

CZYN DOSKONALĄCY OSOBE. W KRĘGU PERFEKCJORYZMU KAROLA WOJTYŁY

Słowa kluczowe: człowiek, czyn, filozofia bytu, filozofia podmiotu, perfekcyjizm

Key words: man, act, philosophy of being, philosophy of subject, perfectionism

Schlüsselworte: Mensch, Tat, Seinsphilosophie, Philosophie des Subjectes, Perfectionismus

Jedną z cech osobowości ludzkiej jest perfekcjonizm. Określa się go niekiedy jako postawę człowieka, dla którego dokładność wykonywanych czynności jest priorytetem. Obok tego psychologicznego określenia mamy do czynienia z etycznym ujęciem perfekcjonizmu jako wymaganiem wobec jednostkowej egzystencji człowieka dotyczącym osiągnięcia doskonałości moralnej na drodze stałego rozwoju cnót. Perfekcjonizm, zarówno w sensie psychologicznym, jak i etycznym, odróżniany bywa od perfekcyjizmu. Ten ostatni byłby ideą historiozoficzną, która wyrażałaby pogląd o stałym postępie rzeczywistości historycznej ku coraz doskonalszym formom organizacji życia ludzkiego i jego wytworów kulturowych. U jej podstaw leżałoby przekonanie o dynamicznej wizji świata oraz natury ludzkiej kierowanej myślą daną człowiekowi przez Stwórcę¹.

Czy jednak perfekcyjizm jest rzeczywiście wyłącznie ideą historiozoficzną? Wydaje się, że nie. Kiedy bowiem uważnie analizujemy filozoficzne prace krakowskiego personalisty Karola Wojtyły (1920–2005) to możemy zauważyć, iż pojęcie perfekcyjizmu używane jest przez niego w sensie etycznym. Dla Wojtyły jest to pogląd, według którego człowiek staje się moralnie lepszy przez każdy dobry czyn. Pojęcie perfekcyjizmu jawi się jako bogatsze treściowo od perfekcjonizmu mówiącego ogólnie o moralnym doskonaleniu się bytu ludzkiego². Ponadto trzeba pa-

* Ks. dr Karol Jasiński – absolwent Wydziału Filozofii KUL (2009), adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się problematyką z zakresu historii filozofii nowożytnej i współczesnej oraz antropologii. Autor publikacji m.in. w „Idei”, „Studiach Elbląskich”, „Filozofii Chrześcijańskiej”.

¹ Cz. G ł o m b i k, *Idea perfekcyjizmu i jej kontekst historyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31(1998), s. 234–236.

² K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 203.

miętać, że zgodnie z perfekcyjizmem, człowiek nie jest nigdy bytem doskonałym. Takim jest jedynie Bóg – Dobro Najwyższe. Natomiast istota ludzka może jedynie zmierzać ku temu celowi. Naturalnie wątek samodoskonalenia się człowieka przez dobre uczynki nie był odkryciem Wojtyły. Można go umieścić zarówno w ramach arystotelesowskiej teorii cnoty, jak i w tomistycznym nurcie myślenia o dobru jako zasadzie doskonalenia wszelkiego bytu³.

Poniższe rozważania są próbą analizy pojęcia perfekcyjizmu występującego w filozoficznych pismach Karola Wojtyły. Będą one przebiegać na trzech etapach. Na wstępie przedstawię główne założenia filozoficznej antropologii Wojtyły. Na ich tle przejdę do zaprezentowania ujęcia perfekcyjizmu w ramach realistycznej filozofii bytu oraz pokazania jego niemożliwości na gruncie filozofii podmiotu (świadomości).

