ANDRZEJ SZOSTEK MIC

DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA I MORALNOŚCI W UJĘCIU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

Nawet pobieżna lektura tekstów Karola Wojtyły dotyczących filozofii człowieka i moralności pozwala dostrzec szczególną rolę doświadczenia w Jego koncepcji etyki i antropologii. Im donioślejszą jednak funkcję pełni jakiś element w całej teorii, tym precyzyjniejszej i bardziej wszechstronnej analizie winien być poddany. Toteż dla zrozumienia zasadniczej myśli filozoficznej Karola Wojtyły niezbędna jest choćby szkicowa prezentacja poglądów Autora na temat doświadczenia człowieka i moralności. Z różnych jednak względów (o niektórych będzie niżej mowa) referowanie tych poglądów nie jest rzeczą łatwą. By zmniejszyć niebezpieczeństwo nieporozumień, jakie wywołać mogą teksty Autora, pożytecznym wydaje się, by poprzedzić zasadnicze rozważania kilkoma krótkimi uwagami na temat specyfiki Jego filozofowania. Uwagi te nie stanowią pełnej i adekwatnej charakterystyki filozofii Karola Wojtyły; podkreślono tylko te rysy myślenia filozoficznego obecnego Ojca św., które pomogą zrozumieć interesującą tu nas Jego koncepcję doświadczenia człowieka i moralności.[1] Sądzę nawet, że dalsze wywody, odnoszące się do tej koncepcji, traktować można jako egzemplifikację wymienionych na wstępie znamiennych cech filozofowania kard. Wojtyły. Trafność wyboru owych cech będzie mógł Czytelnik w pewnej mierze sam stwierdzić już w trakcie czytania niniejszego artykułu, w którym celowo korzystano obficie z tekstów Karola Wojtyły; po pierwsze dlatego, by w charakterystyce stanowiska Autora pozwolić Mu niejako mówić samemu, po drugie zaś — by zachęcić Czytelników do dalszego i gruntowniejszego studium myśli filozoficznej obecnego Papieża.

a) Na pierwszym miejscu wymienić należy stałe dążenie Karola Wojtyły[2] do scalenia tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest

---

[1] Artykuł niniejszy jest nieco zmienioną wersją referatu wygłoszonego 16 stycznia 1979 r. w warszawskim Klubie Inteligencji Katolickiej. Referat ten był pierwszym w cyklu 6 wykładów poświęconych koncepcji osoby ludzkiej K. Wojtyły (por. krótkie sprawozdanie Turiana: *Więź* 2—3 (1979) s. 63—65, tamże teksty trzech referatów). W tym kontekście ogólna charakterystyka sposobu filozofowania K. Wojtyły była szczególnie potrzebna, choć i w odniesieniu wyłącznie do omawianej tu problematyki wprowadzenie takie wydaje się przydatne.

[2] Mimo, iż obecnie Karol Wojtyła jest papieżem, nie będę tu tytułował Go wy-

prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami. Znamienna jest pod tym względem konkluzja pracy habilitacyjnej K. Wojtyły, w której rozważana jest przydatność systemu M. Schelera do interpretacji etyki chrześcijańskiej, stanowią ją dwie tezy, z których druga brzmi następująco: „Jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maksa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej (to jest przypomnienie tezy pierwszej — A. S.), to jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej." [3] Z czasem kładł K. Wojtyła coraz większy nacisk na konieczność przezwyciężania zaistniałych w filozofii rozszczepień, które utrudniają właściwe filozofowi dążenie do możliwie najpełniejszego poznania rzeczywistości. Zwłaszcza filozofia bytu i świadomości domaga się integracji, a przyczynkiem do niej ma być m.in. studium *Osoba i czyn*: „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej, która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach, lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą — jako filozofię świadomości... W pracy niniejszej podejmujemy raczej próbę przezwyciężania tego rozszczepienia... w samej koncepcji człowieka... Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych zrozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach (filozofii bytu i świadomości — A. S) musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii." [4] Świadectwem tej tendencji do unifikacji obu orientacji filozoficznych są też tytuły wykładów monograficznych ks. Wojtyły w pierwszych latach jego pracy w KUL: *Akt i przeżycie etyczne*, *Dobro i wartość*; „dobro" i „akt" — to terminy właściwe filozofii bytu, „wartość" i „przeżycie" — filozofii świadomości.

Integracja tych orientacji ma się dokonywać — jak zobaczymy niżej — w oparciu o właściwie rozumiane doświadczenie.

b) Owo dążenie do scalenia różnych filozofii nie oznacza bynajmniej szukania jakiegoś „tertium", eklektycznego i powierzchownego zlepku aspektów i poglądów obu wyróżnionych orientacji. Karol Wojtyła był stale przekonany o priorytecie perspektywy ukształtowanej w filozofii Arystotelesa i św. Tomasza. W artykule *Problem*

nikającymi z tej godności tytułami, ponieważ referat dotyczy Jego dorobku naukowego sprzed pamiętnego dnia 16.X.1978 r.

[3] *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 122.

