

Krakowska szkoła antropologiczna

Redakcja:
Jarosław Kupczak OP
Jolanta Majka

Kraków 2009

Redakcja tomu
Jarosław Kupczak OP
Jolanta Majka

Projekt okładki
Monika Winiarska

Redakcja techniczna
Krzysztof Korzeniak

Copyright © by WN PAT, 2009

ISBN 978-83-7438-227-4

Wydawnictwo Naukowe
Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl
zamówienia: www.wn.patkrakow.pl

SPIS TREŚCI

Informacje o autorach	7
Słowo Metropolity Krakowskiego, Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza, Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II	9
<i>Wprowadzenie do sympozjum</i> – ks. Jan D. Szczurek	11
<i>Antropologia Romana Ingardena</i> – Adam Węgrzecki	15
<i>Dziedzictwo ks. Józefa Tischnera</i> – Karol Tarnowski	27
<i>Antropologia Antoniego Kępińskiego</i> – Jacek Bomba	39
<i>Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły</i> – ks. Tadeusz Biesaga SDB	49
<i>Wolność i miłość. Dwa filary teologicznej antropologii Jana Pawła II</i> – o. Jarosław Kupczak OP	57
<i>Czy istnieje Krakowska Szkoła Antropologiczna? Debata</i>	73
Posłowie – o. Jarosław Kupczak OP	87

Ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, prof. UPJPII

GODNOŚĆ A WOLNOŚĆ W ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

1. Zasadniczy spór o etykę

Mimo niekwestionowanego i szerokiego oddziaływania osobowości i myśli papieża Jana Pawła II na współczesny świat, można badać krytycznie, czym jest antropologia i etyka stworzona przez Karola Wojtyłę w jego spotkaniu z filozofią XX wieku. Czy jest ona tylko spuścizną historyczną, czy też może inspirować dalej współczesne dyskusje etyczne? W niniejszym referacie chciałbym wskazać pewien spór, w którym personalizm K. Wojtyły ma zasadnicze znaczenie dla dalszego rozwoju chrześcijańskiej antropologii i etyki.

Tytuł niniejszego referatu: „godność a wolność”, stawia pytanie o to, czy godność osoby wyznacza wolności, co jest godne, a co niegodne; czy też odwrotnie: to akt wolności decyduje, czym jest godność osoby i godne życie. Tę drugą tendencję, w której absolutyzuje się wolność i podważa się możliwość obiektywnego uzasadnienia tego, co jest moralnie dobre, zauważają zarówno uczniowie K. Wojtyły (T. Styczeń, A. Szostek, J. Seifert czy R. Buttiglione), jak też etycy spoza tej tradycji, jak np. Alasdair MacIntyre. Ten ostatni ujawnia fiasko uzasadnień norm moralnych podane przez filozofię nowożytną i współczesną, w których od skrajnego racjonalizmu (I. Kant), poprzez emotywizm etyczny (D. Hume, A. J. Ayer), wyłądowności w egzystencjalnym autonomizmie (J. P. Sartre). Ciasny empiryzm oraz sceptycyzm zepchnął uzasadnienia moralności najpierw do sfery emocjonalnej, a następnie do sfery arbitralnych decyzji człowieka. W konsekwencji, gdy zwiodły rozum i serce, pozostała tylko szaleńcza albo poddańcza samowola człowieka.

Podobną tendencję zauważają uczniowie K. Wojtyły (T. Styczeń, A. Szostek) w nurtach tzw. „moralności autonomicznej” albo w tzw. „nowej

teologii moralnej”, zainspirowanej etyką I. Kanta i P. Sartre’a, w których rezygnuje się coraz bardziej z obiektywnych uzasadnień moralności, na rzecz aktów wolności, opisywanych jako akt opcji fundamentalnej, kreatywnego autoprojektu siebie czy autoprojektu społecznego. Do tego nurtu autonomizmu w moralności zalicza A. Szostek, z kręgu języka niemieckiego takich autorów, jak: J. Fuchs, B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, K. Demmer, F. Scholz, B. Häring, W. Korff, D. Mietch i P. Knauer, z kręgu języka angielskiego i włoskiego: R. McCormick, C. Curran, J. G. Milhaven, L. Janssens, W. van der Marck, J. M. Aubert, E. Chiavacci, A. Morlinaro i inni¹.

