

KATARZYNA JASIŃSKA

POSZUKIWANIE PODSTAW MORALNOŚCI A WYCHOWANIE

ROZWAŻANIA W NAWIĄZANIU DO POGLĄDÓW
KAROLA WOJTYŁY I MAXA SCHELERA

Moralność i wychowanie to dziedziny, które się wzajemnie przenikają; można je od siebie odróżnić, ale nie oddzielić. Wychowanie choć nie może być utożsamione z moralnością¹, to jednak bez wątpienia pozostaje z nią w ścisłym związku. Trafne wydaje się rozumienie wychowania moralnego, jakie zaproponował jeden z wybitnych przedstawicieli pedagogiki kultury Sergiusz Hessen. Uważał on, że wychowanie moralne jest formą każdego wychowania w ogóle². Moralność nie może mieć za cel sama siebie. „Ażeby być moralnym – pisze Hessen – człowiek nigdy nie powinien stawiać moralności za cel swego postępowania, nie powinien nawet myśleć o tym, że postępując tak czy inaczej, postępuje moralnie. Z chwilą gdy moralność wchodzi w zamierzenia działającego, przeradza się niezwłocznie w faryzeuszostwo. A to właśnie znaczy, że czyn moralny powinien mieć za treść nie sam siebie, lecz jakiś konkretny cel, wynikający bezpośrednio z życia, z jego braków i potrzeb, a więc w tym sensie cel rzeczowy, obiektywny. W tym znaczeniu moralność więc jest niczym innym, jak wewnętrzną formą każdej działalności

Mgr KATARZYNA JASIŃSKA – nauczyciel etyki w Szkole Podstawowej z Oddziałami Integracyjnymi nr 342 im. Jana M. Szancera w Warszawie; e-mail: kajasin@wp.pl

¹ Zob. np. W. S t a r n a w s k i, *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2008, s. 136-137.

² Por. S. H e s s e n, *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, w: *Dzieła wybrane*, wybór i oprac. W. Okoń, t. III, Warszawa: Wydawnictwo Żak 1997, s. 156.

ludzkiej (gospodarczej, społecznej, nawet naukowej i artystycznej itd.)”³. Jeśli próbuje się nauczać moralności jako oddzielnego przedmiotu, to mamy do czynienia z moralizowaniem.

W wychowaniu o orientacji personalistycznej chodzi nie tylko o określenie tego, kim jest człowiek, ale także tego, kim być powinien, jak staje się on moralnie dobry, jakie działania wychowawcze mogą mu w tym pomóc. Poszukiwanie odpowiedzi na to istotne pedagogicznie pytanie staje się jednocześnie poszukiwaniem podstaw moralności. Analiza stanowisk Karola Wojtyły i Maxa Schelera w sprawie interpretacji moralności może rzucić trochę światła na ważne z punktu widzenia pedagogii zagadnienie osiągnięcia przez człowieka moralnej doskonałości. Rozbieżności, jakie rysują się w poglądach przywołanych autorów, dają asumpt do pedagogicznej refleksji na temat osiągnięcia moralnej dobroci, co często uznaje się za cel personalistycznie zorientowanego wychowania. Spór o teleologiczny charakter moralności, jaki na przykładzie stanowisk Wojtyły i Schelera wyraźnie się uwidacznia, ma – jak się wydaje – także istotne konsekwencje dla działalności wychowawczej.

*

Do rozumienia i interpretacji moralności⁴ można podejść od strony bytu i jego struktury lub od strony wartości i jej przeżycia⁵. Pierwsze podejście jest właściwe etyce arystotelesowsko-tomaszowej, do której nawiązuje Karol Wojtyła, a drugie jest charakterystyczne dla etyki wartości, której jednym z głównych przedstawicieli jest Max Scheler.

1. INTERPRETACJA MORALNOŚCI PRZEZ KATEGORIĘ „BYT”

Karol Wojtyła w interpretacji moralności wykorzystuje przede wszystkim kategorie ontologiczne: bycie i stawanie się (*esse i fieri*), ponieważ interesuje

³ Tamże, s. 158-159.

⁴ Istnieje wiele innych możliwości interpretacji moralności, np. etyka dyskursu czy deontologizm. Z rozmaitych propozycji wybieram te dwie, gdyż one – jak sądzę – najlepiej nadają się do interpretacji stanowiska Wojtyły i Schelera.

⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin: Instytut Jana Pawła II 1991, s. 32-39.

go bycie i stawanie się człowieka moralnie dobrym. W analizie aktu etycznego Wojtyła odwołuje się do teorii aktu i możliwości wypracowanej przez Arystotelesa, a przejętej przez św. Tomasza z Akwinu. Teoria aktu i możliwości zastosowana do etyki stwarza – według Wojtyły – dogodną sposobność do pełnego i adekwatnego zinterpretowania aktu etycznego, którego sprawcą jest człowiek. Pozwala ona w pełni ukazać sprawczy stosunek człowieka do wartości moralnych: „dobro” i „zło”, jakie w swoich czynach realizuje i dzięki którym sam staje się odpowiednio moralnie dobry lub zły.

Na gruncie metafizyki możemy stwierdzić, że każdy byt przygodny dąży do aktualizacji, do spełnienia się przez wzrastanie i działanie. Aktualizacja polega na przechodzeniu od stanu możliwości do aktu, od stanu mniej do bardziej doskonałego. Wedle tej koncepcji każdy poszczególny byt, taki jak na przykład konkretna roślina określonego gatunku, albo konkretne zwierzę czy wreszcie konkretny człowiek – staje się dopiero tym pełnym bytem, jakim jest w możliwości. Z ziarna pszenicy wyrasta kłos pszeniczny, z zapłodnionego jaja kurzego wyrasta kura, a z ludzkiego embrionu, który od początku swego istnienia jest już człowiekiem – osobą⁶, wyrasta człowiek dorosły, dojrzały. Być konkretnym bytem – znaczy stawać się nim, dochodzić do pełni – aktualizować się poprzez pobudzanie możliwości bytowych danego bytu skończonego – realizować się. Akt jest tym, dzięki czemu coś jest. Stawać się i być okazuje się jednym.

