

Marek Czachorowski

<http://orcid.org/0000-0002-7259-6152>

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy

Personalistyczna etyka Karola Wojtyły wobec zarzutów współczesnego antypersonalizmu

Stulecie urodzin Karola Wojtyły pociąga za sobą obowiązek wydobycia „spod korca” jego dorobku naukowego, nade wszystko w dziedzinie etyki, bo – jak wiadomo – aż do wyboru na papieża tą dziedziną filozofii zajmował się zawodowo. Czy jest to etyka żywa, zdolna do konfrontacji ze współczesnym dyskursem etycznym, czy też jakoś nieaktualna, martwa, niezdolna do takiej konfrontacji?

Marek Czachorowski – ur. 1956, dr hab. w dziedzinie filozofii, etyk. Studia filozoficzne magisterskie i doktoranckie w KUL. Praca magisterska (*Odpowiedzialność i człowiek według Romana Ingardena*) i doktorska (*Stanowisko Karola Wojtyły /Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji*) pod kierunkiem ks. prof. dr hab. T. Stycznia. Rozprawa habilitacyjna *Pietas. Spór o obowiązki moralne wobec rodziców* na Wydziale Filozofii UKSW. Praca naukowo-dydaktyczna: 1988–2014 Katedra Etyki KUL; od 1999/2000 do 2015 UKSW. Od 2014/2015 profesor KPSW.

Przegląd współczesnej literatury etycznej wskazuje na rzadkie odniesienia do prac Wojtyły¹, chociaż uważany jest za twórcę specyficznego

¹ Są oczywiście wyjątki, potwierdzające regułę: zob. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001 s. 43–55. Por. G. Hołub, *Diego Gracia a pryncypializm w etyce*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2003, s. 24–48. Personalizm etyczny Karla Rahnera poddał krytyce Andrzej Szostek, posługując się personalistyczną etyką Wojtyły (zob. A. Szostek, *Natura–rozum–wolność*, Rzym 1990, s. 275–278 (*Personalizm Karla Rahnera a personalizm Karola Wojtyły*)).

personalizmu etycznego². Pomimo już dokonanej ogromnej pracy³, wciąż aktualnym zadaniem jest krytyczna i pełna rekonstrukcja jego pozycji etycznej, traktowanej nieraz jako tylko etap rozwoju polskiego personalizmu etycznego. Okres pontyfikatu Jana Pawła II nie służył koncentrowaniu uwagi na jego pracach wcześniejszych⁴, zwłaszcza że dwie pierwsze dekady to czas dyskusji i nieraz zdecydowanej krytyki personalizmu etycznego, broniętego przez uczniów i kontynuatorów etyki Wojtyły, którą to debatę przerwała choroba ks. prof. Tadeusza Stycznia.

Pracę nad dziełem etycznym Wojtyły utrudnia sytuacja w światowej etyce. Z jednej strony mamy ogromną ekspansję „personalizmu etycznego” zarówno w etyce ogólnej, jak i rozmaitych gałęziach etyki szczegółowej, ale przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że jego rzecznicy nieraz inaczej go rozumieją, albo też rozmyślają jego znaczenie⁵. Z drugiej zaś strony personalizm etyczny znika w rozpowszechnionych podziałach

² Zob. <https://plato.stanford.edu/entries/personalism> (9.03.2020).

³ Por. między innymi: T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998 (zwłaszcza s. 219n); T. Biesaga, *Karola Wojtyły krytyka koncepcji osoby Maxa Schelera*, „Logos i Etos” 47 (2018) 1, s. 181–197; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 219–236 (Zadania Metafizyki, 18); T. Biesaga, *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, t. 4, Kraków 2008, s. 65–76; T. Biesaga, *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 328–330; T. Styczeń, *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Częstochowa 1997.

⁴ Artur Andrzejuk pisze, że „Fakt wyboru K. Wojtyła na papieża – jak się wydaje – spowodował, że rozmaite szkoły filozoficzne z powodów wyraźnie pozamerytorycznych pragnęłyby mieć K. Wojtyłę na liście swoich adeptów. [...]” (A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 22).

⁵ Zdaniem Tadeusza Biesagi trzeba jednak „dokładnego rozumienia godności osoby i natury osoby oraz związku pomiędzy nimi. Jest to ważne dlatego, że na godność osoby powołują się różne nurty filozoficzne i prawne, których różne założenia filozoficzne rzutują na różne rozumienie tego pojęcia [...]. Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie, jak należy rozumieć godność osoby” (T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 5 (Zadania Metafizyki, 18)). Jest też wiele stanowisk antropologicznych, które określa się jako „personalizm”. Pojęcie „personalizmu” wykracza poza tematykę etyki, tu zajmę się tylko etycznym personalizmem (T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, Zadania metafizyki t. 18, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 5).

stanowisk etycznych⁶. Niektórzy też twierdzą, że właściwe personalizmowi etycznemu pojęcia osoby, godności osoby, człowieka są w etyce co najmniej zbędne, a nawet zwodzą⁷.

W epoce zwanej przez socjologów „płynną nowoczesnością” twierdzi się, że nie może być jednej hermeneutyki etycznej, a bioetyka skazana jest na paradoksy, niemożliwość jednoznacznego oceniania moralnego, jeśli oprzemy ją „na silnych ontologicznych i aksjologicznych podstawach”⁸. Personalizm etyczny miałby być pełen paradoksów i z tych powodów zdyskwalifikowany w bioetyce. Jeśli jednak zgodzimy się, że nie ma dotychczas porządnie przedstawionej i uzasadnionej teorii godności osoby⁹, to „personalizm etyczny” jest jeszcze poza ramami odpowiedzialnie uprawianej nauki. Jeśli zaś etyce nie potrzeba pojęcia „osoby” i „godności osoby” – czyli antropologii filozoficznej – to personalizm etyczny jest zbędny, a roszcząc sobie ambicję wyłączności, staje się zabójczym dla ludzkości kolejnym „centryzmem” (personocentryzmem). We współczesnej etyce obecna jest zatem bezpośrednia negacja personalizmu etycznego, utrzymującego, że istotą moralności jest respektowanie szczególnej nieinstrumentalnej wartości osoby (zwanej „godnością osoby”). Czy zatem etyka Wojtyły jest w stanie poradzić sobie z tą ofensywą współczesnego antypersonalizmu etycznego? Czyżby Wojtyła stracił czas na zawodowe zajmowanie się etyką, z której dzisiaj jakoby nie było po-

