

ŹRÓDŁA FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY*

Analiza doświadczenia moralnego pokazuje, że naszych decyzji nie podejmujemy na podstawie emocjonalnej siły, z jaką dana nam jest wartość, lecz na podstawie przekonania o jej prawdziwości. Miejsce, w którym dokonuje się przekład tego, co dane, na to, co powinno, jest sumienie. Czuję się zobowiązany do wierności wobec wartości, którą w konkretnej sytuacji rozpoznałem jako prawdziwą. Wedle Wojtyły, to właśnie w tym miejscu pojawia się normatywny wymiar etyki.

Nie miałem okazji zetknąć się bezpośrednio z Karolem Wojtyłą jako profesorem filozofii, miałem jednak przywilej studiować u jego bezpośrednich uczniów i przyjaciół – przede wszystkim pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Stycznia, a także zetknąć się z profesorami: ks. Andrzejem Szostkiem, Jerzym Gałkowskim i Rocco Buttiglione, którzy nie tylko uczyli rozumienia filozofii Wojtyły, ale również przekazywali coś z tego głębokiego pragnienia zrozumienia człowieka, które charakteryzowało całą twórczość i całą działalność Karola Wojtyły-Jana Pawła II. Platon twierdził, że najgłębszych intuicji filozoficznych nie można przekazać w książkach, lecz jedynie w bezpośrednim dialogu uczniów z mistrzem. Dialogu tego nie mogą zastąpić również nowoczesne środki komunikacji. Jednocześnie w tradycji szkoły, u której początków znajduje się spotkanie z mistrzem, obecność mistrza pozostaje żywa w kolejnych pokoleniach jego uczniów; przekazują oni innym pierwotne intuicje. W ten sposób my wszyscy, nawet jeśli nigdy się z Karolem Wojtyłą osobiście nie zetknęliśmy, możemy być uczniami w szkole jednego mistrza, uczestnicząc w jego logosie i ethosie.

DOŚWIADCZENIE – PIERWSZE ŹRÓDŁO FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

Aby poznać filozofię Karola Wojtyły, nie wystarczy przeczytać tę czy inną książkę, trzeba podjąć wysiłek osobistego uczestnictwa w doświadczeniach, które stoją u podstaw jego filozofii. Tylko w ten sposób będziemy w stanie

* Referat wygłoszony podczas 48. Tygodnia Filozoficznego, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 6-9 III 2006.

iść drogą, którą nam – jako filozof – wskazał. Warto być może przypomnieć w tym miejscu słowa, które Jacques Maritain skierował do swoich przyjaciół Jerzego Kalinowskiego i Stefana Swieżawskiego, profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i autorów książki *Filozofia w dobie Soboru*¹. W swoim liście do autorów *Filozofii w dobie Soboru* Maritain napisał: „Nieszczęście zwykłego nauczania scholastycznego, a zwłaszcza podręczników, polegało na praktycznym pomijaniu istotnego elementu intuicji i zastępowaniu go od samego początku przez pseudodialektykę pojęć i formuł. Nic się nie działo, o ile intelekt nie dojrzał – o ile filozof, bądź ktoś przyuczający się na filozofa, nie miał intelektualnej intuicji bytu”².

Zacytowałem słowa wielkiego francuskiego tomisty, gdyż wprowadzają nas one bezpośrednio w temat źródeł filozofii Karola Wojtyły. Zazwyczaj gdy mówimy o źródłach koncepcji filozoficznej tego czy innego myśliciela, mamy na myśli filozofów i kierunki filozoficzne, które wpłynęły na jego system filozoficzny czy na właściwe dla niego ujęcie określonego fragmentu rzeczywistości. W wypadku Karola Wojtyły tym fragmentem rzeczywistości jest sam człowiek, jako że Wojtyła nie buduje jakiegoś wszechogarniającego systemu filozoficznego, lecz skupia się na antropologii i etyce. Ogólnie można powiedzieć, że całą jego intelektualną działalność – twórczość filozoficzną, teologiczną i literacką – charakteryzuje głębokie pragnienie zrozumienia, kim jest człowiek. Tym samym Wojtyła wpisuje się w wielką tradycję filozoficzną, u której początków spotykamy postać Sokratesa z jego wezwaniem: poznaj samego siebie (gr. gnoti te auton). Sądzę, że sposób filozofowania Wojtyły można nazwać sokratejskim również z tego powodu, że nie chce on niejako narzucać swoim uczniom czy czytelnikom gotowego systemu, opracowanej w szczegółach wizji człowieka; zaprasza nas raczej do współmyślenia i do współodkrywania w naszym własnym wnętrzu tego, o czym nam mówi.

Bez wątpienia, pierwszym i podstawowym źródłem filozofii Wojtyły jest samo doświadczenie, ściślej: doświadczenie człowieka. Oczywiście, żadna myśl filozoficzna nie porusza się w intelektualnej próżni, a już samo użycie języka wpisuje nas – czy tego chcemy, czy nie – w określoną tradycję myślenia. Można wskazać – co też uczynimy poniżej – autorów, którzy w istotny sposób wpłynęli na filozoficzną myśl Wojtyły. Wydaje się jednak, iż dla Wojtyły pierwszym i ostatecznym źródłem filozofowania zawsze pozostaje samo doświadczenie człowieka. Metoda obrana przez Wojtyłę jest przeciwieństwem podejścia postmodernisty, który niejako bawiąc się tradycją, układa z jej elementów nowe mozaiki i nie tyle troszczy się o to, aby były one zgodne z rzeczywistością, ile

¹ J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, tłum. M. Gawryś, C. Gawryś, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995.