[4] *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22—23.

oderwania przeżycia od aktu na tle poglądów Kanta i Schelera, po przebadaniu poglądów obu wymienionych w tytule artykułu filozofów, dochodzi do konkluzji: „W tej chwili jestem przekonany o tym, że na właściwym stosunku do doświadczenia opiera się etyka Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu." [5] Inna rzecz, że z czasem coraz więcej wysiłku wkładał w twórcze dopełnienie zasadniczo prawidłowej perspektywy filozofii klasycznej analizami właściwymi filozofii świadomości.

c) Znamienną jest rzeczą, że Karol Wojtyła już na początku swej naukowej twórczości ujawnił zasadnicze zręby swego stanowiska filozoficznego. Z czasem ulegały one uzupełnieniu i udoskonaleniu [6], ale w istotnym sensie Autor z wytyczonej przez siebie drogi nigdy nie zszedł. Dotyczy to zarówno przedmiotu zainteresowań (osoba ludzka, jej struktura, sposoby i warunki jej pełnego rozwoju), jak i metod badania (właściwa interpretacja doświadczenia — o czym niżej). Wyeksponowanie doświadczenia jako punktu wyjścia, a zarazem stale „obecnego" w rozważaniach kryterium prawdziwości formułowanych twierdzeń, wyznaczyło też metodę krytyki innych stanowisk. Nie jest to wyłącznie krytyka wewnętrzna, polegająca na tropieniu niekonsekwencji analizowanej koncepcji, nie jest to też klasyczna, „systemowa" krytyka zewnętrzna, w ramach której porównuje się badane poglądy z tezami systemu uznanego wcześniej przez badającego za słuszny (tak np. czynią marksiści, nierzadko też tomiści). Karol Wojtyła natomiast weryfikuje tezy analizowanego stanowiska przez odwołanie się do doświadczenia i do wizji przedmiotu, jaką w oparciu o nie sam Autor posiada. Świadom niebezpieczeństwa wypaczenia danych doświadczenia, daleki jest od narzucania czytelnikowi owej wizji; raczej prowadzi swe rozważania wespół z czytelnikiem, zapraszając go do uczestniczenia w procesie uświadamiania sobie istotnej struktury badanego przedmiotu. Tak np. podsumowując swą prezentację poglądów Schelera na istotę przeżycia etycznego stwierdza, iż w ujęciu tym „wartość bywa przeżywana właściwie tylko emocjonalnie i dlatego przeżycie etycz-

[5] *Problem oderwania przeżycia od aktu na tle poglądów Kanta i Schelera*, Roczniki Filozoficzne 5 (1955—57) z. 3, s. 141.

[6] Dobrym tego przykładem jest etyka seksualna i małżeńska, której Karol Wojtyła poświęcił sporo publikacji. Już drugie wydanie *Miłości i odpowiedzialności*, choć ukazało się zaledwie dwa lata po pierwszym, zostało przez Autora rozszerzone i uzupełnione. Potem K. Wojtyła czuł potrzebę dalszych „retractaciones", którym dał wyraz w szeregu artykułów (por. zwłaszcza: *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, Roczniki Filozoficzne 22 (1974) z. 2 s. 162—174; *Rodzicielstwo a „comunio personarum"*, Ateneum Kapłańskie 84 (1975) s. 17—31; *Rodzina jako „comunio personarum". Próba interpretacji teologicznej*, Ateneum Kapłańskie 83 (1974) s. 347—361. Także *Osobę i czyn* traktował Autor jako początek rozważań, których wyraźną kontynuacją jest np. artykuł: *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 24 (1976) z. 2, s. 6—39.

ne jest do głębi przeżyciem emocjonalnym... I otóż właśnie z tym poglądem Schelera na istotę — i to nawet na fenomenologiczną istotę — przeżycia etycznego nie podobna się zgodzić. Przeżycie etyczne, ów całokształt, który każdy człowiek zna z własnego wewnętrznego doświadczenia, nie polega w swej strukturze przede wszystkim na emocji... Centralnym... momentem struktury przeżycia etycznego jest moment chcenia... Scheler nie dostrzegł..., że wartością etyczną można nazwać tę tylko wartość, której sprawczą przyczyną jest sama osoba działająca".[7]

d) Ostrożność w ukazywaniu swej wizji, obawa, by nie utracić żadnego istotnego elementu badanej rzeczywistości, ani też właściwej ich hierarchii i wzajemnych odniesień, każą kard. Karolowi Wojtyle unikać wypowiedzi ostatecznych, zbyt jednoznacznych. Często poprzedza On swe określenia i tezy osłabiającym nazbyt radykalne ich znaczenie zastrzeżeniem w rodzaju „poniekąd", „niejako" lub t.p. Nadto zaś nie poprzestaje na jednorazowym określeniu swego stanowiska, lecz kilkakrotnie nawraca do raz już ukazanej rzeczy, stosując język kolejnych przybliżeń i pokazując rzecz w coraz to bogatszym kontekście. Uczestniczenie w takim, coraz to pełniejszym, oglądzie przedmiotu wymaga ze strony czytelnika sporego wysiłku wyobraźni i cierpliwości; również w interpretacji stanowiska kard. Wojtyły łatwo zagubić ten, tak przezeń ceniony, całościowy obraz rzeczywistości. Można posługiwać się wyłącznie cytatami z Jego dzieł i na ich podstawie sformułować pogląd z gruntu obcy myśli ich autora. Ten styl filozofowania, wraz z tendencją do ubogacania tradycji arystotelesowsko-tomistycznej analizami przeprowadzanymi w ramach filozofii świadomości (zwłaszcza fenomenologii) skłania niektórych do określenia Wojtyły mianem „tomizującego fenomenologa".[8] Styl ten jest też — dodajmy — efektem permanentnego braku czasu, na który cierpiał On co najmniej od roku 1958 i z racji którego publikacje Jego miały nierzadko formę raczej szkicu, niż wykończonej w swej formie wypowiedzi.[9] W efekcie każdy, kto próbuje przystępnie i trafnie zreferować poglądy kard. Wojtyły, znajduje się w niełatwej sytuacji; trudno mieć pewność, że myśl Jego została trafnie uchwycona, jeszcze trudniej poprawnie ją przekazać. To też było powodem, dla którego prezentację koncepcji doświadczenia kard. Wojtyły poprzedzono tym przydługim wprowadzeniem.

