

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB

<https://orcid.org/0000-0003-0863-4422>

Spór Karola Wojtyły z Maxem Schelerem o koncepcję i rolę sumienia w moralności

1. Przeżycie etyczne i wartość etyczna

Mimo uznania Karola Wojtyły dla metody fenomenologicznej oraz dla wnikliwego opisu przez Maxa Schelera emocjonalnych przeżyć aksjologicznych a wśród nich przeżyć wartości moralnych, to jednak przydatność jego propozycji dla ujęcia etyki chrześcijańskiej **ocenil on negatywnie**. W końcowych konkluzjach habilitacji stwierdził: „System etyczny zbudowany przez Maxa Schelera zasadniczo nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej”¹. Uzasadnił, że „podstawowa prawda etyki chrześcijańskiej, która głosi, że osoba ludzka jest sprawcą etycznego dobra lub zła swoich aktów nie pozwala się właściwie ująć i uprzedmiotowić za pomocą systemu Schelera”².

Różnica między oboma propozycjami etyki okazała się zasadnicza. W etyce M. Schelera podstawowe pojęcia takie jak: przeżycie etyczne, wartość etyczna, powinność i norma moralna czy norma moralności wraz z rolą rozumu, sumienia, woli, wolności i z ujęciem podmiotu osobowego są **niewłaściwie, czyli zbyt ciasno** rozumiane. W krytyce owego zacieśnienia czy pominięcia podstawowych elementów etyki chrześcijańskiej Wojtyła nie tyle wykorzystuje etykę Kanta przeciw etyce Schelera, lecz niejako samodzielnie ustosunkowuje się równorzędnie do aprioryzmu formalnego i aprioryzmu materialnego, czyli aprioryzmu czystego obowiązku Kanta, czy czystej wartości Schelera. Krytycznie ustosunkowuje się również do **ego fenomenologicznego czy transcendentalnego** w filozofii obu myślicieli. Sięgając wprost do rozumienia etyki w tradycji chrześcijańskiej i do realistycznej filozofii, która te rozumienia kształtowała, Wojtyła zmierza do przezwyciężenia idealizmu na rzecz realistycznego przedstawienia spełniania się osoby w czynie i przez czyn, w tym przez czyn moralnie dobry.

Etyczne przeżycie i działanie etyczne nie są jego zdaniem czymś tylko teoretycznym czy emocjonalnym, gdyż należą do sfery praktycznej. Sam akt rozumu czy akt uczuć jest niewystarczający, gdyż w postępowaniu moralnym mamy również do czynienia z zaangażowaniem

¹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maks Schelera*, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria „Źródła i monografie” nr 119, „Człowiek i moralność”, t. 2, red. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 11-128, s. 119

² Tamże, s. 120.

woli, z normatywnymi aktami sumienia i z realizacją czynu o skutkach przechodnich i nieprzechodnich. To właśnie spełniony przez osobę czyn, jest tym, w którym rozróżniamy dobro od zła, czyn dobry od czynu moralnie złego. Doświadczamy świadomie, że jesteśmy sprawcą czynu i dlatego ocena czynu w aspekcie nieprzechodnim jest oceną również mnie samego. Nakaz czy zakaz czynu jako **nakaz sumienia, poprzedza wybór celu i środków** prowadzonych do jego realizacji. Norma, nakaz, powinność wchłania w siebie wartości moralne, ale jednocześnie jest czymś od nich odrębnym. Nakaz w stosunku do wartości jest czymś nowym, czymś silniejszym niż emocjonalne przeżywanie wartości. Przeżycie etyczne to przeżycie obejmujące bogactwo tego, co rozgrywa się w osobie przed i po jej czynie. **Nie można z przeżycia etycznego wykluczyć normatywnej funkcji sumienia**, powinności czy obowiązku spełnienia czynu wraz ze sprawcą funkcją woli w dokonywaniu wyborów i realizacji czynu. **Nie można wartości etycznej zacieśnić** do treści emocjonalnych aktów, które obejmują tylko jeden z elementów przeżycia etycznego. Przeżycie etyczne i wartość etyczna są czymś więcej niż przedstawiał to Scheler ograniczając się do opisu treści emocjonalnych aktów aksjologicznych. W oparciu o fenomenologiczno-etyczny opis treści intencjonalnych, emocjonalnych przeżyć, nie da się ująć i zrozumieć dynamiki osobowej sprawczości, jej źródeł, jej realnych podstaw i jej skutków. Samo emocjonalne przeżywanie wartości nawet z przeżyciem przedkładania jednych wartości nad drugie nie jest sprawczością, nie jest rozpoznaniem nakazu powinności, nie jest nakazem sumienia, nie jest aktem woli angażującej naszą wolność, nie jest spełnieniem się osoby.