² J. Maritain, *List do J. Kalinowskiego i S. Swieżawskiego*, w: *Filozofia w dobie Soboru*, s. 169.

raczej kieruje się ich walorami estetycznymi, a nieraz nawet rynkowymi. Podstawowy metodologiczny postulat Wojtyły, który odnajdujemy na pierwszych stronach *Osoby i czynu*, ks. Tadeusz Styczeń opisuje w sposób następujący: „Refleksja antropologiczna Karola Wojtyły odznacza się tym, że na jej wstępie autor poniekąd nie wie, jakie będą jego definitywne poglądy na człowieka, wie o nich tylko tyle, że muszą one być bez reszty podporządkowane doświadczeniu człowieka, czyli wglądom w człowieka. Na początku liczy się tylko doświadczenie, tylko wgląd. Jest to doświadczenie świata i zarazem siebie w nim – poprzez kontrast z nim. [...] Doświadczenie to, wgląd (Einsicht), wyprzedza pogląd (Ansicht) i na świat, i na człowieka, wyprzedza światopogląd”³.

Filozofowanie Wojtyły nie jest poszukiwaniem tego, co nowe czy oryginalne. Przeciwnie, myślę, iż Wojtyła zgodziłby się z Robertem Spaemannem, który we wstępie do swojej książki poświęconej etyce napisał: „Mam nadzieję, że książka ta nie zawiera nic nowego. Tam bowiem, gdzie w grę wchodzi sprawy dobrego życia, naprawdę nowe bywa tylko to, co fałszywe”⁴.

Filozofowanie Wojtyły nie jest jednak filozofowaniem erudycyjnym (w pierwszym wydaniu *Osoby i czynu* nie znajdziemy żadnego przypisu). Jeśli Wojtyła odwołuje się do innych myślicieli, to są to przede wszystkim wielcy „źródłowi” myśliciele, z których dorobku potrafi on korzystać z dużą dozą wolności, znajdując ziarna prawdy zarówno u św. Tomasza, jak i u Immanuela Kanta czy Maxa Schelera. Tę wolność daje mu właśnie jego metodologiczny postulat przedkładania wglądów nad poglądy.

W tym sensie filozoficzna antropologia Wojtyły jest antropologią radykalnie empiryczną. W nowożytności pojęcie tego, co empiryczne zostało poddane znaczącej redukcji. Filozofia empirystyczna utożsamiała je ze zbiorem wrażeń zmysłowych, które są następnie porządkowane przez rozum. Wojtyła przeciwstawia się takiej koncepcji tego, co empiryczne, odwołując się do samego doświadczenia. Jego zdaniem wspomniana redukcja dokonuje się dlatego, że od samego początku przyjęte zostają założenia określające, co może być empiryczne. Jeśli jednak przyjrzymy się naszemu doświadczeniu bez przesądów (czy też: przed-sądów), to zobaczymy, że jest ono znacznie bogatsze niż same tylko dane zmysłowe, a co więcej, dany jest w nim również sam podmiot doświadczenia – człowiek. Píše Wojtyła: „Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko chwilowe zjawisko zmysłowe, ale i sam człowiek, który wyłania się ze wszystkich doświadczeń, a równocześnie tkwi w każdym z nich”⁵.

³ T. Styczeń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Kardynała Wojtyły*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 90.

⁴ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 7.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 52.

Pierwszym i głównym źródłem filozofii Wojtyły jest zatem doświadczenie człowieka. Warto na samym początku podkreślić, że charakterystyczną cechą antropologii rozwijanej przez Wojtyłę jest dążenie do ujęcia człowieka nie w kategoriach, które zostały zaczerpnięte z szerszego systemu filozoficznego (człowiek nie jest tu po prostu jednym z bytów, do którego odnoszą się ogólne kategorie metafizyczne), lecz do zrozumienia go w kategoriach wywodzących się z samego doświadczenia człowieka (pierwsze miejsce zajmuje tutaj oczywiście kategoria czynu); jeśli zaś Wojtyła stosuje ogólne kategorie metafizyczne, to czyni to, wychodząc od doświadczenia człowieka. W ten sposób Wojtyła za własny przyjmuje wielki postulat myśli nowożytnej (korygując go w istotnych momentach), która, poczynając od Kartezjusza, rozpoczyna filozofowanie od doświadczenia i filozofuje w świetle tego doświadczenia. W istocie nie istnieje doświadczenie czysto obiektywne, doświadczenie, w które nie byłby uwikłany sam podmiot, nie istnieje poznanie bez poznającego podmiotu. Píše Wojtyła: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza-
jąc w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”⁶. W filozofii nowożytnej odkrycie tego faktu prowadziło nieraz do negacji autonomicznego istnienia rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotu, to znaczy do filozoficznego idealizmu, lub też – w łagodniejszych formach tego ostatniego – do twierdzenia, że to podmiot konstytuuje ostateczny sens rzeczywistości (w różnych formach relatywizmu kulturowego czy etycznego). Jeśli Wojtyła, przyjmując za punkt wyjścia swojej filozofii doświadczenie człowieka, nie wpada w pułapkę idealizmu – w pułapkę refleksji⁷ – to dlatego, że od początku do końca pozostaje wierny doświadczeniu, w którym horyzont bytu zachowuje ontyczne pierwszeństwo wobec horyzontu świadomości. Innymi słowy: refleksja (i świadomość jako taka) istnieje tylko o tyle i tylko dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość, z którą podmiot wchodzi w kontakt poznawczy. Z tego też powodu Wojtyła odmawia świadomości cechy intencjonalności, przypisując ją wyłącznie aktom poznania. Ogólnie rzecz biorąc, możemy powiedzieć, że problem człowieka dla Wojtyły wyjaśnia się ostatecznie tylko wraz z problemem metafizycznym.