⁶ Zapanował podział stanowisk etycznych na teleologizm, deontologizm i etykę cnót. A zatem np. etyki Tomasza z Akwinu oraz Kanta (obydwie „deontologiczne”) byłyby zbieżne, a etyka Arystotelesa przeciwstawna etyce Kanta i Tomasza. To oczywiście nie do przyjęcia. Jeśli ten podział wyznacza zasadniczą kontrowersję w etyce, to sprawa istoty moralności jest nieważna, a określenie jakiejś etyki mianem „personalistycznej” jest drugorzędne. Już dawno zwraca się uwagę na konieczność odesłania omawianego podziału do lamusa. Zob. A. Szostek, *Teleologizm a antropologia* „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 2, s. 97–108.

⁷ Zob. T. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, w: *Paradoksy bioetyki prawniczej*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, Warszawa 2010, s. 43–55.

⁸ J. Stelmach, *Przyczyny sporów bioetycznych*, w: *Paradoksy bioetyki prawniczej*, dz. cyt., s. 15.

⁹ „Wbrew jednak wielu dyskusjom, badaniom, teoriom, definicjom i bogatej literaturze nie dysponujemy na dzień dzisiejszy żadną ogólną teorią godności człowieka, a samo pojęcie pozostaje wieloznaczne i niejasne w każdej z wielu dziedzin swego użycia: filozofii (antropologii filozoficznej, etyce), teologii, naukach prawnych, psychologii, socjologii” (A. Bronk, *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012), s. 14).

żytku? A może raczej należy zgodzić się z opinią, że Wojtyła to „ostatni filozof moralista naszych czasów”¹⁰?

Wpierw przedstawię naczelną zasadę etyki Wojtyły – w tym i jej uzasadnienie – czyli „normę personalistyczną”. Następnie skonfrontuję ją z różnymi wobec niej zarzutami. Zapytam też, czy Wojtyła nie traktował „normy personalistycznej” jako otwartej na rozwinięcie.

1. Personalizm etyczny w ramach filozofii klasycznej

Wyrażane zarzuty wobec personalizmu etycznego są najpierw konsekwencją wciąż żywego, a nawet przeważającego dzisiaj pozytywistycznego modelu nauki¹¹. Wojtyła wielokrotnie podkreślał, że pozytywistyczny ideał nauki wyklucza ujęcie istoty moralności, bo w tym ideale nauki szczegółowe są modelem wartościowej wiedzy. A zatem etyka jako teoria dobra i zła moralnego – ujmująca ich istotę – jest niemożliwa¹², a możliwe są tylko badania socjologiczne i psychologiczne moralności, czyli pozytywistyczna „nauka o moralności”. Wtedy jednak opisuje się i (w swoisty sposób) wyjaśnia ludzkie poglądy moralne. Zwróćmy już tutaj uwagę, że nawet badania etyczne Maxa Schelera Wojtyła określa jako dotyczące etosu, niebędące etyką, czyli nauką zajmującą się obiektywnym dobrem i złem moralnym¹³. Etyka – także Wojtyły – ma za przedmiot nie ludzkie moralne poglądy i przeżycia („świadomość moralną”), lecz obiektywne dobro i zło moralne¹⁴. Opisuje i wyjaśnia coś innego – i inaczej – niż badania etologiczne. Stawia bowiem inne pytania pod adresem moralności, pytania o charakterze filozoficznym, ale w znaczeniu filozofii klasycznej.

¹⁰ F. Adornato, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, „Ethos” 59–60 (2002) nr 3–4, s. 40–53.

¹¹ Zarówno Jan Paweł II (encyklika *Fides et ratio*), jak i Benedykt XVI wielokrotnie wskazywali, że pozytywistyczny ideał nauki nie odszedł w przeszłość.

¹² Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991, s. 32, 52, 54.

¹³ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin, s. 121 (u Schelera „nie zajmujemy się etyką, lecz etosem”); „«Etyka wartości» byłaby przeto «etyką» gotowych owoców normy i normowania. Pozostaje jednak pytanie: czy w takim razie byłaby w ogóle jeszcze etyką? – pytanie podstawowe” (s. 251).

¹⁴ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983 (rozdział *Moralność a etyka*).

Są to bowiem pytania o istotę moralności oraz jej ostateczne wyjaśnienie. Pytania te Wojtyła traktuje jako element doświadczenia moralności¹⁵, a jego analiza tych pytań (do czego nawiązał Styczeń¹⁶) stanowi niewątpliwie cenny wkład do etyki¹⁷. Pokazał on, jak te pytania ulegają rozmaitej redukcji w dziejach etyki.

Jeśli zatem mamy konfrontować personalizm etyczny z innymi rodzajami etyk – a zwłaszcza ze współczesnym antypersonalizmem – to konieczne jest wpięrow ustalenie, czy jesteśmy na tej samej płaszczyźnie. Nie wystarczy tylko stwierdzenie, że jakaś etyka jest „filozoficzna”¹⁸, bo z racji panującego dzisiaj modelu filozofii (pozytywistycznej i postmodernistycznej) stawia się zupełnie inne pytania. Stąd też nowożytny utylitaryzm (hedonizm etyczny) określa Wojtyła jako czyniący etykę „niepotrzebną”¹⁹, a zatem tak rozpowszechniony zwłaszcza w bioetyce utylitaryzm w ogólnie etyką nie jest, bo zajmuje się przyjemnością i przykrością, a nie dobrem i złem moralnym²⁰. Konieczna jest zatem każdorazowa refleksja, czy np. etyka Zygmunta Baumana to wgląd w istotę moralności, czy też raczej opis socjologiczny „płynnej nowoczesności”²¹,

¹⁵ Temat doświadczenia moralności w etyce Wojtyły był wielokrotnie podejmowany. On sam taki postulat zgłaszał wielokrotnie. Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 71; por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.

¹⁶ Zob. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, s. 17–20.

¹⁷ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 28–29, 41–42, 65, 69–74.

