

Wojciech Chudy

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Filozofia Karola Wojtyły, rozwijana również w wielu dokumentach i wypowiedziach w okresie pontyfikatu przez Jana Pawła II – to personalizm. Nurt ten stawia w centrum obszaru wartości dobro i rozwój osoby ludzkiej jako nadrzędną zasadę, jej to są przyporządkowane wszystkie partykularne dobra realizowane przez człowieka w wyniku jego wolnej aktywności. Definicja słownikowa personalizmu wskazuje więc na dobro i rozwój osoby ludzkiej, bytu wolnego i działającego w świecie¹.

Personalizm Wojtyły znajduje swój wyraz głównie w filozofii człowieka budowanej na refleksyjnej analizie czynu ludzkiego (*actus humanus*)². Opierając całą filozofię na doświadczeniu człowieka, Wojtyła łączy, od strony metodologicznej, podejście świadomościowe z realistyczno-metafizycznym (fenomenologia tomizująca), a od strony przedmiotowej – aspekt antropologiczny z aspektem etycznym (*primum anthropologicum est primum ethicum*). Podstawowe i bezpośrednie doświadczenie osoby ludzkiej

1. Samego słowa personalizm jako nazwy teorii osoby użył po raz pierwszy F. D. E. Schleiermacher, filozof niemiecki z XIX wieku. Natomiast obydwa pojęcia – i personalizm, i osoba – zaistniały z wielką siłą w latach dwudziestych XX wieku za sprawą francuskich filozofów E. Mouniera i J. Maritaina. Dzięki nim tematyka osoby szeroko się rozwinęła i nabrała wielkiej popularności w świecie, zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiej. Szczególny impuls tej problematyce w naszych czasach dał Karol Wojtyła – zwłaszcza w *Osobie i czynie* (1969), potem jako Jan Paweł II. Osoba jako temat i wartość jest obecna u tego Papieża w całej jego nauce.
2. Czyn to „działanie, którego człowiek jest świadomym i wolnym sprawcą” (A. Szostek MIC, *Pogadanki z etyki*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1993, s. 42), stanowi zatem działanie, którego człowiek jest świadomym i wolnym podmiotem i źródłem. Filozofowie klasyczni nazywali go *actus humanus* – w odróżnieniu od uczynienia (*actus hominis*). Najtrafniejszym ekwiwalentem językowym uczynienia jest wyrażenie: „Coś się ze mną dzieje”; uczynienie występuje zawsze wtedy, kiedy w tym, co robi człowiek, brakuje elementu jego woli lub świadomości.

jest zarazem doświadczeniem moralnym, niosącym ze sobą przeżycie powinności afirmacji osoby ze względu na nią samą, ściślej: ze względu na jej godność (*persona humana est affirmanda propter seipsam*). Normatywność moralna płynąca z poznania człowieka wynika z odczytania jego wartości personalistycznej (norma moralności). Filozofia Karola Wojtyły zawiera jako element strukturalny aspekt aksjologiczno-normatywny, będąc w sposób istotny otwarta na dopełnienie teologiczne.

Nawet pobieżne streszczenie głównych tez filozoficznych Karola Wojtyły – Jana Pawła II wydaje się zadaniem przekraczającym możliwości jednego artykułu. Filozofii tej poświęcono już wiele książek o sporej objętości³. Dlatego w niniejszym tekście zdecydowaliśmy się podjąć najistotniejsze tematy najważniejszych dziedzin filozoficznych należących do spuścizny Wojtyły, opatrując je kolejno nazwami: metafizyka, antropologia filozoficzna, filozofia rodziny, filozofia społeczeństwa oraz filozofia kultury i dziejów.

Metafilozofia

Kluczowe znaczenie w filozofii Karola Wojtyły ma jej punkt wyjścia. Jest nim doświadczenie osoby: bezpośrednie, przedmiotowe i rozumiejące ujęcie człowieka w jego istotowych przejawach. „Czyny ludzkie dostarczają nam swoistego wglądu w strukturę osoby. Struktura ta rysuje się nam od strony metody jako zespół koniecznych warunków zachodzenia

tęgo, co jest nam oglądowo – a więc doświadczalnie – dane”⁴. Stąd analiza i interpretacja takich fenomenów jak moralność, kontemplacja czy religia z istoty samej metody odnosi do rzeczywistości ludzkiej⁵. U Wojtyły – jak zresztą i później u Jana Pawła II – „punkt wyjścia rozumu szukającego Boga jest przede wszystkim antropologiczno-personalistyczny – a nie czysto «rzeczowy» (przedmiotowy)”⁶. Sam Wojtyła pisze: „Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu własnego «ja» osoby”⁷.

Charakterystyczne dla metody filozoficznej Wojtyły jest odejście od jednostronnie metafizycznego, obiektywnego i zewnętrznego spojrzenia na świat, jakby podmiot poznający był anonimowym i niezidentyfikowanym obiektem. Stało się to w swoim czasie przedmiotem znacznej kontrowersji filozoficznej⁸. Metoda ta zakłada korelat osobowy każdego dociekania: „nie sam świat stawia problem Boga, ale stawia go obecność człowieka w świecie i sam człowiek we własnym i świata imieniu”⁹. (Jak się przekonamy, nie oznaczało to jednak rezygnacji z perspektywy metafizycznej).

Drugim aspektem metody Wojtyły jest eksploatacja nastawienia fenomenologicznego: prowadzenie analiz na podstawie doświadczenia (bezpośredniego i naocznego ujęcia danej rzeczy: wprost lub w refleksji) – tak daleko jak to tylko możliwe. Przykładem może być „doświadczalny wyraz duchowości”, ukazywany

3. Żeby wymienić tylko: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki SDS, TN KUL, Lublin 1996 i J. Galarowicza, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, ANTYK, Kęty 2000.

4. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia* [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 430.

5. Por.: T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”* [w:] Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Tekst i komentarze, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 145-186.

6. Abp M. Jaworski, *Nowe w encyklice „Fides et ratio”*. Przyczynek do wprowadzenia w rozumienie encykliki [w:] Jan Paweł II, *Fides et ratio... op. cit.*, s. 119.

7. K. Wojtyła, *Osoba i czyn... op. cit.*, s. 215. Wszystkie cytaty w niniejszym akapicie pochodzą z tego miejsca.

8. Zob.: *Dyskusja nad „Osobą i czynem”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr. 5–6.

9. Abp M. Jaworski, *op. cit.*, s. 120.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

przez autora *Osoby i czynu*¹⁰. Stwierdza on, że korzenie duchowości człowieka (duch) „są poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia” i dociera się do nich tylko drogą rozumowania. Jednak pieczołowity opis danych refleksyjnych ukazuje, że „duchowość człowieka przejawia się w świadomości”. Refleksywna funkcja świadomości (w odróżnieniu od funkcji odzwierciedlającej) umożliwia w pewnym stopniu wyraz ducha. Ścieżka świadomości refleksyjnej doprowadza do stwierdzenia, że „natura świadomości jest umysłowa, intelektualna”, a cała refleksja jest przejawem ducha.

Analogicznie przebiega droga filozoficzna Wojtyły, unaoczniająca odniesienie człowieka do Boga. Zawsze będzie to „ścieżka doświadczenia”, wyrażająca się w czynie ludzkim i kończąca się tam, gdzie wymagany jest „skok wiary”. Korzystając z poznania refleksyjnego ja, autor *Osoby i czynu* dokonuje na podstawie analizy zawartości, struktury i dynamiki działania ludzkiego (hermeneutyka czynu), rekonstrukcji ontologii i aksjologii osoby ludzkiej. Stałe nastawienie obiektywizujące poznawczych aktów podmiotowych i analiz prowadzących do opisu fenomenologicznego przeżyć osobowych, a także konsekwentna konfrontacja danych doświadczenia wewnętrznego z danymi dostarczonymi przez zewnętrzne doświadczenie osoby umożliwiają zachowanie aspektu bytu (*suppositum*), a dzięki temu budowę realistycznej ontologii personalistycznej, wyjaśniającej nie sprzeczność, a wręcz *incontum* między dwoma wymiarami bytowymi człowieka: jego metafizyczną niezmiennością oraz etyczną dynamiką. Czyn będący w swym wymiarze przechodnim i nieprzechodnim przedmiotem właściwym doświadczenia osoby, zawiera w swej treści sens rzeczywistości

ludzkiej oraz racje tłumaczące tę rzeczywistość, szczególnie w aspekcie *praxis*.

Główny więc rys metody filozofii Karola Wojtyły polega na treściowej eksploatacji doświadczenia „osoby w czynie” i dochodzeniu do ostatecznych wyjaśnień na drodze indukcyjno-redukcyjnej. W związku z orientacją każdego czynu na wartość, odsłanianie rzeczywistości osobowej jest zarazem odsłanianiem ludzkiego wymiaru aksjologicznego i normatywnego (logos=etos); cała zatem ta filozofia ma charakter antropologiczno-etyczny. Dlatego u Wojtyły „punkt wyjścia rozumu szukającego Boga jest przede wszystkim antropologiczno-personalistyczny – a nie czysto «rzeczowy» (przedmiotowy)”¹¹. Religijna relacja człowieka z Bogiem w ujęciu Karola Wojtyły wiąże się ściśle z metodą przyjętą przez niego w filozofowaniu. Aspekt antropologiczno-etyczny zakładający otwartość na wartości absolutne dopuszcza racjonalne dopełnienie kontekstem teologiczno-chrystopologicznym; tak rozumiana nauka, mająca w sposób ostateczny wyjaśnić „człowieka w tym, co istotowo ludzkie”¹², stanowi pełny projekt „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły.

