

KS. ANDRZEJ SZOSTEK MIC

OSOBOWA STRUKTURA BYTU LUDZKIEGO W PERSPEKTYWIE DOŚWIADCZENIA MORALNOŚCI W UJĘCIU K. WOJTYŁY.

Karol Wojtyła należy do filozofów, którzy cały swój wysiłek poznawczy koncentrują na jednym pasjonującym ich przedmiocie. Pasją – nie tylko naukową – obecnego papieża był i jest człowiek. A i on interesuje Wojtyłę-filozofa przede wszystkim jako dynamiczny podmiot, który zdolny jest sam siebie spełnić, spełniając czyny, które co do swej treści oraz sposobu ich realizacji odpowiadają mu jako osobie. Domeną K. Wojtyły jest więc antropologia filozoficzna i etyka. Wszelkie inne problemy, które w swych pracach porusza – zwłaszcza teoriopoznawcze i metodologiczne – wyrastają z zagadnień antropologiczno-etycznych i im są podporządkowane. Wśród tych problemów szczególne miejsce zajmuje kwestia punktu wyjścia oraz metody, jaką należy obrać próbując odpowiedzieć na niełatwe pytania o to, kim człowiek jest i jakie są właściwe jego drogi samospelnienia. K. Wojtyła uświadomił sobie doniosłość tych pytań i dość wyraźnie swe metodologiczne stanowisko określił.¹

Jego zdaniem zarówno człowiek, jak i moralność, są człowiekowi doświadczalnie dostępne. Doświadczenia te – choć różne – mają podobny charakter i wiążą się z sobą tak bardzo, że można powiedzieć, iż „implikacja doświadczeń jest wzajemna i dwustronna”², a to z racji ścisłego związku (choć nie tożsamości) ich przedmiotów. Można więc zastanawiać się zarówno nad tym, co o moralności mówi szerzej pojęte doświadczenie człowieka, jak i odwrotnie: czego ważnego dowiedzieć się można o człowieku poprzez doświadczenie moralności. Interesować nas będzie druga z wymienionych kwestii. Wydaje się bowiem, że K. Wojtyła analiza doświadczenia moralności ujawnia te znamienne rysy bytu ludzkiego, które z trudem – jeśli w ogóle – dostępne są poznawczo na drodze innych związanych z człowiekiem doświad-

¹ Por. zwłaszcza jego: *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 17:1969 z.2 s.5-24; *Problem teorii moralności*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T.3. Warszawa 1969 s.217-250; *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s.5-26.

² *Problem doświadczenia w etyce* s.19.

czeń. Analiza ta ukazuje mianowicie szczególny związek między respektem należnym każdej osobie będącej adresatem działania podmiotu, a samospelnieniem samego podmiotu jako osoby. Rozważania K. Wojtyły w tym przedmiocie mieszczą się zasadniczo w tradycji filozofii tomistycznej, choć zarazem – jak się wydaje – tradycję tę ubogacają, w znacznej mierze właśnie przez to, że inaczej niż w typowych pracach tomistów bazują na doświadczeniu. Z drugiej strony oparta na doświadczeniu antropologia i etyka rozwijana w duchu filozofii klasycznej budzi szereg wątpliwości, dotyczących zwłaszcza samego pojęcia doświadczenia człowieka i moralności³.

Zamierzeniem autora niniejszego artykułu nie jest jednak ani pokazanie, czy i jakie *novum* wnosi stanowisko K. Wojtyły do tradycyjnej filozofii tomistycznej, ani podejmowanie dyskusji na temat przyjętej przezeń koncepcji doświadczenia. Spróbujemy raczej wydobyć pewną wartość doprecyzowania i dalszej dyskusji myśl, która charakterystyczna jest dla personalizmu K. Wojtyły, a która pomaga uchwycić jego istotnie antro-po-relevantny sens. W tym celu najpierw trzeba będzie omówić K. Wojtyły koncepcję doświadczenia, następnie dokładniej scharakteryzować doświadczenie moralności, aby pokazać, co ważnego to doświadczenie mówi o człowieku jako osobie.

1. KAROLA WOJTYŁY KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA

Postulat oparcia etyki na swoistym doświadczeniu wysuwa kard. Wojtyła odwołując się do sytuacji we współczesnej etyce. Odzwierciedla ona „dwie skrajne tendencje w teorii nauki, ku którym grawituje nowożytny i współczesny myślenie filozoficzne”⁴. Jedną z nich jest skrajny empiryzm, który wprawdzie domaga się oparcia m.in. etyki na doświadczeniu, jednakże samo doświadczenie rozumie tak wąsko sensualistycznie, że „programowo wstrzymuje się od stawiania pytania właściwego dla etyki: co jest dobre, a co złe i dlaczego”?, pytając jedynie „co uchodzi za dobre lub złe moralnie u danej jednostki, w danym społeczeństwie lub w danym okresie dziejów tego społeczeństwa”⁵. Drugą tendencję określić można mianem aprioryzmu (skrajnego racjonalizmu), który „w dążeniu do pewności naukowej szuka punktu wyjścia w bezpośredniej rozstrzygalności sądów pierwszych”⁶. O ile zwolennicy empiryzmu skłonni są zajmować się nie ostatecznym uzasadnieniem norm, lecz jedynie normą jako faktem psychologicznym lub socjologicznym, o tyle aprioryzm z kolei „nie rozwiązuje podstawowego pytania

³ Znamienne, że większość uczestników dyskusji o książce *Osoba i czyn* skupiła swą uwagę na wstępnym, metodologicznym jej rozdziale. Por. gł. głosy J. Kalinowskiego, S. Kamińskiego, K. Kłosa, J. Tischnera, M. Jaworskiego, M. Gogacza umieszczone w „*Analecta Cracoviensia*” 5-6:1973-74 s. 63-106 oraz 125-138.

⁴ *Problem doświadczenia w etyce* s.6.

⁵ Tamże s.7.

⁶ Tamże s.6.

etyki: pytania o normatywność samych norm, o ich etyczną zasadność”⁷. Sprowadzając etykę do logiki norm, aprioryzm nie pokazuje źródła ich obowiązywalności, poprzestając na trosce o ich prawidłowe uporządkowanie. Doceniając wartość zarówno empirystycznej tendencji odwoływania się do faktów, jak i racjonalistycznego wymogu ustalenia wartości logicznej i porządkowania norm, kard. Wojtyła nie widzi innej drogi homogenizacji tak rozdwojonej i niejako wyprowadzonej poza swój właściwy przedmiot i charakter etyki, jak przez odwołanie się do leżącego u jej podstaw doświadczenia moralności oraz jego starannej eksplikacji.