¹⁸ Zdaniem Jerzego Stelmacha, „Opierając bioetykę «na podstawach filozofii» wchodzimy w przestrzeń nierozstrzygalnych zagadnień, a dopiero koncepcje naturalistyczne (zwłaszcza behawioralne) przyjmują, bardziej precyzyjne niż bioetyki humanistyczne, definicje człowieka [...]. Uwikłane w metafizykę [...] filozofie humanistyczne takich możliwości nie dają” (J. Stelmach, *Przyczyny sporów bioetycznych*, dz. cyt., s. 20).

¹⁹ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 54.

²⁰ Pomimo dyskwalifikowania utylitaryzmu etycznego jako teorii niebędącej etyką, Wojtyła sporo uwagi poświęcił krytyce utylitaryzmu. Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 37–46; por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 52–57.

²¹ Z. Bauman, *Wszystko, co stałe, wyparowało*, w: *Idee z pierwszej ręki: antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, wybór tekstów C. Michalski, M. Nowicki, Warszawa 2008, s. 183. Zdaniem Zygmunta Baumana „W kontekście pluralizmu zasad (a nasze czasy są czasami pluralizmu) wybory moralne (i sumienie moralne, które podąża ich tropem) jawią się jako zasadniczo i nieusuwalnie ambiwalentne” (Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, „Etyka” 27 (1994), s. 13). Por. Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, dz. cyt., s. 1.

na gruncie którego formułuje się normy prakseologiczne, zwane przez Wojtyłę „normami przystosowania”? Zdaniem Baumana zmiany w pierwotnie ekonomicznej współczesności otwierają przed ludzkością drogę niemożliwej wcześniej moralności, czyli „troski o Innego”. Ale ta „troska o Innego” ma być zakorzeniona w trosce o siebie, o poziom własnej konsumpcji²². Ten poziom spadnie znacząco, jeśli nie zatroszczymy się, aby objekty naszej konsumpcji (budzące nasze cielesne pragnienia) jak najlepiej jej odpowiadały²³. Owa „troska o Innego”²⁴, jako naczelna zasada moralności, jest wzięta spoza systemu (z teorii Emmanuela Lévinasa), u Baumana ulega hedonistycznemu i subiektywistycznemu przeformułowaniu²⁵. Te same pytania musimy postawić także „etyce troski o siebie” Michaela Foucaulta, postulującego traktowanie siebie jako obiekt

Bauman pisze również: „Teraz wiemy, że zawsze już będziemy mierzyć się z moralnymi dylematami, nie znajdując jednoznacznie dobrych «to znaczy powszechnie akceptowanych, niekwestionowanych» rozwiązań i że nigdy nie będziemy pewni, gdzie mamy takich rozwiązań poszukiwać; nigdy też nie będziemy wiedzieć, czy dobrze by było je znaleźć” (Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, dz. cyt., s. 23). Autor miesza tutaj powszechną ważność niektórych norm moralnych z powszechnym ich uznaniem. Etyka nie oczekuje powszechnego uznania formułowanych uniwersalnie ważnych norm moralnych. Por. G. Hołub, *Od antropologii do etyki postmodernistycznej: w stronę autentyczności czy dowolności? W labiryncie wychowania. Wyzwania edukacyjne w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. B. Stańkowski, M. Szpringer, Kraków 2013, s. 11 (autor określa stanowisko etyczne Baumana jako subiektywizm etyczny).

²² Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 67–109.

²³ „Zbieracz przeżyć”, aby „nie spłoszyć szansy spełnienia” „nie może sobie pozwolić na zatarcie twarzy, innego, zlekceważenie jego odrębności i samoistości”. Prawdą jest, że poszukiwacz przeżyć „traktuje «innego» jako dostarczyciela tylko, a nie odbiorcę wrażeń, ale „może spełnić wyznaczone mu zadanie i dostarczyć oczekiwanych przeżyć o tyle tylko, o ile zachowa swą inność” (Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 317). „Nawet gdy poszukiwacz przeżyć pochłonięty jest bez reszty chęcią zaspokojenia swojej żądzy wrażeń, w jego «dobrze pojętym interesie» leży dbałość o zachowanie przez «innego» jego inności” (Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 317).

²⁴ Według Baumana „być-dla-Drugiego Człowieka to tyle, co wsłuchiwać się czujnie w Jego nakazy [...] i to moje bycie-dla wymaga, bym uczynił nakaz dla siebie słyszalnym” (Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 121).

²⁵ Na temat postmodernistycznej etyki Baumana zob. G. Hołub, *Od antropologii do etyki postmodernistycznej: w stronę autentyczności czy dowolności?*, dz. cyt., s. 29–44.

autokreacji²⁶. Podobnie pytać należy „etykę” Richarda Rorty’ego²⁷, nieukrywającego, że u podstaw jego neopragmatyzmu – jak i całej filozofii postnietzscheańskiej, jak określa „postmodernizm” – znajdujemy teorię Darwina²⁸, czyli wyniki biologii, jednej z nauk szczegółowych.

Porównywanie zatem personalizmu etycznego Wojtyły z innymi kierunkami w etyce grozi poważnymi nieporozumieniami, jeśli nie uwzględnimy tego, że jest to etyka w ramach filozofii klasycznej²⁹, a taka być musi z racji pytań etycznych zawartych w doświadczeniu moralności. Nieporozumieniem są też przywołane zarzuty wobec tego personalizmu, formułowane z pozycji pozytywistycznej koncepcji nauki – „szkiełkiem i okiem” szukającej uzasadnienia „godności osoby”.

2. Etyka personalistyczna a fenomenologia

Sporo uwagi poświęcono pytaniu o przynależność Wojtyły do któregoś z kierunków filozoficznych, zwłaszcza jednak odnośnie do jego antropologii filozoficznej³⁰. On sam wielokrotnie wskazywał na pozy-

²⁶ Zob. Michel Foucault, *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, vol. 1: *Ethics Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, New York 1994.

²⁷ Zdaniem Rorty’ego „słowa takie jak „życzliwość” [...] czy „godność” – nie tworzą słownika, do którego dojść mogą wszystkie istoty ludzkie poprzez namysł nad swoją naturą” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 132). Według niego w pojmowaniu człowieka nie należy stawiać wymagania prawdy, ale „każdemu wolno zmontować taki model ‘ja’, jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu życia” (R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 273).