Podobnie jak w ogólnej teorii etycznej, również na terenie praktycznych rozstrzygnięć etycznych absolutyzuje się wolność, mówiąc np. o godnej śmierci tylko jako takiej, która jest przeze mnie spowodowana, lub o godnym lub niegodnym życiu jako takimi, które spełnia, czy nie spełnia moich oczekiwań. Ową wolnością, uzbrojoną we współczesne możliwości biotechnologii, chce też ingerować, zmieniać i projektować naturę człowieka.

Wydaje się, że w zasadniczym sporze o etykę, zarówno z owym humanizmem technokratycznym, jak też z personalizmem idealistycznym czy transcendentalnym, wiele może wnieść personalizm realistyczny K. Wojtyły. Łączy on bowiem w sobie filozofię podmiotową z filozofią przedmiotową, filozofię świadomości z metafizyką klasyczną, i w tej opcji nie rezygnuje ze stawiania wolności ludzkiej wymagań, bez których stałaby się ślepią siłą w człowieku.

2. Wolność w polu aksjologicznym godności osoby

W *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła skupia się zasadniczo na godności osoby i rozwija etykę personalistyczną, krytykując różne formy utilitaryzmu, natomiast w *Osobie i czynie* bada zasadniczo strukturę wolności. W pierwszym z wymienionych dzieł, z pozycji godności osoby, branej ontologicznie i aksjologicznie, stawia Wojtyła określone wymagania wolności. Zasadniczym wymaganiem jest to, że wolność nie powinna używać ani własnej, ani innej osoby jako środka do celu innego, poza samą osobą. Z tej perspektywy Wojtyła nakreśla zarówno granice wolności ludzkiej, jak i boskiej, gdy pisze: „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”². Bóg bowiem respektuje,

¹ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 20.

² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, t. I, s. 29.

a powinien to czynić również i człowiek, cele wpisane w rozumną naturę osoby ludzkiej. Człowiek poznając je, powinien w sposób wolny je zaafirmować i realizować. Autoteleologia osoby nie powinna być oderwana od teleologii natury.

To godność wraz z naturą osoby wyznacza wolności dobro, które powinna ona realizować. Godność wskazuje, że to osoba jest wartością wartości, a nie odwrotnie, jakoby pewne wartości w osobie, stanowiły o jej osobowej godności. „Wartość samej osoby – pisze Wojtyła – należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone lub nabyte [...]. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby [...]”³. Mimo że poprzez wrażenia, wartości w osobie narzucają nam się wprost i wywołują w nas różne reakcje, nie możemy zapomnieć, że decydujące jest odniesienie do całej osoby. Godność osoby ujawnia się na innym poziomie niż doznanie wrażeń czy przeżyć emocjonalnych. Ujmujemy ją intuicyjnie i umysłowo, odwołując się do swoistej oczywistości. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia – zaznacza A. Szostek – lecz pokazania⁴. Ujawnia się ona szczególnie w sytuacjach zagrożenia. Daje znać o swoim istnieniu, gdy się ją próbuje podważyć i przekreślić. Odsłania się poprzez przeżycie winy, poczucie wstydu wywołane wyrządzoną krzywdą, własną nieprawością. Doświadczenie godności wkomponowuje się w pełniejszą wiedzę o tym, kim osoba jest, jaka jest jej natura, jakie jest jej przeznaczenie. Pełne zastosowanie na terenie etyki respektu dla osoby, zależy od koncepcji człowieka⁵.