Wszystko, co powiedzieliśmy dotąd na temat koncepcji i miejsca doświadczenia w filozofii Wojtyły, prowadzi nas bezpośrednio do następnego źródła jego filozofowania, czyli do fenomenologii.

⁶ Tamże, s. 51.

⁷ Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

SPOTKANIE Z FENOMENOLOGIĄ

Na początku dwudziestego wieku to właśnie fenomenologowie wystąpili w obronie źródłowego charakteru doświadczenia, pojętego jako bezpośredni kontakt z różnymi typami przedmiotów. Dla fenomenologa przedmiotem doświadczenia jest wszystko to, co jest bezpośrednio, cieleśnie (niem. *leibhaft*) dane. Istnieje zatem nie tylko doświadczenie zmysłowe, lecz również doświadczenie estetyczne, moralne czy religijne. To właśnie te dwa ostatnie typy doświadczenia interesowały Wojtyłę w sposób szczególny od samego początku jego kariery akademickiej. W swojej pracy doktorskiej, poświęconej zagadnieniu wiary w pismach św. Jana od Krzyża⁸, Wojtyła badał doświadczenie religijne, obserwując niejako z bliska – poprzez analizę pism jednego z największych mistyków w dziejach chrześcijaństwa – w jaki sposób wartość *sacrum* dana jest w bezpośrednim przeżyciu. Nie jest zatem rzeczą zaskakującą, że jego zainteresowanie wzbudziła także fenomenologia – przede wszystkim fenomenologia doświadczenia moralnego opracowana przez Maxa Schelera.

Jak doszło do spotkania Wojtyły z myślą Schelera i jakie były owoce tego spotkania? Przede wszystkim musimy przypomnieć, że podczas swoich studiów na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie Wojtyła zdobył rzetelną wiedzę o filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu, o czym można się przekonać, czytając tekst jego rozprawy doktorskiej. Jednocześnie jednak już w tej rozprawie można zauważyć, iż jej autor interesuje się przede wszystkim podmiotowym aspektem doświadczenia wiary. Wydaje się, że już wówczas Wojtyła doszedł do przekonania, iż fundamentalne kategorie metafizyczne stanowią cenne narzędzie interpretacji obiektywnego wymiaru wiary, ale zauważył też, że w takiej interpretacji jej wymiar subiektywny pozostaje nieco w cieniu. To samo dotyczy całej rzeczywistości podmiotowej. Innymi słowy: św. Tomasz pokazuje, że zarówno Bóg, jak i człowiek są osobami, ale w jego filozofii nie znajdujemy dostatecznie przenikliwego opisu tego, w jaki sposób człowiek jest osobą. Opisu takiego można dokonać, ponieważ człowiek jest jedynym bytem, który poznajemy nie tylko od zewnątrz, lecz również od wewnątrz. Możemy zatem nie tylko pokazać, że człowiek jest podmiotem (osobą), lecz również opracować kategorie, w których opiszemy sposób, w jaki przeżywa on od wewnątrz swoją podmiotowość. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, że Wojtyła, mówiąc o Bogu, nie chce używać terminu „przedmiot” (co zresztą poddał krytyce jeden z recenzentów jego pracy doktorskiej, słynny tomista Réginald Garrigou-Lagrange OP); nie chce tego czynić prawdopodobnie dlatego, że w jego przekonaniu termin ten nie odsłaniałby osobowej rzeczywistości Boga, a raczej ją zasłaniał.

⁸ Zob. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

Po zakończeniu swoich studiów w Rzymie Wojtyła powraca do Krakowa, gdzie rozpoczyna pracę duszpasterską. Wkrótce jednak jego biskup prosi go o przygotowanie pracy habilitacyjnej i o poświęcenie się karierze naukowej. W ten sposób dochodzi do spotkania Wojtyły z fenomenologią, spotkania, które wywarło głęboki wpływ na jego oryginalną filozofię osoby, rozwiniętą w latach następnych i przedstawioną przede wszystkim w jego głównym dziele filozoficznym *Osobie i czynie*.

Według niektórych źródeł zajęcie się teorią etyczną Schelera i jej relacją do etyki chrześcijańskiej zasugerował Wojtyle ówczesny profesor dogmatyki na Uniwersytecie Jagiellońskim ks. Ignacy Różycki. Jednocześnie trzeba przypomnieć, że jedną z głównych postaci w życiu intelektualnym Krakowa tamtych lat był Roman Ingarden, co również wywołało zainteresowanie realistycznym nurtem fenomenologii w tamtym środowisku.