I. ZARYS TEORII OSOBY

K. Wojtyła prezentuje egzystencjalną (dynamiczną) wizję osoby jako podmiotu moralnego. Punktem wyjścia jego antropologii jest doświadczenie. Człowiek doświadcza jakiejś rzeczy lub osoby, ale jednocześnie doświadcza w sposób przedmiotowy lub podmiotowy samego siebie. Każde doświadczenie przekracza wymiar zmysłowy, ponieważ posiada aspekt zewnętrzny i wewnętrzny. Jego bowiem celem jest próba zrozumienia przedmiotu doświadczenia⁴. Doświadczenie człowieka związane jest według Wojtyły z zasadniczym faktem ludzkim, jakim jest działanie. Osoba ludzka ujawnia się w czynach, które pozwalają obserwatorowi zewnętrznemu na pewien wgląd w osobę działającą. Pomiędzy bowiem osobą a jej czynem zachodzi ścisła korelacja. Zasadniczą cechą czynów osobowych jest wartość moralna (dobro lub zło). Człowiek jest więc rozumiany przez Wojtyłę przede wszystkim jako podmiot moralny. Podmiot ów jawi się jako rzeczywistość dynamiczna (złożona z możliwości i aktu), która staje się dobra lub zła zależnie od wykonywanych czynów realizujących określone wartości moralne. Człowieka można więc nazwać nie tylko sprawcą, ale i twórcą swego działania. Widać więc, że moralność związana jest w sposób istotny z faktem bycia człowiekiem (osobą), a etyka łączy się u Wojtyły ściśle z antropologią⁵. Krakowski filozof próbuje więc zrozumieć i wyjaśnić człowieka na podstawie jego działania, które zakłada i ujawnia określoną strukturę przedmiotową (byt), jak i podmiotową (świadomość). Wojtyła uważa, iż nie można ich sobie przeciwstawiać, jak miało to niekiedy miejsce w historii. Należy raczej obie wziąć pod uwagę w pełnym wyjaśnieniu doświadczenia człowieka jako dzia-

³ M. U l i ń s k i, *Karol Wojtyła/Jan Paweł II jako teoretyk i nauczyciel dobra*, w: „Biuletyn AGH” grudzień 2007, s. 5.

⁴ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 51–56; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 375–378.

⁵ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 57–61, 109–115, 119, 146–147.

łającego⁶. Dąży on bowiem do całościowego ujęcia człowieka, które domaga się syntezy różnych wymiarów na gruncie tego samego bytu osobowego⁷.

Wojtyła zaczyna swoje analizy od ukazania pewnych struktur świadomości ujawnionych przez ludzkie działanie. Świadomość nie jest jednak dla niego jakimś autonomicznym substratem, ale jedynie wyrazem duchowości człowieka oraz istotnym aspektem struktury osoby i jej czynu. Człowiek bowiem działa świadomie oraz jest świadomy czynu i jego sprawcy (refleksywna funkcja świadomości). Ucieka on tym samym od subiektywizmu rozumianego jako redukcja całej rzeczywistości do treści świadomości na rzecz subiektywności rozumianej jako podmiotowość⁸. Świadomość według Wojtyły ma wymiar emocjonalny, tzn. występujące w człowieku emocje są nie tylko przez nią odzwierciedlane, ale one warunkują również jej refleksywne działanie⁹.

Obok świadomości tym, co decyduje o specyfice czynu jako działania ludzkiego (*actus humanus*) jest moment sprawczości. Z jednej strony ujawnia on dynamiczną strukturę samego działania (świadomość i wolność), z drugiej natomiast strukturę tego, kto działa (immanencja i transcendencja)¹⁰. W działaniu ludzkiego podmiotu ujawnia się nade wszystko, zdaniem Wojtyły, wolność człowieka. Warunkowana jest ona tą właściwością bytu ludzkiego (władzą), jaką jest wola. Widoczna jest ona w stanowiącej istotę wolności jako autodeterminacji strukturze samostanowienia (samopanowanie i samoposiadanie). Samostanowienie stanowi też fundament dyspozycji do stawania się bezinteresownym darem dla innych. Ponadto struktura ta jest „tym, co nieredukowalne” w człowieku wskazującym na jego podmiotowość i osobowość¹¹. Zasadniczą formą aktywności wolnej woli jest rozstrzyganie. Związane jest ono z intencjonalnym charakterem aktów człowieka, które są zawsze skierowane na jakieś dobro (wartość) domagające się odpowiedzi. Podstawą owego rozstrzygnięcia jest poznanie prawdy o dobru¹². Zależność od prawdy o dobru widoczna jest w działaniu sumienia. Działa ono normatywnie, ponieważ wskazuje na powinność działania w przypadku dobra prawdziwego. Powinność bowiem łączy się ściśle z prawdą, do której z natury swej dąży umysł. Powinność przybiera formę nakazu odnośnie spełnienia określonego czynu i realizacji przez to jakiegoś dobra (wartości). Człowiek tym samym doskonali się, spełnia siebie w czynie i poprzez czyn (autoteleologia), co w konsekwencji prowadzi do szczęścia¹³.

⁶ Tamże, s. 67–69.

⁷ Tamże, s. 120–133.

⁸ Tamże, s. 105–108; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 381–383.

⁹ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 99–105.

¹⁰ Tamże, s. 73–76, 115–118.

¹¹ Tamże, s. 144–154, 165–167; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 426–427, 431; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 440–441.

¹² K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169–173, 180–187.

¹³ Tamże, s. 197–206, 216–219; t e n ż e, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 482–488.