Ogólnie krytyka nie jest prowadzona przez Wojtyłę w kierunku wykazania, że Scheler to, co dane w intencjonalnych, emocjonalnych przeżyciach wartości niedokładnie opisał, lecz w kierunku ujawnienia, że w tych opisach zacieśnił się do struktury tych przeżyć i nie sięgnął po to, co dane w strukturze poznania i działania osoby, **nie ogarnął całego przeżycia etycznego** które, obejmuje nie tylko nasze emocjonalne przeżycie wartości, ale sprawstwo tych czynów i zaangażowanie w tym naszego poznania, naszej woli i wolności, nakazów sumienia i spełniania się osoby. Inaczej mówiąc emocjonalne przeżycie wartości jest czymś pasywnym, wąskim, oderwanym od innych przeżyć i faktów występujących w osobowym podmiocie moralności.

Wyizolowanie danych w przeżyciu wartości, potwierdza też stanowisko Schelera, że wartości te są obojętne na istnienie. „Scheler twierdzi stale – pisze Wojtyła – że „dobro” i „zło” pojawiają się przy sposobności urzeczywistniania wartości przedmiotowych uprzednio poznanych intuicyjno-emocjonalnie. Nie ulega wątpliwości, że wobec takiego stwierdzenia Schelera nie możemy uważać wartości moralnych za wewnętrzną treść tych aktów, w których podmiot urzeczywistnia inne wartości

przedmiotowe”³. Tymczasem w realizacji czynu **wartości moralne wewnętrznie przenikają czyn**, gdyż czyn ten jest właśnie nakazany ze względu na jego dobroć moralną.

Esencjalizm w ujęciu wartości połączony z aktualizmem osoby zamyka Schelerowi drogę do właściwego ujęcia tego, że realny podmiot osobowy, nie tylko jest podmiotem świadomych i emocjonalnych doznań, lecz jest sprawcą czynu, który to czyn jako dobry moralnie, udoskonala naszą osobę. „Wartością etyczną bowiem nazywamy to - pisze Wojtyła - przez co człowiek jako człowiek, jako konkretna osoba, jest po prostu dobry lub zły”⁴. To, że dążenie do realizacji wartości osobowych, wartości etycznych nazwał Scheler faryzeizmem, wynika z **pomieszczenia** przez niego dążenia do dobra, z **przeżyciem emocjonalnej satysfakcji** z tego, że jestem moralnie dobry. Doświadczenie dobra jako celu, nakaz dążenia do tego dobra jest czymś innym, niż moja emocjonalna satysfakcja z ubogacenia się tym dobrem.

W przeżyciu etycznym jesteśmy skierowani do dobra, w sumieniu jest ono nam nakazane i niejako konieczne dla naszego spełnienia. W tym skierowaniu **doświadczamy zasady**, według której wezwani jesteśmy do spełnienia nakazanego czynu, doświadczamy oceny, czyli wartościowania zamierzonego czy dokonanego czynu, i na końcu doświadczamy na sobie skutków tego czynu, które sumienie ocena jako dobre czy złe, czyli ocenia również nas samych. W tak rozumianym przeżyciu etycznym i tak rozumianej wartości etycznej ujawnia się realny podmiot osobowy - sprawca czynu, który jest podmiotem, ale również przedmiotem ubogacającym wartości etyczną dobrego czynu. Wszak to właśnie bycie dobrym jest czymś zasadniczym w przeżyciu etycznym.