²⁸ Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996.

²⁹ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 70–71, s. 73.

³⁰ Stopień określa ją jako fenomenologię tomizującą (zob. A. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 153–157); Półtawski jako „fenomenologię realistyczną” (zob. A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kard. Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 159–175); Kłósak – „fenomenologię empiryczną w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym” (zob. K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 81–84); Kamiński twierdził, że Wojtyła posługuje się takim doświadczeniem, jak fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz „wzbogaconym operacjami głębokiej

tywne znaczenie, jakie w jego etyce i antropologii ma analiza fenomenologiczna³¹. Trzeba jednak wyjaśnić sposób rozumienia „fenomenologii”, bo przecież nawet Mieczysław Krąpiec wyróżniał w badaniu filozoficznym (etyce i antropologii filozoficznej) etap „fenomenologiczny”³², czyli etap opisu faktów doświadczenia, ukierunkowany na ujęcie ich istoty. Także w modelu etyki Wojtyły mamy wstępny etap, czyli „teorię moralności” (z naczelnym pytaniem o istotę moralności: „co to jest moralność?”), poprzedzającą właściwe etyce ocenianie ludzkich działań („jakie czyny są moralnie dobre i złe i dlaczego?”)³³. A zatem przeciwstawienie tomistycznej filozofii tak rozumianej „fenomenologii” grozi nieporozumieniem, skoro tomizm to filozofia realistyczna, maksymalnie głęboko „odczytująca” dane doświadczenia (także w metafizyce). Jeśli Wojtyła krytykował fenomenologię (zwłaszcza Schelera), to z powodu jej zorientowania wyłącznie na badanie świadomości, a nie realnego bytu. Natomiast w etyce podkreślał pozytywne znaczenie fenomenologii dla przewyciężenia nowożytnego rozerwania związku pomiędzy doświadczeniem i rozumieniem, czyli powrót do zadania klasycznej filozofii dokonywania wglądu w istotę (konieczną strukturę) badanej rzeczywistości³⁴. W epoce triumfu

intelekcji typu perypatetyckiego oraz ekstraspekcji” (zob. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974), s. 73–79).

³¹ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 124–5, 145 (metoda fenomenologiczna pozwala „badać życie etyczne od strony jego przejawów”, ale trzeba ją uzupełnić „metodą metafizyczną”).

³² Ale nawet Krąpiec wskazywał na konieczność rozpoczęcia etyki od analiz fenomenologicznych. Zob. M. A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „*Znak*” 19 (1965) nr 135, s. 1139.

³³ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 217–249.

³⁴ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 26: „W myśli współczesnej obserwujemy odwrót od pozytywistycznego fenomenalizmu z jednej, a racjonalizmu z drugiej strony. Wyrazem tego jest między innymi tzw. doświadczenie fenomenologiczne: nawrót do zasadniczej jedności zrozumienia z doświadczeniem w ludzkim poznaniu”. Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 170: „[...] fenomenologia [...] przyjmuje istotę rzeczy tak, jak ona ujawnia się w bezpośrednim doświadczeniu. Fenomenologia zatem jest intuicjonistyczna, nie przeprowadza wyraźnego rozróżnienia pomiędzy elementem zmysłowym a rozumowym w ludzkim poznaniu”.

pozytywistycznego ideału nauki wiedzotwórczym pytaniem jest pytanie „jak jest?”, wykluczające możliwość etyki³⁵, a nie pytanie o istotę. Ta sprawa była priorytetowa dla Edmunda Husserla, co widać zwłaszcza w ostatniej jego pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*³⁶, gdzie ostrzega przed śmiertelnym zagrożeniem dla człowieka ze strony pozytywistycznego modelu nauki. Husserl traktował swoje badania jako walkę o ratowanie zagrożonego człowieczeństwa, „o sens autentycznej ludzkości”³⁷, bo „My, ludzie współcześni [...] jesteśmy w największym niebezpieczeństwie [...] utraty naszej własnej prawdy”³⁸. Człowiek bowiem to istota otwarta na prawdę i z tej antropologicznej perspektywy – sprzeciwiając się szerzącemu się sceptycyzmowi odnośnie do możliwości ludzkiego rozumu – Husserl podważa panujący pozytywistyczny ideał nauki, „pozytywistyczną redukcję idei nauki do nauki o samych faktach”³⁹. Na ich gruncie nie jesteśmy w stanie określić sensu lub bezsensu ludzkiego życia, co oznacza wpięrow eliminację specyficznych pytań „dotyczących istoty człowieka”⁴⁰. To pozytywistyczne pojęcie nauki określa jako „szczętkowe”⁴¹ i stwierdza, że ono „ucina głowę filozofii”⁴².

Innym problemem jest ocena metody przyjętej przez Husserla dla ratowania człowieka i nauki przed kryzysem. Ale u Wojtyły z pewnością nie mamy żadnego fenomenologicznego „wzięcia w nawias” istnienia, ani też idealistycznej redukcji transcendentálnej.

³⁵ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 54. „Pozytywizm etyczny podaje wątpliwość samą istotę moralności i jej obiektywizację” (K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 52).

³⁶ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

³⁷ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 17.

³⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 16.

³⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 10.

⁴² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, dz. cyt., s. 11.

3. Norma personalistyczna a doświadczenie wstydu

Niekiedy kwestionuje się personalizm etyczny, twierdząc, że posługuje się on pojęciami niejasnymi, a sama jego teza nie jest wystarczająco uzasadniona. Ale ten zarzut nie dotyczy stanowiska Wojtyły. Naczelną normę moralności określił on jako „normę personalistyczną” najpierw w *Miłości i odpowiedzialności*. Jak wiadomo, przypisywał tej normie sens zarówno negatywny (obowiązek nieinstrumentalnego traktowania adresata działania)⁴³, jak i pozytywny, czyli obowiązek „miłości”, obowiązek afirmacji szczególnej wartości człowieka⁴⁴. Wojtyła podkreślał zwłaszcza zasługę Kanta dla sformułowania „normy personalistycznej” (szczególnie jej negatywnego sensu)⁴⁵, ale – jego zdaniem – jest ona implikowana także w klasycznej, realistycznej etyce, która zawierała „implicite elementy ujęcia personalistycznego”, tyle że niepoddanego eksplikacji⁴⁶.