Spełnianie się każdego konkretnego bytu to realizacja celu w tym bycie zawartego – to spełnianie jego bytowej powinności, tkwiącej w ontycznym związku możliwości i aktu. Idąc za Arystotelesem, św. Tomaszem – poprzez Wojtyłę – Tadeusz Styczeń stwierdza, że powinność to nic innego, jak przyporządkowanie możliwości do aktu⁷. Jest ona aktualizacją bytu przygodnego, jego stawaniem się. Jest to doniosłe stwierdzenie, gdyż na nim ma się budować moralna powinność człowieka. W ten sposób słowom „jest” i „powinien” nadano znaczenie ontologiczne. A przy takim, ontologicznym znaczeniu

⁶ Zob. np. J. S a l i j, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, w: t e n ż e, *Wybieramy życie!*, Poznań: „W drodze” 2002, s. 19-29.

⁷ „[...] każdy byt przygodny jest w swym działaniu z konieczności przyporządkowany do właściwego mu aktu (potentia dicitur ad actum)”; [można by wyrazić również w ten sposób, że] „[...] każdy byt powinien realizować swój własny akt. Akt ten bowiem z natury rzeczy jest normą, miarą właściwego dlań działania. Powyższemu twierdzeniu można więc nadać zarówno postać zdania orzekającego, jak i równoważnie mu odpowiadającą postać zdania powinnościowego” (T. S t y c z e Ń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 2, s. 75).

nie ma opozycji pomiędzy „jest” a „powinien”. Czy opozycja ta również znika, gdy nadamy określeniu „powinien” znaczenie etyczne?

Powinność ontyczna jest wpisana w obiektywną, bytową kondycję człowieka. Ona po prostu jest. Jest jakby dana do wypełnienia. Dlatego powinność moralna pozostaje w ścisłym związku z ontyczną. W punkcie wyjścia etyki następuje zrównanie „powinien” z „jest”. Etyka staje się metafizyką powinności moralnej. Powinność ta może być zrozumiała tylko w odniesieniu do powinności ontycznej z jednej strony (która wywiera na człowieka nacisk, ale go nie determinuje), a z drugiej w odniesieniu do wolności. „Powinność moralna w takim układzie rzeczy okazuje się więc ujęciem powinności ontycznej w akcie poznania, czyli jej podmiotowym uświadomieniem i przyjęciem jej przez wolę jako «teren próby» dla aktów jej wolności”⁸. W akcie poznania dokonuje się niejako przetransformowanie powinności ontycznej na powinność moralną. Etyka jako nauka wypowiada się w sprawie powinności ontycznej, czyli niezależnej od ludzkiej woli, ale do ludzkiej woli zaadresowanej. „Przez to «zaadresowanie» czysto ontyczna powinność staje się w przypadku człowieka etyczną powinnością. Powinność ta różni się treścią – z uwagi na specyfikę tego «zaadresowania» – od ontycznej powinności innych bytów i na tym polega jej «etyczność», nie różni się ona jednak od poprzedniej swym charakterem. Pod tym względem jest ona ontyczną powinnością”⁹.

Karola Wojtyłę interesowało bycie (*esse*) i stawanie się (*fieri*) człowieka pod względem moralnym¹⁰. Był on przekonany, że dynamizmy człowieka można adekwatnie wyrazić za pomocą koncepcji: *potentia – actus*. „Nie znamy, jak dotąd, koncepcji i nie znamy języka – pisał Wojtyła – który by oddawał dynamiczną istotę zmiany, wszelkich zmian zachodzących w jakimkolwiek bycie prócz tej jednej koncepcji i tego jednego języka, jakim obdarzyła nas filozofia: *potentia – actus*. Na gruncie tej koncepcji i za pomocą tego języka może być ujęty adekwatnie wszelki dynamizm zachodzący w jakimkolwiek bycie. Nimi też trzeba się posłużyć przy ujmowaniu dynamizmu właściwego człowiekowi”¹¹.

⁸ Tamże, s. 77.

⁹ Tamże, s. 78.

¹⁰ Przejście od możliwości do aktu, czyli aktualizacja, to *stawanie się, fieri*. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994, s. 114.

¹¹ Tamże, s. 113.

Wojtyły koncepcja istnienia człowieka jako moralnego stawania się (rozwoju) opiera się na fenomenologicznej analizie dynamizmów: „człowiek działa” (świadomy, wolny i odpowiedzialny czyn) i „coś dzieje się w człowieku” (uczynnienia). Badanie fenomenologiczne – jak sądził Wojtyła – musi wyjść od doświadczenia realnej osoby ludzkiej. W tym doświadczeniu dana jest człowiekowi jego sprawczość, czyli to, że jest sprawcą swego czynu. To właśnie sprawczość pozwala na odróżnienie czynu od uczynnienia. Analiza dynamizmu człowieka prowadzi Wojtyłę do rezygnacji z „literalnego trzymania się pary pojęć *potentia – actus*, które dla adekwatnego oddania doświadczenia tego dynamizmu trzeba zastąpić parą pojęć *potencjalność – dynamizm*”¹². *Fieri* może oznaczać zarówno uczynnienie, które przejawia się w dynamizmie „coś dzieje się w człowieku”, jak i aktualizację potencjalnej sprawczości człowieka, która przejawia się w dynamizmie „człowiek działa”, czyli w czynie.

2. INTERPRETACJA MORALNOŚCI PRZEZ KATEGORIĘ „WARTOŚĆ”

Inne podejście do interpretacji moralności występuje na gruncie *filozofii świadomości*. Wraz z kartezjańskim ontologicznym i antropologicznym dualizmem polegającym na radykalnym odcięciu rzeczy rozciągłej *res extensa* – ciała od *res cogitans* – świadomości, pojawiło się wiele teoretycznych i praktycznych trudności w rozumieniu człowieka. Człowiek został jakby rozcięty na dwie części: świadomość i ciało. Świadomość została umieszczona niejako poza światem, a ciało potraktowano jak mechanizm. „Wojtyła zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą pokartezjańska myśl nowożytna, z tego, iż koncentrując uwagę na świadomości ludzkiej, poznaniu, języku itp., absolutyzuje ona świadomość ludzką, zrywa kontakt z bytem, dokonuje subiektywizacji rzeczywistości oraz zaostrza świadomość rozbicia jedności bytu ludzkiego na sferę subiektywną (świadomościowo – przeżyciową) i przedmiotową (cielesną)”¹³. Jednocześnie Wojtyła docenia – podjęte na gruncie filozofii świadomości – wysiłki zrozumienia i opisanego podmio-

¹² W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, w: *Servo Veritatis*, red. W. Stróżewski, Kraków 1988, s. 276.