Według Husserla metoda fenomenologiczna służy do opisu tego, co jest bezpośrednio dane w świadomości, to znaczy fenomenów, zjawisk. Fenomenologia tym różni się od psychologii, że fenomeny stara się ująć w tym, co dla nich istotne, poprzez tak zwaną redukcję eidetyczną. Ów typ redukcji wymaga oczyszczenia fenomenów z tego, co przypadkowe, z wpływów teorii i tradycji, a nawet zawieszenia spontanicznego przekonania o ich realnym istnieniu (czyli zastosowania tak zwanej fenomenologicznej epoche). Samo jednak zastosowanie metody fenomenologicznej nie rozstrzyga jeszcze pytania o to, jaki jest status ontyczny opisywanych fenomenów. Sądzę, że nawet epoche można pojmować jako zabieg czysto metodyczny, który zawsze może zostać odwołany. Pytanie ontologiczne jest następnym krokiem Husserla, krokiem uzasadnionym, gdyż sam opis fenomenologiczny kwestię ontologiczną pozostawia otwartą. Jak wiadomo, postawienie tego pytania doprowadziło ostatecznie Husserla do pewnej wersji transcendentalnego idealizmu, w której fenomeny uznawane są za wytwór transcendentalnej świadomości.

Wielu wybitnych uczniów Husserla nie podzielało jednak tego idealistycznego zwrotu ojca fenomenologii. Byli wśród nich Ingarden, Scheler czy Edith Stein (warto tu zwrócić uwagę na swoisty paralelizm filozoficznych dróg Wojtyły i Stein – w obydwu przypadkach dochodzi do spotkania metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej z fenomenologią, z tą jednak różnicą, że kierunki ich dróg są odwrotne: Wojtyła wychodzi od św. Tomasza, a Stein od fenomenologii).

Ingarden w swych badaniach interesował się przede wszystkim kwestiami ontologicznymi, epistemologicznymi i estetycznymi, chociaż jedną ze swoich ważnych prac poświęcił fenomenowi odpowiedzialności (na analogię między metodą Wojtyły z *Osoby i czynu* a metodą Ingardena z rozprawy *O odpowiedzialności*⁹ wskazywał swego czasu ks. Tadeusz Sty-

⁹ Zob. R. Ingarden, *Über die Verantwortung; ihre ontischen Fundamente*, Reclam, Stuttgart 1970.

czeń¹⁰). W czasie swojej kariery uniwersyteckiej Ingarden trzykrotnie prowadził też wykłady z etyki: po raz pierwszy w latach trzydziestych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a po wojnie dwa razy na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesujący w kontekście naszych rozważań jest fakt, że część wykładów lwowskich poświęcona została Schelerowskiej koncepcji etyki. W latach powojennych, pomimo silnej presji ze strony ideologii marksistowskiej, sama obecność Ingardena, który nigdy tej presji nie uległ, stanowiła punkt odniesienia dla tych wszystkich, którzy interesowali się fenomenologią.

Wojtyła nie zajmował się myślą Schelera we wszystkich jej aspektach i nie śledził jej wszystkich – nieraz radykalnych – zwrotów. Przedmiotem jego studiów była przede wszystkim praca *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*¹¹. Jak sugeruje sam tytuł, dzieło Schelera poświęcone jest dyskusji z koncepcją etyczną Kanta, chociaż jednocześnie zawiera pozytywną propozycję etyki opartej na bezpośredniej percepcji wartości. Istotę propozycji Schelera możemy opisać w taki sposób: Formalnej etyce Kanta Scheler przeciwstawia etykę wartości „materialnych”. Przypomnijmy, że epistemologiczne założenia Kanta nie pozwalały mu na uznanie etyki za dyscyplinę opartą na doświadczeniu; pomimo to nie uważał on jednak dziedziny moralności za sferę całkowicie subiektywną czy arbitralną. Dla Kanta obiektywność etyki i jej normatywny charakter nie płyną z doświadczenia, lecz zagwarantowane są przez imperatyw kategoryczny, dany a priori każdemu bytowi racjonalnemu (moralność stanowi Faktum der Vernunft – fakt rozumu, którego nie można wyprowadzić z żadnych danych empirycznych). Normy moralne formułowane są natomiast zgodnie z procedurą uniwersalizacji maksym działania, która również ma charakter ściśle formalny: Jest to swego rodzaju dedukcja norm moralnych, której punktem wyjścia nie jest treść, lecz forma uogólnianych norm. W ten sposób problem normatywności etyki zostaje całkowicie oderwany od jej empiryczności. W przypadku etyki Kanta – przynajmniej w wymiarze jej uzasadnienia, które znajdujemy w *Krytyce praktycznego rozumu* i w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* – mamy zatem do czynienia z etyką normatywną, niemającą jednak charakteru empirycznego. (Być może ocena etyki Kanta wypadłaby nieco inaczej, gdybyśmy pod uwagę wzięli również jego *Die Metaphysik der Sitten* [Metafizykę obyczajów]¹², dzieło, które w analizach Wojtyły pozostaje raczej w cieniu; pojawia się jednak wówczas problem relacji filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej Kanta oraz problem relacji jego etyki ogólnej do etyki szczegółowej).

¹⁰ Zob. T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 131-138.

¹¹ Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke, Bern 1954.

¹² Zob. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Reclam, Leipzig [b.d.w.].