2. Sumienie w przeżyciu etycznym

Kwestię sumienia w swym dziele *Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik* podjął Scheler w kontekście **przewyciężenia złudzeń**, relatywizmu i subiektywizmu oraz w kontekście poszukiwania obiektywizmu w etyce. W tym względzie sięgnął on do stanowiska Augusta Comte’a zajmującego się **kwestią wolności sumienia**⁵. Myśliciel ten wykluczył oparcie moralności na wolności indywidualnego sumienia, gdyż jego zdaniem, droga ta prowadzi do anarchii. Takie stanowisko wynikało z jego założeń filozoficznych, w których dotychczasowe ujęcie sumienia umieścił on w epoce religijnej, albo religijno-metafizycznej. W imię epoki pozytywistycznej należało - jego zdaniem - przewyciężyć czy odrzucić ujęcia z przebrzmiałych epok, i oprzeć się na ujęciach

³ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, dz. cyt., s. 67

⁴ K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, s. 198.

⁵ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1916, s. 332.

wypracowanych **przez nauki pozytywne**. W ich obrębie sumienie zostało zredukowane do rzeczywistości psychologicznej czy socjologicznej. W epoce bowiem religijno-metafizycznej sumienie traktowano jako „głos Boga”, który przemawia we wnętrzu indywidualnego człowieka. Takie ujęcie – zdaniem Comte’a – zanika wraz z przejściem z epoki teologicznej i metafizycznej do pozytywistycznej. Z pozycji nauk pozytywnych sumienie nie jest ani głosem Boga, ani żadną obiektywną normą stwierdzającą prawdę o dobru, lecz jest wyrazem społecznych, kulturowych zakazów moralnych. Do tego jako subiektywny sąd jednostki prowadzi ono do anarchii moralnej. Dlatego dla ustanowienia porządku społecznego, pozytywiści proponowali umowę społeczną i prawo stanowione.

Max Scheler zaakceptował krytykę sumienia jako „głosu Boga” (*Stimme Gottes*)⁶. Bóg nie może się mylić, ale nie mamy możliwości poznać Jego sądów. **Upadek świadomości religijnej** jest również upadkiem takiego uzasadnienia. Sumienie można interpretować jako wyraz tradycji religijnej, ale nie jest ono przez to obiektywnym uzasadnionym wglądem w to, co dobre i złe. Są ludzie – stwierdza Scheler – którzy **nie przeżywają głosu sumienia**, czy też tacy, u których impulsy instynktów je osłabiają lub je przewyciężają⁷. Trzeba więc sięgnąć do innych źródeł poznania by skorygować narzucające się nam sądy sumienia. Sumienie bowiem zdaniem Schelera nie jest ani głosem Boga, ani stwierdzeniem obiektywnych wartości, lecz jest formą kapitalizowania (*Ökonomisierungsform*) norm religijnych i społecznych autorytetów, norm internalizowanych jako swoje własne. Sumienie wyraża **etos psychologiczny i społeczny**. Nie może więc odgrywać zasadniczej roli w obiektywnej moralności człowieka. Może jedynie określać to, **co dla mnie subiektywnie dobre**, ale nie potrafi określić tego, co dobre ogólnie, dla innych, dla wszystkich. Aby to uzyskać trzeba dotrzeć we wglądzie w wartości do tego, co jest ogólnie ważne dla wszystkich⁸.

Zdaniem Schelera zarówno idea „instynktu gatunkowego” jak i idea „ogólnego rozumu gatunkowego” nie mogą być podstawą ogólnie ważnych, uniwersalnych wartości. Nie rozwiązuje tego problemu również odwołanie się Comte’a do nauk ścisłych, do matematyki, fizyki czy biologii. Dlatego Comte, zdaniem Schelera, sam doszedł do wniosku, że rozstrzygnięcia moralne zasadzają się ostatecznie **na uczuciach**, w których przekładamy jedne wartości nad drugie⁹. Scheler optuje w tym względzie za emocjonalnym wglądem moralnym (*sittliche Einsicht*), który jest oczywisty i dostępny każdemu człowiekowi. Autorytet tego przeżycia jest radykalnie czymś innym niż siła

⁶ Tamże, s. 335.

⁷ Tamże, s. 333.

⁸ Tamże, s. 337.

⁹ Tamże, s. 338.

(*Macht*) i przemoc (*Gewalt*) nakazów czy zakazów. Zaufanie do niego wyrasta z bezpośredniego, naszego emocjonalnego wglądu w wartości. Autorytet ten ma cechy ogólnej ważności przekraczającej nasze indywidualne upodobania¹⁰.