Antropologia filozoficzna

Filozofia człowieka realizowana przez przyszłego papieża w ścisłym powiązaniu z problematyką etyczną podejmuje na nowo zagadnienie ludzkiej *praxis*. Zawiera się w nim także uzasadnienie tej podstawowej *praxis* człowieka, który wchodzi w religijny dialog z Bogiem. Jak stwierdza bowiem Wojtyła, „jest naszym najgłębszym przekonaniem – przekonaniem, które czerpiemy zarazem z doświadczenia człowieka i moralności, że owo otwarcie ludzkiej *praxis* na Boga nie pozbawia *humanum*

10. Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 96–97.

11. Abp M. Jaworski, *op. cit.*, s. 119.

12. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* [w:] *Jan Paweł II naucza*, t. 1, pod red. T. Stycznia SDS, Lublin 1981, s. 51.

jego autentycznej treści i wartości, nie alienuje go. Wręcz przeciwnie – ono właśnie pozwala temu *h u m a n u m* odnaleźć się w pełnym wymiarze transcendencji, który tkwi głęboko w osobowej strukturze człowieka¹³. To punkt dojścia antropologii Wojtyły. Wychodzi on jednak od fenomenu człowieka, zwłaszcza ujętego w kontekście najbardziej palących spraw świata współczesnego: właściwego określenia godności seksualności ludzkiej, godności małżeństwa i rodziny, oraz przeciwstawienia się deformacjom rzeczywistości moralnej (relatywizmowi, utylitaryzmowi i in.).

Personalistyczne podejście polegające na odsłonięciu i charakterystyce wartości „tego, co nieredukowalne” w człowieku – bycia osobowego – otwiera dostęp do autentycznej osobowej subiektywności (realnej podmiotowości człowieka) jedynie na drodze realistycznej interpretacji jego bytu i poznania, a tym samym przewyższenia kartezjańskiego rozbicia jedności ludzkiego *suppositum* na element realny i idealny. Punktem wyjścia antropologii filozoficznej jest dla Karola Wojtyły *c z y n o s o b y*, czyli świadome, wolne i podlegające ocenie moralnej działanie człowieka znajdującego się w sytuacji etycznej, zwłaszcza przeżywającego powinność afirmacji wobec rozpoznanej wartości osoby (drugiej lub siebie). Wartość wyróżnioną stanowi jednak prawda. Człowiek staje się tu świadkiem prawdy i obrońcą związanej z nią wartości moralnej. Powinność afirmowania samej wartości prawdy danej w poznaniu jest swoistym *primum aksjologicznym*, pierwotnym i obligującym normatywnie do afirmacji samego podmiotu tego poznania – konkretnej osoby ludzkiej. Odkrycie tej powinności stanowi zarazem współodkrycie powinności afirmacji każdego innego bytu objawiającego osobowy sposób bycia, a więc – w wymiarze moralnym – każdej osoby ludzkiej.

Tak ujawniony zostaje, jak mówi ks. T. Styczeń – najwybitniejszy uczeń i kontynuator Wojtyły, „komunalny wymiar samopoznania moralnego”.

Punkt wyjścia więc tej filozofii stanowi pierwotnie i źródłowo dane w refleksji (doświadczeniu siebie jako „drugiego”): struktura, treść i dynamika autentycznego czynu (czyli fenomenu „człowiek działa”), istotowo różniącego się od dokonującego się w człowieku, bez zasadniczego wpływu jego woli, uczynienia (czyli fenomenu „coś dzieje się w człowieku”), są początkiem i podstawą adekwatnego wglądu filozoficznego w rzeczywistość osoby ludzkiej. Tym, co wyróżnia czyn spośród innych dynamizmów, jest moment *s p r a w c o ś c i* przeżywany jako pierwotna dana bezpośrednia działającego podmiotu, charakteryzująca się w przeżyciu przede wszystkim poczuciem przynależności czynu do osoby, która go spełnia („mój czyn”) oraz odpowiedzialności za czyn. „O Boże, to ja zrobiłem (zrobiłam)!” – takim pełnym zaskoczenia okrzykiem odkrywamy niekiedy swą sprawczość. Człowiek nie może wyjść z dynamizmu stanowienia siebie. Samostanowienie to wzrastanie osobowe, dokonujące się poprzez sprawczość zawartą w strukturze spełnianych czynów. Osoba „ja” jest sprawcą czynu, zarazem będąc sprawcą swego osobowego bycia: jego wzrastania i doskonalenia się (albo deformacji i upadku). Pisał Karol Wojtyła: „Poprzez czyn moralnie dobry lub moralnie zły sam człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły¹⁴. Czyn pojawia się tu jako skutek wewnętrzny i nieprzechodni sprawczości osoby. „W wymiarze wewnętrznym osoby czyn ludzki przemija i nie przemija zarazem. Odnosi skutek trwalszy niż on sam [...], uprzedmiotawia się w osobie¹⁵. Człowiek staje się lepszy lub gorszy poprzez skutki nieprzechodnie.

13. K. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański* [w:] *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 475.

14. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 195.

15. Tamże.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

Człowiek ujęty w aspekcie czynu jest więc określony w filozofii Karola Wojtyły jako „podmiotowość sprawcza”; jego naturę osobową odślaniają opis i analiza dwóch centralnych elementów struktury ludzkiej wyrażających osobę: (samo)świadomości ogniskującej działanie poznawcze oraz wolności ujawnianej poprzez zdolność do samostanowienia, a dopełnia interpretacja uczestnictwa uwarunkowanego intersubiektywnością i dialogicznością osoby.

W odróżnieniu od koncepcji fenomenologicznej *ś w i a d o m o ś ć* w tym ujęciu nie posiada sama w sobie możliwości intencjonalnego kierowania się na rzeczywistość i konstytuowania znaczeń, a jedynie odzwierciedla tę rzeczywistość (funkcja odzwierciedlająca); swą treść zawdzięcza świadomości wiedzy (samowiedzy) zarówno przez refleksję nad zdolnościami poznawania, jak i przez ich konkretne użycie (akty wiedzy lub samowiedzy), lub będącej treścią względnie rezultatem aktu; drugą funkcją świadomości jest funkcja upodmiotawiająca (refleksywna), łącząca wszelkie treści świadome (poznania i działania) z podmiotem osobowym, dzięki czemu ludzkie *suppositum* jest przeżywane w sposób specyficznie osobowy.

Przeżyciem, w którym źródłowo ujawnia się *w o l n o ś ć*, będąca fundamentem sprawczości osoby ludzkiej, jest doświadczenie: „mogę – nie muszę”, odślaniające nie tylko określoną treść świadomości, lecz przede wszystkim aspekt manifestacji i aktualizacji właściwego człowiekowi dynamizmu, którego odpowiednikiem w dziedzinie ludzkiej potencjalności jest wola; Karol Wojtyła poddaje dane źródłowego doświadczenia wolności analizie od strony struktury (samostanowienie) oraz celu wolności. Najistotniejszym elementem antropologicznym w Wojtyły koncepcji

wolności jako samozależności człowieka jest samostanowienie, będące integracyjną strukturą osobową (nabudowaną na samoposiadaniu i samopanowaniu) warunkującą sprawczość osoby w czynie oraz (ogólnie) autoodpowiedzialność za stawanie się człowieka w sensie moralnym. Akty samostanowienia są tożsame z aktami wolności, jednak, w opozycji do koncepcji immanentystycznych i relatywistycznych, nie jest to wolność arbitralna (czysta niezależność), lecz wolność kierowana prawdą („wolność prawdziwa”), która określa „granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”¹⁶. Rozpoznanie przez człowieka prawdy, będącej w wymiarze etycznym obiektywną normą prawa moralnego, umożliwia realizację wolności, a tym samym urzeczywistnianie się człowieka jako osoby¹⁷. Koncepcja *w o l n o ś c i p r a w d z i w e j*, przewyżniająca pozytywnie aporie subiektywizmu i obiektywizmu skrajnego, łączy kwestię osobowej tożsamości człowieka z jego odpowiedzialnością za prawdę i wolnym opowiedzeniem się za nią w czynie („samozwiązanie wolności przez samopoznanie”).

Analiza antropologiczna czynów ludzkich kulminuje w odkryciu i wyjaśnieniu faktu transcendencji osoby ludzkiej.

Istnieją dwa wymiary unaoczniania tego aspektu osoby: pierwszy to transcendencja osoby w czynie (objawiająca się w poznaniu prawdy, akcie wolności, byciu z bliźnim itp.). Metoda filozoficzna Wojtyły polega w pewnym sensie na „odślanianiu coraz głębszych warstw transcendencji”¹⁸ osoby ludzkiej. Szczególną wartością są tu analizy fenomenu sumienia autora *Osoby i czynu*.

16. Tamże, s. 188.

17. Por.: Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr. 35 i 60.

18. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 169.

Punktem „zapłonowym” jest odkrycie samostanowienia – mocy polegającej na tym, że człowiek „przeżywa siebie jako istotę wolną. Wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej”¹⁹. Fazą zamykającą ten „łańcuch”, który wyznacza transcendencję, jest etap sumienia. To ono najbardziej naocześnie i wiążąco poznaje normatywność zawartą w czynie: na tym polega „właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach”²⁰. Wszystkie te etapy odkrywania (unaoczniania) i opisu dokonują się w trybie fenomenologicznym. „Element fenomenologiczny (przeżycie bycia przyczyną sprawczą własnego czynu) okazuje się tu niezbędny zarówno do poprawnego zrozumienia moralnego wymiaru czynu, jak i do opisu jego struktury ontycznej”²¹.