[7] *Problem oderwania przeżycia od aktu*, art. cyt., s. 133—134.

[8] Por. wypowiedź A. B. Stępnia w dyskusji wokół *Osoby i czynu* zatytułowaną znamiennie: *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn"*, Analecta Cracoviensia 5—6 (1973/74) s. 153—157.

[9] Dotyczy to zwłaszcza *Osoby i czynu*, choć nie tylko. Podobnie szkicowy charakter ma ważny dla nas artykuł *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* t. 3, Warszawa 1969 s. 217—250.

1. KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA KAROLA WOJTYŁY

Karol Wojtyła nie zajmował się teorią poznania, nie zajmował się więc wprost koncepcją doświadczenia. Chcąc jednak oprzeć swą antropologię i etykę na doświadczalnym punkcie wyjścia, musiał poświęcić sporo uwagi temu, jak doświadczenie rozumie. Świadom był bowiem tego, że w niektórych nurtach filozofii samo wyrażenie „doświadczenie człowieka i moralności" pozbawione jest sensu. Oba typy doświadczenia mają przy tym dość wspólnego, by można było mówić o jednej jego koncepcji, leżącej u podłoża bardziej szczegółowych doświadczeń: człowieka i moralności. Swe uwagi na temat tego doświadczenia oraz jego roli w antropologii i etyce poczynił w różnych rozprawach [10], w których rozwija i doprecyzowuje swą — w zasadniczych zrębach jednolitą — koncepcję. Wyraża się ona przede wszystkim, jak sądzę, w następujących tezach:

a) Doświadczenie jest poznaniem bezpośrednim, określeniem dziedziny faktów. „Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów... wskazuje też na... bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem" (*Osoba i czyn*, 12). Ta teza nie wprowadza żadnego novum do teorii doświadczenia; raczej przypomina pewne minimum treści, zawarte we wszelkich koncepcjach doświadczenia. Mniej powszechnie przyjęta, bardziej kontrowersyjna jest następna teza:

b) W doświadczeniu uczestniczy — i to aktywnie — ludzki umysł. „Akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu" (*Osoba i czyn*, 12). Co więcej, „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych zrozumień" (*Problem doświadczenia*, 15, por. też: *Osoba i czyn*, 13). Tą tezą przeciwstawia się Karol Wojtyła fenomenologicznej, skrajnie empirycznej koncepcji doświadczenia: „Przy założeniach empiryzmu sensualistycznego samo pojęcie doświadczenia moralności nie ma i nie może mieć żadnego sensu" (*Problem doświadczenia*, 12—13). Przeciwstawiając się heteronomizacji etyki, sprowadzaniu jej, na bazie zbyt wąsko pojmowanego doświadczenia, do psychologii lub socjologii moralności, zauważa, iż „jest jakaś perspektywa widzenia człowieka i jego działania, która przesądza o zatarciu granic pomiędzy moralnością a całą resztą psycho-socjologicznych treści, które się z nią łączą. Perspektywa ta wyznacza jakiś system założeń — niekiedy milcząco przyjętych — które determinują takie właśnie widzenie

[10] Por. zwłaszcza: *Osoba i czyn*, dz. cyt.; *Problem doświadczenia w etyce*, Roczniki Filozoficzne 17 (1969) z. 2, s. 5—24 (cytować go będę jako *Problem doświadczenia*); *Problem teorii moralności*, art. cyt. (*Problem teorii*); *Człowiek w polu odpowiedzialności* (Studium na temat koncepcji i metodologii etyki), nie wydany drukiem maszynopis, ss. 74 (*Człowiek*).

człowieka, które poniekąd jest jego niewidzeniem" (*Problem doświadczenia*, 10). Akcentując jednak rolę rozumienia w samym doświadczeniu, przeciwstawia się zarazem ostremu rozgraniczeniu między doświadczeniem a teoretyczną jego interpretacją: „Interpretacja moralności tkwi korzeniami swymi w doświadczeniu. Przystępując do niej wnikamy w to doświadczenie dzięki zrozumieniu, które wraz z doświadczeniem moralności jest nam dane. Interpretacja moralności polega na porządkowaniu tych zrozumień" (*Problem teorii*, 219). „Etyka to nic innego, jak proces zrozumienia tej rzeczywistości, jaką stanowi moralność, doprowadzona do końca" (*Człowiek*, 4).

c) Interpretacja doświadczenia człowieka i moralności przebiegać winna, zdaniem kard. Wojtyły, drogą indukcji arystotelesowskiej, której jakby przedłużeniem jest redukcja. Sens tej jednej w gruncie rzeczy metody polega na dociekaniu istoty doświadczanego przedmiotu i scalaniu stopniowym tego, co w pierwszym momencie jawi się jako wielorakie: „Dojście od tej wielości faktów oraz ich złożoności do ujęcia ich zasadniczej tożsamości... jest dziełem indukcji... Indukcja toruje drogę redukcji... „Reducere" to tyle, co „sprowadzać", sprowadzać do właściwych racji lub podstaw, czyli właśnie: tłumaczyć, wyjaśniać, interpretować" (*Osoba i czyn*, 17—20). To „redukowanie" bogactwa rzeczywistości do istotnej dla niej struktury każe właśnie w budowaniu teorii stale zachowywać kontakt z doświadczeniem, weryfikującym prawidłowość redukcji. „Redukcja... jest immanentna w stosunku do doświadczenia, nie przestając być w stosunku do niego... transcendentną" (*Osoba i czyn*, 21).

