

Metoda filozofowania Karola Wojtyły

Tadeusz Biesaga SDB

Próba scalenia filozofii świadomości i filozofii bytu

Karol Wojtyła rozwijał swoje myślenie filozoficzne w kontekście współczesnych mu nurtów filozoficznych oraz tradycji chrześcijańskiej. Tomizm, kantyzm, pozytywizm, fenomenologia, egzystencjalizm – to zasadnicze nurty z którymi się stykał. Punkt wyjścia filozofii, czy też punkty dojścia w różnych nurtach, były odmienne. Można powiedzieć, że od czasu przewrotu kartezjańskiego, nurty współczesne przesunęły ciężar myślenia filozoficznego z metafizyki na epistemologię, a w epistemologii na różnie rozumiane doświadczenie, a w nim na analizę świadomości, aktów poznania, języka czy przedmiotów danych w tych aktach. Dynamiczny rozwój filozofii świadomości spychał na margines realistyczną metafizykę tomistyczną, jako nie uzasadnioną doświadczeniem spekulację intelektualną. W wyniku tego oddziaływania, niektórzy tomiści, podejmowali różne próby łączenia tomizmu z pozytywizmem, fenomenologią czy egzystencjalizmem. Filozofowie rozwijający fenomenologię, albo pozostawali wierni metodzie opisu fenomenologicznego i wglądu ejdetycznego, albo tak jak Roman Ingarden, rozwijali ontologię, zbliżając się do nurtów realistycznych, albo też tak jak Józef Tischner, przechodzili od fenomenologii do egzystencjalizmu, proponując w jego przypadku, wypracowywaną przez siebie filozofię dramatu. Ten ostatni kierunek rozwoju wykluczał związki z tomizmem, powtarzał lub wzmacniał jego radykalną krytykę i odrzucenie.

Karol Wojtyła obrał inną drogę, można powiedzieć bardziej ekumeniczną, zmierzając do pojednania obu nurtów myślenia. Nie odrzucał metafizyki tomistycznej z pozycji filozofii świadomości, lecz zmierzał do tego, aby oba nurty wzajemnie się uzupełniały. Pozwoliło mu to krytycznie odnosić się zarówno do filozofii świadomości, jak też do spekulatywnej metafizyki realistycznej. Wkraczał on przez to na dość ryzykowną drogę, gdyż łatwiej było zamknąć się w jednym nurcie myślenia, i np. rozwijać różne wątki fenomenologii czy tomizmu. Tymczasem obrał on drogę wykorzystania tego, co wnosi opis fenomenologiczny, nie rezygnując z metafizycznego fundamentu opisywanych fenomenów.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

Od początku swej drogi filozoficznej, Wojtyła fascynował się zarówno filozofią bytu św. Tomasza, jak też filozofią świadomości Maxa Schelera. Obie te perspektywy badawcze, fenomenologiczna i metafizyczna, występują w licznych jego pracach naukowych. Tak więc w doktoracie o św. Janie od Krzyża zetknął się z doświadczeniem wiary, z doświadczeniem mistycznym, którego bogactwo rozgrywa się w wewnętrznych przeżyciach osoby, i które trzeba ująć i opracować w jakiejś teorii teologicznej i filozoficznej. Wgłębiał się on w treść przeżycia mistycznego opisywanego przez św. Jana od Krzyża, a równocześnie rozwijał teoretyczną jego interpretację, korzystając ze spuścizny teologicznej i filozoficznej św. Tomasza. W tym samym czasie studiował tomizm na Uniwersytecie „Angelicum” w Rzymie, u wybitnego tomisty Reginalda Garrigou-Lagrange’a. Tak więc już w doktoracie, Wojtyła poruszał się po dwóch płaszczyznach, po tym, co opisuje filozofia świadomości, i po tym, co wyjaśnia realistyczna antropologia i filozofia bytu.

W podobnej sytuacji znalazł się on po raz drugi w swej habilitacji o Maxie Schelerze. Podejmując się przebadania etyki fenomenologicznej poruszał się po tym, co ujawnia filozofia świadomości, ale w krytyce powierzchowności fenomenologicznego ujęcia przeżycia moralności oraz ujęcia sprawczości osoby, sięgał do filozofii bytu, do metafizyki tomistycznej.

