mu współmierną i ścisłą interpretację.

Jeśli Scheler stara się być wierny doświadczeniu, w granicach swoich założeń fenomenologicznych, to Kant pragnie wykazać, że nie można być wiernym doświadczeniu w konstrukcji naukowej systemu etycznego, ponieważ samo życie etyczne domaga się wyjścia z granic doświadczalnych. Stąd też przeżycie powinności u Kanta jest raczej znakiem moralności niż właściwym przeżyciem etycznym<sup>23</sup>.

Po przeprowadzeniu własnych analiz, dotyczących aktu i przeżycia etycznego u Akwinaty, Kanta i Schelera – Wojtyła dochodzi do wniosku, że tylko metoda bytu (Tomaszowa) – jest w tym przypadku zdolna do naukowej obiektywizacji właściwej treści i pełnej struktury doświadczenia.

Jedną z tez Wojtyły jest przekonanie, że pomysł etyki wartości przedmiotowych zrodził się u Schelera z opozycji wobec Kanta oraz jego etyki formalnej, w której wartość i dobro zostały całkowicie podporządkowane apriorycznej normie. U Schelera na pierwszy plan wysunięty został aspekt etyczny dobra, aspekt natomiast ontologiczny jest potraktowany ubocznie. Ponadto Scheler subiektywistycznemu aprioryzmowi Kanta przeciwstawił doświadczenie i obiektywizm. Droga do obiektywizmu zawsze prowadzi przez doświadczenie. Zdaniem Schelera prowadzi ona przez analizę aktów psychicznych człowieka. Cała więc filozofia Schelera nie ma za przedmiot tego, co istnieje obiektywnie, czyli bytu, lecz to, co stanowi obiektywną treść świadomości. Z kolei to, co „stanowi obiektywną treść świadomości, musi pochodzić z obiektywnej rzeczywistości”<sup>24</sup>.

Oczywiście obiektywizm Schelerowski jest zupełnie inny niż obiektywizm Arystotelesa czy też Akwinaty, który całą swoją filozofię dobra łączył z filozofią bytu wskazując, że o dobru, czyli o doskonałości każdego bytu stanowi zawsze aktualne istnienie. „Tak więc zasadniczym rysem Tomaszowej filozofii dobra, jak też jego etyki jest perfekcjonizm. To samo cechowało etykę arystotelesowską, Stagiryta bowiem również wychodził od związku dobra z bytem, uwydatniając w szczególnej mierze jego teologię; dobro zaś zawsze jest celem dla tego, że udoskonała byt, a to co udoskonała byt, jest dobrem”<sup>25</sup>.

U Schelera występuje obiektywizm słaby, ostrożny; na miejsce obiektywizmu ontologicznego – obiektywizm neotyczny.

Według Wojtyły – Scheler nie dał pełnej odpowiedzi na wyjściowe pytanie – co to znaczy, że człowiek jest dobry, że bytuje dobrze? zagadnienie to zostało postawione przez Platona pod wpływem Sokratesa, lecz sformułowane je jednostronnie, intelektualistycznie. „Dopiero w tym ujęciu jest ostatecznie sprawdzalne do prawdy, pozwala się bez reszty spojęciować, ogarnąć samym poznaniem”<sup>26</sup>. Temu ujęciu sprzeciwił się Arystoteles, który jasno wykazał odrębność dobra w stosunku do prawdy i stwierdził, że celem człowieka jest zawsze prawdziwe dobro. „Dobro jest doskonałością bytu, byt zmierza do udoskonalenia

23 Tamże, s. 56.

24 Tamże, s. 168.

25 Tamże.

26 Tamże, s. 176.

się przez dobro, ale musi to być dobro prawdziwie go udoskonalające, takie tylko odpowiada naturze”<sup>27</sup>. Kant interpretuje świadomość moralną intelektualistycznie, Scheler emocjonalistycznie. W kantowskim aprioryzmie moralnym odżył tylko intelektualizm, podczas gdy Scheler wysunął emocjonalizm aprioryczny.

K. Wojtyła wyraża opinię, że schelerowska filozofia wartości – jako przedmiotowych treści ludzkich przeżyć emocjonalnych jest pod wieloma względami trafna.