Transcendencję w czynie, sprawczości, poznaniu prawdy itp. człowiek przeżywa jako „swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”²². Warto podkreślić konsekwentne eksplorowanie przez Wojtyłę naturalnych źródeł tej transcendencji²³; nawiązuje w tym do Henry’ego de Lubaca i Hansa Ursy von Balthasara²⁴. Transcendencja osoby w czynie, będąca wynikiem każdorazowej afirmacji prawdy przez człowieka w akcie wolności prawdziwej, umożliwia zarazem odsłonięcie obiektywnej ludzkiej n a t u r y

o s o b o w e j, treściowo ukwalifikowanej i zobowiązującej moralnie (prawo naturalne).

Odniesienie do prawdy obiektywnej, konstytuujące subiektywne doświadczenie osoby, ma swój najdonioślejszy moment w odkryciu (zarówno w przeżyciu wewnętrznym, jak i doświadczeniu drugiego) g o d n o ś c i o s o b o w e j jako wartości ontycznej przysługującej bytowi ludzkiemu na mocy samego jego zaistnienia; ostateczne ugruntowanie metafizyczne tożsamości i wartości człowieka oraz sensu jego życia. Wartość ta odnosi do bezinteresownego („Dar”) aktu stwórczego Boga, który jest Miłością, a analogia metafizyczna pozwala upatrywać w bycie ludzkim charakter „obrazu Boga”, będącego źródłem ostatecznych uzasadnień antropologicznych i etycznych²⁵.

Połączenie w filozofii Karola Wojtyły obydwu aspektów: podmiotu reflektującego siebie oraz substancji (*suppositum humanum*) prowadzi do maksymalistycznie sformułowanych rozwiązań zarazem problemu sensu i wartości konkretnego rodzaju bytu, jakim jest osoba ludzka, i problemu bytu jako bytu; ta dwu- aspektowość cechuje także dwa wymiary bycia osobą: wymiar metafizyczny, określający stałą (zadaną) strukturę ontyczną, aktualizowaną w trakcie życia osobowego, oraz wymiar dynamiczny stawania się (*fieri*) moralnego osoby w czynach i poprzez czyny.

19. Tamże, s. 222.

20. Tamże. Por.: K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* [w:] *Osoba...*, *op. cit.*, s. 440.

21. R. Buttiglione, *Mysł...*, *op. cit.*, s. 199. Por.: tamże, przyp. 21.

22. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 223.

23. Powołuje się on przy tym na Arystotelesa. „Chodzi mianowicie o to, aby określić pełnię życia duchowego człowieka, zenit jego możliwości w tej dziedzinie. Arystoteles czyni to w zakresie dostępnym dla samej natury człowieka”. Zob.: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 78.

24. Zob.: ks. J. Bajda, *Odnaleźć siebie w darze*, „Ethos” 1991, nr 15–16, s. 88. Por. też: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary. Wybór tekstów*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 351.

25. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr. 8–10.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

Czyn, rozumiany w filozofii Karola Wojtyły jako punkt wyjścia i odniesienia bycia ludzkiego, umożliwia poprzez ogląd i interpretację filozoficzną syntetyczne ujęcie („odczytywanie osoby w czynie”) człowieka, bytującego jako osoba w ciele, i wyjaśnienie go w jego istotnych wymiarach: poznawczo-samoświadomościowym, ontologicznym (metafizycznym), moralnym, wspólnotowym i dziejowym. Szczególną rolę odegrał w tej analizie wymiar metafizyczny. Już w okresie wstępnych wykładów filozoficznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1954–1957) Karol Wojtyła deklarował, że chodzi mu „o właściwą treść oraz o pełną strukturę przeżycia etycznego jako prostego, podstawowego faktu doświadczenia”. W konkluzji *Aktu i przeżycia etycznego* stwierdza, „że tylko metoda filozofii bytu jest w tym wypadku zdolna do naukowej obiektywizacji właściwej treści i pełnej struktury tego doświadczenia. (...) Nie można badać współmiernie wszystkich faktów życia etycznego w oderwaniu od filozofii bytu”²⁶. W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku Rocco Buttiglione tak osądza metodę Wojtyły: „To właśnie analiza doświadczenia doprowadziła nas na próg metafizyki”²⁷.

W tym też szczególnym miejscu filozofia przyszłego papieża spotyka się z wiarą. Konstatacja naturalnego porządku podmiotowości osobowej pociąga za sobą pytanie o podstawę tej natury. Jak pisał Marian Jaworski, jest to „filozofia pytająca o byt i o Boga; o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego”²⁸. A w *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła głosi jawnie filozofię *Ipsum Esse*: „Bóg nieustannie stwarza i tylko dzięki temu, że On nieustannie stwarza, świat utrzymuje

się w istnieniu (*conservatio est continua creatio*). Świat bowiem składa się ze stworzeń, czyli z takich bytów, które nie mają same z siebie swego istnienia, nie mają bowiem w sobie samych ostatecznej jego racji i źródła. Źródło to, a wraz z nim ostateczna racja istnienia wszystkich stworzeń, wciąż nieodmiennie znajduje się w Bogu”²⁹.

Karol Wojtyła stawia w tym dyskursie teologiczną kropkę nad „i”: „Chodzi przy tym nie tylko o samo zachowanie obiektywnego porządku natury. Poznając go rozumem i zachowując w czynach, człowiek staje się uczestnikiem myśli Boga, *particeps Creatoris*, ma udział w tym prawie, które odwiecznie Bóg nadał światu, stwarzając go. Otóż to samo jest dla siebie celem: wartość człowieka, istoty rozumnej, uwydatnia się najbardziej w tym, że jest on *particeps Creatoris*, że ma uczestnictwo w woli Boga, w Jego prawie. Na tym też polega gruntownie rozumiana sprawiedliwość względem Stwórcy. Stworzenie rozumne, człowiek, jest sprawiedliwe względem Stwórcy przez to, że zdobywa się w całym swoim działaniu na tę właśnie ludzką wartość, że postępuje jako *particeps Creatoris*. (...) Przede wszystkim jednak w zgodności z prawem natury winno pozostawać ludzkie sumienie, bezpośredni kierownik czynów, wówczas człowiek będzie sprawiedliwy względem Stwórcy”³⁰. Ujęcie filozoficzne zostaje dopełnione ujęciem teologicznym, w którym odniesienie do analogii Wcielenia (Czyn Boga: *Verbum Caro – Deus Homo*) ukazuje normatywną i ogólnozbawczą perspektywę osoby ludzkiej. Ostateczne zakorzenienie metafizyczne osoby ludzkiej ma swoje implikacje filozoficzne. O tym, że człowiek „od początku do końca”

26. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, TN KUL, Lublin 1986, s. 73.

27. R. Buttiglione, *op. cit.*, s. 225.

28. Abp M. Jaworski, *op. cit.*, s. 122.

29. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1982, s. 53.

30. Tamże, s. 221.

jest tą samą osobą, zaświadcza przede wszystkim jego istnienie. Bycie osobą to wartość niezmienna od poczęcia aż po śmierć, przypisana człowiekowi z racji egzystencjalnej pochodności od osobowego bytu najmocniejszego – Boga Ojca. Z racji podobieństwa do Niego w sposób stały przysługuje osobie ludzkiej, niezależnie od jej stawania się, godność osobowa, wartość ontyczna. Niezmienną strukturą bytowej człowieka i jego niezbywalna wartość od poczęcia aż po śmierć ma ważne konsekwencje nie tylko egzystencjalne. Człowiek jest osobą ludzką w całym tym paśmie czasowym, bez względu na to, w jakiej kondycji – zdrowotnej, intelektualnej czy społecznej – się znajduje. Nie jest istotne dla bycia osobą, jak przebiega wymiar jej relacji do innych ludzi, społeczeństwa i świata, czyli jak się przejawia i co reprezentuje sobą w świecie kultury. Ludzka pozycja społeczna, wykształcenie, siła i sprawność fizyczna stanowią z punktu widzenia bytu osoby ludzkiej aspekty komunikowania się z innymi osobami. Odkrywa „dziwny” paradoks filozoficzny życia ludzkiego, wyrażający się w tym, że człowiek jest osobą, strukturą stałą i niezmienną, i zarazem zmienia się jako osoba. W pierwszym, najważniejszym wymiarze ze względu na bycie (aspekt egzystencjalny) człowiek jawi się jako niezmienny; tu zmienia się, w tym wymiarze – staje się osobą. W tym stawaniu się – ukazuje to doświadczenie – decydującej roli nie odgrywa ani zmiana wyglądu, ani zasób wiedzy lub funkcji czy honorów publicznych.

Owo stawanie się jest natury etycznej: wraz ze spełnianiem świadomych aktów moralnych dokonuje się w naszej strukturze osobowej (odniesionej aksjologicznie do wymiaru metafizycznego, czyli godności osobowej) spełnienie albo deformacja. Mówiąc prosto: gdy nasz czyn niesie ze sobą wartość dobra moralnego,

stajemy się lepszymi ludźmi, „wzrastamy” jako osoby; przeciwnie, gdy czynimy zło – wtedy nasz wewnętrzny ład moralny zostaje zakłócony i stajemy się gorsi: dokonuje się deformacja struktury osobowej.