¹³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków: PAT 1994, s. 40.

towego aspektu ludzkiego bytu – podmiotowości przeżyciowej. Nie godzi się jedynie na to, aby ten aspekt doświadczenia uległ absolutyzacji. Zwraca uwagę na to, iż dla zrozumienia moralności duże znaczenie ma zrozumienie przeżycia etycznego, a szczególnie przeżycia wartości.

Filozofia świadomości punktem wyjścia uczyniła przeżycie wartości jako całkowicie oryginalny akt intencjonalny o charakterze aprioryczno-emocjonalnym. „Ani tego przeżycia (aktu), ani też odpowiadającej mu treści niepodobna sprowadzić do niczego innego: są one całkowicie pierwotne, czyli elementarne”¹⁴. Wielką zasługą fenomenologii, która wyrosła z filozofii świadomości, było zwrócenie uwagi na intencjonalność świadomości i intencjonalność przeżyć. Pojęcie intencjonalności wprowadził w filozofii nowożytnej F. Brentano. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Przeżycie wartości ma charakter aktów intencjonalnych. Oznacza to, że każdy akt psychiczny jest skierowany ku jakiemuś przedmiotowi. Przedmiot, który jest przedmiotem przeżycia, w tym wypadku wartości, jest transcendentny wobec świadomości. Koncepcję aktu intencjonalnego w sposób pośredni Scheler przejął od Brentano. „Akt, o którym mówi Scheler – wyjaśnia Wojtyła – nie jest aktem w znaczeniu arystotelesowskim, nie oznacza aktualizacji możliwości. Jest to tylko tzw. akt intencjonalny. [...] O ile same te akty są czymś podmiotowym, pozostają bowiem w łożysku świadomości, to jednak przedmiot, ku któremu one się zwracają, nie pochodzi z podmiotu, ale jest w stosunku do niego transcendentny. [...] Same przedmioty aktów intencjonalnych mogą być zarówno idealne, jak i realne, abstrakcyjne, jak i konkretne”¹⁵. Akt intencjonalny ma treść – treścią tego aktu jest wartość (modalność wartości), jest ona transcendentna wobec podmiotu poznającego. Wartość jawi się jako treść przeżycia, dana w akcie intencjonalnym. Przeżycie wartości wywołuje w podmiocie idealną powinność. Jest to powinność działania na rzecz urzeczywistnienia określonych wartości, przenoszenia ich z pozycji idealnej do realnej. Na gruncie filozofii świadomości interpretuje się moralność za pomocą kategorii „wartość”. To stanowisko jest charakterystyczne dla fenomenologii. Wartości moralnie doniosłe, które człowiek przeżywa w aktach intencjonalnych, domagają się odpowiedzi ze strony podmiotu moralnego.

¹⁴ K. W o j t y ł a, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. III, Warszawa: Wydawnictwo ss. Loretanek–Benedyktynek 1969, s. 247.

¹⁵ K. W o j t y ł a, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: *t e n ż e, Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: TN KUL 1991, s. 171-172.

3. PRÓBA SYNTEZY INTERPRETACJI MORALNOŚCI PRZEZ „BYT” I PRZEZ „WARTOŚĆ”

Spór o interpretację moralności, którego terenem jest filozofia bytu i filozofia świadomości, toczy się na wspólnym dla tych stanowisk filozoficznych gruncie, a jest nim przekonanie o tym, że moralność jako taka w ogóle daje się zrozumieć i zinterpretować. Przekonania tego nie podziela mentalność pozytywistyczna, której przedstawiciele próbują zastępować etykę szczegółowymi naukami o moralności, jak psychologia czy socjologia.

Interpretacja moralności może dokonywać się poprzez odślanianie jej aspektów: aspektu metafizycznego (filozofia bytu) i aspektu aksjologicznego (filozofia świadomości); bycia i stawiania się dobrym oraz przeżywania wartości.

Na gruncie założeń teoriopoznawczych orientacje te – filozofia bytu i filozofia świadomości – są sprzeczne. Przy pominięciu tych założeń mogą być komplementarne. W dziedzinie moralności – jak zauważa Wojtyła – nie można oddzielić bytu od świadomości. Człowiek jest i staje się dobry vs. zły poprzez czyn moralnie dobry lub zły. Człowiek przeżywa to, że jest i staje się – jako osoba – dobry lub zły. Tych dwóch aspektów doświadczenia moralności Wojtyła nie chce oddzielać. Każde oddzielenie, któregoś z tych aspektów prowadzi w konsekwencji do jego absolutyzacji¹⁶.

Interpretacja moralności przez „wartość” i przez „byt” nie są wobec siebie przeciwstawne. Możliwa jest synteza tych stanowisk. Człowiek odpowiadając na apel wartości poprzez czyn, sam staje się moralnie dobry lub zły. Ważne jest jednak, co jest motywem, a co skutkiem działania: czy chęć realizacji własnych potencjalności bytowych, czy pragnienie realizacji wartości moralnie doniosłych.

Wojtyła pokazuje, że filozofia bytu i filozofia świadomości nie tylko mogą, lecz powinny być połączone¹⁷. Nie znaczy to, że należy przyjmować wszystkie założenia metafizyki i fenomenologii, które mogą być między sobą sprzeczne. Potrzebna jest synteza tradycyjnej filozofii z filozofią świadomości, co wymaga przebudowy kategorii metafizycznych. W tradycyjnej metafizyce zarówno świadomy wolny czyn, jak i proste uczynienie (nieza-

¹⁶ W o j t y ł a, *Problem teorii moralności*, s. 249.

¹⁷ Por. np. A. P ó ł t a w s k i, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, w: t e n ż e, *Realizm fenomenologii Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski [b.r.w.], s. 298.

leżne od woli) opisywane są jako przejście od możności do aktu¹⁸. Za pomocą kategorii aktu nie można zróżnicować dynamizmu: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Dlatego też K. Wojtyła uważał, że przy użyciu metafizycznej kategorii aktu nie można uchwycić tak istotnego rozróżnienia między czynem a uczynnieniem. Tradycyjne metafizyczne ujęcie ludzkiego bytu nie uwzględniało przeżyciowego aspektu bytu i działania. Na takich podstawach była budowana antropologia i etyka.