Analizując problem normy i szczęścia Wojtyła wskazał na wkład M. Schelera w **przewyciężanie** nowoczesnego utylitaryzmu. Scheler stwierdził, że „srowadzenie [...] życia do dwóch elementarnych treści: przyjemności oraz przykrości jest zasadniczym błędem. wobec tego zaś zasadniczy błąd tkwi u podstaw całego utylitaryzmu, całej utylitarystycznej koncepcji szczęścia. Ponieważ zaś tak (jako suma przyjemności) pojęte szczęście stało się w utylitaryzmie podstawą normy, zatem i norma jest błędnie zbudowana”<sup>28</sup>.

Funkcja normowania etycznego – zdaniem Wojtyły – ma przede wszystkim charakter psychologiczny. Funkcja ta przenika całe życie moralne człowieka, stanowi jakby ośrodek krystalizacyjny przeżycia moralnego. „Istotę tego przeżycia widział Kant wyłącznie w powinności, Scheler zaś wyłącznie w wartości. Faktycznie oba te pierwiastki są obecne w przeżyciu moralnym, w samej funkcji normowania pojętej tak, jak to uczynił św. Tomasz, rozszerzając i pogłębiając ujęcie Arystotelesa”<sup>29</sup>.

Na podstawie lektury wybranych filozofów oraz własnych przemyśleń, Wojtyła dochodzi do wniosku, że wartość jest momentem normy i to momentem pierwotniejszym, bardziej podstawowym niż powinność, ona to powinność warunkuje i umożliwia. Ostateczny werdykt aksjologiczny Wojtyły brzmi: „Wartości według koncepcji Schelera mają charakter zbyt teoretyczny, są za mało praktyczne, za mało związane z konsekwentnym działaniem, a za bardzo z samym poznaniem (odczucie). To właśnie sprawia, że opierając się na nich nie można zinterpretować normowania praktycznego. Tym niemniej sama obecność tych wartości odpowiednio zhierarchizowanych w świadomości osoby ma pewne znaczenie normatywne”<sup>30</sup>.

## 5. Personalizm K. Wojtyły

Koncepcja personalizmu Wojtyły najpełniej ukazana została w *Osobie i czynie* oraz w *Miłości i odpowiedzialności*. Oczywiście opinie jego na temat „osoby” zawarte są w wielu artykułach oraz pracach przyczynkarskich.

W rozważaniach Wojtyły nad osobą ludzką obecne są pewne wątki filozoficzne Augusta Cieszkowskiego, Jacka Woronieckiego, Romana Ingardena i Emanuela Mouniera. „W przypadku Wojtyły antropologia filozoficzna nie jest

27 Tamże.

28 Tamże, s. 271.

29 Tamże, s. 274.

30 Tamże, s. 292.

celem samym w sobie, lecz stanowi narzędzie, środek dla teologicznej koncepcji człowieka. Poza tym ma on świadomość istnienia wzajemnego i dialektycznego związku między antropologią a etyką<sup>31</sup>.

O ile moralność zakłada poznanie, właściwe ujęcie prawdy o dobru, to jej realizacja w czynie dokonuje się poprzez chcenie, wybór i decyzję. „Dzięki woli bowiem osoba jest panią siebie i swoich działań, ale też właśnie dlatego wartość tych działań woli kwalifikuje lub dyskwalifikuje całą osobę”<sup>32</sup>.

Analizy dokonane w *Osobie i czynie* doprowadziły K. Wojtyłę do rozróżnienia wartości „personalistycznej” i wartości „moralnej”. Uważa on, że samo spełnienie czynu stanowi wartość podstawową, jest wyrazem wartości samej osoby i warunkiem wartości moralnych.