Najwięcej problemów interpretacyjnych rodzi wciąż uzasadnienie „normy personalistycznej”. Niektórzy przypisują jej uzasadnienie teologiczne⁴⁷, a inni (niekiedy ci sami) kwestionują ją, odwołując się do nauk przyrodniczych. Wiadomo, że Wojtyła traktował „normę personalistyczną” jako tezę filozoficzną. Uzasadniał obowiązek nieinstrumentalnego

⁴³ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 28–29, 30–31; por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 13–15.

⁴⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42; por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 14. W tym ostatnim tekście najogólniejszą treść normy personalistycznej określa autor następująco: „norma personalistyczna wyraża się w powinności takiego (jakiegoś) postępowania względem osoby, jakiego domaga się od tejże osoby istota oraz wartość”, bowiem „istota, czyli natura osoby, stanowi podstawę normy w każdym postępowaniu, które właśnie osobę ma za przedmiot” (K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 18).

⁴⁵ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30; K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978) s. 9–28, 26; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 85–86. „Personalistyczne” uzasadnienie norm moralnych konfrontuje się tutaj z „prawno-naturalnym”, a „personalistyczne” wyznacza obowiązek afirmowania „ponad-utilitytarnego znaczenia osoby” (K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 87).

⁴⁶ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁷ Zob. T. Pietrzykowski, *Ujarmianie Lewiatana. Szkice o idei rzędów prawa*, Katowice 2014, s. 146 (Zdaniem tego autora współczesne pojęcie godności „wyrasta z tradycji chrześcijańskiej” i jest „jej niejako zsekularyzowaną postacią”).

odnoszenia się do osoby ludzkiej (jak i obowiązek afirmacji ponadrzeczowej wartości osoby, „godności osoby”⁴⁸) zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio.

Bezpośrednie uzasadnienie odwołuje się do doświadczenia wstydu, które (w postaci zarówno „wstydu przeżycia”, jak i „wstydu ciała”) odsłania bezpośrednio – w postaci poczucia zagrożenia wartości osoby przez tylko instrumentalne traktowanie – obowiązek nieinstrumentalnego traktowania osoby ludzkiej⁴⁹. Stąd też pod koniec *Miłości i odpowiedzialności* znajdujemy arcyważną metodologiczną tezę (zazwyczaj niedostrzeżaną przez interpretatorów jego twórczości). Zdaniem Wojtyły całą etykę seksualną można wyprowadzić właśnie z doświadczenia wstydu, szukając jego ostatecznościowego wyjaśnienia (czyli wyjaśnienia właściwego filozofii)⁵⁰. Wiadomo, że takiego przegrupowania rozważań *Miłości i odpowiedzialności* autor już nie uczynił, bo książka rozpoczyna się jednak nie od ejdetycznego opisu przeżycia wstydu, ale od postawienia i uzasadnienia zasady „obiektywizmu” czy „realizmu” jako fundamentu całości rozważań⁵¹. Jest to zasada żądająca uzgadniania przez człowieka własnego działania z realną rzeczywistością, w obrębie której działa. Ponieważ w etyce seksualnej chodzi wprawdzie

⁴⁸ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 109–110; por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 50: „Godność człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu wartość osoby jako takiej: wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą, i o którą człowiek z tej właśnie racji powinien zabiegać”.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 156–172. Mowa tutaj, że „Przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest. [...] Wstydzić się może tylko osoba [...]. Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 159–160).

⁵⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 160: „Etyka seksualna może znaleźć doświadczalny punkt wyjścia z przeżycia wstydu. To wszystko, co stanowiło przedmiot naszych dociekań zwłaszcza w rozdziale I, pozwala się wydobyć z przeżycia wstydu seksualnego jako z prostego faktu doświadczalnego. W interpretacji tego faktu uwzględniamy całą prawdę o osobie, tj. staramy się określić, jakim ona jest bytem [...]. Tylko na tej drodze przeżycie wstydu wyjaśniam nam się do końca. Osoba jest w centrum tego przeżycia, a równocześnie ona stanowi jego fundament”.

⁵¹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 3 (rozdział *Osoba jako podmiot i przedmiot działania*).

o działanie realnej osoby ludzkiej wobec innej realnej osoby ludzkiej, *Miłość i odpowiedzialność* rozpoczyna się od analizy antropologicznej, określającej istotę osoby ludzkiej. Ale jest to tym samym także analiza aksjologiczna, bo osobę ludzką określa się jako szczególną „pełnię i doskonałość bytowania”⁵², jako różniącą się od rzeczy „strukturą i doskonałością”, przy czym mówi się, że „doskonałość duchowa” osoby „decyduje o jej wartości”. Stąd też pośrednie uzasadnienie wymogu nieinstrumentalnego traktowania osoby odwołuje się do jej „natury”⁵³. Koniec końców tymi istotnymi cechami osoby ludzkiej, które wykluczają instrumentalne traktowanie osoby, jest bycie „podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we «wnętrzu» osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie”⁵⁴. Mamy tu swoistą, autorską terminologię, bo „myślenie” to nie zdolność rozumowania (jedna z czynności intelektu), lecz zdolność odczytania prawdy o rzeczywistości, jak pokazuje kontekst tej tezy. „Samostanowienie” to określenie wolnej woli, bo jest ona władzą nie tylko chcenia, ale kształtowania samego siebie przez podmiot.

Jak widzimy, personalistyczna etyka Wojtyły ma w swoim punkcie wyjścia szczególne doświadczenie aksjologiczne⁵⁵, stąd też omija znaną trudność wskazaną przez Dawida Hume’a, zwaną „błędem naturalistycznym”, czyli dedukowanie twierdzeń normatywnych z twierdzeń antropologicznych (precyzyjniej mówiąc – twierdzeń o faktach). „Norma per-

⁵² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 24.

⁵³ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 31 („Rola ślepego narzędzia czy też środka do celu zamierzonego przez inny podmiot sprzeciwia się jej naturze”).