Karol Wojtyła potwierdza to, pisząc: „Poprzez czyn moralnie dobry lub moralnie zły sam człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły”³¹. W perspektywie etyczno-metafizycznej kluczowy jest tutaj czyn człowieka, skierowany ku drugiemu lub ku samemu sobie. Zawsze jednak działanie takie ma pewne skutki w samym podmiocie czynu. „Struktura czynu ludzkiego jest w szczególnym wymiarze auto-teleologiczna. [...] Ten wymiar autoteleologii jest związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględnym i bezinteresownym (*bonum honestum*). I dlatego też w czynach ludzkich odsłania się owa transcendentja, która jest poniekąd drugim imieniem osoby. Właśnie ona uwydatnia właściwą człowiekowi podmiotowość”³².

A zatem charakter dobra lub zła moralnego spełnianych przez człowieka czynów decyduje o etycznym charakterze stawania się (osoba urzeczywistnia się jako dobra lub zła), jednak w wymiarze metafizycznym (perspektywa Daru) stawanie się nie jest kreacją bytu osobowego, lecz realizacją Daru zadanego wraz z aktualizacją istnienia osoby.

Etyka

Z racji istotnego zakorzenienia w rzeczywistości daru podmiot osobowy spełnia swoją tożsamość przez konstytucjonalne odniesienie do drugiego człowieka, polegające na bezinteresownej afirmacji czynem wartości innej osoby (por. KDK, 24). Czyn taki ma charakter aktu *m i ł o ś c i*, która będąc pierwszym i zasadniczym dynamizmem osoby, „jest istotowo

31. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 195.

32. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] tamże, s. 385.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

darem”³³. Dzięki ujęciu rzeczywistości osoby w czynie Karol Wojtyła odsłania moralność (aspekt *praxis*) jako centrum koncepcji człowieka, a podwójny (przechodni i nieprzechodni) charakter czynu pozwala stwierdzić komplementarność etyki perfekcyjstycznej wobec etyki personalistycznej (afirmacja drugiego jest zarazem samodoskonaleniem „ja”, czyli samoafirmacją).

Oparcie etyki Wojtyły tkwi w doświadczeniu i teorii metafizycznej. Oparciem takim od strony antropologii filozoficznej, fundamentem niezmienną wartości człowieka od poczęcia aż po śmierć – jest godność osobowa, metafizyczna (ontyczna) wartość człowieka jako bytu i stworzenia. To wartość niezależna od świadomości, intelektu, przeżyć, uczynków i zasług jednostki. Mówiąc o równości wszystkich ludzi, należy przede wszystkim mieć na względzie ich równość w byciu osobami i posiadaniu godności. Godność osobową – taką samą w aspekcie „wielkości”, rangi oraz równie niezmienną na przestrzeni całego życia – mają zarówno święci, jak i zbrodniarze. Identyfikacją metafizyczną obdarzona jest osoba jeszcze nienarodzona, człowiek niepełnosprawny umysłowo bądź psychicznie, słynny profesor uniwersytetu i nieprzytomny pacjent kliniki, od miesięcy podłączony do aparatury podtrzymującej jego funkcje życiowe. Tej wartości osoby nikt nie jest w stanie naruszyć: żaden akt moralny drugiego człowieka ani czyn samego podmiotu godności nie zmienia niczego w najgłębiej aksjologicznym uposażeniu osoby. Tomasz z Akwinu to właśnie miał na myśli, mówiąc: „osoba jest nienaruszalna” (*Persona est ineffabile*)³⁴.

Odkrycie drugiej osoby w aspekcie jej godności, a tym samym ustanowienie relacji osobowej: „ja – ty” (która definiuje fenomen moralności), ma obok charakteru poznawczo-ontologicznego (odkrycie *alter ego*) charakter etyczny budzący powinność. Doświadczenie powinności jest momentem właściwym moralności³⁵. Odkrycie prawdy o konkretnej osobie – jej godności osobowej (obiektywna norma moralności) rodzi przeżycie powinności afirmacji tej osoby, które zostaje podjęte i zrealizowane w wymiarze *s u m i e n i a* (subiektywna norma moralności), które w osobowej strukturze etycznej pełni funkcje łącznika pomiędzy wolnością człowieka i wartościami rozpoznawanymi z jednej strony, a z drugiej – pomiędzy wolnością i normami moralnymi.

Akt sumienia wydaje się w refleksji człowieka dojrzałego moralnie aktem prostym. W rzeczywistości wyraża proces o złożonej strukturze i dynamice. Rozstrzygnięcie woli to etap kończący dynamikę wewnętrznej pracy sumienia. Moment powinności otwiera cykl normatywnej transcendencji czynu; kończy go akt woli. „Każde pełnowartościowe jej rozstrzygnięcie, wybór czy dojrzałe chcenie określonej wartości zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy. (...) potwierdzenie tego faktu znajdujemy w analizie sumienia, na gruncie doświadczenia ludzkiej moralności”³⁶. Rozstrzygnięcie jest transcendencją pionową woli, zrozumiałą dopiero w świetle odniesienia „woli do prawdy jako zasady chcenia”³⁷.

33. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 14.

34. Por.: W. Chudy, *Godność jako wartość ontyczno-wychowawcza. Godność, miłość i miłosierdzie w ujęciu filozoficznym* [w:] *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Lublin 2005, s. 83–92 oraz [w:] *Ja – człowiek. Wzrastanie w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Kraków-Lublin 2004, s. 76–85.

35. Por.: K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Rzym-Lublin, 1991, s. 2–6.

36. Tenże, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka* [w:] *Tenże, Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 485.

37. Tenże, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 181. Prócz wymiaru pionowego wola posiada wymiar poziomy swych dynamizmów – stanowi go proste skierowanie intencji do przedmiotu.

Rozstrzygnięcie woli ma swój fundament w działaniu rozumu, konkretnie rozumu praktycznego. To on rozpoznaje prawdę o wartości, podsuwając woli moment decyzji. W akcie sumienia, oprócz aspektu subiektywnej normy moralności, zawiera się moment obiektywny, decydujący o „obligatoryjnym” charakterze owej wartości dla człowieka.

„Rozstrzygnięcia sumienia co krok ukazują, że człowiek jako osoba spełnia się, przerastając samego siebie ku wartościom akceptowanym w prawdzie”³⁸. Moralność więc – od strony przedmiotowej najbardziej naoczna w relacjach międzyludzkich – w istocie nie wynika i nie jest narzucona przez relacje zewnętrzne, lecz jest zakorzeniona w „ja”. Ma ona u swoich podstaw odpowiedzialność za spełnienie „ja” oraz swoisty impuls transcendentny, którego wynikiem jest obiektywna ważność powinności moralnej, którego źródło tkwi w transcendencji osoby w czynie³⁹. A zatem od stałego nastawienia człowieka na prawdę obiektywną wartości i norm moralnych zależy dojrzałość sumienia (uwidacznia się tu wychowawcza rola etyki). Dynamiczna natura dobra i zła moralnego, wynikająca zarazem z ich istotnej relacji do jedności osoby i czynu oraz do normy moralnej, powoduje, że człowiek, aby osiągać prawdziwe spełnienie siebie jako osoby, musi transcendentować siebie w czynach.

Centralną wartością, pozwalającą człowiekowi przekraczać siebie, jest prawda. Transcendencja osoby w czynie jest transcendencją „pionową”, która „wynika z relacji do prawdy”⁴⁰. Specyfika tej transcendencji polega na tym, że ów rys działania ludzkiego – o ile

stanowi ono działanie autentycznie osobowe – nie jest bezpośrednim odniesieniem do Bytu Transcendentnego. Odniesienie to jest bardziej skomplikowane, a zarazem bardziej subtelne. To „przekraczanie siebie (...) nie tyle „ku prawdzie”, ile „w prawdzie”⁴¹. Nie sposób nie zauważyć, jak dużym ładunkiem respektu dla subiektywności osoby opatrzona jest ta koncepcja. Jej newralgiczny punkt stanowi odpowiedzialność za wartość.

„Odpowiedzialność leży u podstaw przeżycia powinności (powiniem, ponieważ jestem odpowiedzialny) i opiera się na niej (jestem odpowiedzialny, ponieważ poznaję prawdę o wartości i moją powinność wobec niej). Osoba jest odpowiedzialna za realizację wartości i zarazem jest odpowiedzialna za realizację samej siebie jako wartości. Oba te aspekty są ściśle z sobą związane, ponieważ aby zrealizować jakąkolwiek wartość, osoba musi najpierw ją w sobie uobecnić, udoskonalać w ten sposób samą siebie. Osoba jest ponadto odpowiedzialna przed sobą za realizację własnej wartości. Odpowiedzialność wobec obiektywnego porządku moralnego i wobec Boga nie zostaje zniesiona przez transcendencję osoby, lecz odwrotnie – odpowiedzialność ta ma swe oparcie w transcendencji. Transcendencja moralności jako obiektywnego porządku wartości jest bowiem ściśle związana z transcendencją osoby”⁴².

