

KS. HENRYK NIEMIEC

## DOŚWIADCZENIE MORALNOŚCI JAKO PRZEDMIOT POLEMIKI KARD. K. WOJTYŁY Z D. HUME'EM, E. KANTEM I M. SCHELEREM

Kard. Karola Wojtyły koncepcja doświadczenia moralności, której pełnym wyrazem jest praca *Problem doświadczenia w etyce*, rodziła się w krytycznej lekturze dzieł Hume'a, Kanta i Schelera. Analizując problem przeżycia etycznego, rolę rozumu w etyce czy problem perfekcjonizmu, nawiązuje do myśli tych filozofów, poddając ją krytycznej analizie. Szczególnie ważne są dla nas analizy związane z przeżyciem etycznym. Przeżycie to stanowi doświadczalny całokształt, w którym dana jest moralność i jest według kard. K. Wojtyły empirycznym punktem wyjścia dla etyki. Autor *Osoby i czynu* w polemice z koncepcjami Hume'a, Kanta i Schelera rozwija teorię przeżycia etycznego, wykorzystując osiągnięcia współczesnej psychologii wypracowane przez N. Acha oraz sięgając do metafizycznych ustaleń św. Tomasza.

W niniejszym artykule przedstawimy kard. K. Wojtyły krytykę poglądów Hume'a, Kanta i Schelera dotyczących doświadczenia, a szczególnie doświadczenia moralności. Umożliwi to nam pełniejsze zrozumienie jego koncepcji doświadczenia moralności oraz punktu wyjścia etyki.

### 1. KRYTYKA HUME'A KONCEPCJI DOŚWIADCZENIA

Dawid Hume uznał doświadczenie za jedyne kryterium wiedzy pewnej. Ideę doświadczenia zawęził do percepcji zmysłowej. Formy poznawcze dzieli on na dwa rodzaje: impresje<sup>4</sup> i idee. Impresjami są: doznania zmysło-

we, uczucia i emocje<sup>1</sup>. Idee są obrazkami, odbiciami impresji. Zmysły dostarczają pojedynczych impresji. Pierwotnymi impresjami są impresje dotyczące: 1. kształtu, objętości i ruchu, 2. barw, dźwięków i ciepła, 3. przykrości i przyjemności. Z pierwotnych impresji powstają impresje refleksyjne – uczucia. Wśród uczuć Hume wyróżnia uczucia bezpośrednie, np. pożądanie oraz uczucia pośrednie, np. miłość. Analiza uczuć była dla Hume'a przygotowaniem do analizy moralności i etyki. W jego teorii moralności uczucia odgrywają decydującą rolę. Podaje w wątpliwość możliwość wyłącznie rozumowego rozróżnienia dobra i zła. Zdaniem Hume'a właśnie uczucia rozstrzygają o tym, co jest dobre lub złe. We wszystkich decyzjach moralnych rozum pełni funkcję podrzędną wobec uczuć. Rozum informuje tylko o wszystkich okolicznościach działania i przedstawia jego konsekwencje. Nie może on walczyć z uczuciami, które odgrywają najważniejszą rolę w podejmowaniu decyzji, wskazując, co jest dobre. Wola, w ujęciu Hume'a, jest tylko wewnętrzną impresją powstałą z oddziaływania impresji pierwotnych: przykrości i przyjemności. Słowo „wola” w systemie Hume'a oznacza zbiór motywów związanych z konkretnym działaniem. Zasadniczym motywem kształtującym tak pojętą wolę są uczucia. Za F. Hutchesonem Hume przyjmuje istnienie zmysłu moralnego, współdziałającego z uczuciami<sup>2</sup>.

Kard. K. Wojtyła, analizując poglądy Hume'a, przeciwstawia się koncepcji doświadczenia, które leży u podstaw filozofii angielskiego myśliciela. Zdaniem kard. K. Wojtyły mówiąc o doświadczeniu, którego podmiotem jest człowiek, nie można stać na stanowisku, że jest to doświadczenie czysto zmysłowe. „Wynika to zarazem ze słusznych założeń antropologicznych, nie może być czysto zmysłowego doświadczenia z tej racji, że człowiek nie jest istotą «czysto zmysłową»”<sup>3</sup>. Nie można też mówić o czysto zmysłowym doświadczeniu, gdy chodzi o dziedzinę moralności. To, co stanowi o istocie „zjawiska moralności”, nie podpada pod zmysły. Czynem ludzkim towarzyszącą, ze względu na ich wartość moralną, bardzo głębokie przeżycia emocjonalne. Ale, zdaniem K. Wojtyły, redukcja tych przeżyć oraz odczuć do kategorii zmysłowej przyjemności lub przykrości jest grubą symplifikacją oraz kryje w sobie zubożenie obrazu człowieka i moralności<sup>4</sup>.