W punkcie wyjścia etyki ważne jest, aby budować ją na wartości, jaką jest sama osoba, a nie na wartościach w osobie. Sprawność fizyczna jest wartością w osobie, ale niepełnosprawność nie podważa godności osobowej drugiego człowieka. Jeżeli nasze odniesienie do drugich osób kierowane jest tylko wartościami w osobie, czy to wartościami witalnymi, seksualnymi, estetycznymi, ekonomicznymi, a nawet intelektualnymi czy moralnymi, nie przekraczamy płaszczyzny utylitarnej traktowania osób. Właściwe odniesienie do osoby, to jej afirmacja, czyli miłość dla niej samej. W tego typu akcie dostrzegamy bowiem ponad-rzeczową i ponad-konsumpcyjną wartość osoby. Czyny takie są godne osoby, czyli godziwe, i przez to nadają osobową wartość temu, co dla osoby użyteczne czy przyjemne.

Takie odniesienie uzyskujemy – zdaniem Wojtyły – w miłości jako upodobaniu (*amor complacentiae*). „Upodobanie, które pośród różnorod-

³ Tamże, s. 110.

⁴ A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4 (1991) nr 3-4(15-16), s. 32.

⁵ Tamże, s. 33.

nych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego się zwraca jest właśnie osoba, a nie co innego⁶.

Karol Wojtyła przeciwstawia się oderwaniu woli ludzkiej od jej ciężenia i związania dobrem. To właśnie w owym polu aksjologicznym, wyznaczonym godnością osoby, należy realizować wolność. Nie chodzi przy tym tylko o negatywną stronę owej aksjologii, w sensie „drugą granicą mojej wolności”, ale o pozytywną, którą Wojtyła określa terminem „wolność jest dla miłości”. „Osoba jest takim dobrem – stwierdza on – że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość⁷. „Miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola – napędza ją dobrem⁸. Wolność nie jest celem samym w sobie, celem takim jest bowiem miłość. Wolność jest środkiem do realizacji tego celu. Wola w poszukiwaniu prawdziwej afirmacji czy miłości musi przedzierać się przez popędową czy sensytywną sferę człowieka, aby odpowiedzieć na dostrzeżoną wartość i niepowtarzalność drugiej osoby, aby zaangażować się dla realizacji jej dobra. Samostanowienie spełnia się w samodarowaniu siebie.

3. Wolność a prawda o dobru

Wolność w *Osobie i czynie* analizuje Wojtyła, rozróżniając dwa fakty: to, co dzieje się w człowieku (uczynienia) oraz to, że „ja działam” (sprawczość). W analizie sprawczości i samostanowienia przekracza on zarówno empiryczne, emotywistyczne opisy działania ludzkiego, jak też opisy prezentowane przez fenomenologów, którzy interpretowali życie osoby zasadniczo jako przeżywanie wartości, zanedbując pokazanie sprawczości jako samodzielnej struktury wolności ludzkiej. Samo przeżywanie wartości, choć jest czymś nieodzownym i ważnym, to jednak jest niewystarczające w stawaniu się dobrym człowiekiem. Odwołuje się ono do przeżyć serca, ale zapomina o innym wymiarze życia osoby, o sprawczym zaangażowaniu wolności w realizację przeżywanych wartości. To w sprawstwie nasza wolność ukazuje swoją specyficzną moc.

K. Wojtyła w *Osobie i czynie* przekracza zarówno koncepcję wolności I. Kanta, jak też te prezentowane w nurtach skrajnie liberalnych, w których niezależność uczyniono istotą wolności i nadano wolności moc stwarzania rzeczywistości. Wojtyła umieszcza wolność w kontekście stawania się osoby, stawania się dobrym człowiekiem. Sądzi on, że „dopiero w kontek-

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt, s. 74.

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ Tamże, s. 120.

ście moralnego stawania się człowieka uchwycić można istotę wolności⁹. Docenia on niejako zasadniczy moment wolności, wyrażony w formule: „mogę – nie muszę”, ale zaznacza, że ten moment nie obejmuje całej wolności, i stąd zatrzymanie się tylko na nim i zabsolutyzowanie go wypacza ujęcie wolności. Moment bowiem niezależności, któremu sam poświęca wiele miejsca, jest tylko pierwszym, ale nie ostatnim rysem wolności. Ważne jest nie tylko to, „że wybieram”, ale „co wybieram” i „dlaczego właśnie to wybieram”. Mogę przeciwstawić się powinności moralnej i wybrać zło, ale taki wybór nie jest wolnością, ale zniewoleniem. Twierdzenie, że każdy akt wolności, niezależnie od przedmiotowej, racjonalnej i uzasadnionej treści, tworzy człowieka, jest utopią, albowiem dobry wybór niesie skutki pozytywne dla osoby, a zły, skutki negatywne. Nigdy nie jesteśmy poza dobrem i złem, jak chciał F. Nietzsche – gdyż nigdy nie jesteśmy poza naturą osoby ludzkiej, wyznaczającej co jest dla niej dobre i złe.