Autor *Problemu doświadczenia w etyce* nie wymienia przedstawicieli stanowisk, w opozycji do których formułuje własny pogląd. Nietrudno jednak wskazać „protoplastów” zarówno empiryzmu jak i skrajnego racjonalizmu. Wystarczy przypomnieć jedną z wcześniejszych rozpraw K. Wojtyły *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*⁸. W artykule tym pokazuje on, jak ciągle aktualną alternatywę wobec jednostronności filozofii Hume’a i Kanta prezentuje pogląd św. Tomasza. Jednakże również w obrębie filozofii klasycznej zauważyć można „[...] 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”⁹. Kard. Wojtyła pragnął, by jego studium *Osoba i czyn* było próbą zharmonizowania tych dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii filozoficznej, która wymaga „prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wylaniają się z doświadczenia człowieka w jego obu aspektach”¹⁰. Filozofii bytu nieobce jest odwołanie się do doświadczenia i K. Wojtyła jest tego świadom¹¹, jednakże nazbyt jednostronnie obiektywizująca perspektywa, w jakiej przyjęto się rozważać problematykę moralną w obrębie filozofii bytu, utrudnia wydobyć całego bogactwa doświadczenia, do jakiego można i trzeba się w etyce odwoływać, a nawet pomniejsza rangę tego doświadczenia, sugerując niejako możliwość wyprowadzenia etyki w quasi-dedukcyjny sposób z metafizyki ogólnej¹².

⁷ Tamże s.7-8.

⁸ „Roczniki Filozoficzne KUL” 6:1958 z.2 s.13-31.

⁹ *Osoba i czyn* s.22.

¹⁰ Tamże s.23.

¹¹ Por. np.: „W tej chwili jestem przekonany o tym, że na właściwym stosunku do doświadczenia opiera się etyka Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu”. *Problem oderwania przeżycia od aktu na tle poglądów Kanta i Schelera*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 5:1955-57 z.3 s.141. Warto dodać, że związku etyki z doświadczeniem broni również poprzednik K. Wojtyły w Katedrze Etyki KUL, o. prof. F. Bednarski OP, choć wydaje się, że nieco inaczej, niż Wojtyła pojmuje samo doświadczenie. Por. F. Bednarski. *O empiryczne podstawy etyki normatywnej*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 5:1955-57 z.4 s.7-18.

¹² Tendencję do ubogacenia etyki utrzymanej w duchu filozofii bytu dorobkiem filozofii świadomości odnaleźć można już w rozprawie habilitacyjnej K. Wojtyły, w której konkluzji

Jak rozumie K. Wojtyła doświadczenie, które chce uczynić podstawą swej etyki i antropologii, a więc zarazem najważniejszym kryterium trafności ich twierdzeń? Sądzę, że z punktu widzenia interesującego nas tu tematu szczególnie ważne są następujące tezy Autora:

(A). Doświadczenie jest bezpośrednim poznaniem określonej dziedziny faktów.¹³ Ta teza nie wprowadza żadnego novum do przyjętego powszechnie sensu terminu „doświadczenie”, raczej przypomina minimum treści, zawarte we wszelkich jego koncepcjach. Jednakże uznanie, że jest możliwe bezpośrednie poznanie takiej rzeczywistości, jak moralność lub człowiek, implikuje taką koncepcję doświadczenia, w której aktywny udział bierze rozum, dla którego dane zmysłowe stanowią „medium quo” w akcie uchwycenia niematerialnego przedmiotu.

(B). W doświadczeniu aktywnie uczestniczy ludzki umysł. Co więcej, „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych rozumień”¹⁴. Przypisując taką rolę rozumowi i jego aktywności w doświadczeniu Wojtyła nie tylko radykalnie przeciwstawia się wszelkim skrajnie empirystycznym (fenomenalistycznym) jego koncepcjom, ale jak gdyby znosi ostre rozgraniczenie między doświadczeniem a 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”¹⁵. Doświadczenie też – przez właściwą sobie strukturę – niejako wyznacza kierunek jego interpretacji.

(C). Interpretacja doświadczenia człowieka i moralności winna przebiegać drogą artystotelesowskiej indukcji, której jakby przedłużeniem jest redukcja. Sens tej jednej w gruncie rzeczy metody polega na stopniowym scalaniu różnorodnych, choć z sobą powiązanych elementów doświadczenia. Scalanie to dokonuje się poprzez dochodzenie do wspólnego korzenia, wspólnych racji tego, co jawi się jako wielorakie¹⁶. Owe racje lub podstawy są już obecne w tym, co doświadczone, a więc dostępne uczestniczącemu

Autor stwierdza: „Jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maksa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej, to jednak może on nam ubocznie być pomocny [...]. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej, doświadczalnej.” Zob. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera*. Lublin 1959 s.122.

¹³ „Doświadczenie niewątpliwie wiąże się z jakąś dziedziną faktów [...], wskazuje też na [...] bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem.” Zob. *Osoba i czyn* s.12.

¹⁴ *Problem doświadczenia w etyce* s.15. Por. też: *Osoba i czyn* s.12-13.

¹⁵ *Problem teorii moralności* s. 219.

¹⁶ „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”. Zob. *Osoba i czyn* s.17-20.

w nim aktywnie umysłowi. Choć więc interpretacja doświadczenia prowadzi do teorii przekraczającej samo doświadczenie, to jednak doświadczenie człowieka i moralności odznacza się swoistą głębią, która „domaga się” takiej interpretacji i stale ją kontroluje. „Redukcja [...] jest immanentna w stosunku do doświadczenia, nie przestając być w stosunku do niego [...] transcendentną”¹⁷.

Aktywny udział umysłu ludzkiego w doświadczeniu, zapoczątkowujący indukcyjno-redukcyjną jego interpretację, bynajmniej nie oznacza przypisania rozumowi funkcji konstytuowania samego przedmiotu doświadczenia. Przed takim zniekształceniem przestrzega następująca teza.

(D). Doświadczenie ma charakter przedmiotowy. „Poznanie musi wyjść 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 poznania”¹⁸. Tylko respektując zdolność podmiotu do poznania nie konstruowanego przezeń przedmiotu, zagwarantować można realizm budowanej teorii¹⁹. Aktywność umysłu w doświadczeniu jest więc właściwą poznaniu aktywnością odtwórczą, nie zaś twórczą, kreatywną. Tezę tę godzi się przypomnieć wobec silnych dziś tendencji, także w teologii, usiłujących znieść ostre rozgraniczenie między podmiotem a przedmiotem poznania, czego skutkiem jest m.in. dość radykalne subiektywizowanie normy moralności²⁰.