Zdaniem kard. K. Wojtyły konsekwencją empirystycznie pojętego doświadczenia jest Hume'a koncepcja człowieka, którą określa jako aktualistyczną. Ludzkie „ja” według angielskiego filozofa jest następstwem powiązanych ze sobą idei i impresji danych pamięci i świadomości człowieka. Na tak pojętym „ja” skupiają się przede wszystkim uczucia i emocje. Kard. K. Wojtyła zauważa, że Hume wychodzi od teorii doświadczenia wewnętrznego, ale odrywa te treści od całokształtu bytu ludzkiego. To, że impresje w tym doświadczeniu wysuwają się przed idee, nie może być podstawą do twierdzenia o tożsamości idei z impresjami ani do twierdzenia o wyłącznym wpływie impresji na wolę. Hume, zdaniem K. Wojtyły, przyjął za działanie natu-

ralne takie działanie, które według św. Tomasza uchodziło za działanie poniżej natury i możliwości rozumu<sup>5</sup>.

Kard. K. Wojtyła wskazuje, że konsekwencją empirystycznie rozumianego doświadczenia jest rola, jaką Hume wyznacza rozumowi w całokształcie działania ludzkiego. „Przy takim spojrzeniu na człowieka, jakie ma Hume, znaczenie przyjemności i przykrości rozrasta się niepomierne i decyduje o całym wewnętrznym życiu osoby ludzkiej. Rozum spełnia w nim funkcję li tylko pomocniczą (...). Jest rzeczą zrozumiałą, że rozum w pozycji służebnej nie spełnia roli normatywnej w działaniu i moralności”<sup>6</sup>. Funkcja umysłu polegałaby tylko na opisie reakcji zmysłu moralnego. W rezultacie, stwierdza kard. K. Wojtyła, „w ujęciu Hume’a etyka przestaje właściwie istnieć, otwierając się natomiast drogi do pozytywistycznej nauki o moralności”<sup>7</sup>.

Analizując Hume’a rozumienie woli ludzkiej, kard. K. Wojtyła dochodzi do wniosku, że poglądy angielskiego filozofa rozmiągają się z danymi doświadczenia. Wola, w ujęciu Hume’a, jest tylko wewnętrzną impresją, zbiorem motywów związanych z konkretnym działaniem. Kard. K. Wojtyła stwierdza: „Może w tym miejscu najbardziej się uwydatnia, że empiryzm Hume’a staje obok właściwego przedmiotu doświadczenia. Wola bowiem jako przedmiot doświadczenia ujawnia się właśnie w przeżyciu własnego «ja» jako przyczyny działania – tak stwierdza Ach i inni zbliżeni doń psychologowie – w każdym razie nie można jej utożsamiać z impresją towarzyszącą wywoływaniu działania. Mówienie o motywach woli musi być wówczas chybione wobec czego i odmówienie rozumowi na rzecz uczuć wpływu na działanie woli, musi budzić wszelkie zastrzeżenia”<sup>8</sup>. Zdaniem kard. K. Wojtyły w przeżyciu sprawczości działania, w którym „ja” występuje jako realna przyczyna swych działań, ujawnia się działanie woli nie jako impresji, ale jako władzy osobowego „ja”. Sprawczość odzwierciedla się w świadomości działającej osoby jako akt woli.

Kard. K. Wojtyła podkreśla słusność idei Hume’a oparcia etyki na doświadczeniu oraz słusność postulatu pełniejszego uwydatnienia doświadczalnego charakteru jej punktu wyjścia. Nie może to jednak być doświadczenie rozumiane empirystycznie.

## **2. ZAŁOŻONA TEORIA DOŚWIADCZENIA I JEJ KONSEKWENCJE W ETYCE E. KANTA**

Kant zakwestionował możliwość budowania filozofii bytu, a także filozofii moralności według założeń filozoficznych nurtu tomistycznego. Przeciwwstał się również koncepcji zmysłu moralnego w etycznych poglądach Hume’a. Zdaniem Kanta nauka, jeśli ma być pewną, nie może opierać się

na doświadczeniu. Doświadczenie bowiem dostarcza tylko chaosu wrażeń. Rozum, posługując się kategoriami mającymi aprioryczny charakter, wprowadza w ten chaos przedstawień odpowiedni porządek. Również etyka, zdaniem Kanta, nie może opierać się na doświadczeniu. Tak jak rozum teoretyczny, poprzez aprioryczne kategorie, wprowadza porządek w dane w doświadczeniu przedstawienia, tak rozum praktyczny przez swe aprioryczne formy wprowadza etyczny ład w życie człowieka<sup>9</sup>. Aprioryczna forma rozumu praktycznego ma charakter prawa moralnego. Prawo to jest tworem rozumu. W zrodzonym przez rozum prawie Kant odróżnia materię i formę prawa. Przez materię albo treść rozumie dobro znajdujące się w świecie, ku któremu zwraca się wola kierowana rozumem praktycznym. Forma to prawo dla niego samego pozbawione wszelkiej materialnej treści. Człowiek działa moralnie wówczas, gdy jedynym motywem działania jest prawo jako prawo. Życie moralne osoby ludzkiej polega na podporządkowaniu woli prawu – apriorycznej formie rozumu praktycznego. Życie etyczne sprowadza Kant do powinności podporządkowania woli prawu. Jest ono zwrócone do wnętrza człowieka i stale pozostaje w noumenalnej sferze ludzkiego bytu – sferze poznawczo nieosiągalnej<sup>10</sup>.