W myśli Wojtyły sprawczość czynu związana jest z odpowiedzialnością. Poprzez swoje czyny człowiek bowiem odpowiada na wartości. Jeśli są one prawdziwe, to wywołują powinność. Z racji tej powinności odpowiedź „na” wartość przybiera postać odpowiadania „za” wartość. Odpowiedzialność za wartość łączy się z odpowiedzialnością za sam podmiot i jego status moralny jako sprawcy czynu¹⁴.

Na podstawie analizy ludzkiego działania Wojtyła podejmuje kwestię złożoności i jedności osoby. Z jednej bowiem strony człowiek doświadcza siebie jako złożonego z wielu części, z drugiej natomiast ogląd fenomenologiczny i dynamizm bytu ludzkiego (transcendencja) wskazują na jego jedność. Wojtyła dostrzega zasadę tej jedności w duchowym pierwiastku bytu ludzkiego zwanym w tradycji duszą, której władzami są rozum i wola. Widzimy więc, że u kresu analiz etycznych i na ich podstawie dochodzi on do pewnych wniosków natury metafizycznej¹⁵. Związane jest to zapewne z głębokim przekonaniem Wojtyły, iż istota człowieka nie ujawnia się w wymiarze ontycznym, ale raczej moralnym. Podejście to decyduje więc o kolejności jego rozważań, które wychodzą od analiz ludzkiego dynamizmu działania i dochodzą do odkrycia jego metafizycznych racji¹⁶.

W metafizycznej strukturze człowieka Wojtyła wyróżnia dwie zasadnicze sfery: cielesną i psychiczną. Ciało jest dla niego koniecznym elementem bytu ludzkiego, wyrazem jego osobowości oraz środkiem działania. Istotną jego cechą jest instynktowna reaktywność na bodźce¹⁷. Na sferę psychiki składają się natomiast elementy zintegrowane wprawdzie z ciałem, ale jednocześnie nim nie będące. Zasadniczą cechą psychiki jest emotywność, którą łączy ze światem ludzkich czuć przejawiających się w różnych zachowaniach znaczonej świadomością¹⁸.

Powyższy szkic antropologii Wojtyły nie byłby pełny, gdybym przynajmniej nie wspomniał o jeszcze jednym istotnym przymiocie osoby, jakim jest uczestnictwo, czyli istnienie i działanie z innymi bytami osobowymi. Celem uczestnictwa jest formowanie autentycznej wspólnoty, która posiada dwa wymiary: międzyosobowy („Ja–ty”) oraz społeczny („My”). Jej członkowie skupienie są wokół realizacji dobra wspólnego. W ramach wspólnoty człowiek może przyjąć dwa rodzaje postaw: autentyczne (solidarność i sprzeciw) lub nieautentyczne (konformizm i unik). Przeciwnieństwem uczestnictwa jest alienacja przejawiająca się w negacji „ty” oraz w indywidualizmie i totalizmie¹⁹.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 211–216.

¹⁵ Tamże, s. 225–228, 296–300.

¹⁶ Tamże, s. 236–239.

¹⁷ Tamże, s. 241–250.

¹⁸ Tamże, s. 261–272.

¹⁹ Tamże, s. 301–304, 307–330; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 391–413; tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000³, s. 451–460.

II. PERFEKCJORYZM A REALISTYCZNA FILOZOFIA BYTU

Według Wojtyły, aspekt perfekcyjorystyczny występuje adekwatnie tylko przy założeniach filozofii bytu²⁰. Wzorcowym tego przykładem są, zaprezentowane przez niego, poglądy Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Zdaniem krakowskiego filozofa, Stagiryta zajmuje się dobrem w związku z bytem. Opiera się on na doświadczeniu, w którym mamy do czynienia z dążeniem jakiegoś bytu do celu. Ów cel jest utożsamiany z dobrem. Jako przedmiot pragnienia lub pożądania odpowiada ono jakoś naturze dążącego do niego bytu. Odpowiedniość ta przejawia się między innymi w tym, iż osiągnięte dobro doskonalą ów byt. Wojtyła zauważa jednocześnie, iż Arystoteles nie zadowalał się prostą konstatacją dotyczącą faktu celowości dążeń człowieka, ale pytał też o ich przyczynę. Z tej racji analizował on naturę dążącego do celu bytu. W wyniku tego doszedł do wniosku, iż dobrem jest zawsze coś, co tej naturze jakoś odpowiada i co ją potrafi udoskonalić. Dążenie więc jakiegoś bytu do celu jest niejako osadzone w jego naturze i z niej wypływa. Rozważania z zakresu metafizyki stanowią zatem, zdaniem Wojtyły, fundament dla arystotelesowskiej etyki. Etyka ta jest nauką o człowieku, który winien szukać dobra najbardziej odpowiadającego jego rozumnej naturze. Wyłącznie takie dobro jest dla niego godziwe, tzn. stanowi właściwy cel życia i działania. Inne natomiast dobra (przyjemnościowe i użyteczne) zaliczone zostały do kategorii środków do owego celu. Ponadto, wyłącznie dobro godziwe, czyli doskonalące człowieka, czyni go szczęśliwym. Cóż jest zatem owym dobrem godziwym prowadzącym człowieka do osiągnięcia szczęścia? Wojtyła stwierdza, że dla Arystotelesa jest nim posiadanie pozytywnych usprawnień, czyli cnót. To właśnie dzięki nim człowiek dążąc do różnych dóbr realizuje owo tkwiące w nim samym dobro, czyli doskonałość rozumnej natury. Trzeba jednak od razu podkreślić, iż człowiek nie jest jednak jakimś skupionym wyłącznie na własnym dobru egoistą. Wiadomo bowiem, iż każda osoba jest także istotą społeczną i jako taka liczy się także z wymaganiami dobra wspólnego²¹.