W interpretacji moralności przez byt i przez wartości pojawia się pojęcie aktu. Na gruncie filozofii bytu akt oznacza przechodzenie od stanu potencjalności do aktualizacji, ze stanu mniej do bardziej doskonałego. Występujące na gruncie filozofii świadomości pojęcie aktu intencjonalnego wskazuje na to, że przedmioty poznawane w aktach intencjonalnych nie są wytworem świadomości, ale są wobec niej transcendentne. Sam jednak akt intencjonalny nie mówi o doskonaleniu się podmiotu, który ów akt spełnia. Przeżywając odpowiednie akty intencjonalne człowieka, sam nie staje się dobry. Akty intencjonalne nie ujmują bycia i stawania się człowieka, nie odnoszą się do *esse i fieri*.

Przy interpretacji moralności na gruncie filozofii bytu – wartość moralna „dobro” ma charakter przedmiotowy, działający podmiot może i powinien stawiać ją sobie za cel. Podmiot moralny jest tej wartości sprawcą, wartość moralna „dobro” jako skutek czynu niejako osadza się w osobie. Osoba staje się dobra. Przy interpretacji moralności na gruncie filozofii świadomości – wartość moralna nie ma charakteru przedmiotowego, nie może być ona celem dążenia, wartość moralna „dobro” pojawia się niejako przy okazji adekwatnego przeżycia wartości w ich hierarchicznym porządku. Dobro pojawia się w przeżyciu osoby.

4. WARTOŚĆ MORALNA JAKO CEL DĄŻENIA. TELEOLOGIA MORALNOŚCI

Czy człowiek może świadomie dążyć do dobra? Scheler i Wojtyła udzielają na to pytanie diametralnie różnych odpowiedzi. Racje, które skłaniają ich do przyjęcia odmiennych stanowisk, wskazują na inny sposób interpretowania zjawiska moralności.

¹⁸ Por. tamże, s. 296.

Wartość moralna „dobro” – według M. Schelera – pojawia się *przy okazji* realizacji wartości przedmiotowej rozpoznanej jako wyższa. Wartość moralna nie może w tym sensie być celem dążenia. Osoba nie może osiągnąć własnej moralnej dobroci żadnym intencjonalnym aktem. Stawianie sobie za cel dążeń własnej wartości moralnej jest, według Schelera, przejawem faryzejskiej postawy.

Kto np. – pisze Scheler – nie chce przysporzyć pomyślności (*wohltun*) bliźniemu, tak iżby mu zależało na realizacji tej pomyślności (*dieses Wohles*), lecz korzysta z okazji, aby w tym akcie samemu „być dobrym” albo „czynić dobro”, ten naprawdę *nie jest* „dobry” i nie czyni „dobra”; w gruncie rzeczy jest pewnego rodzaju faryzeuszem, który pragnie jedynie *wydać się* samemu sobie dobrym. Wartość „dobry” pojawia się, kiedy realizujemy (daną w akcie preferencji) wyższą wartość pozytywną; pojawia się ona na *podłożu* aktu woli. Dlatego właśnie nie może nigdy być jego materią. Znajduje się ona jak gdyby „na grzbiecie”¹⁹ tego aktu²⁰.

Człowiek nie tylko chce dobra – podkreśla Karol Wojtyła – ale również chce być dobry. Chce lub nie chce: w tym zawiera się elementarny rdzeń moralności. I nie można by całkiem zgodzić się z poglądem, wedle którego wartości moralne pojawiają się niejako na marginesie dążenia do różnych wartości przedmiotowych. Byłby to czysty psychologizm, sprowadzenie do jednostronnego założenia, wedle którego człowiek tylko „chce dobra”, a niedostrzeżenie tego, że nie mniej rzeczywiście „chce być dobry”. Oczywiście, ów pogląd, że wartości moralne pojawiają się niejako tylko „obok”, „na marginesie” dążenia do różnych wartości przedmiotowych, zawiera w sobie częściową prawdę. Urzeczywistnianie dobra lub zła moralnego w konkretnym czynie dokonuje się zawsze poprzez dążenie do jakiejś wartości przedmiotowej. Można powiedzieć, że dokonuje się zawsze na gruncie takiego dążenia, można nawet w związku z tym powiedzieć, iż wartość moralna pojawia się „obok” wartości przedmiotowej jako celu dążenia, jakby na jej marginesie. Wszystko to jednak nie znaczy, że wartość moralna sama nie jest przedmiotem woli, że do niej samej człowiek nie dąży w swym czynie. Trudno zgodzić się na taką całkiem ateleologiczną teorię moralności, jaką głosił na przykład M. Scheler. Wydaje się raczej, że wartość moralna jest także celem [podkreśl. moje – K. J], choć w inny sposób niż jakakolwiek wartość przedmiotowa ludzkiego działania. Dążenie do niej przenika w czynach ludzkich różnorodne chcenia różnorodnych dóbr. Chcąc różnorodnych dóbr, człowiek w obrębie tych chceń równocześnie-

¹⁹ „W oryginale «auf dem Rücken» dieses Aktes. W tym obrazowym określeniu – jak wyjaśnia tłumacz tekstu Schelera W. Galewicz – chodzi nie tylko o to, że wartości moralne spoczywają jakby «na barkach» aktu woli, czyli mają w nim swojego nosiciela (choć i to naturalnie jest prawdą), ile o to, że nie występują «przed jego oczyma», czyli nie nadają się na cel jego intencji (tak jak naturalnie nie widzimy tego, co mamy na plecach” (M. S c h e l e r, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków: Papiaska Akademia Teologiczna 1988, s. 67).

²⁰ M. S c h e l e r, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków: Papiaska Akademia Teologiczna 1988, s. 63-64.

nie chce być dobry – albo też przeciwnie, rezygnuje z tego: nie chce być dobry. W tym drugim zawiera się zło moralne²¹.