Poza powyższymi stwierdzeniami i zniekształceniami ujęcia sumienia, Scheler traktuje je **jako przeżycie negatywne**. Nie jest ono skierowaniem naszego zachowania do dobra, lecz raczej negatywną oceną zła. Do dobra kieruje nas miłość, a nie nakazy sumienia. Sumienie nie jest miłością ani źródłowym, pozytywnym względem w wartości¹¹. Według Schelera do owego przeżycia „złego sumienia” sprowadza się również tzw. „dobre sumienie”, gdyż dobre sumienie nic nam nie nakazuje, lecz tylko zakazuje, ostrzega, sądzi i oskarża. W ten sposób Scheler wyłączył właściwie sumienie z moralnego życia osoby.

Negatywne ustosunkowanie się Schelera do sumienia wiąże się u niego z **negatywnym podejściem do powinności moralnej** jako takiej, do normy, nakazu czy rozkazu moralnego. Może to wynikać ze skrajnej reakcji na etykę imperatywów kategorycznych I. Kanta, w której to świat wartości, a tym bardziej emocjonalne akty przeżywania wartości zostały zepchnięte do sfery egoistycznych doznań niszczących moralność. W rehabilitacji roli uczuć w moralności, Scheler odrzucił nakazy, obowiązki. Nie tylko nakaz zewnętrzny niszczy moralność, ale również czyni to nakaz wewnętrzny w postaci powinności moralnej czy nakazu sumienia. Naszych przeżyć emocjonalnych, naszej miłości nie można nakazać. W sytuacji nakazu miłości, jesteśmy poza moralnością. Przykazanie miłości Boga i bliźniego nie może być nakazane.

Chcenie dobra, zmierzanie do dobra, dobro jako cel naszego dążenia jest dla Schelera faryzeizmem, albowiem w tym dążeniu chodzi nam, według niego, o przeżycie zadowolenia ze zrealizowanej wartości moralnej. W ten sposób moralność w etyce Schelera rozgrywa się niejako **pasywnie w przeżyciach emocjonalnych**, w emocjonalnie przeżywanej miłości w przeżyciach naśladowania wzoru Mistrza. Rozum, sumienie nie mobilizuje woli powinnością dobra, nie doświadczamy obowiązków moralnych, nie wiemy, dlaczego mamy spełniać dobre czyny a unikać złych. W tej propozycji samo intuicyjne przeżycie emocjonalne wartości jest jednak dość pasywne, nie obejmuje całego dynamizmu etycznego. Nie wynika z niego, że mam podjąć decyzję i zrealizować dobry czyn. W postępowaniu moralnym wiemy jednak, dlaczego podejmujemy czyn, odróżniamy normy logiki i estetyki od norm etycznych, które powinnością moralną mobilizują naszą wolność i wpływają na realizację dobrego czynu. Nie można zredukować miłości do emocjonalnego,

¹⁰ Tamże, s. 339.

¹¹ Tamże, s. 334.

pasywnego przeżycia i odzierać z niej wysiłku rozumu, woli, sumienia by ją realizować w racjonalnie nakazanych dobrych i słusznym czynach.

3. Sumienie w sprawczości i spełnieniu się osoby

Ujawnione przez Karola Wojtyłę w habilitacji zarzuty względem etyki Maxa Schelera, znalazły swą kontynuację zarówno w *Wykładach lubelskich*¹² jak też w jego zasadniczym dziele *Osoba i czyn*¹³. Zarzuty te postawione były nie tylko na płaszczyźnie etyki, ale również na płaszczyźnie antropologii i nieobecnej u Schelera ontologii czy metafizyki. Z jednej strony były to analizy bliskie filozofii świadomości, z drugiej strony sięgały do ontologii bytu osobowego, krytycznie odnosząc się zarówno do idealizmu Kanta jak i Schelera.