Jest jeszcze jeden powód skłaniający do podkreślenia przedmiotowego charakteru doświadczenia; wiąże się on ze specyfiką doświadczenia człowieka i moralności.

(E). Człowieka i moralność poznać można na drodze doświadczenia zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Stwarza to jedyną w swoim rodzaju szansę w porównaniu z poznawaniem przedmiotów przynależących wyłącznie do świata zewnętrznego, choć zarazem rodzi niełatwy do rozwiązania metodologiczny problem²¹. Jednakże K. Wojtyła jest przekonany, że oba typy doświadczeń – mimo, iż są różne – „spotykają się” z sobą na gruncie identyczności doświadczanego przedmiotu, dopełniają się wzajemnie, a na-

¹⁷ Tamże s.21.

¹⁸ *Problem doświadczenia w etyce* s.14.

¹⁹ „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 podmiot tego aktu”. Zob. *Problem doświadczenia w etyce* s.11, 13.

²⁰ Por. np. C. Curran. *Themes in Fundamental Moral Theology*, Norte Dame 1977 s.203-220. Curran w tym właśnie duchu powołuje się na analizy B. Lonergana.

²¹ Zwraca nań uwagę zwłaszcza S. Kamiński w ramach wspomnianej dyskusji na temat *Osoby i czynu*. Por. t e n ż e. *Jak filozofować o człowieku?* „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-74 s.73-79.

wet przenikają²². O doświadczeniu moralności będzie mowa dalej. Na temat doświadczenia człowieka wspomnimy tylko, że umysł – zdaniem Autora *Osoby i czynu* – dokonuje na drodze indukcji swoistej „gatunkowej stabilizacji” przedmiotu doświadczenia: przyporządkowuje „mnie” gatunkowi „człowiek”, dzięki czemu poszczególne doświadczenia – wewnętrzne i zewnętrzne – nakładają się na siebie, kształtując ogólną wiedzę o człowieku, która z kolei „naświetla” kolejne doświadczenia²³. Jednakże – a dotyczy to także doświadczenia moralności – doświadczenie wewnętrzne zachowuje swoisty priorytet: „To drugie zachodzi jednak poniekąd poprzez doświadczenie wewnętrzne. Specyfiki moralności nie sposób uchwycić gdzie indziej jak tylko we wnętrzu osoby”²⁴.

O K. Wojtyły koncepcji doświadczenia, o wzajemnym związku między doświadczeniem człowieka i moralności, a także o rodzących się w związku z tym pytaniach można by powiedzieć więcej²⁵, jednak już powyższa charakterystyka pozwala – jak się wydaje – lepiej zrozumieć sens analiz, jakim K. Wojtyła poddaje doświadczenie moralności.

2. CHARAKTERYSTYKA WARTOŚCI MORALNEJ DANEJ W DOŚWIADCZENIU MORALNOŚCI

Dwa artykuły, w jakich podjął K. Wojtyła problematykę doświadczenia moralności (*Problem doświadczenia w etyce* oraz *Problem teorii moralności*) pomyślane były przez Autora jako pierwsze rozdziały obszerniejszego studium poświęconego koncepcji i metodologii etyki²⁶. Niestety dalsze rozdziały tego dzieła – w zamierzeniach Autora zapewne podobnej rangi, co *Osoba*

²² „Ja sam dla siebie jestem nie tylko 'wewnętrznością', ale także i 'zewnętrznością', [...] każdy zaś inny człowiek poza mną [...] ma również właściwe sobie wnętrze. Chociaż wprost nie doświadczam tego wnętrza, jednak o nim wiem. [...] Czasem ta wiedza przechodzi jakby w pewnego rodzaju doświadczenie cudzego wnętrza”. Zob. *Osoba i czyn* s.10. Podobnie ma się rzecz z doświadczeniem moralności: „Człowiek posiada nie tylko zdolność do przeżywania dobra i zła moralnego, ale i do uczestniczenia w podobnych przeżyciach innych ludzi”. Zob. *Problem doświadczenia w etyce* s.16.

²³ *Osoba i czyn* s.8-10. Tak więc „niewspółmierność doświadczenia człowieka [...] nie przynosi jakiegoś poznawczego rozszczepienia czy niesprowadzalności. [...] Można powiedzieć, iż ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota”. Tamże s.11.

²⁴ *Problem doświadczenia w etyce* s.17. Por. też: „Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do innego człowieka nie może być postawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu”. Zob. *Osoba i czyn* s.8.

²⁵ Por. w tej sprawie np. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kard. K. Wojtyły*. W: „Znak” 309:1980 s.27-289.

²⁶ Por. informację T. Stycznia we *Wprowadzeniu do Problemu teorii moralności*. W: *W nurcie zagadnień* s.217 oraz liczne wzmianki samego K. Wojtyły zawarte w tym artykule, a odnośzące się do planowanych dalszych części tego studium.

i czyn – nie zdążyły się ukazać. Już jednak te artykuły, w kontekście innych rozpraw K. Wojtyły, pozwalają odczytać dość wyraźną koncepcję moralności, jaka dana nam jest w jej doświadczeniu. Spróbujemy przypomnieć tu ważniejsze etapy analizy K. Wojtyły zwracając szczególną uwagę na te jej elementy, które odślaniają istotne rysy człowieka jako osoby.

A. Doświadczenie moralności a doświadczenie moralne²⁷

Termin moralność – przez swój teoretyczny charakter – wskazuje na to, że doświadczenie moralności rozumieć można jedynie jako doświadczenie jakiejś szczególnej jakości, która ujawnia się w innych, pod pewnym względem bardziej elementarnych doświadczeniach. Te elementarne doświadczenia to praktykowanie moralności, a więc akty wyboru określonego dobra lub zła moralnego. Człowiek jest sprawcą (twórcą) tych aktów, a zarazem ich świadkiem, świadom jest bowiem swej sprawczości i moralnej kwalifikacji swych czynów, osobiście przeżywa dobro lub zło moralne. Jednakże odnośnie kwalifikacji tego dobra bądź zła do poszczególnych indywidualnych aktów decyzji ma sens jedynie o tyle, o ile w tych jednostkowych „faktach moralnych” doświadcza człowiek specyficznej ich treści, jednorodnej pomimo wielości doświadczeń moralnych. Jakkolwiek więc „nie może być doświadczenia moralności bez doświadczenia moralnego”, to jednak doświadczenie moralności nie jest „jakąś abstrakcją umysłową wydobytą z tychże faktów, ale jest tym, czego w każdym z nich właściwie doświadczamy. [...] Stąd sens terminu „doświadczenie moralności” jest w stosunku do doświadczenia moralnego jakby pogłębiający, a zarazem uściślający”²⁷. Z tych więc powodów – i w tym znaczeniu – punktem wyjścia etyki jest doświadczenie moralności koncentrujące uwagę na tym, poprzez co poszczególne doświadczenia moralne zasługują właśnie na miano moralnych²⁸.