Jeśli przyjmując, że dzieło *Osoba i czyn* (1969)¹ jest w pełni nowatorskim, głównym i przełomowym osiągnięciem Wojtyły, to można zauważyć dwie różne jego postawy w kwestii sposobu łączenia filozofii świadomości i filozofii bytu. Pierwsza postawa przed *Osobą i czynem*, polegała zasadniczo na krytyce filozofii świadomości, z pozycji realistycznej filozofii bytu św. Tomasza. Można powiedzieć, że w badaniach tych przeważało ujawnienie szerszej płaszczyzny filozofowania, w stosunku do tego, co dane w świadomości, w stosunku do opisu fenomenów czy efektów wglądu egzystencjalnego. Przykładem tej krytycznej postawy względem filozofii świadomości jest nie tylko rozprawa habilitacyjna, i zawarta w niej krytyka fenomenalistycznej koncepcji osoby, ale opracowanie ściśle tomistycznej etyki w *Elementarzu etycznym*² oraz krytyka etyki Immanuela Kanta i Maxa Schelera w *Wykładach lubelskich*³.

¹ Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. 1, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 129-184.

³ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, seria; Człowiek i moralność, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

Inną postawę względem filozofii świadomości, prezentuje Wojtyła w publikacjach po wydaniu i dyskusji nad jego zasadniczym dziełem, jakim jest *Osoba i czyn*. W postawie tej, nie tyle chodzi mu o krytykę filozofii świadomości, którą już wcześniej przeprowadził, ale o asymilację odkryć tej filozofii dla antropologii i etyki tomistycznej. Można więc powiedzieć, że w tym wypadku Wojtyła krytycznie ustosunkowuje się do tomizmu, i szuka sposobu jego ubogacenia. Postawa ta ujawnia się m. in. w jego propozycji metodologicznie nowej struktury etyki, zarysowanej w publikacji *Człowiek w polu odpowiedzialności* (rok 1972), napisanej bezpośrednio po wydaniu i dyskusji nad *Osobą i czynem*, oraz w artykułach o doświadczeniu moralności z tego samego okresu⁴.

Wspomniane wyżej dwa kierunki badań, pozwoliły Wojtyłemu dostrzec słabe strony obu nurtów filozoficznych, filozofii świadomości i filozofii bytu, oraz wytyczyć niejako mapę czy drogę ich wzajemnego pojednania, czy integracji. Filozofia świadomości penetrowała to, co składa się na podmiotowość człowieka, a filozofia bytu to, co składa się na jego przedmiotową strukturę. Oba wymiary bytu ludzkiego ujawniają kim jest człowiek, z tym że filozofia świadomości opisuje przejawy życia osobowego człowieka, a filozofia bytu, ugruntowuje je w bycie ludzkim, wyjaśnia ich genezę i naturę. Sam opis przejawów życia osoby ludzkiej, nie jest pełnym ujęciem tego, kim jest człowiek, gdyż dopiero wyjaśnienia przyczynowe, odsłaniają realną naturę bytu ludzkiego. Wojtyła dostrzegł słabość fenomenologii w jej niemożności zbudowania metafizycznych fundamentów dla opisywanych fenomenów. Nawet rozwijana przez Romana Ingardena ontologia przedmiotów i ontologia świadomego ja, nie dociera do realnego człowieka, do realnych, lecz jedynie do pomyślanych, możliwych do zaistnienia, przedmiotów.

W dyskusji z filozofią świadomości Wojtyła zajmuje stanowisko realistyczne, które jest zasadnicze dla filozofii bytu. Nie zgadza się z filozofią świadomości w jej operacji zawieszania i pomijania istnienia realnego świata i człowieka. Filozofia bez metafizyki nie jest dla niego filozofią. Filozofia powinna dotyczyć tego, co istnieje, a nie tylko tego, co można pomyśleć, co jest niesprzeczne w sobie, co może zaistnieć. To właśnie realnie istniejąca osoba ze swą naturą, jest podstawą konstytuowania się dobra, wartości, powinności i norm moralnych.