To właśnie owo oderwanie w filozofii Kanta etyki od doświadczenia było powodem reakcji i krytyki Schelera. W pewnym sensie propozycję Schelera można opisać jako dokładne przeciwieństwo etyki Kanta¹³. Scheler broni bowiem empirycznego charakteru etyki, ale odrzuca jej charakter normatywny. Z drugiej jednak strony możemy wskazać na element, który łączy koncepcję Schelera z koncepcją Kanta. Chociaż Scheler chce oprzeć etykę na doświadczeniu, to jednak podziela przekonanie Kanta, które wcześniej we właściwy sobie, lapidarny i ujmujący istotę rzeczy sposób wyraził David Hume: Rozum jest ślepy wobec wartości. Jeśli jednak teza ta jest słuszna, to czy można mimo wszystko ocalić empiryczny charakter etyki? Scheler uważa, iż jest to możliwe, ponieważ etyka opiera się na innym typie poznania niż intuicja intelektualna. W swoich analizach stara się więc pokazać, że zarówno wartości, jak i ich hierarchia dane są w doświadczeniu typu emocjonalnego. Fenomenologiczna analiza dokonana przez Schelera pokazuje, że emocje mają charakter intencjonalny: dzięki nim wchodzimy w bezpośredni kontakt z właściwymi im przedmiotami, czyli z wartościami.

Konsekwencją takiej obrony empirycznego charakteru etyki było jednak pozbawienie jej charakteru normatywnego. W istocie emocje nie mogą być poddane żadnej normie, nikogo nie można zobowiązywać do ich odczuwania. Pojawiają się w podmiocie w sposób spontaniczny. Używając języka Wojtyły z *Osoby i czynu*, możemy powiedzieć, że emocje należą do sfery tego, co dzieje się w człowieku, a nie do sfery jego działania. W ten sposób Scheler dochodzi do przekonania, że w dziedzinie doświadczenia moralnego nie ma miejsca na to, co według Kanta stanowiło samą jego istotę – na doświadczenie powinności. W jednym z artykułów poświęconych porównaniu koncepcji etyki Schelera z koncepcją Kanta Wojtyła pisze: „Scheler posuwa się tak daleko, że w ogóle odrzuca powinności w etyce jako czynnik zasadniczo negatywny i destruktywny. Tylko wartość jako przedmiotowa treść przeżycia posiada znaczenie etyczne”¹⁴.

To właśnie z powodu owego „założenia emocjonalistycznego” Wojtyła uważa, że system etyczny Schelera nie może być adekwatnym narzędziem do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Nie będziemy szczegółowo przedstawiać jego argumentacji, którą można odnaleźć na kartach książki *Oce-
na możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*¹⁵. Bardziej interesuje nas tutaj pozytywny projekt etyki

¹³ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 109-126.

¹⁴ K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 172.

¹⁵ Zob. tenże, *Oce-
na możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 11-128.

(a w końcu także antropologii), który Wojtyła rozpoczyna, wychodząc od swojej dyskusji z Schelerem. W istocie bowiem jego ocena systemu etycznego Schelera nie jest całkowicie negatywna. Do tezy negatywnej, o której wspomnieliśmy wcześniej, Wojtyła dołącza dwie tezy pozytywne, w których wyraża swoją aprobatę dla metody fenomenologicznej, a źródła niedostatków systemu Schelera widzi w jego pozafenomenologicznych założeniach. Po pierwsze: „Scheler w swoim systemie zdecydowanie zatarł normatywny charakter wartości etycznych, co jest zrozumiałym następstwem oderwania tychże wartości od sprawczości osoby. Jest to zaś tym bardziej uderzające, że sam akt sumienia jako przeżycie osoby stanowi przedmiot doświadczenia fenomenologicznego. Kiedy Scheler fenomenolog nie dociera poprzez analizę aktu sumienia do sprawczego stosunku osoby względem wartości etycznych, to musi to posiadać jakieś powody poza jego fenomenologią. Otóż powody te leżą w jego założeniach emocjonalistycznych”¹⁶. I po drugie: „Jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maxa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej, 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”¹⁷.

Jak widzimy, ocena metody fenomenologicznej jest tu jednoznacznie pozytywna. Co więcej, Wojtyła sądzi, że w swojej polemice z Kantem Scheler posunął się za daleko, zaniedbując moment normatywny doświadczenia moralności, który można opisać za pomocą samej metody fenomenologicznej i który jest dostępny przede wszystkim w fenomenie sumienia. Wojtyła zgadza się zatem z fundamentalnym postulatem Schelera, że etyka powinna być nauką doświadczalną. Defekt koncepcji Schelera polega na tym, że nie do końca wykorzystał on możliwości metody fenomenologicznej w dziedzinie analizy fenomenów moralnych. Projekt Wojtyły, którego pierwsze szkice spotykamy w jego studiach na temat koncepcji etycznych Kanta i Schelera, można zatem opisać jako próbę zachowania i zintegrowania trafnych intuicji, które znajdujemy zarówno u Kanta, jak i u Schelera. W ten sposób rodzi się koncepcja etyki zarazem empirycznej i normatywnej, koncepcja, która w następnych latach będzie rozwijana przez Wojtyłę i jego uczniów i która jest dzisiaj znana jako etyka personalistyczna szkoły lubelskiej.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w studiach na temat etyki Schelera pojawiają się już niektóre z kluczowych pojęć Wojtyły filozofii osoby, rozwiniętej później w *Osobie i czynie*. Przede wszystkim są to pojęcia sprawczości i czynu; to czyn stanie się dla Wojtyły swego rodzaju oknem, poprzez które będzie przyglądał się wnętrzu osoby. Poprzez swój czyn osoba odsłania to, kim jest (czyn jest eksterioryzacją osoby), a jednocześnie spełnia (lub nie spełnia)

¹⁶ Tamże, s. 120n.