B. Teoria moralności a etyka normatywna

Rozważania i rozróżnienia poprzednie prowadzą do pytania: „Co to jest moralność?” Nie jest to – ściśle biorąc – podstawowe pytanie etyki. Etyka interesuje nade wszystko problemem: co jest moralnie dobre, a co

²⁷ *Problem doświadczenia w etyce* s.18.

²⁸ K. Wojtyła sugeruje inne jeszcze określenie różnicy między tymi doświadczeniami: „Można by tu użyć odpowiednio również określeń: doświadczenie moralne w znaczeniu funkcjonalnym (doświadczenie moralne) i doświadczenie moralne w znaczeniu przedmiotowym (doświadczenie moralności).” Tamże s.18. Wskazane tu znaczenie doświadczenia moralnego i doświadczenia moralności należy jeszcze odróżnić od tego ich sensu, który dochodzi do głosu wówczas, gdy mówi się np. o „nabywaniu doświadczenia moralnego” lub o doświadczeniu moralności w znaczeniu społecznym. Są to jednak sensy względem poprzednich pochodne i nie będziemy tu ich brali pod uwagę.

złe, a dokładniej: przez co czyny są moralnie dobre lub złe. Jeśli się zaś chce na to pytanie odpowiedzieć gruntownie, to nie wystarczy przytoczyć bezpośrednich racji moralnej wartości czynów (norm moralnych), ale trzeba wyjaśnić, skąd same normy czerpią swą normatywną moc. Podstawowe więc pytania etyki, to pytania o treść norm moralnych oraz o ich – sięgające metafizycznych podstaw – usprawiedliwienie²⁹. Jednakże pytania te zakładają, że wiadomo co należy rozumieć przez określenie „moralnie dobry lub zły”; wiadomo co znaczy „moralność”. Tymczasem tu właśnie potrzeba szczególnie uważnej i wielostronnej analizy, ponieważ od prawidłowej odpowiedzi na pytanie „co to jest moralność?” w znacznej mierze zależy wiele ściśle etycznych rozstrzygnięć, a nawet cała struktura etyki, która posługuje się tym pojęciem jako fundamentalnym.

Pytanie to – podstawowe dla teorii moralności – jest uprzednie względem pytań stricte etycznych, jak zresztą cała metaetyka jest logicznie wcześniejsza od etyki. K. Wojtyła jest jednak świadom również odwrotnej zależności: potrzebę podjęcia pytania o istotę moralności zrodziły pytania etyki, odczuwane słusznie jako pytania życiowo bardziej doniosłe. Tak jak pytania etyki wyrastają z doświadczenia moralności, istotnie związanego z doświadczeniem człowieka, tak też na pytanie „co to jest moralność?” trzeba szukać odpowiedzi w doświadczeniu możliwie integralnie pojętym. W odróżnieniu więc od wielu współczesnych metaetyków, K. Wojtyła nie chce poprzestać na analizach lingwistycznych, dotyczących przyjętego sposobu posługiwania się terminami specyficznymi dla etyki, ani też nie chce tracić z oczu całej – otwierającej się poprzez doświadczenie moralności – rzeczywistości człowieka wraz z całym jego dynamizmem, w kontekście którego dopiero moralność znajduje właściwe sobie miejsce. Toteż – choć, jak wspomniano, znamy tylko dwa pierwsze rozdziały niedokończonego studium z koncepcji i metodologii etyki – już one pokazują, że w ujęciu K. Wojtyły związek zagadnień metaetycznych (teorii moralności) z etyką właściwą jest bardziej ścisły i harmonijny niż to ma miejsce we współczesnej filozofii moralnej, zwłaszcza na terenie anglosaskim³⁰.

C. Wartość moralna a norma moralności

Skupiając uwagę na tym, co specyficzne dla poszczególnych „faktów moralnych”, a więc na moralności tychże faktów-aktów ludzkich, dokonujemy swoistej obiektywizacji moralności, czyli czynimy ją bezpośrednim przed-

²⁹ Por. *Problem teorii moralności* s.219-223.

³⁰ „W ten sposób teoria ta (tj. teoria moralności – przyp. A.S.) może spełnić funkcję łącznika pomiędzy doświadczeniem moralności a normatywną strukturą etyki. I nabieramy przekonania, że funkcja ta jest dla homogenności tej struktury właściwa i nieodzowna”. Zob. *Problem teorii moralności w etyce* s.226.

miotem uwagi. Tak widziana i badana moralność czynów – a przez nie ich podmiotu i sprawcy: człowieka – to nic innego, jak wartość moralna tychże czynów, czyli ich dobro lub zło moralne. Wartość ta jednak ze swej istoty odsyła do normy moralnej jako do zasady uzasadniającej tę wartość; ostatecznie zaś odsyła do normy moralności jako podstawy i źródła dobra i zła moralnego. W tym więc sensie „norma jest głębszym jeszcze i bardziej podstawowym wykładnikiem moralności, niż wartość”³¹. Normatywna podstawa wartości moralnych – przez fenomenologów nie dość respektowana – jest niezmiernie ważna, wskazuje ona bowiem na rangę człowieka – wynikającą z osobowej struktury jego bytu – jako na źródło wartości poszczególnych czynów. Zarazem zaś normatywny wymiar wartości moralnych wyraża inną jeszcze prawdę o człowieku: prawdę o jego dynamizmie, o możliwości samospelnienia albo są samoponizenia przez dobre albo złe czyny. Przez swe zakorzenienie w normie wartość moralna odsyła więc z jednej strony do obiektywnej prawdy o tym, kim człowiek jest i – wedle swej osobowej struktury – kim być może, z drugiej zaś do konkretnego nośnika tej prawdy, który konkretnym swoim czynem może ją w sobie potwierdzić i zaktualizować albo się jej sprzeniewierzyć ku własnej moralnej szkodzie³². Zwornikiem tej podwójnej prawdy o człowieku w nim samym jest sumienie. Nie przypadkiem Tomaszowa filozofia widzi w sumieniu subiektywną normę moralności i rozumie je jako sąd – a więc akt poznania – który stawia podmiot wobec suwerennej wobec niego prawdy – ale sąd praktyczno-praktyczny, kategorycznie nakazujący podmiotowi podjęcie czynu odpowiadającego poznanej prawdzie³³. Jedną z racji tej kategoryczności jest fakt, że prawda, jakiej sumienie daje świadectwo, sięga korzeni człowieczeństwa; ocena moralna człowieka równoznaczna jest z jego oceną jako człowieka. Jeśli zaś istotnym rysem bycia człowiekiem jest jego struktura osobowa, to można powiedzieć, że „u podstaw moralności, a zarazem w jej właściwym centrum znajduje się tylko człowiek jako osoba. To jest dobrem moralnym, przez co on jako człowiek staje się i jest dobry, to zaś jest złem moralnym, przez co on jako człowiek jest zły”³⁴.