⁴ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II, KUL, Rzym – Lublin 1991; K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 17(1969), z. 2, s. 5-25; K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, B. Bejze red., t. 3, Wydawnictwo Sióstr Loretańskich, Warszawa 1969, s. 217-251.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

Można powiedzieć, że w *Osobie i czynie* Wojtyła zmierza do przewyciężenia owego rozszczepienia filozofii, na filozofię świadomości i filozofię bytu, dąży do scalenia, czy syntezy tych dwóch orientacji filozoficznych⁵. Chce przewyciężyć niejako zacieśnienie filozofii do epistemologii przez myślicieli nowożytnych i współczesnych oraz zacieśnienie filozofii jedynie do analiz metafizycznych przez tomistów. Epistemologia jest pierwszą filozofią w punkcie wyjścia, ale metafizyka jest pierwszą filozofią w punkcie dojścia, w punkcie wyjaśnienia tego, co opisano na poziomie doświadczenia. Nie można wyrugować metafizyki w imię epistemologii i odwrotnie. Wykorzystanie obu metod filozofowania, czy to w porządku jak wyżej wskazano, czy nawet równocześnie, w których połączy się fenomenologię z metafizyką bytu, może ustrzec oba nurty od ciasnych, jednostronnych ujęć, oraz może okazać się jednym z najbardziej twórczych sposobów filozofowania⁶. Przedsięwzięcie to z jednej strony pozwala bowiem przewyciężyć subiektywizm, fenomenalizm, esencjalizm czy idealizm ejdetyczny, w które wikła się indywidualne doświadczenie, a z drugiej strony może nasycić i ożywić kategorie metafizyczne nową specyficzną treścią, otwierając je na dostrzeżone i opisane nowe zjawiska.

Próba przewyciężenia empiryzmu i aprioryzmu

Karol Wojtyła zauważył, że w centrum sporu aprioryzmu i empiryzmu znalazła się również etyka i antropologia. Spór pozytywistycznych nurtów empirycznych i nurtów myślenia apriorycznego, doprowadził do rozdarcia poznania na empiryczne i aprioryczne, do rozczłonkowania nauk, oraz wpłynął destrukcyjnie na filozofię. Spór ten znany był od początku filozofii i dotyczył roli zmysłów i rozumu w poznaniu. Został on radykalizowany przez filozofów nowożytnych i współczesnych. Za kulminację radykalnego rozbicia jedności zmysłowo-umysłowego poznania, może uchodzić aprioryzm formalny Immanuela Kanta. „Aprioryzm bowiem – pisze Wojtyła – stoi na stanowisku, że owe sądy pierwsze bezpośrednio i wprost oczywiste mają swe źródło wyłącznie w rozumie, a nie w doświadczeniu. Empiryzm natomiast za podstawę, tj. źródło i kryterium obiektywności poznania, uznaje właśnie doświadczenie”⁷.

W sporze tym, nie tyle poszerzono, co zawężono pojęcie doświadczenia. Radykalny empiryzm napędzał radykalny aprioryzm. „Redukcja doświadczenia – pisze Wojtyła – do

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 22-23.

⁶ W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, [w:] W. Stróżewski, (red.), *Servo veritatis*, UJ, PWN, Warszawa – Kraków 1988, s. 261-281, s. 228.

⁷ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 6.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

czysto zmysłowych treści oglądu, co było główną tezą empirystów o nastawieniu sensualistycznym przyczyniła się u Kanta do tak radykalnego przeciwstawienia myślenia umysłowego i jego apriorycznych praw zmysłowemu doświadczeniu i jego przyrodniczej prawidłowości”⁸.

Powyższemu dychotomicznemu rozdarciu źródeł poznania, towarzyszy dychotomiczny podział wiedzy, podział nauk, na nauki empiryczno-indukcyjne i nauki formalne, analityczne, dedukcyjne. W obu nie ma miejsce na autonomicznie uprawianą filozofię, a tym bardziej na metafizykę. Można najwyżej uprawiać filozofię, jako filozofię jakiejś nauki.