⁵⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁵ Temat doświadczenia jako punktu wyjścia etyki podejmował Wojtyła wielokrotnie i jest raczej dobrze rozpracowany w literaturze. Zob. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.

sonalistyczna” Wojtyły nie jest wydedukowana z pozaaksjologicznych twierdzeń o faktach, ale jest normatywnym przykładem doświadczalnego kontaktu z wartością osoby na gruncie między innymi przeżycia wstydu. Z racji koniecznego związku pomiędzy „doświadczeniem i zrozumieniem” przeżycie wstydu zawiera elementy intelektualnego wglądu w ontyczny fundament osoby fundujący jej wartość.

Zasadę personalizmu Wojtyła przeciwstawiał dwom pozycjom w etyce: naturalizmowi⁵⁶ i autonomizmowi⁵⁷, a opisał je zwłaszcza w etyce seksualnej. Jego zdaniem znane prace i podręczniki „katolickiej etyki seksualnej” „mogą czasami budzić skojarzenia czy podejrzenia naturalistyczne”⁵⁸. „Naturalistyczny” błąd w argumentacji etycznej⁵⁹ polega na nieuwzględnieniu faktu, że skoro oceniane moralne działania dotyczą zawsze osób ludzkich⁶⁰, to nie wystarczy odwołać się do ludzkiej natury (istoty) w argumentacji etycznej. Fakt ten winien znaleźć właściwe miejsce w uzasadnieniu moralnej oceny, a zatem ostateczną normą moralności jest „norma personalistyczna”. Przez błąd „naturalizmu” w etyce (zwłaszcza w etyce szczegółowej) Wojtyła rozumie nie tyle posługiwanie się normatywnym pojęciem „natury ludzkiej” w argumentacji etycznej, ile sprowadzenie tej natury – ewentualnie któregoś z elementów tej natury, np. płciowości człowieka – do porządku poniżej osobowego, przyrodniczego, wykluczającego np. wolność człowieka. Stąd też „naturalistycznym” błędem w debacie na temat teorii gender jest odwoływanie się do przyrodniczych faktów determinacji płciowej (mówi się o niezgodność teorii gender z biologią). Trzeba ten argument przenieść na płaszczyznę personalistyczną i wyakcentować, że ta różnica płciowa ma znaczenie osobowe.

⁵⁶ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 5, 9–11.

⁵⁷ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁹ Zob. M. Czachorowski, *Osoba a natura. Ujęcie Karola Wojtyły*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 307–352 (Zadania Metafizyki, 18).

⁶⁰ Zob. M. Czachorowski, *Osoba a natura. Ujęcie Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 15: „Przez « naturalizm » [...] rozumiemy jednostronną [...] interpretację, nie uwzględniającą podstawowego faktu, że człowiek jest osobą, a międzyludzkie relacje [...] winny dociągać do wymagań normy personalistycznej”.

Wojtyła ostrzega również przed wypaczeniem zasady personalizmu ze strony „autonomizmu”, określanego także jako „sytuacjonizm”, przypisujący człowiekowi „prawa decydowania o tym, co [...] jest dobre, a co złe”, czy też „stanowienie i tworzenie norm”⁶¹. To zagrożenie personalizmu dotyczy tylko błędnej koncepcji osoby, redukującej ją do wiązki przeżyć, czyli „czysto świadomościowej i subiektywistycznej koncepcji osoby”, ujętej jako tylko „źródło przeżyć (a nawet nie źródło, ale wręcz tło)”⁶². Nowożytna i współczesna etyka posługuje się tą właśnie koncepcją osoby, a Wojtyła wskazywał ją zwłaszcza w utylitarystycznym, ale także u Kanta i Schelera⁶³.

4. Etyka bez człowieka?

Czasami twierdzi się, że argumentacji etycznej (bioetycznej) pojęcie „godności człowieka” jest niepotrzebne, że jest arbitralne⁶⁴, a nawet sprzeczne z „duchem autentycznego tomizmu”⁶⁵, a zatem współczesny personalizm to „zaskakujący melanz filozofii tomistycznej z uwydatnieniem roli pojęcia osoby”⁶⁶. Z jednej strony jakoby nie sposób odróżnić godności człowieka od wartości zwierząt, co więcej – wartość człowieka może ulegać zróżnicowaniu (np. z powodu choroby, upośle-

⁶¹ M. Czachorowski, *Osoba a natura. Ujęcie Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 11. Krytykę sytuacjonizmu zob. K. Wojtyła, *Miłość odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 106–107 oraz K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 76.

⁶² Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, dz. cyt., s. 12.

⁶³ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 120, 132, 210. Wprawdzie określa etykę Schelera jako „personalistyczną”, bo „osoba [...] stanowi właściwy ich [wartości etycznych – dop. M. C.] podmiot, w niej się pojawiają i w niej tylko mogą się pojawić”, ale jest to personalizm pozbawiający moralne wartości związku z rozumnością i wolnością człowieka (wartości moralne Scheler związał ze spontanicznością emocjonalną, a nie ze sprawczością osoby).

⁶⁴ Zob. B. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, dz. cyt., s. 44; por. M. Safjan, *Jakiego prawa bioetycznego potrzebujemy?*, w: *Współczesne wyzwania bioetyczne*, red. L. Bosek, M. Królikowski, Warszawa 2010, s. 6; M. Safjan, *O metodach rozwiązywania dylematów bioetyki*, „Państwo i Prawo” 5 (1992), s. 51–59; T. Pietrzykowski, *Ujarzmianie Lewiatana*, dz. cyt., s. 139–146.

⁶⁵ Personalizm tomistyczny jest „koncepcją eklektyczną, metodologicznie niespójną i niewątpliwie arbitralną” (B. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, dz. cyt., s. 49).