Dojrzałą postacią odpowiadania na wartości jest powinność, mająca swój ściśle ludzki wymiar w postaci powinności moralnej⁴³. Powinność jest wynikiem relacji osoby do wartości prawdy. Relacja ta ma dwojaką postać: pierwszą stanowi

38. K. Wojtyła, *Podmiotowość...*, *op. cit.*, s. 441.

39. Zob.: Tenże, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 214.

40. Tamże, s. 185.

41. Tamże, s. 183, przyp. 47.

42. R. Buttiglione, *op. cit.*, s. 223.

43. Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 213.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

moc normatywna prawdy, będąca niejako źródłem obiektywnym transcendencji osoby w czynie. Druga postać to wewnętrzna odpowiedź człowieka na prawdę – „odpowiedzialność w sumieniu przed samym sobą”⁴⁴. Powinność w osobowej dynamice wychodzenia człowieka ku Bogu zajmuje w koncepcji Wojtyły kluczowe miejsce. „Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”⁴⁵. Nie jest to jednak rodzaj jednostronnej determinacji. W odpowiadaniu człowieka na wezwanie przez prawdę („moc normatywna prawdy”) pośredniczy sumienie. W bodaj najsłynniejszym cytacie z *Osoby i czynu* Karol Wojtyła stwierdza: „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”⁴⁶. „Moc normatywna prawdy tłumaczy się przez powinność – i zarazem tłumaczy powinności na gruncie odniesienia do wartości”⁴⁷.

W tym obszarze zagadnień mamy do czynienia z takim wymiarem ludzkiej świadomości, w którym normowanie kieruje ją do sfery bytu. Decyduje o tym sumienie – ludzki rozum praktyczny. „W pełnym tego słowa znaczeniu normowaniem nazwiemy nie samo ustalenie prawdy o dobru jakiegoś ludzkiego czynu, ale kierowanie tymże czynem według owej prawdy”⁴⁸. Karol Wojtyła wskazuje na odniesienie sumienia do Boga – poprzez transcendencję w czynie człowieka o prawym sumieniu. „Na tym polega istotna wielkość sumienia, gdy jest ono prawe i mówi prawdę. Jeżeli nazywa się sumienie takie głosem Boga,

to dlatego, że ujawnia ono to, w czym człowiek nie tylko «przekracza» poziome granice swojego podmiotu, ale także «przerasta siebie», osiągając w tym równocześnie gruntowną zgodność z sobą»⁴⁹. Moralność wiąże się ściśle z transcendencją osób w ich aktach. „Morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja». Rozstrzygnięcia sumienia co krok ukazują, że człowiek jako osoba spełnia się, przerastając samego siebie ku wartościom akceptowanym w prawdzie i urzeczywistnianym dlatego z głębokim poczuciem odpowiedzialności”⁵⁰.

Człowiek, chcąc realizować autentyczny samorozwój, musi działać zgodnie z obiektywną prawdą o sobie samym, świecie, w którym żyje, i z prawdą o dobru i złu, które warunkują jego rozwój lub destrukcję. Prawidłowy rozwój człowieka dokonuje się na tle stałego związku utrzymywanego w życiu moralnym między wartościami moralnymi czynów, czyli treścią stawania się woli, a normami moralnymi, których moc nakazodawcza i zakazodawcza płynie z autorytetu prawdy obiektywnej o wartości osobowej człowieka i które stanowią naturalne prawo moralne, czyli „prawdę o moralnym dobru i złu”⁵¹. Szczególną rolę w ukierunkowaniu intencji moralnej przez prawdziwościowy porządek słusznościowy odgrywają normy absolutne: normy afirmatywne (zasada afirmacji drugiego) oraz normy negatywne, zakazujące bezwyjątkowo pewnych czynów jako złych z natury (*intrinsic malum*)⁵². Wszystkie normy mają swą podstawę w nakazie nazwanym przez Karola Wojtyłę

44. Tamże, s. 215.

45. Tamże, s. 199.

46. Tamże, s. 205.

47. Tamże, s. 206.

48. Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 252.

49. Tenże, *Transcendencja osoby...*, *op. cit.*, s. 487.

50. Tenże, *Podmiotowość...*, *op. cit.*, s. 441.

51. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 60.

52. Por.: Tamże, nr 78.

normą personalistyczną, głoszącym, że każdej osobie ze względu na jej wewnętrzną wartość (godność) należna jest afirmacja dla niej samej. Norma personalistyczna, łącząc ściśle ze sobą aspekty dobra osoby afirmowanej oraz podmiotu – sprawcy czynu, odsłania płaszczyznę odpowiedzialności moralnej za samourzeczywistnienie osoby w powiązaniu z odpowiedzialnością za świat moralny drugiego: odpowiedzialność ta jest odpowiedzialnością za dar odsłaniający się w sposób właściwy w dialogu międzyosobowym. Dialog ten jest w sposób naturalny otwarty na wymiar religijny: miłość personalistyczna spełniająca każdorazowo sens życia osoby ludzkiej (wolność prawdziwa jest wolnością daru) wyraża w perspektywie wiary podobieństwo do Daru złożonego przez Boga dla zbawienia człowieka i włącza się dzięki temu w dynamikę ekonomii zbawczej (*Caritas Christi urget nos*), przez co ukazuje nierozzerwalny związek między łaską Boga a wolnością człowieka, między darem i zadaniem⁵³. Antropocentryzm filozoficzny Karola Wojtyły w aspekcie etyki ma jako swój horyzont chrystocentryzm.

Filozofia rodziny

Na gruncie podstaw antropologiczno-etycznych Wojtyła buduje personalistyczną filozofię zbiorowości, której kluczowym pojęciem jest *communio personarum* (wspólnota osób), wyrażające taki sposób bytowania ludzi ze sobą, w którym zasadą ich jedności jest wzajemna afirmacja w czynach godności osobowej członków wspólnoty, a istotną zasadą spajającą różne formy *communio personarum* jest miłość-dar.

Personalistyczna koncepcja miłości opiera się na szerokiej zasadzie, jednoczącej ludzi zarówno w aspekcie seksualnym (małżeństwo), jak i ściśle duchowym. Miłość osobowa „jest nie tylko dążeniem, ale daleko bardziej jeszcze spotykaniem się, jednoczeniem osób”⁵⁴. W tak uniwersalnym określeniu zawiera ona już sens metafizyczny. Jest wzajemnym odniesieniem osób, co bez wyjątku jest oparte na jakimś stosunku do dobra. „To jest punkt wyjścia (...) dla analizy metafizycznej – stwierdza Karol Wojtyła. – Analiza ta została nazwana metafizyczną – słowo «miłość» posiada najwyraźniej sens analogiczny”⁵⁵.

W miłości dwojga ludzi różnej płci, w miłości małżeńskiej, wzorem etycznym i religijnym jest jej postać oblubieńcza. Ma ona specyfikę sobie tylko właściwą, przekraczającą aspekty czy formy innych rodzajów miłości. „Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja»”⁵⁶. Miłość oblubieńcza odnosi także ludzi do Boga. „Pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie. I dlatego o miłości oblubieńczej mówimy w pewnych wypadkach, gdy chodzi o określenie stosunku między człowiekiem a Bogiem”⁵⁷. Miłość ta, jak się wydaje, w filozofii Wojtyły najściślej wiąże etykę i religię. „Miłość mężczyzny i kobiety jest wzajemnym stosunkiem osób i posiada charakter osobowy. Z tym wiąże się najściślej jej głębokie znaczenie etyczne, w tym znaczeniu – etycznym – stanowi ona treść największego przykazania Ewangelii”⁵⁸. „Sprawiedliwość względem Stwórcy domaga się przeto nade

53. Tamże, nr 24.

54. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 88.

55. Tamże, s. 69.

56. Tamże, s. 88.

57. Tamże, s. 90.

58. Tamże, s. 70.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

wszystko zachowania ze strony człowieka porządku osobowego. Szczególniejszym wyrazem tego porządku jest miłość, w której też w niezwykle sposób odzwierciedla się istota Boga, skoro Objawienie mówi, że „Bóg jest miłością” (1J 4,8)⁵⁹.

Istnieje jednak *iunctim* między porządkiem osoby i porządkiem natury. Człowiek ma naturę osobową. Jest sprawiedliwy względem Boga Stwórcy przez to, że uznaje porządek natury i zachowuje go w swym działaniu⁶⁰. Człowiek jest kobietą lub mężczyzną. „W całej koncepcji Wojtyły (...) osoba jest substancją (a nie jedynie relacją), która jednak dochodzi do pełnej samoświadomości i realizuje siebie jedynie w relacji do „drugiego”⁶¹. Różnica seksualna – oprócz tego, że stanowi podstawowy moment relacji międzypersonalnej, dającej początek wspólnocie – jest podstawą tożsamości człowieka. Bez uświadomienia sobie tej różnicy osoba ludzka nie byłaby w stanie określić własnej idyntityczności. Tak więc dopiero w relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną odsłania się ten wymiar tajemnicy ludzkiej tożsamości, który jest nierozdzielnie związany z osobowym wymiarem ciała. Wymiar ten – tak jak cały człowiek – poddany jest normatywnemu aspektowi prawdy.