Wszystko to, co Scheler pominął w swej etyce, czyli fakt, iż osoba jest sprawcą czynu, że sumienie jako najbliższa norma kieruje nas do realizacji tego czynu, że zaangażowana jest wola i nasze chcenie tego dobra, że przez autodeterminację siebie osoba staje się przyczyną zaistnienia danego czynu, wynikało z **zawężenia perspektywy badawczej** do struktury emocjonalnych przeżyć wartości. Struktura bowiem poznania i działania osoby wyznacza szerszą, pełniejszą perspektywę przeżycia etycznego i jego składowych elementów. W ramach swych założeń Scheler utożsamiał „**chcenie dobra**” z „**emocjonalnym odczuciem, że jestem dobry**”. To drugie wykluczało to pierwsze, bo sprowadzało go do egoistycznej satysfakcji z siebie samego, które Scheler nazywał faryzeizmem. Tymczasem w chceniu dobra chodzi o dobro zasadnicze, a nie o moją emocjonalną satysfakcję z niego. W czynie skupieni jesteśmy na dobru jako takim. Wartość moralna przenika nasz czyn, określając dobroć czynu od strony moralnej. **Nakaz sumienia**, obowiązek moralny ma swe źródło nie w subiektywnej, emocjonalnej satysfakcji, lecz w **dobroci i słuszości danego czynu**, które wyznacza obiektywna prawda. Norma, nakaz sumienia apeluje do osoby, że dobro to należy czynić i że jest ono naszym celem i obowiązkiem.

W ujęciu osoby jako jedności emocjonalnych przeżyć, jako podmiotu intencjonalnych treści wartości przez Schelera, **nie da się pokazać i wyjaśnić realnego podmiotu działania**. Realny bowiem byt osobowy jest zdolny nie tylko do intencjonalnych przeżyć emocjonalnych, do refleksji nad swymi aktami świadomości, lecz również do podjęcia zobowiązań do działania, do spełnienia siebie. Tę zdolność wyjaśnia potencjalność natury osoby ludzkiej. „Gdyby osoba ludzka – pisze

¹² K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria „Źródła i monografie” nr 120, „Człowiek i moralność”, t. 3, TN KUL, Lublin 1986.

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, TN KUL, Lublin 1994.

Wojtyła była tzw. czystym aktem, wówczas nie istniałaby w niej możliwość żadnej aktualizacji”¹⁴. Dzięki potencjalności, dynamizm bytu osobowego skierowany jest do realnego dobra, które rozpoznane, angażuje naszą wolę, staje się celem dążenia, narzuca nam się przez powinność, obowiązek jego realizacji. Metafizyka klasyczna wyjaśniała **to przygodnością i potencjalnością natury ludzkiej**. Jedność dynamizmów w osobie, to nie tylko jedność fenomenalna, jedność aktów świadomych, ale **jedność ontologiczna podmiotu świadomego** z podmiotem sprawczym, z podmiotem realizującym spełnianie się osoby. To nie są różne podmioty, lecz ten sam podmiot osobowy.

Sumienie jest aktem podmiotu osobowego. Formułując przed czynem nakaz lub zakaz a po uczynku wydając sąd oceniający, ujawnia ono swój wymiar racjonalny, a wiążąc naszą wolność powinnością, ujawnia swój wymiar normatywny. **Kategoryczność powinności sumienia** wyrasta ontologicznie z konieczności rozwoju i doskonalenia się osoby, a poznawczo z tego, że sumienie biorąc pod uwagę dobroć moralną mojego czynu, bierze pod uwagę również to czy przez dany czyn stanę się dobrym, czy złym człowiekiem. W swej koncepcji sumienia Scheler skupił się na ujętym w emocjonalnym przeżyciu drugim momencie, a zignorował ten pierwszy, w którym sumienie nakazuje działanie ze względu na dobroć moralną czynu.

Mierzenie dobra, czyli aksjologiczna dobroć czynu przenika nasze działanie, jest bowiem czymś zasadniczym w spełnianiu się osoby. W ten sposób w porządek ontologiczny, w porządek praktyczny, w porządek normatywny wpisuje się porządek aksjologiczny i moralny. Chodzi bowiem o spełnienie się osoby, co może się stać jedynie przez dobroć jej czynu. „Wartości moralne są tak istotne dla osoby – stwierdzi Wojtyła – że prawdziwe jej spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”¹⁵.

W tym kontekście sumienie **jest strażnikiem spełniania się osoby poprzez dobry czyn**. Jako najbliższa i autonomiczna norma, przyporządkowuje ono naszą wolność prawdzie o dobru. Dzięki temu jest ono podstawą transcendencji osoby. Moment samozależności (samoopanowania, samoposiadania, samostanowienia) łączy się z momentem zależności osoby od powinności moralnej od normatywnej prawdy. To właśnie w sumieniu wolność nasza w wymienionych dwóch momentach przyporządkowana jest prawdzie o dobru. Owo przyporządkowanie przejawia się w postaci powinności moralnej. „Powinność – pisze Wojtyła – jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”¹⁶.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 198,

¹⁵ Tamże, s. 197.