⁶⁶ B. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, dz. cyt., s. 49.

dzenia czy mniejszego stopnia rozwoju)⁶⁷. Stawiający tę tezę odwołują się do wyników nauk szczegółowych, uważając je za kompetentne w tej sprawie. Tym samym jednak dokonuje się redukcji istoty ontyczno-aksjologicznej człowieka. Nauki te z pewnością nie są w stanie uchwycić istoty człowieka, a zatem tym samym określić jego specyficznej wartości. Oprócz tego, gdyby się zgodzić, że pojęcie „osoby” i „godności osoby” są w etyce niepotrzebne, to ta negacja personalizmu etycznego jest tym samym istotną redukcją dobra i zła moralnego⁶⁸. W świetle elementarnego doświadczenia moralnego są to wartości przysługujące człowiekowi z racji jego istoty (przysługują człowiekowi jako człowiekowi). Eliminacja w etyce pojęcia człowieka oznacza zatem zafałszowanie istoty wartości moralnych jako rzeczywistości osobowej. Jakże ocenić moralnie np. aborcję, in vitro, antykoncepcję, kłamstwo i kradzież, jeżeli nie odwołamy się do istoty człowieka, a tym samym do godności osoby? To przecież z racji szczególnej pozycji ontyczno-aksjologicznej ludzkiego życia oceniamy jako moralnie negatywne zabicie człowieka. Ścięcie drzewa i zabicie zwierzęcia ocenimy inaczej, bo inne jest – właśnie nieosobowe – życie zwierzęcia i rośliny⁶⁹. Etyki i bioetyki – jako teorii dobra i zła moralnego – nie da się sensownie uprawiać bez filozoficznej wiedzy o istocie człowieka.

⁶⁷ Zob. T. Pietrzykowski, *Ujarzmianie Lewiatana*, dz. cyt., s. 143; por. T. Pietrzykowski, *Przeszłość i przyszłość filozoficznej idei praw człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2 (2013) nr 2, s. 212–23; T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011, s. 131, 136.

⁶⁸ Wojtyła twierdził, że etyce nowożytnej właściwa jest „tendencja do traktowania problematyki etycznej w pewnym oderwaniu od antropologii (na ten teren weszła raczej psychologia czy socjologia moralności)” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1994, s. 60).

⁶⁹ Oto jak wyglądał argumentacja bioetyków prawniczych, porzucających pojęcie godności człowieka w argumentacji etycznej: „Wymuszane rzeczywistymi dylematami moralnymi porzucenie dumnej retoryki równej świętości każdego życia i zastąpienie jej racjonalną oceną jego możliwej do osiągnięcia jakości sprawia, że moralnie usprawiedliwione mogą być zarówno decyzje o zakończeniu życia pacjenta ze względu na jego stanowczą i przemyślana wolę (opartą na jego własnej ocenie jakości pozostałego mu życia), jak i decyzje o zakończeniu życia pacjentów [...]” (T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, dz. cyt., s. 169).

5. Norma personalistyczna a zasada realizmu i „dar osoby dla osoby”

„Norma personalistyczna” Wojtyły jest tylko uszczegółowieniem naczelnej zasady etyki klasycznej, czyli zasady realizmu⁷⁰, domagającej się uzgodnienia działania człowieka z (rozpoznaną jego rozumem) realną rzeczywistością. W dyskusji nad *Miłością i odpowiedzialnością* (z udziałem o. K. Meissnera i A. Szostka)⁷¹ Wojtyła wskazał też drogę do pogłębienia personalizmu etycznego. Oto bowiem niektóre szczególne zaangażowania człowieka – miłość małżeńską i dziewictwo jako miłość oblubieńczą Boga – określa jako „coś więcej” niż przyjaźń⁷² będącą w klasycznej etyce (co widzimy już u Sokratesa oraz Arystotelesa) adekwatną odpowiedzią na szczególną wartość człowieka⁷³. Owym „więcej” w szczególnej miłości małżeńskiej i „dziewictwie” jest obustronny „dar z siebie”, nazwany „miłością oblubieńczą”⁷⁴. Wojtyła nawiązuje w ten sposób do długiej tradycji myślenia o małżeństwie⁷⁵, począwszy chyba od Muzoniusza Rufusa poprzez Tomasza z Akwinu, Kanta, Hegła, aż do Hildebranda. Za ujęciem małżeńskiej miłości jako „daru osoby dla osoby” („miłości oblubieńczej”) idzie traktowanie owego „daru” jako zasady normatywnej: „Pojęcie miłości oblubieńczej posiada kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej”⁷⁶. Ale w *Miłości i odpowiedzialności* ocena antykoncepcji, poligamii czy rozwodów nie odwołuje do tej zasady. Widzimy to jednak w innych tekstach, zwłaszcza okresu pontyfikatu.

W artykule *O znaczeniu miłości oblubieńczej* – precyzującym i pogłębiającym tezy z *Miłości i odpowiedzialności* – postuluje się traktować

⁷⁰ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983 s. 34–35.

⁷¹ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej. (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 162–174.

⁷² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 88.

⁷³ M. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Lublin 2009, s. 78, 189–197.

⁷⁴ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, dz. cyt., s. 169.

⁷⁵ Por. M. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt.

⁷⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 91.

„dar osoby dla osoby” jako zasadę normatywną całej etyki. Zdaniem Wojtyły „dar z siebie” stanowi „jakby syntetyczny wyraz ludzkiej moralności. Można by ten syntetyczny wyraz poddać z kolei analizie. I wtedy okazałoby się, w jaki sposób ów dar z siebie, jaki może i powinien czynić człowiek, aby w całej pełni odnaleźć siebie samego, realizuje się poprzez poszczególne cnoty i poprzez każdą z nich. Okazałoby się także, w jaki sposób ów dar z osoby jest niweczony i udaremniany poprzez poszczególne wady i grzechy człowieka. Byłoby to nowe, może bardziej personalistyczne ujęcie całej aretologii”⁷⁷. Przypomnę, że takiego przebudowania Wojtyła dokonał odnośnie do cnoty czystości, uzupełniając jej klasyczne ujęcie jako strażnika rozumności i wolności jej ujęciem jako cnoty służącej miłości osoby⁷⁸. Reasumując, Wojtyła sformułował postulat, aby traktować „dar osoby dla osoby” jako naczelną normę moralności w etyce ogólnej, czyli źródło i kryterium moralnej wartości. Postulat jeszcze niepodjęty, bo jeszcze niebędący przedmiotem naukowej debaty.