Kard. K. Wojtyła prezentując poglądy Kanta poddaje je jednocześnie krytycznej analizie. Ocenia je nie tyle z punktu widzenia założeń filozoficznych Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, ale raczej biorąc za podstawę własne rozumienie doświadczenia, a szczególnie doświadczenia rzeczywistości jaką jest moralność. Kant w reakcji na poglądy Hume'a usiłował oderwać etykę od doświadczenia. *De facto* musiał przyjąć pewną koncepcję doświadczenia, na którym może opierać się nauka pewna, a które nie może być podstawą budowania etyki. Przyjął on koncepcję doświadczenia, które „dostarcza tylko chaosu wrażeń, nie dostrzega natomiast w żadnej mierze podstaw do takich pojęć jak substancja lub przyczyna”<sup>11</sup>. Jego koncepcja doświadczenia nie różni się od koncepcji empirystycznej, w myśl której podmiotem doświadczenia są zmysły, a przedmiotem to, co czasowo-przestrzenne<sup>12</sup>. Sprowadzenie przez Kanta przeżycia etycznego do przeżycia powinności jest – według kard. K. Wojtyły – następstwem stosunku niemieckiego filozofa do doświadczenia.

Według założeń Kanta działanie woli, aby było moralnym działaniem wymaga całkowitego odwrócenia się od jakichkolwiek dóbr. Etyczność nie ma nic wspólnego z dobrem jako przedmiotem aktu woli. Kard. K. Wojtyła, powołując się na doświadczenie, stwierdza rozbieżność między tym, co ono ukazuje a teorią etyczną Kanta. Każdy konkretny czyn, zdaniem kard. K. Wojtyły, ma za przedmiot jakieś dobro. Owo skierowanie do dóbr stanowi naturę aktu etycznego. Przeżycie sprawczości własnego działania, mając doświadczalny charakter, ukazuje, iż skierowanie to posiada znamię osobowej sprawności. Rozum świadomie kieruje wolę ku określönemu dobru.

Wola ujawnia się w przeżyciu sprawczości jako sprawcze wystąpienie osobowego „ja”. Wystąpienie to skierowane jest ku pewnym wartościom przedmiotowym. Osoba, przeżywając siebie jako sprawczą przyczynę swych aktów, przeżywa równocześnie siebie jako podmiot wartości moralnych, dobra lub zła moralnego<sup>13</sup>. W ujęciu Kanta takie działanie nie ma charakteru moralnego.

Kard. K. Wojtyła stwierdza: „Jednakże takie stanowisko, które jest następstwem bezwzględego zerwania z doświadczeniem, nie chwyta żadnego konkretnego czynu (...). Akt etyczny wedle założeń Kanta zniknął z doświadczalnego porządku, a pozostał tylko w sferze noumenalnej. Tam, poza wszelkim doświadczeniem, dokonuje się ów całkowity zwrot woli w stronę formy powszechnego prawodawstwa, która wyraża się w kategoriowym imperatywie taką treścią: «postępuj tak, ażeby twój czyn mógł się stać zasadą powszechnego prawodawstwa» (treść ta jest w mniemaniu Kanta całkowicie *a priori*, zrodzona z rozumu praktycznego bez jakiegokolwiek związku z doświadczeniem. (...)) Czy jednakże w jakimś konkretnym czynie ludzkim znanym nam z doświadczenia pozwala się odnaleźć tak pojęty imperatyw kategoriowy”<sup>14</sup>.

Od danych doświadczenia (doświadczenia w ujęciu kard. K. Wojtyły) odbiega również Kantowskie pojmowanie woli. Wola, w koncepcji Kanta, pozabawiona jest własnej dynamiki. Nie ma właściwego sobie przedmiotu, ku któremu z natury zwracałaby się w swoim działaniu. Przestała być władzą ludzkiego dynamizmu, a jest podporządkowana motywom dostarczanym jej przez rozum<sup>15</sup>. W rozumieniu kard. K. Wojtyły przeżycie sprawczości, mające doświadczalny charakter, ujawnia dynamiczną istotę woli. Dynamizm woli przejawia się w determinacji pochodzącej od osobowego „ja” oraz w skierowaniu do wartości.

Jedynym empirycznym momentem w etycznej teorii Kanta jest uczucie szacunku dla prawa. Uczucie to jest podmiotowym wykładnikiem życia etycznego, znakiem tego, co dzieje się w sferze noumenalnej woli. Jednakże – zauważa kard. K. Wojtyła – tak pojęty moment empiryczny przeżycia etycznego nie jest wewnętrznym współczynnikiem przeżycia, ale pojawia się obok czynów ludzkich jako znak zewnętrzny etyczności pojawiającej się w noumenalnej sferze działania woli<sup>16</sup>.

Analizując poglądy Kanta z punktu widzenia własnej koncepcji doświadczenia i aktu etycznego (wypracowanej na gruncie filozofii tomistycznej), kard. K. Wojtyła dochodzi do wniosku, iż Kant dokonał rozszczepienia jednolitej treści przeżycia etycznego i sprowadził tę treść z jednej strony do logiki, z drugiej zaś do psychologii. Metodami psychologii winno być badane uczucie szacunku dla prawa, metodami logiki sądy normatywne, zrodzone z treści kategoriowego imperatywu. „Takie rozszczepienie pozostaje jednak w rażącej sprzeczności z doświadczeniem. Nie można sprowadzać fak-

tów życia etycznego z jednej strony do logiki, z drugiej zaś do psychologii, ponieważ przeżycie etyczne stanowi całość osobnej natury, której specyficzne właściwości poza tą całością przestają być sobą”<sup>17</sup>.