¹⁷ Tamże, s. 123.

to, do czego jako osoba jest wezwana. W języku tradycji powiemy: poprzez swój akt realizuje swoją możliwość. Jest prawdą, że również Scheler mówi o akcie osoby – jego zdaniem osoba stanowi centrum aktów – ale o akcie intencjonalnym, a nie o akcie pojętym jako realizacja wewnętrznej możliwości osoby. Akt intencjonalny przedstawia nam przedmiot, który przekracza (transcenduje) naszą podmiotowość – w przypadku emocjonalnego aktu intencjonalnego tym przedmiotem jest wartość. Idea aktu intencjonalnego była wielką zdobyczą fenomenologii (która w tym punkcie, poprzez Franza Brentana, nawiązywała do filozofii średniowiecznej) w jej polemice z subiektywizmem.

Wojtyła w pełni przejmuje ideę aktu intencjonalnego, zarazem jest jednak przekonany, że w dziedzinie etyki rozumienie aktu osoby nie może się ograniczyć do aktu, który ma charakter wyłącznie poznawczy. Akt etyczny angażuje bowiem całą osobę, nie tylko jej władze poznawcze – angażuje emocje i nade wszystko wolę. Kulminacją aktu etycznego jest – jak to znakomicie pokazuje Mieczysław Albert Krąpiec – decyzja. Tego właśnie momentu zabrakło w koncepcji Schelera, co stało się przedmiotem analiz Wojtyły w jego wykładzie monograficznym zatytułowanym „Akt i przeżycie etyczne”¹⁸. Scheler analizuje sposób, w jaki osoba przeżywa wartości, ale nie analizuje dostatecznie głęboko tego, w jaki sposób osoba na nie odpowiada. Tym, czego brakuje etyce Schelera, jest właśnie adekwatna analiza sprawczości osoby. Wobec wartości człowiek nie jest przecież tylko podmiotem poznania, lecz również podmiotem działania. W istocie bowiem osoba wyraża i realizuje w pełni swoją podmiotowość wówczas, gdy działa, gdy przeżywa siebie jako podmiot swoich własnych czynów. Obok doświadczenia „coś dzieje się we mnie”, w którym przeżywamy siebie raczej jako „teren” uaktywniania się określonych potencjalności, istnieje również doświadczenie „ja działałam”, w którym przeżywamy siebie jako przyczynę naszych własnych aktów. Odwołajmy się jeszcze raz do kategorii Arystotelesa: Przejście od możliwości do aktu – o ile tylko zostaną spełnione odpowiednie warunki – nie dokonuje się tu spontanicznie, lecz jest zapośredniczone przez akt woli – przez „tak chcę”. Rozwijając te analizy, Wojtyła stara się jednak pozostawać – przynajmniej w punkcie wyjścia – na terenie fenomenologii, to znaczy na terenie doświadczenia człowieka, doświadczenia dostępnego w bezpośrednim wglądzie. Zarówno bowiem przeżycie „coś dzieje się we mnie”, jak i przeżycie „ja działałam” są przedmiotem bezpośredniego doświadczenia i mogą stać się przedmiotem fenomenologicznego opisu. Jeśli u Schelera to drugie przeżycie pozostaje w cieniu, to wynika to z jego założeń epistemologicznych, a nie z ograniczeń samej metody fenomenologicznej. Co więcej, jak wskazuje druga teza Wojtyły dotycząca metody fenomenologicznej Schelera, to właśnie ta metoda jest niezwykle przydatnym narzędziem do opisu tego, w jaki sposób człowiek jest osobą.

¹⁸ Zob. *tenże*, *Wykłady lubelskie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 19-73.

W ten sposób rodzi się postulat połączenia metafizyki z fenomenologią, realizowany następnie w głównym filozoficznym dziele Wojtyły – w *Osobie i czynie*. Spojrzenie na metafizykę w świetle doświadczenia człowieka pozwala Wojtyłę na skorzystanie z kategorii, które obecne już były w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, z tym jednak, że kategorie te u Wojtyły uzyskują nowy, doświadczalny wymiar. W istocie bowiem czym innym jest twierdzenie, że każdy akt realizuje możliwość zapisaną w naturze danego bytu, a czym innym – opisanie tego przejścia na podstawie własnego doświadczenia. To drugie jest możliwe, ponieważ człowiek przeżywa owo przejście we własnym wnętrzu. W tym jedynym przypadku możemy niejako podglądać na gorąco realizowanie się metafizycznych kategorii aktu i możliwości, gdyż człowiek – moje własne „ja” – jest jedynym bytem, który przeżywamy od wewnątrz (przypominając znany artykuł Thomasa Nagla¹⁹, możemy powiedzieć: Nie wiemy, jak to jest być nietoperzem, ale wiemy, jak to jest być człowiekiem). To samo, co powiedzieliśmy w odniesieniu do kategorii aktu i możliwości, możemy powtórzyć w odniesieniu do pojęcia przyczyny. Z zewnątrz widzimy jedynie szereg następujących po sobie zdarzeń; wiemy, co to znaczy „być przyczyną”, gdyż samych siebie przeżywamy jako przyczyny sprawcze naszych aktów (w innej tradycji filozoficznej Bertrand Russell twierdził, że pojęcie przyczyny ma dla nas sens tylko przez analogię do naszego własnego doświadczenia).