Wojtyła zajmuje się między innymi problemem osobowego aktu istnienia. Używa on terminu „istnieć” zamiennie z pojęciem „esse”. „Esse” – to tyle co bytowanie, a bytowanie dotyczy zarówno istnienia, jak i treści. „Istnienie” jest rozumiane jako treść egzystencjalna. Rola aktu istnienia w osobie ludzkiej polega, według niego, na wyznaczeniu egzystencjalnej, faktycznej różnicy między „działaniem” i „człowiekiem”. Podkreśla on, że czym innym jest istnienie działania i czym innym jest „istnienie człowieka”<sup>33</sup>. Wojtyła stwierdza też, że człowieczeństwo, natura ludzka wyposażona jest w takie właściwości, które umożliwiają konkretnemu człowiekowi być sobą: bytować i działać jako osoba<sup>34</sup>. Oznacza to, że pewne właściwości natury czynią tę naturę osobą. Właściwości więc czynią coś bytem. Jest to oczywiście problem dyskusyjny. Powstaje tu zasadnicze pytanie – czy istnieje się lub bytuje dzięki posiadaniu właściwości, czy raczej gdy się istnieje – posiada się właściwości? Gdyby właściwości powodowały bytowanie, wtedy to, co zapodmiotowane, wyprzedzałoby przedmiot<sup>35</sup>.

Podjmując kwestię różnicy między osobą a naturą – K. Wojtyła wyjaśnia, że osoba jest przedmiotem świadomych i twórczych działań człowieka, jego czynów manifestujących osobę na zewnątrz. Natura jest natomiast podmiotem tego, co dzieje się w człowieku<sup>36</sup>. Osobę i naturę pojmuje Wojtyła jako dwa aspekty szerszego obszaru, którym jest człowiek.

Mówiąc o problemie jedności osoby i czynu K. Wojtyła podkreśla, że „czyn ludzki nie jest [...] prostym zsumowaniem [...] dynamizmów (właściwych dla somatyki oraz dla psychiki) jest dynamizmem nowym, nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość właściwie osobową”<sup>37</sup>.

Osoba integruje się w czynie. Osoba ma postać czynu. Czyn pozwala poznać osobę. Każdą osobę charakteryzuje uczestnictwo jako „różnorodna postać odniesienia osoby do [...] innych”<sup>38</sup>. To uczestnictwo jest podstawą „wspólnych

31 H. Piliś, *Problem osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły*, „Humanitas”, t. 5, 1980, s. 123.

32 K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, 1961, nr 83, s. 671.

33 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 85-86.

34 Tamże, s. 87-88.

35 Zwrócił na to uwagę M. Gogacz w pracy *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 106-122.

36 Rozróżnienie to zapożyczył Wojtyła z *Metafizyki* Arystotelesa

37 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 209.

38 Tamże, s. 296.

działań”, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni<sup>39</sup>. Podobieństwo w wyborze i podobieństwo motywu wybierania czyni pewnen zespół ludzi zespołem przypadłościowym.

„Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się jej właściwa struktura samoposiadania. Wartość etyczna zakorzenia się na gruncie owej aktualizacji, którą [...] określamy jako spełnienie. Wartość etyczna wyrasta na podłożu wartości personalistycznej i przenika ją”<sup>40</sup>.

Koncepcja wartości personalistycznej służy uwydatnieniu wzajemnej przynależności i determinacji osoby i czynu. Podłoże tego związku ma charakter ontyczny i należy go dociekać w kontekście podmiotowej i przedmiotowej struktury osoby. Wartość personalistyczna, poprzez nawiązanie do tych dwóch struktur, stanowi swoisty pomost między etyczną kwalifikacją czynu a jego osobowym źródłem. Z jednej strony wskazuje na osobowe zabarwienie czynu, z drugiej rzutuje na wartość etyczną aktu. Tym samym wartość personalistyczna spełnia rolę łącznika między samą osobą – jej wartością a czynem – jego wartością, kwalifikacją moralną.

Podobne kwestie podejmuje Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności* (która ukazała się 9 lat wcześniej aniżeli *Osoba i czyn*).

Studium *Miłość i odpowiedzialność* jest utworem interdyscyplinarnym, z pogranicza psychologii, seksuologii, socjologii, teologii i etyki. Jest to swoisty „podręcznik małżeński”, w którym analizuje się takie kategorie, jak: osobę, miłość, popęd, czystość, wstyd, sprawiedliwość, małżeństwo. Ostatnie wydanie *Miłości i odpowiedzialności* zawiera refleksje uzupełniające, których brak było w pierwszym wydaniu – na temat „seksuologii i etyki”.