Również etyka znalazła się w trudnej sytuacji. Zacieśnione źródła poznania podważały jej główne zadanie odkrycia tego, co jest dobre, a co złe oraz wyjaśnienia dlaczego stajemy wobec dobra i zła. Zostały podważone związki etyki z autonomicznie rozwijaną filozofią, z antropologią i metafizyką. Tak więc kryzys na terenie epistemologii, wygenerował kryzys na terenie etyki. W ramach empiryzmu i aprioryzmu trudno było odpowiedzieć czym jest moralność, czym jest kryterium dobra i zła, jak również odkryć podstawy antropologiczne i metafizyczne powinności moralnych.

Pozytywizm, operując doświadczeniem jako obserwacją faktów fizycznych, psychicznych czy społecznych, redukował etykę do nauk o moralności, czyli do psychologii i socjologii zachowań moralnych. Programowo wstrzymywał się od odpowiedzi właściwych dla etyki, czyli od rozstrzygnięcia co jest dobre, a co złe i dlaczego. Zgodnie ze swymi założeniami, nie mógł udzielić tego typu ściśle etycznych odpowiedzi. Opisywał bowiem zachowania ludzkie i ich psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania. Na ich podstawie, mógł jedynie opisać jak się ludzie zachowują, ale nie mógł rozstrzygnąć, jak się powinni zachowywać. Zastępował etykę psychologią i socjologią moralności, czy też innymi naukami o moralności. Nauki te opisywały normy społeczne, jako fakty psychologiczne czy społeczne, ale nie jako fakty powinny moralnie. Były to nauki opisowe, ale nie normatywne. Nie potrafiły ujawnić podstawy normatywności, podstawy powinności moralnych. Etyka w swej istotnej funkcji znikła z obszaru racjonalnych dyscyplin. Została zlikwidowana przez emotywizm etyczny na rzecz metaetyki, czyli nauki podważającej naukowość etyki.

Likwidacja problematyki wyznaczonej pytaniem: co jest dobre, a co złe i dlaczego, nie jest jednak rozwiązaniem problemu, ale ujawnia jedynie bezsilność sposobu podejścia do

⁸ Tamże, s. 12.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

niego. Obok bowiem przydatności opisu zachowań społecznych ludzi, człowiek stawia sobie pytania, co powinien czynić, dlaczego powinien to, co powinien, dlaczego w ogóle powinien i dlaczego ostatecznie powinien, to, co powinien. „Odpowiedź na pytanie o dobro i zło moralne, w porządku nie tylko opisowym, ale właśnie normatywnym – stwierdzi Wojtyła - jest jedną z głównych potrzeb człowieka. Zgodnie z jego rozumną naturą nauka winna dopomagać w zaspokajaniu tych potrzeb”⁹.

Powyższe pytania o dobro i zło, nie są narzucone człowiekowi z zewnątrz, ale właśnie zawarte są w doświadczeniu moralności. Nie można go zacieśnić do pytań o uwarunkowania biologiczne, psychologiczne i społeczne przeżyć moralnych, gdyż akty sumienia, poczucie winy domagają się głębszych odpowiedzi niż te, które dostarcza psychologia i socjologia przeżyć. W związku z tym, na bazie szerszej koncepcji doświadczenia, trzeba na te zapotrzebowanie odpowiedzieć.

Wojtyła staje na stanowisku empiryzmu genetycznego filozofii arystotelesowsko-tomistycznej i modyfikuje jego rozumienie w nurtach pozytywistycznych i empirycznych. Doświadczenie dla niego ma szerszy zakres, niż to ustalili empiryści, obejmuje nie tylko związek naszych przeżyć moralnych z tym, co opisuje psychologia czy socjologia, ale również z tym, co przedstawia antropologia, dostarczając bardziej integralnej wiedzy o człowieku, o tym, kim się on staje przez swoje czyny moralne. Etyka nie jest taką samą nauką ścisłą jak psychologia czy socjologia, ale jest nauką filozoficzną, odpowiadającą na inne, bardziej podstawowe pytania, niż powyższe nauki.