d) Doświadczenie ma charakter przedmiotowy i gwarantuje realizm teorii. Akcentując przedmiotowość doświadczenia kard. Wojtyła przeciwstawia się, popularnym zwłaszcza w filozofii świadomości, tendencjom do zbytniego upodmiotowania procesu poznawczego, przez co zatraca się teoriopoznawczy realizm: „Doświadczenie jako punkt wyjścia nauki zawsze było i jest poniekąd sprawdzianem realizmu w całym sposobie jej uprawiania... Pierwszy element-aspekt doświadczenia można określić jako poczucie rzeczywistości, kładąc akcent na „rzeczywistość", czyli na fakt, że coś istnieje istnieniem realnym i obiektywnie niezależnym w stosunku do poznającego podmiotu, do jego aktu poznawczego, a zarazem istnieje jako przedmiot tego aktu" (*Problem doświadczenia*, 11 i 13). „Poznanie musi wychodzić poza siebie, gdyż spełnia się ono nie poprzez prawdę swojego aktu (percipi), ale poprzez prawdę transcendentnego przedmiotu — tego, co istnieje (esse) istnieniem realnym i obiektywnym, niezależnie od aktu poznawania" (*Problem doświadczenia*, 14).

Te cztery tezy jeszcze należy uzupełnić krótkim omówieniem ważnej dla tej koncepcji doświadczenia kwestii stosunku doświadczenia

wewnętrznego i zewnętrznego. Zarówno bowiem człowiek, jak i moralność dostępne są podmiotowi poznającemu dwojako: od wewnątrz i od zewnątrz. Karol Wojtyła jest przekonany o potrzebie obu typów doświadczeń. Wymagają one scalenia, skoro na bazie tych doświadczeń ma powstać jedna teoria człowieka lub moralności. O szczegółach procesu scalania tych doświadczeń wspomnę później; tu zaznaczyć tylko trzeba, że doświadczenie wewnętrzne (introspekcja) zachowuje swoisty priorytet przed doświadczeniem zewnętrznym: „To drugie (doświadczenie zewnętrzne — A. S.) zachodzi jednak poniekąd poprzez doświadczenie wewnętrzne. Specyfiki moralności nie sposób uchwycić gdzie indziej jak tylko we wnętrzu ludzkiej osoby". (*Problem doświadczenia*, 17); „Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do żadnego innego człowieka nie może być postawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu" (*Osoba i czyn*, 8). Oba typy doświadczeń, choć niewspółmierne, zachowują zasadniczą tożsamość i przenikają się nawzajem: „ja sam dla siebie jestem nie tylko „wewnętrznością" ale także i „zewnętrznością"... każdy zaś inny człowiek poza mną... ma również właściwe sobie wnętrzne. Chociaż wprost nie doświadczam tego wnętrza, jednak o nim wiem... Czasem ta wiedza... przechodzi jakby w pewnego rodzaju doświadczenie cudzego wnętrza" (*Osoba i czyn*, 10). Podobnie jest z doświadczeniem moralności: „Człowiek posiada nie tylko zdolność do przeżywania dobra i zła moralnego, ale także do uczestniczenia w podobnych przeżyciach innych ludzi" (*Problem doświadczenia*, 16).

Z powyższego widać, jak ważną rolę odgrywa doświadczenie w antropologii i etyce kard. Wojtyły. Gwarantuje ono realizm tych nauk, scala rozbieżne tendencje filozoficzne, zawiera w sobie korzenie pełnego rozumienia badanej rzeczywistości, przez co stanowi drogowskaz w budowie pełnej teorii, a zarazem kryterium jej poprawności.

2. DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

Powiedziano o nim już nieco przy okazji omówienia koncepcji doświadczenia w ogóle. Spróbujmy te wiadomości uporządkować i uzupełnić.

a) Człowiek jest nam dany w doświadczeniu w różny sposób, jednak „czyn jest szczególnym momentem oglądu — czyli doświadczenia — osoby" (*Osoba i czyn*, 13). W tradycyjnej antropologii przeprowadzano zazwyczaj najpierw analizę istoty człowieka, definiowano osobę — i dopiero dysponując pojęciem osoby charakteryzowano rodzaje jej aktywności, wiele uwagi (zwłaszcza w etyce) poświęcając

problematyce czynu. Etyka „jest nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę. W studium niniejszym natomiast zamierzamy odwrócić to ujęcie... Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn... Czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć" (*Osoba i czyn*, 14). To jest punkt wyjścia antropologii kard. Wojtyły, decydujący w głównej mierze o jej oryginalności. Choć idea poznawania bytu poprzez analizę jego aktywności nie jest obca filozofii klasycznej; opiera się ona na przekonaniu zawartym w adagium „agere sequitur esse". Jednakże faktycznie punktem wyjścia antropologicznych rozważań był najczęściej fenomen poznania umysłowego, wyróżniający człowieka od zwierząt, nie zaś czyn jako taki.