W interpretacji moralności nie można zrezygnować z ujęcia wartości moralnej jako celu dążenia. Celowość właściwa wartościom moralnym jest innego rodzaju niż celowość wartości przedmiotowych. Różnica dotyczy charakteru wartości, a także charakteru dążenia. „Nie można się chyba zgodzić z poglądem – dodaje K. Wojtyła – że wartość moralna realizuje się niejako *obok* innych dążeń (*auf dem Rücken*), a sama nie jest przedmiotem dążenia – woli osoby”²².

Wartość moralna – jak zauważa Wojtyła – urzeczywistnia się, nie tyle i nie tylko „na marginesie czynu”, jako jego produkt uboczny, ale „w czynie”, wewnątrz jego dynamicznej struktury. Wartość moralna niejako „osadza się” w osobie, zakorzenia się w niej i staje się jej własną jakością. Doskonale pokazuje to przeżycie winy, jako przeżycie zła moralnego, którego jest się sprawcą. Człowiek jako sprawca czynu moralnie złego sam staje się moralnie zły. Zło niejako przechodzi z czynu na osobę²³.

Wydaje się, że Wojtyła uznaje Schelerowskie stwierdzenie dotyczące pojawienia się wartości moralnej niejako na marginesie czy *obok* wartości przedmiotowej, którą człowiek urzeczywistnia zgodnie z zasadą trafnej preferencji. Ale jednocześnie nie zgadza się z twierdzeniem Schelera, że sama wartość moralna nie może być przedmiotem dążenia. I to jest właśnie – jak sądzę – sedno sporu, jaki Karol Wojtyła toczył z Maxem Schelerem. Wojtyła – w przeciwieństwie do Schelera – uważa, że człowiek nie tylko może, ale powinien dążyć do własnej wartości moralnej. To właśnie osiągnięcie moralnej dobroci jest powinnością człowieka. Podstawowa powinność człowieka jako osoby – *to być i stawać się moralnie dobrym*. Tym samym Wojtyła opowiada się za możliwością teleologicznej interpretacji moralności, zgodnie z którą wartość moralna jest celem stawianym do realizacji.

²¹ W o j t y ł a, *Problem teorii moralności*, s. 237.

²² W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 38.

²³ W o j t y ł a, *Problem teorii moralności*, s. 227.

5. POSZUKIWANIE PODSTAW MORALNOŚCI

Karol Wojtyła dokonuje próby połączenia interpretacji moralności, jakie występują na gruncie filozofii bytu i filozofii świadomości. Pokazuje, w jaki sposób można scalić te dwie orientacje, których założenia teoriopoznawcze są zasadniczo sprzeczne. Tym wspólnym gruntem jest doświadczenie moralności. Wojtyła stwierdza, że te dwa aspekty zjawiska moralnego: aspekt formalny – „chcę być dobry” i materialny – „chcę dobra” współwystępują. Pozostają jednak pewne niejasności co do tego, w jaki sposób są one ze sobą powiązane.

Jeśli fundamentem moralności jest byt, struktura bytowa człowieka, jego bycie i stawanie się, to to, co jest zgodne z rozumną naturą człowieka, jest moralnie dobre, to co jest przeciwne rozumnej, wolnej naturze człowieka, jest moralnie złe. Dążenie do rozwoju, do realizacji potencjalności bytowej jest podstawą moralności. To stanowisko charakteryzuje się teleologizmem antropologiczno-etycznym. Wojtyła modyfikuje teleologizm – nazwijmy go – kosmologiczny na rzecz teleologizmu antropologicznego, czyli na rzecz autoteleologii osoby²⁴. Autoteleologia osoby oznacza, że człowiek sam dla siebie staje się celem i kresem. Autoteleologia kresu dotyczy samospełnienia człowieka poprzez dobre czyny. W tych czynach człowiek wyrasta ponad siebie, ponad dynamizmy swojej natury. Kresem, ku któremu w samospełnieniu człowiek zmierza, jest uzależnienie swoich czynów od odkrytej w sądach sumienia prawdy o dobru. Z autoteleologią kresu wiąże się drugi wymiar autoteleologii celu, którą starożytni myśliciele łączyli ze szczęściem²⁵.

Czy dążenie do szczęścia, którego osiągnięcie stanowi istotę ludzkiej autoteleologii celu, nie kwestionuje samych podstaw moralności, która nie

²⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 479-490. Zastosowanie zasady teleologii do moralności sprawia, że czyn staje się moralnie powinienny przez to, że jest warunkiem do osiągnięcia nadrzędnego celu i moralnie dobry przez to, że skutecznie do tego celu prowadzi. Czyn moralny pozostaje w relacji środka do celu. W ten sposób działanie moralne byłoby pozbawione charakteru bezwarunkowego, kategorycznego i bezinteresownego. Teleologiczne traktowanie moralności powoduje, że ma ona wszelkie znamiona prakseologii zapewniającej ludziom osiągnięcie szczęścia. I. Kant dokonał zakwestionowania zasady teleologii w odniesieniu do moralności. Podstaw dla tej krytyki dostarczył utylityzm, który redukował moralność do czystej użyteczności. Zakwestionowanie teleologicznego charakteru moralności, którego dokonał I. Kant, skłoniło K. Wojtyłę do głębszego przemyślenia problemu autoteleologii człowieka.

²⁵ W o j t y ł a, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, s. 490.