Wojtyła podkreśla, że arystotelesowska koncepcja etyki, po uwzględnieniu nowej koncepcji bytu oraz danych Objawienia, została przeszczepiona na grunt tzw. filozofii chrześcijańskiej. Dokonało się to dzięki Tomaszowi z Akwinu. Idąc śladem nie tylko Stagiryty, ale również Augustyna z Hippony, wychodzi on od dostrzeżenia ścisłego związku między bytem i dobrem. Według Akwinaty dobro jest celem bytu przyczyniającym się do jego udoskonalenia. Dobro stanowi zatem cel działania. Podstawą działania jest natomiast natura danego bytu. Działająca natura dąży do dobra jako celu dlatego, że szuka swego udoskonalenia. A tylko określone dobro potrafi ją udoskonalić. Natura bytu dążąc do swojej doskonałości jest wewnętrznie złożona: pod pewnym względem posiada doskonałość, a pod innym jej nie ma. Doskonałość jest aktem, a więc byt dążący do niej musi być w możności. Pojęcia aktu i możności są więc elementarnymi składnikami teorii dobra. Ponadto wyrażają one przekonanie o dynamizmie rzeczywistości. Zasadniczym przejawem owego

²⁰ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 204.

²¹ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006², s. 91–96, 100–110; tenże, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 204–205.

dynamizmu są zachodzące w bytach zmiany, które polegają na aktualizowaniu się możliwości. Aktualizacja to przejście z nieistnienia do istnienia czegoś. Zaistnienie nowych jakości w bycie przyczynia się do jego doskonałości. Wojtyła zauważa, iż według Tomasza podstawowym dobrem w bycie jest samo jego istnienie. Kiedy w danym bycie istnieje jego substancja i odpowiednie przypadłości, wtedy jest on pełnym dobrem w swoim gatunku. Natomiast brak jakiejś wymaganej przypadłości jest złem. Byt będący samoistnym istnieniem, czyli Bóg, jest też bezwzględnie pełnią dobra. Każdy inny byt, na mocy partycypacji, uczestniczy w Nim. Według Akwinaty, doskonałość danego bytu to pełnia istnienia odpowiednia dla niego z racji posiadanej natury. W przypadku człowieka, który posiada naturę rozumną, to właśnie ona domaga się aktualizacji poprzez świadome czyny ludzkie²². Jeśli więc działanie człowieka odpowiada jego naturze i właściwemu dla niej dobru, wówczas go doskonali. Jeśli natomiast brakuje owej zgodności, to mamy do czynienia z degradacją istoty ludzkiej. Ważną funkcję w tym procesie odgrywa rozum, który wskazuje prawdziwe dobro przyczyniające się do rozwoju natury człowieka²³. K. Wojtyła, podążając za myślą Augustyna i Tomasza z Akwinu, podkreśla też, iż miarą doskonałości danego bytu jest dostosowanie się do sposobu bytowania wyznaczonego przez formę, następnie do gatunku oraz innych bytów (*modus, species, ordo*). Ponadto przypomina o idei egzemplaryzmu, według której byty stworzone odzwierciedlają doskonałość Bytu Boskiego będącego wzorem i miarą ich doskonałości²⁴.