W związku z powyższym, należy się odwołać do szerszej pojętego doświadczenia niż to czynią empiryści oraz do szerszej rozumianego przedmiotu danego w doświadczeniu. Doświadczenie to nie może być tylko doznaniem wrażeniowym faktu fizycznego, lecz ma być ujęciem faktu, czy zjawiska moralności. Zgodnie z empiryzmem genetycznym można mówić, że pierwszy moment doświadczenia, pierwszy etap poznania, to poczucie rzeczywistości¹⁰. Przeciw empirystom, należy jednak zaznaczyć, że takie doświadczenie, jest czymś więcej niż czysto zmysłowym wrażeniem, a mianowicie, jest konstatacją, że „coś istnieje istnieniem realnym i obiektywnie niezależnym w stosunku do poznającego podmiotu, do jego aktu poznawczego, a zarazem istnieje jako przedmiot tego aktu”¹¹. Drugi aspekt doświadczenia to „poczucie poznania. Jest to poczucie swoistego odniesienia do tego, co istnieje w sposób

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 13.

¹¹ Tamże.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

realny i obiektywny”¹². Mimo, że poczucie poznawania różni się w dynamizmie doświadczenia, od poczucia rzeczywistości, to jednak z tym pierwszym się uzgadnia. Świadomi bowiem aspektowości naszych ujęć poznawczych, czyli świadomi transcendencji realnego przedmiotu względem naszych ujęć poznawczych, czyli tego, że *esse* nie równa się *percipi*, nie możemy tracić z naszych ujęć konkretności i realności tego, co dane. Nie jest to cofanie się do czysto zmysłowych wrażeń, ale do realnego przedmiotu, który jest bogatszy i jego doświadczenie stawia nam nowe pytania o inne, odrębne, głębsze strony tej realności. „Poznanie musi wychodzić poza siebie, gdyż spełnia się ono nie poprzez prawdę samego swojego aktu (*percipi*), ale poprzez prawdę transcendentnego przedmiotu – tego, co istnieje (*esse*) istnieniem realnym i obiektywnym niezależnie od aktu poznawania”¹³. Jest to szczególnie ważne przy pytaniach filozoficznych, które nie dotyczą wąskich aspektów rzeczywistości, ale dotyczą *esse*, rzeczywistości bardzo bogatej i złożonej, dotyczą natury i istoty danej rzeczy, czy bytu ludzkiego.

Tak więc faktu moralności czy zjawiska moralności, nie można zacieśnić tylko do procesów biologicznych, psychologicznych i socjologicznych, lecz należy sięgać dalej i szukać źródła i uzasadnienia, tego, co dobre, i tego, że chcę być dobry jako człowiek. Zadanie to ma spełnić etyka i antropologia wraz z metafizyką.

Doświadczenie moralności a doświadczenie człowieka

Doświadczenie wewnętrzne, czyli introspekcja ujawnia nam cały szereg przeżyć moralnych. Przeżywanie i praktykowanie moralności zarówno w życiu osobistym, jak też społecznym można określić jako doświadczenie moralne. Mieszczą się w nim osobiste przeżycia dobra i zła, podejmowanie czynów, których człowiek jest sprawcą i twórcą. Człowiek sprawca dobra, jest równocześnie jego świadkiem, wobec siebie, wobec drugich i wobec społeczeństwa.

Natomiast doświadczenie moralności, mimo, że nie może się ujawnić bez doświadczenia moralnego, to jednak zawiera coś więcej: „jest [ono] jakby doświadczeniem drugiego stopnia”¹⁴. Pogłębia ono i precyzuje to, co moralne. Sięga ono bowiem po to, co określa, że coś jest moralne, a coś niemoralne, sięga po kryterium dobra i zła, po kryterium moralności. Kryterium takie może wyrastać z własnej mądrości praktykowania moralności,

¹² Tamże, s. 14.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 18.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

doskonalenia swej osobowości, ale może również być teoretycznie zreflektowane i uzasadnione. Takiego kryterium szuka każda filozoficznie zorientowana etyka. Bez niego, etyka jest zawieszona w próżni, nie daje bowiem odpowiedzi dlaczego coś jest dobre i złe. Tak więc doświadczenie moralności nabudowane nad naszymi doświadczeniami moralnymi, stawia głębsze pytania, domaga się odpowiedzi dlaczego coś jest dobre i złe, dlaczego powinienem to, co powinienem, i dlaczego ostatecznie powinienem to, co powinienem.