Zawężone pojęcie doświadczenia, leżące u podstaw teorio-poznawczych założeń Kanta, dały w rezultacie niepełny obraz bytu ludzkiego. „Czysty rozum”, będący w ujęciu Kanta samodzielnym podmiotem apriorycznych form poznawczych, budzi u kard. K. Wojtyły podobne zastrzeżenia, jakie budził Hume’owski „umysł”. „Stojąc na stanowisku doświadczenia – stwierdza kard. K. Wojtyła – jako pierwszego i podstawowego źródła naszej wiedzy, trzeba powiedzieć, że znamy rozum tylko jako właściwość czy władzę bytu ludzkiego, jako swoistą jego «część» (...). Przecież podmiotem działań, również umysłowych, jest zasadniczo człowiek jako byt. Jest to szczególnie ważne, gdy chodzi o dziedzinę praktyczną. Czyż analiza rozumu praktycznego może być oderwana od dążeń i działań całego bytu ludzkiego?”<sup>18</sup>.

Kant, odrzucając doświadczenie jako podstawę budowania etyki (doświadczenie w zawężonym sensie), odsunął się jednocześnie od konkretnej treści ludzkich przeżyć. Pozostał tylko przy formie „powinien to spełnić”. Moment powinności zawiera się w doświadczalnym całokształcie jakim jest przeżycie etyczne, ale nie można – co często podkreśla kard. K. Wojtyła – sprowadzić całego przeżycia etycznego tylko do momentu powinności, tylko do formy. Należy uwzględnić pełną treść doświadczanej rzeczywistości<sup>19</sup>.

Analizując myśl etyczną Kanta, kard. K. Wojtyła dochodzi do wniosku, że etyczny personalizm i aprioryzm niemieckiego filozofa rozmija się z danymi doświadczenia szerzej pojętego. Życie etyczne znajduje się poza granicami doświadczenia. Kard. K. Wojtyła pod wpływem lektury dzieł Kanta przekonuje się o konieczności poszerzenia rozumienia doświadczenia w stosunku do rozumienia występującego u Kanta. „Przeżycie etyczne stanowi swoistą całość, której nie można rozkładać na elementy logiczne i psychologiczne, i redukować badań nad nimi do metod tamtych nauk. Etyka posiada swoją metodę dlatego, że ma podstawę w swoistym doświadczeniu (...). Pierwszym zaś warunkiem uprawiania etyki jest właściwy stosunek do doświadczenia”<sup>20</sup>.

### **3. DOŚWIADCZENIE JAKO PUNKT WYJŚCIA ETYKI M. SCHELERA**

Maks Scheler zbudował w ramach fenomenologii system etyczny, będący reakcją na Kantowski racjonalizm i krytycyzm. Już u podstaw kształtowania swej myśli etycznej przyjął inny punkt wyjścia aniżeli Kant. Przeżycie etyczne stanowi dla Schelera pewną doświadczalną całość, którą stara się interpretować. Przeżycie to ma charakter aktu osoby. Pojęcie „akt” nie ma w ujęciu Schelera takiego znaczenia, jakie posiada w filozofii Arystotelesa czy św. Tomasza Scheler ma na myśli akt intencjonalny. Intencjonalnym

pierwiastkiem, który tkwi w każdym przeżyciu etycznym jest wartość. Przewiduje się ona – według Schelera – powinności i zarazem wyklucza powinność. Człowiek w emocjonalnym przeżyciu ujmuje wartość, będącą elementarnym pierwiastkiem przedmiotowej rzeczywistości. Przeżycie etyczne jest – w ujęciu Schelera – przeżyciem do głębi emocjonalnym. Pełni ono również funkcję poznawczą. Poznanie rodzi się z emocjonalnej miłości lub nienawiści i przybiera charakter intencjonalnych odczuć, w których bezpośrednio ujawniają się przedmiotowe wartości. Scheler ogranicza przeżycie etyczne do emocji, do odczucia wartości<sup>21</sup>.

Analizując poglądy etyczne Makska Schelera, kard. K. Wojtyła podkreśla, iż wielką jego zasługą jest powrót do doświadczenia, jako punktu wyjścia etyki. Etyka ma wyrastać z doświadczenia, stwierdził Scheler w swym podstawowym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*<sup>22</sup>. Tym podstawowym doświadczeniem etycznym było dla niego przeżycie etyczne. Kard. K. Wojtyła konfrontuje Schelerowskie rozumienie doświadczenia etycznego oraz to, co z niego wynika, z własnym rozumieniem doświadczenia wypracowanym na gruncie filozofii tomistycznej i szkoły psychologów woli. Odwołuje się również do doświadczenia wewnętrznego każdego człowieka i stwierdza: „Przeżycie etyczne, ów całokształt, który każdy człowiek zna z własnego doświadczenia wewnętrznego, nie polega w swej strukturze przede wszystkim na emocji, chociaż należy przyznać, że współczynnik emocjonalny odgrywa w nim znaczną rolę (...). Stajemy tutaj oko w oko z jakąś fatalną pomyłką fenomenologa. Scheler nie dostrzegł sprawy najbardziej elementarnej i podstawowej, nie dostrzegł, że wartością etyczną można nazwać te tylko wartości, których sprawczą przyczyną jest sama osoba działająca. W jakiej atmosferze emocjonalnej taka wartość się rodzi, w jakiej staje się własnością danej osoby, jej realnym przymiotem, to już jest sprawa wtórna. Rzeczą zasadniczą jest fakt, że wartość ta pochodzi sprawczo od samej osoby”<sup>23</sup>.