Wojtyła wychodzi z założenia, że „miłość” jest formą istnienia istot rozumnych, motorem ich działania. Przeciwwstawia on miłości – „używanie”. Ujmuje on miłość w kategoriach: upodobania, pożądania, życzliwości, wzajemności, sympatii i przyjaźni. Ideałem miłości małżeńskiej jest jego zdaniem „miłość oblubieńcza”. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego **ja**. Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość [...] Czymś więcej jest **dać siebie** aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez te drugie **ja** stawałoby się jakby moim własnym, jak w przyjaźni”<sup>41</sup>.

Wojtyła wyróżnia trzy warstwy ludzkiego **fieri**: somatyczno-wegetatywną, psychoemotywną oraz moralną, będącą skutkiem sprawności „ja”. Moralność to fieri podmiotu – fieri najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą<sup>42</sup>.

Według personalizmu Wojtyły – człowiek jest nie tylko sprawcą swego działania, ale jest także jego twórcą, ponieważ nie tylko powoduje zaistnienie skutku, lecz także nadaje kształt swemu dziełu.

39 Tamże.

40 Tamże, s. 290.

41 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 88.

42 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 103-104.



## 6. Niektóre kwestie metodologiczne etyki w ujęciu K. Wojtyły

Rozpoczynając pracę w KUL-u zetknął się Wojtyła z dominikaninem Feliksem Bednarskim oraz Jerzym Kalinowskim (o którym była już mowa), którzy będąc zwolennikami logicznej szkoły lwowsko-warszawskiej, usiłowali każdy na swój sposób realizować program metodologicznego doskonalenia filozofii Akwinaty, w szczególności zaś jego etyki.

Wojtyła pozostawał pod ich wpływem i postanowił przebudować strukturę metodologiczną etyki. Wyznawał pogląd, że nie wystarczy ograniczyć się do metodologicznie nienaganej prezentacji systemu etyki, uznającej jako punkt wyjścia dla siebie ideę celu ostatecznego. Pragnął zastąpić ten model etyki innym, głównie z tego powodu, że „doświadczana” przez ludzi powinność moralna wyboru decyzji lub podjęcia czynu nie jawi się jako uzależniana od świadomości ostatecznego celu i pragnienia jego osiągnięcia. W konsekwencji Wojtyła dochodzi do wniosku, że powinność moralna nie jest funkcją ostatecznego celu człowieka i proponuje zacząć etykę nie od „celu ostatecznego”, lecz od „doświadczenia moralności”. W tym ujęciu etyka – to przede wszystkim usystematyzowany wyraz tego doświadczenia.

Odpowiedzi na pytanie – na ile zdołał Wojtyła zrealizować swoje w tym względzie zamierzenia, może udzielić jakieś porównawcze osobne studium. Tego zagadnienia – jak do tej pory – nikt poważnie nie podjął. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w kwestiach metodologicznych etyki wypowiadał się wielokrotnie. Jego refleksje metodologiczne obejmowały trzy kontrowersyjne problemy: moralność jako pole właściwe etyki; normatywność etyki a odpowiedzialność osoby; prawa natury a norma personalistyczna. Rozważania na temat tych zagadnień zawarte są w niedawno wydanym zbiorze *Człowiek w polu odpowiedzialności*<sup>43</sup>.

Powraca więc problem z pracy habilitacyjnej Autora: relacji moralności i doświadczenia powinności. Sądzi on, że doświadczenie powinności występuje w dwojakiej postaci – pozytywnej i negatywnej, działania i niedziałania, urzeczywistniania określonego stanu przedmiotowego lub też jego nieurzeczywistniania.

„Aby sprecyzować problem doświadczenia moralności, trzeba postawić sobie [...] dwa pytania:

- 1) czy utożsamia się ono po prostu z samym przeżyciem powinności;
- 2) czy się do niego ogranicza?”<sup>44</sup>.

Wojtyła udziela odpowiedzi następującej: przeżycie powinności stanowi tylko moment konstytutywny doświadczenia moralności; doświadczenie moralności nie utożsamia się z każdym przeżyciem powinności. Obok przeżycia powinności w znaczeniu moralnym, powinności właściwej dla czynu i jego spełnienia, istnieje jeszcze przeżycie powinności w znaczeniu „technicznym”,

<sup>43</sup> K. kardynał Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991.