może mieć celu poza sobą? W starożytnej i średniowiecznej tradycji filozoficznej antropologię i etykę budowano wedle koncepcji teleologicznej. Celem, ku któremu człowiek zmierzał, było szczęście. Na tej samej przesłance chrześcijaństwo zbudowało swoją syntezę teleologii. Autoteleologia celu wskazuje na to, że ostatecznym celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia. Gdyby człowiek realizował własną autoteleologię dążąc celowo do szczęścia, to jego działanie – zgodnie z rozumowaniem Immanuela Kanta – nie miałyby moralnego charakteru. Człowiek zatem byłby skazany na dylemat: albo troszczyć się o własne szczęście, dzięki któremu jest możliwe samospełnienie, albo działać moralnie. Autoteleologia celu, która jest niejako wpisana w antropologię i etykę, pozostawałaby w sprzeczności z Kantowskim przekonaniem o nieteleologicznym charakterze moralności. Tymczasem autoteleologia celu, czyli szczęście jest jakby następstwem osiągnięcia autoteleologii kresu, czyli samospełnienia człowieka poprzez moralnie dobry czyn. Konieczność spełniania tego czynu odkrywa człowiek dzięki sądom sumienia jako swoją powinność. W tym znaczeniu ludzką autoteleologię celu można traktować jako ostatecznie zwięźczenie transcendencji osoby w czynie. Przekraczanie granic swego bytu w uzależnieniu własnych czynów od prawdy o dobru przynosi człowiekowi szczęście, nie będąc celem jego bezpośrednich starań. Celem bezpośrednich starań człowieka jest zachowanie wierności odkrytej w sądach sumienia prawdzie. To jest określane jako autoteleologia kresu. „Egzystencjalnie właściwa człowiekowi bytującemu i działającemu w świecie jest nade wszystko autoteleologia kresu. Kresem owym jest prawda czynów ludzkich. Sumienie stanowi podstawowy warunek spełniania siebie”²⁶. Wydaje się, że osiągnięcie autoteleologii celu, czyli szczęścia, nie może się dokonać na innej drodze niż poprzez autoteleologię kresu, czyli moralnie dobry czyn.

Jeśli fundamentem moralności są wartości dane w przeżyciu intencjonalnym, to działanie moralne nie może mieć charakteru teleologicznego. Wartości nie dadzą się ująć przez pryzmat kategorii celu działania. Próba sprowadzenia wartości moralnych do bycia środkiem służącym do całkowitego rozwoju natury człowieka, jego „wykończenia” i doskonałości jest całkowitym nieporozumieniem. Wartości moralne nie zależą od pragnień czy gustów człowieka, człowiek pragnie je realizować nie ze względu na osiągnięcie jakiegoś celu, czy własnego szczęścia, ale ze względu na nie same. Ich realizacja

²⁶ Tamże, s. 490.

rozwija człowieka bytowo, ale nie stąd płynie ich powinnościowość moralna²⁷. Realizując wartości, człowiek sam niejako przy okazji staje się moralnie dobry, ale ten skutek nie jest zamierzony. Wartość i jej intencjonalne przeżycie, które wyzwala w człowieku chcenie jej urzeczywistnienia, jest według fenomenologów, m.in. Schelera – podstawą moralności.

Jeśli stawiam sobie za cel własną moralną wartość, nie kłamię, nie zdradzam, bo to godziłoby w moje poczucie godności, chcę stać się moralnie dobry i dlatego pomagam drugiemu, czy nie jest to egocentryczne podejście do moralności? – zastanawiają się przedstawiciele etyki wartości. Jeśli własnej moralnej wartości nie stawiamy sobie jako celu, to skąd ma się ona wziąć w podmiocie, w działającej osobie – pyta z kolei Wojtyła. W tym punkcie wyraźnie rysuje się kontrowersja między Wojtyłą a Schelerem, którego etyka czystych wartości wolna jest od wszelkiego teleologizmu.

Natura ludzka, by tak rzec, jest „kompatybilna” z wartościami moralnie doniosłymi, ale chodzi o to, co jest motywem, a co efektem działania. Czy tym motywem jest – jak w perspektywie arystotelesowsko-tomistycznej – samorozwój, realizacja potencjalności bytowych, czy jak w perspektywie fenomenologicznej – saomotranscendencja, przekraczanie siebie ku wartościom moralnie doniosłym? Czy fenomeny życia moralnego takie, jak np. miłość, wierność, wina moralna znajdują swe właściwe podstawy w dążeniach entelechialnych czy w pragnieniu urzeczywistnienia wartości?

6. INTERPRETACJA PODSTAW MORALNOŚCI A WYCHOWANIE

„Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19,16). Pytanie bogatego młodzieńca – zapisane przez ewangelistę Marka – poddane zostało analizie przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*. „Rozmówca Jezusa – pisze papież – wyczuwa, że istnieje związek pomiędzy dobrem moralnym a wypełnieniem własnego przeznaczenia”²⁸. Pytanie o możliwość świadomego i celowego dążenia do własnej moralnej dobroci ma zarówno teoretyczne, jak i praktyczne znaczenie. Można powiedzieć, że jest

²⁷ Por. K. S t a c h e w i c z, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków: Universitas 2001, s. 264-265.

²⁸ J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, p. 8.

to pytanie pedagogiczne, a odpowiedź na nie jest głównym przesłaniem wychowania²⁹.

Jak stawać się człowiekiem moralnie dobrym? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie uwikłane jest w teoretyczne i praktyczne trudności i kontrowersje. Stawanie się moralnie dobrym, które dokonuje się na drodze celowego i świadomego dążenia do własnej moralnej doskonałości, często rodzi zarzut moralnego egocentryzmu, czy wręcz faryzejskiej postawy. Dlatego wielu filozofów i etyków z dużą rezerwą odnosi się do postulatu dążenia do doskonałości³⁰. „Widzimy, że dążenie do doskonałości – pisze Władysław Tatarkiewicz – łątwo budzi poczucie wyższości i zadowolenia z siebie oraz pewność siebie, tę postawę, którą niektórzy nazywają faryzejską. A również doświadczamy, że często dążenie to jest egocentryczne i daje gorsze wyniki moralne i społeczne, niż postępowanie ekstrawersyjne oparte nie na doskonałości własnej, lecz na życzliwości i dobroci dla innych”³¹. Emanuel Mounier zauważa, że „nadmiar troski o nas samych, choćby była to troska duchowa rodzi w nas egocentryzm niby złośliwy nowotwór”³². Marian Przełęcki twierdzi, że moralnie dobry czyn nie może być motywowany dążeniami perfekcjonistycznymi, ale powinien on wypływać z aktywnej troski o cudze dobro posuniętej aż do własnej samozatraty³³.

Analizy Karola Wojtyły ukazują obiektywny wymiar osiągania przez człowieka bytowej doskonałości. Chodzi o realne doskonalenie własnego bytu, a tym samym spełnianie ontycznej i moralnej powinności, a nie emocjonalne przeżywanie tego faktu i upajanie się świadomością własnej moralnej nieskazitelności, co – rzecz jasna – może być zacznym faryzejskiej dumy. Czymś innym jest „chcieć być dobrym”, a czymś innym „chcieć przeżywać to, że jestem dobry”. Tylko to drugie przeżycie ma wszelkie znamiona faryzeizmu. Troska o własną moralną doskonałość nie jest egoistyczna, ale jest wyrazem pragnienia uszanowania własnej godności osobowej³⁴. Chcieć

²⁹ Por. np. S t a r n a w s k i, *Prawda jako zasada wychowania*, s. 161.