Kard. K. Wojtyła zaznacza, że w rozumieniu Schelera przeżycie etyczne ma charakter aktu osoby, ale osoba w jego ujęciu nie jest przyczyną sprawczą swoich czynów. W rezultacie myśl etyczna Schelera – zdaniem kard. K. Wojtyły – pozbawiona jest wewnętrznej dynamiki właściwej ludzkiemu życiu i działaniu. Nie ma w niej pojęcia ruchu, zmiany, aktualizacji. Kard. K. Wojtyła, analizując poglądy Schelera ze stanowiska szeroko pojętego doświadczenia, dochodzi do wniosku, iż jest rzeczą niezrozumiałą skąd w tym systemie bierze się wartość etyczna. W związku z tym stwierdza: „To doświadczenie, na którym opiera się etyka wykazuje, że osoba, która przeżywa siebie jako sprawczą przyczynę odnośnych aktów, przeżywa równocześnie siebie jako podmiot wartości etycznych dobra czy też zła moralnego. Zachodzi zatem wyraźna immanencja przeżycia etycznego w przeżyciu sprawczości osoby, a więc w fenomenologicznie ujętym akcie woli”<sup>24</sup>. Analizując myśl

etyczną Schelera, kard. K. Wojtyła dochodzi do wniosku, że osoba ludzka w ujęciu Schelera jest tylko uświadomioną jednością przeżyć, jednością aktów. Scheler mówi raczej o świadomości bycia osobą, a nie o obiektywnym bycie osoby<sup>25</sup>. Ujmując świadomość idealistycznie, oderwał ją od konkretnego bytu ludzkiego. Wartości są tylko treściami świadomości. W rezultacie, zaznacza kard. K. Wojtyła, w ujęciu Schelera „aksjologia idzie zatem przed ontologią; etyka wiąże się z aksjologią – a zatem etyka nie łączy się z ontologią”<sup>26</sup>. Maks Scheler, budując system etyczny w oparciu o doświadczenie fenomenologiczne, rozminął się – zdaniem kard. K. Wojtyły – z pełną treścią tego, co w doświadczeniu jest dane. Ulegając emocjonalistycznym założeniom, zatart moment sprawczości występujący w świadomym działaniu człowieka. W rezultacie nie sprawczy stosunek osoby do wartości etycznych stanowi o istocie przeżycia etycznego, ale stanowi go tylko emocjonalne przeżycie tych wartości. W ujęciu Schelera w przeżyciu tym wartość jest dana *a priori* we wszystkich swych odniesieniach i związkach. Tak poznana wartość może być przeżyta jako cel urzeczywistnienia w chceniu, ale nie może być ona urzeczywistniona ze względu na jakiś cel. Dlatego wykluczony jest sprawczy stosunek osoby do wartości. Podmiot może tylko emocjonalno-intuicyjnie poznać wartość, przeżyć ją jako cel do urzeczywistnienia, ale nie może jej sprawczo kierować do jakiegoś celu. Kard. K. Wojtyła dochodzi do wniosku, że Scheler, opierając się na doświadczeniu fenomenologicznym i posługując się metodami fenomenologii, oderwał się w etyce od pozycji realistycznej<sup>27</sup>.

Kard. K. Wojtyła, analizując myśl etyczną Schelera, podkreśla słuszność idei oparcia etyki na doświadczeniu. Dostrzega „nie zaprzeczoną rolę doświadczenia fenomenologicznego w pracach etycznych”<sup>28</sup>. Zaznacza jednak, iż myśliciel chrześcijański, (...) posługując się w swoich pracach doświadczeniem fenomenologicznym, nie może jednak być fenomenologiem. Konsekwentna fenomenologia bowiem ukaże mu wartość etyczną jako pojawiającą się w przeżyciu osoby «przy sposobności» działania (...)”<sup>29</sup>. Zdaniem kard. K. Wojtyły etykę należy oprzeć na doświadczeniu bardziej podstawowym niż doświadczenie fenomenologiczne. To podstawowe doświadczenie ma za przedmiot konkretne byty w ich realnym całokształcie, a nie tylko ich „momenty”, które w jakiś sposób się ujawniają<sup>30</sup>.