Powyższe poglądy Wojtyły, oparte na filozofii Stagiryty i Akwinaty, stanowiły swoiste *antidotum* na tendencje panujące w etyce znaczone relatywizmem i subiektywizmem o charakterze hedonistycznym. Tym samym, włącza się on w nurt tych myślicieli, którzy pragnęli przypomnieć ów klasyczny pogląd, że w nauce moralnej sprawą podstawową jest kształtowanie charakteru człowieka. Stojąc na gruncie realistycznej koncepcji dobra K. Wojtyła żywił przekonanie, że każdy dobry uczynek, czyli zgodny z naturą człowieka, kształtuje lub wzmacnia jego dobry charakter. Każdy dobry uczynek czyni działającego lepszym. A więc nie od razu doskonałym, ale właśnie lepszym²⁵.

III. W OBLICZU FILOZOFII ŚWIADOMOŚCI

Na tle powyższych analiz warto przyjrzeć się teraz nowożytnemu nurtowi w myśli ludzkiej, czyli filozofii podmiotu (świadomości). Według Wojtyły, na jej gruncie

²² K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 233–234; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 122–130, 173–174; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 205–207.

²³ K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 216, 218.

²⁴ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 235–238.

²⁵ M. Uliński, art. cyt., s. 5.

nie można w sensie ścisłym mówić o perfekcjonizmie²⁶. Dlaczego? Po pierwsze z tej racji, iż w teorii człowieka świadomość została oderwana od całości bytu ludzkiego i potraktowana nie jako jego władza, ale jako samodzielny podmiot. W związku z tym świadomość może być podmiotem wartości jako treści intencjonalnych, ale nie jako tego, co doskonali cały byt. Po wtóre, w wyniku analiz świadomości dochodzi się jedynie do odsłonięcia jej treści. Dobro moralne nie jest natomiast wyłącznie jedną z treści, ale przede wszystkim doskonałością bytu świadomego. Obie te tezy, zdaniem Wojtyły, dochodzą do głosu w sposób wyraźny w poglądach I. Kanta i M. Schelera²⁷.

Pierwszy z nich, w wyniku krytyki rozumu teoretycznego, odrzucił filozofię bytu (metafizykę) jako naukę. Jedną z konsekwencji było skoncentrowanie się na badaniu świadomości z pominięciem całości bytu ludzkiego. Rozum nie był już dłużej dla Kanta władzą człowieka, ale uzyskał swoistą autonomię i podmiotowość. Rozum teoretyczny był odtąd traktowany jako świadomość posiadająca aprioryczne formy i kategorie, które porządkowały różnorodne zjawiska zaczerpnięte z doświadczenia. Na formach rozumu praktycznego oparł on natomiast swoją etykę. Zasadniczą jego formą jest aprioryczny imperatyw kategoryczny. Posiada go każdy człowiek, który dzięki niemu doświadcza powinności działania. Obok tego imperatywu podmiot ludzki ma przeżycie wolności. Wprawdzie jako istota zjawiskowa człowiek doświadcza swej determinacji, ale jako istota noumenalna przeżywa swoją autonomiczną wolność. To właśnie ona stanowi warunek i fundament wszelkiej moralności. Owo przeżycie autonomicznej wolności związane jest z imperatywem jako formą rozumu praktycznego. Kiedy rozum kieruje się imperatywem powstaje powinność, która polega na determinacji nie z zewnątrz, ale od wewnątrz. To przeżycie wolności związanej z realizacją powinności prowadzi do afirmacji człowieka i przeżycia nadzmysłowego zadowolenia²⁸. Wojtyła zauważa jednak, że rozum, jak mogłoby się to wydawać, nie pełni w rzeczywistości kierowniczej roli w moralnym postępowaniu człowieka. Stanowi on jakiś sztuczny twór wytworzony dla potrzeb kantowskiej filozofii. Jest on autonomicznym podmiotem apriorycznych form, a nie częścią bytu ludzkiego zdolną do kierowania nim jako podmiotem działania²⁹. Zdaniem Wojtyły, rezultatem tego jest oderwanie u Kanta przeżycia moralnego od aktu działania. Prawdopodobnie złożyło się na to także kilka innych czynników: podział rzeczywistości na sferę fenomenów i noumenów, sformalizowanie moralności i jej ograniczenie wyłącznie do imperatywu występującego w sferze noumenalnej, czy też odmówienie woli statusu samodzielnej władzy i jej utożsamienie z rozumem praktycznym³⁰. Według Wojtyły, u Kanta nie może być też żadnej mowy o dobru w sensie ścisłym. Wydaje się, iż filozof z Królewca ograniczył się do podania warunków przeżycia moralności. Wymieniona wśród nich autonomia podmiotu mogła-

²⁶ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 173.

²⁷ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 211.

²⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 40–49; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 207–208.

²⁹ K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu...*, s. 227–228.

³⁰ K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 163–169; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 52–54.

by ewentualnie wskazywać na doskonałość człowieka. Natomiast wszelkie przedmiotowe aspekty dobra i doskonałości bytu ludzkiego zostałyby wyeliminowane na rzecz pewnych typów przeżyć świadomości ludzkiej³¹.

K. Wojtyła zauważa, że subiektywistyczny aprioryzm Kanta został zastąpiony aprioryzmem obiektywistycznym przez M. Schelera. Zdaniem niemieckiego fenomenologa, treści świadomości nie pochodzą od niej samej, ale z zewnątrz jej. Dzięki temu wyszedł on niejako poza świadomość. Świadomość ta posiada w odróżnieniu od Kanta charakter emocjonalny i jest nastawiona na świat różnorodnych wartości. Treścią świadomości są więc wartości, których doświadcza się w kontakcie z różnymi przedmiotami. Wartości są obiektywnymi jakościami rzeczy zewnętrznych. Znajdują się więc poza świadomością. Zdaniem Wojtyły, Schelera nie interesują jednak owe zewnętrzne przedmioty, ale wyłącznie same wartości ujmowane intuicyjnie. Życie moralne człowieka zamknięte jest u niego w granicach świadomości i jej przeżyć intencjonalnych skierowanych na osadzone w przedmiotach wartości, które niejako zapraszają człowieka do ich realizacji. Świadome przeżycia mają charakter odczucia i chcenia. Wartości są bowiem spontanicznie odczuwane i chciane. Co więcej, przedmiotem odczucia i chcenia są nie tylko poszczególne wartości, ale również ich uporządkowana hierarchia. Ów świat określonych wartości odczuty przez podmiot w swej hierarchicznej strukturze, dany w przeżyciu emocjonalno-poznawczym, nazywany jest etosem. Etos ten z natury swojej jest zmienny, uzależniony od miejsca, czasu i ludzi. Rzeczą godną uwagi według Wojtyły jest to, że moralne wartości dobra i zła nie należą do tej hierarchii. Występują one zawsze w związku z innymi wartościami i są warunkowane dokonywanym wyborem między wartościami (pozytywnymi i negatywnymi, wyższymi i niższymi) oraz następującą po nim reakcją emocjonalną (szczęście lub przygnębienie)³².

Warto w tym miejscu postawić pytanie: czy odczuwane przez człowieka wartości potrafią go udoskonalić? Zdaniem Wojtyły odpowiedź musi być negatywna. Twierdzi on bowiem, iż między teorią wartości M. Schelera a etyką perfekcyjorystyczną zachodzą pewne różnice. Zasadnicza z nich dotyczy samej koncepcji osoby. Osoba nie jest u Schelera obiektywnym bytem, ale jedynie jednością świadomych przeżyć. Świadomość człowieka jest samodzielnym podmiotem, który doznaje emocjonalnych poruszeń w doświadczeniu moralnym. Dokonuje się to w kontakcie z wartościami jako jej treściami intencjonalnymi. Wartości te nie doskonałą jednak osoby z tej racji, iż owa świadomość nie jest dla nich żadnym podmiotem, a one same są wyłącznie przedmiotem intencjonalnego odczucia³³. Kolejną ważną kwestią jest samo pojęcie wartości i dobra przez Schelera. Wojtyła podkreśla, iż niemiecki fenomenolog nie podał żadnej definicji wartości. Mówił on zawsze o wartościach w związku z przeżyciem człowieka, a tym samym sprowadzał je do

³¹ K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 208.

³² K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 45–51, 70–77; t e n ż e, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 241–242; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 24–30; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 209–210.

³³ K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości...*, s. 67–70; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 210–211.