³⁰ Zob. np. T. Ż y c h i e w i c z, *Pochwała niedoskonałości*, „W drodze” 1988, nr 7(179), s. 33-44.

³¹ W. T a t a r k i e w i c z, *Doskonałość moralna, w: t e n ż e, O doskonałości. Wybrane eseje*, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1991, s. 48.

³² E. M o u n i e r, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1964, s. 56.

³³ M. P r z e ł ę c k i, *Wezwanie do samozatraty*, „Więź” 1973, nr 12, s. 5-10; t e n ż e, *Kilka uwag o idei dobroci*, „Etyka” 35(2002), s. 77-82.

³⁴ Por. K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 205.

być dobrym jako człowiek – to niezbędny warunek bycia dla innych. Wojtyła koncepcja „bycia i stawania się człowieka moralnie dobrym” uwalnia wychowanie na niej oparte od zarzutu egocentryzmu i relatywizmu moralnego. Doskonałość jako pojęcie filozoficzne stanowi w tym wypadku obiektywny odpowiednik celu wychowania.

W centrum etyki Wojtyły znajduje się osoba i nakaz jej miłowania wyrażony za pomocą normy personalistycznej³⁵. Wojtyła dostrzega głęboki związek między godnością, autorealizacją i szczęściem, jednakże rozważania na temat szczęścia podejmuje w nowej personalistycznej perspektywie, nieznannej etyce arystotelesowsko-tomistycznej. Personalizm Wojtyły przewyższa eudajmonizm, jeśli chodzi o rozumienie źródła normy moralności; w personalizmie jest nim godność osoby, a w eudajmonizmie nie wykluczając jego wersji perfekcjonistycznej – szczęście. Człowiek osiąga szczęście i pełnię własnego rozwoju dokonując czynów moralnie dobrych, czynów, które są wyrazem afirmacji osoby ze względu na jej godność – czynów miłości. Miłość nie jest „środkiem” do samodoskonalenia. Zdolność do miłości jest oznaką dojrzałego człowieczeństwa. Chyba najistotniejszym zadaniem opartego na miłości wychowania personalistycznego jest uczenie samej miłości.

Na czym polega wychowanie? Wydaje się – pisze Jan Paweł II – że aby trafnie na to pytanie odpowiedzieć, nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzęczywiania siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani. Również i wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która „rodzi” w znaczeniu duchowym³⁶.

Wychowanie jest obdarzaniem człowieczeństwem, „wzbudzaniem” w wychowanku osoby, którą potencjalnie od początku jest. Istotą aktu wychowawczego jest „maieutyka osoby”³⁷.

³⁵ „Norma ta – pisze K. Wojtyła – jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości” (*Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1986, s. 42).

³⁶ J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, Watykan 1994, p. 16.

³⁷ „Działaniem prawdziwe wychowawczym – pisze M. Nowak – będzie jakieś działanie jedynie wtedy, gdy będzie wspierało nas we wzrastaniu «w człowieczeństwie» (w «humanitas»)

Należy podkreślić, że chodzi tu o wychowanie integralne, którego celem jest doskonalenie całego człowieka, pomoc w osiągnięciu dojrzałego człowieczeństwa. Tymczasem współczesne szkolnictwo w procesie kształcenia – oderwanym od wychowania – kładzie nacisk na doskonalenie jedynie poszczególnych zdolności czy kompetencji ucznia, które w przyszłości mogą ułatwić mu sprawne funkcjonowanie na rynku pracy. Człowiek, który nawet perfekcyjnie opanuje wiedzę służebną wobec pracy, może jako istota duchowa pozostać absolutnie pusty i pogrążyć się w naukowo podbudowanym barbarzyństwie³⁸.

W całym procesie wychowania – z troską zauważał Jan Paweł II³⁹ – nastąpiło jednostronne przesunięcie w kierunku samego wykształcenia. Trafność tej diagnozy oznaczałaby całkowitą alienację wychowania: „zamiast pracować na rzecz tego, kim człowiek powinien „być” pracowałoby ono tylko na rzecz tego, czym może się wykazać w dziedzinie „ma”, „posiada”. Wykształcenie, które odnosi się do tego, co człowiek ma, zaczyna przesłaniać samego człowieka.

Wojciech Chudy, pisząc o istocie pedagogiki personalistycznej, zauważył, że społeczeństwo w procesie socjalizacji kształtuje człowieka – uczy go „kulturalnych” zachowań – czyni go człowiekiem „dobrze ułożonym”, „w potocznym sensie dobrze wychowanym”, ale nie znaczy to, że staje się on dzięki tym zabiegom człowiekiem dobrym w sensie moralnym, że dostrzega – w sobie i w innych – najgłębszą wartość osobowego istnienia – godność. Człowiekiem dobrym możemy nazwać kogoś, „kto żyje godnie, czyli postępuje według kryterium własnej godności osobowej, tej wartości najgłębszej, która jest identyczna z wartością każdej innej osoby. Kogoś takiego możemy także nazwać człowiekiem mądrym. Mądrość nie utożsamia się tutaj z wiedzą w sensie wykształcenia. Jeśli można mówić w tym kontekście o wiedzy, to

i w działaniu na rzecz pobudzenia do osobowego sposobu życia, a więc wzbudzenia osoby («maieutyki osoby»). Wychowanie będzie więc działalnością na rzecz inicjacji, wprowadzenia w życie i postępowanie wolne i odpowiedzialne [...] Wychowanie ujęte w wyżej wskazanym znaczeniu będzie nadawało wychowawczy charakter wszystkim innym działaniom indywidualnym i społecznym (także socjalizacji, inkulturacji itp.)” (*Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 271).

³⁸ Por. M. S c h e l e r, *Formy wiedzy i kształcenie*, tłum. S. Czerniak, w: t e n ż e, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 382.

³⁹ Zob. J a n P a w e ł I I, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980), w: J a n P a w e ł I I, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1986, s. 73.

tylko w znaczeniu pewnej głębokiej intuicji tego, co najważniejsze dla samego człowieka i innych ludzi. To zaś wiąże się ściśle właśnie z godnością osobową⁴⁰.