#### 4. PODSUMOWANIE POLEMIKI

Kard. K. Wojtyła, analizując myśl etyczną Hume’a, Kanta i Schelera, podkreśla rolę, jaką ci myśliciele przypisują doświadczeniu w budowaniu etyki. Hume oraz Scheler przyjęli pewne teorie doświadczenia, które znajdują się w punkcie wyjścia ich myśli etycznej. Hume zawęził doświadczenie do per-



cepcji zmysłowej. „Zmysł moralny” stanowi w jego koncepcji poznawczą instancję, pozwalającą określić, co jest dobrem lub złem moralnym. Scheler przez doświadczenie rozumiał bezpośrednie poznanie, które ujawnia fenomenologiczną istotę przedmiotów oraz związki między nimi zachodzące. Emocjonalna intuicja wartości niezależna od poznania intelektualnego jest, jego zdaniem, poznaniem pewnym i oczywistym. Poznanie wartości ma charakter aprioryczno-emocjonalny. Kant przyjął pewną teorię doświadczenia, które nie może być punktem wyjścia etyki. Pojmował doświadczenie empirystycznie – tak jak Hume – dlatego dążył do oderwania etyki od doświadczenia. Jedynym kryterium wartości moralnej ludzkiego działania jest, w jego ujęciu, czysty rozum praktyczny. Jednakże, zdaniem kard. K. Wojtyły, Kant nie zerwał całkowicie z doświadczeniem. Doświadczał on w pewien sposób moralności i w imię tego doświadczenia (teoretycznie nie ujętego) odrzucił ideę doświadczenia empirycznie pojętego, a także w imię tego doświadczenia nauczał aprioryzmu w moralności. „Ów aprioryzm w moralności nie oznacza jednak *de facto* oderwania od doświadczalnego punktu wyjścia w etyce jako nauce. Nie jest to więc aprioryzm w koncepcji etyki, tylko w koncepcji moralności, którą przedstawia etyka Kanta”<sup>31</sup>. Podkreślanie przez Hume’a i Schelera empirycznego punktu wyjścia etyki jest, zdaniem kard. K. Wojtyły, słuszne. Etyka jest nauką empiryczną. Zachodzi jednak potrzeba właściwego naświetlenia pojęcia „doświadczenie moralności”. W rozumieniu kard. K. Wojtyły doświadczeniem, które znajduje się w punkcie wyjścia etyki, jest przeżycie, w którym człowiek przeżywa siebie jako przyczynę sprawczą dobra lub zła moralnego rzeczywistnie w świadomym działaniu i zarazem przeżywa dobro lub zło moralne własnej osoby. Przeżycie to stanowi organiczną jedność i całość. Doświadczenie moralności, rozumiane jako przeżycie, nie może być pojmowane empirycznie. W rozumieniu kard. K. Wojtyły to, co zawiera się w fakcie moralnym (w przeżyciu dobra lub zła moralnego), nie może być właściwie przez zmysły ujęte. Specyfika faktów moralnych nie podpada pod zmysły. Doświadczenie moralności nie może być też rozumiane jako przeżycie tylko emocjonalne. Emocjonalne założenia fenomenologii Schelera prowadzą do oderwania się od pozycji realistycznych w etyce oraz do przejścia na pozycję intencjonalną, na której wartość empiryczna pojawia się w emocjonalnym odczuciu. W rozumieniu autora *Osoby i czynu* pierwiastek emocjonalny jest obecny w doświadczeniu, ale nie można tego doświadczenia redukować tylko do emocji. Kard. K. Wojtyła, analizując myśl etyczną Schelera, nie neguje wartości fenomenologicznej. Metoda ta ułatwia analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej. „Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów. Z tym wszystkim spełnia niemniej rolę wtórną i tylko pomocniczną”<sup>32</sup>.

Zdaniem kard. K. Wojtyły Hume, Kant oraz Scheler przyjęli niewłaściwy stosunek do doświadczenia, jakim jest przeżycie dobra lub zła moralnego urzeczywistnionego w świadomym działaniu człowieka. Autor przedstawia skutki takiego podejścia do doświadczenia. Są nimi: rozbicie jedności przeżycia etycznego na elementy logiczne i psychologiczne oraz redukcja metody badania przeżycia etycznego do metod logiki i psychologii. Autor zaznacza również, iż polemika utwierdza go w przekonaniu, że na właściwym stosunku do doświadczenia opiera się etyka Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu oraz że ich koncepcja aktu etycznego adekwatnie i właściwie obrazuje przeżycie etyczne. Koncepcja ta jest bowiem wyrazem takiego stosunku do doświadczenia, jakim kieruje się cała filozofia bytu<sup>33</sup>. Takie podejście do doświadczenia, jakim kieruje się filozofia bytu, jest, zdaniem kard. K. Wojtyły, właściwe. Autor nie analizuje tomistycznej koncepcji doświadczenia. Arystoteles i św. Tomasz stosowali w etyce umiarkowany empiryzm. Przedmiotem doświadczenia mogą być tak rzeczy natury zmysłowej, jak i duchowej<sup>34</sup>. W ich ujęciu poznanie ludzkie nie polega na tworzeniu przedmiotów, ale na przyswajaniu sobie rzeczywistości istniejącej poza świadomością ludzką. Wszelkie poznanie rozpoczyna się od doświadczenia zmysłowego, ale zmierza do umysłowego ujęcia rzeczy na drodze abstrakcji<sup>35</sup>. Akt etyczny w ujęciu św. Tomasza jest aktem osoby jako podmiotu i sprawcy. Ma on charakter dynamiczny, aktualizuje osobę. Teoria aktu i możliwości pozwala ująć wszelkie zmiany zachodzące w bycie. Istotnym elementem tego aktu jest aktualizacja woli jako władzy duszy. Św. Tomasz zwraca również uwagę na czynniki emocjonalne, na pożądanie zmysłowe oraz wszystkie inne czynniki, które przynależąc do „compositum humanum” biorą udział w akcie etycznym. Zdaniem kard. K. Wojtyły koncepcja aktu etycznego św. Tomasza stanowi adekwatną interpretację przeżycia etycznego, ujmuje bowiem i wyraża etyczne stawanie się osoby ludzkiej – realnego i konkretnego bytu.