określonego podmiotu. Wydaje się to być konsekwencją zbyt dużego dowartościowania sfery emocjonalnej przez Schelera. Podobnie ma się rzecz z dobrem, które związane jest z wartością. Dobro, podobnie jak wartość, jest oderwane od rzeczy. Co więcej, wartości niejako konstytuują dobro nadając mu charakter przedmiotowy³⁴. Ponadto zdaniem Wojtyły, samo odczucie hierarchii wartości ma charakter opisowy i nie dostarcza człowiekowi podstawy do bezpośredniego normowania określonego czynu³⁵. Najważniejszą jednak kwestią dotyczącą wartości i powiązaną z procesem doskonalenia się człowieka jest zawężenie przeżycia wartości jedynie do wymiaru emocjonalnego i utożsamienie z nim całego doświadczenia moralnego. Wojtyła wyraża w tym punkcie swój zdecydowany sprzeciw. Jego bowiem zdaniem, konstytutywnym elementem moralności jest moment chcenia. Wprawdzie Scheler zdawał sobie z tego sprawę, ale chcenie miało u niego charakter aktu intencjonalnego i emocjonalnego. Wola człowieka była dla niego wyłącznie jedną z funkcji życia emocjonalnego. Z tej więc racji, że każde chcenie człowieka pozostaje w mocy pierwsiastka emocjonalnego, osoba nie może się zdobyć na akty sprawcze wolnej woli. Natomiast zdaniem Wojtyły, wartość tylko wtedy może być moralna, gdy jest nie tylko odczuwana, ale przede wszystkim urzeczywistniana przez osobę. Tymczasem u Schelera wartości moralne są jedynie domeną świadomych przeżyć, a nie konkretnych czynów³⁶.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania były próbą analizy idei perfekcyjizmu, która występuje wielokrotnie w filozoficznych pismach Karol Wojtyły. Nadał on jej sens etyczny, zgodnie z którym człowiek staje się moralnie lepszy przez każdy dobry czyn. Punktem wyjścia były dla mnie pewne założenia zaczerpnięte z antropologii Wojtyły. Kreśląc swoją teorię człowieka odszedł on od ujęcia statycznego (substancjalistycznego) na rzecz dynamicznego. Zasadniczą kategorię w odniesieniu do człowieka stanowi doświadczenie moralne, ponieważ istota ludzka jawi się przede wszystkim jako byt działający. W przekonaniu Wojtyły, każdy czyn odsłania osobę. Właśnie poprzez analizę czynu starał się on dokonać całościowego zrozumienia osoby poprzez ujawnienie jej zasadniczych struktur podmiotowych (świadomość, sprawczość, samostanowienie poprzez odpowiedź na wartości, odpowiedzialność) i przedmiotowych (duchowość, psychizm, cielesność, uczestnictwo). Będące u podstaw rozważania etyczne zostały więc u Wojtyły uzupełnione i pogłębione przez analizy metafizyczne.

Na tym tle pokazałem ujęcie perfekcyjizmu na gruncie filozofii bytu i jego niemożliwość w ramach filozofii świadomości. Związane jest to między innymi z dwoma różnymi płaszczyznami, na jakich są one uprawiane (ontologicznym i psy-

³⁴ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, s. 16–20, 54–55.

³⁵ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 244–245; tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 30–32.

³⁶ K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia...*, s. 175–176; tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 32–34, 36–38, 50–52.

chologicznym, realnym i intencjonalnym). Według Wojtyły, postaciami reprezentatywnymi dla filozofii bytu są Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Utożsamiają oni dobro z celem będącym przedmiotem dążeń danego bytu. Cel odpowiada jego naturze, a osiągnięcie go winno ją doskonalić. Metafizyczną podstawą doskonalenia jest występujące w każdym bycie i będące zasadą zmiany złożenie z możliwości i aktu. Doskonalenie się człowieka polega na przechodzeniu z możliwości do aktu. Podstawową doskonałością jest zawsze określony sposób istnienia, natomiast doskonałość natury określona jest zawsze przez nadaną jej formę. Celem (dobrem) każdej rzeczy lub osoby winno więc być aktualizowanie potencjalności tkwiących w naturze, a w wyniku tego jej doskonalenie.

Zdaniem Wojtyły, brak możliwości perfekcjonizmu widać najlepiej w myśli Kanta i Schelera. Dla ich poglądów są charakterystyczne dwie idee: oderwanie świadomości od całości ludzkiego bytu oraz redukcja dobra do przeżyć świadomości. U Kanta cała moralność człowieka rozgrywa się w ramach rozumu praktycznego, w którym ujawnia się wolność podmiotu, imperatyw kategoryczny oraz powinność. Z racji autonomii świadomości (rozumu) nie ma jednak przejścia do całości bytu ludzkiego, co prowadzi do oderwania przeżycia moralności od aktu działania. Podobnie u Schelera doświadczenie moralne ograniczone zostało do sfery świadomości, która w aktach intencjonalnych przeżywa wartości jako wyłącznie przedmioty odczucia. W związku z tym, wartości, mimo pozoru obiektywności, są zrelatywizowane do określonego podmiotu. Ponadto konsekwencją ich opisowego charakteru jest negacja powinności, a w wyniku emocjonalizacji moralności została praktycznie przeoczona cała sfera wolitywna (działanie człowieka).