D. Wartość moralna a czyn i jego podmiot

Poprzez swój apel do człowieka o czyn na miarę prawdy o nim samym, sumienie ujawnia jeszcze jeden nader znamienny jego rys: wymiar autotrans-

³¹ Tamże s.225.

³² „Złożoność dobra i zła moralnego wynika ze stosunku do zasady, czyli normy moralności, oraz ze stosunku do czynu człowieka, który czyn ten spełnia”. Zob. *Problem teorii moralności* s.230.

³³ Analizę struktury wartości moralnej, jej zakorzenienie w normie obiektywnej danej podmiotowi w akcie sumienia i wynikające stąd dalsze konsekwencje, przedstawia Autor w oparciu o fenomen moralnej winy. Tamże s.226-229.

³⁴ Tamże s.244; por. też tamże s. 234 n.

condencji. Wprawdzie dostrzec go można również wówczas, gdy nie jest on rozpatrywany z punktu widzenia normy moralności³⁵, tym niemniej w obliczu uświadomienia sobie w sumieniu dramatycznej wręcz alternatywy pomiędzy szansą samospelnienia a perspektywą samozniszczenia, owo znamię autotranscendencji rysuje się szczególnie ostro, a zarazem szczególnie prawidłowo. Prawidłowość ta wynika z integralnego uwzględnienia w wezwaniu sumienia wszystkich elementów charakteryzujących autotranscendencję. Nie sposób tu rozwijać tego bogatego tematu; poprzestańmy na wyliczeniu za Autorem trzech istotnych momentów: sprawczości osoby, teleologicznego charakteru realizacji wartości oraz powinnościowej specyfiki wolnych aktów wyboru wartości.

Tak więc przede wszystkim wyrażone w akcie sumienia normatywne zakorzenienie wartości moralnych pokazuje, że nie bytują one samoistnie, lecz realizują się w czynie, a poprzez czyn w jego podmiocie³⁶. Podmiot zdolny jest spełnić czyn jako jego rozumny i wolny sprawca i w ten sposób spełnić siebie. Towarzyszące nierzadko aktywności sumienia emocjonalne napięcie zdaje się mieć swe wytłumaczenie m.in. w przeświadczeniu człowieka, że od jego decyzji zależy on sam; że swój los dzierży we własnych dłoniach. A jest w tym przeświadczeniu nie tylko niepokój o wynik zmagania z sobą samym (ze swą słabością), ale nade wszystko poczucie wielkości człowieka, który zdolny jest nad sobą samym panować i o sobie stanowić. Na straży tak wielkiego dobra stoi więc sumienie, gdy domaga się – ze stanowczością proporcjonalną do rangi tego, kogo los się waży – spełnienia czynu na miarę rangi jego osobowego podmiotu i sprawcy. Toteż „tej swoistej bezwzględności dobra, która stanowi o osobowej transcendencji człowieka, nie można zagubić ani też przenieść ad aliud genus. W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej wewnętrzną i najbardziej własną historię”³⁷.

Skoro realizacja wartości moralnej w czynie tak ściśle wiąże się z moralnym, a więc istotnie osobowym, samourzeczywistnieniem jego sprawcy, to decyzja spełnienia czynu jest – co najmniej implicite – decyzją dotyczącą siebie samego; swego moralnego oblicza. „Człowiek nie tylko chce dobra, ale również chce być dobry. Chce lub nie chce: w tym zawiera się elementarny rdzeń moralności”³⁸. Chodzi więc nie tylko o teleologię czynów ludzkich

³⁵ Tak właśnie analizuje tę właściwość człowieka Autor w swym studium *Osoba i czyn* por. zwł. cz. II s.109-196.

³⁶ Tej ich specyfiki nie uwzględnił M. Scheler, przez co wartości moralne stały się dlań przedmiotami jedynie oglądu i przeżycia, pozbawionymi mocy normatywnej i oderwanymi od działania człowieka i perspektywy jego samospelnienia.

³⁷ Tamże s.245.

³⁸ Tamże s.237.

w aspekcie prakseologicznym; o to, że każdy czyn rozumny jest per definitio-
nem podjęty dla osiągnięcia jakiegoś celu. K. Wojtyła jest zdania – w przeci-
wieństwie do M. Schelera – że człowiek może chcieć własnej dobroci moral-
nej jako celu i nie ujmuje to nic ani tej wartości, ani temu dążeniu. Wpraw-
dzie rzeczywiście moralna wartość czynów pojawia się niejako „na barkach
czynu” realizującego bezpośrednio inną wartość, „przedmoralną” (tj. taką,
która sama przez się nie decyduje o wartości człowieka jako osoby), tym
niemniej racją wyboru poszczególnych „wartości przedmoralnych” jest ich
relacja do dobra osoby jako osoby, a więc do wartości moralnych. Ujawnia
się tu więc pewna dwukierunkowość aktów woli: ku przedmiotowi „bezpo-
średniego” chcenia oraz ku własnemu podmiotowi³⁹ – co zresztą wiąże się,
jak to zobaczymy dalej – ze swoistym zdwojeniem znaczenia personalizmu.
Tu tylko skonstatujemy, iż wartość moralna nie tylko może być celem dzia-
łania podmiotu, ale wręcz każdy wybór wartości przedmiotowej (i przedmo-
ralnej) ipso facto jest aktem realizacji bardziej podstawowego wyboru pod-
miotu: „chcę być dobrym” bądź „chcę być złym”.