## 5. PUNKT WYJŚCIA ETYKI

W ujęciu kard. K. Wojtyły doświadczenie moralności jest punktem wyjścia etyki. Zawieszając w tym miejscu naszych analiz problem doświadczenia, zwróćmy uwagę na punkt wyjścia etyki, na to, w jakim sensie jest nim doświadczenie. Doświadczenie, jako bezpośredni kontakt poznawczy z tym, co istnieje realnie i obiektywnie, prowadzi do opisu swego przedmiotu. Etyka – w ujęciu kard. K. Wojtyły – nie może zamknąć się i ograniczyć tylko do opisu treści doświadczenia moralności. Samo doświadczenie nie odsłania swego przedmiotu „do końca”, nie pozwala się również w pełni samo odsłonić. W doświadczeniu jest dane tylko „jakieś pierwotne” zrozumienie tego, czego doświadcza i staje się ono prowokacją do dalszych rozumień. Pro-

wokacją stają się również pytania, które jawią się podmiotowi doświadczenia dzięki doświadczeniu i na jego gruncie. Pytania te są doświadczalnym faktem (w sensie podmiotowym). Wyrażają potrzebę doskonalenia wiedzy uzyskanej dzięki doświadczeniu moralności oraz wskazują kierunek dalszych rozumień<sup>36</sup>. Kard. K. Wojtyła wyróżnia dwie grupy pytań jawiących się na gruncie tego doświadczenia<sup>37</sup>. Pierwszą grupę stanowią pytania typu „co?": „co jest moralnie dobre, a co złe w czynach ludzkich?", „co to jest moralność?" Pytaniami drugiej grupy są pytania typu „dlaczego?", „przez co?": „przez co (dlaczego) czyny ludzkie są moralnie dobre lub złe?" Dwa typy pytań, pojawiające się na gruncie doświadczenia, wyznaczają dwa kierunki odpowiedzi – interpretacji doświadczenia oraz dwie dyscypliny mające za przedmiot moralność. Odpowiedzi na pytania grupy pierwszej prowadzą do powstania teorii moralności. Stara się ona przez rozbudowany opis, będący możliwie pełną eksploatacją treści doświadczenia, uchwycić to, co jest istotne dla moralności. Pytania grupy drugiej domagają się ostatecznych wyjaśnień o jakie chodzi człowiekowi przeżywającemu dobro i zło moralne, wskazania ostatecznych podstaw dobra i zła moralnego. Tę dyscyplinę, która wskazuje te ostateczne podstawy określa kard. K. Wojtyła jako etykę. Autor *Osoby i czynu* wyróżnia te dwie dyscypliny, ale ich od siebie nie oddziela. Na gruncie doświadczenia moralności pytania moralności pojawiają się wcześniej niż pytania teorii moralności. Mają one bowiem dla człowieka znaczenie bardziej egzystencjalne, życiowe, „etyka bardziej odpowiada potrzebom ludzkiej egzystencji niż teoria moralności..."<sup>38</sup>. Postawienie tych pytań zakłada już jednak jakąś teorię moralności. „Skoro w pytaniu (pytaniu etyki) chodzi o czyny, które są moralnie dobre lub złe, należy przypuszczać, że wiem już, co to jest moralność. Wiemy – albo zakładamy, że wiemy. Wydaje się, iż bardzo często w koncepcji etyki zachodziło raczej to drugie"<sup>39</sup>. Według kard. K. Wojtyły – choć pytania etyki bardziej się uwydatniają w doświadczeniu niż pytania teorii moralności, trzeba najpierw opracować teorię moralności. „Teoria moralności, czyli gruntowna i możliwie wszechstronna odpowiedź na pytanie: «co to jest moralność?», winna stanowić fundament etyki. W pojęciu fundamentu mieści się nie tylko podbudowa, ale także funkcja przenikania danej struktury «od dołu». Jeżeli etykę pojmiemy jako strukturę, w ramach której myśl ludzka prawidłowo dochodzi do ostatecznych odpowiedzi na pytania dotyczące dobra i zła moralnego – to struktura ta winna być przeniknięta właściwą teorią moralności. W tym ujęciu rysuje się także następstwo zdań: naprzód trzeba pracować nad teorią moralności, aby później dopiero przejść do etyki"<sup>40</sup>. Taki jest w ujęciu kard. K. Wojtyły wzajemny stosunek pytań jawiących się na gruncie doświadczenia moralności oraz dyscyplin, które one wyznaczają. Nie możemy więc mówić tylko o punkcie wyjścia etyki. W myśl powyższych uwag należałoby mówić o wspólnym punkcie wyjścia teorii moralności i etyki (biorąc pod uwagę rozumienie tych ter-

minów przez kard. K. Wojtyłę i ich wzajemny stosunek). Teoria moralności i etyka w takim ujęciu okazują się dwoma wzajemnie się warunkującymi etapami budowania metodologicznie jednej teorii przedmiotu jakim jest moralność. Etapy te różnią się od siebie (różnica pytań, a wraz z tym inny charakter interpretacji).