Wspólnotą wyróżnioną w dziedzinie *communio personarum* jest rodzina, ze względu na jej podstawowy charakter podmiotowości społecznej i „komunitwórczą” wartość. Małżeństwo i rodzina stanowią podstawową, a zarazem najprostszą ludzką wspólnotę, w której społeczna natura człowieka znajduje swe najbardziej pierwotne i naturalne urzeczywist-

nienie i wyraz. Wspólnota ta powstaje wówczas, gdy małżonkowie akceptują, uznają za swój własny zespół wartości, stanowiących wspólne dobro małżeństwa i rodziny, w stosunku do którego para małżonków objawia się w swoim działaniu i istnieniu w nowym wymiarze społecznym, stając się związkiem mężczyzny i kobiety, którego zasadniczą normą i celem jest miłość – dar, wyrażająca się we współżyciu seksualnym, przy postawie otwartej na rodzicielstwo. Miłość ta, będąc miłością oblubieńczą, „całkowitym darem z ciała”⁶², odznacza się całkowitością i niepodzielnością, a wypływając ze źródeł moralnych normy personalistycznej, stanowi doskonałą i pierwotną formę ludzkiej miłości osobowej. Karol Wojtyła, przeciwstawiając się utylityzmowi, akcentuje totalność i bezinteresowność relacji małżeńskiej, uzasadniających nierozzerwalność związku oraz wartość wierności małżeńskiej⁶³. Fakt rodzicielstwa (dar życia płynący z daru miłości) jest tym, który przeprowadza małżeństwo (relacja międzypersonalna: ja – ty) do rzeczywistości rodziny, stanowiącej podstawową naturalną wspólnotę osób („komórkę społeczeństwa”). Rodzina, będąc wspólnotą miłości i życia, jest w sposób pierwszorzędny odpowiedzialna za personalizację i uspołecznienie jej członków (zwłaszcza dzieci).

Więź małżeńska w aspekcie natury przechodzi w więź rodzicielską. Aby komunია małżeńska mogła zachować swą tożsamość, konieczne jest przekraczanie jej w stronę komunii rodzinnej. Miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną w małżeństwie, a później pomiędzy członkami rodziny jest „ożywiana i podtrzymywana przez wewnętrzny, nieustający dynamizm,

59. Tamże, s. 222.

60. Tamże, s. 221.

61. R. Buttiglione, *op. cit.*, s. 174, przyp. 39.

62. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 11.

63. W analizie tej ukazane zostaje, że w analogii do miłości małżeńskiej istnieje miłość (oblubieńczą) związana z życiem kapłańskim lub zakonnym, odznaczająca się także całkowitością i bezinteresownością.

prowadzący rodzinę do coraz głębszej i mocniejszej komunii, która jest fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej”. Jednocześnie w porządku antropologiczno-teologicznym każdy pełny akt małżeńskiej miłości oblubieńczej poniekąd zakłada uczestnictwo czterech osób. Prócz osób współmałżonków jest on w sposób naturalny otwarty na trzecią (lub więcej) osób: prokreacja dziecka jest zakładana w akcie małżeńskim. „Małżonkowie, współżyjąc ze sobą, muszą wnosić w ten akt przeświadczenie, i gotowość zarazem, które wyraża się jako «mogę być ojcem», «mogę być matką». W każdym akcie seksualnym dokonuje się afirmacja rodzicielstwa. [...] bodaj rodzicielstwa potencjalnego”⁶⁴. Czwartą osobą jest osoba Boga (ściśle należałoby tu mówić o trzech Osobach Boskich), ponieważ to On decyduje o *creatio* istoty ludzkiej w chwili poczęcia.

Obecność Boga w miłości małżeńskiej ma swe źródła w kilku wymiarach:

1.

W przygodności osób – nie tylko przygodności egzystencjalnej, ale i moralnej: Bóg jest dopełnieniem miłości małżeńskiej, tak jak jest On samą Miłością.

2.

Bóg jest dawcą miłości i życia, decydując ostatecznie o każdym bycie.

3.

On również jest czynnikiem stwórczym (*creatio*) w akcie małżeńskim. Dlatego akt małżeński spełniany przez małżonków reprezentujących postawę antykonceptyjną nie jest pełnym aktem miłości oblubieńczej, darem miłosnym, ponieważ ma wtedy miejsce obiektywna negacja wartości osobowej: negacja osoby ludzkiej (mogącej zaistnieć w tym akcie) oraz negacja Osoby Bożej i Jej woli; w takim akcie dokonuje się ponadto negacja samych osób współmałżonków, którzy nie oddają się sobie w całości,

uprzedmiotawiając (w celu użycia lub w innych celach) ów akt podstawowej komunikacji małżeńskiej.

Rodzicielstwo jest wymiarem koncentrującym w sobie w pewien szczególny sposób wszystkie aspekty małżeństwa. Działanie i działanie, uczynienie i czyn, dar i obowiązek, dar i odpowiedzialność – to aspekty antropologiczno-etyczne wiążące się z rodzicielstwem na zasadzie komplementarności. Działanie się i działanie w rodzicielstwie polega na tym, że z chwilą poczęcia dziecka zostaje uruchomiony proces biologiczny w organizmie matki, dziejący się w płaszczyźnie uczynień (niezależnie od woli i świadomości podmiotu). Dokonuje się tu proces dziania, proces uczynnienia, dziecko „samo” się rozwija w organizmie matki. W porządku etycznym rodzicielstwa zachodzi komplementarna harmonia między porządkiem uczynień a porządkiem czynu; nie powinno tu być niezgodności (jak w innych ludzkich sytuacjach⁶⁵). W wypadku rodzicielstwa istnieje szczególna „faktyczna” zgodność natury, naturalnego uczynnienia i wolnego czynu ludzkiego, skłaniająca osoby ludzkie do tego, żeby podążać za naturą. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta zaangażowani są po stronie czynu „dyktowanego” im przez rytm uczynnienia, obydwójce przeżywają powinność etyczną wspomaganą przez naturę – aby być egzystencjalnie i moralnie razem z dzieckiem. Działanie i działanie, uczynienie i czyn znajdują się w wypadku rodzicielstwa na jednej drodze, wspomagają siebie wzajemnie.

Rodzicielstwo pociąga też za sobą doniosłe konsekwencje ontologiczne. Fakt stania się rodzicem rozwija osobę, człowiek doznaje zmiany w sensie statusu bytowego. Już w chwili poczęcia uruchamia się specyficzny mechanizm antropologiczno-metafizyczny,

64. Zob.: K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie”, 1975, s. 17–31.

65. Jak np. senności, przemęczenia czy braku apetytu.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

sprawiający, że małżeństwo przestaje być tylko związkiem dwojga – kobiety i mężczyzny – a staje się rodziną. Nie jest to zmiana ilościowa, lecz doniosła zmiana jakościowa (ontyczna) dwojga ludzi: zmienia się mianowicie ludzki byt osobowy – żona staje się matką, a małżonek ojcem. Więź relacyjno-ontyczna łączy w porządku naturalnym trzy (co najmniej) osoby ludzkie, tym samym jedność rodziny staje się silniejsza aksjologicznie i bytowo. Fakt rodzicielstwa wywołuje poza tym dwa dynamiczne wymiary: wymiar dania – dziecko od poczęcia jest dane jako dar, oraz wymiar osobowej autonomii – dziecko jest odrębną osobą obdarzoną godnością i zdolną do obdarowywania miłością. Dar i obowiązek, dar i odpowiedzialność – to kolejne aspekty komplementarne w wymiarze rodzicielstwa.

Wreszcie wymiar dania obecny w rodzicielstwie odnosi się do antropologicznego aspektu samoposiadania (z chwilą poczęcia dziecka rodzice „mają” je: „ta córka jest nasza”, „to mój syn”). Jednak jest to samoposiadanie nie w znaczeniu „mieć”, lecz (z definicji osoby ludzkiej mówiącej, że osoba to byt uzdolniony nie tylko do przyjmowania, ale przede wszystkim do dawania) w znaczeniu „być” i wiążącej się z nim odpowiedzialności. Pojawiające się w życiu człowieka dziecko pociąga za sobą wymóg obdarowywania tego stopniowo rozwijającego się człowieka dojrzałym człowieczeństwem; matka i ojciec obdarowują dziecko coraz bardziej dojrzałym człowieczeństwem, pomagając mu tym samym stawać się (w sensie etycznym) osobą.

Wymiar osobowej autonomii i obdarowywania sobą drugich wiąże się ściśle z antropologiczno-personalistyczną wymianą darów. Rodzice dają dziecku człowieczeństwo poprzez współdziałanie w dawaniu mu życia, podtrzymywaniu go oraz wychowaniu. Dziecko z kolei daje

rodzicom szansę rozwoju, antropologiczno-personalistycznego spełnienia się jako matka i jako ojciec. Ma tu miejsce dar dwustronny, zarówno ze strony rodziców, jak i ze strony dziecka.

Małżeństwo jest poprzez rodzicielstwo układem wewnętrznym zamkniętym i obiektywnie koniecznym; stanowi układ antropologiczny, który jest scalony porządkiem natury. Dziecko konstytuuje tutaj podwójny obiektywny związek: żona i matka mojego dziecka – mąż i ojciec mojego dziecka. Nawet rozpad małżeństwa nie może zaprzeczyć tej więzi, element rodzicielstwa pozostaje bowiem trwały.

Filozofia społeczeństwa

Spółeczeństwo lub grupa społeczna stają się w ujęciu Karola Wojtyły autentyczną wspólnotą przez to, że jego członkowie uznają za swoje pewne wspólne dobro, którego realizacja w czynach połączonych z afirmacją człowieczeństwa innych osób buduje faktyczną podmiotowość społeczeństwa. Dobro wspólne jest tą wartością, która warunkuje i wyzwala w osobach działających wspólnie u c z e s t n i c t w o , czyli zdolność realizowania wraz z tym działaniem oraz dzięki niemu wartości personalistycznej przyczyniającej się do budowania siebie i innych jako osób. Od strony metafizyczno-personalistycznej u podstaw wszystkich tych istności antropologicznych stoi otwartość osoby ludzkiej.