Wojtyła opisuje najpierw wolność jako samostanowienie wraz z podbudowującymi je strukturami samo-posiadania i samo-panowania. Ową samozależność od własnego ja, wkomponowuje on jednak w zależność od prawdy o dobru, od prawdy o człowieku. „Nie każdy sposób wykorzystania struktury samostanowienia – stwierdza A. Szostek – prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby: nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągnięcia odpowiada ludzkiej osobie¹⁰. Stąd we wszystkich wyborach ma swój udział prawda o dobru, prawda o człowieku. „Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania – pisze Wojtyła – nie może być nic innego, jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną¹¹. Owa zasada tkwi wewnątrz samej woli i sprawia, że wola nie jest zdeterminowana danym dobrem, wartością czy motywem, nie jest zmuszona do dania określonej odpowiedzi na wartość. Dzięki odniesieniu do prawdy, wola w porządku intencjonalnym, czyli w porządku chcenia przedmiotów, zyskuje niezależność, czyli wolność¹². Osoba zyskuje niezależność od przedmiotów własnego chcenia oraz nadrzędność względem własnych dynamizmów, czyli zdolność do transcendencji przedmiotowej (poziomej) i transcendencji podmiotowej (pionowej).

⁹ A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, Lublin 1997, s. 443.

¹⁰ Tamże, s. 444.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, A. Szostek, W. Chudy, Lublin 1994, t. IV, s. 181.

¹² Tamże, s. 182-183.

„Transcendencja osoby w czynie – pisze Wojtyła – to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego „ja”. Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie”¹³.

Paradoksalnie, zależność od prawdy o dobru, o człowieku, okazuje się warunkiem koniecznym niezależności podmiotowej (od dynamizmów osoby), jak i niezależności przedmiotowej (od przedmiotów i ich przedstawień), czyli warunkiem wolności i transcendencji osoby. Słusznie więc T. Styczeń stwierdza: „Wolność tę konstituuje dopiero samozależność w postaci samozwiązania się podmiotu z prawdą i poprzez prawdę z sądem «Powiniennem!»”¹⁴. Dzieje się tak dlatego, że „samozależność jako taka nie stanowi jeszcze pełnej gwarancji dla wolności podmiotu, ponieważ nie wyklucza samowoli, której istota – wbrew pozorom – polega na zniewoleniu podmiotu przez nie-prawdę, błąd”¹⁵.

Prawda o dobru konstituuje normatywność i kategoryczność powinności moralnej. Ta „normatywna moc prawdy” ujawnia się szczególnie w aktach sumienia, gdzie prawda o dobru i w jej świetle wydany sąd o czynie, sąd o mnie, jest kategoryczny. „Właściwa i zupełna funkcja sumienia – pisze Wojtyła – polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra, albo raczej: uzależnienie od dobra w prawdzie”¹⁶. W sądzie wartościująco-imperatywnym sumienie ujawnia moc normatywną prawdy, która przez to, że jest prawdą o spełnieniu lub niespełnieniu osoby, posiada znamię kategoryczności i bezwzględności.

4. Sumienie aktem poznania czy aktem wolności?

Wydobyta w *Osobie i czynie* poznawcza, receptywna rola sumienia została jeszcze mocniej wyakcentowana w encyklice *Veritatis splendor*. Właściwie w całym rozdziale II podana jest krytyka tych ujęć sumienia w niektórych nurtach współczesnej teologii moralnej, w których próbuje się zredukować sumienie do subiektywnych aktów decyzji. „Papież jest zaniepokojony – pisze A. Szostek – tym, że wpływowe dziś bardzo nurty

¹³ Tamże, s. 189. Por. A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, dz. cyt, s. 444.