Przez punkt wyjścia jakiejś nauki rozumie się pierwsze czynności (wprowadzenie jakichś terminów, stawianie pytań, uznawanie jakichś zdań; nauka rozumiana jest tu funkcjonalnie) lub pierwsze tezy zakładane w jakiejś nauce jako już zbudowanej teorii (nauka rozumiana jako wytwór)<sup>41</sup>. Punktem wyjścia nauki realnej, funkcjonalnie pojętej są pierwsze stwierdzenia oparte wprost na doświadczeniu oraz związane z ich treścią pytania<sup>42</sup>. W ujęciu kard. K. Wojtyły teoria moralności i etyka jako dyscypliny mające za przedmiot moralność, będącą realną rzeczywistością, opierają się na swoistym doświadczeniu tej rzeczywistości. Na gruncie tego doświadczenia dane są podmiotowi pytania, dotyczące treści doświadczanego przedmiotu. Dwa rodzaje pytań i ich wzajemny stosunek przedstawiliśmy wyżej. Pytania te mają charakter wiedzytwórczych pytań dopełnienia. Kard. K. Wojtyła sygnalizuje tylko obecność pytań w punkcie wyjścia etyki. Pojawienie się pytań o dobro i zło moralne zakłada jednak wystąpienie stwierdzeń, że „coś jest dobre moralnie” albo „coś jest złe moralnie”. Stwierdzenia te wyrażone są w zdaniach praktycznych. Bez tych stwierdzeń niezrozumiałym staje się fakt wystąpienia pytań. Pytając, pytamy o coś, co jest nam dane, ale nie jest dane w pełni. Pytania nawiązują do tych stwierdzeń. Zarówno pytania, jak i stwierdzenia związane są ściśle z doświadczeniem, pojawiają się na jego gruncie. Sam fakt ich wystąpienia wskazuje, że moralność dana jest w doświadczeniu wprost i bezpośrednio, choć nie w pełni skoro pojawiają się pytania pod jej adresem. Można powiedzieć, że teoria moralności i etyka – tak jak je ujmuje kard. K. Wojtyła – mają charakter nauk empirycznych. Ich punktem wyjścia są bowiem wyrastające z doświadczenia stwierdzenia, mające charakter zdań praktycznych oraz pytania związane z ich treściami. Interpretacja danych doświadczenia, wyznaczona przez pytania wyjściowe, dokonuje się w ścisłej łączności z doświadczeniem, które pełni zarazem rolę instancji kontrolującej prawdziwość otrzymanych uogólnień i samego procesu interpretacji.

## PRZYPISY

1. Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna* (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego), Warszawa 1966, s. 39-47.
2. Por. S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 73-77.
3. Kard. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, RF 17(1969), z. 2, s. 14.
4. Por. tamże, s. 22-23.

5. Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasa z Akwinu, Hume'a i Kanta*, RF 6(1958), z. 2, a. 22-23.
6. Tamże, s. 23.
7. Tamże, s. 26.
8. Tamże, s. 22.
9. Por. T. Styczeń, *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*, RF 15(1967), z. 2, s. 81-82; por. tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Lublin 1972, s. 99-104.
10. Por. J. Gałkowski, *Spór o powinność moralną*, RF 20(1972), z. 2, s. 7-9.
11. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce, na tle poglądów Kanta i Schelera (studium)*, RF 5(1955-1957), z. 3, s. 111.
12. Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, dz. cyt., s. 105.
13. Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, RF 5(1955-1957), z. 1, s. 117-118.
14. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu*, dz. cyt., s. 123.
15. Por. tamże, s. 118-119.
16. Por. tamże, s. 124-125.
17. Tamże, s. 133.
18. Tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, dz. cyt., s. 30.
19. Por. tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu*, dz. cyt., s. 125.
20. Tamże, s. 140.
21. Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, dz. cyt., s. 113-119.
22. Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera*, Lublin 1959, s. 6.
23. Tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu*, dz. cyt., s. 134.
24. Tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, dz. cyt., s. 119.
25. Por. tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki*, dz. cyt., s. 119.
26. Tamże, s. 12.
27. Por. tamże, s. 120-122; por. tenże, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, RTK 6(1959), z. 2, s. 111-115.
28. Por. tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki*, dz. cyt., s. 125.
29. Tamże.
30. Por. tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, dz. cyt., s. 133.
31. Tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 22.
32. Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki*, dz. cyt., s. 124-125.
33. Por. tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu*, dz. cyt., s. 114-115, 140.
34. Por. M. A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, RF 24(1976), z. 1, a. 11.
35. Por. J. Bocheński, *ABC tomizmu*, Znak 5(1950), s. 94-95.
36. Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1969, t. 3, s. 217-218.
37. Por. Kard. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1969, t. 3, s. 219-220.
38. Tamże, s. 222.
39. Tamże.
40. Tamże, s. 223.
41. Por. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966, s. 99-101; por. tenże, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, ZN KUL 17(1974), nr 4, s. 35.
42. Por. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, ZN KUL 22(1979), nr 1-3, s. 81-82.