Otwartość ontologiczną osoby indywidualnej na wspólnotę wyraża pojęcie uczestnictwa wprowadzone przez Wojtyłę w 1969 roku w szkicowym tylko siódmym rozdziale *Osoby i czynu*. „Uczestnictwo oznacza właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie”⁶⁶. Wojtyła wyróżnia na gruncie uczestnictwa dwa typy relacji między-

66. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 310.

osobowych: relacje ja – ty oraz zespół relacji stanowiących wspólnotę „my”. Odpowiednio mówi o pierwszym i drugim pojęciu uczestnictwa.

Pierwsze pojęcie uczestnictwa jest akceptowane powszechnie z etycznego punktu widzenia, bez względu na wyznawaną religię czy światopogląd. W tekście zatytułowanym *Uczestnictwo czy alienacja?* – czytamy następujące słowa: „To, co określamy jako przykazanie miłości, w swojej warstwie podstawowej, elementarnej (poniekąd jeszcze preetycznej) stanowi wezwanie do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego «ja» – czyli wezwanie do uczestniczenia w jego człowieczeństwie skonkretyzowanym w jego osobie, podobnie jak moje człowieczeństwo jest skonkretyzowane w mojej osobie”⁶⁷.

Drugie pojęcie uczestnictwa wyraża pełniejszą (zwrotną personalistycznie) relację międzyosobową. Uczestnictwo, będąc właściwością osoby działającej i bytującej wspólnie z innymi, polega tu „na tym, że bytując i działając w ten sposób, człowiek spełnia w tym samego siebie. W tym drugim rozumieniu uczestnictwa musimy poniekąd wyjść poza znaczenie poprzednie, właściwe relacjom międzyludzkim typu: «ja» – «drugi» («ja» – «ty»)”⁶⁸.

Wymiar uczestnictwa – tak jak i omawiany wcześniej wymiar transcendencji osoby w czynie – posiada swój fundament praktyczno-metafizyczny. Uczestnictwo jest „właściwością człowieka, który bytuje i działa wspólnie z innymi”⁶⁹. Wspólnota, której spoiwo stanowi wartość uczestnictwa, jest wspólnotą „gruntowniejszą” od społeczności opartej na wartości „działać

wspólnie”. Tej pierwszej odpowiada bowiem „stałość na gruncie samego bytowania”⁷⁰. Można tu mówić o formie *communio personarum*. Wspólnota osób tak rozumiana może ukształtować się i istnieć tylko na fundamencie swoistego „wyodrębnienia” się stanowiących ją ludzi ze świata determinacji zmysłowej i materialnej. Owa transcendencja pozwala im zaistnieć w szczególnej relacji wzajemności i pomocy względem siebie w najbardziej osobowych aktach, jakimi są akty miłości.

W swej antropologii Wojtyła, powołując się na stanowisko Maxa Schellera, stwierdza, że „w człowieku tkwi jakaś podstawowa dyspozycja do uczestnictwa w człowieczeństwie jako wartości, a więc dyspozycja do spontanicznego otwarcia się ku innym”. Szczególnym wyrazem tej dyspozycji jest system odniesień osobowych ujmowanych zbiorczą nazwą bliźni. „System odniesień „bliźni” mówi o przyporządkowaniu wszystkich ludzi do siebie na zasadzie samego człowieczeństwa”⁷¹. Bliźni to ktoś więcej niż tylko członek wspólnoty. Ten aspekt filozofii uczestnictwa – w pewnym sensie szczytowy co do wartości personalistycznej – ma ściśle etyczne znaczenie. Wojtyła podkreśla, „że mamy tutaj do czynienia z pewnym wyborem oraz że uczestniczenie w człowieczeństwie drugiego człowieka jest pewnym zadaniem. Zadanie to można i trzeba postawić u podstaw porządku i wartościowania ściśle etycznego”⁷².

Podwójny charakter dynamiki czynu (przechodni i nieprzechodni) w interpretacji Karola Wojtyły wyraża się w pełni w rzeczywistości międzyosobowej *praxis*, gdzie pozwala na tworzenie

67. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?* [w:] Tamże, s. 453.

68. Tamże, s. 459.

69. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, *op. cit.*, s. 334, przyp. 76.

70. Tamże, s. 321.

71. Obydwa cytaty tamże, s. 333.

72. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy...*, *op. cit.*, s. 455.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

autentycznej wspólnoty oraz osobowe spełnianie się poszczególnych jej członków.

Kwestii budowy właściwego ładu społecznego dotyczą zwłaszcza społeczne encykliki papieskie, w których Jan Paweł II rozpatruje problem ustrojów politycznego i gospodarczego w kontekście zagadnień antropologicznych, koncentrujących się na r o z w o j u o s o b o w y m człowieka. Każdą osobę ludzką cechuje w aspekcie dynamicznym potencjalność. Człowiek nie jest bytem „domkniętym”, „zakończonym” w kształcie swojego człowieczeństwa. Przychodzi na świat w dużej mierze jako istota potencjalna; jego życie w pewnym sensie można zdefiniować jako proces aktualizacji tych cech i wartości, które zostały mu zadane w chwili poczęcia. Drugą ważną właściwością dynamiczną osoby ludzkiej jest jej przygodność, kruchość, często przypadkowość i nieprzewidywalność. Tak jak ludzka egzystencja narażona jest na unicestwienie (Pascal pisał: „Człowiek jest trzcina najslabszą w przyrodzie, ale to trzcina myśląca. [...] Nieco mgły, kropla wody starczy, aby go zabić”⁷³), również inne wymiary życia osobowego podlegają regule przygodności. Człowiek popełnia błędy, ulega złym skłonnościom, nie potrafi sprostać wyzwaniom, bywa nieodpowiedzialny, leniwy i wybuchowy – oto niektóre aspekty jego przygodności. Dopiero w relacji z drugim człowiekiem osoba ludzka uzyskuje pomoc bytową. Buduje ją ład społeczny.

Obok podstawowych wartości sprawiedliwości i pokoju ład społeczny musi zakładać „uporządkowaną wolność” (Encyklika *Sollicitudo rei socialis*) członków wspólnoty, kierujących się prawdą o warunkach budowania dobra wspólnego oraz podmiotowości osób i tworzących

w ten sposób autentyczny etos społeczny. Ustrój polityczny uwzględniający ten etos stawia sobie za zadanie pogodzenie pluralistycznych dążeń ludzkich i dobra wspólnego na drodze właściwie rozumianej demokracji, budującej państwo prawa oparte na szacunku dla praw człowieka, które zakorzenione są w naturze osoby i wyrażają obiektywne i niezmiennie wskazania powszechnego prawa moralnego; pierwszorzędną rolę odgrywa tu prawo człowieka do wyznawania swojej religii, ponieważ integralna wolność osoby ludzkiej ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny⁷⁴.

W wymiarze międzynarodowym na tych samych podstawach opiera się domagające się powszechnego uznania prawo narodów do ich istnienia i realizowania własnej suwerenności duchowej⁷⁵. Cywilizacja miłości, której idealną perspektywę wytyczał w swym nauczaniu, stanowi docelową wizję społeczności chrześcijańskiej, której korzenie tkwią w sercu każdego wierzącego, a także każdego człowieka. Akcentuje ona zarazem nierozdzielność etyki jednostkowej z etyką społeczną zakorzenioną teologicznie w nauce o Trójcy Świętej. Kluczowy dla obydwu tych porządków aspekt daru wskazuje na wymiar transcendentny wspólnoty osób, każe dopatrywać się „trynitarnych korzeni ludzkiego współżycia”⁷⁶.

Autentyczny rozwój zarazem podmiotowości osobowej i społecznej dokonuje się tylko przy współdziałaniu w wymiarze wspólnoty wolności z solidarnością dynamizującą odpowiedzialność za każdego członka wspólnoty i za dobro wspólne; współdziałanie to jest szczególnie istotne w porządku ustroju gospodarczego, gdzie dla zachowania personalistycznego waloru życia gospodarczego wol-

73. B. Pascal, *Mysli*, przeł. Boy-Żeleński, cz. I, rozdz. 1, Warszawa 1997.

74. Zob.: Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 42.

75. Por.: Przemówienie wygłoszone przez Jana Pawła II w ONZ w 1995 roku, nr 8.

76. Jan Paweł II, Przemówienie do II Kongresu Ruchu „Umanita Nova”, 20. 03. 1983.

ność inicjatywy, przedsiębiorczości lub funkcjonowania rynku musi być sprzęgnięta z solidarnością, z dobrem drugiego człowieka; zasada solidarności powinna zwłaszcza objawiać się poprzez troskę o osoby upośledzone ekonomicznie lub poszkodowane życiowo („opcja na rzecz ubogich”)⁷⁷. Wśród fundamentalnych wartości godziwej rzeczywistości gospodarczej Jan Paweł II, obok ziemi i własności prywatnej, na plan pierwszy wybija człowieka jako *p o d m i o t p r a c y* („kapitał ludzki”⁷⁸). „Pierwszeństwo pracy przed kapitałem”⁷⁹ wyraża zasadę prymatu osoby w stosunkach ekonomicznych: przy nastawieniu na powiększenie dobrobytu oraz wyzwalanie kreatywności gospodarczej jednostek i grup. Głównym celem pracy jest personalizacja osoby, wspólnoty i otoczenia; służyć temu ma m.in. sprawiedliwy podział dóbr, również w płaszczyźnie międzynarodowej. Oderwana od rzeczywistości i godności osób praca ulega kryzysowi, nawet jeśli pomnaża wartości czysto ekonomiczne (przynosi zysk).