b) Fakt działania ludzkiego, stanowiący niejako „okno na osobę", dany jest nam, jak wspomniano, w dwojaki sposób: poprzez doświadczenie zewnętrzne (działanie innych). Stanowi to pewną trudność: absolutyzacja pierwszego typu doświadczenia prowadzić może do „egologii" w miejsce antropologii, oparcie się zaś wyłącznie na doświadczeniu zewnętrznym grozi neopozytywistycznym psycho- i socjologizowaniem, w którym gubi się ujawniane w czynie bogactwo osoby. Poznając siebie człowiek rozwija wiedzę o sobie, która dopełniona jest, dzięki wzajemnemu przekazywaniu sobie wyników doświadczeń, wiedzą o innych. „Jednakże u podstaw tej wiedzy stoi zawsze doświadczenie i dlatego też wiedza o człowieku wzajemnie sobie komunikowana przez ludzi może niejako trafić u każdego do jego własnych doświadczeń" (*Osoba i czyn*, 7). Te dwa różne typy doświadczeń umysł ludzki sprowadza jakby do „wspólnego mianownika" poprzez dostrzeżenie ich „zasadniczej tożsamości", związanej z dostrzeżeniem przyporządkowania „mnie" gatunkowi „człowiek". Właśnie ta gatunkowa stabilizacja przedmiotów doświadczanych dokonana drogą indukcji, umożliwia wzajemne nakładanie się na siebie doświadczeń (wewnętrznych i zewnętrznych), co z kolei stanowi podstawę dla kształtowania ogólnej wiedzy o człowieku. Wiedza ta nie tylko wypływa z doświadczenia, ale i wpływa na nie: im jest bogatsza, tym bardziej „naświetla" kolejne doświadczenia. Dzięki aktywności umysłu dochodzi więc do wzajemnej interferencji doświadczeń i do wspomnianego w poprzednim punkcie — uzewnętrznienia doświadczenia wewnętrznego oraz swoistego uwewnętrznienia doświadczenia zewnętrznego. Tak więc „niewspółmierność doświadczenia człowieka... nie przynosi jakiegoś poznawczego rozszczepienia czy niesprowadzalności... Ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota" (*Osoba i czyn*, 11).

c) Nie wszystkie jednak rodzaje aktywności, w których uczestniczy człowiek, zasługują na miano „czynu". Tradycja arystotelesow-

sko-tomistyczna rozróżniała trafnie między „actus hominis" i „actus humanus". Także język potoczny zawiera znamienne rozróżnienie między przypadkiem, gdy coś „dzieje się w człowieku" lub „dzieje się z człowiekiem" — a sytuacją, w której „ja działam". „Wnikając w fakty stwierdzamy, że o zasadniczej tej różnicy stanowi moment sprawczości... kiedy działam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego 'ja'... Przeciwstawność działania i dziania się, czynności i bierności, wyłania nową jeszcze przeciwstawność, która wynika z przeżycia sprawności lub jego braku" (*Osoba i czyn*, 68—69). Rozróżnienie to dokonane jest w książce kard. Wojtyły w ramach szerszej analizy świadomości. W sprawczości też ujawnia się właściwa człowiekowi jako osobie struktura samo-posiadania i samo-panowania, na których z kolei zasadza się właściwość samostanowienia, w której Karol Wojtyła widzi istotę transcendencji osoby względem swego działania i siebie samej (swej natury). Samostanowienie ukazuje też zdolność człowieka do aktywizowania, organizowania różnych warstw swej osobowości (integracja osoby w czynie), cała zaś ukazana tą drogą struktura osobowa człowieka wyznacza właściwe wymiary uczestnictwa osoby w społeczności osób. Brak tu miejsca na szczegółowe referowanie poszczególnych etapów K. Wojtyły teorii człowieka; wspominam tu o nich jednak, by ukazać, jak kapitalne znaczenie dla całej antropologii Karola Wojtyły ma ujawnienie i pełna eksplikacja sprawczości, definiującej niejako czyn jako najpełniejsze i najwłaściwsze zaktywizowanie ludzkiej osoby.

O ile wybór perspektywy badania człowieka: analiza czynu, stanowi podstawowe założenie metodyczne Jego antropologii, zaś uznanie możliwości unifikacji doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego stanowi istotne założenie metodologiczno-teorio-poznawcze, o tyle podstawową tezą merytoryczną głoszoną przez kard. Wojtyłę w tak obranej perspektywie badania człowieka jest stwierdzenie, iż sprawczość jest tą właściwością, która ujawnia się w czynie jako najtrafniej charakteryzująca człowieka jako osobę.

3. DOŚWIADCZENIE MORALNOŚCI

Choć rozważania kard. Wojtyły na temat moralności nie zostały uwieńczone taką monografią, jaką w dziedzinie antropologii filozoficznej jest *Osoba i czyn*, jednak nad podstawami etyki pracował On dłużej i rozważania dotyczące jej punktu wyjścia — a więc właśnie doświadczenia moralności — wydają się bardziej dojrzałe, niż analogiczne analizy w dziedzinie filozofii człowieka. Podobnie, jak

w przypadku doświadczenia człowieka, zasadnicza myśl kard. Wojtyły przedstawiona będzie w trzech punktach: „metodologicznym", „metodycznym" i „merytorycznym".