¹⁴ T. Styczeń, *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia?*, w: *W drodze do etyki*, red. T. Styczeń, Lublin 1984, s. 257.

¹⁵ Tamże, s. 258.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt, s. 200.

filozoficzne (ostatnio zaś także teologiczne) kwestionujące przyporządkowanie wolności prawdzie, wypaczają całą współczesną mentalność¹⁷. „W niektórych nurtach myśli współczesnej – pisze Papież – do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości”¹⁸.

Absolutyzacja wolności niesie druzgocące konsekwencje dla etyki, antropologii oraz nauczania moralnego Kościoła. Prowadzi ona bowiem do prywatyzacji, relatywizacji i subiektywizacji norm moralnych. Prawdziwość sądów sumienia zastępowana jest szczerością, autentycznością, zgodą z samym sobą. Zapomina się, że sumienie to nie tylko *norma normans*, ale *norma normata*. W miejsce odkrywania i kierowania się prawem naturalnym, prawem Bożym, wchodzi kierowanie się indywidualnym prawem prywatnym.

Owo oderwanie sumienia od obiektywnego prawa moralnego pogłębione jest przez dualizm antropologiczny i skutkuje samowolą w stosunku do cielesnej natury ludzkiej. W tej perspektywie ciało staje się przedmiotem użycia oraz przedmiotem genetycznych, technicznych manipulacji.

Z pozycji oderwania sumienia od obiektywnej prawdy podważa się też moralne przesłanie Objawienia i Kościoła. Twierdzi się bowiem, „że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej”¹⁹. Przykazania sprowadza się do zachęt, których treść moralną każdy sam sobie ustala. Moralność jako rzeczywistość prywatną, ziemską, separuje się od rzeczywistości zbawczej. Do zbawienia nie są potrzebne dobre uczynki, wystarczy *sola fides*, sama wiara.

Podobne tendencje krytykuje Papież w encyklice *Fides et ratio*. Podważanie rozumu w imię wolności jest, jego zdaniem źródłem nowych ideologii i nihilizmu. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę – czytamy – wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”²⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że K. Wojtyła, Jan Paweł II przeciwstawia się wyraźnym tendencjom naszej kultury podważania racjonalnej

¹⁷ A. Szostek, *Wolność a prawda*, dz. cyt., s. 542.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor» Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Kraków 1993, p. 32.

¹⁹ Tamże, p. 37.

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika «Fides et ratio» Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Tarnów 1998, p. 90.

natury człowieka. Odrzucenie bowiem receptywnego rozumu na rzecz samowolnego decydowania, co jest dobre i złe, nie jest osiągnięciem, lecz rezygnacją i upadkiem tego, co nas określa jako *homo sapiens*.

Nietrudno dostrzec, że personalizm Wojtyły idzie przeciw tendencjom postmodernizmu, który podważając rozum modernistyczny, za jednym zamachem, ernstyczną o powstałe totalitaryzmy, oskarża wszelką prawdę o fundamentalizm i totalitaryzm. Spór o relacje wolności do rozumu i prawdy toczy się również wewnątrz chrześcijaństwa. Można go nazwać sporem między personalizmem realistycznym, łączącym metafizykę tomistyczną z fenomenologicznym opisem faktów, a personalizmem transcendentnym, inspirowanym filozofią I. Kanta, S. Kierkegaarda, G. W. Hegla czy J. P. Sartre'a. Nie wiadomo, czy w sporze tym etyka chrześcijańska i katolicka teologia moralna przechyli się w kierunku liberalnym, czy też w kierunku racjonalnym, czy ulegnie, czy też ustrzeże się absolutyzacji wolności i jej skutków. Wydaje się, że od rozstrzygnięcia tego sporu będzie zależał przyszły kształt katolickiego nauczania moralnego, będzie zależało, czy rozwinie się etyka „godności w wolności”, czy też etyka „wolności bez godności”.