Takiego uzasadnienia nie znajdziemy w samych przeżyciach moralnych, lecz trzeba go szukać w bogatszej rzeczywistości jaką jest człowiek. Doświadczenie moralności odsłania zarówno podstawy dobra i powinności moralnych, ale odsłania w pewnym zakresie również kim jest człowiek. Doświadczając bowiem wezwań moralnych, doświadcza człowiek poprzez moralność również siebie, tego kim jest, jaka jest jego natura. „Istota moralności oraz człowieczeństwo – pisze Wojtyła - są związane ze sobą nierozłącznie”¹⁵. Związek ten ma doniosłe znaczenie i dla etyki i dla antropologii. Doświadczenie moralności ujawnia bowiem istotne właściwości osoby ludzkiej, a doświadczenie człowieka, uzasadnia kategoryczność przeżywaną w doświadczeniu moralności. Oczywiście, że doświadczenie człowieka obejmuje więcej aspektów niż jego moralność. Można więc zacieśnić ten związek, korzystając w punkcie wyjścia etyki z doświadczenia człowieka, ze względu na moralność, czyli z doświadczenia jego godności osobowej, która rodzi powinność afirmacji i miłości osoby, ze względu na nią samą.

W związku z wyjściem w etyce od doświadczenia moralności, Wojtyła przebudowuje metodologicznie strukturę etyki. Doświadczenie moralności wymaga zrozumienia, interpretacji i wyjaśnienia. Dzieje się to poprzez odpowiedź na pytania wyłaniające się z tego, co doświadczamy. Podstawowe pytania wyjściowe wobec moralności, której doświadczamy, są następujące: „co to jest moralność?” oraz „przez co czyny ludzkie są moralnie dobre lub złe?”¹⁶. W opisie cech istotnych moralności nie chodzi o opis treści świadomości, ale o opis specyfiki realnego przedmiotu doświadczenia. Tak np. w przeżyciu winy, doświadczamy zła moralnego, którego jesteśmy sprawcą. Wartość moralna jest wprost, bezpośrednio związana z naszym czynem i przez ten czyn osadza się niejako w osobie. Przez czyn zły, sam człowiek staje się moralnie zły. Oprócz dostrzeżenia owej wartości moralnej w czynie, uświadomienia sobie sprawstwa tego czynu, pojawia się jeszcze jeden moment, niejako wcześniejszy od sprawstwa, który decyduje, że określony czyn, można zakwalifikować jako czyn zły. „Zło

¹⁵ Tamże, s. 19.

¹⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 221.

pojawia się i osadza we mnie w wyraźnej zależności od innego jeszcze czynnika niż moja własna sprawczość. Owszem, w sprawczość osoby włącza się wyraźnie swoisty moment, który można by określić jako moment zasady. Zło powstaje w czynie, wewnątrz czynu, i przenika w osobowe «ja» na skutek tego, że działanie świadome i dobrowolne nie odpowiada tej zasadzie, że pozostaje w sprzeczności z nią¹⁷. Tak więc to owa zasada, lepiej - norma moralności, decyduje co jest dobre, a co złe. Zasady tej nie ustanawiamy w naszej sprawczości, ale ją zastajemy, i ona określa jakie czyny są moralnie nakazane, a jakie zakazane. Tak więc stykając się w naszych czynach z tym, co moralne, czy niemoralne, równocześnie jesteśmy postawieni wobec zasady czy normy rozstrzygającej, które czyny mają pozytywną, a które negatywną wartość moralną. To właśnie w przeżyciu winy, owa zasada czy norma moralności powoduje, że w sumieniu niejako nasze ja, staje przeciw nam. Jest ono naszym sędzią i oskarżycielem. Mimo, że owo rozdwojenie wewnątrz nas jest bolesne, to wiemy, że jest ono twórcze, pozwala stanąć nam wobec prawdy, przewycięzać nasze słabości i rozwijać naszą osobowość. W tym wypadku sumienie jest niejako świadkiem owej normy moralnej, świadkiem prawdy moralnej. Tak więc fakt moralności jest bogatą rzeczywistością zawierającą wartość moralną, powinność moralną oraz normę moralności, która jest powodem nakazów czy zakazów moralnych.