Ów moralno-teleologiczny sens wszelkich decyzji uzupełnia jednak K.
Wojtyła natychmiast postulatem uwzględnienia wymiaru powinności tychże
decyzji. Wymiar ten – ściśle biorąc – stale był obecny w dotychczasowych
analizach, wynika on bowiem z normatywnego fundamentu wartości moral-
nej. Jeżeli trzeba o nim osobno powiedzieć, to głównie po to, by dopełnić
wspomniany uprzednio teleologiczny rys ludzkich czynów, a nawet go pogłę-
bić. Chodziło wszak o taki cel, którego „nie godzi się nie chcieć”, a więc
który „powinno się” chcieć z racji szczególnego, bezwzględniego dobra,
które się za tymi wartościami kryje⁴⁰. Powinność wskazuje więc niejako
na moralne granice wolności: „Z racji rangi wchodzącego w grę dobra,
nie wolno ci go nie chcieć; powinieneś je chcieć!”. W tym tylko sensie więc
powinność „wyłamuje się” z ram teleologicznych, że nie pozwala wybierać
lub nie wybierać podstawowego dobra. Swoista modyfikacja „chcę” w kie-
runku „powiniennem” nie znosi jednak wolności w sensie fizycznym, ale naz-
nacza akt wyboru szczególną świadomością bezwzględności dobra, którego
wyboru dotyczy.

³⁹ „Chcieć jakiegoś dobra i chcieć być dobrym – to dwie rzeczywistości dynamiczne o różnej
głębi w podmiocie „człowiek”. Są to aktualizacje woli w różny sposób spójne z tym podmiotem.
Wszak w chceniu jakiegokolwiek dobra ludzkie „ja” wychodzi ku wartościowemu przedmiotowi,
kiedy zaś chcę być dobry – wówczas to samo podmiotowe „ja” jakby nadaje wartość sobie.
Nie jest to tylko wyjście ku wartości jako ku przedmiotowi, ale wartościotwórcze uprzedmioto-
wienie własnego podmiotu. W tym sensie musimy przyjąć swoistą teleologię moralności”.
Tamże s.238-239. Por. też wcześniejszy szkic K. Wojtyły *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjor-
yzmu w etyce*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 5:1955-57 z.4 s.303-317.

⁴⁰ „Powinność niewątpliwie nawiązuje do tej autoteleologii, do momentu spełnienia lub
niespełnienia, który odkrywamy u korzenia rzeczywistości, jaką stanowi moralność”. Tamże
s.241.

Tym dobrem bezwzględnym, leżącym u podstaw wszelkich innych moralnych dóbr, jest – jak już parokrotnie wspomniano – dobro osoby. Jej moralnie zobowiązująca godność najwyraźniej dochodzi do głosu poprzez powinność, która „odciska się” na wolności człowieka, nakazując jej – z kategorycznością właściwą dobru, jakie reprezentuje – podjęcie czynu, przez który wartość osoby w danej sytuacji jedynie może być respektowana. Jest jednak rzeczą znamioną, że ów rys powinności K. Wojtyła podejmuje po omówieniu innych antro-po-relevantnych aspektów wartości moralnej. Powodem przyjęcia takiej kolejności analiz jest z pewnością fakt, że powinność pełniej „tłumaczy się” dopiero w kontekście sprawczości osoby i jej autoteleologizmu moralnego. Wydaje się jednak, że takie „uwikłanie” powinności wskazuje na analogiczne „uwikłanie” godności osoby w charakterystykę jej specyficznie osobowej struktury. Godności tej niesposób dostrzec inaczej, jak w kontekście pełnej prawdy o człowieku jako osobie; w kontekście jego zdolności samostanowienia, realizowanej poprzez świadomy i wolny czyn. Nie można co prawda wywieść logicznie wartości osoby z prostego wyliczenia charakteryzujących ją cech; można jednak dostrzec tę wartość – i coraz pełniej ją widzieć – dostrzegając i coraz gruntowniej rozumiejąc bytowe bogactwo jej nosiciela. Analizując doświadczenie moralności i odsłaniając stopniowo strukturę wartości moralnych K. Wojtyła odsłania zarazem człowieka w jego specyfice i wielkości.

Czy doświadczenie to pozwala dostrzec takie znamiona ludzkiego bytu, które z innej perspektywy nie są tak widoczne? Wydaje się, że tak – i że sam K. Wojtyła w tym kierunku swą myśl rozwijał, choć już nie w ramach ledwie rozpoczętej monografii o podstawach etyki.

3. ANTROPOLOGICZNE IMPLIKACJE PERSONALLIZMU

Chociaż rozumna i wolna sprawczość, świadcząca o charakterystycznej dla ludzkiej osoby autotranscendencji, ujawnia się nie tylko poprzez doświadczenie moralności, to jednak ono właśnie, bardziej niż inne odmiany wglądu w naturę człowieka, eksponuje przysługującą mu jako osobie szczególną wartość – i już ta konstatacja zasługuje na uwagę. Co prawda godność ta – jak wspominaliśmy – zasadza się na szeregu innych cech właściwych bytowi ludzkiemu⁴¹, jednakże jej dostrzeżenie nie musi zakładać wcześniejszego i bardziej bezpośredniego poznania owych fundujących godność cech. Raczej ujrzenie człowieka w aspekcie jego godności zdaje się zawierać w sobie świadomość całego bogactwa jego bytu, często bardziej przeczuwanego niż w pełni zreflektowanego. Nie każdy, kto jest przekonany o moralnym złu

⁴¹ M.A.Krąpiec wylicza te cechy w następującej kolejności: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość prawa, całość (zupełność) i zakorzeniona w nich godność. Por. A. Krąpiec *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975 s.146-155.

morderstwa lub cudzołóstwa, potrafiłby swoje przekonanie właściwie i wyczerpująco uzasadnić, co bynajmniej nie musi świadczyć o niedojrzałości lub nieracjonalności tego przekonania. Co więcej, doświadczenie moralności, odsłaniające tak wyraźnie godność człowieka jako osoby, służyć może za jedno z ważkich kryteriów poprawności teorii człowieka. Jeśli jakiś pogląd dopuszcza lub wręcz nakazuje postępowanie godzące w godność jakiegokolwiek ludzkiej osoby (nierzadko odwołując się u początku do wzniosłych, humanistycznych haseł), to ujawnia on tym samym swą fałszywość (i szkodliwość) przez jaskrawą niezgodność z doświadczeniem człowieka w aspekcie jego godności⁴².