a) Wspomniano już, że doświadczenie moralności, tak jak doświadczenie człowieka, jest dwojakiego rodzaju: wewnętrzne i zewnętrzne, nie będziemy więc tu powtarzać poglądów Wojtyły w tej kwestii. Przypomnijmy tylko, że w przypadku doświadczenia moralności także zachodzi potrzeba zintegrowania obu typów doświadczeń i że sposób dokonywania tej integracji jest podobny. Analizy dotyczące sposobu doświadczenia moralności są jednak bardziej szczegółowe. I tak Karol Wojtyła odróżnia „doświadczenie moralności" od „doświadczenia moralnego"; to ostatnie jest bardziej bezpośrednio związane z praktykowaniem moralności. Ujawniają się w nim dwa specyficzne sposoby zaangażowania człowieka: „Doświadczenie moralne zawiera w sobie podwójny udział człowieka: i to, że jest sprawcą, i to, że jest świadkiem" (*Problem doświadczenia,* 17). Zwłaszcza w przypadku czynów lub przeżyć własnych wyraźnie obecny jest moment sprawczości, który — zdaniem kard. Wojtyły — zawarty jest szczególnie dobitnie w pojęciu „fakt moralny". „Kiedy natomiast mówimy o doświadczeniu moralnym, zwracamy ponadto uwagę na moment pewnego świadectwa... Jest to albo czyn jego własny, albo też czyn spełniony przez innego człowieka. W tym drugim wypadku świadectwo zakłada jakieś uczestnictwo w czynie oraz w przeżyciu dobra czy zła moralnego" (*Problem doświadczenia,* 17—18). Tak pojęte doświadczenie moralne jest pierwotne względem doświadczenia moralności: „nie może być doświadczenia moralności bez doświadczenia moralnego" (*Problem doświadczenia,* 18). Można by zapytać, czy nie dałoby się zredukować moralności do doświadczenia moralnego. Jednak kard. Wojtyła wskazuje na potrzebę utrzymania tego rozróżnienia, a nawet skupienia uwagi na doświadczeniu moralności, ponieważ to moralność właśnie stanowi określoną, jednolitą jakość, której doświadczamy w różnych faktach moralnych i które uzasadnia określanie tych różnych skądinąd faktów i doświadczeń mianem faktów (doświadczeń) moralnych. „Stąd sens terminu ‚doświadczenie moralności' jest w stosunku do doświadczenia moralnego jakby pogłębiający, a zarazem uściślający. Ma to poważne konsekwencje dla całej koncepcji etyki, która nie tylko jako nauka o faktach moralnych, ale jako nauka o moralności posiada swój własny homogenny korzeń w doświadczeniu" (*Problem doświadczenia,* 18). Wskazane tu znaczenie doświadczenia moralnego i doświadczenia moralności należy jeszcze odróżnić od tego ich znaczenia, które dochodzi do głosu wtedy, gdy mówi się np. o „nabywaniu doświadczenia moralnego" lub o doświadczeniu moralności w znaczeniu społecznym (ethos grupy społecznej), której także można

jakoś doświadczać. Są to jednak sensy względem poprzednio wyróżnionych pochodne. Wzajemny stosunek doświadczeń w tych dwu znaczeniach jest podobny do poprzednio omówionej relacji między doświadczeniem człowieka a wiedzą o człowieku.

b) Jak człowiek ujawnia się najpełniej przez czyn i analiza czynu jest znakomitym punktem wyjścia analizy osoby, tak w dziedzinie etyki takim punktem jest rozważenie przeżycia powinności moralnej. „Moment właściwy moralności zawiera się w doświadczeniu powinności... Stanowi ona moment kostytutywny doświadczenia moralności" (*Człowiek,* 2—6). Chodzi, oczywiście, o powinność moralną, charakteryzującą się znamienną bezwzględnością, nie zaś o powinność „techniczną", związaną z ludzkim wytwarzaniem. W powinności moralnej zawiera się, jak wspomniano, element sprawczości; jest to jakby jej odniesienie podmiotowe, pobudzające człowieka do określonego działania lub jego zaniechania. Zarazem jednak powinność jest zawsze powinnością spełnienia czegoś — i w tym ujawnia się jej konieczne odniesienie do wartości moralnej: dobra i zła. Odniesienie to zaznaczone jest przy tym szczególną normatywnością, uwydatnioną właśnie w odróżniającej powinność moralną od innych rodzajów powinności kategoryczności: mimo fizycznej możliwości dokonania różnych czynów, podmiot świadom jest tego, że powinien — i to bezwarunkowo — uczynić tylko jedno. Tak więc, mimo szczególnego miejsca, jakie zajmuje powinność moralna i jej przeżycie w doświadczeniu moralności, nie wyczerpuje ona tego doświadczenia. Wyznacza ona niejako warstwę deontologiczną, wraz z którą dana nam jest jednak w doświadczeniu moralności — właśnie poprzez specyficzną strukturę powinności moralnej — warstwa aksjologiczna i normatywna. Rozwinięcie tych aspektów, ich teoretyczne ujęcie, stanowi przedmiot teorii moralności (odpowiadającej na pytanie: „Co to jest moralność?") i etyki (pytającej: „Przez co ostatecznie czyny ludzkie są moralnie dobre i złe?" i mającej w efekcie wyraźniej normatywną i metafizyczną postać).

c) Powinność moralna jest powinnością spełniania czynów dobrych lub niespełniania złych. Kiedy pytamy o rację tego rozszczepienia, pytamy o normę moralności, która w istocie definiuje sens terminu „dobry moralnie". Otóż sens ten tkwi w tym, że to człowiek przez dobry czyn sam staje się dobry — jako człowiek właśnie. „Dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry lub zły, złem zaś moralnym to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest zły" (*Problem teorii,* 234). Toteż „właściwa i adekwatna jest taka interpretacja, która wartość moralną ujmuje na gruncie bytu i stawania się człowieka („esse" — „fieri") poprzez jego czyny" (*Problem teorii,* 232). A ponieważ człowiek staje się człowiekiem przez to, że jest (staje się) osobą, stąd K. Wojtyła pro-

ponuje następujące sformułowanie podstawowego twierdzenia personalizmu w etyce: „Dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako osoba jest dobry (jest dobrą osobą) — a złem moralnym to, przez co człowiek jako osoba jest zły (jest złą osobą)" (*Problem teorii*, 235). Ponieważ zaś struktura osobowa człowieka jest w swej istotnej treści obiektywnie dana, niezależnie od odczuć i pragnień poszczególnych ludzi, moralna powinność spełniania dobrych czynów czerpie swą treść i moc spoza tych odczuć — choć dana jest w przeżyciu. Dlatego „ujęcie stosunku wartości moralnej do człowieka w sensie samego tylko zapodmiotowania tejże wartości w człowieku i jego czynach jest o wiele za słabe, niewystarczające i nieadekwatne w stosunku do rzeczywistości danej w doświadczeniu". (*Problem teorii*, 234).