<sup>44</sup> Tamże, s. 22.

łączącej się z wytwarzaniem. Stąd też przeżycie powinności nie w każdym znaczeniu stanowi moment konstytutywny doświadczenia moralności.

Doświadczenie moralności ma różne warstwy i różne aspekty. Warstwą, na którą doświadczenie moralności wskazuje w pierwszym rzędzie, jest dobro lub zło moralne, jako pewien stan osoby lub społeczności. Jednocześnie owo „dobro” lub „zło” moralne zawsze przejawia się w czynach” [...] doświadczenie moralne trzeba przyjąć, nie można go natomiast stwarzać”<sup>45</sup>.

Wojtyła rozpatruje moralność jako swoistą rzeczywistość aksjologiczną. Moralność zawiera szczególne zespolenie aksjologii z ontologią. Wartość moralna „dobro” i „zło” wtórnie jest także treścią świadomości, treścią daną w akcie o mocnym zabarwieniu emocjonalnym. Momentem pierwotnym wartości moralnej „dobra” lub „zła” nie jest „teoria” lecz „praxis”. Aspekt ontologiczny aksjologii jest pierwotniejszy niż aspekt gnoseologiczny. „Interpretacja moralności musi znów oba te aspekty odstąpić w prawidłowej proporcji. Doświadczenie moralności wykazuje, że poznanie wartości moralnej „dobra” czy „zła” z jednej strony wyprzedza jej zaistnienie w czynie, z drugiej strony idzie w ślad za nim. Jedno i drugie poznanie wartości moralnej składa się na funkcję „sumienia”, w którym konkretyzuje się ostatecznie świadomość (przeżycie) powinności”<sup>46</sup>.

Jednym z metodologicznych aksjomatów Wojtyły jest sąd, że na naszych oczach „etyka staje się przede wszystkim nauką normatywną, a pośrednio tylko praktyczną – podczas gdy wedle tradycyjnej koncepcji była nauką przede wszystkim praktyczną”<sup>47</sup>. Szkoda, że Wojtyła nie roztrząsa tego problemu. Zaskakującym może być następne jego stwierdzenie, że „etyka jako nauka nie ma na celu tworzenia norm moralności. Można powiedzieć, że jest ona podobna do gramatyki, która też nie ma na celu tworzenia reguł języka. Gramatyka odczytuje te reguły w żywej ludzkiej mowie, obserwuje fakty z tej dziedziny i dochodzi do ustalenia prawidłowości, które tkwią w samym języku, tkwią niejako z natury”<sup>48</sup>. Ta opinia jest warta szczególnej uwagi.

Ograniczoność techniczna artykułu uniemożliwia przedstawienie czytelnikowi wielu pytań metodologicznych, jakie zadaje sam sobie Wojtyła, a są nader interesujące.

## 7. Podsumowanie

Przedstawione tutaj, nieraz luźne uwagi na temat twórczości etycznej K. Wojtyły mają charakter przyczynkowski, fragmentaryczny. Nie sposób przedstawić w sposób tak „skrótowy” całego bogactwa jego przemyśleń na temat: metaetyki, aktu etycznego, powinności, dobra i zła moralnego, osoby, czynu, odpowiedzialności, miłości, godności i wielu innych zagadnień. Do tego dochodzi jeszcze cała sfera „etyki społecznej” Wojtyły także jako Jana Pawła II).

45 Tamże, s. 24.

46 Tamże, s. 37.

47 Tamże, s. 66.

48 Tamże, s. 77.

Na podstawie jednakże tych fragmentarycznych opinii nasuwają się o twórczości etycznej K. Wojtyły następujące uwagi:

1. Umieszczone w różnych periodykach polskich oceny dotyczące jego poglądów etycznych mają niejednokrotnie charakter subiektywistycznych sądów. Jest to spowodowane różnymi uwarunkowaniami, do których można zaliczyć: trudności wynikające z recepcji dzieł Wojtyły (język, sposób narracji, argumentacji), bariery dotyczące dokładnej znajomości etyki fenomenologicznej M. Schelera (stosunkowo późno zaczęto tłumaczyć na język polski jego podstawowe dzieła). Autor *Osoby i czynu* podejmował z reguły problemy trudne w etyce, kontrowersyjne i mało zbadane. Przeciętny filozof czy etyk ucieka od takiego stylu uprawiania nauki i tego typu „maniery pisarskiej”.