Stosowana w ten sposób fenomenologia przestaje być czystą fenomenologią, a przemienia się w transfenomenologię, która wychodząc od tego, co bezpośrednio dane, prowadzi nas na próg rzeczywistości, ku odkryciom przekraczającym to, co bezpośrednio dane, ale też dopiero te odkrycia w sposób adekwatny wyjaśniają to, co przeżywamy.

Powróćmy jeszcze do etyki Schelera, aby wraz z Wojtyłą spróbować odkryć moment, w którym w doświadczeniu moralnym pojawia się normatywność. Nasz problem można wyrazić w ten sposób: Chociaż możemy zgodzić się z Schelerem, że doświadczenie emocjonalne odsyła nas do wartości poprzez właściwe dla tego doświadczenia akty intencjonalne, to jednocześnie musimy stwierdzić, że emocje nie mówią nam jeszcze, jaką postawę powinniśmy przyjąć wobec wartości. Może się zdarzyć, i w rzeczywistości niejednokrotnie tak właśnie zdarza się w naszym życiu, że w doświadczeniu emocjonalnym dana jest nam wartość, której z tych czy innych powodów nie powinniśmy wybrać jako reguły naszego działania. Wartość nie przestaje wówczas być wartością autentyczną, a nasze doświadczenie nie przestaje być autentycznym doświadczeniem wartości. Okazuje się jednak, że samo kryterium autentyczności nie jest wystarczające.

¹⁹ Zob. T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219.

Jakim zatem kryterium kierujemy się – a przynajmniej powinniśmy się kierować – w naszych wyborach? Aby otrzymać precyzyjną odpowiedź na to pytanie, musielibyśmy sięgnąć do analiz Wojtyły z drugiej części *Osoby i czynu*, zatytułowanej „Transcendencja osoby w czynie”. W tym miejscu możemy jedynie przedstawić ich bardzo skrócone podsumowanie. Analiza doświadczenia moralnego pokazuje, że naszych decyzji nie podejmujemy na podstawie emocjonalnej siły, z jaką dana nam jest wartość, lecz na podstawie przekonania o jej prawdziwości. Miejsce, w którym dokonuje się przekład tego, co dane, na to, co powinno, jest sumienie. Czuję się zobowiązany do wierności wobec wartości, którą w konkretnej sytuacji rozpoznałem jako prawdziwą. Wedle Wojtyły, to właśnie w tym miejscu pojawia się normatywny wymiar etyki. Bez uwzględnienia tego normatywnego momentu, który płynie z poznania i uznania prawdy, nasz opis doświadczenia moralnego jest niepełny i ostatecznie nieadekwatny. Píše Wojtyła: „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”²⁰. Tego właśnie momentu prawdy jako źródła normatywności etyki brakowało w koncepcji Schelera. W swoich analizach Wojtyła pokazuje, że normatywność nie jest czymś, co zostaje narzucone osobie od zewnątrz, lecz że rodzi się w jej wnętrzu, stanowi moment, który przy całej swojej obiektywności pozostaje jednocześnie subiektywny. W ten sposób powinność moralna nie jest u Wojtyły jedynie „faktem rozumu”, lecz okazuje się doświadczalnym wyrazem zależności człowieka od prawdy. Jak to później w krótkiej formule wyrazi ks. Tadeusz Styczeń: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”²¹.

Człowiek jest osobą, ponieważ nie jest całkowicie „wtopiony” w swoją naturę: bycie osobą polega bowiem na posiadaniu własnej natury. Dlatego też człowiek jest wolny – nie jest zdeterminowany przez swoje instynkty, nie jest też zależny od przedmiotów, które są mu dane w jego aktach intencjonalnych. Wolność osoby nie oznacza całkowitej niezależności. Sama dynamika ludzkiej wolności, wolności osoby racjonalnie wolnej, jest taka, że człowiek spontanicznie – przedrefleksyjnie – uznaje swoją zależność od prawdy. Dlatego jeśli próbujemy zaprzeczyć czemuś, co wcześniej uznaliśmy za prawdziwe, widzimy, że w ten sposób wprowadzamy sprzeczność, wewnętrzne rozbicie w nas samych: Próbuje zaprzeczyć czemuś, co jednocześnie uznajemy. Oczywiście, zdarza się, że tak czynimy, na przykład wówczas, gdy taka negacja przynosi nam korzyść. Jeśli jednak czujemy później wyrzuty sumienia, to oznacza to, że

²⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 205.

²¹ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli Od stwierdzenia: „Jest tak” – „Nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46 (1997-1998) z. 2, s. 5.

już wcześniej – mówiąc językiem tradycji: *in actu exercito* – uznaliśmy naszą zależność od prawdy.

W ten sposób Wojtyła wprowadza do etyki wymiar normatywny, który został z niej wykluczony przez Schelera. Nie oznacza to jednak powrotu do aprioryzmu Kanta. Ponieważ metoda fenomenologiczna pozwala na odkrycie normatywności wewnątrz samego doświadczenia, powinność moralna przestaje być formą a priori racjonalności praktycznej, a przemienia się – jeśli tak można powiedzieć – w „powinność materialną”. Tym samym Wojtyła udaje się uniknąć jednostronności zarówno koncepcji Kanta, jak i koncepcji Schelera, zachowując jednocześnie to, co w obydwu tych koncepcjach jest jego zdaniem trafne.