Jak więc w momencie sprawczości, decydującej o tym, że dana aktywność ludzka zasługuje na miano czynu, ujawnia się istotna struktura osobowa człowieka, tak w normatywnym „piętnie" powinności moralnej ujawnia się to, przez co powinność ta jest powinnością moralną właśnie: odniesienie wartości zadanej w tej powinności do dobra człowieka jako osoby.

4. STOSUNEK DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA DO DOŚWIADCZENIA MORALNOŚCI

Omawiając doświadczenie moralności wspomniałem m.in., że istotnym momentem faktu (doświadczenia) moralnego jest sprawczość. Ta sama sprawczość jednak, jak pamiętamy, łączy osobę z czynem, ujawnia właściwą osobie strukturę samo-posiadania, samo-panowania, a w końcu samostanowienia. Widać stąd, jak bardzo „doświadczenie moralności zawsze tkwi w doświadczeniu człowieka, a poniekąd nawet jest tym doświadczeniem" (*Problem doświadczenia*, 19). Z drugiej strony, czyn moralnie dobry, zadany człowiekowi w przeżyciu powinności moralnej, jest dobry przez to właśnie, że czyni człowieka dobrym w jego wymiarze osobowym, czyni go niejako „bardziej osobą". Toteż analiza czynu w aspekcie jego wartości moralnej stanowi szczególnie ważny aspekt odkrywania człowieka poprzez jego działania. Karol Wojtyła powiada więc, iż „doświadczenie a zarazem intelektualny ogląd osoby w czynach poprzez czyny pochodzi w szczególny sposób stąd, że czyny owe posiadają wartość moralną" (*Osoba i czyn*, 14). Tak więc „implikacja doświadczeń jest wzajemna i dwustronna. Człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony doświadczenia moralności — a w ślad za tym i jej zrozumienia — nie podobna oderwać od człowieka i od człowieczeństwa. Zachodzi tutaj związek

istotowy. Istota moralności oraz człowieczeństwa są związane ze sobą nierozłącznie" (*Problem doświadczenia,* 19).

To wzajemne ścisłe powiązanie nie stoi jednak na przeszkodzie, by te dwa rodzaje doświadczenia odróżniać (nie rozdzielając ich) i by budować w oparciu o nie dwie różne, choć powiązane z sobą nauki: antropologię i etykę. Chcąc możliwie adekwatnie określić, jak należy rozumieć owo konieczne odróżnienie i wyodrębnienie, które nie jest rozdzieleniem, Wojtyła posługuje się pojęciem „wyłączenie przed nawias": „Wyłącza się przed nawias te elementy działania matematycznego, które w jakiś sposób tkwią we wszystkich innych elementach, w jakiś sposób są wspólne temu wszystkiemu, co pozostaje w nawiasie. Wyłączenie przed nawias ma na celu ułatwienie sobie działania, nie ma natomiast na celu ani odrzucenia tego, co znajduje się przed nawiasem, ani też zerwania więzów między tym, co przed nawiasem, a tym, co w nawiasie. Wręcz przeciwnie, owo wyłączenie jeszcze bardziej uwydatnia obecność i znaczenie elementu wyłączonego w całym działaniu... Tak też i problem 'osoba — czyn', który tradycyjnie tkwił w etyce, poprzez swoiste wyłączenie przed nawias, może pełniej ujawnić się nie tylko w swojej własnej rzeczywistości, ale także w tak bogatej rzeczywistości, jaką stanowi ludzka moralność" (*Osoba i czyn,* 17). Z drugiej zaś strony, „ażeby zajmować się moralnością w sposób naukowy, trzeba... wejść również w doświadczenie człowieka, ale nie można poddać się mu bez reszty, to bowiem prowadziłoby raczej do zagubienia doświadczalnego punktu wyjścia w etyce, do jakiejś zmiany tej ostatniej na antropologię. Trzeba więc w doświadczeniu człowieka iść bardzo wnikliwie za moralnością, za jej własną specyfiką, a człowieka ujmować ze względu na nią. W punkcie wyjścia etyki chodzi o doświadczenie człowieka ze względu na moralność, a nie ze względu na człowieka" (*Problem doświadczenia,* 21).

O ile wiem, Karol Wojtyła nie posunął dalej analizy wzajemnego stosunku doświadczenia człowieka i moralności. Zauważmy jednak, że Jego uwagi w tej materii mają charakter raczej szkicowy, ogólnych postulatów, wyznaczają zasadnicze perspektywy badań, nie rozstrzygając wielu szczegółowych kwestii związanych z tym problemem. Łatwo np. spostrzec, że moralność i człowiek nie są rzeczywistościami „na tym samym piętrze": moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu — a dalej samego człowieka, który przez swe czyny staje się dobry lub zły. Człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; stanowi rzeczywistość bardziej samoistną, ale też i w swej istotnej strukturze jakby bardziej ukrytą. Dla kard. Wojtyły „oknem" na człowieka jest jego czyn. Wiadomo jednak, że nie jest to „okno" jedyne; wspomniałem o tym, że w psychologii tomistycznej odkrywa się istotę człowieka głównie przez analizę ludz-

kiego poznania; w etyce właśnie odkrywanie istoty moralności ujawnia człowieka-podmiot działania kwalifikowalnego moralnie oraz człowieka-„przedmiot", który zadany jest wszelkim podmiotom do afirmacji z racji przysługującej mu szczególnej godności; R. Ingarden doszedł do wniosków o człowieku bardzo podobnych do konkluzji Karola Wojtyły na podstawie analizy odpowiedzialności.[11] Moralność okazuje się więc jednym z fenomenów ukazujących istotę człowieka. Może nawet jest to fenomen szczególny [12], ale nie jedyny. Doświadczenie człowieka różni się więc od doświadczenia moralności, jak różnią się doświadczane w nich rzeczywistości.