2. Po zachwycie mistyką św. Jana od Krzyża i fascynacją tomizmem K. Wojtyła przy końcu lat czterdziestych zwrócił swe zainteresowanie teologiczno-filozoficzne ku nurtowi fenomenologicznemu, po to, by dowartościować ówczesną etykę katolicką czymś „nowym”.

3. Szczególne zainteresowanie twórczością Maxa Schelera wynikało z „wrodzonych” jakby predyspozycji etycznych K. Wojtyły. Zainteresowanie owo mieściło się w nurcie perfekcjonistycznym, który on preferował. Do szerszego potraktowania tego nurtu nadawała się w jakimś stopniu filozofia wartości niemieckiego fenomenologa.

4. K. Wojtyła analizował i analizuje, w różnych kontekstach, pewien podstawowy „kanon wartości”, które leżą u podstaw jego koncepcji filozoficznych (personalistycznej). Są to następujące wartości: osoba, czyn, miłość, odpowiedzialność, praca, miłosierdzie, solidarność, pokój, humanizm, wolność, sprawiedliwość. Analizę tych wartości podejmuje i obecnie, rozkładając różne akcenty w dotychczas opublikowanych encyklikach, adhortacjach i innych ważnych dokumentach kościelnych.

5. Wybrane problemy z bioetyki (odpowiedzialność nauki i naukowców za wynalazki techniczne, wolność nauki), a także niektóre zagadnienia z dziedziny kultury zostały ukazane w publikacji *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, Rzym 1986.

6. Opracowane i opublikowane encykliki Jana Pawła II są kopalnią wiedzy etycznej, która stanowić może przedmiot odrębnych dysertacji naukowych. Szczególną wymowę w warunkach polskich mają dwie z nich: *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991). W encyklikach tych Jan Paweł II dokonał z punktu etyczno-teologicznego oceny kondycji ekonomicznej, społecznej, politycznej i moralnej naszego globu. Wskazał na bieżące i przyszłe zagrożenia moralne, które niesie z sobą komunizm, kapitalizm i liberalizm. Szkoda, że te ostrzeżenia (zwłaszcza w odniesieniu do liberalizmu) w Polsce są w zasadzie pomijane przez zmieniające się elity polityczne. Szkoda również, że potężny głos Jana Pawła II – etyka, – stanowi w warunkach polskich „głos wołającego na puszczy”.

7. Świadomym zamierzeniem K. Wojtyły jest łączenie w jedną całość nowych sposobów filozofowania z tradycyjnymi ujęciami filozofii chrześcijańskiej. Stąd dla niego sprawą chyba najistotniejszą jest nie tyle konstruowanie

całościowych doktryn, co odkrycie sensu podstawowych fenomenów ludzkiej egzystencji.

8. Względnie całościowe poznanie poglądów etycznych Karola Wojtyły jest możliwe po przestudiowaniu jego encyklik (jako Jana Pawła II) – poczynając od pierwszej *Redemptor hominis* (1979) aż po ostatnie: *Veritatis splendor* (1994), *Evangelicum vitae* (1995) i *Ut unum sint* (1995 – podejmuje ona arcytrudne problemy związane z ekumenizmem).

Nie podobna przejść obojętnie wobec ostatniej książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, która w wielu krajach podbiła „rynki księgarskie”. Jest w niej zawarta cała gama przemyśleń teoretycznych i własnych, bogatych doświadczeń, zwłaszcza dotyczących innych kultur niż chrześcijańska – islamu, buddyizmu, kultury hebrajskiej itp.

\*

Najbardziej kompetentną wiedzę dotyczącą problematyki poruszanej w tym artykule znaleźć można w jedynej – jak do tej pory – monografii w języku polskim – Jana Galarowicza z Akademii Górniczo-Hutniczej, współpracującego z Papieską Akademią Teologiczną pt. *Człowiek jest osobą. (Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły)*, Kraków 1994, s. 318.