Taka interpretacja doświadczenia moralności, w której szukamy odpowiedzi na pytanie: przez co czyny ludzkie stają się dobre lub złe, implikuje jakąś koncepcję człowieka. Podstawą dobra i zła, nie mogą być procesy społeczne, czy historyczne. Moralność konstytuuje się głębiej. „U podstaw moralności, zarazem w jej właściwym centrum znajduje się tylko człowiek jako osoba. To jest dobrem moralnym, przez co on jako człowiek staje się dobry, to zaś jest złem moralnym, przez co on jako człowiek jest zły”¹⁸.

Dlatego moralność ujawnia się w nas jako rzeczywistość kategoryczna, niejako bezwzględna, gdyż jest sankcjonowana przez człowieczeństwo człowieka, przez jego być, albo nie być. Wśród różnorodnych form transcendencji osoby ludzkiej, transcendencja przez moralność stoi na szczycie jego rozwoju. „W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej wewnętrzną i najbardziej własną historię”¹⁹. Tak więc moralność domaga się odpowiedniego ujęcia człowieka, ujęcia jego osobowej natury. Podważanie jego substancjalności poprzez redukcję człowieka do

¹⁷ Tamże, s. 227.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ Tamże, s. 245.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

procesów przyrodniczych, czy procesów społecznych, prowadzi do jego alienacji i niszczy jego moralność.

„Moment powinności odsłania z jednej strony bezwzględność dobra, coś z absolutu, jaki tkwi w osobie ludzkiej – stwierdza Wojtyła - a równocześnie w szczególny sposób ujawnia przygodność tejże osoby”²⁰. Wobec konieczności moralnego doskonalenia się osoby, szukamy odpowiedzi, z jakich powodów ów nakaz doskonalenia jest mi zadany. Dlaczego nakazy moralne są we mnie kateryczne, niejako absolutne? Poszukiwanie ostatecznych wyjaśnień owej absolutności moralności, kieruje nas do metafizyki, do odkrycia podstaw racjonalności natury ludzkiej, racjonalności bytów. Moralność otwiera nas na Absolut, na Jego racjonalność, otwiera nas również na rzeczywistość religijną, czy nadprzyrodzoną. Metafizyka bytów przygodnych i bytu Absolutnego wyjaśnia ostatecznie, dlaczego przeżywamy to, co przeżywamy, dlaczego ostatecznie powinniśmy to, co powinniśmy.

W sumie Karol Wojtyła rozwija koncepcję etyki, która w punkcie wyjścia opisuje to, co dane w doświadczeniu moralności, następnie interpretuje i wyjaśnia moralność na terenie filozofii człowieka, by ostatecznie wkomponować ją w wyjaśnienia na terenie filozofii bytu, w tym filozofii Boga. Stosuje on realistyczne podejście do doświadczenia, a więc nie zacieśnia go do wrażeń zmysłowych, do jakiejś wąskiej treści świadomości, lecz skupia się na bogactwie doświadczanego przedmiotu, który przez swą złożoność prowokuje do stawiania pytań o dalsze jego aspekty, nawet o te, niejako głębiej ukryte. Doświadczenie to wyłania pytania zarówno dotyczące fenomenu moralności, jak również pytania dotyczące człowieka oraz Bytu Absolutnego.

Inspirując się badaniami Wojtyły można rozwijać dwa modele etyki, oddolny i odgórny. W pierwszym, niejako preferowanym przez niego, idziemy od fenomenu do fundamentu, od doświadczenia moralności, poprzez jego ugruntowanie w koncepcji człowieka i ostatecznie w koncepcji Absolutu. Jeśli się jednak przyjmie się stanowisko, że szeroko pojęte doświadczenie realnej rzeczywistości, wyłania wszystkie zasadnicze pytania filozoficzne, czyli pytania dotyczące moralności, człowieka i Boga, to można usprawiedliwić również drugi model etyki jako metafizyki moralności, nasycanej treścią doświadczenia moralności. Antropologia bowiem czy metafizyka też czerpie wiedzę z doświadczenia. Być może oddzielenie różnych doświadczeń i przedmiotów owych doświadczeń, podyktowane

²⁰ Tamże, s. 246.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

jest względami metodologicznymi, rozdzielenia bogatej rzeczywistości na poszczególne wąskie aspekty wyznaczone przez poszczególne dyscypliny filozoficzne.