KU METAFIZYCE OSOBY

Problem etyki odsyła nas z konieczności do problemu człowieka, do którego, według znanego stwierdzenia Kanta, sprowadzają się ostatecznie wszystkie problemy filozoficzne. „Dziedzina filozofii [...] daje się rozparcelować – pisze Kant – na następujące pytania: 1) Co mogę wiedzieć? 2) Co powinienem czynić? 3) Na co wolno mi mieć nadzieję? 4) Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszystko to można by jednak zaliczyć do antropologii, gdyż pierwsze trzy pytania odnoszą się do ostatniego”²². Scheler postawił pytanie o człowieka w swojej znanej rozprawie *Stanowisko człowieka w kosmosie*²³. Również Wojtyła widział potrzebę przejścia od zagadnień moralnych do problematyki antropologicznej, którą w sposób systematyczny przedstawił w *Osobie i czynie*. Oczywiście, odpowiedzi każdego z tych trzech myślicieli na pytanie o człowieka są odmienne. Podczas gdy Kant pozostaje zasadniczo w ramach transcendentnego idealizmu, a Scheler opowiada się za swego rodzaju panteizmem, dla Wojtyły problem człowieka stanowi punkt wyjścia do ponownego odkrycia kategorii metafizycznych. W istocie bowiem problem metafizyczny nie pojawia się zazwyczaj jako abstrakcyjny problem teoretyczny, lecz w punkcie wyjścia jest tożsamy z problemem człowieka. Człowiek pyta o to, kim jest i dokąd zmierza, pyta zatem najpierw o swój byt. Aby jednak móc odpowiedzieć adekwatnie, musi postawić pytanie o byt jako taki, czyli musi postawić pytanie metafizyczne. Chociaż Wojtyła żadnego ze swoich studiów nie poświęcił bezpośrednio metafizyce, to jednak zarówno w *Osobie i czynie*, jak i – a nawet jeszcze bardziej – w pierwszej części „teologii

²² I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładu*, tłum. i oprac. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 37.

²³ Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 43-149.

ciała”, która jest komentarzem do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju i która została napisana jeszcze przed wyborem kardynała Wojtyły na Stolicę Piotrową, znajdujemy liczne uwagi wskazujące wyraźnie na rodzaj metafizyki, o który chodzi Wojtyła²⁴. Jan Paweł II pisze: „Pierwszy – teologiczny, jak stwierdziliśmy – opis stworzenia człowieka kryje w sobie potężną zawartość metafizyczną. [...] Człowiek również jest w nim określony, mimo szczegółowego charakteru narracji; wszak jest to opis przede wszystkim w wymiarach bytu i istnienia («esse»). Jest określony w sposób poniekąd bardziej metafizyczny niż fizyczny”²⁵.

Zacytowane przed chwilą słowa pochodzą z teologicznego dzieła Jana Pawła II, które – z powodu tego właśnie teologicznego charakteru – wykracza poza metodologiczne ramy naszej refleksji, należącej do dziedziny filozofii. Jest tak bez wątpienia z punktu widzenia uzasadnienia przyjmowanych twierdzeń (ang. context of justification), chociaż niekoniecznie z punktu widzenia sposobu ich odkrycia (ang. context of discovery). Św. Tomasz – jak to znakomicie pokazuje Étienne Gilson – dokonał swojego największego filozoficznego odkrycia pod wpływem lektury Księgi Rodzaju; w sposób istotny w dokonaniu tego odkrycia pomogła wiara. Podobnie w przypadku Karola Wojtyły – możemy zasadnie przypuszczać, że jego filozofia człowieka nie byłaby taka, jaką w rzeczywistości jest, gdyby jej twórca nie spotkał się w swoim życiu z osobą Jezusa Chrystusa. Sądzę, że mówiąc o źródłach filozofii Wojtyły, nie możemy pominąć tego spotkania, chociaż ściśle rzecz biorąc, jego analiza nie należy do filozofii. Jak stwierdza Sobór Watykański II, Chrystus, objawiając prawdę o Bogu, objawia zarazem prawdę o człowieku²⁶. Wcielenie Chrystusa jest bowiem niczym innym, jak czynem samego Boga w stosunku do człowieka, czynem, poprzez który Bóg objawia samego siebie, swoje wewnętrzne życie, czynem, który i w tym przypadku jest swego rodzaju oknem, poprzez które możemy poznać, kim jest jego podmiot. Ten czyn ma jednak zarazem przekonać człowieka o jego niezwyklej godności, godności, która jest tak wielka, że usprawiedliwia tego rodzaju interwencję samego Boga. Wszystkie te treści, stanowiące samo centrum chrześcijańskiej wiary, Wojtyła przeżywał w szczególnie głęboki sposób. Nie jest więc przypadkiem, że pierwszą encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis* niektórzy uznali za manifest teologicznego antropocentryzmu. Nie jest też przypadkiem, że na pierwszej stronie jego filozoficznego dzieła, *Osoby i czynu*, znajdujemy słowa zaczerpnięte z konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykań-

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

²⁵ Tamże, s. 10.

²⁶ „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

skiego II, które mówią o Kościele jako „znaku i zabezpieczeniu transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (nr 76). Autentyczne doświadczenie chrześcijańskie pomaga zrozumieć doświadczenie człowieka i prowadzi do ostatecznych wymiarów tego rozumienia: zabezpiecza nas przed rozpowszechnioną w dzisiejszym świecie pokusą sceptycyzmu i przekonuje o potrzebie i konieczności przechodzenia „od fenomenu do fundamentu”²⁷.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 83.