Uwydatnienie tej godności stanowi jednak dopiero pierwszy – choć ważny – krok ku odsłonięciu człowieka poprzez swoiste doświadczenie moralności. Krok następny wiąże się z przejściem od osoby podmiotu do osoby-przedmiotu (adresata) czynu. Charakterystyczne bowiem dla referowanych dotąd analiz K. Wojtyły jest to, że pozwalały one odkryć nade wszystko godność osoby – podmiotu działania. Wynika to z kierunku rozważań Autora; skoro wartości moralne okazują się zapodmiotowane w czynach, a przez nie w ich sprawcy, to zrozumiałe, że prowadzone metodą redukcyjną „tropienie” ich źródła prowadzić musi do podmiotu działania. Mój wybór czynu dobrego jest manifestacją mojego wyboru bycia dobrym (nawet, jeśli związek ten nie jest w pełni uświadomiony). Z kolei ów podstawowy wybór okazuje się powinny z racji tego, co mnie jako osobie się godzi. Jednakże ta sama „logika wartości moralnych” musi zachować swoją ważność również tam, gdzie w grę wchodzi nie tylko ja sam, lecz również inna osoba, której moje działanie dotyczy i dla której dobra jest ono nieobojętne. Tu właśnie szczególnego znaczenia nabiera zdolność do harmonijnego łączenia doświadczenia samego siebie z doświadczeniem innych ludzi, o czym była już mowa. Trudno wprawdzie dokładnie określić, jak dalece poznanie siebie w wymiarze swej godności stanowi warunek takiego poznania innych, nie ulega jednak wątpliwości, że jeśli człowiek zdolny jest odkryć osobową godność w innych ludziach, to musi uznać powinność ich afirmacji z tą samą bezwzględną stanowczością, z jaką jest moralnie zmuszony uznać tę powinność wobec siebie samego⁴³. Problem ten dochodzi do głosu przede wszystkim w studium K. Wojtyły poświęconym miłości oblubieńczej *Miłość i odpowiedzialność*. Już jego pierwszy paragraf nosi znamieny tytuł: *Osoba jako podmiot i przedmiot działania*⁴⁴, zaś zawarta w całym rozdz. I analiza słowa „używać” zmierza do sprecyzowania normy personalistycznej. Jej formuła

⁴² Znamienne jest, że często prędzej i trafniej reagują na ten fałsz nie profesjonalni filozofowie, lecz ci, którzy odznaczają się mądrością i szlachetnością.

⁴³ Por. K. Wojtyła. *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 24:1976 z. 2 s. 28.

⁴⁴ Tenże *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982³ s.23.

negatywna brzmi: „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”, zaś formuła pozytywna: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁴⁵. Dalsze rozdziały tej najpopularniejszej publikacji obecnego Papieża sprzed Jego wyniesienia na Stolicę Piotrową pokazują, jakie rozumienie miłości odpowiada osobie, a także jakie stąd wynikają moralne konkluzje, zwłaszcza w dziedzinie etyki seksualnej.

„Odpowiadać osobie” odnosi się jednak, zgodnie z tym co powiedziano, zarówno do podmiotu, jak i do adresata miłości – i to odnosi się w sposób różny, pomimo identycznej struktury i godności osobowej związanych miłością osób. Różnicę tę wyraźnie pokazuje intencjonalny charakter miłości, dzięki któremu można w ogóle sensownie mówić o jej podmiocie i adresacie. Wspomniał też o tej różnicy K. Wojtyła wówczas, gdy podkreślał, że wola w inny sposób dąży do wartości przedmiotowych w inny zaś zmierza do własnego dobra podmiotu działania. To ostatnie dążenie nadaje – jak pamiętamy – autoteleologiczny sens wszelkim ludzkim aktom chcenia. Nie można jednak pojmować relacji między wartością moralną czynu a wartością jego sprawcy po prostu jako relacji między środkiem a celem. W szczególności nie można uznać za moralnie właściwą postawę podmiotu, który – z racji rozpoznanej własnej godności osobowej – usiłuje spełniać przede wszystkim lub nawet wyłącznie te czyny, które w jego mniemaniu są dlań dobre i z tego powodu, że są dlań dobre. Postawa taka musiałaby prowadzić m.in. do traktowania wszystkich innych osób przede wszystkim lub wyłącznie jako tych, którzy dają podmiotowi okazję do własnego wzrostu lub upadku moralnego.

⁴⁵ *Miłość i odpowiedzialność* s.42. Zgodność czynu z normą personalistyczną należy odróżnić od tzw. personalistycznej wartości czynu, o jakiej mówi K. Wojtyła w *Osobie i czynie*. Różnicę tę określa Autor następująco: „Samo spełnienie czynu przez osobę stanowi podstawową wartość. Można by ją nazwać „personalistyczną” wartością czynu – personalistyczną albo osobową. Wartość ta różni się od wszelkich wartości moralnych, które zawsze są wartościami czynu spełnianego, wynikają zaś z odniesienia do normy. Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że „człowiek działa” w sposób sobie właściwy”. Zob. *Osoba i czyn* s.228. Inna rzecz, że wzajemny stosunek obu znaczeń personalizmu domagałby się dookreślenia. Wszak – jak wspomniano – moralna wartość ma swą podstawę w normie moralności, która nakazuje czynić to, co dobre dla człowieka jako dla osoby. Ściśle więc biorąc, człowiek działa „w sposób sobie właściwy” wtedy dopiero, kiedy kieruje się prawdą o sobie, czyli gdy kieruje się normą moralności. Autor świadom jest tego związku wartości etycznej z wartością „personalistyczną” czynu, czemu daje wyraz w tymże studium w ramach analizy struktury ludzkiej woli i wolności. Por. np.: „Chodzi więc o to, aby być dobrym, a nie stać się złym. Poprzez taką treść dotykamy samych normatywnych korzeni tkwiących w sumieniu. Dotykamy więc samej istoty spełnienia siebie, spełnienia osoby” s.168. Por. też: *Osoba: podmiot i wspólnota*. s.17-20. Nie omawiam tej kwestii wprost, leży ona bowiem raczej w płaszczyźnie tego, co o moralności mówi pełniej rozumiane doświadczenie człowieka niż w przyjętej tu odwrotnej perspektywie.

Inaczej mówiąc: postawa taka prowadziła do traktowania innych jako środków do celu – i nie zmieniłoby tej sytuacji powołanie się nawet na najszlachetniej pojęte dobro własne podmiotu. Właśnie przed tego rodzaju eudajmonistycznym uproszczeniem relacji między dobrem własnym podmiotu a wartością moralną jego czynu adresowanego do drugiej osoby przestrzega sformułowana w *Miłości i odpowiedzialności* norma personalistyczna⁴⁶.