Czy dzięki wychowaniu człowiek może stawać się moralnie dobry i mądry? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy troszczymy się, by człowiek powierzony naszej opiece próbował samodzielnie docierać do prawdy o dobru, a rozpoznane dobro realizował w swych czynach i przez to sam stawał się moralnie dobry, czy raczej naszą jedyną troską jest dbanie o to, by zachowanie naszych wychowanków było zgodne z panującymi normami przystosowania⁴¹. Takie zachowania mogą wprawdzie być – i przeważnie są – społecznie pożyteczne, można w nich odnaleźć altruistyczne nastawienie wobec innych osób, ale czynności zgodne z normami przystosowania, które są efektem wyuczonych nawyków, nie są jednak czynami wyrażającymi osobę, nie doskonałą swego sprawcy.

Spory o interpretację moralności chciałam rozważyć głównie po to, by wniknąć głębiej w to, co stanowić może fundament relacji wychowawczych. Znajomość dobra w sensie moralnym i rozumienie tego, jak człowiek staje się dobry, mogą okazać się bardzo ważne w takim wychowywaniu, które pomaga w zbliżaniu się do moralnej dojrzałości. Pytanie o to, jak człowiek staje się dobry, wykracza poza naukowe – psychologiczne i socjologiczne badania. Wymaga ono analiz antropologicznych i etycznych i prowadzi do ufundowania filozoficznych podstaw wychowania moralnego.

BIBLIOGRAFIA

- C h u d y W.: Istota pedagogiki personalistycznej, „Ethos” 19(2006), nr 3(75), s. 52-74.
- G a l a r o w i c z J.: Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1994.

⁴⁰ W. C h u d y, *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 19(2006), nr 3(75), s. 72.

⁴¹ Normy przystosowania i normy moralne nie muszą się wykluczać, ale ich przedmiot jest inny, inna treść powinności. Normy przystosowania wskazują, w jaki sposób człowiek ma przystosować się do psychologicznych i socjologicznych uwarunkowań, w jakich wypada mu spełniać swe czynności. Normy przystosowania mają „za swój właściwy i bezpośredni przedmiot: nie tyle «być dobrym jako człowiek», ile «przedstawić się dobrze innym»” (W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 46).

- H e s s e n S.: O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej, w: *Dzieła wybrane, wybór i oprac. W. Okoń*, t. III, Warszawa: „Żak” 1997.
- J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- J a n P a w e ł II, List do rodzin, Watykan 1994.
- J a n P a w e ł II, W imię przyszłości kultury (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980), w: J a n P a w e ł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1986, s. 64-81.
- M o u n i e r E.: Wprowadzenie do egzystencjalizmów, wybór i opracowanie J. Zabłocki, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 1964.
- N o w a k M.: Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- P ó ł t a w s k i A.: Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły, w: t e n ż e, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski [b.r.w.], s. 305-318.
- P ó ł t a w s k i A.: Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły, w: t e n ż e, *Realizm fenomenologii Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski [b.r.w.], s. 293-298.
- P r z e ł ę c k i M.: Kilka uwag o idei dobroci, „Etyka” 35(2002), s. 77-82.
- P r z e ł ę c k i M.: Wezwanie do samozatraty, „Więź” 1973, nr 12, s. 5-10.
- S a l i j J.: Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu, w: t e n ż e, *Wybierajmy życie!*, Poznań: „W drodze” 2002, s. 19-29.
- S c h e l e r M.: Formy wiedzy i kształcenie, tłum. S. Czerniak, w: t e n ż e, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 320-383.
- S c h e l e r M.: Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna 1988, s. 60-67.
- S t a c h e w i c z K.: W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda, Kraków: Universitas 2001.
- S t a r n a w s k i W.: Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2008.
- S t r ó ż e w s k i W.: Doświadczenie i interpretacja, w: *Servo Veritatis. Materiały z sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 16-17 listopada 1984 r., red. W. Stróżewski, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1988, s. 261-281.
- S t y c z e Ń T.: W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 2, s. 65-80.
- T a t a r k i e w i c z W.: Doskonałość moralna, w: t e n ż e, *O doskonałości. Wybrane eseje*. Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1991, s. 33-48.

- W o j t y ł a K.: Człowiek w polu odpowiedzialności, Rzym–Lublin: Instytut Jana Pawła II 1991.
- W o j t y ł a K.: Miłość i odpowiedzialność, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1986.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, Lublin: TN KUL 1994.
- W o j t y ł a K.: Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera, w: t e n ż e, Zagadnienie podmiotu moralności, Lublin: TN KUL 1991, s. 159-180.
- W o j t y ł a K.: Problem teorii moralności, w: W nurcie zagadnień posoborowych, red. B. Bejze, t. III, Warszawa: Wydawnictwo ss. Loretanek–Benedyktyniek 1969, s. 217-249.
- W o j t y ł a K.: Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka, w: t e n ż e, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, Lublin: TN KUL 1994, s. 477-490.
- Ż y c h i e w i c z T.: Pochwała niedoskonałości, „W drodze” 1988, nr 7(179), s. 33-44.

SEARCH FOR THE FOUNDATIONS OF MORALITY
AND EDUCATION

DELIBERATIONS WITH REFERENCE
TO KAROL WOJTYŁA'S AND MAX SCHELER'S VIEWS

S u m m a r y

In the article an attempt is made to search for the foundations of morality in the context of education, with reference to two philosophical currents: philosophy of being (metaphysics) and philosophy of the subject. Analysis of Karol Wojtyła's texts and of his debate with Max Scheler about the teleological character of morality gives rise to a reflection on the issue of achieving moral perfection by man; perfection that is important from the point of view of pedagogy. In personalistically-oriented education the problem is not only how to define who the man is, but also who he should be, in what way he becomes morally good and what educational activities may help him in this respect. Searching for an answer to this question that is significant for education becomes also searching for the foundations of morality.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: moralność, wychowanie, filozofia bytu, filozofia podmiotu, osoba, dobro, godność osobowa, doskonałość bytowa.

Key words: morality, education, philosophy of being, philosophy of the subject, person, good, personal dignity, perfection of the being.