Odstępstwo od demokracji pojętej jako ustrój integracji i solidarności międzypersonalnej grozi instrumentalizacją wolności oraz zdominowaniem płaszczyzny politycznej przez relatywizm etyczny prowadzący do „jawnego lub zakamuflowanego totalitaryzmu”⁸⁰. Jan Paweł II ostrzegał ludzkość przed cywilizacją śmierci; widział jej cień kładący się na wielu przestrzeniach życia moralnego i społecznego współczesnego świata. Jej rozliczne i groźne przejawy: agresja aborcji, eutanazji, brak szacunku dla prawa moralnego – zwłaszcza w dziedzinie seksualnej, oraz wszczynanie i pro-

wadzenie wojen napawały go smutkiem. Wzywał więc do mobilizacji wszystkich ludzi dobrej woli, zwłaszcza młodych. Widział w nich nadzieję i przyszłość świata i Kościoła.

Filozofia kultury i dziejów

Kultura w ujęciu Jana Pawła II stanowi właściwy dla człowieka sposób istnienia i bytowania, w którym poprzez relacje *praxis* do przyrody, innych osób oraz Boga określa on sens własnej egzystencji, wyrażając równocześnie siebie i swoją epokę. *P r a w d a o c z ł o w i e k u* ujawniana w różnych aspektach oraz kręgach kulturowych jest uniwersalnym przedmiotem kultury, stąd jej właściwą miarę stanowi natura ludzka rozumiana obiektywistycznie jako osobowa natura człowieka. To ona umożliwia człowiekowi transcendencję wymiaru kulturowego.

Począwszy od przemówienia wygłoszonego w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury w Paryżu 2 czerwca 1980, akcentował, że kultura ma funkcję wychowawczą, że prawdziwa kultura uczyłowiecza człowieka. Kultura ma przede wszystkim służyć temu, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem. Kultura w ujęciu Jana Pawła II (jak również wiele ważnych, kluczowych kategorii, którymi posługiwał się w swoim nauczaniu) jest pojęciem normatywnym. Jan Paweł II ukazywał normatywność jako nieobojętność wobec człowieka, unaoczniając tym samym moralny charakter uprawiania nauk, zwłaszcza nauk humanistycznych⁸¹. Kultura prawdziwa, kultura w pełnym tego słowa znaczeniu – to dziedzina, która czyni człowieka

77. Zob.: Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 33.

78. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 32.

79. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 12.

80. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101; por. tenże: Encyklika *Centesimus annus*, nr 40.

81. W odróżnieniu od ujęć wielu nauk szczegółowych, a także stanowisk filozoficznych, które tylko opisują kulturę jako fakt, na równi traktując to, co w niej dobre i co złe – dla Jana Pawła II nieobojętne było, jakim człowiek powinien być, jak winien traktować życie swoje i innych. W trakcie długiego i cierpliwego nauczania uświadomił tę metodologiczną prawdę również jej właściwym odbiorcom – uczonym.

Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)

Wojciech Chudy

lepszym i pozwala mu wzrastać jako człowiekowi. Dlatego powinna ona pełnić przede wszystkim funkcję wychowawczą. Jan Paweł II mówił wprost: „pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie”⁸². Kultura jest wychowawcą człowieka.

Jan Paweł II podkreślał, że „kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek «jest», natomiast związek jej z tym, co człowiek «ma» (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny”⁸³. Wymiary indywidualny i powszechny ładu społecznego łączy słynne rozróżnienie między „być” a „mieć”, które należy do szerszego kontekstu nauczania papieskiego, pochodzącego od Pawła VI. Jest to kontekst cywilizacji miłości. Cywilizacja miłości to wizja, idealny projekt społeczny ludzkości, którego zasadę stanowi przewaga „być” nad „mieć”, przewaga etyki nad techniką, miłości nad sprawiedliwością, oraz osoby nad rzeczą. Ten czwórmian wyznacza chrześcijański projekt normatywny społeczeństwa ludzkiego. „Mieć” w tym kontekście oznacza nie tylko posiadanie materialne, ale także – a właściwie przede wszystkim – te postawy, akty, działania i właściwości człowieka, które – gdy zostaną zabsolutyzowane – uderzają w godność osobową jego samego lub innych. Godność jest centralną wartością człowieka, niezależną od wszelkiego „mieć”: od bogactwa, talentów, zdolności, wyznania, tradycji, tytułów i zasług. Godność osoby to wartość dana od Boga, związana z podobieństwem ludzkiego stworzenia do Stwórcy. W nauczaniu Jana Pawła II, którego fundamenty tkwią w personalizmie chrześcijańskim, „być” to istnieć na miarę godności osobowej.

Horyzontem niezbędnym ludzkiej transcendencji, a zarazem ostatecznym punktem jej odniesienia jest sfera wartości absolutnych (prawda – dobro – *sacrum* – piękno). Transcendencja osoby ludzkiej w prawdzie odświeżania odniesienie do Prawdy Absolutu – a w wymiarze religijnym do Prawdy, którą jest Bóg („Jestem Drogą, Prawdą i Życiem”, J 14,6). Wartości potwierdzone aktami bezinteresownej afirmacji (dar) człowieka, będącego w relacji do drugiego człowieka lub Boga, tworzą fundament autentycznej kultury.

Rozwój osoby ludzkiej, będąc ogólnym celem i normą działania, wskazuje na „zdrową kulturę moralną” jako na wzorzec i centrum zachowań międzyludzkich. Jan Paweł II widzi ożywiający ją czynnik w kulturze wolności, realizowanej przez jednostki i narody we wzajemnej solidarności i odpowiedzialności, spełnianych w świetle prawdy o człowieku; powszechność prawa naturalnego pozwala na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu⁸⁴, którego etyczny wzór tkwiący w „komórce społeczeństwa” każe nazywać zbiorowy podmiot kultury „rodziną ludzką”. Takiej kulturze sprzeciwiają się tendencje i postawy kwestionujące istnienie ścisłej więzi między wolnością, prawdą i dobrem na rzecz dominacji subiektywistycznie lub relatywistycznie pojmowanej wolności.

D z i e j e ludzkości i kultury w ujęciu Jana Pawła II uzyskują (przede wszystkim w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*) swoje właściwe i pełne wyjaśnienie w interpretacji biblijno-teologicznej, której istotnych przesłanek historiozoficznych dostarcza analiza ludzkiego etosu wolności, dokonywana w świetle hermeneutyki sensu ciała. Zasadniczy kształt dziejów oraz dynamizm decydujący o ich biegu są zakotwiczone w człowieku, dramat dziejów

82. Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone w siedzibie UNESCO w Paryżu 2 czerwca 1980.

83. Tamże.

odzwierciedla podstawowy konflikt zawarty w naturze ludzkiej, oddany w augustyńskiej formule walki między wolnością prawdziwą i wolnością fałszywą (miłością darem i egoizmem). Stąd prawda (sens) dziejów polega na odkrywaniu i urzeczywistnianiu (w perspektywie teologicznej: odzyskiwaniu) przez człowieka poprzez miłość swych ściśle osobowych struktur (osobowej tożsamości).

Uczestnictwo w dziejach człowieka pełnego, osoby cielesnej – wskazuje na najwyższą dziejową celowość człowieka w oblubieńczym sensie ciała, aktualizującym się w miłości małżeńskiej i darze rodzicielstwa. Jan Paweł II, akcentując centralną wartość rodziny w procesie personalizacji wspólnoty oraz dziejów,

ukazuje rolę, jaką w aspekcie celu dziejów mają dla jednostek oblubieńcza miłość i życie nią, a dla zbiorowości – chrześcijańskie zadanie (ewangelizacja) doprowadzenia ludzkości do kresu czasu w stanie duchowej odpowiedzialności za społeczną „komunię osób” w świecie przyszłym.

Wojciech Chudy

profesor filozofii KUL, publicysta, działacz społeczny. Współzałożyciel i wieloletni pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL i kwartalnika „Ethos”.

Wydał m.in. Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw (OW Volumen, Warszawa 2003).

O ś r o d e k M y ś l i P o l i t y c z n e j

ZAPRASZAMY DO KLUBU PRZYJACIÓŁ I SPONSORÓW OŚRODKA MYŚLI POLITYCZNEJ

Od 12 lat - poprzez publikacje, konferencje oraz działalność naukową i dydaktyczną - Ośrodek Myśli Politycznej propaguje zasady polityki uprawianej w duchu poszanowania wolności indywidualnej, szacunku dla religii i polskiej tradycji kulturowej. Żeby uniezależnić się od zmiennych koniunktur i kaprysu urzędników i zapewnić fundusze na działalność biura oraz programy OMP, postanowiliśmy powołać Klub Przyjaciół i Sponsorów Ośrodka Myśli Politycznej. Członków Klubu prosimy o stałe, miesięczne wsparcie finansowe. W zamian oferujemy im bezpłatny udział w konferencjach, szkoleniach i wykładach organizowanych przez Ośrodek, możliwość zniżkowego zakupu wydawanych przez nas książek oraz stały serwis internetowy dotyczący pracy Ośrodka i zawierający publikacje jego współpracowników.

Wpłaty prosimy kierować na konto Ośrodka Myśli Politycznej w Banku BPH, nr rachunku 69 10600076 0000320000473793, z dopiskiem „Cele statutowe”.

Szczegóły: www.omp.org.pl