W jakim więc stosunku pozostaje wymóg tej normy, która nie dozwala żadnej osoby używać jako środka do celu, wobec autoteleologicznego wymiaru wszelkich ludzkich chęci, zgodnie z którym wyrażają one zawsze podstawowy wybór podmiotu „chcę być dobry” lub „chcę być zły”? Odpowiedź na to pytanie sygnalizuje część IV dzieła *Osoba i czyn* poświęcona analizie pojęcia uczestnictwa, a jej rozwinięcie znaleźć można w innych publikacjach Autora⁴⁷. Przez uczestnictwo rozumie on „właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba; [...] spełnia czyn i spełnia w nim siebie”⁴⁸. Co więcej, owo samospełnienie wtedy dopiero ma miejsce, „gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet gdy wybiera, dlatego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakimś stopniu własną i homogenną”⁴⁹. Analiza uczestnictwa prowadzi Autora do ukazania podstawowego znaczenia ewangelicznego przykazania miłości bliźniego i całego układu odniesienia „bliźni”, który „dlatego ma znaczenie podstawowe wśród wszelkich układów płynących z ludzkiej wspólnoty, że wszystkie je przerasta pod względem zakresu prostoty i głębi”⁵⁰. Tak więc fakt, że jakakolwiek osoba występująca w roli przedmiotu (adresata) działania domaga się – z racji swej godności – by traktować ją (jej dobro) jako cel dążeń jakiejkolwiek osoby-podmiotu, nie tylko nie narusza autoteleologii moralnej tegoż podmiotu, ale pokazuje wręcz jedyną drogę jego pełnego samourzeczywistnienia. Człowiek spełnia siebie jako osoba, gdy uznaje czynem rozpoznaną prawdę o godności innych

⁴⁶ Nb. również czyny, które za swój przedmiot mają samego sprawcę działania (np. dbałość o własne zdrowie albo samobójstwo) nie znoszą charakterystycznego dla wszelkiego czynu zdwojenia na jego podmiot i przedmiot (adresata), ani wynikających stąd wniosków wskazujących na zasadniczo interpersonalny charakter moralności. Por. w tej sprawie: A. Szostek. *Pozycja osoby w strukturze moralności*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 24:1976 z.2 s.47-49.

⁴⁷ Por. zwł. *Osoba: podmiot i wspólnota*, a także wspomniane studium *Miłość i odpowiedzialność* wraz z szeregiem artykułów kontynuujących problematykę miłości oblubieńczej; *O znaczeniu miłości oblubieńczej*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 22:1974 z.2 s.162-174; *Rodzina jako communio personarum*. „Ateneum Kapłańskie” 83:1974 nr 395 z.3 s.347-361 oraz *Rodzicielstwo a communio personarum*. „Ateneum Kapłańskie” 84:1975 nr 396 z.1 s.17-31. Omówienie K. Wojtyły koncepcji miłości znaleźć też można w monografii A.N. Woznicki’ego *A Christian Humanism: Karol Wojtyła’s Existential Personalism*. New Britain USA 1980 s.30-42.

⁴⁸ *Osoba i czyn* s.295.

⁴⁹ Tamże s.296.

⁵⁰ Tamże s.323.

osób – adresatów swego działania i zabiega o ich dobro dla nich samych, bezinteresownie, niejako z zapomnieniem o sobie. Doświadczenie moralności ukazuje – bodaj najlepiej ze wszystkich dróg poznania człowieka – że człowiek jest osobą przede wszystkim dzięki zdolności do miłości, która angażuje jego całego, zwłaszcza zaś wyróżniającą go od zwierząt rozumność i wolność. Im głębiej człowiek kocha, tym pełniej aktualizuje siebie jako osobę, poniekąd tym bardziej jest. Im bardziej jest dla drugich, tym bardziej jest (o)sobą.

Dzieje się tak już wówczas, gdy człowiek potrafi – na wzór miłosiernego Samarytanina – okazać się bliźnim, a więc „wzruszyć się głęboko” i to wzruszenie wyrazić czynem względem przygodnie spotkanego nieznajomego. Jednakże perspektywy miłości i potęga jej przemieniającej mocy sięgają jeszcze dalej. Na fundamencie miłości, która – zgodnie z brzmieniem normy personalistycznej – obejmuje wszystkich ludzi, nabudowuje się niejako inna, głębsza jej postać, której klasyczną, choć nie jedyną odmianą, jest oblubieńcza miłość mężczyzny i kobiety. U początku tej miłości także leży dostrzeżenie szczególnej wartości drugiej osoby, ale tym razem wartość ta jawi się kochającemu tak intensywnie i głęboko, że angażuje go całego. Osoba kochana nie jest już dlań jedną z wielu, którym należna jest afirmacja odpowiadająca jej godności, ale staje się jedyną, dla której i z którą chce żyć. Kochający szuka właściwego sposobu, w jaki mógłby wyrazić tę swoją miłość i nie znajduje pełniejszego jej wyrazu, jak dar z siebie, który gotów jest złożyć, o ile w taki sam sposób zechce go obdarować jego ukochana.

Nie miejsce tu, by przypominać całą tę wizję miłości jako „communio personarum”, której obecny Papież – zarówno w swych publikacjach sprzed 1978 r., jak i w przemówieniach i dokumentach późniejszych – poświęcił i nadal poświęca wiele uwagi. Trzeba było jednak do niej doprowadzić, ponieważ dopiero w tej postaci miłości – dostępnej nie tylko zakochanym, choć innym na inny sposób – widać z całą ostrością, jak istotne prawdy o człowieku odsłania doświadczenie moralności. Dana w tym doświadczeniu wartość moralna, przez swe odniesienie do normy moralności, sięga godności osoby podmiotu czynu. Wzgląd na tę godność modyfikuje ludzkie chcenie swoistym piętnem powinności moralnej. To samo uwrażliwienie na godność osoby – każdej osoby – nakazuje przyjęcie również wobec innych postawy jedynie osobie odpowiadającej: postawy miłości wykluczającej użycie. Taki zaś respekt dla innych osób stanowi fundament, na którym dopiero może ukształtować się ten rodzaj miłości, której najpełniejszym wyrazem jest dar z siebie. Trudno o lepszą formułę wskazującą na obraz człowieka, jaki jawi się przez doświadczenie moralności niż fragment KDK 24, często przez K. Wojtyłę przypominany i rozważany: „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego.”

THE PERSONAL STRUCTURE OF THE HUMAN BEING IN THE LIGHT OF MORAL EXPERIENCE

Summary

Karol Wojtyła bases his concept of man and morality on experience. Although the kind of experience lying at the foundations of anthropology is different from that of ethics „experience of morality is always present in man’s experience”. The question which arises here might be: what can know from the experience of morality about man? This paper aims at answering this question. With this manner of practising philosophy some given concept of experience itself is assumed. In this paper this concept is discussed in Part I. Next, morality in experience is discussed. Morality is proved to show its double normative dimension. On the one hand it is connected with the duty to recognize by some act the person-addressee’s dignity, and on the other hand it shows the relationship between this respect and self-realization of the object of morality. The thesis according to which man realizes himself as a personal object when he is guided by love in his contacts with other people is developed. It is concluded that only in the light of this truth one can find the ultimate sense of the personal human being and a significant reason for its self-improvement.

Translated by Ryszard Straszyński