5. PODSUMOWANIE. NIEKTÓRE TRUDNOŚCI KONCEPCJI KAROLA WOJTYŁY

Artykuł w zamierzeniu miał charakter referujący; na pełniejsze i bardziej krytyczne omówienie myśli kard. Wojtyły w poruszanej kwestii brak tu miejsca. Trudno więc formułować pytania i zarzuty pod adresem tak pobieżnie zreferowanej koncepcji. Tym niemniej wspomnieć należy o pewnych uwagach, które ta koncepcja nasuwa, zwłaszcza, że stała się ona przedmiotem dość wnikliwej krytyki, jaka miała miejsce w ramach dyskusji wokół *Osoby i czynu* w grudniu 1970 r. w Lublinie.[13] Sporo miejsca w tej dyskusji zajmowały kwestie metodologiczne i teoriopoznawcze i choć bezpośrednio odnosiły się one do K. Wojtyły koncepcji doświadczenia człowieka, jednakże wiele zastrzeżeń dotyczy mutatis mutandis doświadczenia moralności. Oto niektóre, ważniejsze, jak sądzę — uwagi:

a) Zdaniem ks. S. Kamińskiego, „zbyt poszerza się zakres tego, co nazywa się doświadczeniem. Szczególnie budzi opór uznanie każdego doświadczenia za jakieś zrozumienie przedmiotu doświadczenia, a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są racje tłumaczące rzeczywistość doświadczaną" (s. 75, por. też wspomniana w p. 4 uwaga na temat stosunku doświadczenia człowieka do doświadczenia moralności).

b) J. Kalinowski pyta, „czy faktycznie, osoba i czyn staje jako przedmiot, na który wszyscy mogą spojrzeć, bez uprzedniego dowiedzenia każdemu, iż człowiek jest osobą w znaczeniu przyjętym przez Ks. Kardynała?" (s. 68). Kalinowski, M. Gogacz i inni są zda-

[11] Na zbieżność tę zwrócił uwagę T. Styczeń w swym artykule *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie" Kardynała Karola Wojtyły*, Analecta Cracoviensia 5—6 (1973/74) s. 107—115,

[12] „Źródłem zaś, z którego czerpiemy poznanie o tym, jaką rzeczywistością jest osoba, będzie czyn — szczególniejszym jeszcze źródłem — moralność w aspekcie dynamicznym czyli egzystencjalnym". *Osoba i czyn*, s. 16.

[13] Głosy z tej dyskusji zostały zebrane w cytowanym już tu numerze 5—6 (1973/74) Analecta Cracoviensia, s. 49—272. Umieszczone poniżej cytaty i oznaczenia stron odnoszą się do tego numeru Analecta.

nia, że w pojęciu „osoba", które K. Wojtyła rozumie zgodnie z formułą Boetiusa jako „rationalis naturae individua substantia" zawiera się „cała metafizyka wymagająca, rzecz jasna, dowodu i to jakże skomplikowanego, subtelnego" (s. 68).

c) „Również unifikacja doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego oraz związana z tym rola indukcji i redukcji budzi zastrzeżenia. Autor *Osoby i czynu* praktycznie mocno ograniczył fenomenologiczną operację pokazywania, zastępując ją nie dość metasystemowo uwyraźnioną procedurą, którą poszerzył klasyczną indukcją. Można chyba wątpić w skuteczność proponowanego zabiegu. Dane introspekcyjne, dane oglądu zawartości świadomości i dane ekstraspekcyjne trudno jednoczyć w związku z indukcją" (s. 77).

d) Ze względu na akcent, jaki K. Wojtyła kładzie na ogląd badanej rzeczywistości kosztem pytań „dlaczego?", które jedynie ostatecznie uniesprzeczniają dane w doświadczeniu fakty (a przez nie: człowieka), Krąpiec, Kalinowski i inni nie są skłonni uznawać książki kard. Wojtyły za studium filozoficzne sensu stricto. Kalinowski podkreśla też, że trudno uznać za zadowalającą próbę scalenia filozofii bytu i świadomości.

Zarzuty są, jak widać, poważne. Należało ich zresztą oczekiwać; problem doświadczenia człowieka i moralności jest problemem teoriopoznawczym i metodologicznym. I choć Karol Wojtyła zastrzega się, że w szczegółowe problemy teorii poznania nie chce się w swej książce zagłębiać (*Osoba i czyn*, 12), ich podjęcie i rozwiązanie ma fundamentalne znaczenie dla wartości konstruowanej przezeń koncepcji antropologii i etyki.

Jednakże zarówno brak czasu, jak i — śmiem twierdzić — typ umysłowości Karola Wojtyły stanęły na przeszkodzie w doprecyzowaniu tych kwestii. Wojtyła prezentuje właśnie pewną wizję człowieka i moralności; pokazuje ją tak wnikliwie i sugestywnie, że nawet najostrzejsi krytycy przyznawali, że studium *Osoba i czyn* zawiera bardzo interesującą propozycję patrzenia na człowieka, a także wielkie bogactwo spostrzeżeń i analiz, które odznaczają się wśród licznych prac z dziedziny antropologii filozoficznej świeżością, zapładniającą do dalszego twórczego myślenia o człowieku. Propozycję tę trzeba doprecyzować, szczegółowe rozważania scalać i kontynuować, jest to jednak etap następny. Kard. Wojtyła spełnił niejako swoje zadanie wytyczając określoną perspektywę rozważań o człowieku i moralności, perspektywę, w której kluczową rolę odgrywa doświadczenie obu tych rzeczywistości — i pokazując (zwłaszcza w antropologii) ich bogactwo, jakie ta perspektywa odsłania.

Andrzej Szostek MIC