Takie rozumienie doświadczenia formułuje za Tadeuszem Stycznem, Kazimierz Krajewski, pisząc: „Perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu. Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. Oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, wyznaczonym metateoretycznym zainteresowaniem, czyli celem badawczym, ale nie jest zdaniem sprawy z tego, co bezpośrednio dane. Opis tego, co dane, polega na odróżnieniu i wyróżnieniu momentów doświadczenia. Oddzielenie jest dziełem refleksji. (...) Bezpośrednio dane jest współdoświadczenie doświadczeń w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu”²¹.

Wyróżniając doświadczenia i przedmioty tych doświadczeń dla etyki, antropologii i metafizyki, nie powinniśmy ignorować ich związku ze sobą. „Doświadczenie etyczne ma charakter integralny, tzn. elementy je konstytuujące wzajemnie od siebie zależą. [...] Doświadczenie jest w istocie współdoświadczeniem. Każdy z aspektów odsyła do innych, bez których wyróżniony aspekt traci swą tożsamość. W doświadczeniu wszystko jest dane naraz. W analizie trzeba te momenty wyróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielać”²².

W związku z powyższym budowanie etyki w kierunku od fenomenologii moralności przez antropologię do metafizyki moralności, czy też odwrotnie od metafizyki moralności poprzez ubogacanie jej fenomenologią człowieka i fenomenologią moralności, mimo różnicy struktury metodologicznej etyki w obu przypadkach, nie musi prowadzić do przeciwstawnych ujęć treściowych tej dyscypliny, lecz raczej do takim samym, ewentualnie komplementarnych ujęć

Owo ugruntowanie etyki w antropologii potrzebne jest nie tylko po to, aby odkryć fakt powinności moralnej, lecz również by efektywnie go zrealizować. Musimy bowiem określić go treściowo, nie tylko od strony dobroci czynu, czyli chęci afirmacji godności osoby, ale i od strony słuszności czynu, czyli tego, co obiektywnie afirmuje osobę. „Sedno problemu polega na tym, iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędnie i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego, by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego

²¹ K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 133.

²² Tamże, s. 132.

T. Biesaga, *Metoda filozofowania Karola Wojtyły*, w: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga SDB, Jarosław Merecki SDS, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, tom 11, WN Akademia Ignatianum, Kraków 2019, s. 29-42.

rzeczywiście afirmuje [podkr. T. B.], a co go nie afirmuje. [...] Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą «religia» jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza?»²³. Nie możemy dyspensować się w etyce od sporu o naturę osoby ludzkiej. Taka rezygnacja podważyłaby bowiem możliwość formułowania sądów moralnie słusznych, a tym samym podważyłaby uprawianie etyki jako nauki filozoficznej, zdolnej do określenia reguł postępowania.²⁴.

Literatura

- Krajewski K., *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, KUL, Lublin 2006
- Stróżewski W., *Doświadczenie i interpretacja*, w: W. Stróżewski, (red.), *Servo veritatis*, UJ, PWN, Warszawa - Kraków 1984, s. 261-281
- Styczeń T., *Antropologia a etyka*, w: T. Styczeń, *W drodze do etyki*, RW KUL, Lublin 1984, s. 121-130
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II, KUL, Rzym – Lublin 1991
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 129-184
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. 1, PTT, Kraków 1969
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 17(1969), z. 2, s. 5-25
- Wojtyła K., *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, B. Bejze red., t. 3, Wyd. SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 217-251
- Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, seria; Człowiek i moralność, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, t. 3, TN KUL, Lublin 1996

²³ Tamże, s. 74.

²⁴ T. Styczeń, *Antropologia a etyka*, [w:] T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 121.