Perfekcjonizm Wojtyły jest więc, jak widać, prostą konsekwencją jego antropologii, która wydaje się stanowić udaną próbę podmiotowo-przedmiotowego ujęcia bytu ludzkiego. Szczególnie wartościowe są analizy człowieka jako istoty dynamicznej (działającej) oraz wskazanie i charakterystyka warunkujących ją struktur. Taka charakterystyka człowieka bliska jest doświadczeniu egzystencjalnemu. Każdy byt ludzki przeżywa siebie przede wszystkim w rozumnym działaniu. Czyn ludzki wyraża osobę, ale także ją kształtuje zależnie od realizowanych w nim wartości. Co więcej, ma wpływ nie tylko na jednostkę, ale także na wspólnotę ludzką, ponieważ człowiek zawsze istnieje i działa z innymi ludźmi. W swojej koncepcji Wojtyła dobrze ujął te momenty, chociaż pewne jej elementy domagają się niewątpliwie doprecyzowania (np. emocjonalność świadomości, ontologia wartości, psychizm).

Powiązana ściśle z etyką teoria człowieka daje w konsekwencji optymistyczną wizję bytu ludzkiego. Człowiek żyje w świecie dóbr (wartości) prawdziwych, ale i pozornych. Dzięki swemu rozumowi potrafi odróżnić jedno od drugich. Wybierając coraz to nowe dobra autentycznie realizuje i doskonali swoją naturę. Gdzieś jednak w tle zawsze istnieje niebezpieczeństwo złego rozeznania i niewłaściwego wyboru. Ludzka egzystencja nosi więc, posługując się językiem Tischnera, znamię dramatyizmu. Wojtyła ufa chyba jednak człowiekowi i zdaje się sugerować, że nawet pomimo błędów i pomyłek, będzie się on opowiadał po stronie prawdziwego dobra i dzięki jego urzeczywistnieniu w czynach stopniowo doskonalił swoją ludzką naturę.

**A ACT PERFECTING A PERSON. THE IDEA OF PERFECTORISM
IN THE PHILOSOPHY OF KAROL WOJTYŁA**

SUMMARY

The paper presents the idea of perfectionism in the philosophy of Karol Wojtyła – a man becomes morally better, but not perfect, by every good action. The article has three parts: 1) the outline of Wojtyła's philosophical anthropology: a man is a morally subject, because every man is a acting being; every deed reveals not only person but also basic structure of the man (subjective structure – consciousness, causality, self-determination, responsibility and objective structure – soul, psyche, body, participation); 2) the possibility of perfectionism in the classical philosophy of being (Aristotle and Thomas Aquinas): a good is identical with the aim of the striving of the being; the aim is adequate to the nature of the being and improves it; the perfection is defined by the way of being and the substantial form; the purpose of every being should be the actualization of the possibilities of the nature; 3) the impossibility of the perfectionism in the philosophy of consciousness (I. Kant and M. Scheler): a mind has been separated from the whole being and a good has been reduced to the experience of the consciousness (Kant's categorical imperative and Scheler's experience of values); the consequence is the isolation the experience from the action.

**DIE VERBESSERUNG DER PERSON DURCH DIE TAT.
DIE IDEE DES PERFECTORISMUS IN DER PHILOSOPHIE
VON KAROL WOJTYŁA**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz präsentiert die Idee des Perfectionismus in der Philosophie von Karol Wojtyła – ein Mensch wird moralisch besser, aber nicht vollkommen, durch jede gute Tat. Der Aufsatz hat drei Teile: 1) der Abriss der philosophische Anthropologie von Wojtyła: der Mensch ist ein moralischer Subject, weil er tätig ist; jede Tat offenbart nicht nur diese Person, aber auch ihre Grundstruktur (subjective Struktur – Bewusstsein, Kausalität, Selbstbestimmung, Verantwortlichkeit und objective Struktur – Seele, Geist, Leib, Teilnahme); 2) die Möglichkeit des Perfectionismus in der klassische Seinsphilosophie (Aristoteles und Thomas von Aquino): das Gut ist identisch mit dem Ziel des Bestrebens der Person; das Ziel ist der Menschennatur entsprechend und verbessert sie; die Vollkommenheit ist durch die Seinsweise und die substantielle Form bestimmt; das Ziel ist die Verwirklichung der Möglichkeiten der Natur; 3) die Unmöglichkeit des Perfectionismus in der Subjektesphilosophie (I. Kant und M. Scheler): der Geist wurde vom ganzer Person abgesondert und das Gut ist das Erlebniss des Bewusstseins (kategorischer Imperativ von Kant und Erfahrung der Werte von Scheler); die Konsequenz ist die Isolation der Erfahrung und der Tat.