Zakończenie

Jak widzimy, personalizm etyczny – w tym także broniony przez Karola Wojtyłę – jest przedmiotem zmasowanego ataku ze strony współczesnego antypersonalizmu, chcącego uprawiać etykę bez pojęcia „osoby”, „godności osoby” i „człowieka”. Pokazałem, w jaki sposób etyka Wojtyły omija te zarzuty. Ale konieczne jest jeszcze osadzenie tej etyki w dziejach etycznego myślenia, co sprawia najwięcej problemów nie tylko historykom filozofii⁷⁹, lecz także samym etykom, traktującym czasami swoją dyscyplinę jako nieprzeżywaną tych wstrząsów i zmian, które przeszła u progu nowożytności cała filozofia. Nie można odciąć etyki Wojtyły od życiodajnej przeszłości tej dyscypliny, bo jest to etyka

⁷⁷ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*, dz. cyt., s. 168.

⁷⁸ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 150–153.

⁷⁹ Zdaniem Swieżawskiego „historia etyki jest działem nauki zaniedbanej” (S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 23).

osadzona w nurcie filozofii klasycznej, a istotnym elementem jej metody jest „historyzm”, czyli dobre rozumienie przeszłości zagadnień filozoficznych. Ale to temat na osobną pracę.

Bibliografia

- Adornato F., *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, „Ethos” 59–60 (2002) nr 3–4, s. 40–53.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, „Etyka” 27 (1994), s. 9–28.
- Bauman Z., *Wszystko, co stałe, wyparowało*, w: *Idee z pierwszej ręki: antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, wybór tekstów C. Michalski, M. Nowicki, Warszawa 2008.
- Biesaga T., *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 65–76.
- Biesaga T., *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 219–236 (Zadania Metafizyki, 18).
- Biesaga T., *Karola Wojtyły krytyka koncepcji osoby Maxa Schelera*, „Logos i Ethos” 47 (2018) 1, s. 181–197.
- Biesaga T., *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001 s. 43–55.
- Biesaga T., *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 328–330.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Bronk A., *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012) s. 11–29.
- Brożek B., *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, w: *Paradoksy bioetyki prawniczej*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, Warszawa 2010, s. 43–55.
- Czachorowski M., *Osoba a natura. Ujęcie Karola Wojtyły*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk SDB, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 307–352 (Zadania Metafizyki, 18).

- Czachorowski M., *Spór o nierozzerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Lublin 2009.
- Foucault M., *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, vol. 1: *Ethics Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, New York 1994.
- Hołub G., *Diego Gracia a pryncypializm w etyce*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2003, s. 24–48.
- Hołub G., *Od antropologii do etyki postmodernistycznej: w stronę autentyczności czy dowolności? w: W labiryncie wychowania. Wyzwania edukacyjne w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. B. Stańkowski, M. Szpringer, Kraków 2013, s. 29–44.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Krapiec M. A., *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 19 (1965) nr 135, s. 1129–1146.
- Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008.
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011.
- Pietrzykowski T., *Przeszłość i przyszłość filozoficznej idei praw człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2 (2013) nr 2, s. 212–23.
- Pietrzykowski T., *Ujarmianie Lewiatana. Szkice o idei rządów prawa*, Katowice 2014.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996.
- Safjan M., *Jakiego prawa bioetycznego potrzebujemy?*, w: *Współczesne wyzwania bioetyczne*, red. L. Bosek, M. Królikowski, Warszawa 2010, s. 1–15.
- Safjan M., *O metodach rozwiązywania dylematów bioetyki*, „Państwo i Prawo” 5 (1992), s. 51–59.
- Stelmach J., *Przyczyny sporów bioetycznych*, w: *Paradoksy bioetyki prawniczej*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, Warszawa 2010, s. 13–24.
- Styczeń T., *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 45–46 (1997–1998) nr 2, s. 5–38.
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
- Styczeń T., *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Częstochowa 1997.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972.
- Styczeń T., *Spór o naukowość etyki*, „WIEŻ” 9 (1967), s. 15–33.

- Styczeń T., *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 65–80.
- Swieżawski S., *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998.
- Szostek A., *Natura–rozum–wolność*, Rzym 1990.
- Szostek A., *Teleologizm a antropologia*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 2, s. 97–108.
- Wojtyła K., *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978) s. 9–28.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *O znaczeniu miłości obłubieńcej. (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 162–174.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.
- Wojtyła K., *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 217–249.
- Wojtyła K., *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 5–25.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.

Abstrakt

Personalizm Karola Wojtyły a współczesny antypersonalizm

W artykule prezentuje się współczesne zarzuty wobec personalizmu etycznego, którego szczególnym przykładem jest etyka Karola Wojtyły. Odślania się błędne założenia kryjące się za tymi zarzutami i sposób udzielenia na nie odpowiedzi, które znajdujemy w pracach Wojtyły. Współczesna krytyka personalizmu etycznego wychodzi z pozycji pozytywizmu sprowadzającego wartościową wiedzę do nauk szczegółowych, a wykluczającego ujęcie istoty moralności. Ten pozytywistyczny redukcjonizm stoi też u podstaw formułowania zarzutu błędu naturalistycznego wobec personalizmu Wojtyły. Jego „norma personalistyczna”, która wyklucza tylko instrumentalne traktowanie osoby z racji jej szczególnej wartości, jest uzasadniona w oparciu o doświadczenie aksjologiczne,

między innymi obecne w doświadczeniu wstydu, który ujawnia bezpośrednio istotę i wartość osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe

etyka, personalizm etyczny, norma personalistyczna, antypersonalizm, godność osoby, pozytywizm, K. Wojtyła

Abstract

The Personalistic Ethics of Karol Wojtyła and Contemporary Antipersonalism

The article presents contemporary accusations against ethical personalism, whose special representative is the ethics of Karol Wojtyła. It reveals erroneous assumptions behind these accusations and the way to answer them, which we find in the works of Karol Wojtyła. Contemporary criticism of ethical personalism comes from the position of positivism, which reduces valuable knowledge to specific sciences, and which excludes the essence of morality. This positivist reductionism also underlies the accusation of a naturalistic fallacy against Wojtyła's personalism. His "personalistic norm" which excludes only the instrumental treatment of a person is justified on the basis of axiological experience, among other things, present in the experience of shame, which reveals directly the essential nature of the human person and the value of the human person.

Keywords

Ethics, ethical personalism, personalistic norm, antipersonalism, dignity of the human person, positivism, K. Wojtyła