¹⁶ Tamże, s. 199.

Sumienia nie należy utożsamiać, jak chciał Kant, **z mocą naszej wolności**, naszej autonomii, która pretendowałaby do ustanawiania sobie norm. „Sumienie – pisze Wojtyła – nie jest prawodawcą, nie tworzy samo norm – raczej znajduje je jakby gotowe w obiektywnym porządku moralności czy prawa”¹⁷. Ono takiego porządku nie tworzy, lecz go zastaje i odkrywa. Nie jest ono także dedukcją norm szczegółowych z abstrakcyjnych norm ogólnych, tym bardziej dedukcją z norm prawa stanowionego. W odkryciu porządku moralnego **łączy ono w sobie poczucie prawdziwości, dobroci czynu i słuszności**. Nie można go zredukować do nawyku powtarzającego te same sądy, gdyż jest ono twórcze w konkretnych sytuacjach w formułowaniu norm. Takie uwarunkowania jak *ratio recta*, *voluntas recta*, jak mądrość, roztropność czy inne sprawności moralne, czyli cnoty, sprzyjają funkcjonowaniu prawego sumienia. Odwrotnie niezintegrowane skłonności, nabyte wady utrudniają funkcjonowanie prawego sumienia. Nie może to jednak prowadzić do jego odrzucenia, lecz przeciwnie do głębszej troski o jego właściwe funkcjonowanie. Sumienie bowiem jako *norma normans*, normuje nasze czyny, ale jako *norma normata* jest kształtowane przez prawo naturalne, obecne w naturze osoby ludzkiej, i ostatecznie uzasadnione stwórczym aktem Boga.

Streszczenie

Artykuł, za przeprowadzonymi w swej habilitacji przez Karola Wojtyłę badaniami etyki Maxa Schelera, ujawnia zbyt ciasne ujęcie przez wymienionego fenomenologa przeżycia etycznego i z tego powodu ciasne i błędne ujęcie sumienia oraz jego roli w moralności. Zacieśnienie przez Schelera swych analiz przeżycia etycznego do emocjonalnego przeżywania wartości i wglądu w ich istotę, prowadziło w konsekwencji do wykluczenia sprawczości realnego podmiotu działania, czyli do wykluczenia obiektywnego chcenia dobra, które to chcenie jest aktem samodeterminacji, kierowanej faktem powinności moralnej i kategoryczną normatywnością sumienia. Scheler utożsamiał „chcenie dobra” z „emocjonalnym odczuciem, że jestem dobry”. Samo emocjonalne, pasywne przeżywanie wartości nie jest jednak sprawczością i realizacją czynu. W spełnianiu czynu chodzi o dobro jako takie, przeniknięte wartością i powinnością moralną wraz z kategorycznym nakazem sumienia. Dobroć moralna czynu przenika wewnętrznie cały dynamizm jego realizacji. Wyjaśnieniem tego rodzaju spełniania się osoby w czynie jest potencjalność i realizacja natury osoby ludzkiej.

W przeżyciu etycznym mamy więc do czynienia nie tylko z emocjonalnym przeżywaniem wartości, ale z przeżyciem powinności moralnej, z przeżyciem normy, w tym tej najbliższej, czyli

¹⁷ Tamże, s. 208.

nakazu sumienia, z zaangażowaniem naszej woli dla realizacji wartościowego i nakazanego moralnie czynu, jako szczytowego spełniania się osoby.

Słowa kluczowe

Karol Wojtyła, Max Scheler, sumienie, wartość, powinność, norma, sprawczość, czyn, spełnianie się osoby.

Literatura

Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1916.

Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria „Źródła i monografie” nr 119, „Człowiek i moralność”, t. 2, red. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 11-128.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Red. Tadeusz. Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, red. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, seria „Źródła i monografie” nr 120, „Człowiek i moralność”, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria „Źródła i monografie” nr 119, „Człowiek i moralność”, t. 2, red. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 181-200.